

# Bavaria Christiana

Zur Frühgeschichte des Christentums  
in Bayern

Festschrift

Adolf Wilhelm Ziegler

1973

VERLAG FRANZ X. SEITZ & VAL. HÖFLING • MÜNCHEN





Beiträge  
zur  
altbayerischen Kirchengeschichte

begründet  
von Dr. Martin von Deutinger

Fortgesetzt vom „Verein für Diözesangeschichte  
von München und Freising“ e. V., München

Herausgegeben  
von  
Wilhelm Gessel und Peter Stockmeier



27. Band

---

München 1973

DEUTINGERS BEITRÄGE 27

**BAVARIA CHRISTIANA**  
**Zur Frühgeschichte des Christentums**  
**in Bayern**

FESTSCHRIFT  
ADOLF WILHELM ZIEGLER

Herausgegeben  
von  
Wilhelm Gessel und Peter Stockmeier

VERLAG FRANZ X. SEITZ & VAL. HÖFLING · MÜNCHEN

---

München 1973

Alle Rechte vorbehalten.  
Anschritt des Vereins für Diözesangeschichte von München und Freising e. V.:  
8 München 33, Postfach 360.  
Satz und Druck: Seitz & Höfling, 8 München 80, Vogelweideplatz 11.





*Adolf Wilhelm Fiegler*



*ADOLF WILHELM ZIEGLER*  
*ZUM SIEBZIGSTEN GEBURTSTAG*

## Die Autoren

Dambeck, Franz, Prof. Dr., Landeskonservator, 8000 München 83, Lukasstraße 9.

Dürig, Walter, Dr. Dr., Univ.-Prof., 8000 München 22, Prof.-Huber-Pl. 1.

Fischer, Joseph Anton, Dr., Univ.-Prof., 8900 Augsburg, Schwedenweg 7.

Gessel, Wilhelm, Dr., wiss. Assistent, 8000 München 2, Rindermarkt 1.

Hufnagel, Maximilian Joseph, Dr., Oberregierungsarchivrat, 8000 München 80, Triester Straße 63.

Perler, Othmar, Dr., Univ.-Prof., CH 1712 Tifers (Schweiz).

Sage, Walter, Dr., Landeskonservator, 8019 Ebersberg, Kampenwandstraße 4.

Schmailzl, Anton, Studienrat, 8543 Hilpoltstein, Zwingerstraße 3.

Schwaiger, Georg, Dr., Univ.-Prof., 8000 München 80, Morgenrothstraße 22.

Speigl, Jakob, Dr., Univ.-Prof., 8700 Würzburg, Karl-Straub-Straße 1.

Stockmeier, Peter, Dr., Univ.-Prof., 8000 München 70, Cochemstraße 2.

Tüchle, Hermann, Dr., Univ.-Prof., 8031 Gröbenzell, Ascherbachstraße 12.

Vogel, Hubert, Dr., Archivdirektor, 8000 München 21, Riegerhofweg 3.

Waldmüller, Lothar, Dr., 8000 München 82, Waldschulstraße 4.

Ziegler, Adolf Wilhelm, Dr., Univ.-Prof., 8000 München 19, Funkerstraße 8.

# Inhalt

Vorwort . . . . .	9
Stockmeier Peter, Aspekte zur Frühgeschichte des Christentums in Bayern . . . . .	11
Speigl Jakob, Aquileja zwischen Ost und West . . . . .	37
Fischer Joseph A., Die Translation des hl. Korbinian im Jahre 768 . . . . .	53
Gessel Wilhelm, Die Bedeutung des Klosters in der Scharnitz . . . . .	77
Sage Walter, Das frühmittelalterliche Kloster in der Scharnitz (Vorbericht) . . . . .	87
Schmailzl Anton, Auf den Spuren des hl. Athanasius . . . . .	103
Waldmüller Lothar, Salzburg als Zentrum der bairischen Slawenmission des achten Jahrhunderts . . . . .	111
Perler Othmar, Die Weihnachtsminiatur des St. Galler Cod. 340 und der konstantinische Memorialbau zu Bethlehem . . . . .	129
Dambeck Franz, Die romanische Madonna aus Hainberg . . . . .	141
Dürig Walter, Die Heimat des Codex Latinus Monacensis 100 (s. XII) . . . . .	151
Tüchle Hermann, Eine Handschrift aus Ilimünster und eine Hohenwarter Tradition . . . . .	161
Vogel Hubert, Über die Anfänge des Zenokultes in Bayern . . . . .	177
Hufnagel Maximilian Joseph, Das 1500jährige Maximilians-Jubiläum im Hochstift Freising vom Jahre 1772 . . . . .	205
Schwaiger Georg, Die Kanonisation Bischof Wolfgangs von Regensburg (1052) . . . . .	225
Ziegler Adolf Wilhelm, Bibliographie A. W. Ziegler . . . . .	235
Abbildungen . . . . .	244



## Vorwort

*Am 9. März 1973 begeht Universitätsprofessor Dr. Adolf Wilhelm Ziegler seinen 70. Geburtstag. Dieses Datum ist Kollegen, Freunden und Schülern willkommener Anlaß, den Forscher und Lehrer durch eine Festgabe zu ehren. In seiner Tätigkeit als akademischer Lehrer hat er in unermüdlicher Arbeit die Geschichte der Kirche, nicht zuletzt in ihrer heimatlichen Perspektive, erforscht. Seine Tätigkeit als Vorsitzender des Vereins für Diözesangeschichte hat gerade die geschichtlichen Werte des Bistums zu erheben und für die Zukunft zu bewahren versucht.*

*Wenn der Festgabe der Titel ›Bavaria Christiana‹ gegeben wurde, dann entspricht dies weitgehend der Forschungsrichtung von Professor Dr. A. W. Ziegler. Zwar ist mit diesem Thema ein weites Feld bayerischer Kirchengeschichte umschrieben, doch mag die vorliegende Festgabe zugleich als Anfang eines umfassenderen Programms betrachtet werden. Die Herausgeber haben den Mitarbeitern einen verhältnismäßig engen chronologischen Rahmen gesetzt, um so eine bessere Koordination der Themen zu erreichen und jenem Schwerpunkt nahezu bleiben, dem der Siebzigjährige in seiner Forschung Ausdruck verliehen hat.*

*Am Fest des heiligen Valentin, des Bischofs von Rätien.*

*28. Januar 1973.*

*Die Herausgeber*



# Aspekte zur Frühgeschichte des Christentums in Bayern

Von Peter Stockmeier

Die Frage nach der Christianisierung der Bayern gehört in den Bereich der Missionsgeschichte, welche die Ausbreitung der biblischen Botschaft bei den einzelnen Völkern darzustellen hat. In der Forschung haben die jeweiligen Perioden der Christianisierung eine unterschiedlich intensive Bearbeitung erfahren. So bleibt für die ersten Jahrhunderte nach wie vor Adolf von Harnack's Werk, *Die Mission und die Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Leipzig 1924), grundlegend. Aber schon für die Spätantike fehlt eine entsprechende Bearbeitung, ein Umstand, der keineswegs Rückschlüsse auf eine mangelnde missionarische Tätigkeit dieser kirchengeschichtlichen Epoche erlaubt<sup>1</sup>. Tatsächlich haben Einzeluntersuchungen eine starke Verantwortung von Kirchenmännern für die Ausbreitung des Christentums erwiesen<sup>2</sup>, und territorial orientierte Bestandsaufnahmen haben erstaunlich reiche Ergebnisse gezeigt. Aus der Prüfung literarischer Quellen und archäologischer Zeugnisse sowie durch sprachgeschichtliche Untersuchungen wurde trotz Vorbehalten im einzelnen Licht in diese Periode gebracht, die durch die Stürme der Völkerwanderung ohnedies die historische Erkenntnis erschwert. Für die Christianisierung einzelner Völker pflegt man gern missionarische Gestalten hervorzuheben, wobei allerdings das hagiographische Schema der Verantwortung für die Glaubenspredigt als Vorbild in Betracht zu ziehen ist. Die weitverzweigten Möglichkeiten der Kontaktaufnahme zwischen Christen und Heiden, vor allem in Ländern, wo mit einer christlichen Vorbevölkerung zu rechnen ist, kommen dadurch nur ungenügend zur Sprache; angefangen von den Konversionen der Fürsten bis in die private Sphäre der Kenntnisnahme ergeben sich zahl-

- 
- 1 Auf diesen Tatbestand hat kürzlich K. Baus aufmerksam gemacht und Mängel sowie Kriterien einer Bearbeitung genannt (Erwägungen zu einer künftigen „Geschichte der christlichen Mission in der Spätantike“ 4.-6. Jh.), in: *Reformata Reformanda*. Festgabe H. Jedin I, hg. v. E. Iserloh u. K. Reppen (Münster 1965) 22-38.
  - 2 Man vgl. G. Walter, *Die Heidenmission nach der Lehre des heiligen Augustinus* (Münster 1921); P. Anders, *Der Missionsgedanke in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus* (Hünfeld 1935); G. Metzger, *Kirche und Mission in den Briefen Augustins* (Gütersloh 1936); J. Mesot, *Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand* (Schöneck 1958).

reiche Anstöße zum Glaubenswechsel, die als geschichtliche Fakten sowie in ihrer Tragweite meist schwer zu fassen sind. Für die Christianisierung der Bayern lassen sich gewiß Namen von Glaubensboten namhaft machen; aber schon die Schwierigkeit, deren Tätigkeit — sofern sie nicht schon dem achten Jahrhundert angehört — zu bestimmen, illustriert die Unsicherheit aller Aussagen über das frühbayerische Christentum.

Der Stamm der Bayern hatte in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts im Land zwischen Enns und Lech, zwischen Alpen und Donau Fuß gefaßt und sich zu behaupten vermocht. Über seine Herkunft besteht bis heute keine Klarheit, weil über diesen Vorgang zeitgenössische Quellen fehlen, so daß nur bescheidene Indizien Anhaltspunkte für mehr oder weniger gut begründete Hypothesen liefern<sup>3</sup>. Die erst im Hochmittelalter faßbare Stammesgeschichte spricht von einer Rückkehr der Bajuwaren in jenes Land, aus dem sie früher vertrieben worden seien. Aus dem Namen Baiuari schloß man auf ein Herkunftsland Baia, so daß ihr Name „Männer aus dem Lande Baia“ bedeuten würde<sup>4</sup>. Dieses Land Baia suchte man in verschiedenen Gebieten zu lokalisieren; am häufigsten brachte man es mit Böhmen in Zusammenhang, aber auch Westpannonien — die *deserta Baiorum* — und die Slowakei wurden in Vorschlag gebracht, ebenso die Küste des Schwarzen Meeres. Die verschiedenen Ursprungsthesen kombiniert ergeben im Grunde auch nur die gemeinsame Aussage, die Bayern seien aus dem Osten in die verlassenen römischen Provinzen Norikum und Rätien eingewandert. Archäologische Funde, die vor allem das Begräbnisbrauchtum erhellten, ließen in letzter Zeit jedoch die Vermutung aufkommen, man könne im eigentlichen Sinn gar nicht von einer Einwanderung sprechen, sondern mit einer allmählichen Konsolidierung vorhandener Volksteile<sup>5</sup>. Insofern gibt die Feststellung von Kurt Reindel, „daß man sich die Bajuwaren nicht als einen Stamm von einheitlicher ethnischer Zusammensetzung vorstellen darf“<sup>6</sup>, den Befund wieder, der von der Archäologie nahegelegt wird. Diese Ungewißheit bezüglich der Herkunft der Bayern erschwert eine Beantwortung der Frage nach ihrer Christianisierung, zumal mit der Möglichkeit zu rechnen ist, daß das bayerische Herzogsgeschlecht der Agilolfinger aus frän-

---

3 Die einschlägige Literatur ist verzeichnet bei K. Reindel, Die Herkunft der Bayern, in: Handbuch der bayerischen Geschichte I. Das alte Bayern. Das Stammesherzogtum bis zum Ausgang des 12. Jahrhunderts (München 1967) 75–86, 75.

4 Dazu vgl. R. Much, Germanische Völkernamen, in: ZfANF 27 (1895) 20–52; ders., Baiuari, in: NA 46 (1926) 385–394; H. Löwe, Die Herkunft der Bajuwaren, in: ZBLG 15,1 (1949) 5–67; J. Schnetz, „Baia“ und der Baiernname. Zwei historisch-philologische Streitfragen, in: ZBLG 16 (1950) 1–19; L. Steinberger, Noricum, Baiern, Bayern – Name, Sprache und Geschichte, in: ZBLG 18 (1955) 81–143.

5 Dazu vgl. vor allem E. Beninger – A. Kloiber, Oberösterreichs Bodenfunde aus baierischer und frühdeutscher Zeit, in: Jb. d. oberösterr. Musealver. 107 (1962) 125–250.

6 K. Reindel, Das Zeitalter der Agilolfinger, in: Handb. der bayerischen Geschichte I 83.



kischen oder burgundischen Kreisen stammt<sup>7</sup>. Andererseits nötigt die wohlbegründete Annahme des Zusammenwachsens der Bayern aus verschiedenen Volksteilen dazu, die Frage ihres Christentums von verschiedenen Seiten aufzurollen, da die Einheitlichkeit ihrer Religiosität, sei es nun Heidentum oder ein postulierter Arianismus fragwürdig erscheint. Aus ungesicherten Hypothesen erklärt sich übrigens der tastende Charakter aller Versuche, den Weg des Christentums und seine Eigenart bei den Bayern des sechsten und siebten Jahrhunderts zu umschreiben.

### 1. *Das Christentum der Vorbevölkerung*

Das Siedlungsgebiet der Bayern umfaßte vor allem den Alpen-Donau-Raum zwischen Lech und Enns, also Teile der ehemals römischen Provinzen Raetia secunda und Noricum ripense. In diesem Gebiet, das 15 v. Chr. dem Imperium Romanum eingegliedert worden war, hatte das Christentum zwar kaum so früh Fuß gefaßt wie an Mosel und Rhein<sup>8</sup>, immerhin führt bereits Tertullian († nach 220) den Regen, der das Heer Kaiser Marc Aurels auf dem Markomannenfeldzug des Jahres 172 vom Wassermangel befreite, auf die Fürbittgebete christlicher Soldaten zurück<sup>9</sup>. Mit der diokletianischen Verfolgung am Beginn des vierten Jahrhunderts gewinnt unsere geschichtliche Erkenntnis schärfere Konturen, da uns glaubwürdig Namen von Märtyrern überliefert sind. Ohne über das spätere Siedlungsgebiet der Bayern hinauszugreifen, ist hier zunächst der heilige Florian zu erwähnen, der sich nach der Einkerkung von vierzig Christen durch den Statthalter von Ufernorikum angeblich als Christ bekannte und daraufhin in der Enns ertränkt wurde. Der Bericht von diesem Vorgang<sup>10</sup> ist gewiß mit legendären Zügen ausgestattet, aber an der geschichtlichen Tatsache des Martyriums kann kein Zweifel bestehen. Für die gleiche Zeit ist in Augsburg der Flammentod der heiligen Afra bezeugt<sup>11</sup>. Wenn auch der in Regensburg aufgefundene Grabstein mit der Inschrift „In beatam memoriam Sarmannine quiescenti in pace martiribus sociatae“ nicht im Sinne eines Martyriums dieser Frau gedeutet werden kann, so beweist er immerhin die Anwesenheit von Christen während des vierten Jahrhunderts. So spärlich die Nachrichten

---

7 Zu diesen Thesen siehe F. Beyerle, Die süddeutschen Leges und die merowingische Gesetzgebung, in: ZRG, Germ. Abt. 49 (1929) 297 ff, 351 ff.; H. Löwe, Die Herkunft der Bajuwaren, in: ZBLG 15 (1949) 61–64; E. Zöllner, Die Herkunft der Agilolfinger, in: MIOG 59 (1951) 245–264.

8 Eirenaos von Lyon spricht *adv. haer.* I 10,2 von den „ἐν Γερμανίαις“, d. h. in den germanischen Provinzen gegründeten Kirchen (Harvey I 90).

9 *Apol.* 5,6 (CChr 1,96).

10 Die kritische Ausgabe besorgte B. Krusch, *MGSS rer. Merov.* 3 (1896) 65–71.

11 Vgl. A. Bigelmair, die Afrallegende, in: *Arch. f. Gesch. d. Hochstifts Augsburg* 1 (1909/11) 140–221.

über die Präsenz des Christentums in dieser Periode fließen, ein klareres Bild vermittelt uns die *Vita Severini* für das fünfte Jahrhundert<sup>12</sup>. Nach Auskunft dieser Lebensbeschreibung, deren geschichtlicher Quellenwert trotz des literarischen Genus einer Heiligen-Vita nicht geringzuschätzen ist, gab es im Bereich der Provinz Norikum und in den angrenzenden Gebieten ein organisiertes Christentum mit entsprechender Ordnung. Für unseren Zusammenhang erscheint es dabei wichtig, daß sich die christlichen Gemeinden nicht nur aus romanischer Bevölkerung zusammensetzten, sondern offensichtlich auch „Barbaren“ in ihren Reihen kannten<sup>13</sup>; der Verfasser macht 35,2 ausdrücklich auf die barbarische Herkunft eines Mönches namens Bonosus aufmerksam. Die Mission der Germanen war schon längst als Aufgabe der Kirche in Angriff genommen worden, und wir wissen z. B., daß Ambrosius kurz vor seinem Tode (397) mit der Markomannenkönigin Fritigil Verbindung aufgenommen hatte, um die Germanenstämme im Donaugebiet dem Christentum zuzuführen<sup>14</sup>. Die christliche Religion war also nicht auf die romanischen Bevölkerungsteile beschränkt — wenn sie auch von ihnen am stärksten repräsentiert wurde —, sie hatte offenbar schon Anhänger bei der autochthonen Bevölkerung bzw. den germanischen Siedlern gewonnen. Ausdrücklich vermerkt die *Vita Severini*, daß manche Barbaren auf ihrem Zug nach Italien zu Severin kamen, um seinen Segen zu erlangen<sup>15</sup>; unter ihnen werden Odoaker und der Rugierkönig Feletheus erwähnt wie schon dessen Vater Flaccitheus. Die Autorität des „Apostels von Norikum“ anerkannten offensichtlich auch die Germanen. Dahinter steht keineswegs immer eine innere Hinwendung zur christlichen Botschaft, wohl aber die Achtung vor der moralischen Größe des Christentums und dessen Repräsentanten Severin. Man wird also für das fünfte Jahrhundert davon ausgehen können, daß in den Provinzen Norikum und Rätien der ethnische Unterschied zwischen Romanen und Germanen keineswegs den religiösen Gegensatz so scharf markierte, daß keine Begegnung stattgefunden hätte. So wie sich Reste des Heidentums behaupteten<sup>16</sup>, ist auch mit Christen unter der germanischen Bevölkerung zu rechnen, obschon ihr Anteil unter den Romanen selbstverständlich höher zu veranschlagen ist. Mit dem Abzug der Romanen im Jahre 488 wurde dann das Gebiet zwi-

12 Siehe R. Noll, Eugippius. Das Leben des heiligen Severin: Schriften u. Quellen der alten Welt 11 (Berlin 1963); ferner P. Stockmeier, Die spätantike Kirchenorganisation des Alpen-Donauraumes im Licht der literarischen und archäologischen Zeugnisse: Deutingers Beitr. 23/1 (München 1963) 40-76.

13 Von der Rugierkönigin Giso berichtet die *Vita Sev.* 8,1, daß sie versucht habe, Katholiken umzutaufen, ein Hinweis, daß es in ihrem Volke Christen, seien es nun Arianer oder Katholiken, gegeben hat.

14 Paulinus, *Vita S. Ambr.* 36 (PL 14,39 CD).

15 *Vita Sev.* 6,6.

16 *Vita Sev.* 11,2 erwähnt beispielsweise das Fortbestehen heidnischen Opferbrauchtums in Cucullis.

schen Alpen und Donau überdies nicht völlig des christlichen Elements beraubt, so daß die Möglichkeit einer Vermittlung des Evangeliums durch die bodenständige Bevölkerungsschicht gegeben blieb<sup>17</sup>. Weder der Hunnensturm der Jahre 450/51<sup>18</sup> noch die Räumung der Provinzen durch die Romanen löschte das Christentum aus. In dieser späten Phase der Völkerwanderung gab es zudem längst Kontakte zwischen germanischen Völkern und Christen; insofern führte das Einrücken der neuen Siedler in die verlassenen Gebiete nicht zwangsläufig zur Vernichtung des noch vorhandenen Kirchenwesens, zumal von einer gezielten Bekämpfung des Christentums durch die Germanen keine Rede sein kann.

Die Archäologie hat die literarischen Zeugnisse christlicher Präsenz im Alpen-Donau-Raum anschaulich bestätigt und ergänzt. Frühchristliche Kirchenbauten und Taufanlagen wurden an zahlreichen Orten dieses Gebietes freigelegt und haben so das Bild vom spätantiken Kirchenwesen erhellt<sup>19</sup>. Dabei zeigte sich, daß nicht nur in den bedeutenderen civitates der Provinzen Kirchen standen, sondern auch relativ kleine Orte christliche Sakralbauten aufwiesen. Gewiß sind manche dieser Monumente, deren Erbauungszeit in das vierte und fünfte Jahrhundert fällt, den Stürmen der folgenden Periode zum Opfer gefallen; aber selbst erst errichtet in gefährdeter Zeit, und zwar an den Grenzen des Imperiums, kann man ihren Verfall nicht pauschal der Völkerwanderung anlasten. Tatsächlich haben nicht wenige dieser Kirchen den Wechsel der Bevölkerung überstanden und so der neuen Periode das Erbe der Vergangenheit vermittelt<sup>20</sup>.

Die rund fünfzig Jahre zwischen dem Abzug der Romanen und der Stammesbildung der Bayern in Teilen der Provinzen Ufernorikum und Rätien brachten für diesen Raum keineswegs ein Vakuum. Abgesehen von Beständen der altansässigen Bevölkerung hat man mit dem Eindringen jener germanischen Stämme zu rechnen, die bisher schon das Gebiet verunsicherten. Beide Gruppen hatten zum Christentum Kontakte von verschiedener Intensität; eine gezielte Ausrottung des gewiß durch den Abzug der Romanen dezimierten Kirchenwesens ist jedoch kaum anzunehmen; jedenfalls fehlen hierfür die entsprechenden Nachrichten.

---

17 Vita Sev. 27,3 berichtet, daß die Bataver zögerten, die heimatliche Erde zu verlassen. Vgl. z. St. R. Noll, Eugippius 136.

18 Mit dem Hinweis auf die Verwirrung im Lande nach dem Tode Attilas eröffnet Eugipp seine Darstellung (Vita Sev. 1,1); dennoch konnte Severin bei seiner Ankunft in Asturis eine Kirche besuchen.

19 Zu den Ausgrabungen siehe die Zusammenstellung bei P. Stockmeier, Die spätantike Kirchenorganisation 50 ff.

20 Neben gezielten Zerstörungen, die kaum häufiger sind als die Ausschreitungen der Christen gegenüber heidnischen Tempeln, ist vor allem mit dem natürlichen Verfall der Gebäude zu rechnen. Es ist bemerkenswert, daß die Vita Sev. zwar von der Plünderung einer Kirche durch die Barbaren spricht (44,2), aber nicht von der Zerstörung einer Kirche.

## 2. Kontakte der „bayerischen Einwanderer“ mit dem Christentum.

In der Forschung wird schon lange die Frage diskutiert, ob und welche Form des Christentums die Bayern mitbrachten, als sie in ihre Siedlungsgebiete zwischen Donau und Alpen einrückten. Dabei setzt man allerdings voraus, daß eine regelrechte Einwanderung des Stammes aus vermuteten früheren Sitzen vorliege, sei es nun der böhmische Kessel oder die ungarische Tiefebene. Diese Einwanderungsthese ist inzwischen einer differenzierten Sicht der Stammeswerdung der Bayern gewichen; trotzdem verdienen jene Beobachtungen Aufmerksamkeit, die einen Kontakt mit dem Christentum konstatieren, weil sie wegen eines möglichen Wegfalls der Einwanderungsthese einer Erklärung bedürfen.

Für eine frühzeitige Begegnung der Bayern mit dem Christentum werden vor allem sprachgeschichtliche Gründe angeführt. Eine gewisse Schicht der deutschen Kirchensprache weist bekanntlich auf eine griechische Wurzel zurück, so z. B. die Worte Bischof, Pfaffe, Pfingsten oder Teufel; gleich diesen leitet man auch einzelne bayerische Mundartausdrücke wie etwa Pfnztag (= Donnerstag, von Pentekoste) oder Erchtag aus dem griechischen „Areos hemera“ ab<sup>21</sup>. Das deutsche Wort „Kirche“ ist ebenfalls vom griechischen Terminus „κυριακή“ bzw. der Vulgärform „κυρικόν“ her zu erklären<sup>22</sup>. Damit erscheint die Annahme gerechtfertigt, daß zwischen dem griechischen Sprachraum und den Bajuwaren Zusammenhänge bestanden, und zwar auch im Bereich des Kirchenwesens. Allerdings setzt diese Beobachtung nicht notwendig voraus, daß die Bajuwaren ursprünglich in Illyricum saßen, also näher an der griechischen Sprachgrenze.

Romuald Bauerreiß machte schon mit Recht auf die Vermittlerrolle der Romanenchristen und der irischen Mönche aufmerksam, in deren Sprachschatz sich zahlreiches griechisches Wortgut erhalten hatte. Andererseits sind die direkten Beziehungen des Alpen-Donau-Raumes mit dem griechischen Osten nicht zu ignorieren. Zwar brachte die Teilung des Reiches (395) unter die Söhne des Kaisers Theodosius eine verwaltungsmäßige Trennung des gewaltigen Imperiums, aber sie kann nicht in dem Sinn als Grenzscheide gelten, wie sie später durch den abendländischen Kulturraum markiert wurde. Auch wenn die eindringenden Germanen den Austausch zwischen beiden Reichshälften oft genug unterbrachen, so waren Kontakte mit griechischen Orten keineswegs ausgeschlossen. Von Severin hören wir, daß er — nach dem Tode Attilas — vom Orient her in seinen neuen Wirkungs-

---

21 Siehe dazu E. Kranzmayer, Die Namen der Wochentage in den Mundarten von Bayern und Österreich, Arb. z. bayer.-österreich. Dialektgeogr. 1 (München 1929).

22 F. J. Dölger, „Kirche“ als Namen für den christlichen Kultbau, in: Antike und Christentum 6 (1941) 161-240.

bereich an der Donau gekommen war<sup>23</sup>. Die Mission unter den germanischen Stämmen des Balkangebietes durch Byzanz hatte ohnedies längst eingesetzt, wobei sicher das arianische Bekenntnis für die Gestalt des Christentums bei diesen Völkern von großem Einfluß war. Jedoch machten sich schon im Laufe des fünften Jahrhunderts Tendenzen zum Ausgleich mit dem großkirchlichen Glaubensbewußtsein geltend, so daß die Hypothese von einem Arianismus der Bayern nicht ungeschützt bestehen kann<sup>24</sup>. Tatsächlich konnte Byzanz im gesamten Balkengebiet starke Positionen behaupten und auch das Christentum blieb in den Städten präsent<sup>25</sup>, so etwa in der zeitweiligen Residenzstadt Sirmium (Mitrovica). Während des vierten Jahrhunderts fielen sogar in diesem Gebiet wichtige dogmatische und kirchenpolitische Entschlüsse; man denke nur an die Synoden (349, 351/52, 358, 359) von Sirmium, in denen arianische Vermittlungsformeln aufgestellt wurden. Zwar verlegte man im Laufe des fünften Jahrhunderts die Präfektur von Sirmium nach Thessalonike<sup>26</sup>, aber sowohl im staatlichen wie im kirchlichen Bereich vermochte sich Ostrom und damit der griechische Einfluß an der Donau zu behaupten<sup>27</sup>. Die Kontakte zwischen Griechen und Germanen erschöpften sich jedoch nicht im politisch-militärischen Bereich; gerade das System, Germanen als Bundesgenossen an der Grenze zu gewinnen, erleichterte die kulturelle und auch religiöse Kommunikation. Schon von den geographischen

23 Vita Sev. 1,1.

24 Neben dem Arianismus verweist man auch auf die Bonosianer, Anhänger des Bischofs Bonosus von Serdica, die nach der aus dem 7./8. Jahrhundert stammenden Vita Salaberga 2 in Bayern verbreitet gewesen seien. Vgl. A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I (Leipzig 3.41914). Es ist in diesem Zusammenhang bedeutsam, daß Johannes Chrysostomus den Goten in der Person des Priesters Unilas einen Bischof gegeben hat; als erneut die Bitte um einen Bischof vorgetragen wurde, sorgte sich der Patriarch von Konstantinopel, daß ein Mann seiner Gegner zum Zuge käme bzw. ein Unwürdiger (ep. 14,5). Die Frage des Glaubensbekenntnisses spielte offenbar keine Rolle, obwohl Ulfila († 381/82) den Homöern zuzurechnen ist. Immerhin hebt auch Theodoret hervor, daß die Goten eine Geschöpflichkeit des Sohnes ablehnen (hist. eccl. 37,4; GCS 44, 274). Vgl. G. Haendler, Wulfila und Ambrosius: Arb. z. Theol. 4 (Stuttgart 1961); H. v. Schubert, Das älteste germanische Christentum oder der sogen. „Arianismus“ der Germanen (Tübingen 1909). Im übrigen fand 378 in Sirmium ein Konzil statt, das den Arianismus verurteilte, und zwar unter dem Einfluß des Ambrosius. Vgl. R. Egger, Österr. Jahreshefte 21/22 (1922–24) 327 ff.

25 Vgl. J. Zeiller, Les origines chrétiennes dans les provinces Danubiennes de l'empire Romain: Bibl. des Ecoles Franc. d'Athènes et de Rome 102 (Paris 1918); A. Alföldi, Die Spuren des Christentums im völkerwanderungszeitlichen Pannonien, in: Szent Istvan Imlekkönyi 1 (1938) 151–170; G. László, Die Reiternomaden der Völkerwanderungszeit und das Christentum in Ungarn, in: ZKG 59 (1940) 125–146; H. Leclercq, Art. Pannonie, in: DACL XIII 1, 1046–1063.

26 Siehe W. Enßlin, Art. Praefectus praetorio, in: PW 22,2, 2391–2502, bes. 2442 f.

27 Die griechisch-christlichen Inschriften von Sirmium, das 582 von den Slawen bzw. Awaren erobert wurde, illustrieren den Einfluß des orientalischen Elements bis in das Gebiet der Save-Mündung. Vgl. L. Nagy, Pannonia Sacra (Budapest 1938); A. Alföldi, Tracce del Cristianesimo nell' epoca delle grandi migrazioni in Ungheria (Roma 1938); B. Saria, Völker und Kulturen Südosteuropas (München 1959); A. Mócsy, Art. Pannonia, in: PW Suppl. 9,516–776, bes. 750 ff.

Gegebenheiten her wird also ein reger Austausch zwischen griechischer und lateinischer Kultur ermöglicht, so daß auch eine Übernahme theologisch-religiösen Vokabulars durch die in Illyrikum und den nördlich angrenzenden Gebieten siedelnden Germanen nicht ausgeschlossen ist. Das archäologische Fundmaterial bestätigt, daß z. B. in der Provinz Pannonia II trotz des Einflusses lateinischen Christentums gerade im kirchlichen Bereich griechische Sprachformen lebendig blieben<sup>28</sup>. Zudem wurde von den Bischofs-sitzen wie etwa von Sirmium aus unter den Germanenstämmen Mission betrieben, mit der Folge, daß sich auch dort griechisch-christliches Kirchenwesen verwurzelte<sup>29</sup>. Mit einem Kontakt zum griechischen Kulturbereich ist also auch zu rechnen, wenn die Stammesbildung in engeren Grenzen erfolgte. Einzelne Gruppen von Einwanderern und Flüchtlingen verstärkten gewiß dieses Element. Im übrigen blieben auch im Sprachschatz der westlichen Christen zahlreiche griechische Termini erhalten<sup>30</sup>, die nicht die Latinisierung mitmachten und so auch Eingang bei den neubekehrten Germanen fanden.

### 3. *Literarische Nachrichten über das Christentum in Bayern*

Da die Stammesbildung der Bayern offensichtlich nicht in ethnisch-einheitlicher Form vor sich ging, ist auch eine Aussage über ihre frühen religiösen Verhältnisse nur differenziert zu geben. Nimmt man eine Herkunft aus dem böhmisch-ungarischen Raum an, dann ist mit den allgemein bekannten heidnischen Praktiken der Germanen ebenso zu rechnen wie mit der Vertrautheit mit dem Christentum, sei es nun griechischer oder lateinischer Prägung. Lokalisiert man die Stammesbildung in den ehemaligen römischen Provinzen Rätien und Norikum, dann ist ebenfalls eine Kenntnis des christlichen Glaubens anzunehmen, so unterschiedlich der Kontakt zum Christentum auch gewesen sein mag. Die religiöse Situation der Bayern war im Stadium ihrer ethnischen Konsolidierung von verschiedenen Elementen

---

28 Siehe A. Mócsy, Art. Pannonia, in: PW Suppl. 9,510-776, bes. 770 f.

29 In Sirmium blieb das Christentum jedenfalls präsent bis zum Awarensturm des ausgehenden 6. Jahrhunderts. A. W. Ziegler machte auf einen in Sirmium gefundenen Ziegelstein aufmerksam, in den ein Hilferuf an Christos Kyrios in griechischer Sprache eingeritzt ist (Das Verhalten der kirchlichen Oberhirten in der slawischen Völkerwanderung des 6. und 7. Jahrhunderts mit einem Anhang: Die Freisinger slawischen Denkmäler und andere literarische Denkwürdigkeiten Freising's, in: Episcopus. Studien über das Bischofsamt [Regensburg 1949] 119, Anm. 11). Unmittelbare östliche Einflüsse glaubt E. Klebel im Georgskult, in Spuren östlicher Liturgie sowie in der Pfeilerbasilika von Linz (St. Martin) und Regensburg (St. Emmeram) zu erkennen (Zur Geschichte des Christentums in Bayern vor Bonifatius, in: Sankt Bonifatius. Gedenkgabe zum zwölfhundertsten Todestag [Fulda 1954] 388-411).

30 Vor allem in der Kirchensprache haben sich zahlreiche griechische Wörter erhalten, z. B. Eucharistia, episcopus, diabolus, u. a. Der Kanon wurde beispielsweise bis ins späte vierte Jahrhundert auch im Westen griechisch gesprochen.

geprägt, die vom Heidentum bis zu christlichen Kultübungen reichen. Diese Bandbreite religiösen Verhaltens entsprach nach dem Zeugnis Gregors von Tours germanischer Haltung; er berichtet nämlich von den Westgoten, daß es bei ihnen nicht bestraft würde, wenn man beim Vorübergehen sowohl heidnischen Altären wie christlichen Gotteshäusern seine Ehrfurcht erweise<sup>31</sup>. Diese Toleranz sicherte offensichtlich auch den Fortbestand jener christlichen Kultstätten im Siedlungsgebiet der Bayern, von denen uns einige literarische Nachrichten Kunde geben.

Venantius Fortunatus († nach 600) reiste um 565 von Ravenna über die Alpen nach Tours, um dort das Grab des Bischofs Martin († 397) zu besuchen. Im Stile eines Itinerars berichtet er von christlichen Gedenkstätten an seinem Reiseweg, wobei gemäß dem Zeitempfinden — in Rom wurden zahlreiche Translationen vorgenommen — Märtyrer- und Bekennergräber in den Mittelpunkt des Interesses rückten. Auf seinem Weg berührte der berühmte Dichter der Merowingerzeit auch das Siedlungsgebiet der Bayern und berichtete von Augsburg: „Dort wirst du die Gebeine der heiligen Märtyrerin Afra verehren“<sup>32</sup>. Afra erlitt während der diokletianischen Verfolgung in Augsburg den Blutzugentod; trotz legendärer Überwucherungen ihrer Vita zweifelt man heute kaum mehr an der Tatsache dieses Martyriums<sup>33</sup>.

Für unseren Zusammenhang ist vor allem der Umstand bedeutsam, daß gut dreißig Jahre nach der Stammesbildung der Bayern an der Westgrenze ihres Siedlungsraumes das Vorhandensein eines christlichen Heiligtums bezeugt wird, nämlich eines Märtyrergrabes, das Verehrung genoß. Ob und inwieweit Angehörige des Bayernstammes, der ja erstmals von Venantius Fortunatus bezeugt wird, und zwar auch für das Augsburger Gebiet<sup>34</sup>, die Verehrung Afras pflegten, ist nicht gesagt; insofern kann die Nachricht primär nicht als Zeugnis für ein Christentum der Bayern gelten, sondern nur für den Fortbestand des Afrakultes. Diese Kontinuität des Kultes über die Stürme der Völkerwanderungszeit hinweg läßt natürlich die Frage nach den Trägern dieser Verehrung aufkommen. In erster Linie ist dabei an die Reste der ehemaligen romanischen Bevölkerung zu denken, welche diese

---

31 Gregor von Tours, *hist. Franc.* 2, 27 (MGSS *rer. Mer.* I 252).

32 Der gesamte Abschnitt aus der *Vita s. Martini* IV 642–647 lautet: „pergis ad Augustam, qua Virdo et Licco fluentant, illic ossa sacrae venerabere martyris Afrae. si vacat ire viam neque te Baiouarius obstat, qua vicina sedent Breorum loca, perge per Alpem, ingrediens rapido qua gurgite vilitur Aenus. inde Valentini benedicti templa require“ (MG *Auct. ant.* IV 368). Zum Verlauf der Reise siehe H. Wopfner, *Die Reise des Venantius Fortunatus durch die Ostalpen. Ein Beitrag zur frühchristlichen Verkehrs- und Siedlungsgeschichte: Schlernschriften* 9 (Innsbruck 1925).

33 Siehe F. Zoepfl, *Das Bistum Augsburg und seine Bischöfe im Mittelalter* (Augsburg 1956) 3 ff.

34 Venantius Fortunatus, *praef.* (MG *Auct. ant.* IV 2); *Vita S. Martini* 644 (MG *Auct. ant.* IV 368).

religiöse Tradition aufrecht erhielt; wie stark freilich diese christlichen Romanen in der „splendidissima Raetiae urbs“ waren, läßt sich schwer ausmachen<sup>35</sup>. Jedenfalls duldeten die neuen Herren des Landes den Kult der Märtyrerin Afra. Man wird darin zumindest ein Zeichen religiöser Toleranz erblicken dürfen, wenn nicht schon einen Hinweis auf die Verehrung Afras von seiten der Bayern. Venantius Fortunatus, sonst durchaus auf die Tradition der Antike bedacht, erwähnt in diesem Zusammenhang nicht die Vergangenheit, sondern betont ausdrücklich, daß man vom Westen kommend bei Augsburg und am Lech auf die Bayern treffe<sup>36</sup>. Die dezidierte Aussage über die Grenze des bayerischen Siedlungsraumes einerseits und der Hinweis auf die Verehrung Afras andererseits lassen keinerlei religiöse Kluft erkennen; der Kult erscheint gewissermaßen bei den Bayern schon integriert. Jedenfalls bestätigt Venantius Fortunatus, daß sich seit römischer Zeit ein christlicher Kult bis in die Epoche der Bayern erhalten hat und von ihnen toleriert wurde; damit ist aber eine Kenntnis des Christentums vorauszusetzen, die partiell ein Bekenntnis nicht ausschließt.

Die Versuche hingegen, für Augsburg im sechsten Jahrhundert Bischöfe nachzuweisen, bleiben aufgrund der mangelnden Quellenlage Vermutungen. Schon die Zuweisung Valentins, des „Raetiarum quondam episcopus“ der Vita Severini<sup>37</sup> ist keineswegs gesichert. Auch aus den Verzeichnissen der beiden Synoden von Grado und der Bittschrift von 591 glaubte man Namen für Augsburg, Regensburg und Staffelsee in Anspruch nehmen zu können<sup>38</sup>; aber eine solche Festlegung muß als mißlungen gelten<sup>39</sup>. Am meisten verdient Beachtung jener in einem Seitenraum des Domes von Grado beigesetzte Bischof Marcianus, der nach Auskunft der Inschrift vierzig Jahre „peregrinatus est pro causa fidei“; ihn verband Rudolf Egger in beachtenswerter Argumentation mit Augsburg<sup>40</sup>. Aufgrund des spärlichen Quellenmaterials

35 Vgl. die kritische Stellungnahme von H. Zeiß, Das Kontinuationsproblem im rätischen Flachland, in: BVbl 11 (1933) 47 – gegen A. Dopsch, Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung (Wien 1923–24), der den Einfluß der romanischen Altbevölkerung auf die siedelnden Bayern hoch veranschlagte.

36 Nach Jordanis, dem gotischen Geschichtsschreiber, grenzen die Baibari ostwärts an die Suavi an (De origine actibusque Getarum 55,280; MG Auct. ant. V 130).

37 Vita Severini 41. Der Verfasser hebt bei der Ortsangabe Quintanis (15,1) beispielsweise präzise auf das zweite Rätien ab, während er von Valentin allgemein als Bischof von Rätien spricht; möglicherweise handelt es sich bei ihm um einen Wanderbischof.

38 So E. Mayer, Übersehene Quellen zur bayerischen Geschichte des 6.–9. Jahrhunderts, in: ZBLG 6 (1931) 1–36, 17 ff.

39 Kritik daran übte vor allem H. Zeiß, Bemerkungen zur frühmittelalterlichen Geschichte Baierns, in: ZBLG 6 (1931) 351–366.

40 R. Egger, Die ecclesia secundae Raetiae, in: Römische Antike und frühes Christentum II (Klagenfurt 1963) 69–85. Die Entdeckung eines Bischofsgrabes bei St. Ulrich und Afra in Augsburg sichert aber, wenn auch mit Unterbrechungen, den Fortbestand des Bistums; vgl. Anm. 63.



läßt sich jedoch für den bayerischen Siedlungsraum des sechsten Jahrhunderts namentlich kein Bischof mit Sicherheit nachweisen.

In seiner Reisebeschreibung erwähnt Venantius Fortunatus ein christliches Heiligtum auch an der Südgrenze des bayerischen Gebietes. „Wenn die Straße frei ist und dich nicht der Bayer hindert“, so schreibt er am Ende seines Lobpreises auf Martin, „ziehe durch die Alpen, wo die Wohnsitze der Breonen sind; du betrittst sie, wo der Inn in reißendem Schwall dahinströmt. Dort suche die Kirche des heiligen Valentin auf“<sup>41</sup>. Nach Auskunft dieses Textes lag das Gebiet der Breonen am Inn, und zwar im Bereich des heutigen Nordtirols. Das erwähnte Valentinsheiligtum wäre danach ebenfalls hier zu suchen; aber seine Lokalisierung bereitet einige Schwierigkeiten<sup>42</sup>. Da die Reiseschilderung in diesem Zusammenhang von Westen nach Südosten verläuft, bietet das Adverb „inde“ ein Indiz dafür, daß es kaum im Inntal, wo man in Pfaffenhofen<sup>43</sup> und bei Imst<sup>44</sup> frühchristliche Kirchen entdeckt hat, zu suchen ist, sondern eben „von dort“ in südlicher Richtung. Insofern ist die Vermutung erwägenswert, bei den „Valentini benedicti templa“ des Venantius Fortunatus handle es sich um jene Kirche in Mais/Meran, die den Leichnam eines gewissen Valentin bewahrte, den der Freisinger Bischof Korbinian verehrte und an dessen Seite er selbst beigesetzt werden wollte<sup>45</sup>. Diese relativ weit im Süden gelegene Kirche gehörte zur Zeit der Reise Fortunats wohl in den Einflußbereich Ostroths, den der Feldherr Narses nach der Expansion der Franken unter Theudebert († 548) wieder bis zum Alpenkamm ausgedehnt hatte. Mit dem Zurücktreten der fränkischen Obmacht vermochten sich aber auch die Bayern stärker zu entfalten und im Alpengebiet Fuß zu fassen. Der Ausgriff nach Süden erfolgte vermutlich schon in den folgenden Jahren, freilich weniger im Sinne eines kriegerischen Unternehmens als vielmehr durch ein lautloses Ein-

---

41 Venantius Fortunatus, *Vita s. Martini* 645–647; siehe Anm. 32.

42 R. Heuberger, *Rätien im Altertum und Frühmittelalter. Forschung und Darstellung 1: Schlernschriften 20* (Innsbruck 1937), sucht es am Brenner (S. 215 ff.); andere identifizieren es mit der Zeno- bzw. Gertrudiskirche in Mais bei Meran, so Wopfner, *Die Reise des Venantius Fortunatus* 370 ff.

43 Vgl. O. Menghin, *Ergänzende historische Bemerkungen zu den Funden von Pfaffenhofen im Oberinntal*, in: *Veröffentlichungen d. Museum Ferdinaneum in Innsbruck* 44 (1966) 211–236.

44 W. Wotschitzky, *Die Laurentiuskapelle in Imst – eine neuentdeckte frühchristliche Kultstätte in Nordtirol*, in: *Österr. Ztschr. f. Kunst und Denkmalpflege* 15 (1961) 97–104.

45 *Vita Corb.* 38: „cum summa reverentia beati, ut ipse disposuerat, Christi confessoris Valentini humo tradiderunt“ (Krusch 227,12–14). Ob es sich um den in der *Vita Severini* 41 erwähnten „Raetiarum quondam episcopus“ handelt, kann trotz mancher positiven Indizien nicht als gesichert gelten.

sickern<sup>46</sup>. Insofern kann auch den Bayern die Existenz des Valentin-Heiligtums nicht verborgen geblieben sein, selbst wenn es zu diesem Zeitpunkt noch an der Peripherie ihres Siedlungsraumes lag. Venantius Fortunatus spricht jedenfalls im Kontext von einer Schlüsselstellung der Bayern, die den Weg dorthin verlegen können. Trotz aller Ungewißheit hinsichtlich der Lokalisierung sichert seine Notiz die Existenz eines Valentin-Heiligtums, das ähnlich wie die Augsburger Kultstätte der Märtyrerin Afra besondere Hervorhebung erfährt. Auch wenn in späterer Zeit, etwa unter Bischof Korbinian, die Beziehungen zwischen dem bayerischen Kernland und dieser Memorialstätte eng waren, so läßt sich für das sechste Jahrhundert ein solcher Zusammenhang nicht erschließen. Immerhin bezeugt aber die Erwähnung der „Valentini benedicti templa“ im Itinerar des Venantius Fortunatus, daß auch an der Südgrenze des bayerischen Siedlungsraumes eine Art Wallfahrtsstätte lag, deren Ansehen auf die Haltung der am südlichen Alpenkamm siedelnden Bayern nicht ohne Rückwirkung gewesen sein kann, und dies um so mehr, wenn der erwähnte Valentin identisch ist mit dem Bischof, der hundert Jahre früher in Rätien tätig war.

Die Aussageabsicht des Venantius Fortunatus erhellt nicht zuletzt aus dem Umstand, daß er den nahegelegenen und im sechsten Jahrhundert nachweislich besetzten Bischofssitz Säben (über dem Eisacktal) nicht erwähnt<sup>47</sup>. Auch wenn es sich dabei nicht um die Verlegung des Augsburger Bischofssitzes nach dem Süden handelt<sup>48</sup>, und darum das seelsorgerliche Interesse der Flucht Bischöfe nicht aus Tradition gegen Norden gerichtet ist, so beweist die Existenz eines solchen Bergbistums über das Valentin-Heiligtum hinaus einmal die kirchliche Präsenz an der südlichen Zone des bayerischen Siedlungsgebietes und zum andern eine synodale Aktivität in Sachen der kirchlichen Verhältnisse im Alpenraum, vor allem hinsichtlich des Eingreifens „gallischer Erzbischöfe“ um die Mitte des Jahrhunderts.

---

46 R. Egger nimmt an, daß der Weg nach Süden für die Bayern erst nach dem Friedensschluß zwischen Herzog Ewin von Trient und dem Frankenkönig Childebert im Jahre 591 frei geworden sei (Die Ostalpen in der Spätantike, in: Römische Antike und frühes Christentum I (Klagenfurt 1962) 257–271, 264). Da aber Herzog Ewin selbst und ebenso Authari († 590) schon vorher eine Bayernprinzessin geheiratet hatten, ist die Verbindung doch enger zu sehen. Und die seit 593 einsetzenden Kämpfe der Bayern gegen die Slawen in den Alpenländern, es handelt sich vermutlich um das Pustertal, setzten eine stärkere Präsenz des Stammes südlich der Brennerlinie voraus (Paulus Diac., hist. Lang. IV 10,120 u. IV 39,133).

47 Auf einem Konzil von Grado, veranstaltet zwischen 572 und 577, unterzeichnete ein „Martinus (bzw. Materninus) Sabionensis episcopus“ (MGLL II 2, 584 ff.); sein Nachfolger unterzeichnete als „Ingenuinus episcopus sanctae ecclesiae secundae Raetiae“ die Bittschrift der „humiles Venetiarum vel secundae Raetiae . . . episcopi“ an Kaiser Mauritios im Jahre 591 (MG Epist. I 20, 26). Zur Geschichte dieses spätantiken Bischofssitzes siehe A. Sparber, Das Bistum Sabiona in seiner geschichtlichen Entwicklung (Brixen 1942).

48 Die These vertrat vor allem R. Heuberger, Rätien 215 ff., sie wurde jedoch von A. Sparber, Sabiona 38 f., meines Erachtens mit Recht bezweifelt.

Diese fränkischen Kirchenmänner erwähnt das Beschwerdeschreiben der unter langobardischer Herrschaft stehenden Bischöfe von Aquileja an Kaiser Mauritian (582—602) aus dem Jahre 591<sup>49</sup>. Um sich gegen die Reunionsbemühungen Papst Gregors I. (579—590) abzusichern, wandten sie sich an den byzantinischen Herrscher und machten ihn auf die Gefahr für die aquilejische Metropole aufmerksam, die von gallischen Bischöfen drohe, die bereits in drei Kirchen ihres Bereiches Priester eingesetzt hätten. Über die Lokalisierung der erwähnten Kirchen, nämlich der *ecclesia Beconensis*, *Tiburniensis* et *Augustana* wurde viel diskutiert. Romuald Bauerreiß meinte, in der *ecclesia Augustana* Augsburg erkennen zu können<sup>50</sup>, und er lokalisierte auch die anderen Bistümer in Rätien; doch scheint die politische und kirchliche Lage für eine Gleichsetzung mit den Städten Virunum, Teurnia und Agunt in Binnennorikum (Drautal) zu sprechen<sup>51</sup>. Tatsächlich hatte die Politik der Merowinger während des sechsten Jahrhunderts zur Ausweitung der Grenzen bis in die Ostalpen geführt<sup>52</sup>, und im Zuge dieser Expansion machte sich auch der kirchliche Einfluß der Franken in Rätien und Norikum geltend, der von den Bischöfen der Metropole Aquileja als Bedrohung ihrer Rechte dargestellt wurde. Ein solches Auftreten „gallischer Erzbischöfe“ in Binnennorikum setzt aber auch für Rätien, also dem bayerischen Siedlungsraum eine analoge Aktivität voraus<sup>53</sup>. Selbst wenn man die drei Kirchen der erwähnten Bittschrift nicht dort ansiedelt, sondern sie wie gesagt im entfernteren Drautal sucht, ist im Hinterland, also zwischen der Donau und den Alpen mit kirchlichen Organisationsmaßnahmen von seiten der Franken zu rechnen. Zwar schweigen die Quellen über den Fortbestand spätantiker Bistümer, und es fehlen uns Nachrichten über bayerische Bischöfe des sechsten Jahrhunderts, aber die Notiz der aquilejischen Bischöfe bestätigt, daß der Einflußbereich der fränkischen Kirche den bayerischen Raum einschloß und fraglos auf ein entsprechendes Kirchenwesen zielte. Auch im Osten des bayerischen Siedlungsgebietes erhielt sich seit der Spätantike eine christliche Tradition, nämlich der Kult des unter Kaiser Diokletian gemarterten Amtsvorstehers Florian. Seine Nennung im sogenannten Martyrologium Hiero-

49 MG Epist. I 20, 21–26. Dazu Th. Mommsen, in: Neues Archiv f. ältere deutsche Geschichte 17 (1892) 191. Vgl. den Beitrag von J. Speigl S. 37 ff.

50 R. Bauerreiß, Kirchengeschichte Bayerns I (St. Ottilien <sup>2</sup>1958) 13 f.

51 Vgl. R. Noll, Frühes Christentum in Österreich. Von den Anfängen bis um 600 nach Chr. (Wien 1954); K. Reindel, Die Bistumsorganisation im Alpen-Donau-Raum in der Spätantike und im Frühmittelalter, in: MIOG 72 (1964) 277–310, 291 f.

52 Vgl. H. Büttner, Die Alpenpolitik der Franken im 6. und 7. Jahrhundert, in: HJ 79 (1960) 62–68.

53 Bekanntlich haben die Franken im Jahre 575 die Bistümer Aosta und Susa von der Metropole Mailand abgetrennt. Vgl. G. Loehlein, Die Alpen- und Italienpolitik der Merowinger im VI. Jahrhundert: Erl. Abh. z. mittl. u. neueren Gesch. 17 (Erlangen 1932) 53 f.

nianum<sup>54</sup> und die wohl in karolingischer Zeit verfaßte Vita<sup>55</sup> sichern die Historizität des Geschehens, wenn auch unter Vorbehalten im einzelnen. Seit dieser Zeit wird als Begräbnisstätte „ad Puoche“ (zur Buche) genannt, eben jener Platz, wo heute das Augustinerchorherrenstift St. Florian (bei Linz) steht<sup>56</sup>. Für unseren Zusammenhang ist vor allem beachtenswert, daß eine erweiterte Fassung des Martyrologiums vermutlich in Luxeuil entstand, wo Eustasius († 629) als Nachfolger Kolumbans Abt war. Dieser Eustasius war seinem Vorgänger bis an den Bodensee gefolgt und hatte dann die Glaubensverkündigung unter den Bayern aufgenommen. Von dort brachte er wohl die genaue Kenntnis über das Martyrium Florians mit Angabe des Amtstitels und der Todesart in seine Heimat mit, wo sie dann in die verbesserte Fassung des Martyrologiums einfloß<sup>57</sup>. Die Übernahme seiner Verehrung — wie übrigens auch des Afrakultes<sup>58</sup> — im frühen siebten Jahrhundert beweist, daß während des Aufenthalts des Eustasius im Bereich der antiken Stadt Lauriacum der Kult Florians lebendig war, also in einer Zeit, da die Bayern das Land schon an die hundert Jahre besetzt hatten.

Das Wissen um das Martyrium Florians, das heute als historisch gesichert gelten kann, hat sich offenbar durch die Erschütterungen der Völkerwanderung erhalten, so daß die Klostergründung der karolingischen Zeit an dieser Kultradition anknüpfen konnte. Eine alte Kultradition liegt offensichtlich auch in der Nachricht des Arnonischen Güterverzeichnisses vor, wonach Rupert von Salzburg in Bischofshofen (Pongau) eine Kirche errichtete, die einem Maximilian geweiht wurde<sup>59</sup>. Die Identifikation dieses „Heiligen“ bereitet Schwierigkeiten, da Nachrichten über sein Martyrium im ausgehenden dritten Jahrhundert und über seine bischöfliche Würde späten Datums sind. An der Tatsache seiner Verehrung, die in den Breves Notitiae noch ausgeschmückt wurde<sup>60</sup>, ist jedoch nicht zu zweifeln. Die Errichtung der Maximilianskapelle an der Wende zum achten Jahrhundert nimmt eine Kultradition auf und bestätigt somit die Existenz bzw. den Fortbestand christlicher Elemente während der Frühzeit Bayerns.

54 Siehe die Ausgabe von H. Quentin, in: Acta Sanctorum, November II 2 (Bruxellis 1931) 230.

55 Die längere, ältere Fassung ist an der Wende vom 7./8. Jahrhundert entstanden; siehe MGSS rer. Mer. III 65–71; dazu VII 803 f.

56 M. Heuwieser, Die Traditionen des Hochstifts Passau: Quellen u. Erörterungen zur bayerischen Geschichte. NF 6 (München 1930) 60 (Nr. 71); vgl. ders., Geschichte des Bistums Passau (Passau 1939) 13.

57 Diese Überarbeitung ist in einer Berner Handschrift, die aus Metz stammt, auf uns gekommen; siehe B. Krusch, Der hl. Florian und sein Stift, in: NA 28 (1903) 386–392.

58 B. Krusch, Zur Afralende und zum Martyrologium Hieronymianum, in: NA 24 (1899) 287–337.

59 Indiculus Arnonis VIII 1–7 (W. Hauthaler, Salzburger Urkundenbuch 1 [Salzburg 1898] 15 f.).

60 Breves Notitiae 3 (W. Hauthaler – F. Martin, Salzburger Urkundenbuch 2 [Salzburg 1916] A 4 f.).

Die Aussagen über ein Christentum im Siedlungsgebiet der Bayern zwischen Alpen und Donau sind für die in Frage stehende Periode verhältnismäßig dürftig. Sie betreffen vor allem den Fortbestand kultischer Tradition, und zwar lokalisiert im Westen, Süden und Osten. Die Träger des Kultes können durchaus im Land verbliebene Romanen gewesen sein, aber auch dann ist eine Kenntnis dieser religiösen Praxis sowie ihre Duldung bei den neuen Herren des Landes vorauszusetzen. — Andererseits stellt die Märtyrerverehrung noch kein entscheidendes Kriterium für die Einwurzelung des Christentums dar, da der Kult von Personen oder Stätten nicht als spezifische Eigenart des christlichen Glaubens angesehen werden kann. Die organisatorische Tätigkeit der fränkischen Bischöfe mag auf eine Konsolidierung der kirchlichen Verhältnisse gezielt haben, wobei freilich die Lokalisierung der genannten Bischofssitze unsicher bleibt. Immerhin erlauben die spärlichen Nachrichten, daß während des sechsten und siebten Jahrhunderts das Christentum im Siedlungsgebiet der Bayern in bescheidener Form präsent blieb; dies kann freilich nicht heißen, daß der sich bildende Stamm als christlich gelten darf. Die erwähnte Missionstätigkeit zeigt vielmehr, daß die Einwurzelung des Glaubens als Aufgabe bestehen blieb.

#### 4. Die Aussage der archäologischen Zeugnisse

Während die Ausgrabungsergebnisse das Christentum der spätantiken, römischen Epoche in erstaunlichem Maße zu erhellen vermochten, sind eindeutige Funde christlichen Charakters aus der frühbayerischen Zeit relativ selten<sup>61</sup>. Dieser Sachverhalt mahnt zur Vorsicht in der Bestimmung der religiösen Verhältnisse.

Hinsichtlich der Kirchenbauten stellt sich zunächst die Frage, ob etwa frühchristliche Basiliken die Stürme der Völkerwanderung überdauerten und sich bis in die Zeit der Stammesbildung erhielten. Die Tatsache des Afrakultes lenkt die Aufmerksamkeit zunächst auf *Augsburg*. Bei Grabungen unter St. Ulrich und Afra entdeckte man eine Kapelle, die in ihrer ursprünglichen Form als cella trichora noch dem vierten Jahrhundert angehört und unter baulichen Veränderungen in der Folgezeit fortbestand<sup>62</sup>. Wenn in unmittelbarer Nähe mehrere Gräber, darunter zumindest ein

---

61 Vgl. P. Stockmeier, Die spätantike Kirchenorganisation 50 ff.; H. Dannheimer, Zum archäologischen Nachweis merowingerzeitlichen Christentums in Bayern, in: BVbl 29 (1964) 182–192.

62 Den Grabungsbericht wird demnächst Prof. Dr. J. Werner vorlegen, für dessen Hinweise freundlich gedankt sei.

Bischofsgrab aus dem siebten Jahrhundert entdeckt wurde<sup>63</sup>, dann garantiert dieser Befund den Fortbestand eines Baukontinuums bis in die bayerische Epoche und zudem das Weiterbestehen der kirchlichen Organisation. Die übrigen spätantiken Kirchenbauten Augsburgs, so die spätantiken Fundamente unter der 1808 abgerissenen Johanneskirche<sup>64</sup> und die Doppelkirchenanlage (?) bei St. Stephan können in der Folgezeit ebenfalls weiter in Verwendung gewesen sein, jedoch fehlt hierfür eine eindeutige Bestätigung. In Ergänzung zur Nachricht des Venantius Fortunatus demonstrieren diese archäologischen Denkmäler nicht nur die kirchliche Rolle Augsburgs in der Spätantike, sondern auch noch in der frühbayerischen Epoche.

Das bedeutendste Kastell Rätians war in römischer Zeit *Regensburg*, ein Umstand, der gemäß der Anpassung kirchlicher Territorialorganisation an die staatliche Verwaltung auch auf einen kirchlichen Rang schließen läßt. Allerdings wurden christlich-spätantike Bauten in Regensburg bislang kaum entdeckt. In St. Emmeram fand man 1949 einen Pfeiler, der aufgrund seiner Mauertechnik wohl in die Spätantike zurückweist, jedoch läßt sich daraus nicht vorschnell ein frühchristlicher Vorgängerbau erschließen<sup>65</sup>. Wenn jedoch Bischof Emmeram (7./8. Jahrhundert) nach Auskunft seiner Vita in der Friedhofskirche St. Georg, dem Vorgängerbau von St. Emmeram, beigegeben werden wollte<sup>66</sup>, dann setzt dieser Wunsch die Existenz einer Kirche voraus, die wohl seit der Spätantike Mittelpunkt eines Grabbezirkes war und auch während der folgenden Jahrhunderte nicht unterging. Nach Auskunft Arbeos existierte dort sogar eine Priestergemeinschaft, der er freilich keinen klösterlichen Charakter zuerkennt<sup>67</sup>. Jedenfalls bezeugt die Vita

---

63 Bei der Bestattung handelt es sich offensichtlich um einen Kleriker, dem ein Stab beigegeben war. Als Insignie ist der Stab seit dem frühen siebten Jahrhundert bei Bischöfen und Äbten üblich geworden. Siehe P. Salmon, Mitra und Stab. Die Pontifikalinsignien im römischen Ritus (Mainz 1960) 20.

64 Eine spätere Datierung zieht aufgrund von Scherbenfunden vor W. Hübener, Zur Zeitstellung des frühchristlichen Taufbrunnens bei St. Johannis in Augsburg, in *Germania* 34 (1956) 158–160. Zu den weiteren Ausgrabungen im Dombereich vgl. den knappen Überblick von L. J. Weber, Die Ausgrabungen im Dom zu Augsburg 1970/71 (Augsburg 1972).

65 Für einen spätantiken Großbau spricht sich J. Sydow aus, wenn er schreibt: „Eine Kirche von bedeutenden Ausmaßen (52 m Länge und 29,5 m Breite) steht auf dem alten Gräberfeld und muß, wenn man nicht grundsätzlich ablehnend ist, doch wohl in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts datiert werden, da weder früher noch später das Bedürfnis für einen derartigen Bau vorhanden war, wie er wohl auch im Vergleich zu anderen Kirchen der Zeit hier am besten einzuordnen ist“ (Untersuchungen über die frühen Kirchenbauten in Regensburg, in: *RivAChr* 31 [1955] 75–96). Vgl. ferner F. Schwäbl, Neue Fragen zur frühen Baugeschichte der St. Emmeramskirche in Regensburg, in: *Verh. d. Hist. Ver. v. Oberpfalz u. Regensburg* 92 (1951) 65–88; M. Piendl, Zur Früh- und Baugeschichte von St. Emmeram in Regensburg, in: *ZBLG* 28 (1915) 32–46.

66 B. Bischoff, *Leben und Leiden des heiligen Emmeram* (München 1953), 58; dazu siehe die Anm. S. 106.

67 Vita Emmerami 34 f. (B. Bischoff, *Emmeram* 58).

Emmerams, daß in Regensburg, dem Sitz des bayerischen Herzogs, das Christentum seit der Spätantike fortbestand. Berücksichtigt man ferner den Umstand, daß Friedhofskirchen primär nicht dem Gemeindegottesdienst dienen, diese Bauten vielmehr im Stadtbereich lagen, so scheint auch eine Kultkontinuität im Bezirk des heutigen Domes nicht ausgeschlossen. Vor allem im Hinblick auf das Glaubensbekenntnis der agilolfingischen Herzogsfamilie ist eine solche Annahme notwendig.

Zu bemerkenswerten Ergebnissen führten die archäologischen Grabungen in Lorch-Lauriacum (Oberösterreich). Schon vor längerer Zeit hat man an der Stelle der 1792 abgebrochenen Kirche Maria-Anger Grabungen durchgeführt und eine spätrömische Saalkirche ohne Apsis entdeckt, die in das Spital des römischen Lagers eingefügt war. In karolingischer und gotischer Zeit wurde die Kirche jeweils erneuert, so daß eine Kultkontinuität seit der Spätantike gegeben war. „Nur einmal zu Ende des 5. oder Anfang des 6. Jahrhunderts wurde die Kirche deutlich erkennbar geplündert und niedergebrannt“<sup>68</sup>. Die Übernahme der Bausubstanz durch die karolingische Kirche setzt aber voraus, daß diese Katastrophe nur eine Unterbrechung darstellte. Nicht-römische Bauten, Keramik und Bestattungen zeigen, daß die Besiedlung andauerte; höchstwahrscheinlich richteten die Bayern sogar im Bereich des alten Lagers ihr Verwaltungszentrum ein, zu dem die Kirche Maria-Anger gehörte.

Aufschlußreich sind aber vor allem die Grabungsbefunde bei der St.-Laurenz-Kirche zu Lorch-Enns. Über den Fundamenten eines römisch-heidnischen Großbaues wurde vor 400 n. Chr. eine sehr geräumige christliche Basilika errichtet, die höchstwahrscheinlich erst um 700 n. Chr. beim Awarensturm zerstört wurde<sup>69</sup>. Die mächtige Steinkirche des frühen Mittelalters geht auf Karl den Großen zurück, der bekanntlich „iuxta Anisam fluvium“ vor seinem Awarenzug (791) drei Tage lang Gottesdienste feiern ließ. So haben wir auch hier ein Baukontinuum, das in der bayerischen Epoche des sechsten und siebten Jahrhunderts nicht unterbrochen wurde und angesichts der Bedeutung Lorchs für die Bayern auch als Ausdruck ihrer religiösen Haltung gelten muß, die zumindest als positive Toleranz bezeichnet werden kann.

Über den zeitlichen Ansatz und den Fortbestand weiterer christlicher Kirchenbauten im bayerischen Siedlungsgebiet herrscht noch keine eindeutige Klarheit, so daß über deren Funktion während des fraglichen Zeitraumes Unsicherheit besteht. Das gilt für die spätantike Kirche auf dem Lorenzberg

---

68 A. Zauner, Lorch und Enns, in: Enns, Lorch, Lauriacum. Festschrift zur 750-Jahr-Feier des Stadtrechtes von Enns (Enns 1962) 54.

69 So L. Eckhart, St. Laurenz vor den Mauern, in: Enns, Lorch, Lauriacum 110.

bei Epfach (Landkreis Schongau)<sup>70</sup> ebenso wie für den Sakralbau von Mühlthal (Landkreis Wolfratshausen)<sup>71</sup> und die merowingerzeitliche Kirche von Aschheim bei München, die möglicherweise als herzogliche Stiftung zu betrachten ist<sup>72</sup>. Die Tatsache, daß die Bayern und zum Teil schon ihre Vorbevölkerung Kirchen in Holzkonstruktion erstellten, erschwerte natürlich den archäologischen Nachweis gegenüber römischerzeitlichen Steinanlagen<sup>73</sup>; sie steigert aber andererseits die Möglichkeit weiterer Bauten, auch wenn sie wegen des raschen Verfallsprozesses nicht oder nur schwer ausgemacht werden können.

Relativ reich sind hingegen einschlägige Kleinfunde christlichen Charakters, die inzwischen der Boden hergegeben hat. Unter diesen kommen Anhänger, Fingerringe, Schnallen, Broschen, Riemenzungen sowie Geschirr in Frage, die christliche Symbole aufweisen und — soweit sie als Grabbeigaben dienten — das christliche Bekenntnis ihrer Träger andeuten<sup>74</sup>. Sowohl der christliche Charakter der jeweiligen Fundstücke wie ihre Zuweisung an Angehörige des Bayernstammes bereiten gelegentlich Schwierigkeiten, da die Kreuzform als Schmuckmotiv auch im heidnischen Raum begegnet. Wie sehr das Zeichen des Kreuzes aber auch Ausdruck des Bekenntnisses war, illustrieren jene Goldblatt-Kreuze, die von den Langobarden als Zeichen ihres katholischen Glaubens getragen wurden<sup>75</sup>.

70 Vgl. J. Werner, Abodiacum. Die Ausgrabungen auf dem Lorenzberg bei Epfach, Ldkr. Schongau (Oberbayern), in: Neue Ausgrabungen in Deutschland, hg. v. W. Krämer (Berlin 1958) 409–424; dazu siehe auch G. Diepolder, Altbayerische Laurentiuspatrozinien, in: Aus Bayerns Frühzeit. F. Wagner zum 75. Geburtstag (München 1962) 371–396.

71 Zum Fund siehe P. Reinecke, Wichtige Ergebnisse der Vorgeschichtsforschung in Bayern aus den letzten Jahren, in: Bayer. Vorgeschichtsfreund 3 (1923) 38 f.; ferner H. Müller-Karpe, Archäologische Zeugnisse des frühen Christentums in der Münchener Gegend, in: Monachium. Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte Münchens und Südbayerns anlässlich der 800-Jahr-Feier der Stadt München, hg. v. A. W. Ziegler (München 1968) 11–52, bes. 19 ff.; H. Dannheimer, Epolding-Mühlthal. Siedlung, Friedhöfe und Kirche des frühen Mittelalters: Münchner Beitr. z. Vor- u. Frühgesch. 13 (München 1969); V. Milošević, Zu Form und Zeitstellung des Oratoriums im Mühlthal, Landkreis Wolfratshausen, Oberbayern, in: JbRGZM 15 (1968) 200–215.

72 Siehe H. Müller-Karpe, Archäologische Zeugnisse 23 f.

73 In der Vita Severini 15,1 wird eine solche Holzkirche in Quintanis-Künzing erwähnt. Vgl. E. Knögel, Schriftquellen zur Kunstgeschichte der Merowingerzeit, in: Bonner Jahrb. 140/141 (1936) 1–258, bes. 53 f.; R. v. Uslar, Bemerkungen zu den Gräbern und den Holzpfostenkirchen, in: Bonner Jahrb. 150 (1950) 221–228; G. P. Fehring, Die Stellung des frühmittelalterlichen Holzkirchenbaues in der Architekturgeschichte, in: JbRGZM 14 (1967) 179–197.

74 Zu diesen Funden siehe vor allem H. Bott, Bajuwarischer Schmuck der Agilolfingerzeit: Schriftenreihe z. bayer. Landesgeschichte 46 (München 1952); J. Werner, Das alamannische Fürstengrab von Wittislingen: Münchner Beitr. z. Vor- u. Frühgesch. 2 (München 1950); H. Müller-Karpe, Archäologische Zeugnisse 27.

75 Siehe S. Fuchs, Die langobardischen Goldblattkreuze aus der Zone südwärts der Alpen (Berlin 1938); H. Bott, Bajuwarischer Schmuck der Agilolfingerzeit, bes. 110 ff.; F. J. Dölger, Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens VIII, in: JbRAC 8/9 (1965/66) 34 ff.



Zu den interessantesten Funden in diesem Zusammenhang gehören jene sechzehn eisernen Kreuze in der Länge von 12 cm bis 32,6 cm, die man in einer nachrömischen Schicht nördlich des Römerkastells Eining/Abusina (Landkreis Kelheim) entdeckt hat; einige weitere Exemplare hat man bei Steinsdorf-Schamhaupten (Landkreis Riedenburg), bei Unterschondorf und bei Hinterfischen am Ammersee, am Moosberg im Murnauer Moos und auf dem Lorenzberg bei Epfach gefunden<sup>76</sup>. Über den christlichen Charakter dieser handwerklich einfachen, aber in der Formgebung zum Teil ungewöhnlichen Kreuze herrscht weitgehend Einmütigkeit. Den gedrehten Schaft bei einem Teil der Einger-Exemplare deutete Romuald Bauerreiß im Sinne eines stilisierten Lebensbaumes<sup>77</sup>; hingegen erblickte Adolf Wilhelm Ziegler darin eine technische Voraussetzung zum Befestigen eines Haltegriffes<sup>78</sup>. Diese natürliche Erklärung der Torsion hat viel für sich, da auch sonst in der ausgehenden Antike Steck- oder Tragekreuze üblich waren<sup>79</sup>. Ob wir es bei den sogenannten Dreizackkreuzen des Einger Fundes tatsächlich mit christlichen Symbolen zu tun haben, etwa gar im Sinne trinitarischer Zeichen, muß wohl dahingestellt bleiben; man könnte durchaus an neutrale Zierware oder Geräte denken, und dies um so mehr, als in der gleichen Kulturschicht auch andere Gegenstände aus Eisen gefunden wurden. Zahl und Verbreitung der eindeutigen Kreuze, die in die Zeit um 600 n. Chr. zu datieren sind<sup>80</sup>, weisen jedenfalls auf eine Präsenz des Christentums außerhalb der spätantiken kirchlichen Zentren Rätiens. Mit guten Gründen hat man auf die iroschottischen Mönche verwiesen, die bei ihrer missionarischen Tätigkeit solche Kreuzformen benutzt hatten<sup>81</sup>. Mit den christlich ausgewiesenen Schmuckgegenständen ergänzen gerade diese Kreuze die spärlichen schriftlichen Quellen und zwar dahin, daß sie eine gewisse Streuung des Christentums über das breite Land hin bezeugen.

76 Zum Fund selbst und zur Deutung siehe P. Reinecke, Römische und frühmittelalterliche Denkmäler vom Weinberg bei Eining an der Donau, in: Festschrift zur Feier des 75jährigen Jubiläums des römisch-germanischen Zentralmuseums in Mainz (Mainz 1927) 157–166; A. W. Ziegler, Kreuzfunde aus Südbayern in der Münchener Prähistorischen Staatssammlung, in: Monachium 53–86.

77 R. Bauerreiß, Kirchengeschichte I 19; dazu ders., Arbor vitae. Der Lebensbaum in seiner Verwendung in Kunst, Liturgie und Brauchtum (München 1937).

78 A. W. Ziegler, Kreuzfunde aus Südbayern 81 ff.

79 Vgl. ebd. 73 ff. Weiteres Vergleichsmaterial bietet V. Milojcic, Zur Frage des Christentums in Bayern zur Merowingerzeit, in: JbRGZM 13 (1966) 231–264; er verweist auf ein Kreuz aus Inzing (Ldkrs. Griesbach) und München-Giesing (S. 234).

80 P. Reinecke, Römische und frühmittelalterliche Denkmäler 166.

81 Vgl. W. Lewison, Die Iren und die fränkische Kirche, in: Aus Rheinischer und Fränkischer Frühzeit (Düsseldorf 1948) 247–263; P. Paulsen, Koptische und irische Kunst und ihre Ausstrahlungen auf altgermanische Kultur, in: Tribus. Jb. d. Linden-Museums N.F. 2 u. 3 (Stuttgart 1953); G. Schreiber, Irland im deutschen und abendländischen Sakralraum: Arb. Gem. f. Forschg. d. Landes Nordrhein-Westfalen. Geist. Wiss. 9 (Köln-Opladen 1956).

## 5. Die Religion des agilolfingischen Herzogshauses

Die Annahme einer differenzierten Stammesbildung der Bayern hat auch für die Frage nach ihrer Religion Konsequenzen. In Anbetracht verschiedener ethnischer Gruppen kann man sie schwerlich als Heiden ansprechen, aber auch für einen vermeintlichen Arianismus fehlen schlechthin Zeugnisse, abgesehen von allgemeinen Beziehungen zu den benachbarten germanischen Stämmen. Der Fortbestand einzelner spätantiker Kirchen und missionarisch-organisatorische Aktivitäten von außen haben die Kenntnis des Christentums fraglos unter den Bayern verbreitet, sofern nicht einzelne Stammeselemente schon früher Kontakt mit der Kirche hatten.

Zu dieser Mehrschichtigkeit der religiösen Verhältnisse unter den Bayern trug nicht zuletzt der Umstand bei, daß schon frühzeitig das Herzogshaus der Agilolfinger sich dem Christentum zuwandte bzw. von Anfang an gläubig war. Trotz römisch-christlicher Traditionen im Lande wirft das religiöse Bekenntnis der Herzogsfamilie Probleme auf, die aus dem bisherigen Befund nicht ohne weiteres erklärbar sind. Über die Herkunft der Agilolfinger fehlen nun leider klare Angaben. Aus spärlichen literarischen Hinweisen oder Analogien in Recht und Ortsnamen schloß man auf fränkische<sup>82</sup>, burgundische<sup>83</sup> oder thüringische<sup>84</sup> Bindungen. Jedenfalls weisen ihre Herkunftslinien eher nach dem Westen als nach dem Osten, etwa im Zusammenhang mit der Einwandererhypothese. Als erster Name taucht in den Quellen ein Garibald auf, und zwar in der Mitte des sechsten Jahrhunderts. Paulus Diaconus berichtet nämlich, daß der Frankenkönig Chlothar zwischen 555 und 561 seine Frau Walderada „uni ex suis, qui dicebatur Garipald“ zur Ehe gegeben habe, als die Kirche wegen des Hindernisses der Verwandtschaft Einspruch erhob<sup>85</sup>. Dieser Vorgang weist nicht nur auf die enge Bindung zwischen Franken und Bayern hin; darin äußert sich auch der Einfluß der Kirche, die ihre eherechtlichen Normen bereits durchsetzen konnte<sup>86</sup>. Der

---

82 Paulus Diaconus erwähnt, daß der Frankenkönig Chlothar (511–561) seine Frau Walderada, eine Tochter des Langobardenherrschers Wacho, „uni ex suis, qui dicebatur Garipald“ zur Ehe gab (Hist. Lang. I 21 [MGSS rer. Lang 60]). Garibalds Tochter bezeichnet die sogenannte Fredegarchronik „ex genere Francorum“ (Fredegar, Chron. IV 87 [MGSS rer. Mer. 146;]).

83 Diese Auffassung vertrat vor allem E. Zöllner, Die Herkunft der Agilolfinger, in: MIOG 59 (1951) 245–264; wieder abgedruckt in: K. Bosl, Zur Geschichte der Bayern 107–134.

84 Ein Langobardenkönig namens Agilolf soll nach *Origo gentis Langobardorum* 6 (MGH SS rer. Langob. 5) aus thüringischem Stamm kommen. Vgl. H. Patze, Die Entstehung der Landesherrschaft in Thüringen: Mitteldeutsche Forschungen 22,1 (Köln–Graz 1962).

85 Paulus Diac., Hist. Langob. I 21 (MGSS rer. Lang. 60); auch Gregor von Tours weiß von dieser Heirat (Hist. IV 9, S. 140).

86 Zu den Bestimmungen fränkischer Synoden siehe J. Freisen, Geschichte des canonischen Eherechts (Paderborn 1893).

erste bekannte Agilolfinger tritt jedenfalls vor diesem Hintergrund ins Licht der Geschichte, so daß ihm das Christentum nicht nur als unverbindliche Religion, sondern als festgefügte, auf Rechtssätze bedachte Größe vertraut war. Setzt man eine Herkunft aus fränkisch-burgundischem Geschlecht voraus, dann erscheint gerade im Hinblick auf die kirchenrechtlichen Komplikationen das Bekenntnis zum Katholizismus beim bayerischen Herzogshaus wahrscheinlich.

Die enge Verbundenheit des agilolfingischen Herzogshauses mit der Kirche erweist sich dann vor allem in der Gestalt und im Wirken der Königin Theodolinde († 628/627?), Tochter der vorhin genannten Walderada und Garibalds I. Während über ihre Jugend nichts bekannt ist, mehren sich die Nachrichten über ihr Wirken als Langobardenkönigin; am 15. Mai 569 heiratete sie nämlich den Herrscher der Langobarden Authari, der bereits im folgenden Jahr starb<sup>87</sup>. Schon in dieser knappen Zeit und dann vor allem während ihrer Ehe mit Agilulf von Turin († 615/16) widmete sie sich Aufbauarbeiten im Land, und nicht zuletzt suchte sie den religiösen Ausgleich zwischen den arianisch gesinnten Langobarden und der katholisch orientierten Altbevölkerung. Sie selbst stand auf seiten des katholischen Bekenntnisses, das ihr offensichtlich durch die Familientradition vermittelt worden war. Auch wenn Königin Theodolinde in der Angelegenheit der verurteilten drei Kapitel mit den Bischöfen des Patriarchatsprengels Aquileja sympathisierte, so hielt sie doch mit Papst Gregor dem Großen (590—604) engen Kontakt. Der Papst rechtfertigte sich ihr gegenüber und beteuerte sein Bekenntnis zum Konzil von Chalkedon (451): „Sollte es aber jemand wagen, etwas gegen den Glauben dieses Konzils zu sagen oder zu denken, dann verabscheuen wir seine Gesinnung und verhängen den Bann über ihn. Da Ihr also die Unverfälschtheit unseres Glaubens aus unserer gewissenhaften Erklärung erkennt, so bleibt nur zu wünschen, daß Ihr Euch selbst nie von der Gemeinschaft der katholischen Kirche trennt, damit nicht Eure vielen Tränen, Eure großen und guten Werke verloren gehen, weil sie nicht mit dem wahren Glauben verbunden sind“<sup>88</sup>. Aus diesen Worten hört man zwar die Besorgnis Gregors über die Zuneigung Theodolindes zu den Bischöfen von Aquileja, aber es wird in aller Klarheit auch die Zugehörigkeit der Königin zur katholischen Kirche hervorgehoben. Ihr Vertrauensverhältnis gestaltete sich so eng, daß der Papst seine 593/94 entstandenen „Dialoge“ der Langobardenkönigin widmete und ihr kostbare Geschenke sandte, die

---

87 Siehe *Origo gentis Langobardorum* 6 (MGH SS rer. Langob.); *Freedegar, Chron.* IV 34 (MGHSS rer. Langob. 133 f.); *Paulus Diacon., Hist. Langob.* III 30 bringt auch den Bericht von der Brautfahrt Autharis (MGH SS rer. Langob. 110).

88 *Gregor Magn., ep.* IV 4 (MGEp I 236).

noch heute im Domschatz von Monza erhalten sind<sup>89</sup>. Das Eintreten Theodolindes für das katholische Bekenntnis, und zwar seit Beginn ihres Aufenthalts in Oberitalien, setzt eine entsprechende religiöse Haltung im bayerischen Herzogshaus voraus. Als jüngere Tochter des Langobardenherrschers Wacho (ca. 510—540) war die Mutter Theodolindes, Walderada, ursprünglich mehr dem Arianismus verpflichtet; doch konnte ihr Aufenthalt im Frankenreich zu einem Wandel geführt haben. Die Ehe mit Garibald unterlag ohnedies der kirchlichen Gesetzgebung, so daß im agilolfingischen Herzogshaus das christlich-katholische Bekenntnis zumindest seit der Mitte des sechsten Jahrhunderts bestimmend war. Setzt man eine fränkische oder burgundische Herkunft voraus, dann ist daran zu erinnern, daß der Frankenkönig Chlodowich 496 (oder 498) die katholische Taufe empfing und dadurch seinem Volk den Weg zur römischen Kirche eröffnete. Der Burgunderkönig Sigismund trat unter dem Einfluß des Avitus von Vienne († um 515) im Jahre 505 zum katholischen Glauben über; ihm folgten seine Untertanen bei der Übernahme der Regierung (516)<sup>90</sup>. Von seinem Ursprungsland her war also das Geschlecht der Agilolfinger mit dem Christentum und zwar katholischer Prägung vertraut und dieser Sachverhalt vermag am besten die religiöse Aktivität Theodolindes bei den großteils arianisch gesinnten Langobarden zu erklären. Der Friedensschluß zwischen Langobarden und Franken vom Jahre 591 ermöglichte eine fruchtbare Aufbauarbeit in Oberitalien, er brachte aber für Bayern selbst erhebliche politische Folgen, insofern Garibald vom Frankenkönig Childebert II. (575—595) abgesetzt und dafür Tassilo zum Herzog erhoben wurde<sup>91</sup>. Die religiöse Situation hat sich hiedurch kaum geändert; mit der Stärkung des fränkischen Einflusses öffnete sich Bayern höchstens wieder mehr dem Christentum aus dem Westen. Das christliche Bekenntnis des Herzogshauses blieb sicher nicht ohne Einfluß auf das Volk; zu einem Religionswechsel, ähnlich wie bei der Taufe des Frankenkönigs Chlodowich oder des Burgunders Sigismund, kam es aber offenbar bei den Bayern nicht. Möglicherweise hängt diese religiöse Disparität zwischen Herzogshaus und Volk damit zusammen, daß die Agilolfinger eben doch in

---

89 Siehe Bayerische Frömmigkeit. 1400 Jahre Christliches Bayern. Ausstellung anläßlich des Eucharistischen Weltkongresses München 1960 (München 1960) 141 ff.; A. Mesati, *Il tesoro del duomo di Monza* (Monza 1963).

90 Vgl. L. Schmidt, *Geschichte der deutschen Stämme bis zum Ausgang der Völkerwanderung I. Die Ostgermanen* (München 21941); St. Randlinger, *Die Verehrung des heiligen Sigismund, des zweiten Diözesanpatrons, in Freising*, in: *Wiss. Festgabe zum zwölfhundertjährigen Jubiläum des heiligen Korbinian*, hg. v. J. Schlect (München 1924) 351–362.

91 Dieser Tassilo gehörte offensichtlich der Familie der Agilolfinger an, wenn es nicht gar Garibalds Sohn war.

ihr Amt eingesetzt wurden<sup>92</sup>, so daß ihr religiöses Bekenntnis für die Untertanen kein Bekehrungsmotiv darstellte.

## 6. Die frühe Mission bei den Bayern

Der Einfluß des fränkisch-burgundischen Christentums auf Bayern äußert sich nicht zuletzt in der Missionstätigkeit. Irische Wandermönche kamen im sechsten Jahrhundert von der grünen Insel und durchzogen ganz Westeuropa, wobei sie mit dem Evangelium auch die Eigenart ihres kirchlich-disziplinären Lebens verbreiteten<sup>93</sup>. Unter ihnen ragt Kolumban hervor, der um 590 das Kloster Luxeuil gründete, das für die Mission der Bayern große Bedeutung gewann; weitere Neugründungen gehen auf seine Initiative zurück. Desgleichen scharte er einen großen Schülerkreis um sich. Während er selbst über den Züricher See und Bregenz, wo er ein zerstörtes Kirchlein erneuerte<sup>94</sup>, nach Oberitalien zog, nahm sein Nachfolger Eustasius die Mission bei den Bayern in Angriff. Die Nachricht darüber verdanken wir Jonas von Bobbio, der in seiner Lebensbeschreibung Kolumbans auch auf diese Tätigkeit des Eustasius zu sprechen kommt. Nachdem er zuerst seine Missionstätigkeit bei den Warasken in Burgund erwähnt, fährt er fort: „Als er sie bekehrt hatte, zog er zu den Boiern, die jetzt Bayern (Baioarii) heißen, er unterwies sie mit viel Mühe in den Grundzügen des Glaubens (fidei lineamento) und gewann sehr viele von ihnen für den Glauben. Als er dort einige Zeit verbracht hatte, entsandte er kluge Männer, die das begonnene Werk eifrig fortsetzen sollten; er selbst aber kehrte nach Luxeuil zurück“<sup>95</sup>. Die Lebensbeschreibung Kolumbans entstand um das Jahr 640, so daß hier fast ein zeitgenössischer Bericht über die Frühmission bei den Bayern vorliegt. Selbst unter Berücksichtigung des hagiographischen Schemas wird man darum den Erfolg nicht zu gering veranschlagen; die Fortsetzung des Missionswerkes durch seine Schüler sicherte den Übergang zu der zweiten Phase der Christianisierung, die von den Bischöfen Emmeram, Kilian, Korbinian und Rupert getragen wurde<sup>96</sup>. Da in Luxeuil nicht nur die Ver-

92 Zur Problematik der Diskussion über Amts- oder Volksherkzogtum der Agilolfinger siehe K. Reindel, *Das Zeitalter der Agilolfinger*, in: *Handb. der bayer. Geschichte I* 104 f.

93 Vgl. L. Bieler, *Irland. Wegbereiter des Mittelalters* (Olten-Freiburg 1961); T. O’Faith, *Irish Cultural Influence in Europe* (Dublin 1967).

94 Vita s. Galli auctore Wettino 6 (MG SS rer. Merov. IV 260); zur Wirksamkeit dort siehe F. Bianke, *Columban in Bregenz*, in: *Missionsmagazin* 97 (1953) 165–180.

95 Vita s. Columbani 2,8 (MG SS rer. Merov. IV 121 f.).

96 Natürlich betrachteten diese irofränkischen Bischöfe und andere Glaubensboten wie Marinus, Annianus oder Magnus die Mission als eine wichtige Aufgabe; man wird jedoch schwerlich sagen können, daß sie „praktisch von vorn beginnen mußten“ (so K. Reindel, *Das Zeitalter der Agilolfinger*, in: *Handb. d. bayer. Geschichte I* 146). Auch Arboe bemerkt sowohl in der Vita Emmerams (14) wie in der Vita Korbinians (15), daß die Bewohner des Landes vor kurzem Christen geworden seien.

ehrerung Afras, sondern ebenso jene des heiligen Florian übernommen wurde, scheint die Wirksamkeit des Eustasius wie seiner Schüler Agilus und Agrestius weite Teile Bayerns erfaßt zu haben. Eine alte Weltenburger Tradition führt die Gründung des Donauklosters ebenfalls auf Luxeuil zurück, wenngleich paläographische Beobachtungen am Weltenburger Martyrologium hierfür nicht als ausreichende Begründung angesehen werden können<sup>97</sup>. Die Ortsnamenforschung verweist gern auf die Bezeichnungen „Zell“ und „München“, die im bayerischen Raum häufig vorkommen und in Verbindung mit klösterlichen Niederlassungen gebracht werden<sup>98</sup>. So zutreffend diese Feststellung grundsätzlich ist, hinsichtlich der frühbayerischen Mission bedürften Rückschlüsse auf mönchische Siedlungen noch sorgfältiger Prüfung.

Die Initiative zur missionarischen Tätigkeit bei den Bayern ist wohl in erster Linie bei den genannten Glaubensboten selbst zu suchen. Allerdings schließt das „peregrinare pro Deo“ nicht zwangsläufig eine planmäßige Glaubensverkündigung und die Organisation eines Kirchenwesens ein; die Vertreter dieser Frühmission repräsentierten entsprechend irischer Praxis das Christentum mehr in persönlicher Verwirklichung, so daß der stabilisierende Faktor einer rechtlich-organisatorischen Wirksamkeit zurücktrat. Dieses Fehlen des institutionellen Elements erschwerte es, den Einfluß der Glaubensverkündigung im Bayern des sechsten und siebten Jahrhunderts zu verdeutlichen. Der Organisationsplan der bayerischen Kirche vom Jahre 716, mit dem Papst Gregor II. (715—731) eine Errichtung kanonischer Bistümer anstrebte, setzt jedenfalls eine partielle Christianisierung voraus<sup>99</sup>, und dies um so mehr, als er höchstwahrscheinlich mit der 715 erfolgten Pilgerreise Herzog Theodos (Anfang des 8. Jahrhunderts) in Zusammenhang steht. Sicher spielten bei der Missionierung Bayerns auch politische Interessen des Frankenreiches immer eine Rolle; jedoch ist die von der Vita des Abtes Agilus erwähnte Synode Chlotars II. (584—629) mit ihrer Weisung, bei den benachbarten Völkern zu missionieren, ungewiß und somit auch die Bemerkung, von den Bayern „hätten sich viele zum Glauben der Christenheit bekehrt“<sup>100</sup>. Auch eine Initiative Theodolindes ist nicht auszuschließen<sup>101</sup>, obwohl für einen Nachweis schlüssige Zeugnisse fehlen. Jedenfalls entsprang die Frühmission bei den Bayern weitgehend der Verantwortung von Einzel-

---

97 B. Paringer, Das alte Weltenburger Martyrologium und seine Miniaturen. Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Klosters Weltenburg, in: SM 52 (1934) 146-165.

98 Vgl. R. Molitor, Aus der Rechtsgeschichte benediktinischer Verbände I (Münster 1928); R. Bauerreiß, „München-Ältheim“. Studien zur frühesten Geschichte der Landeshauptstadt München, in: Monachium 87-118.

99 MGLL III 451.

100 Acta Sanct. VI 580. Vgl. I. Zibermayr, Noricum, Baiern und Österreich 86 f.

101 Daran erinnert vor allem B. Paringer, Wie die Bayern Christen wurden. Weltenburg und die irofränkische Mission, in: Zwiebelturm 7 (1952) 84-88.

persönlichkeiten und weniger der Großkirche; von daher ist auch das Erscheinungsbild des Christentums in dieser Periode geprägt.

Die dürftigen Nachrichten über das Christentum der Bayern in der Zeit zwischen dem Abzug der Römer und der Neuorganisation im frühen achten Jahrhundert erschweren es, ein gültiges Bild der Verhältnisse zu zeichnen. Geht man von einer differenzierten Stammesbildung der Bayern aus, wird man jedoch schon das Moment der Kontinuität, d. h. der Vermittlung christlichen Gedankenguts durch die Romanen höher veranschlagen. Kontakte boten sich den ethnischen Gruppen sowohl mit dem Osten wie mit den germanischen Stämmen südlich der Alpen an. Vor allem repräsentierte das Herzogsgeschlecht der Agilolfinger das Christentum, auch wenn damit das breite Volk nicht als christianisiert gelten kann. Der Missionsaufgabe widmeten sich die irofränkischen Missionare, die den Stempel ihrer Eigenart dem frühbayerischen Christentum aufprägten. Die Tatsache, daß eine neue Bistumsorganisation erst im achten Jahrhundert zustandekam, kann nicht als Beweis eines christlichen Vakuums in der Übergangsperiode gelten. Das eigentümliche Zusammenwachsen des Bayernstammes legt es vielmehr nahe, daß auch im religiösen Bereich eine gewisse Vielfalt herrschte. Weder die Kennzeichnung als Heiden noch die These vom Arianismus kann als allgemein gültige Charakterisierung der Bayern bestehen; wir haben es vielmehr mit einer differenzierten religiösen Situation zu tun, in der Formen der katholischen Tradition und Mission von den Anfängen der Stammesbildung an präsent waren.





## Aquileja zwischen Ost und West

Zu einem Brief vom Jahr 591 an Kaiser Maurikios

*Von Jakob Speigl*

Nach dem Tode des Ostgotenkönigs Theoderich (526) rissen Byzanz und die Franken die politische Initiative in Italien an sich. Sie konnten aber ihre Eroberungen nicht behaupten, weil die Langobarden in das Land einfielen und 568 in Pavia ein Königreich errichteten.

Die politischen Wirren gingen auch an der Kirche nicht spurlos vorüber. Die katholische Kirche bewährte sich zwar im politischen Wechsel der Zeit als einer der stabilsten Faktoren, an dem sich ziviles, gesellschaftliches und kulturelles Leben in einer gewissen Kontinuität weiter erhielt. Das bedeutete aber nicht, daß nicht mitunter einzelne kirchliche Vertreter persönlich unter den Ereignissen schwer zu leiden hatten.

Geringfügig waren zwar die Konflikte der Katholiken mit der arianischen Kirche der Goten. Etwas mehr gab es von den zum Teil arianischen, zum Teil heidnischen Langobarden einzustecken. Vereinzelt wirkten sich die politischen Machtverhältnisse unmittelbar einschneidend auf die kirchliche Situation aus. Das einschlägigste Beispiel dafür ist wohl die Lage der Kirchenprovinz Aquileja in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts.

Auf dem Gebiet dieser Kirchenprovinz waren Byzanz, die Franken und die Langobarden mit lebhaften politischen Interessen aufeinandergestoßen. Die Langobarden hatten zuletzt zwar den Großteil des Territoriums der Kirchenprovinz besetzt. Aber am Rande standen im Norden die Franken stets bereit, ihren Einfluß nach Süden auszudehnen. Im Süden und Osten behielten die Byzantiner um Aquileja/Grado und Istrien einen Küstenstreifen in ihrer Hand. Auf ihrem Gebiet lag der Metropolitansitz, der vor den einfallenden Langobarden von Aquileja auf die Insel Grado verlegt worden war.

Trotz der politischen Spaltung blieb die Institution der Versammlung der Bischöfe des Metropolitansprengels, die Synode von Aquileja, erhalten. In der Spannung zwischen den politischen Machtblöcken war es für die Kirche gut, sich nicht einseitig zu binden und sich mit Hilfe multilateraler Beziehungen die Freiheit zu erhalten. In der Kirchenprovinz Aquileja war man auf

Freiheit und Unabhängigkeit auch im kirchlichen Bereich sehr bedacht. In der Ablehnung der Verurteilung der Dreikapitel bestand noch immer ein Bruch in der Kirchengemeinschaft mit Rom. Die Kirchenprovinz versuchte auch aus der politischen Spaltung einen Gewinn zu ziehen für ihre kirchliche Unabhängigkeit und ihre Stellung innerhalb der Gesamtkirche.

Wir haben in einem Briefwechsel zwischen der aquilejensischen Synode, Kaiser Maurikios und dem Papst vom Jahre 591 einmalig aufschlußreiche Dokumente erhalten<sup>1</sup>, die ein eindrucksvolles Bild entstehen lassen von der Kirche von Aquileja im Spannungsfeld von Byzanz, Rom und den Franken.

Der kirchliche Aufstieg Aquilejas war im 5. Jahrhundert erfolgt, als die Konkurrentin Mailand mit der Kaiserresidenz auch viel kirchlichen Glanz und Einfluß verlor und Aquileja seinen Einfluß über Noricum und Rätien und über Teile des ehemaligen Metropolitangebotes des zerstörten Sirmiums ausdehnen konnte. Aquilejas Aufstieg wurde auch gefördert durch einen kirchenpolitischen Tiefstand der Macht des römischen Papstes um die Mitte des 6. Jahrhunderts. Kaiser Justinian hatte den Papst seiner Kirchenpolitik geopfert. Das Ansehen des Papstes Vigilius war durch die Art, wie ihm mit allen Mitteln die Zustimmung zur Verurteilung der Dreikapitel abgerungen wurde, vollständig ruiniert worden. Große Kirchensprengel wie die von Nordafrika, Mailand und Aquileja hatten sich damals von Rom losgesagt. Aber während in Norditalien Mailand nach dem Langobardeneinfall bald wieder Gemeinschaft mit Rom aufnahm, hatte die langobardische Besetzung in der Kirchenprovinz Aquileja die Spaltung mit Rom eher vertieft. Das war ein komplizierter Vorgang. Das Metropolitengebiet war nicht ganz in langobardischer Hand. Der Metropolit selbst war auf die Aquileja vorgelagerte Insel Grado übergesiedelt. Grado war von den Byzantinern besetzt. Auch einige andere Bistümer des Sprengels in Istrien blieben byzantinisch. Man fühlte sich nicht so vollständig den langobardischen Eindringlingen ausgeliefert, daß man die Kontakte mit Rom als großen Vorteil angesehen hätte. Das Selbstbewußtsein der aquilejensischen Kirche war überdies im Schisma mit Rom gewachsen. Seit 558 taucht der Titel „Patriarch“ für den Metropolit von Aquileja auf<sup>2</sup>.

---

1 Die Nummern I 16, 16a, 16b in einem Registrum Gregorii I, in: MGH Epist. 1 (1891) 16–23. Der Brief der aquilejensischen Bischöfe an Kaiser Maurikios und das Schreiben des Maurikios an Papst Gregor von E. Schwartz in seine Konzilsaktendition aufgenommen: ACO IV, 2 (1914) 132–137.

2 In einem Brief des Papstes Pelagius I, in: Regesta Pontificum Romanorum. Italia Pontificia VII, 1 (1923) 20 n 9.

Unter dem tatkräftigen Patriarchen Elias (ca. 571—586) wurde in Grado eine neue Kathedrale gebaut. In ihr wurde der Wanderbischof Marcianus<sup>3</sup> beigesetzt, der vierzig Jahre lang „um des Glaubens willen“ umhergewandert war. Aquileja/Grado war der Ausgangs- und der Ruhepunkt solchen Missionseifers.

In Byzanz und Rom war man auf Kircheneinheit und Annahme der justinianischen Verdammung der Dreikapitel bedacht. Die Päpste hatten im Umgang mit der Kirche von Aquileja viel Selbstverleugnung und Geduld bewiesen. Einen ersten Erfolg hatte aber nicht das kirchliche Rom, sondern das mit kräftigeren Mitteln arbeitende politische Byzanz errungen.

Seit 584 residierte in Ravenna, von Kaiser Maurikios eingesetzt, ein byzantinischer Exarch. Er bemächtigte sich des Patriarchen von Aquileja und seiner auf byzantinischem Territorium residierenden Bischöfe und versuchte, sie mit allen Mitteln zur Wiederaufnahme der Kirchengemeinschaft mit dem Bischof von Ravenna und dem Bischof von Rom zu bewegen. Aus dem späteren Beschwerdebrief aquilejensischer Bischöfe an Kaiser Maurikios erfahren wir, daß schon Elias unter der aufdringlichen und mit allen Mitteln betriebenen Wiedervereinigungspolitik des Exarchen Smaragdus zu leiden hatte<sup>4</sup>. Elias konnte aber das Drängen des Exarchen noch erfolgreich überstehen. Zuletzt wandte er sich im Einvernehmen mit seinen Bischöfen mit einer Beschwerde an Kaiser Maurikios und hatte daraufhin Ruhe<sup>5</sup>.

Elias war ca. 586 gestorben. Sein Nachfolger Severus sah sich sofort erneut massivem Druck gegenüber. Es ist bekannt, daß er ein Jahr lang in Ravenna festgehalten wurde und schließlich die *communio* mit dem ravenatischen und mit dem römischen Bischof wieder aufnahm<sup>6</sup>. Als Severus aber nach Grado zurückgekehrt war, gab er die Gemeinschaft mit Rom wieder auf. Wir erfahren das zuerst aus einem Brief Papst Gregors an Severus, in dem sich dieser über die neue Wendung bitter beklagte und in dem er Severus und seine Bischöfe vor das Gericht einer römischen Synode rief, die in der Sache

---

3 R. Egger, *Die ecclesia secundae Raetiae*, in: Reinecke Festschrift, hrsg. v. G. Behrens und J. Werner, Mainz 1950, 51–60. Ob Marcianus jemals Bischof von Augsburg war, bleibt fraglich. Zuletzt vermutete W. Goetz, Bemerkungen zu einem Bischofsgrab im Dom von Grado, in: ZKG 70 (1959) 121–140, in Marcianus einen Bischof von Oderzo. Der Aufsatz enthält manche Unrichtigkeiten (betr. Grabstein in Grado und Synode von Marano).

4 ACO IV, 2, 133, 24–26.

5 ACO IV, 2, 133, 26–34.

6 Über den Bericht im Brief der Bischöfe an Maurikios, ACO IV, 2, 133, 39–134, 2 hinaus geht eine lebhaftere Schilderung der Verhaftung des Patriarchen durch den Exarchen Smaragdus bei Paulus Diaconus. Bei ihm finden sich auch die Namen dreier istrischer Bischöfe sowie eines gradensischen *defensor ecclesiae*, die mit Severus weggeführt wurden, sowie die Nachricht, daß sie ein Jahr in Ravenna festgehalten wurden. Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* III 26, in: MGH SS rer. Lang. (1878) 105 f.

urteilen sollte<sup>7</sup>. Severus war heimgekehrt und hatte sich einer Synode seines Sprengels gegenübergesehen, die ihn nur aufnahm, wenn er die Gemeinschaft mit Ravenna und Rom wieder aufkündigte. Es wurde ihm zwar später bescheinigt, daß er unter dem Zwang des Exarchen gestanden hatte. Das hielt aber die Synode seines Sprengels nicht davon ab, ihn zur Aufgabe der Gemeinschaft mit Ravenna und Rom ebenfalls zu zwingen<sup>8</sup>. Nur dadurch konnte noch einmal die Einheit des aquilejensischen Kirchensprengels gerettet werden, daß man sich entschlossen gegen die Gemeinschaft mit der römischen Kirche stellte.

In dieser Situation erging das erste der drei erhaltenen Schreiben. Papst Gregor forderte Severus und seine Bischöfe auf, wegen des neuerlichen Bruches der Gemeinschaft vor einer römischen Synode zu erscheinen und sich zu verantworten<sup>9</sup>. Natürlich mußte man auch neue Aktionen des Exarchen von Ravenna fürchten, mit denen dieser die Einheit erzwingen wollte. Da blieb wiederum kein anderer Ausweg als der, den schon Elias gegangen war, ein Hilferuf an den Kaiser von Byzanz.

Auffällig ist, daß gleich drei Briefe aus dem Synodalsprengel nach Byzanz abgingen<sup>10</sup>. Es schrieb Severus zusammen mit den byzantinischen Bischöfen seines Sprengels. Es schrieb der Patriarch Severus allein. Es schrieb eine Synode der unter langobardischer Herrschaft stehenden Bischöfe des Kirchensprengels. Nur letzteres Schreiben ist uns erhalten<sup>11</sup>.

Daß der Kaiser gleich dreimal angeschrieben wurde, hatte seinen Grund nicht in irgendwelchen Differenzen oder unterschiedlichen Anliegen, die der Patriarch, die byzantinischen und die langobardischen Bischöfe vorzubringen gehabt hätten. Aus dem Antwortschreiben des Kaisers lassen sich unterschiedliche Anliegen der Bittsteller nicht feststellen. Dagegen wird nach der Erwähnung der drei Schreiben ausdrücklich davon gesprochen, daß alle, omnes, bestimmte Klagen über das Vorgehen Gregors vorgebracht und um einen Waffenstillstand, *indutias*, gebeten hätten, bis sie zum rechten Zeitpunkt ihre

---

7 Reg. Greg. I 16, in: MGH Epist. 1, 16 f.

8 Paulus, *Hist. Lang.* III 26, MGH SS rer. Lang. 106 f.

9 Reg. Greg. I 16, MGH Epist. 1, 16 f. Zu Gregors Unionspolitik im istrischen Schisma E. H. Fischer, *Gregor der Große und Byzanz*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, kan. Abtlg. 36, 1950, 15–144, besonders 50–57.

10 Dies geht aus dem Brief des Kaisers Maurikios an Papst Gregor hervor. Der Kaiser sagt, er habe *suggestiones der episcopi Histriensium provinciarum* erhalten, und zählt dann auf: *unam episcoporum civitatum et castrorum quos Langobardi tenere dinoscuntur, aliam Severi Aquiliensis episcopi aliorumque episcoporum qui cum illo sunt, et tertiam solius eiusdem Severi.* ACO IV, 2, 136, 7–10. E. Schwartz scheint den Tatbestand von drei Briefen als Zeichen der Uneinigkeit zu interpretieren. ACO IV, 2, XXVIII.

11 Reg. Greg. I 16a, in: ACO IV, 2, 132–135. Der Einfachheit halber sei es erlaubt, diesen Brief als ein Schreiben der „langobardischen“ Bischöfe zu bezeichnen.

Stellungnahme dem Kaiser vortragen könnten<sup>12</sup>. Der Grund für die drei Schreiben lag allem Anschein nach nicht entscheidend bei einer unterschiedlichen Interessenlage der Briefschreiber. Er ist wohl vor allem in der Schwierigkeit einer Zusammenkunft aller Bischöfe des byzantinischen und langobardischen Teiles der Kirchenprovinz mit ihrem Patriarchen zu suchen. Die drei getrennten Schreiben vermögen gerade in ihrem übereinstimmenden Inhalt die Einheit der Kirchenprovinz trotz politischer Teilung und innerer Spannungen zu dokumentieren.

Die Briefaktion hatte den gewünschten Erfolg. Der Kaiser schrieb an Papst Gregor — und das ist das dritte Stück der erhaltenen aquilejensischen Dokumente vom Jahre 591. Die Bischöfe der Kirchenprovinz Aquileja sollten in Rücksicht auf die verworrenen politischen Zeitverhältnisse unbehelligt bleiben bis zu einer Friedenszeit in Italien, in der auch die übrigen Bischöfe Istriens und Venetiens zur früheren Ordnung zurückgeführt werden könnten<sup>13</sup>.

Die drei Dokumente vom Jahre 591, der Brief des Papstes Gregor, ein Schreiben der aquilejensischen Bischöfe und die Antwort des Kaisers Maurikios, bringen den Standpunkt der drei am aquilejensischen Kirchenstreit beteiligten Parteien gut zum Ausdruck. Wir interessieren uns hier in erster Linie für die schwierige Lage der aquilejensischen Kirchenprovinz. Leider ist ein Schreiben des Patriarchen Severus an Maurikios und ein zweites Schreiben von ihm an den Kaiser, das auch seine unter byzantinischer Herrschaft stehenden Bischöfe unterschrieben hatten, nicht mehr erhalten. Diese verlorenen Schreiben könnten gewiß manches in dem erhaltenen Brief der Bischöfe des langobardischen Metropolitangebietes in einem schärferen Licht erscheinen lassen. Ohne die Schreiben des Patriarchen und seiner Bischofskollegen im byzantinischen Gebiet bleibt manches im Schreiben der langobardischen Bischöfe weniger geklärt. Trotzdem und gerade deswegen ist das erhaltene Schreiben der Bischofsgruppe des langobardischen Aquileja ein einmalig aufschlußreiches Dokument für die innere Situation jener Kirchenprovinz.

Der erhaltene Brief der an einem unbekanntem Ort unter dem Vorsitz des Ingenuin zusammengetretenen Bischöfe unter langobardischer Herrschaft gibt darüber Aufschluß, mit welchen Argumenten der letzte Waffenstillstand für die aquilejensische Kircheneinheit und Unabhängigkeit erkämpft wurde.

Die Bischöfe hatten natürlich vor Augen, mit welchen Argumenten sich Patriarch Elias einige Jahre zuvor vom Kaiser erwirkt hatte, daß er von dem allzu forschen Exarchen Smaragdus in Ruhe gelassen wurde. Elias war mit

---

12 In quibus (i. e. suggestionibus) omnes dixerunt ... et supplicaverunt nos indutias. ACO IV, 2, 136, 10–14.

13 Reg. Greg. I 16b, ACO IV, 2, 136, 17–22.

dem Argument durchgedrungen, daß man mit der Wiederherstellung der Kircheneinheit noch warten sollte, bis alle Bischöfe des aquilejensischen Sprengels, wie er sagte, ins Reich zurückgekehrt seien. Er hatte damit seiner Erwartung Ausdruck gegeben, daß die unter langobardischer Herrschaft stehenden Gebiete des Metropolitansprengels von den Byzantinern zurückerobert würden. Seit Kaiser Maurikios zur Herrschaft gelangt war (582), war es wieder zu einer Allianz von Franken und Byzantinern gegen die Langobarden gekommen. Besonders die Franken waren wieder auf erfolgreichem Vormarsch<sup>14</sup>. Nach der politischen Befreiung sollte gemäß den Vorstellungen des Elias die Angelegenheit der Kirchengemeinschaft des Metropolitansprengels von Aquileja mit Rom in einer Kirchenversammlung vor dem Kaiser entschieden werden<sup>15</sup>. Dieser Vorschlag des Elias hatte bei Maurikios Zustimmung gefunden. Darum machten sich die langobardischen Bischöfe in ihrem neuerlichen Schreiben das Konzept des Elias vollständig zu eigen. Sie erbaten sich ebenfalls Ruhe, bis die ganze Provinz wieder aus Feindeshand befreit sei.

Die Bischöfe mußten in ihrem neuerlichen Schreiben freilich erst die nach dem Tod des Elias entstandene Lage schildern. Der Nachfolger Severus scheint unter dem Exarchen Smaragdus noch viel mehr zu leiden gehabt zu haben als Elias. Und eine neue Lage war dadurch entstanden, daß der römische Bischof, nachdem er sich des kaiserlichen Einverständnisses versichert hatte, das Erscheinen des aquilejensischen Patriarchen und seiner Bischöfe vor einer römischen Synode forderte, vor der sie einen Urteilspruch wegen der wieder aufgekündigten Gemeinschaft zu gewärtigen gehabt hätten<sup>16</sup>.

Die Bischöfe sahen sogar die päpstliche Aufforderung, zu einer römischen Synode zu erscheinen, als eine aktuellere Bedrohung an als all das, was der Exarch von Ravenna gegen sie unternehmen konnte. Gegen die auf langobardischem Gebiet residierenden Bischöfe konnte dieser ja gar nichts ausrichten. Mehr zu fürchten war, wenn der Forderung des Papstes nachgegeben und der Patriarch nach Rom gebracht und von einer Synode verurteilt wurde. Dann war die aquilejensische Kirche gespalten.

In ihrem Brief wollten die Bischöfe dem Kaiser deswegen erklären, warum die Aufforderung zu einer römischen Synode zurückgewiesen werden mußte.

---

14 K. Reindel, in: Handb. d. bay. Geschichte I (1967) 106 f. Zur politischen Geschichte des 6. Jhdts. im norditalienischen Raum. R. Heuberger, Rätien im Altertum und Frühmittelalter, Innsbruck 1932, 120–148.

15 *supplicans* (i. e. *Helias*) ut . . . *revocatis omnibus consacerdotibus synodi nostri in potestate sanctae rei publicae, ad vestrae clementiae praesentiam veniretur et vestrum in causa ipsa expectaretur iudicium.* Brief der Synode, ACO IV, 2, 133, 27–30.

16 *Pro qua re imminente latore praesentium iuxta christianissimi et serenissimi rerum domini iussionem ad beati Petri apostoli limina cum tuis sequacibus venire te volumus, ut auctore Deo aggregata synodo, de ea quae inter vos vertitur dubietate iudicetur.* Reg. Greg. I 16, MGH Epist. 1, 17.

Die Weigerung, auf einer Synode zu erscheinen, konnte als Verstocktheit und der Kircheneinheit feindlicher Starrsinn verstanden werden und bedurfte zweifellos auch vor dem Kaiser einer Erklärung.

Die aquilejensischen Bischöfe begründeten die Weigerung, an einer römischen Synode teilzunehmen, mit rechtsformalen Gründen. Sie stünden mit dem römischen Bischof in einer Kontroverse und könnten deswegen diesen nicht als Richter in der Kontroverse anerkennen. Das formaljuristische Prinzip, daß eine der beiden streitenden Parteien nicht zugleich auch Richter im Streit sein könne, wird in ihrem Brief ganz klar als solches angesprochen<sup>17</sup>.

Nachdem eine Synode in Rom mit einem formaljuristischen Argument sehr deutlich abgelehnt war, kamen die Bischöfe auf das schon von Elias dem Kaiser vorgeschlagene Verfahren zurück. Dieses bestand kurz gesagt darin, man sollte warten, bis die Kirchenprovinz Aquileja wieder ganz unter byzantinischer Herrschaft stehe. Dann sollte den aquilejensischen Bischöfen Gelegenheit gegeben werden, in der Sache der Glaubenseinheit vor dem Kaiser Rechenschaft abzulegen.

Es ist ihnen sehr wichtig, die von ihnen erwartete Rechenschaft vor dem Kaiser ablegen zu dürfen. Auch im Vorschlag des Elias war diese Bitte schon enthalten gewesen<sup>18</sup>. Es entzieht sich unserer Kenntnis, ob sie auch Elias schon in gleicher Weise begründet hatte. Die Bischöfe jedenfalls stützten diesen Vorschlag mit einem eindringlichen Verweis auf die Geschichte. Gott habe die Streitigkeiten in der Kirche immer durch den Kaiser gelöst. Ein Gedanke, der schon dem Kirchenhistoriker Eusebius in bezug auf Kaiser Konstantin gekommen war<sup>19</sup>. Die Bischöfe führen positive und negative Beispiele aus der Konziliengeschichte an. Das Konzil Theodosius' des Älteren 381 in Konstantinopel, das Konzil Theodosius' des Jüngeren 431 in Ephesus und das Konzil des Marcian 451 in Chalkedon geben die positiven Beispiele dafür ab, daß die Anwesenheit des Kaisers zu einer guten Lösung der Streitfragen führte<sup>20</sup>. Umgekehrt habe die Abwesenheit der Kaiser auf der zweiten ephesinischen Kirchenversammlung (449) dazu geführt, daß von dem Alexandriner Dioskorus der Bischof von Konstantinopel getötet, andere unschuldige und die Glaubenswahrheit verteidigende Bischöfe abgesetzt und der Kirche ein schlimmes Ärgernis bereitet worden sei, das dann vom Kaiser Marcian nur

---

17 ... ut ad illius iudicium metropolita noster cogeretur occurrere, cum quo causa ipsa esse dinoscitur ... ACO IV, 2, 134, 8 f.

... quod etiam sacratissimis legibus vestris statutum est nullum posse iudicem esse in causa qua adversarius comprobatur. ACO IV, 2, 134, 38–40.

18 S. Anmerkung 15.

19 Eusebius, Vita Constantini III, 5, GCS Eusebius I (1902) 79, 17–21.

20 Als exempla fidelia bezeichnet. ACO IV, 2, 133, 21–25.

21 ACO IV, 2, 133, 25–32.

mit großer Mühe und durch seine eigene Anwesenheit auf dem Konzil von Chalkedon beseitigt werden konnte<sup>21</sup>.

Maurikios sollte durch diese Beispiele recht deutlich die Überzeugung der Bischöfe kennenlernen, daß keine Synode in Rom, sondern nur eine Synode, bei der der Kaiser selbst anwesend war, zum erwünschten Erfolg der Kircheinigung führen konnte. Dieser zweite Schwerpunkt des Vorschlags, die anstehende Streitfrage durch ein Konzil vor dem Kaiser zu lösen, und seine Begründung läßt einige kritische Reflexionen angebracht erscheinen.

Es ist erstaunlich und für das Gebiet der westlichen Kirche eine nicht allzu häufige Erscheinung, mit welcher absoluten Ergebenheit die aquilejensischen Bischöfe dem Kaiser das Urteil in Kirchenstreitigkeiten übertragen. Sie sind nicht stark genug, um sagen zu können, die Sache werde in autonomer Zuständigkeit ihrer eigenen Kirche entschieden. Sie fühlen sich wohl auch zu sehr der allgemeinen Kirche verbunden, als daß sie von einer Autonomie ihrer Kirchenprovinz reden könnten. Aber für sie hat die allgemeine Kirche außer dem Kaiser keine zuverlässige Institution, die eine Entscheidung der Streitsache geben könnte. Weder der Papst noch ein vom Kaiser unabhängiges Konzil sind für sie eine solche Instanz. Sie vertrauen nur einem Verfahren, an dem der Kaiser selbst Anteil nimmt.

Eine kritische Reflexion erfordert auch die Beispielreihe, mit der aus der Konziliengeschichte bewiesen werden soll, daß nur die Anwesenheit des Kaisers die großen Streitfragen geschlichtet und die Abwesenheit des Kaisers zum Scheitern von Schlichtungsversuchen geführt habe. Bei den Beispielen aus der Konziliengeschichte fällt auf, daß Konstantin und Nicäa, das Paradebeispiel für die Anwesenheit des Kaisers auf einem Konzil und für einen dem Kaiser zu dankenden Konzilserfolg, nicht erwähnt werden. Es wäre gewiß eine interessante Frage, warum man sich den naheliegenden Verweis auf Konstantin entgehen ließ.

Die Bischöfe nehmen ihre Beispiele aus der Konziliengeschichte von 381 bis 451. Nun kann gewiß die Synode von 381, die zur Zeit der Briefschreiber längst als zweites ökumenisches Konzil galt, als Beispiel dafür angesehen werden, wie sehr der Erfolg eines Konzils vom Kaiser abhing. Auch das Konzil von Chalkedon 451 ist ein solches positives Beispiel für den großen Einfluß des Kaisers. So sehr aber Theodosius der Ältere und Marcian die These der Verfasser bestätigen, so zweischneidig ist der Verweis auf Theodosius den Jüngeren und seine Konzilsaktivität. Der Erfolg des Ephesinums 431 ist nämlich nicht nur nicht dem gar nicht anwesenden Kaiser zu danken, sondern gegen seine Direktiven in einer kirchlichen Synodalinitiative des Cyrill grundgelegt worden. Der Mißerfolg der Synode des Dioskorus 449 geht auf den Kaiser insofern zurück, weil er Dioskorus als Richter aufgestellt hatte. Mit der Aufstellung eines Richters wollte Theodosius das Konzil in seine



Bahnen lenken, eine gleiche Maßnahme, wie er sie auch für die ephesinische Versammlung von 431 unternommen hatte<sup>22</sup>. Er scheiterte aber damit. Theodosius der Jüngere und die beiden Konzile von Ephesus 431 und 449 können also für die These, ein Konzilserfolg gehe auf den anwesenden Kaiser zurück, ein Konzilsmißerfolg sei dem abwesenden Kaiser zuzuschreiben, nicht herangezogen werden. Aber vollends ungeschützt wird die Argumentation aus der Konziliengeschichte, wenn man an einen noch näherliegenden Einwand denkt.

Kein Kaiser hatte nämlich auf einem Konzil durch seine theologischen und kirchenpolitischen Entscheidungen mehr eingewirkt und damit gleichsam anwesend mitgewirkt als Justinian auf dem Konzil von 553, das die Dreikapitel verdammt. Und ausgerechnet dieses Konzil und seine Entscheidungen, die wie keine anderen Entscheidungen des Kaisers waren, wurden von den aquilejensischen Bischöfen abgelehnt. Die Bischöfe konnten dem Anspruch der kaiserlich justinianischen Entscheidungen nur mit einer Reihe massiver Inkonsequenzen ausweichen. Daß nämlich hier die Entscheidung des Kaisers nicht gelten sollte, der doch offensichtlich zur Entscheidung einer Streitfrage die allgemeine Bischofsversammlung einberufen hatte und ihr seinen Willen aufzwang, war die eine Inkonsequenz. Inkonsequent war es auch, daß hier eine Entscheidung des Papstes Vigilius gelten sollte, die noch dazu von diesem selbst widerrufen worden war. Wie parteiisch in Aquileja mit der Geschichte umgegangen wurde, zeigt die Bemerkung der Bischöfe, ihre Vorgänger wären einer Anweisung des Papstes Vigilius gefolgt, die Dreikapitel nicht zu verurteilen<sup>23</sup>.

Das Argument aus der Konziliengeschichte, das dem Kaiser zeigen sollte, daß nur unter seiner Leitung eine Lösung der aquilejensischen Kirchenfrage erzielt werden könnte, war wenig glücklich vorgebracht worden. Man muß sich fragen, ob es nicht besser weggeblieben wäre. Aber die Argumentation brachte immerhin das große Vertrauen zum Ausdruck, das die Bischöfe in den Kaiser hatten. Es war auch gar nicht fraglich, daß die Sache bei dem Stand der Dinge, da eine römische Synode unter dem als befangene Partei abgelehnten Papst nicht akzeptiert wurde, an den Kaiser kommen würde.

Die Bischöfe hatten aber, um die drohende römische Synode abzuwehren, noch eine stärkere Waffe als formaljuristische Einwände gegen eine römische Instanz und durch historische Beispiele unterstützte Empfehlungen für eine Behandlung vor dem Forum des Kaisers. Das für die Entscheidung des Kai-

---

22 Ein Zeitgenosse des Briefschreiber, der Autor der Schrift *De Sectis*, beschreibt das Tätigwerden Theodosius des Jüngeren für die beiden Konzile von Ephesus damit, daß er dem Kaiser der einggerufenen Konzilsversammlung einen angesehenen Bischof als Richter geben ließ; der Versammlung von 431 Johannes von Antiochien, der Versammlung von 449 Dioskorus von Alexandrien. *De Sectis* IV, IV und IV, VII, PG 86, 1221 D und 1225 C.

23 ACO IV, 2, 133, 15–20.

sers wirksamste Argument war die Vorstellung, daß ein weiterer Druck auf ihren Patriarchen die Auflösung der Kirchenprovinz von Aquileja zur Folge haben werde<sup>24</sup>. In diesem dritten Argument tritt die spannungsgeladene kirchenpolitische Situation des Aquilejenser Synodalverbandes klar zutage. Wir müssen uns daran erinnern, daß unser Brief allein von den unter langobardischer Herrschaft lebenden Bischöfen geschrieben wurde. Sie hatten Anlaß, auf die Gefahr einer Spaltung nicht nur den Kaiser, sondern auch ihren im byzantinischen Grado lebenden Patriarchen Severus hinzuweisen. Sie hätten ihren Bischof, wie sie schreiben, häufig mahnen müssen, daß er in der gemeinsamen Kirchenangelegenheit nicht etwas von ihnen getrennt und ohne sie zu entscheiden wage<sup>25</sup>. Und sie fügten erklärend hinzu, daß in der Frage der Kircheneinheit mit Rom das gläubige Volk ihrer Kirchen so erregt wäre, daß es lieber sterben wollte, als von der alten katholischen Gemeinschaft losgerissen zu werden<sup>26</sup>. Bei dieser etwas hochgeschraubten Rede von der altkatholischen Kirchengemeinschaft, die in diesem Fall gegen die römische Kirche stand, sich aber wohl als die altkatholische Gemeinschaft des Konzils von Chalkedon verstand, ist vor allem bemerkenswert, daß die Bischöfe die Hauptwiderstände gegen die Einigung mit Rom nicht etwa in ihrer, der Bischöfe, übereinstimmenden Entscheidung, sondern im Kirchenvolk aufgebaut sahen.

Das Kirchenvolk ist es auch, das nach Aussage der Bischöfe es in Zukunft nicht mehr zulassen könnte, daß im Falle des Ablebens eines Bischofs der neu-zuweihe nach Aquileja ginge, um sich dort die Weihe zu holen<sup>27</sup>. Die Versicherung der Reichstreue der Bischöfe und ihre bekundete Hoffnung auf den Sieg des Kaisers über die Barbaren und die Rückkehr der Kirchen von Aquileja ins Reich<sup>28</sup> konnten also beim Kaiser nicht die Illusion wecken, daß die politische Rückkehr der langobardischen Bistümer auch schon eine Glaubenseinheit möglich mache. Diese Illusion auszuräumen war nötig und konnte vielleicht nicht auf Anhieb gelingen. Sprach doch der Kaiser in seinem Brief an Papst Gregor noch von einem Zurückführen der übrigen Bischöfe Istriens und Venetiens zur früheren Ordnung<sup>29</sup>. Das war eben die vereinfachende Denkweise eines christlichen byzantinischen Kaisers.

24 et dissolvetur metropolitana Aquiliensis ecclesia. ACO IV, 2, 135, 10 f.

25 ACO IV, 2, 134, 10–12.

26 ut ante mortem perpeti quam ab antiqua catholica patiantur communione divelli. ACO IV, 2, 134, 13–14.

27 nullus plebium nostrarum ad ordinationem Aquiliensis ecclesiae post hoc patietur accedere. ACO IV, 2, 135, 8 f.

28 nos fidem integram sanctae rei publicae servaturos; quod ipse novit dominus nos fideliter toto corde et servasse et huc usque iugiter conservare (135, 5–7). Für ihre devote Sprache ist bezeichnend die ständige Rede von der sancta res publica (133, 6 f., 28 f., 34; 134, 33; 135, 5, 21) und damit verbunden von der Rückkehr in diese „heilige Republik“ und zum Kaiser (133, 7 f., 28 f., 34, 37; 134, 35).

29 et ceteri episcopi Istriae seu Venetiarum iterum ad pristinum ordinem redigantur. ACO IV, 2, 136, 20 f.

Umgekehrt ist das drastische Argument mit der Auflösung des Aquilejenser Metropolitanverbandes nur vom Standort der unter den obwaltenden politischen Zuständen der langobardischen Herrschaft und der Trennung vom byzantinischen Reich lebenden Bischöfe denkbar. Wäre die byzantinische Herrschaft in ganz Oberitalien gefestigt gewesen, dann wäre es sicherlich nicht im Belieben der jeweiligen Bischofskandidaten des Metropolitanverbandes gelegen gewesen, ob sie in Aquileja geweiht werden wollten oder nicht. Erst die politische Trennung von Byzanz machte den Bischöfen die versteckte Drohung möglich, ihre Kirchen ließen künftig ihre Bischöfe nicht mehr in Aquileja weihen.

Was hier dem Kaiser angekündigt wurde, war eine Auflösung des kirchlichen Metropolitanverbandes. Die politische Auflösung der Kirchenprovinz war bereits vorausgegangen. Die Auflösung auch der Kirchensynode bedeutete den Wegfall der letzten noch bestehenden Klammer, die das langobardische Gebiet Aquilejas mit dem byzantinischen Grado und damit mit dem byzantinischen Reich verband. Die Bischöfe drückten die noch bestehende Verbindung auch so aus, der Kaiser habe durch sie, die Bischöfe in den Städten und festen Orten der Langobarden, noch Kirchen bei den Heiden<sup>30</sup>. Der Kaiser wußte wohl auch, daß er mit den Bischöfen noch ebensoviele Vorposten im Territorium der politischen Gegner besaß.

Die kirchliche Konkurrenz, bei der sich die aquilejensischen Bischöfe in Zukunft die Weihen holen sollten, waren nicht die Langobarden, sondern die Franken. Die Franken standen damals politisch im Bunde mit den Byzantinern und waren mit deren Einverständnis aus den Alpentälern zu einer Offensive gegen die Langobarden angetreten. Die Bischöfe wollten nicht zu den politischen Feinden, sondern zu den politischen Verbündeten abwandern. Die kirchliche Abwanderung hätte aber ohne Zweifel die politische Abwanderung mit sich gebracht.

Die drohende Abwanderung zu den fränkischen Bischöfen suchen sie dadurch plausibel zu machen, daß sie darauf hinweisen, wie die fränkischen Bischöfe nahe wären und wie sie in die Kirchenprovinz eingedrungen wären<sup>31</sup>. Da sie nichts vom politischen und militärischen Vordringen sagen, steht die Nachricht von dem Vordringen gallischer, d. h. fränkischer Bischöfe ziemlich

---

30 per quam (i. e. Aquiliensem ecclesiam) deo propitio ecclesias in gentibus possidetis. ACO IV, 2, 135, 11 f.

31 quia Galliarum archiepiscopi vicini sunt, ad ipsorum sine dubio ordinationem occurrent (135, 9 f.). tunc . . . paene omnes ecclesias ad Aquiliensum synodum pertinentes Galliarum sacerdotes pervaserant (135, 14–16). Bei diesen Erzbischöfen und Bischöfen ist wohl nicht an Bischöfe bestimmter Sitze zu denken, wie etwa die von Chur oder die vom Rheinland (H. Dietze, Rätien und seine germanische Umwelt in der Zeit von 450 bis auf Karl den Großen unter besonderer Berücksichtigung Churrätians, Diss. Würzburg 1931, 131), sondern an die mit der fränkischen politischen Expansion immer verbundene kirchliche Ausbreitung. Vgl. folgende Anmerkung.

isoliert da. Aber das Vordringen der fränkischen Bischöfe geschah natürlich nicht unabhängig vom politischen Vormarsch der Franken. Es war vielmehr gerade ein Kennzeichen der politischen Expansion der Franken, daß sie von der Einsetzung von Bischöfen als einer Art kirchlicher Vertrauensleute begleitet war<sup>32</sup>.

An exponiertester Stelle stand damals den Franken der Bischof von Säben gegenüber. Es scheint festzustehen, daß das obere Eisack- und Pustertal in der Hand der Franken bzw. der von ihnen abhängigen Bayern waren. Durch das Pustertal drangen sie damals in das Drautal vor, wo sie mit den dort eingedrungenen Slawen zusammenstießen<sup>33</sup>. Nicht weit südlich von dem Punkt, wo Eisack- und Pustertal zusammentreffen, lag die Burg Säben, auf der auch Bischof Ingenuin residiert haben wird. Wegen seiner Anwesenheit auf der Synode kann es in der Überschrift des Briefes heißen, daß er von den Bischöfen Venetiens „und der Secunda Raetia“ geschrieben worden sei<sup>34</sup>. Als episcopus der Secunda Raetia hielt er die Erinnerung wach an den Teil der römischen Provinz Rätien, der zuletzt Süddeutschland südlich der Donau von der Iller bis zum Inn umfaßt und im Süden an die Provinzen Italiens begrenzt hatte. Ein alter Name der römischen Verwaltung lebte in der bescheidenen Institution eines kleinen Bergsitzes fort. Möglicherweise unterschied sich Säben von den anderen auf der Synode vertretenen Bistümern aus den langobardischen Städten und Kastellen durch seine weniger umschriebenen Grenzen und weniger geordneten Verhältnisse. Aber gerade der so exponierte Bischof mit dem klangvollen Titel von der Secunda Raetia war geeignet, an erster Stelle diesen Brief zu unterzeichnen. Wenn man den Namen der verlorenen Provinz hörte, mußte das Argument mit der drohenden Auflösung der Kirchenprovinz von Aquileja wegen des Eindringens der Franken noch gesteigerten Eindruck machen. Die Bedrohung der aquilejensischen Kirche durch die Franken mußte dem informierten Kaiser in der Person Ingenuins von Säben lebhaft vor Augen treten.

---

32 H. Büttner, Die Entstehung der Churer Bistumsgrenzen. Ein Beitrag zur fränkischen Alpenpolitik des 6.–8. Jahrhunderts, in: Frühmittelalterliches Christentum und fränkischer Staat, Darmstadt 1961, 119, 121.

33 K. Reindel, in: Handbuch d. bay. Gesch. I, 107–109.

H. Büttner, Die Entstehung der Churer Bistumsgrenzen (s. Anmerkung 32), 119, 129. Heuberger (s. Anmerkung 14) 168–200.

34 HUMILES VENETIARUM VEL SECUNDAE RAETIAE . . . EPISCOPI. ACO IV, 2, 132, 39 f.

Zur Synode von Aquileja gehörten auch noch die norischen Bistümer, die aber 591 nicht anwesend sein konnten. Sie hätten sonst wohl den Brief der Synode der 10 Bischöfe der „civitatum et castrorum, quos Langobardi tenere dinoscuntur“ (Maurikiosbrief. ACO IV, 2, 136, 8 f.) unterschrieben. Auch von Byzanz aus sah man, daß die Kirchenprovinz Aquileja aus verschiedenen Teilgebieten bestand. Darum sprach Maurikios von den „Istrischen Provinzen“ (ACO IV, 2, 136, 7).

Die Bischöfe konnten aber auch auf einen Vorgang in der Vergangenheit hinweisen, der das Eindringen der fränkischen Kirche anschaulich zu illustrieren vermochte. Vor Jahren, heißt es, hätte schon der Prozeß der Auflösung begonnen, als die gallischen Bischöfe in drei zur aquilejensischen Synode gehörigen Kirchen, nämlich in der „Breonensis, Tiburniensis und Augustana“ Bischöfe eingesetzt hätten<sup>35</sup>.

Dieses Ereignis wird dadurch zeitlich bestimmbar, daß es sich um ein Vordringen der fränkischen Kirche gehandelt haben muß, das von Kaiser Justinian I. aufgehalten wurde. Wenn nämlich damals, so heißt es weiter in dem Brief, auf Befehl des Justinian das Durcheinander in der aquilejensischen Provinz nicht behoben worden wäre, wären die gallischen Bischöfe nahezu in alle zur aquilejensischen Synode gehörenden Kirchen eingedrungen<sup>36</sup>. Es kann sich kaum um etwas anderes gehandelt haben als um fränkische Bischofs einsetzen im Zusammenhang mit der größten fränkischen Ausdehnungsbewegung, die nach dem Tode Theoderichs begann und ihr weitestes Ausmaß unter Theutebert (534—547) erreichte<sup>37</sup>. In dieser Zeit müssen in der *Ecclesia Breonensi, Tiburniensi und Augustana* fränkische Bischöfe eingesetzt worden sein.

Die drei Bistümer sind nicht mit absoluter Sicherheit zu identifizieren. Daran mögen Fehler schuld sein, die sich in die handschriftliche Überlieferung besonders von der Zeit an einschleichen konnten, als die betreffenden spätantiken Orte nicht mehr existierten. Von da an bestand die Gefahr der Angleichung der unbekannt Namen an solche, die den Abschreibern bekannt waren. Es scheint am sichersten zu sein, von dem Namen Tiburnia auszugehen. Dieser Name ist uns als Bischofssitz im Drautal aus der *Vita Severini* des Eugippius vom Anfang des 6. Jahrhunderts bekannt<sup>38</sup>. Das Drautal war um die Mitte des 6. Jahrhunderts zu der Zeit, da die Bischofs einsetzen geschehen sein muß, tatsächlich in fränkischer Hand. Wie Paulus Diaconus berichtet, floh nämlich um diese Zeit ein Bischof von Altinum nach Aguntum, die Nachbarstadt Tiburnias im Drautal, zu den Franken<sup>39</sup>. Das Drautal gehörte in der Mitte des 6. Jahrhunderts, wenn es nicht eben durch die fränkische Besetzung und Bischofs einsetzen von seiner Metropole abgeschnitten war, ohne Zweifel zur Kirchenprovinz Aquileja. In den siebziger Jahren des

---

35 ACO IV, 2, 135, 12–14.

36 ACO IV, 2, 135, 14–16.

37 K. Reindel, in: *Handb. d. bay. Geschichte* I, 103 f.

38 *Eugippii Vita Severini* 21, ed. Th. Mommsen (21898 Berlin) 31. Tiburnia wird dabei *metropolis Norici* genannt. Eine Identifikation Tiburnias mit Regensburg scheint abwegig. Zur Diskussion R. Bauerreiß, *Kirchengeschichte Bayerns I* (21958) 14.

39 Paulus, *Hist. Lang.* II 4, MGH SS rer. Lang. 74.

6. Jahrhunderts nahmen Bischöfe aus Aguntum und Tiburnia an einer Synode in Grado teil<sup>40</sup>.

Eine fränkische Bischofseinsetzung in Tiburnia im Drautal um die Mitte des 6. Jahrhunderts, die als Eindringen in Rechte der Kirche von Aquileja angesehen werden konnte, kann also von allen Seiten durch historische Indizien gestützt werden.

In der erhaltenen Namensform lassen die zwei anderen Namen der Bistümer, in denen fränkische Bischöfe eingesetzt wurden, ein vielfaches Rätselraten zu. Da aber nichts so sehr in der literarischen Überlieferung gefährdet ist als Namen, darf die heutige Form der Namen nicht als Evangelium gelten. Augustana kann aus der Prüfung des historischen Gesamtbildes kaum mit Augsburg identifiziert werden<sup>41</sup>. Ein Breonenbistum gibt mehr Rätsel auf als es löst<sup>42</sup>. Die wahrscheinlichste Lösung wird wohl die sein, daß sich hinter Breonensis ecclesia die Kirche von Virunum und hinter der Augustana die Kirche von Aguntum verbirgt. Virunum, Tiburnia, Aguntum sind drei Orte Binnennorikums und des Draugebietes, durchaus als Bischofssitze der Spätantike denkbar bzw. ausgewiesen. Agunt und Tiburnia entsandten wie gesagt in den siebziger Jahren ihre Bischöfe zu einer Synode nach Grado. Damals war also nach dem fränkischen Eingreifen die Verbindung mit der Mutterkirche dank dem in unserem Schreiben erwähnten Eingreifen Justinians wiederhergestellt<sup>43</sup>.

Auf der Synode der zehn Bischöfe, die 591 an Kaiser Maurikios schrieben, waren Bischöfe von den Kirchen des Drautales nicht anwesend. Die politischen Verhältnisse ließen wohl eine Reise nach Italien nicht mehr zu. Von Osten drangen die Slawen, von Westen die Franken bzw. Bayern ins Tal ein. Die

---

40 Chronicon patriarch. Grad., MGH SS rer. Lang. 393. K. Reindel, Die Bistumsorganisation im Alpen-Donau-Raum in der Spätantike und im Frühmittelalter, in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 72, 1964, 289.

41 So R. Bauerreiß, Kirchengeschichte Bayerns I (21958) 13 f. Zum Rätselraten um die drei Namen K. Reindel, in: Handbuch I 141 und ders., Die Bistumsorganisation 291.

42 Ein Breonenbistum nimmt an H. Wopfner, Die Reise des Venantius Fortunatus durch die Ostalpen. Ein Beitrag zur frühmittelalterlichen Verkehrs- und Siedlungsgeschichte (Schlern-Schriften 9) (1925) 391 f. Dazu K. Reindel, Die Bistumsorganisation im Alpen-Donau-Raum (s. Anmerkung 40) 291. Ablehnend neben anderen auch R. Bauerreiß, Kirchengeschichte Bayerns I<sup>2</sup> 14. Grundlegend Heuberger (s. Anmerkung 14) 149–167.

43 Für die Identifikation mit den drei binnennorischen Bistümern trat vor allem ein J. Friedrich, Die ecclesia Augustana in dem Schreiben der istrischen Bischöfe an Kaiser Mauritius vom Jahre 591 und die Synode in Gradus zwischen 572–577, Sitzungsbericht Bay. Ak. Wiss., phil. hist. Kl. 1906, 327–356. Daß es sich wohl nicht um rätische, sondern eher um norische Bistümer handelt, nehmen neben anderen an K. Reindel (Bistumsorganisation 292), J. A. Fischer (Das Christentum zur Römerzeit im nachmaligen Bistum Freising, in: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 23, 1963, 35) und wohl auch P. Stockmeier (Die spätantike Kirchenorganisation des Alpen-Donau-Raumes im Lichte der literarischen und archäologischen Zeugnisse, in: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 23, 1963, 69). H. Büttner findet zwei Bischofssitze im Drautal (Agunt und Tiburnia) und hält es für möglich, daß mit dem dritten Säben gemeint war (Die Entstehung der Churer Bistumsgrenzen, 119).

Städte wurden zerstört. Zuletzt 610 Agunt, bei dem der Bayernherzog Garibald II. eine Niederlage durch die Slawen einstecken mußte<sup>44</sup>.

Es bleibt zu vermerken, daß die Schreiben aus Aquileja den Kaiser Maurikios so beeindruckten, daß er dem Papst in Rom auftrug, die Bischöfe müßten in Ruhe gelassen werden, bis zur Wiederherstellung des Friedens in Italien. Vielleicht glaubte der Kaiser damals noch, daß die Langobarden mit Hilfe der Franken besiegt werden könnten. Dann aber hätten alle unter langobardischer Herrschaft stehenden Bischöfe der Kirchenprovinz ins byzantinische Reich zurückkehren können. Damit wäre eine günstige Ausgangssituation für die Lösung des Kirchenstreites in Aquileja geschaffen gewesen. So nahe vor einer günstigen Möglichkeit zur Kircheneinigung mußte die Drohung des Übergangs der Bischöfe zu der fränkischen Kirche besonderen Eindruck machen. Es war wohl dieses Argument der Bischofsgruppe unter der Führung des Ingenuin von Säben, das den größten Eindruck auf Kaiser Maurikios machte und ihn zum Einlenken bestimmte. Damit war die Einheit des Kirchensprengels von Aquileja ein letztes Mal gerettet. Die Einheit zerbrach aber dann bei der nächsten Patriarchenwahl, als der neue Patriarch Candianus 607 die Gemeinschaft mit Rom aufnahm. Er tat dies mehr unter dem Druck der Einsicht in die Haltlosigkeit der eigenen schismatischen Position als unter dem äußeren Druck Roms und Ravennas. Seine Suffragane unter langobardischer Herrschaft wollten dieser Entscheidung nicht folgen. Sie wählten einen eigenen Patriarchen. Auf Jahrhunderte hinaus gab es einen Patriarchen in Aquileja und einen Patriarchen in Grado. Die Gemeinschaft mit Rom wurde später auch vom aquilejensischen Patriarchen wieder aufgenommen. Der Gegensatz zwischen Byzanz und den Langobarden und Franken in diesem Gebiet erlosch. Eines aber blieb: Grado und die Nachfolgerin Venedig behielten den Blick und die Ausrichtung nach Osten. Aquileja aber suchte die Verbindung mit dem neuen Reich des Westens, das mit dem Einfall der Franken in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts sich in seiner Geschichte angekündigt hatte.

---

44 K. Reindel, in: Handb. d. bay. Gesch. I 111 f.





# Die Translation des hl. Korbinian im Jahre 768

Von Joseph A. Fischer

Was wir über die Lebensgeschichte des ersten Freisinger Bischofs St. Korbinian wissen, verdanken wir der Vita, die sein Hagiograph Bischof Arbeo (764—782/3) etwa 40 Jahre nach dem Tod des Heiligen verfaßte<sup>1</sup>. Es ist bei genauerem Zusehen nicht mehr allzuviel Konkretes, das Arbeo in Erfahrung brachte. Auch konnte und wollte er aus der Mentalität seiner Zeit und Umwelt und seines Standes heraus nicht so sehr Historiker wie erbaulicher Schriftsteller sein, unter Mitverwendung vorgegebener Schemata und Motive und mit dem Ziel der Kultpropaganda für die idealisierte Heiligengestalt<sup>2</sup>.

Was wir über das Lebensende, die Bestattung und die beiden Translationen des hl. Korbinian aus der arbeonischen Vita erfahren, unterliegt gleichfalls diesen Mängeln. Überdies bricht der uns vor allem interessierende zweite Translationsbericht im Urtext gegen Schluß mitten im Satz ab.

## 1.

Was ist Arbeo zu entnehmen? Als Korbinian — ganz im Sinn legendärer Berichterstattung<sup>3</sup> — sein Ende klar herannahen sah, sandte er am (angeblich) achten Tag vor seinem Tod seinen leiblichen Bruder — es war Ermbert, den Arbeo im Vorausgehenden als seinen *nutritor* bezeichnet hatte<sup>4</sup> und der ihm wohl die mündliche Hauptquelle für die Vita war — nach Pavia zum Langobardenkönig Liutbrand (712—744). Er ließ diesen bitten, es möchte ihm bzw. seinen Erben der kirchliche Besitz in der Gegend von Mais (Meran)<sup>5</sup> nicht entzogen und angeordnet werden, daß man seinen Leichnam beim hl. Valentin, dem er seinen Leib schon zu Lebzeiten bestimmt hatte, begrabe. Denn Landesherren des gewünschten Ruheortes waren damals die Lango-

1 B. Krusch, *Arbeonis Episcopi Frisingensis Vitae sanctorum Haimhrammi et Corbiniani* (MGSS rer. Germ.), Hannover u. Leipzig 1920, 100–234; diese Ausgabe wird im folgenden benützt. – MGSS rer. Mer. VI (1913) 497–593 (B. Krusch).

2 Vgl. P. Stockmeier, *Korbinian und Valentin*, in: *Beiträge zur altbayer. KG 26* (München 1971) 9 f. – F. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, München–Wien 1965, 503.

3 Vgl. H. Günter, *Legenden-Studien*, Köln 1906, 127. – S. a. *Arbeos Emmeramsvita* Kap. 8: B. Bischoff, *Leben und Leiden des hl. Emmeram*, München 1953, 16 f.

4 Kap. 30, ed. Krusch 222, 5. – Zur Identität vgl. Krusch a.a.O., Anm. 1.

5 Vgl. *Vita Corbiniani*, Kap. 23 u. 25.

barden<sup>6</sup>. Einen anderen Boten sandte Korbinian zum bayerischen Herzog Hugibert (728—735), damit dieser die Überführung des Leichnams aus seinem Territorium nach Mais gestatte und verfüge<sup>7</sup>.

Es war die frühchristliche Idee des *sociari cum sanctis*, die Korbinian diesen Wunsch eingegeben hatte<sup>8</sup>. Schon auf dem Rückweg von der zweiten (?) Romreise hatte er am Grab Valentins gebetet<sup>9</sup>; der Heilige war vielleicht jener Bischof Valentin in Rätien, der in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts wohl zeitweilig in Passau gewirkt hatte<sup>10</sup>. Es war aber vermutlich auch die besondere Liebe zu dieser Südtiroler Gegend, die in Korbinian den Wunsch mitveranlaßt hatte, dort einmal begraben zu werden, in der Nähe seines Klösterchens und des Besitzes von Kuëns.

Nach seinem Verscheiden wurde Korbinian jedoch vorübergehend in der agilolfingischen Pfalzkirche auf dem Freisinger Domberg, „in der Kirche der seligen Gottesgebälerin Maria“, beigesetzt<sup>11</sup>. Die Überführung mußte organisatorisch erst vorbereitet und die Genehmigung der zuständigen Landesherren abgewartet werden.

Als dann die Boten vom bayerischen und langobardischen Hof mit der erforderlichen Erlaubnis nach Freising zurückgekehrt und durch diese Genehmigung etwaige Behinderungsversuche einer Translation seitens der Freisinger Bevölkerung ausgeschaltet waren, wurde der Leichnam Korbinians am 30. Tag, wie Ardeo angibt, wieder erhoben<sup>12</sup>. Für die Fahrt nach Mais bettete man ihn auf einen Wagen<sup>13</sup>. Ardeo malt den Bericht auch in diesen Kapiteln mit Wundererzählungen aus, auf die hier nicht näher einzugehen ist. Die christliche Spätantike und das Mittelalter lebten in der Atmosphäre des Wunders<sup>14</sup>. Ardeo mag seine Erzählungen teilweise selbst ersonnen haben, zum größeren Teil entstammen sie wohl literarischen Vorbildern und Remi-

---

6 Vgl. M. Spindler, Handbuch der bayerischen Geschichte I, München 1967, 123 (K. Reindel).

7 Kap. 33, ed. Krusch 224.

8 R. Bauerreiß, Art. Korbinian, in: LThK<sup>2</sup> VI (1961) 551. – Stockmeier, Korbinian und Valentin, a.a.O. 18 f. – B. Kötting, Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude, Köln u. Opladen 1965, 24–28.

9 Kap. 23, ed. Krusch 214, 17 f. – Zur Verehrung Korbinians für Valentin s. Stockmeier, Korbinian und Valentin, a.a.O. 11–20.

10 Stockmeier, Korbinian und Valentin, a.a.O. 15 f. – J. Oswald, Der heilige Bischof Valentin, in: G. Schwaiger, Bavaria Sancta II, Regensburg 1971, 9. – J. A. Fischer, Das Christentum zur Römerzeit im nachmaligen Bistum Freising, in: Beiträge zur altbayer. KG 23, 1 (1963) 34 mit Anm. 87.

11 Kap. 34, ed. Krusch 225, 9 f.

12 Kap. 35, ed. Krusch 225, 14 f.

13 Kap. 36, ed. Krusch 225, 19.

14 Zu dieser Mentalität und ihrer Begründung vgl. etwa den Diskussionsbeitrag von K. Bosl, in: HZ 197 (1963) 555–567 und bes. K. Schreiner, Zum Wahrheitsverständnis im Heiligen- und Reliquienwesen des Mittelalters, in: Saeculum 17 (1966) 131–169 (Lit.).

niszenzen. Sie dienten primär der Verherrlichung des Heiligen als solcher und dadurch einer religiösen Idee. Die Korbinianslegenden sind Ausdruck einer Zeit, die noch voll des Verständnisses für symbolisches Denken und symbolische Aussagen war.

Der Transport des Leichnams führte durch das Gebiet der *Vallenses*<sup>15</sup>, d. h. der Inntalbewohner; die Bewohner des mittleren Inntals in Nordtirol und des Silltals bis zum Brenner gehörten teilweise noch dem Stamm der Breonen an<sup>16</sup>.

Nach Behebung der Schwierigkeiten, die zunächst die eine Kriegslist befürchtenden langobardischen Wachen dem Leichenzug aus Baiern am Tor von Mais bereiteten<sup>17</sup>, „übergab man den Leichnam Korbinians“ in der Kirche des seligen Bekenner Valentin der Erde<sup>18</sup>. In dem Valentinskirchlein auf der Zenoburg von Mais (Meran)<sup>19</sup> ruhte nun also der Leib des Heiligen und wurde (neben dem Valentins) verehrt; Ardeo erinnert sich dessen aus seinen Kinderjahren, da ihm der Heilige, wie er glaubte, zum Lebensretter geworden war<sup>20</sup>. In der Kapelle der Zenoburg wird die ehemalige Grabstelle des hl. Korbinian rechts vom Altar der (späteren) unteren Südapsis vermutet; Korbinian sei im Grab des hl. Valentin beigesetzt worden, von dem nur noch wenige Gebeine übrig waren<sup>21</sup>.

In der Folgezeit ward Freising durch Bonifatius zum regulären baierischen Bischofssitz erhoben und Ermbert als erster Oberhirte der neuerrichteten Diözese eingesetzt (739—747/48). Unter dem Nachfolger, Bischof Joseph I. (747/48—764), wurde der Leib des hl. Valentin durch die Langobarden — vielleicht aus Sicherheitsgründen — von der Zenoburg nach Trient überführt und später vom baierischen Herzog Tassilo III. (748—788), der mit der Tochter Liutberga des Langobardenkönigs Desiderius vermählt war, nach Passau transferiert<sup>22</sup>; das mag um 763 gewesen sein<sup>23</sup>. Diese Translation bedeutete einen gewissen Präzedenzfall für das Vorhaben Ardeos.

15 Kap. 37, ed. Krusch 226, 10 u. Anm. 7.

16 Ebda. Z. 12 f. — Über die Breonen vor allem: H. Löwe, Die Herkunft der Bajuwaren, in: ZBLG 15 (1949) 47–58. 66.

17 Kap. 37 f, ed. Krusch 226, 172–227, 12.

18 Kap. 38, ed. Krusch 227, 13 f.

19 Diese Lokalisierung ist anderen Vermutungen — es gibt noch eine weitere Valentinskirche im heutigen Obermais — vorzuziehen. Vgl. K. v. Braitenberg, Der hl. Corbinian und das Castrum Maiense, in: Der Schlern 42 (Innsbruck 1968) 93–96; ders., Zenoburg, die Meraner Akropolis, in: Der Schlern 15 (1934) 15–23; G. Morin, Das Castrum Maiense und die Kirche des hl. Valentin in der Vita Corbiniani, in: J. Schlecht, Wissenschaftliche Festgabe zum zwölfhundertjährigen Jubiläum des heiligen Korbinian, München 1924, 69–78; Krusch 109 ff. 216 f Anm. 6.

20 Kap. 40, ed. Krusch 227 f.

21 v. Braitenberg, Der hl. Corbinian und das Castrum Maiense, a.a.O. 96 (mit Abb.).

22 Kap. 41, ed. Krusch 228, 16–229, 4. — Vgl. Oswald, Der heilige Bischof Valentin, a.a.O. 12; Krusch 229 Anm. 1 u. 2.

23 B. Arnold, Das Leben des hl. Korbinian, Freising 1924, 134.

## 2.

Hier nun beginnt Arbeos Bericht über die zweite Translation des hl. Korbinian, über die Rückholung seiner Gebeine nach Freising, die eigentlich eine *retranslatio, relatio* war.

„Da fing ich an, bei mir selbst zu erfragen, was ich mit dem Leichnam des großen Vaters tun sollte. Weil ich ihm die schuldigen Ehren an jenem Ort nicht im geringsten erweisen konnte und ihn keineswegs eigenmächtig zurückführen wollte, wandte ich mich an Gott um Rat.

Ich berief alle unsere Brüder zusammen, beraumte eine eigene Synode für die Priester an und legte diesen die verwirrten Gedanken meines Herzens vor: wie der heilige Mann, unserer Obsorge entzogen, ohne Ehrendienst oftmals unter Armut leiden und wegen unserer weiten Entfernung ohne ein [brennendes] Licht verbleiben mußte, und daß der Leichnam jenes seligen Bekenner Christi Valentin von dort weggeführt worden war, um dessentwillen er den seinigen dorthin hatte überführen lassen.

Mit den Versammelten wurde der allgemeine Plan gefaßt, daß in unserer Diözese ein dreitägiges Fasten stattfinden sollte; während dieses anberaumten Fastens sollten jeweils täglich ohne Unterbrechung die Psalmen gesungen und Messen gefeiert werden; in aller Ungestörtheit sollte dies nach heiliger Ordnung geschehen; einmütig sollte man die göttliche Milde bestürmen, sie möge nicht aufgrund unserer Verdienste, sondern dank ihrer übergroßen Barmherzigkeit sich würdigen, durch irgendeinen der Versammelten anzuzeigen, wie es ihr Wille betreffs des besagten Leichnams wäre, ob er an den vormaligen Ort verbracht werden oder an jener Stätte den großen Tag der Auferstehung schauen sollte; nicht überstürzt und unbedacht sollten wir gegen den Willen Gottes diesen Plan der Rückholung ausführen, noch umgekehrt durch unbekümmerte Nachlässigkeit dem Vorwurf der Untätigkeit unterliegen.

Nachdem wir uns voneinander verabschiedet hatten, gingen wir fort und jeder machte sich auf den Weg zu seiner Kirche.

Doch laßt uns Gott unaufhörlich preisen, weil sich die göttliche Güte gewürdigt hat, sieben von den Unsrigen durch eine Vision ein Zeichen zu geben. Wenn wir aber unserem Griffel die Schilderung der Personen, ihrer Beschaffenheit und der Art der Vision nicht versagen, so ist vermutlich der Tag eher zu Ende als der Gesprächsstoff<sup>24</sup>. Überdies war [Gottes Wille]

---

24 Fast dieselbe Formulierung findet sich in Arbeos Emmeramsvita Kap. 31: Bischoff, Leben und Leiden des hl. Emmeram 54; vgl. auch Kap. 47, a.a.O. 82: „... stilus scribendi . . . non sustinet“. Es handelt sich um den verbreiteten „Unsagbarkeitstopos“; vgl.

auch unserem Mitbischof Sindpert, dem hervorragenden Mann, durch eine Offenbarung kundgetan worden, wie auch er uns genau während des Triduums melden ließ“<sup>25</sup>.

Nach der Wegholung der Gebeine Valentins von der Zenoburg wurde das dortige Heiligtum nicht mehr im bisherigen Umfang frequentiert, es ließen daher auch die Spenden zu seinem Unterhalt nach; das Grab Korbinians besaß nicht die Anziehungskraft des anderen Heiligen, obwohl die Freisinger Kirche in der Gegend Besitzungen hatte. Freising selbst war viel zu weit entfernt, als daß von hier aus Grab und Kult Korbinians befriedigend hätten gepflegt werden können. Überhaupt war nun das Motiv in Wegfall geraten, aus dem Korbinian nach der Darstellung Arbeos sein Begräbnis eben beim hl. Valentin gewünscht hatte.

Neben diesen beiden Tatbeständen war es gewiß auch der persönliche Wunsch des neuen Bischofs von Freising (seit 764), den von ihm seit Kindes-tagen verehrten hl. Korbinian, den ersten an seinem Bischofssitz tätigen Oberhirten, wieder hier zu haben. Arbeo hatte Sinn für die Pflege frommer Traditionen und den Kult von Heiligen der Heimat, deren es ja noch nicht viele gab. U. a. aus letzterem Grund erfolgten um diese Zeit auch Translationen römischer Martyrerreliquien in Klöster des Bistums Freising<sup>26</sup>. An der Übertragung des hl. Tertullin nach Schlehdorf<sup>27</sup>, wohl auch an der Erhe-

---

W. Brüggemann, Untersuchungen zur Vitae-Literatur der Karolingerzeit, Diss. Masch.-Schr., Bochum 1957, 35 f. – Siehe als Quelle für Arbeo Gregor d. Gr., Dial. I, prol.: U. Moricca, Gregorii Magni Dialogi, Rom 1924, 16, 1 f. – Wiederholt bezeugt Arbeos Vita Corbiniani wie schon die Emmeramsvita eine gewisse Abhängigkeit von den Dialogen Gregors des Großen. Sie befanden sich ohne Zweifel in der Freisinger Dombibliothek, auch wenn sie B. Bischoff, Die südosdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken der Karolingerzeit, Wiesbaden <sup>2</sup>1960, unter den erhaltenen Beständen der arbeonischen Zeit nicht mehr nachweisen konnte. – Vgl. H. Löwe, Arbeo von Freising. Eine Studie zu Religiosität und Bildung im 8. Jahrhundert, in: Rheinische Vierteljahresblätter 15/16 (Bonn 1950/51) 99.

25 Kap. 41, ed. Krusch 229, 4–230, 15.

26 Quirinus nach Tegernsee (um 765?), Arsadius nach Himmünster, Tertullin nach Schlehdorf (772), Sixtus nach Schliersee, Castulus nach Moosburg (?), Juliana nach Isen (?), (Candidus nach Innichen, 782): W. Hotzelt, Translationen von Martyrerreliquien aus Rom nach Bayern im 8. Jahrhundert, in: SMGB 53 (1935) 286–343. – Über die auch politischen Hintergründe und Motive dieser Translationen (reichsfränkische und römische Orientierung des westbayerischen Adels) vgl. Spindler, Handbuch der bayerischen Geschichte I 273. 374 f (F. Prinz); F. Prinz, Heiligenkult und Adels Herrschaft im Spiegel merowingischer Hagiographie, in: HZ 204 (1967) 542; ders., Stadtrömisch-italische Martyrerreliquien und fränkischer Reichsadel im Maas- und Moselraum, in: HJb 87 (1967) 17 ff. 24 f; ders., Zur Herrschaftsstruktur Bayerns und Alemanniens im 8. Jahrhundert, in: Blätter f. deutsche Landesgeschichte 102 (1966) 18 f; ders., Arbeo von Freising und die Agilulfinger, in: ZBLG 29 (1966) 582 f. 585; ders., Herzog und Adel im agilulfingischen Bayern, in: K. Bosl, Zur Geschichte der Bayern, Darmstadt 1965, 240 f; ders., Frühes Mönchtum im Frankenreich, passim.

27 Vgl. Th. Bitterauf, Die Traditionen des Hochstifts Freising I (Quellen u. Erörterungen z. bayer. u. deutschen Geschichte NF 4), München 1905, Nr. 45a, S. 73 f.

bung und Übertragung der einheimischen Heiligen Marinus und Annianus vom Irschenberg<sup>28</sup> — in seiner vorbischöflichen Zeit —, war Arbeo beteiligt. Im Langobardenreich, in dem Arbeo vermutlich einen Teil seiner jungen Jahre verbracht hatte, war ihm vielleicht der Translationseifer der dortigen Könige bekannt geworden<sup>29</sup>. Im übrigen gab es Translationen schon im Altertum und in der christlichen Spätantike<sup>30</sup>. Von der Translation Korbinians erwartete Arbeo religiösen und moralischen Gewinn für seine Bischofskirche, für seinen Bischofssitz und seine Diözese. Die geplante Maßnahme ist daher in erster Linie aus religiös-innerkirchlichen Motiven zu verstehen. Die Rückholung der Gebeine des ersten Freisinger Bischofs war dazu bestimmt, die begonnene Christianisierung der Baiern zu fördern. Sie ist aber wohl auch in politischen Zusammenhängen zu sehen. Arbeo fühlte sich „als Mitglied und Repräsentant der fränkisch orientierten Adelsgesellschaft Westbayerns“<sup>31</sup> und holte in dieser Eigenschaft den aus den fränkischen Kernlanden nach Freising gekommenen Missionsbischof dorthin zurück.

Doch konnte und wollte Bischof Arbeo das Translationsvorhaben nicht allein und eigenmächtig in die Tat umsetzen. Eine derartige Reliquientranslation war in jedem Fall ein Eingriff in bestehende Ordnung. Auch handelte es sich im vorliegenden Fall um eine Maßnahme, die dem letzten Willen Korbinians zuwiderlief. Nach einer ersten Besprechung mit den geistlichen Mitbrüdern der bischöflichen *familia* beraumte Arbeo eine Synode des Diözesanklerus an, der er die Translationsfrage vorlegte<sup>32</sup>. Aus der Urkunde über eine Schenkung an den Freisinger Mariendom<sup>33</sup> erfahren wir, daß dort am 7. Mai 765 ein *publicus* [sic!] *synodus* stattfand. Ob diese öffentliche Synode, an der auch Laien teilnahmen, mit der erwähnten Klerusversammlung identisch ist, erscheint fraglich, ob diese in zeitlichem Zusammenhang mit jener stattfand, ist nicht mehr zu ersehen<sup>34</sup>.

28 Vgl. M. Maier, Die „Vita SS. Marini et Anniani“ in ihrer kürzeren Fassung – Untersuchung und Text, in: Beiträge zur altbayer. KG 23, 1 (1963) 95.

29 Vgl. Hotzelt, Translationen von Martyrerreliquien aus Rom nach Bayern im 8. Jahrhundert, a.a.O. 287 f.

30 Vgl. F. Graus, Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger, Prag 1965, 106; Kötting, Der frühchristliche Reliquienkult 15–24.

31 Prinz, Frühes Mönchtum im Frankenreich 500. – Es müssen von Arbeo verwandtschaftliche Beziehungen zu den Karolingern gelaufen sein: J. Sturm, Bischof Arbeos von Freising bayerische Verwandte, in: ZBLG 19 (1956) 571.

32 In der Emmeramsvita Arbeos ging der Translation des Heiligen von Aschheim nach Regensburg eine Beratung der Krieger mit dem Herzog und der Geistlichkeit voraus, Kap. 32: Bischoff, Leben und Leiden des hl. Emmeram 56 f.

33 Bitterauf I, Nr. 23, S. 51 f. – Fotokopie der Urkunde aus dem Traditionsbuch des Cozroh mit deutscher Übersetzung von H. Kastner, in: Festschrift 1200 Jahre Holzen-Aßling, Aßling 1966, nach S. 16 u. 17 ff.

34 Gegen J. Widemann, Kleine Abhandlungen, in: Altbayerische Monatsschrift 15 (1919 bis 1926) 37; Arnold, Das Leben des hl. Korbinian 134; Krusch 122 f. 228 Anm. 6. 229; M. Fastlinger, Das Todesjahr des hl. Korbinian, in: Beiträge zur Geschichte, Topographie und Statistik des Erzbistums München und Freising 7 (München 1901) 4.

Die Synode beschloß, zur Ermittlung des göttlichen Willens in der Diözese ein Triduum mit Bußfasten, Psalmodie und Darbringung von Messen abhalten zu lassen. Das Fastentriduum stellt die älteste Form der Triduen dar (vgl. schon Est 4,16); bekannte frühchristliche Form eines Triduums mit Bußcharakter waren die drei Bittage vor Christi Himmelfahrt<sup>35</sup>. Was Ardeo im folgenden schreibt, trägt den Charakter einer kindlichen — oder soll man sagen: einer mit primitiven Zügen vermischten? — Theologie und Frömmigkeit, die von Gott ein Zeichen erhofft, damit so sein Wille deutlich offenbar werde. In der spätantiken und nachfolgenden Hagiographie begegnen weisende Visionen häufig, auch im Zusammenhang mit Translationen<sup>36</sup>. Auch unser Hagiograph glaubt das Zeichen buchen zu dürfen. Nach der Synode hatten wunschgemäß sieben Kleriker, nicht nur einer — wahrscheinlich während des Triduums — eine Vision. Zu diesem Bericht näherhin kritisch Stellung zu nehmen, verbietet uns das geheimnisvolle Schweigen über die Person der Visionäre und den Inhalt des Geschauten. Jedenfalls wurde die Vision, die wohl als legendäres Wandermotiv zu verstehen ist, von Ardeo, der selbst kein Gesicht hatte, als Ermunterung zur Translation verwertet<sup>37</sup>. Hinzu kommt, daß auch Bischof Sindpert von Regensburg († 791)<sup>38</sup>, mit dem Ardeo in Gebetsverbrüderung verbunden war, eine Offenbarung empfangen haben soll, die in die gleiche Richtung wies und ebenfalls als hagiographisches Motiv erscheint<sup>39</sup>.

### 3.

Ardeo sah nun seinen Translationsplan theologisch-kirchlich genügend abgesichert, und er begann das Werk vorzubereiten.

35 Vgl. B. Fischer, Art. Triduum, in: LThK<sup>2</sup> X (1965) 338 f. — Nach der kürzeren Fassung der Vita SS. Marini et Anniani war der Erhebung der beiden Heiligen ebenfalls ein dreitägiges, vom Bischof angeordnetes Fasten für das Volk vorhergegangen: Maier, Die „Vita SS. Marini et Anniani“, a.a.O. 100.

36 Vgl. Augustinus zur Translation der Gebeine der Martyrer Gervasius und Protasius durch Ambrosius: Conf. IX 7, 16: CSEL 33, 208, 22–209, 4; s. a. Kötting, Der frühchristliche Reliquienkult 21 (zu Exuperius von Toulouse) u. 19 Anm. 56.

37 Schon die heidnische Antike kannte Sagen von einer Translation nach vorhergegangener Offenbarung: H. Günter, Die christliche Legende des Abendlandes, Heidelberg 1910, 52. — Auch in der Emmeramsvita Ardeos gehen der Translation des Heiligen von Aschheim nach Regensburg weisende „nächtliche Gesichte“ voraus, Kap. 32: Bischoff, Leben und Leiden des hl. Emmeram 56 f.

38 Vgl. Krusch 230 Anm. 6. — J. Staber, Kirchengeschichte des Bistums Regensburg, Regensburg 1966, 10 f. (768[?]-791).

39 So hatte laut Translationsbericht ähnlich Bischof Badurich von Paderborn vor der Überführung des hl. Liborius von Le Mans nach Paderborn (836) eine richtungweisende Vision; vgl. K. Honselmann, Reliquientranslationen nach Sachsen, in: V. H. Elbern, Das erste Jahrtausend. Kultur und Kunst im werdenden Abendland an Rhein und Ruhr, Textband I, Düsseldorf 1963, 173.

„Davon in Kenntnis gesetzt und durch die Visionen der Mitbrüder gemahnt, begab ich mich zum Herrn, dem erhabenen und erlauchten Mann und höchsten Fürsten. Ihm und allen seinen Hofbeamten berichtete ich, was geschehen war und mir ein sehr großes Anliegen bedeutete. Auf den Rat des Fürsten und seines ganzen Hofstaates entsandte ich [eine Abordnung], die den Leichnam des Gottesmannes holen sollte“<sup>40</sup>.

Da die bayerische Kirche unter den Agilolfingern Landeskirche war, war auch für die Rückholung der Gebeine Korbinians nach Freising wiederum die Einwilligung des Landesherrn nötig. Die politische Situation war nun einfacher als bei der ersten Translation nach Mais; denn das dortige Gebiet war wieder baierisch<sup>41</sup>; Tassilo III. war für beide Orte zuständig. Dieser, der selbst den Leichnam des hl. Valentin nach Passau geholt hatte, war auch mit der Translation Korbinians zurück in das baierische Kernland einverstanden. Von seiner erfolgreichen Reise zum Herzog, wohl nach Regensburg, heimgekehrt, stellte Bischof Arbeo eine Gruppe von Klerikern und Laien zusammen, die die Reliquien des Heiligen zurückholen sollten.

„Als unsere Leute aber zu der erwähnten Burg von Mais hinabgekommen waren, öffneten sie das Grab, erhoben den Sarg wieder aus der Erde und stellten ihn vor dem Altar nieder. Da sich der Tag schon geneigt und sich die Essenszeit bis zum Abend verzögert hatte, beschlossen sie, leibliche Nahrung zu sich zu nehmen. Während sie in das Haus gingen und sich zum Brotessen niedersetzten, blieben einige von ihnen in der Kirche zurück, nahmen den Psalmengesang wieder auf und bewachten den Leichnam des großen Mannes, damit er nicht von Einheimischen weggeholt werden könnte. Siehe da! Plötzlich erscholl in der Kirche ein so mächtiges Getöse, daß es die Gewalt eines heftigen Donners übertraf und nicht nur die ganze Kirche, sondern auch die Burg erschütterte. Dabei war der Tag so heiter gewesen, daß sich nicht im geringsten eine Wolke zeigte. So große Furcht befiel die in der Kirche Anwesenden, daß sie von übermächtiger Angst erschüttert zu Boden stürzten und wie entseelt zu sein schienen. Etwas später, nachdem sie ihre Kräfte wiedergewonnen hatten, strebten sie dem Ausgang der Kirche zu. Siehe da! Die zu Hause waren, kamen ihnen entgegen. So betraten alle die Kirche. Mit großer Scheu und Ehrfurcht hielten sie Nachtwache bis zum nächsten Tag. Nachdem der Gottesmann durch das Walten göttlicher Macht entschieden hatte, sein Leichnam

---

40 Kap. 42, ed. Krusch 230, 16–231, 2.

41 Vgl. Spindler, Handbuch der bayerischen Geschichte I, 119. 128 (K. Reindel), 272 (F. Prinz); R. Heuberger, Rätien im Altertum und Frühmittelalter I (Schlern-Schriften 20), Innsbruck 1932, 144 f. 285–289.



sollte an den früheren Ort verbracht werden, was mußte es da auffallen, daß ein gewaltiges Getöse erscholl, um die Einwilligung des Gottesmannes anzuzeigen? Ertönte doch auf göttliches Geheiß ein langgezogenes Trompetensignal, als das israelitische Volk aufgerufen wurde, mit dem Lager aufzubrechen<sup>42</sup>. Wer unter den Gläubigen darf daher diese von uns geschilderte Begebenheit bezweifeln?“<sup>43</sup>

Arbeo berichtet in diesem Kapitel nicht Selbsterlebtes. Wir erfahren nichts über die Route, auf der die Gruppe von Freising nach Mais zog. Nach erfolgter Erhebung, die sich anscheinend länger hinzog, begab sich ein Teil der Leute endlich zum Abendessen — die Stelle erinnert formal und inhaltlich an Lk 9,12 —, ein anderer, wohl die Kleriker, hielt Gebetswache am Sarg des Heiligen, an dem die Bewohner von Mais und Umgebung nun vielleicht wieder größeres Interesse bekommen hätten, als seine Wegführung drohte. In anderen Fällen gehörte tatsächlicher Widerstand der Bevölkerung gegen eine Translation beinahe zur Topik der einschlägigen Berichte<sup>44</sup>. Für das Folgende rechnete Arbeo, wie der Hinweis auf Num 10,2 und der Schlußsatz erkennen lassen, mit dem Zweifel an dem Wunderzeichen, das ihm, wenn überhaupt, in dieser Form wohl nicht von den Translatoren nach ihrer Rückkehr berichtet worden war. In der Formulierung des Satzes „Tanta namque diei fuerat serenitas, ut nubs minime apparere videbatur“<sup>45</sup>, hängt Arbeo von Gregors des Großen Dial. II 33 ab: „tanta . . . erat caeli serenitas, ut nulla in aere nubes apparerit“<sup>46</sup>; auch hier ist davon die Rede, daß trotz des absolut heiteren Wetters in abendlicher Stunde auf das Gebet der hl. Scholastika hin plötzlich ein gewaltiges Unwetter ihren Bruder Benedikt nötigte, noch diese Nacht bei ihr zu bleiben; Scholastika und Benedikt durchwachten nach der Darstellung Gregors die Nacht in geistlichen Gesprächen. Arbeo hatte dieses Kapitel vor sich, als er jenes angebliche Ereignis auf der Zenoburg niederschrieb<sup>47</sup>. Aufgrund der Idee von der Gemeinschaft der Heiligen konnten nach mittelalterlicher Auffassung Wunderwirkungen vom einen auf den andern übertragen werden<sup>48</sup>. Das durch keine natürliche Ursache ausgelöste Getöse (in der Kirche) begegnet auch sonst als Wandermotiv in der christ-

---

42 Num 10, 2.

43 Kap. 43, ed. Krusch 231, 3–27.

44 Vgl. etwa H. Fichtenau, Zum Reliquienwesen des früheren Mittelalters, in: *MIOG* 60 (1952) 74.

45 ed. Krusch 231, 14 f.

46 ed. Moricca, Gregorii Magni Dialogi 126, 10 f.

47 Als gewesener Abt von Scharnitz und nunmehriger Vorstand des Freisinger Domklosters war Arbeo wenn nicht selbst Benediktiner, so doch ein Freund dieser monastischen Richtung.

48 Vgl. Schreiner, Zum Wahrheitsverständnis im Heiligen- und Reliquienwesen, a.a.O. 138 ff.

lichen Legende; im vorliegenden Fall wird es gegenüber kritischen Lesern apologetisch, doch unpassend, mit dem von Jahwe verordneten Trompetensignal Num 10,2 verglichen und auf die Zustimmung des Heiligen zu seiner Retranslation gedeutet<sup>49</sup>. Auch die im folgenden von Arbeo notierten Wunder im Zusammenhang der *retranslatio* fungieren in diesem Sinn als „Beiswunder“<sup>50</sup>.

In der letzten Nacht hielt man nun, wenn Arbeos Darstellung Glauben verdient, eine gemeinsame Vigilfeier, und am andern Morgen erfolgte der Aufbruch von der Zenoburg.

#### 4.

„Nachdem die Bahre aufgeladen war, wurde [der Wagen?, der Karren?, das Saumtier?] von den Knechten zu Fuß mit so großem Glück geführt, daß die Berittenen kaum folgen konnten. Nachdem man die Gebirgsgegend verlassen hatte, trafen wir mit ihm am Hafen [an der Fähre] des Innflusses zusammen, vom ganzen Volk begleitet“<sup>51</sup>.

Die Fahrt durch die Alpen ging sehr rasch vonstatten. Der Heilige drängte gleichsam nach Freising zurück. Die begleitenden Reiter hatten Mühe, mit dem von den Knechten gelenkten Gefährt oder Lasttier mitzukommen. Arbeo wollte mit dieser frisierten Bemerkung abermals apologetisch das Einverständnis des Heiligen mit seiner Translation zum Ausdruck bringen<sup>52</sup>.

Auf welchem Weg erfolgte der Rücktransport? Bei dem Bericht über die erste Translation von Freising nach Mais hatte der Hagiograph nur notiert, daß der Weg durch das Gebiet der *Vallenses* und der Breonen geführt hatte<sup>53</sup>. Auf welchen Straßen die Translatoren diesmal zur Zenoburg zogen, blieb ganz ungesagt. Kehrten sie auf demselben oder einem andern Weg zurück?

Die Straßenverhältnisse boten unterschiedliche Möglichkeiten an. Zog man von Mais ostwärts nach Bozen und bog hier auf den Weg zum Brenner (Paßhöhe 1370 m) ein<sup>54</sup>? Der Brennerweg war der hauptsächlichliche Verbin-

---

49 Vgl. Löwe, Arbeo von Freising, a.a.O. 108. – Die durch v. Braitenberg, Der hl. Corbinian und das Castrum Maiense, a.a.O. 100 f versuchte natürliche Erklärung des Getöses befriedigt gegenüber dem Wortlaut des Textes und der Intention Arbeos nicht. – Über Wandermotive allgemein: H. Delehaye, Les Légendes hagiographiques, Brüssel 1955, 25–38.

50 Zum Begriff: Graus, Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger 57 f.

51 Kap. 44, ed. Krusch 231, 28–232, 2.

52 Vgl. ähnlich Arbeos Emmeramsvita Kap. 32, wo der Transport des heiligen Leichnams zu Schiff von der Isarmündung donauaufwärts nach Regensburg ebenfalls „sehr rasch“ verläuft: Bischoff, Leben und Leiden des hl. Emmeram 56.

53 Siehe S. 55.

54 Vgl. O. Stolz, Verkehrsgeschichte der Brenner- und Reschenstraße, in: Großdeutscher Verkehr (Berlin 1942) 271 ff.

dungsweg zwischen dem langobardischen Süden und dem bayerischen Norden, auf dem man zunächst bis in die Gegend des späteren Innsbruck oder Hall<sup>55</sup> verbleiben konnte. Oder zog man einen kürzeren Weg von Mais nordwärts über den Jaufenpaß (2139 m) und traf bei Sterzing wieder auf die Straße zum Brenner<sup>56</sup>? Der Jaufenweg wurde stark benützt, weil er teilweise auch gepflastert war<sup>57</sup> und die Schwierigkeiten des Eisacktales zwischen Bozen und Waidbruck umging, denen man allerdings über das Rittenplateau ausweichen konnte<sup>58</sup>. Es ist möglich, daß man daher in diesem Fall den Aufstieg zu Paßhöhen zweimal in Kauf nahm, während man sonst bei Alpenüberquerungen zweimaligen Aufstieg auf größere Höhen tunlichst vermied. Wohl damals schon und bis zum späten Mittelalter konnte der Brennerweg jedoch nur von zweirädrigen Karren durchwegs befahren werden<sup>59</sup>. — Oder wählte man den Weg über den Reschenscheideck-(Finstermünz-)Paß (1508 m) ins Inntal<sup>60</sup>? Allein diese Straße, das eine Teilstück<sup>61</sup> der alten *Via Claudia*, war schon lange nicht mehr in Stand gehalten worden, auch wenn sie noch weiterhin in beschränktem Umfang benützt wurde<sup>62</sup>. — Unter dem Gesichtspunkt, daß man den beschwerlichen Aufstieg zu Paßhöhen nach Möglichkeit auf ein einziges Mal zu beschränken trachtete, spricht die Vermutung dagegen, daß der Zug im weiteren Verlauf etwa vom oberen Inntal herkommend über den Fernpaß (1209 m) nach Epfach und von dort nordostwärts ins Freisinger Gebiet strebte oder sich vom Innsbrucker Becken über den Zirler Berg (1180 m) nach Partenkirchen bewegte, obwohl sich an letzterem Weg Freisinger Besitzungen fanden<sup>63</sup> und Arbeo erster Abt des Scharnitz-

55 Vgl. O. Stolz, Die Geschichte des Zollwesens, Verkehrs und Handels in Tirol und Vorarlberg (Schlern-Schriften 108), Innsbruck 1953, 176 Anm. 2.

56 So v. Braitenberg, Der hl. Corbinian und das Castrum Maiense, a.a.O. 101; ders., Zenoburg, die Meraner Akropolis, a.a.O. 23; Heuberger, Rätien im Altertum und Frühmittelalter 43 Anm. 127; H. Wopfner, Die Reise des Venantius Fortunatus durch die Ostalpen, in: Festschrift zu Ehren E. v. Ottenthals (Schlern-Schriften 9), Innsbruck 1925, 376 u. andere.

57 Mündliche Mitteilung von Herrn v. Braitenberg, Meran-Zenoberg. — Vgl. O. Stolz, Verkehrsgeschichte des Jaufen, in: Festschrift zu Ehren Konrad Fischnalers (Schlern-Schriften 12), Innsbruck 1927, 128.

58 A. Haushofer, Pass-Staaten in den Alpen, Berlin 1928, 140 f. — Vgl. W. Cartellieri, Die römischen Alpenstrassen (Philologus, Suppl. XVIII 1), Leipzig 1926, 119–122.

59 H. Klein, Brenner und Radstätter Tauern, in: Schlern-Schriften 52 (Innsbruck 1947) 145; H. Wopfner, Wandlungen des Verkehrsnetzes in den Ostalpenländern, in: Geographischer Jahresbericht aus Österreich 16 (1933) 141.

60 So Arnold, Das Leben des hl. Korbinian 136.

61 Vgl. R. Heuberger, Der Beginn der Geschichte Tirols, in: Veröffentlichungen des Museum Ferdinandeum 31 (1951) 276.

62 Vgl. H. Büttner, Vom Bodensee und Genfer See zum Gotthardpass, in: Die Alpen in der europäischen Geschichte des Mittelalters. Reichenau — Vorträge 1961–1962, Konstanz und Stuttgart 1965, 80. — Ders., Die Entstehung der Churer Bistumsgrenzen, in: Zeitschrift f. schweizerische KG 53 (1959) 103. 211. — Stolz, Verkehrsgeschichte der Brenner- und Reschenstraße, a.a.O. 271. — Heuberger, Rätien im Altertum und Frühmittelalter 42.

63 Vgl. schon Bitterauf I, Nr. 19, S. 46 ff.

Klosters (in Klais) gewesen war<sup>64</sup>; dieser Weg wäre für das „ganze Volk“<sup>65</sup> auch beschwerlicher und weiter gewesen als der zum alten Innübergang unterhalb Kufsteins (s. u.). Der Aufstieg zum Achensee und Achenpaß kam wohl überhaupt nicht in Frage. — Nahmen die Translatoren ihren Weg über das Reschenscheideck, so konnten sie sehr lange im Inntal verbleiben. Kamen sie vom Brenner her, was auch mit dem Blick auf die bayerischen Herrschaftsverhältnisse<sup>66</sup> wahrscheinlicher ist, so legte sich ebenfalls das Einschwenken ins bequemere, steigunglose Inntal nahe, auch wenn dieser Weg länger war. Daß diese Route tatsächlich benützt wurde, ergibt sich doch wohl aus dem Folgenden. Es setzt nun wieder ein Wir-Bericht ein, Arbeo ist den Gebeinen des hl. Korbinian entgegengezogen. Er traf mit ihnen an einem Innhafen bzw. einer Innfähre außerhalb des Gebirges zusammen. Diese Ortsangabe schließt einen Zug über Partenkirchen völlig aus; denn wäre an einen Innhafen oder Flußübergang beim späteren Innsbruck zu denken<sup>67</sup>, so würde sich dort angesichts der Nordkette die Verwendung des Ausdrucks „*Amissa montana*“<sup>68</sup> verbieten. Der große Innübergang außerhalb des Gebirges, an dem ein Hafen oder wenigstens eine Lände entstanden war, lag im Raum des alten *Pons Aeni* bei Rosenheim<sup>69</sup>. Denkbar wäre auch, daß ein Teil des Translationsweges zu Schiff oder mittels Floß auf dem Inn, etwa von der Innsbrucker Gegend an, zurückgelegt wurde<sup>70</sup>. An der Ostgrenze des Bistums wurde also der Heilige vom regierenden Bischof und viel Volk abgeholt; die Formulierung: vom „ganzen Volk“ bezeugt die in der Legendenschreibung übliche, zweckbestimmte Hyperbolik<sup>71</sup>.

64 Für letztere Route H. Schuler-H. Hörtnagl, Die St.-Korbinians-Kapelle und die Allerheiligenkirche zu Hart in der Pfarre Hötting bei Innsbruck, Innsbruck 1928, 8. 31.

65 Kap. 44, ed. Krusch 232, 2.

66 Vgl. Spindler, Handbuch der bayerischen Geschichte I, 109 f. 128 (K. Reindel).

67 So F. C. Zoller, Geschichte und Denkwürdigkeiten der Stadt Innsbruck, Innsbruck 1816, 10; Cartellieri, Die römischen Alpenstraßen 146; zuletzt Schuler-Hörtnagl, Die St.-Korbinians-Kapelle 8.

68 Kap. 44, ed. Krusch 232, 1. — *Amittere* könnte hier freilich auch den ungefähren Sinn von überschreiten haben; vgl. Kap. 40, ed. Krusch 228, 8 f. Aber auch dann rechtfertigt sich gegen Schuler-Hörtnagl, Die St.-Korbinians-Kapelle 10 Anm. 12, noch nicht die Lokalisierung des *Eni portus* in die Innsbrucker Gegend, zumal, wenn man mit dem Verfasser H. Schuler einen Wiederaufstieg der Translatoren zum Zirler Berg annimmt. Die Überarbeitung der Vita im zehnten Jahrhundert wollte an dieser Stelle wie andernorts in unerlaubter Weise verdeutlichen (Krusch 232, 30). — Vgl. J. W. D. Skiles, The Latinity of Arbeo's Vita Sancti Corbiniani, Diss., Chicago 1938, 16. 38.

69 W. Torbrügge, Vor- und Frühgeschichte in Stadt und Landkreis Rosenheim (Quellen und Darstellungen zur Geschichte der Stadt und des Landkreises Rosenheim, Bd. I), Rosenheim 1959, 55–59. — H. Meixner, Aus Nußdorfs Vergangenheit, in: Das bayrische Inn-Oberland 21 (Rosenheim 1936) 5 f. — Wopfner, Die Reise des Venantius Fortunatus durch die Ostalpen, a.a.O. 375 f.

70 Vgl. Stolz, Verkehrsgeschichte der Brenner- und Reschenstraße, a.a.O. 285.

71 Vgl. Schreiner, Zum Wahrheitsverständnis im Heiligen- und Reliquienwesen, a.a.O. 161 f.

„Unter Litaneigesang wurde der Leichnam in Empfang genommen. Als wir auf ein gewisses Feld (*in quendam campum*) kamen, siehe, da war ein Mann, der eine verdorrte Hand hatte von der Blüte seiner Jugend an<sup>72</sup>. Als er sie auf das Fahrzeug legte, auf dem der Leichnam des Gottesmannes gefahren wurde, wurde sie sogleich wiederhergestellt wie die andere [Hand]. Eine große Volksmenge stand dabei, die mit einer Stimme Gott ein Loblied sang. Nachdem [der Geheilte] an dieser Stelle das Zeichen des heilbringenden Kreuzes (*salutiferi vixilli*) errichtet hatte, werden dort so große Wunder der Macht Gottes offenbar, daß der Griffel ihr Ausmaß nicht zu schildern vermag<sup>73</sup>“<sup>74</sup>.

„In derselben Nacht aber wurde ein Besessener zu uns gebracht. Obwohl man ihn bereits auf ein Bett gelegt hatte, wurde er von den unreinen Geistern so sehr geplagt, daß der Festgebundene von den stärksten Männern geschleppt werden mußte. Als wir ihn zum Leichnam des Gottesmannes heranbringen hießen, versuchte er, seinen Trägern mit lautem Geschrei und entgegengestemmter Kraft Widerstand zu leisten. Als er aber, da er sich nicht aufrecht halten konnte, auf dem Boden unter den Leichnam des Gottesmannes hineingeschoben wurde, fuhr der unreine Geist von ihm aus. Und zwar wird bestätigt, daß Derartiges fernerhin in keiner Weise [wieder] vorkam“<sup>75</sup>.

„Im Christentum behält der Heilige durch ‚die Gemeinschaft der Heiligen‘ sein Leben als Heilbringer, und Wahrzeichen und Mittler ist die Reliquie“<sup>76</sup>. Doch übersieht die Theologie Arbeos nie, daß nicht der Heilige selbst das Wunder wirkt, sondern Gott auf seine Fürbitte hin. Die beiden in Kap. 45 und 46 berichteten Mirakel unterscheiden sich von den in der Vita früher erzählten — abgesehen von seiner eigenen, jedoch nicht ausdrücklich als Wunder berichteten Errettung, Kap. 40 — dadurch, daß Arbeo sie miterlebt haben will. Das Wunder, und speziell das Heilungswunder, das am Weg erblüht, an dem Heiligenreliquien vorüberziehen, war ein verbreitetes Thema der frühmittelalterlichen Hagiographie<sup>77</sup>. Ebenso ist nicht selten erdichtete

---

72 Vgl. Gregor der Große, Dial. I, prol., ed. Moricca, Gregorii Magni Dialogi 13, 9–14, 1.

73 Vgl. dieselbe Formulierung in der Emmeramsvita Kap. 47: Bischoff, Leben und Leiden des hl. Emmeram 82 (s. o. Anm. 24), sowie Gregor d. Gr., Dial. I, prol., ed. Moricca, Gregorii Magni Dialogi 16, 24.

74 Kap. 45, ed. Krusch 232, 3–10.

75 Kap. 46, ed. Krusch 232, 11–19.

76 H. Günter, Psychologie der Legende, Freiburg 1949, 263 mit zahlreichen Belegstellen auch auf den folgenden Seiten.

77 Vgl. etwa den Bericht über die Translation des hl. Liborius: Honselmann, Reliquientranslationen nach Sachsen, a.a.O. 174. – Zur Häufigkeit der Translationswunder im allgemeinen vgl. Günter, Legenden-Studien 106. 155 Anm. 4. – S. a. R. Aigrain, L’Hagiographie, Paris 1953, 186–192.

Augenzeugenschaft anzutreffen<sup>78</sup>. Jedenfalls ging es Arbeo darum, den Heiligen mit der Gegenwart zu verbinden<sup>79</sup>. Doch ergibt sich aus den Schlußsätzen der beiden Mirakelberichte zugleich ein gewisser zeitlicher Abstand zwischen der Translation und der Niederschrift der Vita.

Der Weg des Leichenzuges wird vom Inn westwärts wiederum auf alten Römerstraßen verlaufen sein. Wohl zog man auf der nach Augsburg führenden Route bis Helfendorf, der Martyriumsstätte des hl. Emmeram, und von dort nordwärts. Die Isar überschritt man vermutlich entweder bei Oberföhring oder erst bei Freising<sup>80</sup>.

Womit jener *campus* gemeint war, auf dem sich das erste Wunder vollzog, ist nicht zu ermitteln<sup>81</sup>, und also auch nicht die Stelle, an der der Geheilte ein Votivkreuz errichten ließ. Das Heilungswunder selbst erinnert an die Heilung einer verdorrten (gelähmten) Hand an einem Sabbat durch Jesus, wie sie in den synoptischen Evangelien (Mt 12,9—13; Mk 3,1—5; Lk 6,6—10) berichtet wird. Auftrag und Gewalt Kranke zu heilen war von Jesus zunächst seinen Aposteln erteilt worden (Mt 10,1.8; Mk 6,13; Lk 9,1 f. 6). Es war und ist der Glaube der Kirche, daß in den Heiligen die Wunderkraft Christi als fürbittende Macht fortlebt. Als hagiographisches Prinzip begegnet das Heilungswunder daher seit den Anfängen der christlichen Heiligenviten. Im vorliegenden Fall genügte die Berührung des Wagens, der die Gebeine Korbinians trug, zur sofortigen Heilung von dem langjährigen Leiden. Arbeo versäumt nicht, nach üblichem Schema zahlreich anwesendes und vom Geschehen ergriffenes Volk als zusätzliche Zeugen des Wunders zu benennen. An der Stelle eines geschehenen Mirakels ein Kreuz zu errichten, war ein auch sonst im Frühmittelalter belegter Brauch<sup>82</sup>. Die Stätte der Heilung mit dem Votivkreuz entwickelte sich zu einem „Gnadenort“, an dem nach Arbeos hyperbolischer Aussage noch immer große Wunder geschehen. Sollte vielleicht der in Arbeos Tagen lebende Kult an dem betreffenden Ort für ihn Anlaß gewesen sein, diesen durch ein ursprüngliches Korbinianswunder zu unterstützen? Die Erinnerung an diese Stätte erlosch jedoch schon früh; bereits die Überarbeitung der Vita aus dem frühen zehnten Jahrhundert wußte davon nichts mehr und ließ den Bericht aus<sup>83</sup>.

---

78 Vgl. Günter, Die christliche Legende des Abendlandes 176 ff. 190. 192: Der *Z w a n g* des *T y p u s* macht die Legende, nicht die Willkür der Autoren. – Ders., Legenden-Studien 78–82. – Brüggemann, Untersuchungen zur *Vitae*-Literatur der Karolingerzeit 113 ff.

79 Vgl. Graus, Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger 42.

80 Über die wichtigsten Römerstraßen vgl. Fischer, Das Christentum zur Römerzeit im nachmaligen Bistum Freising, a.a.O. 19 f.

81 Spätere Legende dachte an Aufham b. Feldkirchen, vgl. A. Mayer, Statistische Beschreibung des Erzbisthums München-Freising I, München 1874, 53.

82 Vgl. L. Arntz, Wegekreuz und Wegebild, in: *Zschr. f. christl. Kunst* 25 (1912) 72.

83 Kap. 36: MGSS rer. Mer. VI 633.

Anscheinend übernachtete die Prozession an diesem Ort. Das zweite Wunder, das Arbeo nach der Rückkehr des Heiligen ins Freisinger Diözesangebiet berichtet, läßt an die Teufelsaustreibungen Jesu denken. Das Toben des Besessenen im vorliegenden Fall erinnert besonders an den Mann in der Synagoge von Kapharnaum, der einen unreinen Geist hatte, Mk 1,26 (Lk 4,35), an die Besessenen im Gerasener Land, Mt 8,28 (Mk 5,3 ff; Lk 8,29), an den besessenen Knaben, Mk 9,18.20 (Lk 9,39.42). Die Austreibung böser Geister gehört nach Mk 16,17 aber auch zu den Charismen der gläubigen Christen. Dies war für die Legende genug; sie brachte denn auch eine Fülle von Teufelsaustreibungen aus tobenden Besessenen hervor<sup>84</sup>. Wie den Knaben in Mk 9,20 als er zu Jesus gebracht wurde, sein Dämon „sogleich hin und her zerrte“ und jener „zu Boden fiel, sich wälzte und schäumte“, so vermochte auch hier der tobsüchtige Besessene, auf Geheiß Arbeos herbeigeht, an der Bahre St. Korbinians nicht aufrecht zu stehen. Am Boden wurde er daher unter den Leichenwagen hineingeschoben und dabei, wie es wohl die hagiographische Topik gebot, vollständig und für immer geheilt. Dieser nächtliche Heilungsvorgang ist verwandt mit einem ähnlichen Mirakel, das Arbeo in Kap. 37 berichtete, und das sich während der ersten Translation von Freising nach Mais zugetragen haben soll<sup>85</sup>. In beiden Fällen haben wir es mit der in primitiven medizinischen und religiösen Vorstellungen wurzelnden Meinung zu tun, daß das Hineinkriechen unter ein (hier provisorisches) Heiligengrab bzw. das Hindurchschlüpfen unter demselben Wunderheilungen bewirken könne<sup>86</sup>.

Wenn Arbeo in solcher Weise auch am letzten Weg St. Korbinians Wunder bucht, so dienten diese, wie schon angedeutet, nicht nur der Förderung des Heiligenkultes, sondern auch seiner persönlichen Rechtfertigung: Gott erklärte sich durch die Heilungswunder, die er durch Korbinians Reliquien wirkte, mit der vorgenommenen Translation einverstanden.

„Dann aber, als wir weiterzogen, am nächsten Tag . . .“<sup>87</sup>

Doch an dieser Stelle bricht die ursprüngliche arbeonische Fassung der Vita, wie sie uns seit der Entdeckung durch G. H. Pertz im Jahre 1844<sup>88</sup> und der

---

84 Vgl. Günter, *Psychologie der Legende* 318–321; ders., *Legenden-Studien* 47–51 u. ö.

85 *Der edle Romane Dominikus, der an einer fiebrigen Erkrankung litt, schlüpfte unter den Wagen, auf dem der Leichnam Korbinians lag, und kam auf der anderen Seite gesund hervor*: ed. Krusch 226, 11–17.

86 Vgl. A. Mayer-Pfannholz, *Der Brauch am Nonnosusgrab in der Freisinger Domkrypta* (Kleine Veröffentlichungen des Hist. Vereins Freising 3), Freising 1937, bes. 26 f. – Delehay, *Les Légendes hagiographiques* 148 f.

87 „Deinde vero, nos deambulantibus, in crastinum . . .“: Kap. 47, ed. Krusch 232, 20 f.

88 Krusch 160: Die Hs, saec. IX, fand sich im Britischen Museum.

Erstveröffentlichung durch S. Riezler<sup>89</sup> bekannt geworden ist, ab. Sie sagt uns nichts mehr über den weiteren Weg, über die Ankunft und die Beisetzung des Heiligen an der Stätte seines Wirkens. B. Krusch vermutet allerdings, daß nur wenige abschließende Sätze verloren gegangen sind<sup>90</sup>.

An früherer Stelle hatte Arbeo schon bemerkt, daß das Korbiniansbrünnelein auf dem Weihenstephaner Berg nach dem Tod und der Wegführung des heiligen Leichnams 40 Jahre lang bis zu seiner Rückholung versiegt sei und nach der Translation wieder wie früher reichlich Wasser spendete<sup>91</sup>. Die Berichte des Hagiographen über Entstehung, Versiegen und Wiederfließen dieses Quells entstammen dem Schatz verwandter Legendenmotive aus Antike und Christentum<sup>92</sup>. Während sich das Versiegen des Brünneleins der Kategorie legendärer Strafwunder nähert, sollte das Wiederfließen abermals apologetisch die Richtigkeit der vollzogenen Translation bestätigen.

## 5.

An Stelle der arbeonischen Urfassung der Korbiniansvita las man bis ins späte 19. Jahrhundert herauf nur die Überarbeitung und Erweiterung derselben, die anfangs des zehnten Jahrhunderts entstanden war<sup>93</sup>. Diese war wohl nicht das Werk des Tegernseer Mönches Hrotroc<sup>94</sup>, sondern vermutlich das eines Freisinger Klerikers<sup>95</sup>. Sie bezweckte u. a., den Anspruch der Freisinger Kirche auf (echte und angebliche) Gütererwerbungen des hl. Korbinian in Südtirol zu erneuern bzw. als rechtmäßig zu bestätigen<sup>96</sup>. Die Überarbeitung hat außerdem die rein menschlichen Züge am arbeonischen Bild Korbinians abgeschwächt<sup>97</sup>, den lebenden und toten Heiligen noch stärker mit Wunderlegenden umrankt<sup>98</sup> und auf diese Weise auch das Translationsge-

89 Arbeo's Vita Corbiniani in der ursprünglichen Fassung, in: Abh. d. Hist. Classe d. Kgl. Bayer. Akad. d. Wiss., XVIII. Bd., 1. Abth., München 1888, 217–272. – B. Krusch zog dann in seinen Ausgaben (s. Anm. 1) noch eine weitere, von ihm entdeckte Karlsruher Hs, saec. IX, bei: Krusch 160 ff.

90 Krusch 145. 157.

91 Kap. 28, ed. Krusch 220, 4–8.

92 Vgl. Graus, Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger 484; Günter, Psychologie der Legende 194 ff.; R. Bauerreiß, Irische Frühmissionäre in Südbayern, in: Schlecht, Wissenschaftliche Festgabe zum zwölfhundertjährigen Jubiläum des heiligen Korbinian 59; Günter, Die christliche Legende des Abendlandes 58. 119 f. – Zum Entstehen der Quelle siehe bes. Num 20, 11: atl Wunder wiederholen sich in den Legenden der Heiligen, vgl. B. de Gaiffier, Études critiques d'Hagiographie et d'Iconologie, Brüssel 1967, 50–61.

93 MGSS rer. Mer. VI 594–635. – Auch diese Ausgabe hatte B. Krusch besorgt (1913).

94 So Riezler, Arbeo's Vita Corbiniani, a.a.O. 226 f.

95 So Krusch 153 f. 158 ff.

96 Vgl. J. A. Fischer, Bischof Wolfram von Freising 926–937, in: Sammelblatt des Hist. Vereins Freising 24 (1961) 45 f.

97 Vgl. Löwe, Arbeo von Freising, a.a.O. 116.

98 Vgl. Krusch 155.



schehen weiter ausgeschmückt; Elemente der arbeonischen Urfassung wurden dabei in anderem Zusammenhang verwertet<sup>99</sup>.

Das Interesse des Translationshistorikers verdient jedoch wohl noch das letzte, 39. Kapitel der Vita retractata. Bis zu einem gewissen Grad ersetzt es den Hauptteil des verlorenen Schlußkapitels 47 der Urfassung, auch wenn es dieses mehr oder weniger überarbeitet haben mag, wie ein allgemeiner Vergleich mit der arbeonischen Fassung nahelegt<sup>100</sup>.

„Nachdem aber der heilige Leichnam des seligen Korbinian von dort in Bewegung gesetzt worden war, zog ihm die ganze Versammlung der Bischöfe und eine unermeßliche Schar von Klerikern vereint mit ihrem obersten Fürsten (*cum summo eorum principe*) Tassilo entgegen. Gebührend wurde er mit aller liebenden Hingabe der Kirche, mit ‚Hymnen und geistlichen Gesängen‘ (Kol 3,16) in allen Ehren von Sämtlichen in der Kirche der heiligen Maria, wo er zuerst beerdigt (*humatus*) worden war, zur Ehre und zum Ruhm des Namens Christi und zum [Heil] des ganzen christlichen Volkes, das seine Fürsprache verlangt, ehrenvoll erhöht (*exaltatus*). Um seiner Verdienste und Fürbitten willen wirkt die Kraft Gottes dort in Gnaden täglich große Krafttaten und verleiht vielen, die wahrhaft an Gott glauben und vertrauensvoll bitten, unaufhörlich Hilfe für die Gesundheit durch die gewährende Barmherzigkeit des Herrn Jesus Christus, der mit Gott dem Vater und dem Heiligen Geist als Gott lebt und herrscht in alle Ewigkeit. Amen“<sup>101</sup>.

Daß der Prozession mit den Korbiniansreliquien der ganze bayerische Episkopat entgegenzog, könnte zunächst bezweifelt werden, zumal der Bearbeiter auch in Kap. 33 f im Unterschied zur Urfassung (Kap. 41) den gesamten Episkopat zur Beratung über die Frage der Translation hatte versammelt sein lassen<sup>102</sup>. In diesem Fall könnte am ehesten an die Anwesenheit der Bischöfe Sindpert von Regensburg, der eine sachdienliche Offenbarung gehabt haben soll (Kap. 41), und Virgil von Salzburg, dem Arbeo die Vita widmete, gedacht werden. Weil jedoch Herzog Tassilo, der die Erlaubnis zur

---

99 Dies ließe sich etwa an den Blutwunder-Legenden in Kap. 29 und Kap. 38 der Vita retractata nachweisen, wo Worte und Wendungen aus der arbeonischen Urfassung Kap. 38 und Kap. 45 wiederkehren. – Daher braucht hier auch nicht auf die vermuteten Orte dieser Wunder – Dettendorf bei Bad Aibling oder Hötting/Innsbruck – eingegangen zu werden; vgl. Krusch 187 f. 233, 20–24 u. Anm. 3 u. 4. Sie bieten keine brauchbaren Anhaltspunkte für den Translationsweg. – Für Historizität und Lokalisierung des Blutwunders nach Hötting zuletzt: Schuler-Hörtnagl, Die St.-Korbinianskapelle 3–10.

100 Krusch 157.

101 Kap. 39, ed. Krusch 234, 7–20.

102 Kap. 33: „cum coepiscopis meis . . . tractare coeperam“: MGSS rer. Mer. VI 631, 3 f. – Kap. 34: „cum consilio omnium coepiscoporum nostrorum“: ebd. Z. 26.

Rückholung erteilt hatte (Kap. 42), offenbar an der feierlichen Einholung teilnahm, wird es wahrscheinlich, daß sich in seinem Gefolge auch die Bischöfe des Landes befanden. Daß Tassilo teilnahm, ist wohl keine Erfindung des Bearbeiters; denn der Herzog wird hier wie sonst bei Ardeo als *summus princeps* bezeichnet<sup>103</sup>. Die sicher großartige, fromme Teilnahme des übrigen Klerus und des Volkes an der Heimholung Korbinians wird überschwänglich betont. Doch wurde die Translation gewiß mit allem Prunk zelebriert, der sie rechtfertigen, den Eindruck auf die Teilnehmer erhöhen und die Verehrung des Heiligen fördern sollte. Nicht zu bezweifeln ist die Mitteilung, daß der tote Bischof nun wieder in die Freisinger Marienkirche zurückkehrte<sup>104</sup>. War er nach seinem Verscheiden dort zunächst vorläufig bestattet worden<sup>105</sup>, so wird er nun nach obenstehendem Wortlaut „erhöht“; aus dem *humatus* wird ein *exaltatus*. Damit ist wohl nicht erst die Situation zur Zeit des Überarbeiters angegeben. Die Beisetzung in einem vorbereiteten Hochgrab nach erfolgter Translation durch den Bischof, was einer formellen Kanonisation gleichkam<sup>106</sup>, geschah wohl schon nach der Rückkunft der Gebeine<sup>107</sup>. Es ist wahrscheinlich, daß die Reliquien des hl. Korbinian in dem 1956 wieder freigelegten, in der Domkrypta befindlichen Sarkophag (Abb. 1) beige-  
 setzt wurden und dieser erhöht unmittelbar hinter dem Altar der Domkirche stand<sup>108</sup>. Das Korbiniansgrab im Freisinger Dom war in den Tagen des Bearbeiters der Vita wohl schon lange Wallfahrtsstätte<sup>109</sup>, an der auf die Fürbitte des Heiligen „täglich“ und „unaufhörlich“ — so will es die hagiographische Hyperbolik — namentlich Kranke Erhörung ihrer Gebete finden. Falls die Fassung des zehnten Jahrhunderts auch hier den arbeonischen Urtext überarbeitet hat, darf man dennoch wohl annehmen, daß bereits auch die Urfassung abschließend mit Absicht den beginnenden Kult am Korbiniansgrab und

- 
- 103 Diese von Ardeo für bayerische Herzöge gebrauchte Titulatur geht auf langobardischen Brauch zurück. — Vgl. die Emmeramsvita Kap. 15: Bischoff, Leben und Leiden des hl. Emmeram 26; Vita Corbiniani Kap. 30, ed. Krusch 223, 8; Kap. 35, ebda. 225, 12; Kap. 42, ebda. 230, 17 f; Bitterauf I Nr. 19, S. 48; Nr. 106, S. 123 (geschrieben von Leidrat). — Löwe, Ardeo von Freising, a.a.O. 90–94. — Krusch 157. — Auch in der Emmeramsvita Kap. 34, zog der bayerische Herzog mit seinen Edlen und den Klerikern dem Translationszug entgegen — es war allerdings in der Herzogsstadt Regensburg —; auch dort erklangen Lobgesänge: Bischoff, Leben und Leiden des hl. Emmeram 58 f.
- 104 Vgl. S. Benker, Der Dom im ersten Jahrtausend, in: J. A. Fischer, Der Freisinger Dom. Beiträge zu seiner Geschichte (=Sammelblatt des Hist. Vereins Freising 26), Freising 1967, 2 f.
- 105 Kap. 34: „traditus est sepulturae“: ed. Krusch 225, 10.
- 106 Vgl. J. Brosch, Art. Heiligenverehrung, in: LThK<sup>2</sup> V (1960) 107.
- 107 Das „humatus“ in der Urkunde vom 24. Februar 769 ist nicht zu pressen und bedeutet daher keinen Widerspruch zum Gesagten; s. S. 69.
- 108 Vgl. Benker, Der Dom im ersten Jahrtausend, a.a.O. 9–13. 38 f. — Über mögliche bis 1956 vorhandene Holzreste des Translationssarges siehe Benker ebda. 42.
- 109 Vgl. A. Bauer, Der Dom als Wallfahrtskirche, in: Fischer, Der Freisinger Dom. Beiträge zu seiner Geschichte 259 f.

seine segensreichen Wirkungen notierte<sup>110</sup>. Das Kapitel und mit ihm die Vita klingt in liturgischer Sprache aus<sup>111</sup>.

6.

Nach Ermittlung dessen, was wir über das Translationsgeschehen erfahren konnten, bleibt noch die Frage nach dem Zeitpunkt. Wie schon bemerkt, hieß es in Kap. 28, daß nach dem Tod und der Wegführung des Leichnams nach Mais das Korbiniansbrunnlein auf dem Weihenstephaner Berg versiegte und „40 Jahre der Boden trocken ohne Wasser verblieb“<sup>112</sup>, bis zur Rückholung der Gebeine des Heiligen. Dürfte die Angabe der 40 Jahre wörtlich verstanden werden, und wüßte man das genaue Todesjahr des Heiligen, so ließe sich das Translationsjahr ohne Schwierigkeiten errechnen. Korbinian starb vermutlich 729/30, nicht schon 725<sup>113</sup>. Denn in Kap. 31 schildert Arbeo den Untergang der Familie des Freisinger Herzogs Grimoald<sup>114</sup>, der nach der sorgfältigen Berechnung von B. Arnold um 728 anzusetzen ist<sup>115</sup>; von Herzog Hugibert wurde Korbinian dann bis zu seinem bald darauf erfolgten Tod noch einmal nach Freising zurückgerufen<sup>116</sup>.

Absoluter *terminus post quem* für die *retranslatio* ist zunächst das Todesdatum des Vorgängers von Arbeo; Joseph I. starb am 17. Januar 764<sup>117</sup>. Es ist anzunehmen, daß Arbeo noch im Jahr 764 Bischof von Freising wurde<sup>118</sup>. Sicherer *terminus ante quem* ist eine Traditionsurkunde vom 24. Februar 769, in der ein Verwandter Bischof Arbeos<sup>119</sup> namens Sigifrid und sein Sohn Erchanfrid ihren Besitz zu Ebertshausen übergeben „ad sepulchrum sancti Corbiniani confessoris Christi in loco Frisingas ubi ipse pretiosus in corpore humatus esse cernitur“, oder, wie es weiter unten heißt, „ad supradictum domum sancti Corbiniani“; einige Zeilen später ist im selben Sinn vom *monasterium sancti Corbiniani* die Rede<sup>120</sup>. Das Marienpatrozinium der

110 Vgl. Krusch 157.

111 Vgl. „meritis et precibus“, ed. Krusch 234, 15, sowie die Schlußdoxologie.

112 ed. Krusch 220, 5.

113 H. Strzewitzek, Die Sippenbeziehungen der Freisinger Bischöfe im Mittelalter (Beiträge zur altbayer. KG 16), München 1938, 161 f.; B. Arnold, Das Todesjahr des hl. Korbinian, in: Sammelblatt des Hist. Vereins Freising 13 (1922) 106–112. – Für 725 oder kurz nachher: J. Zibermayr, Noricum, Baiern und Österreich, Horn 1956, 155. – 725/26: Widemann, Kleine Abhandlungen, a.a.O. 34–37; vgl. ders., Kleine Beiträge zur älteren Geschichte Baierns, in: OA 59 (1915) 15 f. – 8. Sept. 725: Fastlinger, Das Todesjahr des hl. Korbinian, a.a.O. 1–16.

114 ed. Krusch 223 f.

115 Arnold, Das Todesjahr des hl. Korbinian, a.a.O. 107 ff.

116 Kap. 32 f, ed. Krusch 224.

117 Strzewitzek, Die Sippenbeziehungen der Freisinger Bischöfe 197.

118 Vgl. ebda. 157. – S. die Urkunde bei Bitterauf I, Nr. 20, S. 48 f.

119 Vgl. Sturm, Bischof Arbeos von Freising bayerische Verwandte, a.a.O. 568.

120 Bitterauf I, Nr. 31, S. 59.

Freisinger Domkirche ist hier unerwähnt geblieben; die Stifter wollten speziell den hl. Korbinian, dessen Hochgrab nun hier zu sehen war, beschenken. In einer anderen Urkunde vom 21. April 769 stiftet der Priester Adalperht seinen Besitz zu Thanning „ad domum episcopalem in loco situm quod nominatur Frigisinga ubi honor sanctae Mariae caelebratur seu sanctus Corbinianus requiescit in corpore“<sup>121</sup>. In dieser Tradition ist das Marienpatrozinium wiederum erwähnt. In den beiden genannten Urkunden ist erstmals ausdrücklich gesagt, daß sich das Grab Korbinians im Freisinger Dom befindet, was in vorausgegangenen Urkunden nie zu lesen ist. Die Translation muß demnach vor dem 24. Februar 769 erfolgt sein. Es ist nun nicht anzunehmen, daß sie im Winter 768/69 geschah. In dieser Jahreszeit vermied man den Alpenübergang nach Möglichkeit<sup>122</sup>. Der arbeonische Bericht über die *retranslatio* legt in keiner Weise nahe, eine winterliche Überführung anzunehmen; die Schnelligkeit, mit der der Transport zufolge Kap. 44 durch das Gebirge geleitet wurde, läßt nach dem Wortlaut nicht an einen Übergang über verschneite Alpen denken. Die Translation erfolgte daher spätestens im Jahre 768.

Sie erfolgte also bereits in den ersten Jahren Bischof Arbeos, dem die Rückkehr der Gebeine Korbinians nach Freising ein persönliches, pastorales und politisches Anliegen war. Läßt sich noch Genaueres ermitteln? Auszuscheiden ist wohl aus Gründen, die im folgenden noch deutlicher werden, das Jahr 764, in das vermutlich die ersten Monate der Regierung Arbeos fallen. So ergibt sich zunächst ein Spielraum von 765 bis 768.

Von der Forschung wurde wiederholt 765 als Translationsjahr angegeben<sup>123</sup>; dies geschah in der Annahme, daß Korbinian um 725 gestorben wäre und mit dem Hinweis, daß nach 40 Jahren das Korbiniansbrunnlein am Weihenstephaner Berg wieder sprudelte; vor allem aber berief man sich auf die Diözesansynode vom 7. Mai 765, sowie auf andere Freisinger Traditionsurkunden. Die in dem Übergabediplom vom 7. Mai 765 erwähnte Synode wurde mit der Klerusversammlung in Kap. 41 gleichgesetzt, welche der Translation vorausging<sup>124</sup>, die dann im Sommer oder Herbst 765 erfolgt wäre. Damit scheint zunächst eine Schenkungsurkunde vom 5. November 765 übereinzustimmen; in ihr übergibt Hroderi seinen Besitz zu Schwindach<sup>125</sup> und Pullach an die Marienkirche zu Freising („ad beatę et intemeratę virginis Mariae ecclesiam Frigisingas“), oder, wie es etwas später heißt, „in patri-

121 Bitterauf I, Nr. 32, S. 60.

122 Doch waren die Alpenpässe, selbst die Hochpässe, im Winter nicht durchaus unbenutzbar; vgl. Wopfner, Wandlungen des Verkehrsnetzes in den Ostalpenländern, a.a.O. 143.

123 Zibermayr, Noricum, Baiern und Österreich 155; Krusch 122 f. 145; Widemann, Kleine Abhandlungen, a.a.O. 37; ders., Kleine Beiträge zur älteren Geschichte Baierns, a.a.O. 14 ff. 18; Fastlinger, Das Todesjahr des hl. Korbinian, a.a.O. 1–16.

124 Siehe S. 58 mit Anm. 34.

125 Vgl. R. Bauerreiß, Korrekturen zu den Ortsbestimmungen von Th. Bitteraufs „Traditionen des Hochstifts Freising“, in: Beiträge zur altbayer. KG 22, 2 (1962) 50.

monium sancte Mariae et Christi confessoris Corbiniani“<sup>126</sup>. Hier ist also, doch erst an zweiter Stelle, Korbinian bereits Mitpatron der Domkirche und ihres Besitzes. Eine etwa bereits erfolgte Translation wäre hier jedoch nicht so deutlich bezeugt wie in den beiden Urkunden von 769. Ein *patrimoniurn* des hl. Korbinian bestand von dem Augenblick an, als Arbeo zur Durchführung der geplanten Translation Mittel sammelte<sup>127</sup>. Überdies war die Nennung anderer Heiliger neben der Kirchenpatronin Maria in Freising „häufige Formel“<sup>128</sup>. In einem Diplom vom 1. Oktober 767 schenkt Ano seinen väterlichen Besitz zu Langenpreising ebenfalls an die Marienkirche zu Freising („ad beate et intemerate virginis Mariae ecclesiam . . . semper virginis Mariae subesse dominationi transfundavi“); die Pönformel lautet: „si quis contra hanc donationem ire temptaverit, sub insolubile anathematus vinculo prostratus decedat et cum eadem Mariam communicetur sententiam et beato Christi confessore Corbiniano“<sup>129</sup>. In dieser Urkunde wird zunächst Maria zweimal allein als Patronin der Domkirche angeführt, erst beim dritten Mal wird Korbinian miterwähnt. Eine erfolgte Translation wird auch durch diesen Text nicht zuverlässig bezeugt. Wohl aber scheint das Andenken Korbinians in diesen Jahren neu gepflegt worden zu sein. Arbeo hatte ja seinen Plan. Daß die Translation auch nicht im darauffolgenden Winter 767/68 erfolgte, ist aus genanntem Grund anzunehmen.

Die Texte der beiden letztgenannten Urkunden sind also noch nicht beweiskräftig für eine Frühdatierung der Translation Korbinians. Es gab in diesen Jahren auch Traditionen, in denen Maria immer noch ausschließlich als Dompatronin erscheint und Korbinian unerwähnt bleibt. In Betracht kommen bei Bitterauf I: Nr. 21, S. 49 aus der Zeit 764—767; Nr. 24 b, S. 53 f aus der Zeit 765—767; Nr. 25, S. 54 f aus der Zeit 765—770; Nr. 28, S. 56 vom 26. April 768. Selbst in Nr. 30, S. 58, erfolgt die Tradition „ad beatę Christi genetricis Marię ecclesiae ad domum episcopalem Frigisingas castro site“ am 20. Januar 769 zu einem Zeitpunkt, zu dem die Translation nach unserer Darstellung bereits geschehen sein muß, und wie sie dann die Urkunden vom 24. Februar und 21. April dieses Jahres ausdrücklich bezeugen; die Erwähnung des hl. Korbinian als des dort begrabenen Mitpatrons der Freisinger Domkirche und (Mit-)Empfängers von Traditionsgut mußte sich bei den Stiftern und in der Freisinger Diplomatie erst einspielen, wie auch nachfolgende Urkunden aus der Regierungszeit Arbeos zeigen könnten<sup>130</sup>.

126 Bitterauf I, Nr. 24a, S. 53.

127 Arnold, Das Todesjahr des hl. Korbinian, a.a.O. 110 f.

128 Benker, Der Dom im ersten Jahrtausend, a.a.O. 6 (mit Belegstellen).

129 Bitterauf I, Nr. 24c, S. 54.

130 Auf vergleichbare Verhältnisse in St. Gallen verweist Benker, Der Dom im ersten Jahrtausend, a.a.O. 8 Anm. 54.

Alles in allem ergibt sich aus den Freisinger Traditionen mit großer Wahrscheinlichkeit, daß die *retranslatio* des hl. Korbinian nach dem Winter 767/68 und vor dem Winter 768/69 erfolgte. Damit verbleibt das spätere Frühjahr, der Sommer oder der frühe Herbst 768<sup>131</sup>. Dieses Jahr war vermutlich wenigstens ungefähr das 40. nach Korbinians Tod<sup>132</sup>. Bis dahin hatte Arbeo genügend Zeit, die Rückholung des heiligen Leibes sorgfältig vorzubereiten und daneben die Emmeramsvita zu schreiben, wenn diese doch wohl schon seinen bischöflichen Jahren angehört<sup>133</sup>. In diesen Jahren hatte sich offenbar auch das Verhältnis zwischen dem frankophilen Arbeo und dem baierischen Herzog Tassilo vorübergehend gebessert<sup>134</sup>. Die bald nach der Translation, um 770<sup>135</sup>, geschriebene Korbiniansvita entstammt noch dieser Zeit der Annäherung; sie enthält nichts Unfreundliches über Tassilo, sondern zeigt den Bischof in gutem Einvernehmen mit diesem<sup>136</sup>. —

Bereits im Prolog der Korbiniansvita hatte es Arbeo als seine Absicht bezeichnet, das Leben und die Tugenden des Gottesmannes aufzuzeichnen und

---

131 Vgl. Benker, ebda. 6 f. 30. 42 (wohl 768); Strzewitzek, Die Sippenbeziehungen der Freisinger Bischöfe 161; M. Schlamp, Studien zur älteren Geschichte der Stadt Freising, in: Sammelblatt des Hist. Vereins Freising 19 (1935) 57 (8. 9. 768); Arnold, Das Todesjahr des hl. Korbinian, a.a.O. 109–112; J. Schlecht, Die Altäre des Freisinger Doms, in: Beiträge zur Geschichte, Topographie und Statistik des Erzbistums München und Freising 8 (1903) 18 f.

132 S. oben S. 53.

133 Die sog. Kosmographie des Aethicus Ister (= Virgil von Salzburg), entstanden 768 oder bald darnach, hinterließ in der Korbiniansvita Spuren, die in der Emmeramsvita noch fehlen: Bischoff, Leben und Leiden des hl. Emmeram 86 f. – H. Löwe, Ein literarischer Widersacher des Bonifatius. Virgil von Salzburg und die Kosmographie des Aethicus Ister, in: Akademie der Wissenschaften u. d. Literatur in Mainz, Abh. d. geistes- u. sozialwiss. Kl. Nr. 11, Wiesbaden 1951, 18 Anm. 1.

134 Zu 769 vgl. Prinz, Herzog und Adel im agilulfringischen Bayern, a.a.O. 247 f: Damals soll es Abt Sturm von Fulda gelungen sein, zeitweilig ein besseres Verhältnis zwischen Tassilo und der karolingischen Reichsgewalt herzustellen. In diesem Rahmen wäre auch die damalige Dotation in Innichen zu sehen (Bitterauf I, Nr. 34, S. 61 f). S. auch K. Bosl, Die Gründung Innichens und die Überlieferung, in: ZBLG 33 (1970) 463 f.

135 Krusch 145 f datiert wohl etwas zu früh: vor dem 20. Januar 769. Er ging dabei vom angenommenen Translationsjahr 765 aus.

136 Ich vermag daher in der arbeonischen Korbiniansvita angesichts der Schilderung des Auftretens von Korbinian gegen Herzog Grimoald und seine Frau Piltrud (Kap. 24, 26, vgl. 29 f), sowie der Beschreibung des üblen Schicksals dieser Familie (Kap. 31) keine schwere mittelbare Bedrohung der agilulfringischen Herrschaft überhaupt zu sehen, wie dies F. Prinz, Heiligenkult und Adels herrschaft im Spiegel merowingischer Hagiographie, in: HZ 204 (1967) 540 tut (vgl. ders., Arbeo von Freising und die Agilulfringer, a.a.O. 586 ff; ders., Zur Herrschaftsstruktur Bayerns und Alemanniens im 8. Jahrhundert, a.a.O. 17; ders., Frühes Mönchtum im Frankenreich 500). – In Kap. 15 (ed. Krusch 203, 5–15) wurde Herzog Theodo exemplarisch herausgehoben, in Kap. 32 (ed. Krusch 224, 7–10) Herzog Hugibian. Selbst über Grimoald schreibt Arbeo auch Gutes: bes. Kap. 15 (ed. Krusch 203, 15–204, 10), dann Kap. 25 (ed. Krusch 217, 2 f) und Kap. 30 (ed. Krusch 223, 8 ff); an den Nachstellungen Piltruds gegen Korbinian läßt Arbeo den Herzog nicht beteiligt sein. Nur insofern die Freisinger Herzogsfamilie gegen seinen Helden Korbinian und dessen Ideale handelte, verurteilt sie Arbeo, dann allerdings unverblümt und ohne Rücksicht.

das Grab des transferierten Bischofs im Freisinger Dom zu verherrlichen<sup>137</sup>. Er erreichte dieses Ziel. Das zurückgewonnene Grab des Heiligen, der am Anfang der eigentlichen Freisinger Kirchengeschichte steht, gewann der Bischofskirche und dem Bischofssitz neue Strahlkraft und neue politische Bedeutung und förderte je länger um so mehr die Wallfahrt auf den Domberg und die Traditionsfreudigkeit frommer Stifter.

---

137 Prol., ed. Krusch 188, 19–189, 1: „quod . . . tumulum . . . deaurarem“.





# Die Bedeutung des Klosters in der Scharnitz

Von Wilhelm Gessel

Die von September 1968 bis August 1972 vom Landesamt für Denkmalspflege in mehreren Abschnitten durchgeführten Grabungen<sup>1</sup> zur Feststellung des Standortes des Scharnitzklosters haben in zunehmendem Maße das Interesse an der Geschichte dieses Klosters geweckt. Die Klosteranlage ist nunmehr auf dem Kirchfeld des Ortsteiles Klais, der an der Bahnstrecke zwischen Garmisch-Partenkirchen und Mittenwald liegt, zu lokalisieren<sup>2</sup>. Der Name Klais wird abgeleitet von dem lateinischen *clausura*, d. h. Verschuß, Grenzbefestigung, Kastell oder befestigte Örtlichkeit wie bei anderen Klausen-Orten. Man könnte aber auch an *sylva Scarantia clausa* denken, das wäre der Abschluß des vom Walchensee bis Seefeld sich hinziehenden Waldes der Scharnitz.

Für das Alter der Örtlichkeit ist zu beachten, daß am südlichen Ende des Klais Kirchfeldes noch eine sogenannte Römerstraße sichtbar ist. Die Römerstraße steigt in südlicher Richtung am jetzt dicht bewachsenen Felshang aufwärts und bildet einen Hohlweg, in dem die in Fels eingelassenen Geleise mit deutlichen Rillen und mit Tritts Spuren noch gut sichtbar sind (Abb. 2). Es handelt sich dabei um eine der vorrömischen und vorkeltischen illyrischen Geleisestraßen<sup>3</sup>.

Das Kloster Scharnitz ist den zahlreichen Sippenklöstern des 8. und 9. Jahrhunderts zuzurechnen. Im Einflußbereich des Freisinger Bischofs sind für den genannten Zeitraum neben Scharnitz noch weitere zehn Klöster aufzuzählen: Schäftlarn, Isen, Schliersee, Moosburg, Tegernsee, Ilimmünster, St. Veit am Schönberg, Schwindau, Hugibertsminster und Tegernbach<sup>4</sup>.

Die Frage nach der besonderen Bedeutung des Klosters Scharnitz scheint auf den ersten Blick müßig zu sein; denn das 763 erstmals beurkundete Klo-

---

1 Das Verdienst, diese Ausgrabungen unermüdlich angeregt zu haben, gebührt Prof. Dr. A. W. Ziegler.

2 Siehe den Vorbericht des Ausgrabungsleiters Dr. W. Sage, Das frühmittelalterliche Kloster in der Scharnitz, S. 87–101.

3 A. W. Ziegler, Auf der Suche nach dem Scharnitzkloster, in: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas N. F. 17 (1969) 477–479.

4 R. Bauerreiß, Kirchengeschichte Bayerns I, St. Ottilien 1958, 96.

ster wurde bereits 772, also wenige Jahre nach der Gründung, nach Schlehdorf an den Kochelsee verlegt. Unbeschadet dieser sehr kurzen Zeit des Bestehens hebt sich Scharnitz von den im Einflußbereich Freising liegenden Sippenklöstern des 8. und 9. Jahrhunderts in mehrfacher Hinsicht ab. Scharnitz ist die älteste im ursprünglichen Zustand erhaltene Klosteranlage des süddeutschen Raumes<sup>5</sup>. Wir besitzen die vollständige Kopie der Stiftungsurkunde dieses Klosters aus dem Jahre 763. Der bayerische Herzog Tassilo III. bestätigte 769 die vom Scharnitzkloster aus erfolgte Gründung des Klosters Innichen im Hochpustertal, eines Missionsklosters für die Slawen.

Die so verstandene Bedeutung des Klosters Scharnitz rechtfertigt es, den Text der Stiftungsurkunde vom 29. 6. 763 lateinisch und in deutscher Übersetzung vorzulegen, diesen in einigen Punkten zu erläutern und in einem kurzen Überblick auf die via Scharnitz von Innichen aus betriebene Slawenmission einzugehen.

### *1. Die Urkunde*

Der Text<sup>6</sup>:

QUOMODO REGINPERHT ECCLESIAM CONDIDIT IN SCARANZIAE.

In dei nomine. Me Reginperto cogitante vel tractante de anima mea seu de vita futura, ut in quantitate apud pio domino veniam accipere mererer pári suffragante germano nostro Irminfrido atque genetrice nostra Ackilinda seu parentibus nostris Otiloni et Crosoni in solitudine Scarantiensę ubi ecclesiam in honore beati apostolorum principis Petri moeniis construxi et ibi in cenobie spem hereditatem propriam atque substantiam transfundavi per manum propriam et manum venerabilis episcopi Josephi per consensum inlustrissimi ducis Tassilonis et satrabum eius atque confinitimorum nostrorum consentientium rem in exquisitam stipulatione subnexam, inprimis Uallenensium ex pago portionem meam in villas nuncupantes Pollinga et Fluringa et in opido Humiste portionem meam, similiter foras montes in villa Slehdorf nuncupante et in Hofahaim et in villa quae dicitur Sindoluesdorf, similiter

---

5 Vgl. jedoch den Vorbericht des Ausgrabungsleiters Dr. W. Sage, S. 100.

6 Der Text ist entnommen: Th. Bitterauf, Die Traditionen des Hochstifts Freising, Bd. 1 (744–926), München 1905, 46–48, Nr. 19. Die Urkundenkopie wurde in den Jahren 820–848 vom bischöflichen Notar Cozroh angefertigt.

et in Kisingas omnem terminum nostrum ita in augmentum iustitiae frugi adduxi in villa Pasingas et Grefoluinga dicente et portionem nostram in pago Rotahgauuue in villa quae dicitur Curtana iuxta Fruen flumine sic nuncupante ita ob consuetudine villa ita appellari, nam et non pari modo pagum desertum quem Uualhgoi appellamus cum lacu subiacente et piscatione et infra fluente Isura ad ipsum locum quae adtingere videbatur omnes praedictas villas et in earum termino quicquid nobis in portionem euenerat tam liberis quam colonis et servibus casas curtes iumentis pecodibus alpiserms aquis earumque decursibus molendinis pratas pascua culturas terminos omnes cum utensiliis erium et calippeum vasorum et ligneorum vel quicquid iure possidere videbam sub dicatione beati Petri apostolorum principis reliquiis in praedictum locum tradidi et transfundavi in communem possessionem fratrum qui ibi commemorare viderentur, et ut ex eodem loco inconiacentis diocesis, id est Frigisinga ad sanctam Mariam ad episcopum qui illuc esse videretur censum exire videretur, id est pedules duos propter stabilitatis patrum subposite regule, ut dicio episcopalis non deesset ad ordinandum abbatem cum consensu fratrum illuc in loco demorantium. Similiter et Aki-lind genetrix nostrae in praedictis villis termino portionem suam ad eodem tradidit locum. Pari modo et Irminfrid portionem suam tradidit et si ei nati fuerint filii, accipient portionem suam quantum eis contingerit. Mea autem portio firma et stabilis permaneat, et si filii non fuerint, omnis hereditas mea ad praedictum locum sit confirmata post obitum meum et hoc per consensu Tassilone inlustrissimi ducis. Necnon et Ótilo simili sententia per consensu praedicti ducis, si filios vel filias non procreasset, hereditatem suam ex integro tradidit, si autem fuerint nati filii, accipient portionem suam et ea portione qua me praedicto Ótilone euenerit ad praedictum locum Scaraza firma atque stabilis traditio permaneat. Crós vero compunctus dei ammonitione seu plaga insanabile ab Keparohe comite in loco nuncupante Pahhara percussus semet ipsum cum omne substantia sua cum consensu principis nostri summi Tassilonis ad ipsum locum praedictum tradidit et ibidem corone signum ab Arbione archipresbitero accepit. Si quis contra haec tam de propinquis quam de extraneis venire temptaverit, cum deo et apostolo Petro pro hoc rationem referat. Actum in Scaratię solitudine sub die consule quod est III. kal. iul. in anno XVI. regnante inlustrissimo duce Tassilone in praesentia Joseph episcopi ortatoris rei et Arbionis archipresbiteri qui ecclesiam cum donatione tradendi studio commendavimus ad regendum. Haec sunt testes: Inprimis Joseph episcopus et Arbeo archipresbiter. Riholf presbiter. Albinus presbiter. Hato presbiter. Erchanfrid. Irminfrid traditor. Ótilo traditor. Kermunt. Lantpald. Daud. Adalperht. Situli. Liutolt. Leidrat. Chuniperht. Reginpald. Cundpald et ceteri absque numero. Ego Arbeo rogatus et iussus de episcopo Joseph donationem istam firmavi et testes subscripsi.

Die Übersetzung:

## WIE REGINPERHT DAS KLOSTER IN SCHARNITZ GEGRÜNDET HAT.

In Gottes Namen. Ich, Reginpert, habe nachgesonnen und mir über mein Seelenheil und das künftige Leben Gedanken gemacht, damit ich beim gütigen Herrn großzügige Vergebung zu erlangen verdiene.

Mit voller Unterstützung meines leiblichen Bruders Irminfrid und unserer Mutter Ackilinda, sowie unserer Vettern Otilo und Croso habe ich in der Einöde des Scharnitzwaldes eine Steinkirche zu Ehren des heiligen Apostelfürsten Petrus errichtet. Dort habe ich selbst für das zukünftige Kloster mein Erbteil und mein Vermögen in die Hand des ehrwürdigen Bischofs Joseph übergeben unter Zustimmung des hochangesehenen Herzogs Tassilo, seiner Gefolgsleute und unserer Nachbarn.

Der uneingeschränkte Besitz ist durch einen Kontrakt garantiert: Besonders mein Anteil am Wallgau, die genannten Hofmarken Polling und Flaurling, mein Anteil am Städtchen Imst, ebenso außerhalb der Berge in der genannten Hofmark Schlehdorf und in Hofheim, außerdem in der sogenannten Hofmark Sindelsdorf. Ferner habe ich zur Mehrung der Gerechtigkeit unseren gesamten Besitz in Giesing, in den Hofmarken Pasing und Gräfelfing, und unseren Anteil im Rottachgau redlich hinzugefügt, sowie die Hofmark Kurthambach am Pfriembach, die herkömmlich Hofmark (Pfriem) genannt wird. Dazu kommt in gleicher Weise der einsam gelegene Walchgau mit dem dahinter liegenden See und dem Fischereirecht, und die dort strömende Isar, sofern sie alle vorgenannten Hofmarken deutlich in ihren Gebieten berührt.

Dazu gehört alles, was uns als Anteil zufiel: sowohl an Vollfreien als an Halbfreien und Leibeigenen; die Höfe, Hütten, das Großvieh und Kleinvieh, die Almen, die Gewässer und deren Zuflüsse, die Mühlen, die Wiesen und Weiden, das Ackerland und alle Ländereien mit den metallenen Gerätschaften, den Schüsseln und Gefäßen aus Holz.

Meinen rechtmäßigen Besitz habe ich unter die Gewalt des heiligen Apostelfürsten Petrus, seiner Reliquien an den vorgenannten Ort übergeben und zum gemeinsamen Besitz den Brüdern übertragen, die bekanntlich dort wohnen. Und von diesem Ort, der nicht mit der Freisinger Diözese zusammenhängt, soll an die heilige Maria, an den dortigen Bischof eine Abgabe geleistet werden, nämlich ein Paar Schuhe. Dadurch soll die Fortdauer des Besitzes der der Regel unterworfenen Mönche gewahrt bleiben, damit unter den hier wohnenden Brüdern die bischöfliche Gewalt zur Weihe des Abtes nicht fehlt.

Ebenso hat auch unsere Mutter Ackilinda in den vorgenannten Hofmarken ihren Anteil dem Kloster überlassen.

In gleicherweise übergab auch Irminfrid seinen Anteil. Falls ihm Söhne

geboren werden sollten, ist ihnen der zustehende Pflichtteil zurückzugeben.

Mein Anteil aber soll fest und dauerhaft im Besitz verbleiben. Und wenn keine Söhne da sind, so soll mein Gesamterbe nach meinem Tod für den vorgenannten Ort gesichert sein, und zwar mit Zustimmung des hochangesehenen Herzogs Tassilo.

Otilo hat ebenfalls in einer ähnlichen Verfügung unter Zustimmung des vorgenannten Herzogs seinen Erbteil ungeschmälert vermacht, wenn er weder Söhne noch Töchter erzeugt haben sollte. Wenn aber Söhne geboren werden sollten, so sollen sie den Pflichtteil erhalten. Der Anteil, der mir (aus der Hinterlassenschaft) des vorgenannten Otilo zukommen wird, soll beim vorgenannten Ort Scharnitz fest und dauerhaft in Besitz bleiben.

Croso gar — durch eine göttliche Mahnung betroffen bzw. durch eine unheilbare Wunde vom Grafen Keparohe beim Ort Bachern verstümmelt — übereignete sich selbst und sein ganzes Vermögen unter Zustimmung unseres höchsten Fürsten Tassilo demselben schon genannten Ort. Dort empfing er von Erzpriester Arbeo die Tonsur.

Sollte jemand — ob Verwandter oder Außenstehender — gegen diese Verfügung vorgehen wollen, so möge er dafür vor Gott und dem Apostel Rechenschaft ablegen.

Festgelegt in der Einöde von Scharnitz am 29. Juni, im 16. Jahr der Regierung des hochangesehenen Herzogs Tassilo in Gegenwart des Bischofs Joseph, des Förderers der Stiftung und des Erzpriesters Arbeo, dem wir die Kirche mit der Schenkung übergeben und zur Leitung anvertraut haben.

Dies sind die Zeugen: An erster Stelle Bischof Joseph und Erzpriester Arbeo; Priester Riholf, Priester Albinus, Priester Hato; Erchanfrid; Stifter Irminfrid, Stifter Otilo; Kermunt, Lantpald, David, Adalperht, Situli, Liutolt, Leidrat, Chuniperht, Reginpald, Cunpald und die übrigen, die nicht verzeichnet wurden.

Ich, Arbeo, habe im Auftrag und auf Geheiß des Bischofs Joseph diese Stiftung beglaubigt und die Zeugenunterschriften beurkundet.

Nach der vorliegenden Urkunde stifteten die Brüder Reginpert und Irminfrid mit ihrer Mutter Ackilinda und ihren Vettern Otilo und Croso in der Einsamkeit des Scharnitzwaldes eine Steinkirche zu Ehren des hl. Petrus und ein Kloster in die Hände des Freisinger Bischofs Joseph (748—764) unter Zustimmung des Bayernherzogs Tassilo III.<sup>7</sup> Die Stifterfamilie stattete das Kloster mit reichen Liegenschaften und wertvoller beweglicher Habe aus. Die Erträge dieser Dotation gewährleisteten den sicheren Unterhalt des Klosters und seiner Mönche. Der Besitz erstreckte sich in weit auseinandergele-

---

7 748–788, von Karl d. Großen 788 abgesetzt und 794 gestorben.

genen Teilen Altbayerns, im Tiroler Inntal in Polling, Flaurling und Imst, an der Loisach im Landkreis Weilheim, in Schlehdorf, Hofheim, Sindelsdorf und Wallgau und nördlich des Voralpenwaldgürtels in Pasing, Gräfelfing, Giesing, und endlich an der Gurten in Oberösterreich.

Der Zusammenhang der Reginpert-Sippe mit den frankenfreundlichen Huosi der lex Baiuvariorum dürfte heute als gesichert gelten, so daß durchaus ein Verwandtschaftsverhältnis zwischen der Stifterfamilie und den westbayerischen Huosi bestanden haben mag. Die Huosi waren wohl nach den Agilulfingern die mächtigste Sippe in Altbayern<sup>8</sup>. Die Huosier, zwischen Amper und Lech besonders begütert, sitzen vornehmlich in den Tälern der Glonn, Ilm und Paar<sup>9</sup>. Auch Arbeo, in der Urkunde als Schreiber derselben genannt und als Archipresbyter tituliert, wird vermutlich in enger familiärer Beziehung zum Gründerkreis des Klosters Scharnitz gesehen werden dürfen und somit der Huosi-Sippe zuzurechnen sein<sup>10</sup>. Arbeo ist ein Jahr, also bis 764 Leiter des Klosters und wird dann zum Bischof von Freising bestimmt. Sein Nachfolger in der Leitung von Scharnitz, Atto, wird 783 auch im bischöflichen Amt zu Freising sein Nachfolger. Er gehört ebenfalls der Huosi-Sippe an<sup>11</sup>.

Die Schenkung erfolgt *unter Zustimmung des hochangesehenen Herzogs Tassilo, seiner Gefolgsleute und unserer Nachbarn*.

Man wird nun kaum annehmen müssen, daß die Konsensformel bzw. die erfolgte Tatsache des herzoglichen Konsenses eine starke Abhängigkeit der Reginpert-Familie von den Agilulfingern zum Ausdruck bringt. Nach F. Prinz geht aus der vorgelegten Urkunde klar hervor, daß die Konsensformel des Herzogs sehr verschiedene Formen der Abhängigkeit von den Agilulfingern enthüllt. Der Konsens des Herzogs kann bei der Gründung von Scharnitz gegenüber der mit den Huosi verwandten Reginpert-Familie<sup>12</sup> nicht dasselbe bedeutet haben, wie der herzogliche Konsens für Schenkungen von Herzogsfreien, deren „unfreie Freiheit“ (K. Bosl) aus ihrem Herzogsdienst erfließt. Es ließe sich vorstellen, daß der westbayerische Adel (in unserem Fall die Huosi) im Herzogtum erst von einem bestimmten Zeitpunkt an in das Gefüge des Herzogtums eingegliedert worden ist oder gar zu dieser Zeit erst sich dort etablierte und ältere Positionen der Agilulfinger übernahm. Dafür

---

8 Vgl. F. Prinz, Herzog und Adel im Agilulfingischen Bayern. Herzogsgut und Konsensschenkungen vor 788, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 25 (1962) 283–311, besonders S. 286 und 292 mit Anm. 27.

9 H. Strzewitzek, Die Sippenbeziehungen der Freisinger Bischöfe im Mittelalter, München 1938, 187 f.

10 F. Prinz, Herzog und Adel . . . 299.

11 J. Maß, Das Bistum Freising in der späten Karolingerzeit, München 1969, 72 Anm. 26.

12 E. Zöllner, Der bairische Adel und die Gründung von Innichen, in: Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung 68 (1960) 362–387 meint S. 366 sogar eine Verwandtschaft zwischen Tassilo und der Gründerfamilie aussprechen zu sollen.

mußte man eine gewisse Oberaufsicht des Herzogs anerkennen, die sich in Gestalt der tassilonischen Konsenserteilung äußerte<sup>13</sup>.

Die symbolische Abgabe von einem Paar Schuhe an den jeweiligen Freisinger Bischof, sollte nicht nur, wie die Urkunde dem Wortlaut nach bestimmt, die Sicherstellung der künftigen Abtweihen garantieren. Man hätte sich durchaus einen anderen Bischofssitz für die Vornahme der Abtweihe aussuchen können. Es lag jedoch nahe, daß Reginpert und die weitere Stifterfamilie aus verwandtschaftlichen Gründen Freising auswählten. Da die Sippe der Huosi und Fangana bis zur Ernennung des Bischofs Waldo 884 grundsätzlich die Freisinger Bischofskandidaten stellte<sup>14</sup>, lag es auf der Hand, ein von der Reginpert-Familie gegründetes Kloster an Freising zu binden und so den kirchlichen Führungsanspruch dieses Adelsgeschlechtes zu erweitern. Diese Rechnung ging auf: die beiden Äbte von Scharnitz bzw. Scharnitz-Schlehdorf, Arbeo und Atto, wurden nacheinander zu Freisinger Bischöfen bestellt.

## 2. Scharnitz als Ausgangspunkt der freisingischen Slawenmission

Die Initiative zum Unternehmen „Slawenmission“ im Bereich des Bistums Freising muß dem Kloster Scharnitz zugesprochen werden. Der Grundstein zur Freisinger Missionsarbeit wurde gelegt, als Tassilo III. im Jahre 769 gelegentlich einer Rückkehr aus Italien in Bozen an den zweiten und letzten Abt von Scharnitz, Atto, den Ort Innichen mit dessen genau umschriebenen Hinterland schenkte<sup>15</sup>. Deutlich vermittelt der Urkundentext den Eindruck, daß die Übergabe auf ausdrückliches Ersuchen des Abtes zustande gekommen ist. Die Interessen des Herzogs und des Abtes deckten sich, wenn auch aus verschiedenen Motiven<sup>16</sup>. Das missionarische Anliegen des Scharnitzer Abtes Atto drückt sich in folgendem Satz der Urkunde von 769 aus: *propter incredulam generationem Sclauanorum ad tramitem veritatis deducendam*<sup>17</sup>. Ohne Tassilo religiöse Beweggründe absprechen zu wollen, formuliert E. Zöllner<sup>18</sup> zu Recht das mit der Innicher Gründung verfolgte Ziel des Herzogs so: „Das Agilolfingerhaus hat dem westlichen Pustertal, insbesondere dem Brunecker Becken als einer Grenzzone gegen das karantanische Gebiet, besondere Aufmerksamkeit gezollt. Es muß hier zu einer planmäßigen bairischen Siedlung von Wehrcharakter gekommen sein, anders läßt sich das Vorkommen einer Anzahl von Ortsnamen, die nahe beieinander liegen und

13 F. Prinz, Herzog und Adel . . . 285/6 und 298.

14 J. Maß, Das Bistum Freising in der späten Karolingerzeit 72.

15 Th. Bitterauf, Traditionen . . . Bd. 1, 62, Nr. 34.

16 J. Maß, Das Bistum Freising in der späten Karolingerzeit 108 f.

17 Th. Bitterauf, Traditionen . . . Bd. 1, 62, Nr. 34.

18 E. Zöllner, Der bairische Adel . . . 365.

auf die Agilolfinger deuten, kaum erklären. Es handelt sich um die Orte: Dietenheim (1060—1070 Dietenheim), Greimwalden (1253 Grimolting), Tesselberg (993 Tesselinperch), hier auch ein Tesselgraben, Uttenheim (933 Ötenheim), in deren Namen die agilolfingischen Personennamen Theodo, Grimoald, Tassilo und Ute (oder Uto) enthalten sind.“

Innichen war somit ein vorgeschobener Posten im Niemandsland zwischen den bayerischen Siedlungen und den Ausläufern des Wohngebietes der Alpendslawen, konzipiert als Sperrriegel gegen ein weiteres Vordringen der Slawen in das Pustertal.

Da es sich bei der uns vom Freisinger Mönch Cozroh gefertigten Abschrift der Tassilo-Urkunde zu Innichen um eine „epistola dotationis“<sup>19</sup>, und nicht im strengen Sinn um eine Stiftungsurkunde handelt, ist es nicht ausgeschlossen, daß in Innichen schon vor 769 eine Zelle des Klosters Scharnitz bestand. Diese wäre dann durch die herzogliche Dotation lebensfähig geworden und erhielt im Missionsauftrag eine klare Aufgabe zugewiesen<sup>20</sup>.

Bemerkenswert ist bei Innichen, daß es im Zusammenwirken des westbayerischen Adels und des Herzogs zu einer Zeit entstand, als das Verhältnis zwischen dem gegenüber Karl d. Großen eine selbständige Politik treibende Herzog Tassilo und der sich kirchlich betrachtet in Freising konzentrierenden und der fränkischen Politik ergebenden Huosi-Sippe gerade etwas entspannt war. So darf die Gründung von Scharnitz 763 mit dem Konsens Tassilos bereits als beredtes Zeichen der zwischen beiden Kräften herrschenden Entspannung gewertet werden. Es muß nämlich auffallen, daß in der Scharnitzer Stiftungsurkunde der Name Tassilos viermal genannt wird, obwohl gerade diese Urkunde — wie schon erwähnt — kaum mehr als eine Art Oberaufsicht des Herzogs über die Scharnitzer Stiftung begründet haben dürfte. Vielleicht war auch das Interesse Tassilos an einer eigenständigen Ostpolitik größer als die Besorgnis vor der Gefahr, die durch die Kooperation mit einer den Franken zuneigenden mächtigen Adelsippe für Tassilo erstehen konnte.

Das von Scharnitz aus mit Mönchen beschickte Innicher Kloster blieb vom Mutterkloster abhängig. Es wurde nie eine eigene Abtei, sondern blieb immer eine Filiale von Scharnitz. Als Atto, der Grundherr des Innicher Gebietes, im Jahre 783 in Freising Bischof wurde, blieb er weiterhin Abt von Scharnitz-Schlehdorf und Innichen. Das Scharnitzkloster bzw. Schlehdorf wurde samt seiner Filiale Innichen 772 dem Hochstift Freising eingegliedert und blieb in dessen Besitz mit geringen Unterbrechungen<sup>21</sup>. Der regierende

19 H. Fichtenau, Die Urkunden Tassilos III. und der „Stifterbrief“ von Kremsmünster, in: Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung 71 (1963) 1–32, 5 f.

20 A. L. Kuhar, The Conversion of the Slovenes and the German-Slav Ethnic Boundary in the Eastern Alps, New York–Washington 1959, 45.

21 E. Kùhebacher, Die Hofmark Innichen, Innichen 1969, 52.

Derselbe, Zur Geschichte des Marktes Innichen, in: Der Schlern 43 (1969) 405–422, 407.



Bischof von Freising war Rektor des Stiftes Innichen und ließ sich am Ort durch einen Dekan (abbas vocatus) vertreten<sup>22</sup>. Von Freising aus wurden Besitzveränderungen vorgenommen und die Direktiven für die Missionierung erteilt. Die bisherige Einzelaktion einer klösterlichen Mission wurde in das Bistum Freising integriert und damit auf eine größere Basis gestellt.

Scharnitz-Schlehdorf wirkte durch seine Filiale Innichen im oberen Tal der Drau, unter Umständen bis nach Villach<sup>23</sup> hinein.

Große Missionsleistungen und überragende missionarische Erfolge, die auf dieses eher bescheidene Kloster zurückgehen würden, sind nicht bekannt geworden<sup>24</sup>. Immerhin ist ein einziger Name aus den Reihen der Innicher Slawenmissionare überliefert: Batho. Er soll im 11. Jahrhundert unter den Slawen Osttirols oder Kärntens gewirkt haben, ehe er als Kaplan an den Hof des Freisinger Bischofs Ellenhard kam<sup>25</sup>. Sein Name steht nunmehr im Proprium der Erzdiözese von München und Freising unter dem 30. Juli (Sacra Congregatio pro cultu divino, Rom 15. 11. 1972: Prot. Nr. 2069/71) und zeugt so von der Bedeutung des Innicher Mutterklosters in der Scharnitz.

---

22 A. Scharnagl, Freising und Innichen, in: Sammelblatt des Historischen Vereins Freising 17 (1931) 5–32, 20.

23 J. Gruden, Zgodovina slovenskega naroda I, Celovec 1910, 66. Siehe vor allem: L. Waldmüller-A. W. Ziegler, Die frühe Slawenmission, in: Atlas zur Kirchengeschichte, Freiburg 1970, Kommentar mit Zusammenfassung der wesentlichen Literatur, S. 26 und Karte 29 B.

24 L. Waldmüller, Die ersten Begegnungen der Slawen mit dem Christentum und den christlichen Völkern vom sechsten bis zum achten Jahrhundert, München 1971 (Diss. Masch.) 519.

25 A. Sparber, Zur ältesten Geschichte Innichens, in: Der Schlern 29 (1955) 54–63, 61.



# Das frühmittelalterliche Kloster in der Scharnitz

Vorbericht über die Ausgrabungen auf dem Kirchfeld zu Klais,  
Gde. Krün, Lkr. Garmisch-Partenkirchen.

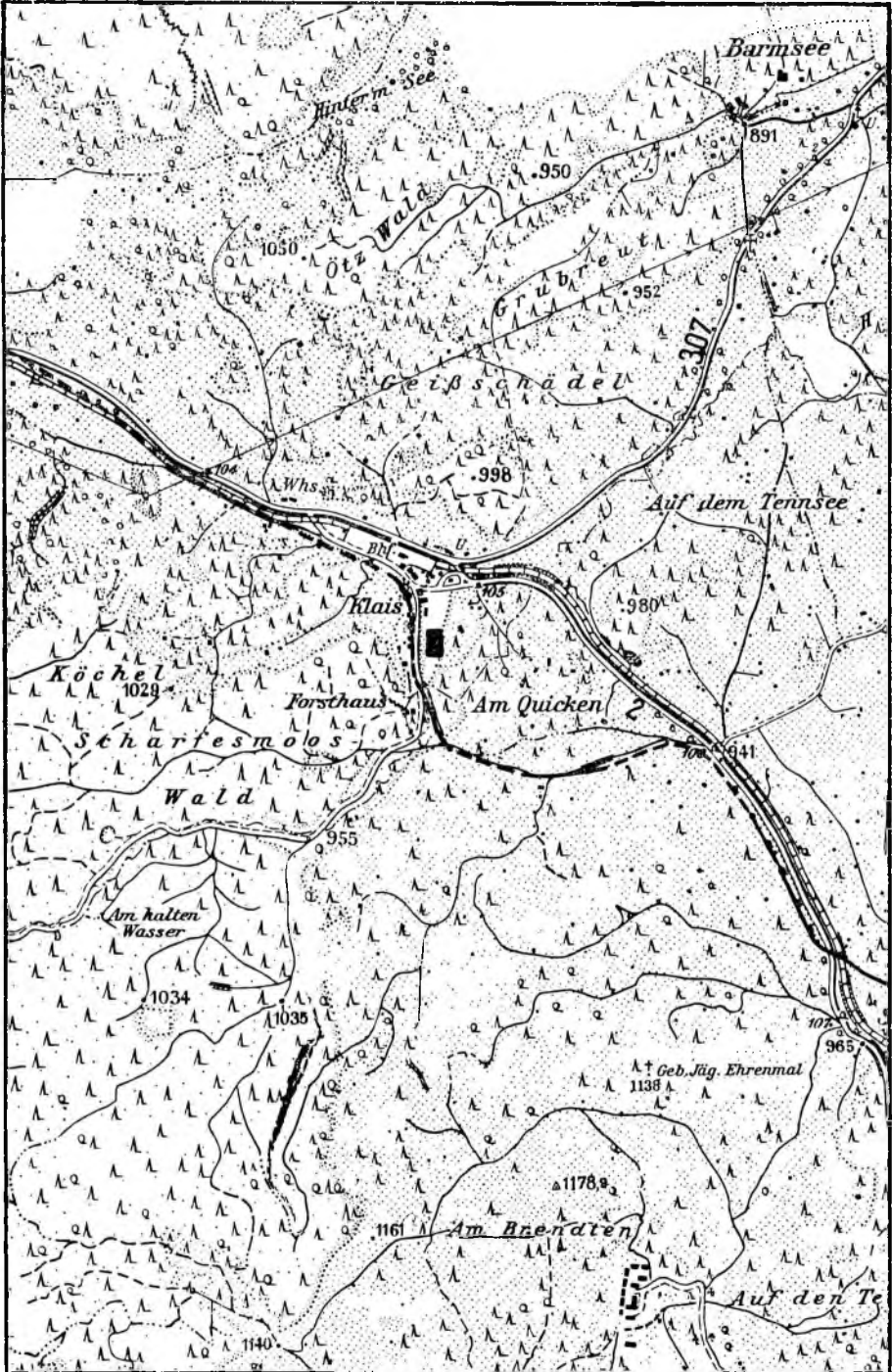
*Von Walter Sage*

Aus einer Urkunde der Freisinger Traditionen vom 29. Juni 763 erfahren wir, daß die zur Familie der Huosi zu zählenden Brüder Reginperht und Irminfried umfangreiche Besitztümer für die Ausstattung eines Klosters gestiftet haben<sup>1</sup>. Dieses Kloster sollte in der „Einöde Scharnitz“ bei einer bereits zu Ehren des hl. Petrus aus Stein erbauten Kirche entstehen und hatte nach dem Umfang der ihm zugedachten Güter alle Aussicht auf gute Entwicklungsmöglichkeiten. Trotzdem hat es kaum Spuren hinterlassen. Die historische Überlieferung besagt lediglich, daß 769 ein Teil der Mönche auf Wunsch Herzog Tassilos nach Innichen abgezogen wurde, während Bischof Arbeo, der selber der erste Vorsteher von Scharnitz gewesen sein soll, den in Scharnitz verbliebenen Klosterinsassen den Rat zur Übersiedlung nach Schlehdorf am Kochelsee gab. Wenn man die Aufgabe des Klosters in der Scharnitz auch nicht unbedingt mit der für 772 überlieferten Überführung der Tertullinus-Reliquien nach Schlehdorf verbinden muß, so wird das Alpenkloster die Regierungszeit Bischof Arbeos kaum nennenswert überdauern haben, denn nach einem letzten indirekten Hinweis aus einem Erbstreit um Teile der Erstaussattung um die Wende zum 9. Jahrhundert gibt es keinerlei Nachrichten mehr über Kloster Scharnitz.

Sind also die historischen Hinweise schon dürftig genug, so haben sich Überbleibsel der Bausubstanz des Klosters obertägig überhaupt nicht bis in jene Tage erhalten, in denen man sich gründlicher mit der Erforschung der

---

1 Th. Bitterauf, Die Traditionen des Hochstifts Freising, München 1905, Nr. 19. W. Gessel behandelt in seinem Beitrag, Die Bedeutung des Klosters Scharnitz (S. 77–85) die betreffende Urkunde. Vgl. ferner E. Zöllner, Der bayerische Adel und die Gründung von Innichen, in: MIOG. 68, 1960, 366 ff.; F. Prinz, Herzog und Adel im agilulfingischen Bayern, in: ZBLG. 25, 1962, 291 ff.; ders., Frühes Mönchtum im Frankenreich, München–Wien 1965, 549 ff. (Exkurs: Pfaffenhofen bei Telfs in Tirol und Polling bei Weilheim, zwei Adelsgrablegen Westbayerns); J. Sturm, Schlehdorfs Urgeschichte, in: Deutingers Beitr. (Jahrb. f. Altbayer. Kirchengesch.) 23, 3, 1964, 11 ff.; K. Bosl, Die Gründung Innichens und die Überlieferung, in: ZBLG. 33, 1970, 451 ff. M. Spindler, Handbuch d. bayer. Geschichte 1 (1967) 158 f., 273. 374 ff.



heimatlichen Geschichte zu befassen begann. Nicht einmal seine Lokalisierung war sicher, denn die vom Namen her naheliegende Gleichsetzung des heutigen Tiroler Ortes Scharnitz mit dem Platz des frühmittelalterlichen Klosters wird schon von J. Baader in seiner Mittenwalder Chronik bezweifelt<sup>2</sup>. Er führte vor rund einhundert Jahren bereits jene Gründe an, die seither immer wieder von lokalen Interessenten aufgegriffen wurden, wenn sie Klais als den mutmaßlichen Standort des einstigen Klosters in Betracht zogen, Gründe, die auch wir sogleich bei der Schilderung der lokalen Situation aufzählen müssen. Wenn derartige Vermutungen auch gelegentlich Aufnahme in die allgemeine historische Literatur fanden<sup>3</sup>, ist es doch vor allem das Verdienst der örtlichen Interessenten<sup>4</sup>, wenn schließlich größere Ausgrabungen stattfanden, die der Lösung des Problems „Kloster Scharnitz“ dienen sollten.

Nach einer kurzen Testgrabung im Herbst 1968, die immerhin die Existenz frühmittelalterlicher Gebäudespuren sicherte, nahm das Bayerische Landesamt für Denkmalpflege in den Sommern 1970 und 1972 umfangreiche Flächenaufdeckungen vor, deren Finanzierung dankenswerterweise von der Deutschen Forschungsgemeinschaft zum überwiegenden Teil bestritten wurde. Darüber hinaus erfreuten sich die Untersuchungen der tatkräftigen Unterstützung durch die örtlichen Institutionen<sup>5</sup>.

Folgende Überlegungen hatten dazu geführt, im Bereich der heutigen Ortschaft Klais nach den Überresten des Klosters Scharnitz zu suchen: Durch das relativ enge Kranzbachtal führte die Römerstraße Augsburg—Partenkirchen—Brenner (Plan S. 88 u. Abb. 2), eine Hauptverkehrsader der mittleren und späten Kaiserzeit, ebenso aber auch — als Rottstraße — des Mittelalters

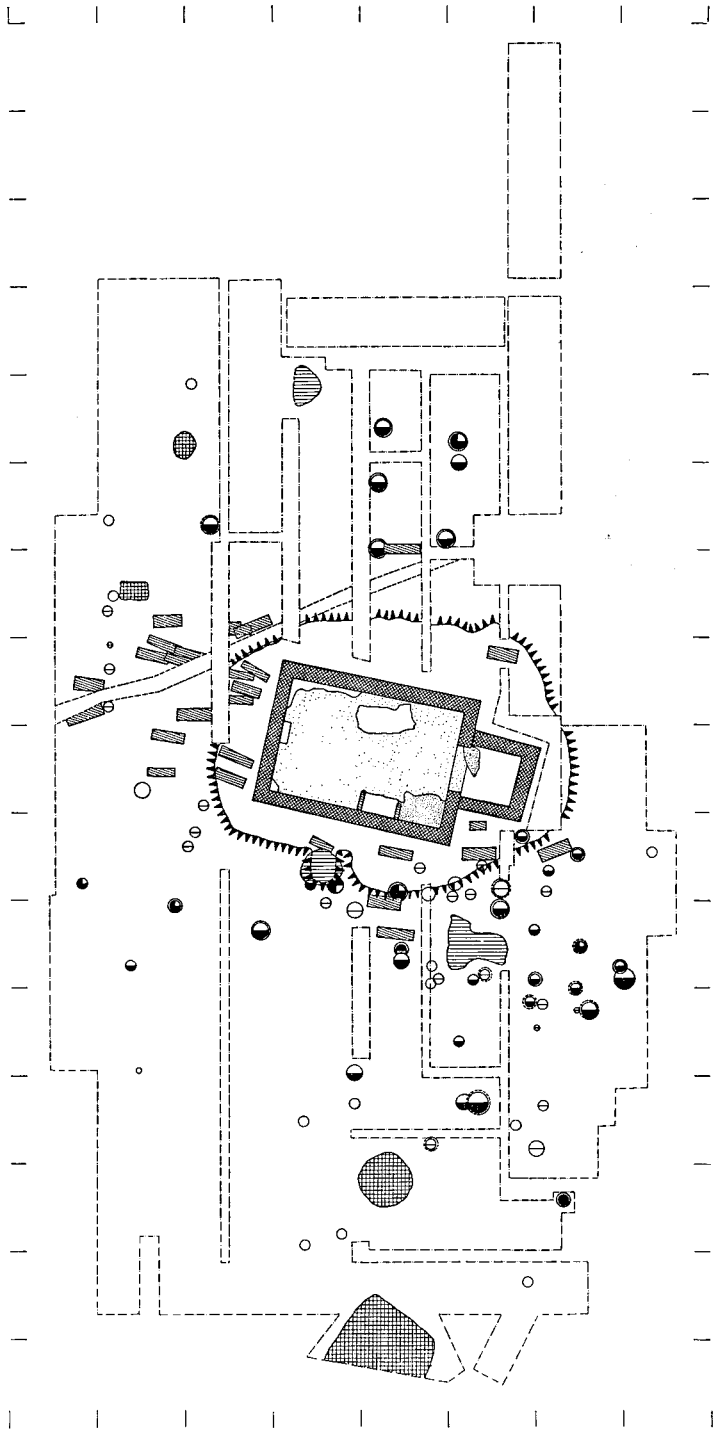
---

2 J. Baader, Chronik des Marktes Mittenwald (1871). Unveränd. Nachdruck (1936) bes. 147. 181 f. 184.




















3 G. Finkhauser-L. Rapp, Topogr.-Hist. Beschreibung der Diözese Brixen 3 (1880/86) 135; O. Stolz, Hist.-polit. Landesbeschreibung von Tirol (1923) 420.

4 Besonders hervorzuheben sind die Bemühungen des Kreishauptpflegers von Garmisch-Partenkirchen, Oberforstrat i. R. W. Ott, des Grundeigentümers der Grabungsstelle, H. Koppe, und des inzwischen verstorbenen Schriftstellers R. Mall. Auch die mehrjährige Überlassung des Grabungsgeländes durch Familie Koppe und einer Zufahrt durch Familie Kriner, beide Klais, gehörte zu den Vorbedingungen für ein Gelingen des Unternehmens.

5 Unser Dank gilt vor allem dem Kreistag und der Kreisverwaltung Garmisch-Partenkirchen (Landrat W. Nau), dem Kloster Ettal (Hw. Abt Dr. Groß), der Gebirgsjägerbrigade 1 in Mittenwald (Brigadegeneral Kohlmann, Oberst S. Prentl) und der Staatlichen Forstverwaltung (Forstdirektor Jobst, Amtsrat Neumüller). Ferner seien auch die vielen freiwilligen Helfer nicht vergessen, die durch ihre Mitarbeit bei oft widerwärtiger Witterung ihren Teil zur Durchführung des Unternehmens beitrugen. Kollegialer Rat wurde uns insbesondere von H. Dannheimer und P. Fried zuteil.



## Zeichenerklärung zu nebenstehender Abbildung

	Mauerwerk der Kirche
	Gruben
	Kalkbrenngruben
	Gräber
	Kirchenboden I
	Kirchenboden II und Chorboden
	Grenze des Mauerversturzes
	Moderner Leitungsgraben
	Grabungsgrenzen
	Pfostengrube oder Verfärbung, Dm. über 0.90 m
	Pfostengrube oder Verfärbung, Dm. 0.60–0.90 m
	Pfostengrube oder Verfärbung, Dm. 0.30–0.60 m
	Pfostengrube oder Verfärbung, Dm. unter 0.30 m
	Pfostengrube, Tiefe bis 0.30 m
	Pfostengrube, Tiefe 0.30–0.60 m
	Pfostengrube, Tiefe 0.60–0.90 m
	Pfostengrube, Tiefe über 0.90 m
	Pfostengrube mit Steinverkeilung
	Pfostengrube, wahrscheinlich mit Steinverkeilung

und der Frühneuzeit<sup>6</sup>. Der Talgrund östlich dieser Straße und des Kranzbaches trägt den Flurnamen „Kirchfeld“. Hier hatte man schon vor der Abfassung von Baaders Mittenwalder Chronik Mauerreste einer Kirche gefunden, wenn gleich man damals auch noch für möglich hielt, daß es sich um Reste eines heidnischen Tempels handele<sup>7</sup>. Allein die mögliche Verbindung zwischen jenen Kirchenresten und der dicht vorüberziehenden Fernstraße war natürlich ein Argument für die Lokalisierung des Klosters an dieser Stelle<sup>8</sup>. Außerdem war die Einengung auf den Ort Scharnitz vom Namen her nicht notwendig, denn wie in der Gründungsurkunde von der „Einöde Scharnitz“ gesprochen wurde, so diente der Name noch lange als Bezeichnung für ein großes Forstgebiet; Klais selber, seit dem 13./14. Jahrhundert als zu Schäftlarn gehörige Schwaige faßbar, wurde als „in der äußeren Scharnitz gelegen“ bezeichnet. Aus der Schwaige entwickelten sich im 16. Jahrhundert zwei Anwesen, eine Wirtschaft (Poststation) und ein Bauernhof. Diesen kontrollierbaren Umfang besaß Klais noch im 18. Jahrhundert<sup>9</sup>; beide Anwesen lagen an der Straße, also westlich des Kranzbaches, während das bis vor etwa 40 Jahren zum Gasthof „Post“, dem Nachfolger der alten Poststation, gehörende Kirchfeld in der ganzen Zeit frei von Bebauung blieb. Sein auffälliger Name mußte also mit hoher Wahrscheinlichkeit einen Hinweis auf recht weit zurückliegende Zustände enthalten.

Die örtliche Überlieferung geht weit über diese nüchternen Feststellungen hinaus. Hier heißt es in etwas variierender Form, zu Klais habe die ursprüngliche Pfarrkirche für das Mittenwalder Gebiet gestanden; bei ihrer Aufgabe sei eine Glocke von Klais in die neue, ebenfalls dem hl. Petrus geweihte Kirche in Mittenwald übertragen worden<sup>10</sup>. Auch die Existenz derartiger, zunächst freilich mit Vorbehalt aufzunehmender Traditionen spielte natürlich eine Rolle bei der Vorbereitung unserer Untersuchungen.

Wenn im folgenden erstmals über die Ausgrabungen am Kirchfeld berichtet wird, sei zunächst zu bedenken gegeben, daß nur wenige Wochen nach Abschluß der Feldarbeiten noch keine abschließende Darstellung der gesamten Grabungsergebnisse geboten werden kann. Die detaillierte Bearbeitung

---

6 Zu Geschichte und Bedeutung der Römerstraße vgl. B. Eberl, Die Römerstraße Augsburg-Partenkirchen-Innsbruck-Brenner, in: Das Schwäbische Museum 1928, 62 ff. Zum Abschnitt Klais bes. Nr. 24 S. 86 mit Karte 11–13. – Zur Rott hat schon Baader, a.a.O. 118 ff., einige Nachrichten zusammengestellt.

7 Baader, a.a.O. 181 f.

8 Zu den engen Beziehungen zwischen frühen Klostergründungen und Hauptverkehrswegen vgl. W. Störmer, Fernstraße und Kloster, in: ZBLG. 29 (1966) 299 ff.

9 Einige Nachrichten schon von Baader, a.a.O. 181 f., zusammengestellt.

10 Mittenwald ist ab 1098 urkundlich faßbar. Hauptstaatsarchiv München. Hochstift Freising, Lit. 30 F. 115.

Noch während der Grabung 1972 wurde von einem älteren Klaiser Einwohner erzählt, in seiner Jugend habe man gesagt: „wir gehen ins Kloster“, wenn man zur Arbeit aufs Kirchfeld ging.



der Befunde und die endgültige Auswertung der als Datierungshilfe unentbehrlichen Kleinfunde steht noch aus; die erste Sichtung der gewonnenen Unterlagen läßt es sogar angeraten erscheinen, die Untersuchungsfläche 1973 noch durch einige kleinere Schnitte zu ergänzen, so daß erst dann eine abschließende Bearbeitung sinnvoll sein wird<sup>11</sup>. Während also im Detail sicher noch manches nachzutragen oder auch zu ändern sein wird, können einige Feststellungen grundsätzlicher Art schon jetzt als hinreichend gesichert gelten.

Ein für die allgemeine Siedlungsgeschichte des Werdenfelser Landes unverhofftes Ergebnis bedeutet die Entdeckung vorgeschichtlicher und frühkaiserzeitlicher Funde. In beiden Fällen handelt es sich ausschließlich um Keramik, die einmal sehr wahrscheinlich der Bronzezeit<sup>12</sup>, zum anderen einer einheimischen, von Noricum bis zum Auerberg bei Schongau verbreiteten Gattung wachsextränkter Ware des 1. Jahrhunderts n. Chr.<sup>13</sup> zuzurechnen ist. Die Funde sind sichere Hinweise auf menschliche Tätigkeit oder Siedlung zu entsprechender Zeit, jedoch nicht unmittelbar auf unsere Grabungsstelle zu beziehen. In größerer Zahl fanden sich diese Scherben nur in der Zone dicht vor dem Fuß des im Osten das Tal begrenzenden Steilhanges, und zwar vorwiegend unmittelbar über dem gewachsenen (von Menschenhand unberührten) Boden. Im übrigen Grabungsgebiet, etwa von der Mitte der Kirchenruine gegen Westen hin, traten nur vereinzelte, in der umgeackerten Zone verzogene Stücke auf (Plan S. 90). Man wird die zugehörigen Siedlungen (?) der Bronze- und frühen Kaiserzeit also wahrscheinlich auf der Höhe östlich des Kranzbachtales zu suchen haben.

Die Nähe der Hauptverkehrsstraße macht sich für die mittlere und späte Kaiserzeit durch einige Streufunde aus der Ackerzone, vor allem Terra-sigillata-Scherben und eine spätrömische Münze, bemerkbar. Ähnlich dürfte das Auftreten einer seltenen mittelalterlichen Münze im Zusammenhang mit der Rottstraße zu sehen sein<sup>14</sup>.

---

11 Da außerhalb des Schuttkegels, der um die Grundmauern entstanden war, der Talgrund seit dem ausgehenden Mittelalter durch Jahrhunderte hindurch beackert wurde, sind die alten Schichten meist bis auf den gewachsenen Boden hinab zerstört. Deshalb ist die Aufdeckung relativ großer Flächen notwendig, um die Gewißheit zu erlangen, daß der gesamte Baukomplex erfaßt ist, bzw. um nicht zugehörige Teile auszuscheiden. Im Augenblick ist diese Sicherheit im Bereich westlich der Kirche noch nicht gegeben.

12 Als Siedlungsfund ausgewertet bei H. Koschik, Die Bronzezeit im südwestlichen Oberbayern. Diss. Regensburg (in Vorbereitung).

13 Vgl. etwa M. Hell, Keltisch-römische Hauskeramik aus Salzburg, in: Arch. Austriaca 34 (1963) 32 ff.; G. Pohl, Wachsextränkte einheimische Keramik frühromischer Zeit aus Raetien, in: Germania 37 (1959) 244 ff.

14 Die römische Münze ist wahrscheinlich eine Prägung des Valentinian II (375/392); bei der mittelalterlichen Münze handelt es sich um einen Hälbling der Reichsmünzstätte Nürnberg aus der Mitte des 13. Jahrhunderts. Die Bestimmung erfolgte freundlicherweise durch H. J. Kellner, Prähist. Staatsslg. München.

Ausgangspunkt für die früheren Spekulationen und zugleich für unsere Grabung war die im Boden des Kirchfeldes unter einem schwachen Versturzhügel erhaltene Kirchenruine. Stand ihre Existenz schon zu Beginn der Ausgrabungen außer Zweifel, so sind jetzt genauere Angaben zu diesem einstigen Gotteshaus möglich (Abb. 3). Es handelt sich um einen schlichten Saalbau von rund 6,50:10,00 m lichter Weite. Im Osten ist ein im Fundament nicht einbindender Rechteckchor von etwa 3,00:2,80 m lichter Größe angefügt. Das Mauerwerk beider Teile ist identisch: recht sorgfältig versetzter Kalkbruchstein mit einem hellen, leicht kiesigen Kalkmörtel. Die Stärke liegt im Fundament durchschnittlich um 0,90 m, im Aufgehenden, das nur an der Süd- und Ostseite des Saales in nennenswertem Umfang erhalten ist, bei etwa 0,80 m. Vereinzelt haben sich Reste eines hellen sandigen Innenputzes erhalten.

Der Chorraum ist durch ältere Grabungen weitgehend, stellenweise bis auf die unterste Fundamentlage, zerstört; von seinem Fußboden fand sich nur ein kleines, gegenüber dem Schiff um eine Stufe erhöhtes Stück in der Öffnung zum Saal. Der Fußboden im Saal dagegen war bis auf geringe Störungen intakt und wurde zum größeren Teil auch bei unseren Grabungen in situ belassen. Beide Böden bestehen aus einem hellen Kalkmörtel-Estrich auf einer Packlage aus Kalksteinen.

Genau vor der Mitte der Westwand befindet sich im Kirchenboden eine rechteckige Aussparung. Hier dürfte eine Schwelle, wahrscheinlicher noch eine Stufe zum Eingang gelegen haben, denn der Kirchenboden lag nach unseren Beobachtungen etwas tiefer als die frühmittelalterliche Geländeoberfläche. An sich hätte man eher mit einer Tür an der südlichen Längswand rechnen mögen, doch scheidet diese Möglichkeit wegen der erhaltenen Partien des aufgehenden Mauerwerks aus.

Dafür fanden sich im Innern, an die Südwand gelehnt, die Reste eines aus aufrecht stehenden Sandsteinplatten errichteten Einbaus, der nicht unter die Unterkante der Fußbodenstickung reichte. Sein Inneres war mit reinem Bauschutt gefüllt; östlich des Einbaus bis zur östlichen Saalwand und an den Chorbogen hatte man den Kirchenboden sekundär um eine Schicht aufgehöhlt. Auch wenn sich keinerlei Skelettreste mehr fanden, dürfte es sich um ein Plattengrab gehandelt haben<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Die Lage gerade bedeutender Grabstätten an der Längswand einer Kirche ist nicht ungewöhnlich, wie zwei Beispiele aus Bayern zeigen mögen: Aschheim, Ldkr. München, vermutliches Grab des hl. Emmeram: H. Dannheimer, Die Ausgrabungen in der Kirche zu Aschheim, Ldkr. München, in: Arch. Korrespondenzbl. 1 (1971) 57 ff.; Regensburg, Niedermünster, Grab des sel. Erhard: K. Schwarz, Die Ausgrabungen im Niedermünster zu Regensburg, in: Führer zu arch. Denkmälern in Bayern 1 (1971). – Gerade der eigentümliche Befund zu Aschheim mit dem durch alle Bauperioden beibehaltenen „Leergrab“ läßt natürlich daran denken, daß auch das Klaiser Plattengrab als Ruhestätte für eine prominente Persönlichkeit gedient haben könnte. Der Befund erlaubt jedoch keine begründete Zuweisung.

Der einfache Saal mit Rechteckchor gehört im frühen und hohen Mittelalter zu den geläufigsten Sakralbautypen nördlich der Alpen. Möglicherweise ist seine Grundrißgestaltung vom Holzkirchenbau beeinflusst<sup>16</sup>. Er bietet jedenfalls aus sich keinen Anhalt für eine genauere Datierung, so daß wir auf stratigraphische Beobachtungen angewiesen sind. Aus der nur dünnen Humusschicht, die sich unmittelbar um die Kirche unter dem Mauerversturz erhalten hatte und die eine eindeutig zur Kirche gehörende belaufene Oberfläche bildete, stammen als jüngste Einschlüsse einige frühmittelalterliche Scherben. Unter dem Kirchenboden selbst lag nur eine dünne, leicht humifizierte Schicht, die keinerlei Einschlüsse enthielt. Auf jeden Fall aber scheidet eine Entstehung des Gebäudes noch in römischer Zeit — die freilich vom Typ her schon höchst unwahrscheinlich wäre — aus; das Bauwerk ist im frühen Mittelalter errichtet worden, ohne daß die wenigen Kleinfunde zunächst eine enge zeitliche Fixierung zuließen.

Genauereres können wir über Art und Zeitpunkt des Untergangs der Kirche sagen. Der Fußboden im Kircheninnern war, soweit ungestört, von einer Holzkohle- und Ascheschicht überzogen, der Estrich selber und Teile der darunter befindlichen Packlage rötlich verglüht. Auch die erhaltenen Wandpartien zeigten deutliche Hitzespuren; Brandschutt lag ebenfalls nördlich der Kirche auf der alten Oberfläche. Offensichtlich ist das Klaiser Gotteshaus also einer Brandkatastrophe zum Opfer gefallen und danach aufgegeben worden, sonst hätte sich der Mauerversturz nicht allenthalben unmittelbar auf der Ascheschicht ablagern können. Wie mehrere in den Schutt eingelagerte oder unmittelbar auf dem Kirchenboden liegende Klumpen geschmolzener und wieder erstarrter Bronze vermuten lassen, wurde auch die Ausstattung der Kirche ein Raub der Flammen.

Ein Teil der südlichen Kirchenwand und des Daches (verbrannte Balken und Schindeln) stürzte in eine dicht südlich des Saales offen gelegene Grube, die in ihrem unteren Teil Keramik in für die örtlichen Verhältnisse größerer Menge enthielt. Einige Randprofile erlauben eine Datierung des Grubeninhalts in das 11. Jahrhundert, und da Scherben gleicher Zeitstellung auch in den Mauerschutt im Kircheninnern eingelagert waren, darf man die Zerstörung der Kirche zu Klais innerhalb des 11. Jahrhunderts ansetzen.

Im Gegensatz zu den eindeutig fixierten Resten des einzigen Steingebäudes auf dem Kirchfeld lassen sich die übrigen Bauspuren nicht ohne weiteres interpretieren. Sie bestehen ausschließlich aus Pfostenlöchern, jenen Spuren, die entstehen, wenn die in den Boden eingegrabenen oder gerammten tragenden

---

16 G. P. Fehring, Die Stellung des frühmittelalterlichen Holzkirchenbaus in der Architekturgeschichte, in: *Kunstchronik* 21 (1968) 393 ff. — Einige süddeutsche Neufunde: Aschheim: Dannheimer, a.a.O.; Straubing, Ldkr. Kelheim: R. Christlein, in: *Arch. Korrespondenzbl.* 1 (1971) 51 ff.; Brenz a. d. Brenz: Dannheimer, in: *Fundber. aus Schwaben N. F.* 19 (1971) 298 ff.

Teile von Holzgebäuden vergehen<sup>17</sup>. Derartige Pfostengruben fanden sich in größerer Zahl südlich, in geringem Umfang auch nördlich und westlich der Kirche. Unter dem Kirchenboden wurden, soweit wir diesen durchstießen, keine Pfosten angetroffen. Der beigefügte Plan (S. 90) zeigt nur eine vorläufige Kartierung der Pfostenspuren mit grober Unterteilung nach Tiefe und Durchmesser der Gruben und Markierung der bei ziemlich vielen Pfosten anzutreffenden Steinverkeilung (Abb. 4). Weitere Merkmale sind noch nicht berücksichtigt<sup>18</sup>.

Immerhin fällt nicht nur die Massierung der Pfosten südlich der Kirche auf, sondern auch die Andeutung von Fluchten gerade bei den größeren Gruben mit Steinverkeilung, die teils parallel zur Kirchenachse, teils auch senkrecht zu ihr verlaufen. Man hat den Eindruck, daß sich hier ein langgestrecktes, vielleicht auch sekundär erweitertes Gebäude unmittelbar an die Kirche anlehnte, ohne daß sich sein Grundriß im einzelnen schon sicher bestimmen ließe. Zugleich spricht vieles für die Existenz eines nach Süden gerichteten Querflügels im Bereich südlich des Chores.

Die Auswertung dieser Relikte wird durch den Umstand erschwert, daß die Holzbebauung südlich der Kirche mit Sicherheit nicht einperiodig war. Einige der großen Pfosten, darunter solche, die zur besonderen Sicherung in ihrer Grube mit ringförmig angeordneten Steinen verkeilt waren, sind ausgebaut und durch dicht daneben, zum Teil in die gleiche Grube eingelassene Hölzer ersetzt worden. Derartige „Reparaturen“ bedeuten aber nicht, daß die Holzbauten viele Jahrzehnte oder gar noch länger bestanden hätten, denn eingegrabene Pfosten haben, selbst wenn sie aus Eichenholz bestehen, eine maximale Lebensdauer von 25 bis 30 Jahren.

Noch weiter komplizierend wirkt das Gewirre kleinerer Pfostengruben, die großenteils nur Hölzer untergeordneter Bedeutung — etwa für Zwischenwände oder Einbauten — aufgenommen haben dürften. Vermutlich nicht mehr zu dem oder den eigentlichen Gebäuden, sondern zu einem Zaun oder

---

17 Zur Geschichte des Holzbaus im frühen Mittelalter vgl. W. Sage, Frühmittelalterlicher Holzbau. Karl der Große, Lebenswerk und Nachwirken, in: Karolingische Kunst 3 (1965) 573 ff.; ders., Die fränkische Siedlung bei Gladbach, Kr. Neuwied. Kleine Museumshefte d. Rhein. Landesmus. Bonn 7 (1969); ders., Fachwerk, in: Reallexikon z. Deutschen Kunstgeschichte (1972) 938 ff. — Außer der dort zusammengestellten Literatur wäre für Bayern zu verweisen auf: Dannheimer, Epolding-Mühlthal. Siedlung, Friedhöfe und Kirche des frühen Mittelalters, in: Münchner Beiträge z. Vor- u. Frühgeschichte 13 (1968) bes. 30 ff. 63 ff. — Ein wichtiger Neufund sind die kompletten Hausgrundrisse von Kirchheim, Ldkr. München: Dannheimer, in: Germania 51, 1973 (im Druck).

18 Dabei ist die Pfostentiefe allein gerade bei mittelalterlichen Bauten kein Kriterium für Zusammengehörigkeit. Sie kann selbst bei den einfachen Gerüsten der Grubenbauten mit ihren meist sechs oder acht Pfosten um mehrere Dezimeter schwanken. Erst wenn weitere Merkmale — Stärke, gleichartige Füllung oder technische Details wie in Klais die stets ähnliche Steinverkeilung — hinzutreten, darf man annehmen, daß derart ähnliche Pfostenspuren auch zu einem und demselben Bauwerk gehörten.

zu einer Sicherung gegen das Nachrutschen des Hanges gehörten einige besonders tiefe und kräftige Pfosten unmittelbar vor dem Berghang. Sie fügen sich nicht recht in die erkennbaren Baufuchten. Ähnlich werden kleinere Pfosten, die sich im Süden und Westen der Grabungsfläche allenfalls zu Einzelreihen zusammenfügen lassen, nicht zu regulären Gebäuden, sondern Umzäunungen o. ä. gehört haben.

Nördlich der Kirche läßt sich eine Gruppe von sechs Pfosten zu einem allerdings ein wenig windschiefen Grundriß zusammenziehen. Die vier als Eckpfostenansprengenden Gruben und der westliche Mittelpfosten zeigen neben ähnlicher Größe auch allesamt die vom Baukomplex auf der Südseite bekannte Steinverkeilung. Nur der östliche Zwischenpfosten weicht davon ab, doch ist er so dicht an die Ecksäule herangerückt, daß man in ihm einen Türpfosten vermuten kann. So ergibt sich ein Grundriß von etwa 5,00 : 7,50 m. Vermutlich handelte es sich nur um ein Bauwerk untergeordneter Bedeutung, das sich in der technischen Ausführung (Steinverkeilung) aber eng an die Bauten südlich der Kirche angeschlossen. Die Einbeziehung dieser Pfostengruppe in einen größeren Zusammenhang andererseits scheidet an der völligen Fundleere in weiterem Umkreis; die einzige westlich gelegene sichere Pfostenspur ist mit etwa 9,50 m Abstand für frühmittelalterliche Bauten viel zu weit entfernt.

Damit können wir uns der Frage nach der Datierung dieser Bauspuren zuwenden. Nach unserem jetzigen Wissensstand müssen wir annehmen, daß noch im ganzen Frühmittelalter im Alpenvorland und Alpenrandgebiet der Gerüstbau in Pfostentechnik die vorherrschende, wenn nicht allein angewandte Holzbauweise war<sup>19</sup>. Von dieser Seite her stünde einer Datierung der von uns gefundenen Holzbauten ins 8. Jahrhundert nichts im Wege. Größere Sicherheit aber können wir auch hier nur aus den Kleinfunden gewinnen, wobei die wenigen Scherben, die aus den durchstoßenen Kulturschichten in einzelne Pfostengruben gelangten, natürlich nur einen — manchmal recht vagen — Terminus post anzeigen.

So ist es nicht verwunderlich, daß einige Gruben im Ostteil der Grabungsfläche vorgeschichtliche Einschlüsse enthielten. Erfreulich und für die Beurteilung entscheidend aber ist das Vorkommen frühmittelalterlicher Scherben in einzelnen Pfostengruben sowohl südlich als auch nördlich der Kirche. Wenn auch hierunter keine genauer datierbaren Randprofile vorliegen, bestätigen diese Funde, daß die Holzbauten nicht älter als die Kirche, sondern gleichzeitig mit jener oder in Anlehnung an sie entstanden sind. Daß andererseits gerade der große Baukomplex an der Kirchensüdseite nicht erst nach deren Zerstörung angelegt wurde, beweist die Überlagerung eines Teils

---

19 Vgl. die unter Anm. 17 genannten Fundstellen bzw. Literatur.

der Pfosten durch den Mauerschutt. Aber freilich müssen vor allem die Baulichkeiten südlich des Gotteshauses lange vor dessen Untergang aufgegeben worden sein, denn die Verteilung der hier gelegenen, zu einem gleich zu behandelnden Friedhof gehörenden Gräber schließt die Existenz von Gebäuden nahe der Kirche zur Zeit der Friedhofsbelegung aus. Obendrein wird eine der großen Pfostengruben mit Steinverkeilung durch ein Grab überschritten, und die gleiche Beobachtung konnten wir am Südwestpfosten der kleinen Hütte nördlich der Kirche machen<sup>20</sup>. Als sich der Friedhof um die Kirche ausbreitete, standen also die hölzernen Gebäude beiderseits der Kirche nicht mehr, wobei man natürlich nicht ganz ausschließen kann, daß erst zu dieser Zeit vielleicht einmal eine Hütte aus leichten Pfosten entstand, die nun den Befund südlich der Kirche noch zusätzlich verwirren hilft.

Anders steht es mit der ganz im Westen, schon fast außerhalb der Gräber erfaßten Pfostenreihe. Sie ist nicht nur fast genau nord-südlich ausgerichtet und weicht dadurch vom Befund zumindest südlich der Kirche ab, sondern einer der Pfosten enthielt auch Keramik gleicher Zeitstellung wie der Mauer- versturz. Überhaupt konzentrierten sich die Kleinfunde des 11. Jahrhunderts und teilweise vielleicht etwas jüngerer Zeitstellung in diesem Teil des Grabungsbereiches, so daß man hier möglicherweise mit Eingriffen aus der Zeit bald nach dem Kirchenbrand rechnen muß.

Wenn es auch für eine detaillierte Rekonstruktion des Baukomplexes an der Südseite der Kirche noch zu früh ist, kann man abschließend noch darauf hinweisen, daß sich der Befund nicht recht in das Bild fügt, das man bisher vom frühmittelalterlichen oberdeutschen Hausbau gewinnen konnte. Vor allem fehlen die für landwirtschaftliche Gehöfte — und nur solche kennen wir bisher besser — typischen Grubenbauten<sup>21</sup>. Auch dies spricht für das Besondere der von uns gefundenen Anlage, erschwert aber zugleich natürlich deren Interpretation.

Von dem soeben erwähnten Friedhof wurden noch 29 Bestattungen in situ und einigermaßen intakt angetroffen. Weitere flach gelegene Gräber sind der langen spät- und nachmittelalterlichen Beackerung des Kirchfeldes zum Opfer gefallen, wie die in der Ackerzone verstreuten Skelettreste mehrerer Individuen anzeigen. Mehr als etwa 35 bis 40 Begräbnisse wird der Friedhof aber kaum umfaßt haben.

---

20 Umgekehrt wird ein Grab südlich der Kirche von der mit Kirchenschutt gefüllten Grube (vgl. oben) überschritten; es muß also bei Anlage der Grube im 11. Jahrhundert schon unkenntlich gewesen sein.

21 Abgesehen von der unter Anm. 17 gen. Literatur sei zur Frage der Grubenhäuser noch hingewiesen auf: W. U. Guyan, Einige Karten zur Verbreitung des Grubenhauses in Mitteleuropa im ersten nachchristlichen Jahrtausend, in: *Jahrb. d. Schweizer Ges. f. Urgesch.* 42 (1952) 174 ff.; P. Donat, Zur Nordausbreitung der slawischen Grubenhäuser, in: *Zeitschr. f. Arch.* 4 (1970) 250 ff. (mit Kartierung der frühgesch. deutschen Vorkommen).

Der Friedhof umzieht die Kirche auf drei Seiten, doch ist die Verteilung der Gräber ungleichmäßig. Nördlich der Kirche fanden wir nur zwei Bestattungen, südlich, mitten im Bereich des großen Holzbaus, immerhin sieben; die meisten konzentrierten sich auf das westliche Vorfeld der Kirche. Schon während der oberflächlichen Überprüfung bei der Ausgrabung wurde klar, daß es sich um einen allgemeinen Friedhof, der Männer, Frauen und Kinder aufnahm, handelte, nicht etwa um einen Mönchsfriedhof<sup>22</sup>.

Alle Gräber sind etwa west-östlich angelegt, das heißt, sie folgen mit vereinzelt Ausnahmen mehr oder weniger genau der Orientierung der Kirche. Dies beweist ebenso wie die Gesamtgruppierung ihre unmittelbare Beziehung auf das Gotteshaus, von dessen Schutt schließlich auch die näher gelegenen Gräber bedeckt wurden. Spätestens mit der Zerstörung der Kirche schloß auch die Belegung des Friedhofes ab.

Keines der Gräber führte irgendwelche Beigaben; nur vereinzelt fanden sich eiserne Nägel, gelegentlich auch Verfärbungen als letzte Überreste von Särgen. Auch zufällige Einschlüsse in den Grabfüllungen sind selten; einmal handelte es sich um einen vorgeschichtlichen Scherben, während in Grab 11 am Westrand der Grabungsfläche ein frühmittelalterliches Keramikbruchstück lag. Denkt man an das Vorkommen typischer, nach den Gepflogenheiten der Zeit mit Beigaben an Trachtzubehör, Waffen oder Schmuck ausgestatteter Reihengräber des 7. Jahrhunderts vor allem in Garmisch, aber auch an anderen Orten des Werdenfeler Landes<sup>23</sup>, so wird man auch aus dieser Sicht das Einsetzen der Friedhofsbelegung in Klais allenfalls in das 8. Jahrhundert, eben in die Zeit nach Erlöschen der Beigabensitte, rücken.

Im Übersichtsplan sind schließlich einige größere Gruben eingetragen. Zum Teil handelt es sich dabei um Kalkbrenngruben, so bei den beiden großen Gruben im Süden und bei zwei kleineren Verfärbungen im Nordwesten des Grabungsgeländes (Plan S. 90). Für sie waren die schichtweisen Ablagerungen von Holzkohle und verglühten, teilweise zu weichem Kalk zerfallenen Steinen ebenso typisch wie die mehr oder weniger starke Verfärbung der Umgebung infolge der Hitze. Es scheint, als habe man den Kalksteinschutt der Kirchenruine bei Bedarf an Ort und Stelle zum Kalkbrennen genutzt. Dies geschah bei der größten, nur teilweise ausgegrabenen Brenngrube erst in der Neuzeit, wie der Einschluß glasierter Keramik in ihrer Füllung zeigt. Bei den übrigen Gruben fehlen unmittelbar datierende Hinweise.

---

22 Die anthropologische Untersuchung der Skelette wird vom Anthropologischen Institut der Universität München (Prof. G. Ziegelmayer) durchgeführt werden.

23 Garmisch: die ältesten Reihengräberfunde zusammen mit solchen aus Farchant und Oberau erwähnt in *Germania* 13 (1929) 208 f.; weitere Funde 1962: Bayer. Vorgeschichtsbl. 27 (1962) 256; die neuesten Funde von 1971, aus dem gleichen Gräberfeld wie die früheren, sollen von H. Dannheimer publiziert werden. – Ettal: Bayer. Vorgeschichtsbl. 33 (1968) 211.

Eine im Grundriß etwa halbkreisförmige Grube im Norden und die unregelmäßige Grube etwa südlich des Kirchenchores waren dagegen rein humos gefüllt. Beide können wegen der in ihnen enthaltenen Kleinfunde nicht vor dem Frühmittelalter entstanden sein, doch bleibt ihr Zweck unklar. Bei der südlichen kann man sich nur schwer vorstellen, daß sie innerhalb des aufrecht stehenden Holzgebäudes angelegt wurde; sie dürfte wahrscheinlich jünger sein und vielleicht im Zusammenhang mit jener Grube dicht vor der Kirchensüdwand stehen, die für die Enddatierung so wichtig ist, deren ursprünglicher Verwendungszweck aber ebenfalls nicht feststeht.

Fassen wir das Grabungsergebnis kurz zusammen: Im Frühmittelalter entstand auf dem Kirchfeld zu Klais eine massive Saalkirche mit Rechtechor. An sie lehnte sich im Süden ein größeres, in den Einzelheiten noch nicht endgültig bestimmtes Pfostengebäude an, während etwa gleichzeitig an der Nordseite der Kirche nur eine kleine Holzhütte errichtet wurde. Den Holzgebäuden, insbesondere dem nur einperiodigen im Norden, war keine lange Existenz beschieden. An ihrer Stelle und im westlichen Vorfeld der Kirche wurde ein kleiner allgemeiner Friedhof eingerichtet, dessen Belegung spätestens gleichzeitig mit der Brandkatastrophe der Kirche im 11. Jahrhundert endete. Anzeichen einer jüngeren Besiedlung des Tales gibt es nicht; in historischer Zeit wurde der Talgrund nur landwirtschaftlich und gelegentlich zur Anlage von Kalkbrenngruben genutzt.

Vergleichen wir diesen Befund mit den wenigen Anhaltspunkten der schriftlichen Überlieferung und der lokalen Tradition, dann ergeben sich Parallelen, die über das Maß des Zufälligen hinausführen. Die Existenz einer steinernen Kirche als Kern des neu zu gründenden Klosters wird 763 eigens erwähnt<sup>24</sup>; die in der landesüblichen Holzbauweise errichteten Gebäude zu beiden Seiten waren deutlich auf diese Kirche bezogen und entsprechen mit ihrer nur auf einige Jahrzehnte zu schätzenden Lebensdauer der Tatsache, daß das Kloster in der Scharnitz nicht über das Gründungsstadium hinausgedieh und auf jeden Fall noch im 8. Jahrhundert endgültig verlassen wurde. Das Weiterbestehen der Kirche selber und die Einrichtung eines Friedhofes bei ihr muten fast wie eine Bestätigung der lokalen Tradition von Klais als ursprünglicher Pfarrkirche für die Mittenwalder Gegend an, die man wohl nur in dem Sinn modifizieren muß, daß zunächst in Klais eine Kirche mit Friedhofsrecht bestand, wie es später für St. Peter in Mittenwald belegt ist<sup>25</sup>, wobei aber die eigentliche Pfarrkirche stets Garmisch gewesen sein dürfte,

---

24 Da sich Funde von Holzkirchen infolge der intensiveren Arbeit der Mittelalter-Archäologie ständig mehren, läßt sich inzwischen abschätzen, daß der Bau steinerner Kirchen auf dem Land im 8. Jahrhundert durchaus noch den Ruf des Besonderen verdiente. Vgl. die in Anm. 16 genannten Arbeiten.

25 Baader, Chronik 147.



wenngleich vielleicht auch die Betreuung der Klaiser Kirche von Schlehdorf im Bereich des Möglichen liegt. Daß wir das Ende der Peterskirche in Klais jetzt sicher ins 11. Jahrhundert datieren können, also in die Zeit, von der an Mittenwald mit seiner dem gleichen Heiligen geweihten Kirche greifbar wird, ist sicher auch nicht ohne Bedeutung. In der Sage von der nach Mittenwald übertragenen Glocke könnte sich die letzte Erinnerung an die Übertragung bestimmter Rechte spiegeln, die vielleicht einfach damit zusammenhängt, daß man nach der Brandkatastrophe die Kirche aus dem einsamen Hochtal in die inzwischen an günstigerem Platz entstandene Siedlung verlegte.

Bis zur abschließenden Publikation der Grabungsergebnisse ist gewiß noch einiges, vor allem in baugeschichtlichen Fragen, zu klären. Die Vermutung aber, das Kloster Scharnitz habe einst auf dem Kirchfeld zu Klais gestanden, hat sich bestätigt. Über den Erfolg dieser reinen Lokalisierung hinaus wirft vielleicht gerade sein schnelles Ende noch ein Streiflicht auf die frühmittelalterlichen Siedlungs- und Wirtschaftsverhältnisse im Mittenwalder Gebiet. Die Stelle im Kranzbachtal, dicht vor dem Paß zum Isartal an einer der wichtigsten Straßen gelegen, war sicher nicht ungeschickt gewählt. Aber dieser örtliche Vorteil scheint den Mangel an erschlossenem Umland, das die wirtschaftliche Grundlage für die Versorgung eines Mönchskonvents hätte bilden müssen, nicht aufgewogen zu haben. Höchst wahrscheinlich waren es in erster Linie wirtschaftliche Schwierigkeiten, welche die Verlegung des Klosters an den Alpenrand nach Schlehdorf, also in eine schon besser erschlossene Landschaft, zur Folge hatten, auch wenn man einen weiteren ungünstigen Faktor, das örtliche Klima, nach unseren eigenen traurigen Erfahrungen während dreier Grabungskampagnen nicht zu gering einschätzen darf. Daß aber mit der Verlegung des Klosters auch sein letztlich entscheidender Auftrag, die Verbreitung und Wahrung des Glaubens in der „Einöde Scharnitz“, gescheitert wäre, wird man allein deshalb nicht sagen können, weil die Kirche ja an Ort und Stelle bis zur Ablösung durch Mittenwald in Funktion blieb.



# Auf den Spuren des hl. Athanasius

Von Anton Schmailzl

Durch welche Gebiete Athanasius auf seinen ausgedehnten Reisen kam, läßt sich heute nicht mehr mit letzter Sicherheit rekonstruieren. Wir bleiben vielfach auf Vermutungen angewiesen, die freilich ein beachtliches Maß an Wahrscheinlichkeit beanspruchen können.

Die Schwierigkeit liegt vor allem darin, daß die Quellen über die Reisen oft nicht sehr ergiebig sind. Die Angaben, die Athanasius selbst in seinen Schriften über seine Reisen macht, beinhalten häufig nur Ausgangspunkt und (oder) Ziel der Reise. Aber selbst dies ist manchmal nur angedeutet, z. B. wenn er sagt, er sei nach Gallien geschickt worden, und damit nichts anderes als die Residenzstadt Trier meint<sup>1</sup>. Gegenden und Städte, durch die er auf seinen Reisen kam, erwähnt er fast nie, so daß wir bei den zwischen Ausgangs- und Endpunkt liegenden Strecken nur auf Vermutungen angewiesen sind. Genaueres läßt sich darüber erst sagen, wenn wir die Art der Beförderung untersucht haben, die für die Reisen des Athanasius in Frage kam. Das Ergebnis, das am Ende dieses Aufsatzes vorgelegt wird, ist *per viam conclusionis* gewonnen.

## *Art der Beförderung*

Hinweise auf die Art der Beförderung und die damaligen Reisebedingungen fehlen bei Athanasius fast gänzlich. Eine weitere Schwierigkeit ist, daß Athanasius nicht immer unter den gleichen Bedingungen unterwegs war: Einmal wurde er in Verbannung geschickt, dann wieder vom Kaiser persönlich gerufen, ein drittes Mal mußte er gar vor der Staatsgewalt fliehen, um sich in Sicherheit zu bringen, dann wiederum reiste er zu einer Synode. Daß Athanasius für diesen letzten Fall sich ohne weiteres der kaiserlichen Post bedienen

---

1 Einen Hinweis darauf gibt Athanasius in Apol. ad Const. 4 durch das Wort „abermals“ (παλιν). Dies besagt nicht, daß Konstans ihn bereits zum zweiten Male nach Trier schickt, sondern daß Athanasius von einem Kaiser binnen kurzer Zeit zum zweiten Male in die nämliche Stadt beordert wird. Zur Gewißheit wird diese Annahme durch eine Bemerkung in der Chronik des Hieronymus, wonach Maximinus, der Bischof von Trier, deshalb Berühmtheit erlangte, weil er Athanasius ehrenvoll aufnahm, als dieser von Konstantius zur Bestrafung gesucht wurde (Migne PL 27, 682).

konnte, steht mit einiger Sicherheit fest. Beklagt sich doch Ammianus Marcellinus (21, 16, 18) darüber, daß Konstantius in ungeschickter Weise die Streitigkeiten der Bischöfe noch steigerte, so daß diese in hellen Scharen die öffentliche Beförderung in Anspruch nahmen, um zu den Synoden zu eilen, wodurch das öffentliche Fuhrwesen ruiniert worden sei. Daraus geht eindeutig hervor, daß die Bischöfe, wenn sie zu den Synoden reisten, unter Konstantius die öffentlichen Beförderungsmittel in Anspruch nehmen konnten.

In die gleiche Richtung weisen eine kurze Bemerkung des Athanasius in der *Historia Arianorum* 20, wo er sagt, die Arianer hätten die Erlaubnis erhalten, den *δημόσιος δρόμος* (*cursus publicus*) zu benützen und eine Stelle bei Sulpicius Severus (*Chron.* 2, 42), wo Hilarius aufgefordert wird, zur Synode nach Seleucia zu reisen und zwar „*data evectionis copia*“ (Erlaubnisschein).

Diese staatliche Einrichtung durften die Bischöfe auch dann in Anspruch nehmen, wenn sie zwar nicht zu einer Synode, aber doch im Interesse des Staates reisten. Das trifft einmal sicher für den Fall zu, daß ein Bischof vom Kaiser persönlich gerufen wurde, mit großer Wahrscheinlichkeit weiterhin auch für den Fall einer Verbannung, die entweder — wie bei Athanasius — unmittelbar vom Kaiser veranlaßt oder doch zumindest von ihm bestätigt wurde.

So versicherte Konstantius in seinem Brief an Athanasius (*Apol. c. Ar.* 51) diesem ausdrücklich, er könne sich bei seiner Reise an den Hof der *ὀχήματα δημόσια* bedienen. Dabei deutet der Zusammenhang darauf hin, daß dieses Angebot nichts Neues ist; denn Konstantius erwähnt nur nebenbei die öffentliche Post zur Beförderung von Personen, die Athanasius zur Verfügung stehe. Daher braucht er dieses Privileg, in dessen Genuß Leute kamen, die vom Kaiser gerufen wurden, in seinem dritten Brief an Athanasius nicht noch eigens zu erwähnen, so wenig wie er dies im ersten getan hat.

Nach all dem bleibt nur ein einziger Fall übrig, die Flucht von Alexandrien nach Rom im Jahre 340, wo Athanasius nicht die öffentliche Post benützen konnte.

Bei der Beförderung auf der Staatspost haben wir zwei Abteilungen zu unterscheiden, den ‚*cursus clabularis*‘ und den ‚*cursus velox*‘. Letzterer war hauptsächlich den kaiserlichen Boten vorbehalten, die eilige Depeschen zu überbringen hatten. Die Bischöfe waren auf den *cursus clabularis* angewiesen, der ursprünglich nur zu Transportzwecken bestimmt war, dann aber auch Personen beförderte. Die vierrädrigen Wagen waren schwerfällig, da sie aus starkem Holz gebaut waren. Sie lassen sich am ehesten mit den noch vor wenigen Jahren auch im oberdeutschen Raum gebräuchlichen Leiterwagen vergleichen. Als Zugtiere wurden dabei Ochsen verwendet im Gegensatz zu den Maultieren und Pferden beim *cursus velox*. (Für die über die Alpen führenden Straßen kamen jedoch auch beim *cursus clabularis* wegen ihres siche-

ren Ganges Maultiere zur Verwendung.) Daher war beim *cursus clabularis* die Reisegeschwindigkeit wesentlich niedriger als beim *cursus velox*. Als Untergrenze dürfte die Überwindung der Entfernung von einer Herberge (*mansio*) zur anderen pro Tag gelten. Danach dürfte die durchschnittliche Reisegeschwindigkeit 35 bis 40 Kilometer täglich betragen haben.

Die *mansiones* waren an den Hauptstraßen des Römerreiches ziemlich gleichmäßig verteilt, so daß man des öfteren eine Entfernung in *mansiones* statt in Millien angab, so z. B. auch Athanasius in *Apol. c. Ar. 29*. Danach war Antiochien von Alexandrien 36 *mansiones* (τριάκοντα καὶ ἕξ μονῶν) entfernt, was ebensovielen Reisetagen entsprach.

### *Die einzelnen Reiserouten*

1. Als Athanasius Anfang November 335 von Kaiser Konstantin in die Verbannung geschickt wurde, wird er auf seinem Weg nach Gallien (Trier) den Landweg bevorzugt haben bzw. von Konstantin dazu aufgefordert worden sein. Denn die Schifffahrt ruhte zum größten Teil während der Zeit der Herbst- und Winterstürme (vom 10. November bis 10. März)<sup>2</sup>.

An Hand der verschiedenen Itinerarien, die uns aus dem Altertum überliefert sind, lassen sich soz. Standardverbindungen zwischen den größeren Orten des Reiches nachweisen. So gibt das *Itinerarium Antonini*, das in der diocletianischen Zeit entstanden ist (wie sich an einigen Ortsnamen nachweisen läßt), als Strecke von Pannonien nach Trier folgende Route an:

Sirmium — Cibalae — Mursa — Sopianae — Mogentianae (südlich des Plattensees) — Savaria — Vindobona — donauaufwärts bis Lauriacum — Ovilaba — Iuvavum — Bedaium (nördlich des Chiemsees zwischen Seebruck und Chieming) — Pons Aeni (Pfunzen bei Rosenheim) — Augusta Vindelicorum — dann in südwestlicher Richtung nach Campodunum — Brigantia — Vindonissa (Windisch) — das linke Rheinufer flußabwärts entlang bis Argentoratum — in westlicher Richtung nach Tabernae (Rheinzabern) — Divodurum (Metz) — Augusta Treverorum.

Diese Strecke wird ihrer Bedeutung nach (besonders seit der Teilung des Reiches) in gutem Zustand gewesen sein und darf schlechthin als die *Verbindungsstraße zwischen dem Osten und der westlichen Residenzstadt* angesehen werden. Diese Bedeutung läßt sich auch aus der Anführung im *Itinerarium Antonini* ersehen, das nur die wichtigsten Fernstraßen nennt.

Das Verbindungsstück von Sirmium nach Konstantinopel läßt sich einigermaßen sicher ergänzen. Die kürzeste Verbindung dieser Orte war die über

---

2 Vgl. Vegetius 4, 39: „*maria clauduntur*“ sc. für die Zeit nach dem 10. November.

Viminacium — Naissus — Sardica — Hadrianopolis. Nach dem *Itinerarium Hierosolymitanum*, das um das Jahr 333 die Route für eine Pilgerreise von Burdigala (Bordeaux) nach Jerusalem beschreibt, war eben dies der vorteilhafteste Weg von Sirmium nach Konstantinopel. Denn dieses *Itinerarium* für Pilger ins Heilige Land wählte im allgemeinen die ebenen Strecken wohl des Gepäckes wegen. Aus dem gleichen Grunde bevorzugt auch der *cursus clabularis* die Straßen, die durch ebene Gegenden führen.

Daher läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit zeigen, daß Athanasius für die Strecke Konstantinopel—Trier nicht die Verbindung über Sirmium—Aquileia—Splügen—Brigantia gewählt hat, auch allein schon deswegen nicht, weil in der Zeit von Oktober bis April (Winter) die meisten Pässe, ausgenommen der Brenner, nur unter Schwierigkeiten überwunden werden konnten.

Nach den beiden *Itinerarien* beträgt die Entfernung von Trier nach Konstantinopel 1737 Millien (2605 km). An Hand der beiden *Itinerarien* können wir auf dieser Strecke die Anzahl der Reisetage genau bestimmen. Das *Itinerarium Antonini* gibt für die Entfernung Sirmium—Trier 40 Orte an, das *Itinerarium Hierosolymitanum* für die Strecke Sirmium—Konstantinopel 33 *mansiones*.

Diese Anzahl von 73 Reisetagen ist jedoch als untere Grenze zu betrachten, da abgesehen von Ruhetagen nicht immer nur in den *mansiones* übernachtet wurde<sup>3</sup>. War nämlich die Entfernung von *mansio* zu *mansio* für einen Tag zu groß, konnte man auch in den *mutationes* (Umspannstellen) nächtigen. Man darf somit für die Bewältigung der Strecke Konstantinopel—Trier im *cursus clabularis* mit 90 Tagen rechnen. Athanasius kam also Anfang bis Mitte Februar 336 in Trier an.

Von dort kehrte er im Frühsommer 337 auf dem gleichen Weg über Konstantinopel nach Alexandrien zurück; unterwegs traf er zum erstenmal in seinem Leben in Viminacium (in Obermösien) mit Konstantius zusammen<sup>4</sup>.

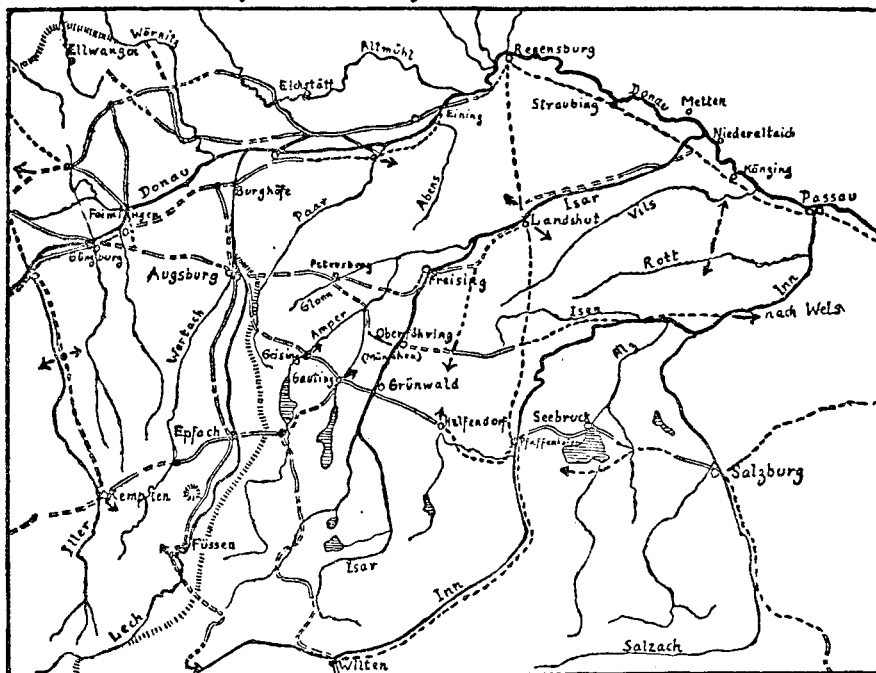
2. Im März des Jahres 340 entzog sich Athanasius durch Flucht aus Alexandrien der Ergreifung durch seine Gegner. Danach reiste er auf dem Seeweg zu Papst Julius I. nach Rom. Athanasius begab sich zwar 340 zu Papst Julius und nicht zu Konstans, doch scheint er mehr und mehr in die Abhängigkeit von diesem geraten zu sein. Denn Konstans läßt ihn etwa Mitte Mai 343 nach Mailand rufen. Von dort schickt er ihn abermals nach Gallien (= Trier; s. o. S. 96), von wo aus Athanasius zusammen mit Hosius zur Synode nach Sardica reisen sollte.

---

3 Dies geht aus einem Vergleich der beiden *Itinerarien* hervor, die beide die Strecke Mediolanum—Vapincum (Gap) anführen.

4 *Apol. ad. Const.* 5.

### Schwäb.-bayer. Verkehrsnetz aus der Römerzeit



Römerstrassen: — Strassenreste erhalten — gesicherter Lauf ohne Reste im Gelände - - - Lauf im einzelnen unsicher  
 → vermutete Verbindung  
 — Grenze des schwäb. Gebiets (Herzogtums)      Maßstab: 0 10 20 30 40 50 60 km

Aus A. W. Ziegler, Methodius auf dem Weg in die schwäb. Verbannung, in: Jahrb. f. Gesch. Osteuropas 1 (1953) S. 373.

Von Mediolanum führten zahlreiche Straßen über die Alpen nach Gallien, die einen der drei in der Antike ausgebauten Pässe, den Mont Genève (in den Alpes Cottiae), den Kleinen St. Bernhard (Alpes Graiae) oder den Großen St. Bernhard (Alpes Poeninae), benutzten.

Über die Alpes Cottiae gelangte man einmal nach Arelate und weiter nach Spanien. Wegen des allzu großen Umweges von Mediolanum über Arelate nach Trier scheidet diese Route aus. Zum anderen zweigte die über die Alpes Cottiae führende Straße in Vapincum (Gap) in nordwestlicher Richtung nach Vienna ab. Es ist zwar nicht ausgeschlossen, daß Athanasius diese Route (in diesem Zusammenhang sei sie mit I bezeichnet) gewählt hat, doch weniger wahrscheinlich, da von Mediolanum nach Vienna eine noch kürzere Verbindung existierte, nämlich die Route II. Diese führte über die Alpes Graiae und hatte folgende Stationen: Mediolanum — Vercellae — Eporedia (Ivrea) — Augusta Praetoria (Aosta) — Kleiner St. Bernhard — Darantasia (Moutiers en Tarantaise) — Tal der Isara — Augustum (Aoste) — Vienna (Vienne).

Von hier ab ist die Route I mit Route II identisch, sie führte von Vienna weiter nach: Lugdunum — Cabillonum (Chalon sur Saone) — Andematunum (Langres) — Divodurum (Metz) — Augusta Treverorum.

Über die Alpes Poeninae führte die Strecke III, die bis Augusta Praetoria mit II identisch ist. Von dort gelangte man über den Großen St. Bernhard — Viviscus (Vevey am Genfer See) — Aventicum (Avenches) — Solodurum (Solothurn) — Augusta Rauricorum (Augst bei Basel) — Argentoratum (Straßburg) — Tabernae (Rheinzabern) — Divodurum — nach Augusta Treverorum.

Ob Athanasius die Route III benutzt hat, ist sehr zweifelhaft, da der Große St. Bernhard im Altertum nie befahrbar war. Somit ist mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß Athanasius 343 von Mailand über die Alpes Graiae und Vienna nach Trier reiste. (Eine Abkürzung dieser Strecke, die über Genava führte, ist wegen der Geländebeschaffenheit für den cursus clabularis weniger geeignet gewesen.)

Schon kurz nach seiner Ankunft in Trier muß sich Athanasius auf den Weg zur Synode nach Sardica begeben haben. Daß ihn diese Reise ebenfalls wieder wie 335 und 337 durch bayerisches Gebiet führte, darf mit Sicherheit angenommen werden.

3. Nach der Synode von Sardica hielt sich Athanasius in Naissus auf, wo er von Konstans einen nicht näher bekannten Brief erhielt. Dies war laut Vorbericht für 344 um die Osterzeit desselben Jahres. Wie lange er dort noch geblieben ist, kann nicht ausgemacht werden. Von Naissus begab er sich nach Aquileja, wo er einige Zeit verbrachte und nach dem Zeugnis des Vorberichts auch das Osterfest des Jahres 345 feierte. Hier empfing er im Frühsommer 345 auch die Nachricht von der Rückberufung durch Kaiser Konstantius. Doch dieses Mal kehrte Athanasius nicht zurück<sup>5</sup>. Er begibt sich statt dessen von Aquileja nach Trier<sup>6</sup>.

Als Athanasius nach Ablauf eines Jahres noch nicht in Alexandrien angekommen war, wandte sich Konstantius in einem Brief an den Westkaiser, worin er sich über das Fernbleiben des Bischofs beklagt. Die Kenntnis des Inhalts dieses Schreibens läßt vermuten, daß Athanasius zu dieser Zeit (Juni 346) noch in Trier war. Kurz darauf muß er von dort nach Italien aufgebrochen sein. Sein Weg führte ihn wieder nach Aquileja, wo er sich ein ganzes Jahr aufgehalten hatte (344—345). In Aquileja erhält er nach eigenen Angaben (Apol. c. Ar. 51) ein weiteres Rückberufungsschreiben von Kon-

---

5 Die Gründe für die Rückberufung einerseits und für die Nichtbefolgung durch Athanasius andererseits sind in einer 1967 beim Bayerischen Staatsministerium für Unterricht und Kultus vorgelegten Zulassungsarbeit ausführlich behandelt.

6 Mit Gallien kann nur die Residenzstadt Trier gemeint sein, wohin Athanasius 345 gerufen wurde. Denn ausdrücklich heißt es in Apol. ad. Const. 4, er sei gerufen worden (κῆρις), d. h. daß er an den Hof des Kaisers gerufen wurde.



stantius. Dann begab er sich nach Rom, wo er sich von der Kirche und dem Bischof verabschieden wollte (Apol. c. Ar. 51). Papst Julius gab ihm einen Brief an die Gemeinde in Alexandrien mit. Von Rom gelangte Athanasius vermutlich über den Seeweg nach Syrien. In Antiochien traf er mit Konstantius zusammen und kehrt dann über Jerusalem am 21. Oktober 346 nach Alexandrien zurück.

Für die Reise von Aquileja nach Trier (345) und zurück (346) gibt es an sich sehr viele Möglichkeiten. Sicher jedoch hat Athanasius den kürzesten Weg genommen, da er ja an den Hof gerufen wurde. Somit scheiden die weit-aus längeren Routen über Mediolanum nach Augusta Treverorum (II bzw. III) aus. Für die Route Aquileja— Trier kommen also in der Hauptsache die Strecken über den Splügen (IV) und den Brenner (V) in Betracht. Die Strecke IV hat folgenden Verlauf: Aquileja — Vicetia (Vicenza) — Verona — Brixia (Brescia) — Bergomum (Bergamo) — Comum (Como) — Splügen — Curia (Chur) — Brigantium (Bregenz) — Arbor Felix (Arbon) — Vindonissa (Windisch) — Augusta Rauricorum — Argentoratum — Tabernae — Divodurum — Augusta Treverorum.

Diese Route über den Splügen, die auch das Itinerarium Antonini kennt, ist, wie oben gesagt, wegen des Winters nicht befahrbar gewesen, was die Benutzung durch Athanasius weniger wahrscheinlich erscheinen läßt. Zudem müßte hier ein kleiner Umweg über Comum in Kauf genommen worden sein.

Somit bleibt die Route V für die Rückreise des Athanasius die wahrscheinlichere. Diese Strecke berührt folgende Orte:

Aquileia — Tridentum — Vepitenum (Sterzing) — Brenner — Veldidena (Wilten bei Innsbruck) — Scarbia (Mittenwald) — Partenum (Partenkirchen) — Abodiacum (Epfach am Lech) — Campodunum — Brigantium (Bregenz) . . . (s. Strecke IV) — Augusta Treverorum.

Ergebnis:

Aus den obigen Ausführungen ziehen wir den Schluß: Innerhalb weniger Jahre ist Athanasius *fünffmal*, 335, 337, 343, 345, 346, durch bayerisches Gebiet gekommen. Sein Einfluß freilich blieb zunächst sicher auf die Orte, an denen er sich für längere Zeit aufgehalten hat, Trier, Rom (Mailand), Aquileja, beschränkt. Für die damaligen Bewohner unserer Heimat war Athanasius nur ein Reisender wie viele andere.



# Salzburg als Zentrum der bairischen Slawenmission des achten Jahrhunderts

*Von Lothar Waldmüller*

## 1.

Als Karl der Große das Awarereich vernichtet hatte und im Jahre 798 das Bistum Salzburg zum Erzbistum erhob und damit eine eigene bairische Kirchenprovinz ins Leben rief, fiel dem neuen Metropolitansitz die Leitung der großen deutschen Südostmission zu. Daß aber das Bistum Salzburg schon vorher Slawenmission betrieb, ist noch nicht in gleichem Maße ins Bewußtsein der Allgemeinheit gedrungen. Bevor nun die uns bekannten Tatsachen über die Mission der den Baiern benachbarten Alpenlawen zur Darstellung kommen, müssen wir uns erst einmal die Bevölkerungsverhältnisse im Ostalpenraum des achten Jahrhunderts vergegenwärtigen.

Das Siedlungsgebiet der Alpenlawen umfaßte zu dieser Zeit in etwa das heutige Kärnten, Krain, die Steiermark, und reichte wohl bis zum Plattensee, dazu Niederösterreich, wobei die Donau die Nordgrenze bildete. Nur im Mühlviertel griffen die Siedlungen der Slowenen sogar auf das linke Donauufer hinüber<sup>1</sup>. Im Alpenvorland südlich der Donau scheint die slawische Bevölkerung nur sehr dünn gewesen zu sein. Im Westen verlief die Grenze etwa von der Mündung der Enns in die Donau in südwestlicher Richtung zur Traun in Oberösterreich. Weiter verlief die Grenze ungefähr über Radstadt im oberen Ennstal. Gegen das Salzburger Land bildeten die Hohen Tauern die Grenzlinie. Darüber hinaus drangen slawische Siedler bis ins Gasteinertal vor<sup>2</sup>. Andererseits gelangte die bairische Siedlung sehr bald bis an die Enns, denn „im 8. Jahrhundert erscheint bereits das Tal der Traun förmlich als ein Zentrum bayerischer Siedlung. In keinem Fall wird man sich die Siedlungsgrenze als allzu scharf vorstellen dürfen, es gab breite Mischsiedelzonen und im übrigen, nach den anfänglichen Kämpfen am Ende des 6. Jahrhunderts, bald ein friedliches Nebeneinander bayerischer, slawischer

---

1 B. Grafenauer, *Zgodovina slovenskega naroda*, prvi zvezek, Ljubljana<sup>2</sup> 1964, S. 291.

2 M. Spindler (Hrsg.), *Handbuch der Bayerischen Geschichte*, Bd. I: Das alte Bayern. Das Stammesherzogtum bis zum Ausgang des 12. Jahrhunderts, München 1967, S. 112.

und awarischer Siedlung, das sich aus archäologischen und sprachlichen Indizien erschließen läßt. Östlich der Enns dürfte allerdings die bayerische Siedlung anfangs nur sehr spärlich vorgedrungen sein<sup>3</sup>. Westlichstes Gebiet der Alpenlawen war das heutige Osttirol, wo die Slawen ins Pustertal vorgedrungen waren und beinahe die Quellen der Drau erreicht hatten. Südlich davon gehörte das mittlere und untere Gailtal den Slawen<sup>4</sup>; dann sprang die Grenze wieder nach Südosten zurück und verlief längs der langobardischen Verteidigungsstellungen zur Adria. Offensichtlich gab es über diesen Siedlungsraum hinaus noch einzelne slawische Siedlungen bis in die Nähe des Inns, wie slawische Ortsnamen nahelegen<sup>5</sup>. Das Herzstück dieses alpenlawischen Siedlungsgebietes stellte das karantanische Staatsgebilde dar, das im sogenannten Zollfeld, der Kernlandschaft Kärntens, seinen Mittelpunkt besaß.

## 2.

Nachdem die Geschicke des alten römischen Juvavum im Dunkel liegen, tritt diese Römerstadt an der Salzach erst als bairisches Salzburg zögernd ins helle Licht der Geschichte. Am Beginn der kirchlichen Entwicklung Salzburgs steht das Wirken des fränkischen Missionars Rupert oder Hrodbert. „Auch die von ihm überlieferten Taten und Daten sind nur mit Vorsicht zu verwenden, da in ihnen bereits das Bestreben herrscht, die spätere Vorrangstellung Salzburgs zu motivieren“<sup>6</sup>.

Die älteste Quelle, die Ende des achten Jahrhunderts angelegte Notitia Arnonis berichtet nur, Herzog Theodo habe Rupert das oppidum Salzburg samt dem „*castrum superius*“ geschenkt, und letzterer habe hier seinen Bischofssitz eingerichtet. Außerdem wird auf ihn in dieser Quelle die Gründung der Frauenabtei Nonnberg und die Erbauung der Maximilianszelle in Bischofshofen zurückgeführt<sup>7</sup>.

Die später entstandenen Breves Notitiae lassen Rupert zuerst an den Wallersee ziehen, wo er eine cella mit einer Peterskirche, heute Seekirchen, errichtet haben soll. Da dieser Ort den kanonischen Vorschriften über die Errichtung eines Bistums nicht entsprach, soll sich Rupert in Salzburg niedergelassen haben<sup>8</sup>.

---

3 Ebd. S. 112 f.

4 B. Grafenauer, Zgodovina, S. 291.

5 A. L. Kuhar, The Conversion of the Slovenes and the German-Slav Ethnic Boundary in the Eastern Alps, New York–Washington 1959, S. 18 f.

6 M. Spindler, Handbuch, S. 149.

7 Indiculus Arnonis VIII, ed. W. Hauthaler, Salzburger Urkundenbuch, Bd. 1: Traditionscodices, Salzburg 1910, S. 15 f.

8 Breves Notitiae I und II, Salzburger Urkundenbuch 1, S. 18 f.

Die nächstjüngere Quelle, die *Gesta Ruperti*, erzählt, Rupert sei im zweiten Jahr des Königs Childebert von Worms nach Baiern gekommen, wo ihn Herzog Theodo feierlich empfang, der Bischof aber zuerst nach Lauriacum/Lorch zog, dann zum Wallersee, und sich schließlich in Salzburg niederließ, wo der Herzog ihm die völlig zerstörte Stadt Juvavum/Salzburg und deren Umgebung zum Geschenk gemacht haben soll<sup>9</sup>.

Die alte Römerstadt Juvavum war kaum gänzlich zerstört, wie unsere Quelle meint, denn sie selbst gebraucht im Zusammenhang mit Juvavum die Ausdrücke „oppidum“ und „castrum“; auch wurde eine kirchliche Kontinuität in Salzburg vermutet, weil das von Rupert errichtete Domkloster St. Peter anfangs überwiegend romanische Mönche beherbergte<sup>10</sup>. Vielleicht gab eine spätantike romanische Priestergemeinschaft die Basis für das zu gründende Domkloster ab<sup>11</sup>.

Schon durch die Gründung des Salzburger St.-Peter-Klosters wurde Rupert indirekt zu einem Begründer der karantanischen Mission, denn dieser Konvent sollte einige Jahrzehnte später eine wesentliche Rolle in der Bekehrung der Alpenlawen spielen.

Am weitesten läßt die um 870 entstandene Salzburger Schrift „*Conversio Bagoariorum et Carantanorum*“<sup>12</sup> Rupert nach Osten vorstoßen; sie behauptet, er sei nach Unterpannonien gezogen<sup>13</sup> und von dort über Lorch nach Salzburg gekommen<sup>14</sup>. „Wenn man den zeitlichen Angaben der *Rupertvita* Glauben schenkt und den genannten fränkischen König Childebert für den dritten dieses Namens hält (694—711), so käme man auf das Jahr 696 für die Ankunft Ruperts in Baiern, das von der Forschung im allgemeinen auch akzeptiert wurde“<sup>15</sup>.

---

9 M. Spindler, Handbuch, S. 149.

10 Ebd.

11 F. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, München–Wien 1965, S. 400 f.

12 Ed. M. Kos, *Razprave znanstvenega društva v Ljubljani*, Bd. 11, *historični odsek 3*, Ljubljana 1936, S. 126 ff.

13 Dieser Behauptung liegt aber sicherlich die Absicht der „*Conversio*“ zugrunde, die Salzburger Ansprüche auf das pannonische Missionsgebiet gegen die kyrillomethodianische Mission des 9. Jahrhunderts ebendort zu verteidigen.

Z. Dittrich (*Christianity in Great-Moravia*, Groningen 1962 = *Bijdragen van het Instituut voor middeleeuwse geschiedenis der Rijksuniversiteit te Utrecht*, Bd. 33, S. 25 f.) ist davon überzeugt, daß Rupert, wie schon vor ihm Amandus, tatsächlich bis Pannonien vorgedrungen sei und in der Gegend von Pannonhalma (mons sancti Martini) gewirkt habe.

14 Man hat aus dem Weg, den Rupert genommen hat, schließen wollen, daß dieser Bischof sich in erster Linie zu der romanischen Restbevölkerung gesandt wußte und nicht zu den Baiern, denn die genannten Orte Wallersee, in dessen Namen „Walchen“ steckt, Lauriacum-Lorch und Juvavum-Salzburg seien Zentren des Romanentums im östlichen Baiern gewesen (E. Klebel, *Probleme der bayerischen Verfassungsgeschichte*, *Gesammelte Aufsätze* = *Schriftenreihe zur Bayer. Landesgeschichte*, Bd. 57, hrsg. von der Bayer. Akad. d. Wiss., München 1957, S. 141).

15 M. Spindler, Handbuch, S. 150.

Von besonderem Interesse sind für uns die Notizen, die sich sowohl im Indiculus Arnonis als auch in den Breves Notitiae<sup>16</sup> finden: Rupert fand nämlich unter den romanischen Bewohnern an der Salzach Spuren eines Heiligenkultes, der hier offenbar seit den Zeiten der römischen Spätantike überlebt hatte. Aufmerksam wurde Rupert auf die Verehrung dieses lokalen Heiligen mit Namen Maximilianus, weil die dortige Bevölkerung am Grabe des Heiligen zur Nachtzeit Lichter brannte. An der Stelle dieses Grabes in Bischofshofen im Pongau wollte nun Rupert eine Kirche erbauen und sandte deshalb den Priester Deonigus zu Herzog Theodo mit der Bitte, diesen seinen Plan zu genehmigen. Rupert bekam die erbetene Erlaubnis und begab sich mit seinem Gefolge nach Bischofshofen, wo er eine kleine Kirche, die er dem hl. Maximilian weihte, und eine kleine Mönchsniederlassung errichtete, die er mit Besitz der Salzburger Kirche ausstattete. Kurz darauf verstarb Herzog Theodo, nicht ohne zuvor noch seinem Sohn und Nachfolger Theoderbert die Unterstützung und Förderung Ruperts und seines Wirkens ans Herz zu legen.

Die Salzburger Breves Notitiae bezeugen die Nähe von Ruperts Gründung im Pongau zu den Alpenslawen: Die Mönche der cella des hl. Maximilian wurden bald von den benachbarten Slowenen vertrieben und die Kapelle zerstört. „... *Interea contigit, ut a vicinis Sclavis illi fratres, qui ad Pongo de Salzburgensi sede ibidem destinati erant, inde expellebantur, et ita multis temporibus erat devastata eadem cella propter imminentes Sclavos et crudeles paganos*“<sup>17</sup>.

Die geschilderten Ereignisse müssen sich etwa gegen 725 zugetragen haben<sup>18</sup>. Der Ausdruck „*a vicinis Sclavis*“ beweist, daß die slawische Grenze unweit Bischofshofen verlaufen sein muß; im Gasteinertal gab es ja slawische Siedlungen, wie auch im Lungau, was durch eine alte Schicht slawischer Ortsnamen belegt ist. Die Maximilianszelle im Pongau blieb längere Zeit verödet, da die Gegend offenbar unter häufigen Slaweneinfällen zu leiden hatte, bis die cella unter Herzog Odilo (738—748) durch einen Priester namens Ursus wieder errichtet wurde<sup>19</sup>. Dieses Heiligtum des hl. Maximilian könnte nach seiner Wiederherstellung vielleicht schon eine Art Vorposten zur Bekehrung der benachbarten Slowenen gewesen sein. Hier wären dann die ersten Berührungen Salzburger Mönche mit Alpenslawen erfolgt.

16 Indiculus Arnonis VIII, ed. W. Hauthaler, Salzburger Urkundenbuch, S. 15; Breves Notitiae III, ebd. S. 20–22.

17 Breves Notitiae III, ed. W. Hauthaler, Salzburger Urkundenbuch, S. 22.

18 F. Kos, Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku I, Ljubljana 1902, Nr. 205.

19 Breves Notitiae VIII, ed. W. Hauthaler, Salzburger Urkundenbuch, S. 27 f.

A. Kuhar<sup>20</sup> nimmt an, daß von den Gründungen Ruperts die Kirche von Seekirchen am Wallersee zur Keimzelle der Mission für Ufernorikum, hingegen die Maximilianszelle im Pongau zum Ausgangspunkt der karantanischen Mission geworden seien. Zweifel bestehen allerdings bezüglich der Rolle, die A. Kuhar der cella am Wallersee zuschreiben möchte.

Es ist nicht uninteressant, daß die Legende Rupert zu einem unmittelbaren Slawenmissionar macht; er soll die Hohen Tauern überschritten und den Slowenen bei der alten Römerstadt Flavia Solva mit großem Erfolg gepredigt haben. Der *König* der Karantanen soll ihn gebeten haben, sein Volk zu taufen. Nach der Errichtung von Kirchen und Klöstern und der Einsetzung eines einheimischen Klerus habe Rupert sich wieder dem bairischen Land zugewandt: „*Pertransiens vero omnem Alpiarum regionem ad Carentanorum regem pervenit, cuius rogatu regnum illud convertens Christi baptismate purgavit, transcensoque monte altissimo mons Durus appellato, praedicavit Wandalis plurimumque fructum ex eis Domino largiente consecutus est, aedificavitque ibi ecclesias multas, atque plurima monasteria fundavit. Demum dimissis ibi discipulis religiosis, presbiteris et clericis ad Christianae religionis custodiam reversus est in terram Batavorum*“<sup>21</sup>. Vielleicht handelt es sich bei dieser späten Rupertusvita nur um eine Verwechslung bzw. Übertragung der Rolle des Salzburger Bischofs Virgil auf den hl. Rupert; hinter dem genannten *König* der Karantanen könnte dann der karantanische Herzog Hotimir stecken<sup>22</sup>. Bischof Rupert kann höchstens auf seiner Reise nach Lauriacum — sofern diese überhaupt historisch ist — oder auf dem Weg vom Wallersee nach Salzburg mit Slawen im Traungebiet in Berührung gekommen sein.

Mag der persönliche Einfluß Ruperts auf die Salzburg am nächsten gelegenen Slawensiedlungen auch gering zu veranschlagen sein, so kann doch eine missionarische Einwirkung der verschiedenen cellae, die unter Ruperts Tätigkeit entstanden sind, nicht von vornherein in Abrede gestellt werden. Die Grundschenkungen Herzog Theodos an die Salzburger Kirche reichten bis in die Nähe der Ansiedlungen karantanischer Slawen im Bereich der Traun, der oberen Enns und der Hohen und Niederen Tauern<sup>23</sup>; hier waren Kontakte zu den in der Nachbarschaft lebenden Alpenslawen fast unvermeidlich. Solche Berührungen werden um so wahrscheinlicher, wenn man bedenkt, daß sich die nördlichsten slawischen Ortsnamen im Salzburger Land in der Gegend von Kuchl finden: Garuni (1334 Gurnei) und Jadorf (1459 Jer-

---

20 A. L. Kuhar, *Slovene Medieval History, Selected Studies*, New York–Washington 1962, S. 29.

21 Vita, s. Ruperti Salisburgensis ep. Rosweydia, F. Kos, *Gradivo* I, Nr. 194.

22 F. Kos, *Gradivo* I, S. 239, Anm. 2.

23 A. Kuhar, *Slovene Medieval History*, S. 30.

dorf)<sup>24</sup>, die vom slawischen „gora“ (Berg) und dem slawischen Personennamen „Jaro“<sup>25</sup> abgeleitet werden können. „Das an der Salzach bei Oberndorf vorkommende Latein ist als slawisches Ledina = neu angebautes Land zu deuten“<sup>26</sup>. Am Eingang des Blühnbachtales in das Salzachtal liegt ein Windbichl, das auf Wenden hindeutet. Das nahe Werfen hat seinen Namen von „vruba“ = Weide<sup>27</sup>. Während sich nach H. Widmann im Gebiet von Bischofshofen keine slawischen Namen finden, gibt es solche jedoch um St. Johann im Pongau<sup>28</sup>. „Die sonnige Gegend von St. Veit, wohl früh besiedelt, wird des Namensheiligen wegen als slawisch angesehen“<sup>29</sup>.

Man muß auch bedenken, daß anscheinend die Pässe über die Tauern einst leichter zu überschreiten waren, das gilt besonders für die Römerstraße über die Mallnitzer Tauern; „vordringende Gletscher, auf salzburgischer Seite ein mächtiger Bergsturz, haben sie zerstört“<sup>30</sup>. Das erklärt die Möglichkeit des Vordringens slawischer Gruppen von Süden her ins Salzachtal; gerade hier wäre noch am ehesten bereits zur Zeit Ruperts eine christlich-slawische Begegnung denkbar.

#### 4.

Schon vor der Mitte des achten Jahrhunderts hat sich allem Anschein nach das Verhältnis zwischen den Baiern und ihren slawischen Nachbarn im Osten verbessert. Die Annales Mettenses<sup>31</sup> berichten nämlich, daß im Jahr 743 der Baiernherzog Odilo, der bestrebt war, sein Herzogtum von der fränkischen Oberhoheit zu befreien, sich gegen die fränkischen Herrscher Karlmann und Pippin erhoben habe und in einer Schlacht am Lech von fränkischen Truppen besiegt worden und über den Inn geflohen sei. Die Baiern hatten in ihrem Heere neben Sachsen und Alemannen auch Slawen: „... *et Slavos secum habuerunt*.“ F. Kos vermutet, daß es sich hierbei um Slawen aus Karantanien gehandelt habe<sup>32</sup>, jedoch läßt sich die Herkunft dieser Slawen nicht sicher ausmachen; wir können auch nicht sagen, ob es sich um heidnische oder bereits christianisierte Slawen handelte<sup>33</sup>.

24 H. Widmann, Geschichte Salzburgs, Bd. I, Gotha 1907, S. 79.

25 In Zusammensetzungen wie Jaroslav oder Jaromir bekannt.

26 H. Widmann, a.a.O. S. 79, Anm. 2. Ledina = Brache, Brachland, Lehde (F. Tomšič, Slovensko-nemški slovar, Ljubljana 1961, S. 262).

27 H. Widmann, a.a.O. S. 80.

28 Ebd.

29 Ebd. Weitere Details über slawische Ortsnamen im Land Salzburg siehe: H. Widmann, a.a.O. S. 80–84.

30 H. Widmann, a.a.O. S. 80.

31 Annales Mettenses ad a. 743, MGH SS I, ed. G. H. Pertz, Hannoverae 1826, S. 327 f. F. Kos, Gradivo I, Nr. 217.

32 F. Kos, Gradivo I, S. 261, Anm. 2.

33 E. Herrmann, Slawisch-Germanische Beziehungen im Südostdeutschen Raum von der Spätantike bis zum Ungarnsturm. Ein Quellenbuch mit Erläuterungen, München 1965, S. 53.



Bald darauf, etwa um das Jahr 745, wird uns wiederum von bairisch-slawischen Kontakten berichtet; diesmal handelt es sich eindeutig um karantanische Slawen. Um diese Zeit waren die Awaren im Ostalpenraum wieder aktiv geworden und bedrohten die unabhängige Existenz des karantanischen Herzogtums<sup>34</sup>. In dieser Notlage wandte sich Borut(h)<sup>35</sup>, der Herzog der Karantanen, an den bairischen Herzog Odilo mit der Bitte um militärische Hilfe gegen den andrängenden Feind. Odilo entsprach der slawischen Bitte<sup>36</sup>, und die Baiern schlugen im Verein mit den Karantanen die awarischen Angreifer<sup>37</sup>. Die awarische Gefahr also führte zur Annäherung von Baiern und Karantanen.

Der Preis für die bairische Militärhilfe bestand für die Karantanen in der bleibenden Abhängigkeit vom bairischen Herzogtum bzw. vom fränkischen Reich, die allerdings keine sklavische Unterwerfung, sondern ein vertragsähnliches Verhältnis darstellte. Herzog Borut mußte Geiseln stellen, darunter seinen Sohn Gorazd und seinen Neffen Hotimir. In den Quellen heißen sie „Cacatius“ oder „Karastus“, bzw. „Cheitmar“, „Chetumar“ oder ähnlich<sup>38</sup>.

Diese bairisch-slawische Waffenbrüderschaft gegen die Awaren bedeutet auch den Beginn der planmäßigen Karantanenmission, der ersten Slawenmission, über deren Verlauf und Ergebnisse wir durch zuverlässige Quellen verhältnismäßig gut unterrichtet sind. Dem politischen folgte der religiöse Anschluß an den Westen.

Nach der „*Conversio Bagoariorum et Carantanorum*“<sup>39</sup> wünschte der Heide Borut selbst die Taufe seines Sohnes und seines Neffen, sowie deren christliche Erziehung<sup>40</sup>. Sehr wahrscheinlich entsprach dies nicht unbedingt seinem persönlichen Willen; vielmehr handelte Borut unter dem Druck politischer Notwendigkeiten. Er hatte nur die Wahl zwischen Awarenherrschaft und Abhängigkeit vom christlichen Baiern; letztere erschien ihm als das geringere Übel.

Da das bisherige Bündnis zwischen Karantanen und Baiern noch zu wenig Sicherheit bot, suchte Borut nach einem engeren Anschluß, den er in der Christianisierung seines Landes gewährleistet sah.

---

34 Seit Samos Zeiten scheint das karantanische Herzogtum bestanden zu haben. Die gebirgige Landschaft der Alpen schützte die Karantanen vor den Awaren, die sowohl den Donauraum bis zur Enns, als auch Krain bis zur friaulischen Grenze kontrollierten.

35 Boruth oder Boruta „is a familiar form of Borislav or a similar compound“ (A. P. Vlasto, *The Entry of the Slavs into Christendom. An Introduction to the Medieval History of the Slavs*, Cambridge 1970, S. 15).

36 Für die Baiern ging es um die Absicherung ihrer Ostgrenze gegen die Awaren.

37 *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* 4, ed. M. Kos, S. 130. F. Kos, *Gradivo* I, Nr. 220.

38 *Conversio B. et C.* 4, ed. M. Kos, S. 130 und 140.

39 Eine um 870 von einem Salzburger Priester verfaßte Schrift, deren Ziel die Verteidigung der Rechte Salzburgs und der bairischen Kirchenprovinz auf Pannonien gegen die Ansprüche des neuen, vom Papst ernannten pannonienschen Erzbischofs Methodius war.

40 *Conversio B. et C.* 4, ed. M. Kos, S. 130.

Zu ihrer Erziehung im Christentum dürften die adeligen Geiseln aus Karantanien vielleicht noch unter dem von Bonifatius eingesetzten Salzburger Bischof Johannes in das Inselkloster im Chiemsee gebracht worden sein<sup>41</sup>, wo seit etwa 740 ein romanischer Priester namens Lupo bezeugt ist, der von Salzburg aus „*in insulam Chemingi lacus, quae et Auna vocatur*“ eingesetzt worden ist<sup>42</sup>.

## 5.

Es ist eine Streitfrage, seit wann auf der Chiemseeinsel „Auna“ ein Kloster bestand. Man wird annehmen dürfen, daß es sich beim Standort dieses Klosters um die Herreninsel handelt, wenn auch der Name „Auna“ ursprünglich für alle drei Chiemseeinseln gebraucht wurde<sup>43</sup>. F. Prinz vertritt die Ansicht, daß von der Erwähnung des Presbyters Lupo (um 740) noch nicht auf die Existenz eines Klosters im Chiemsee geschlossen werden darf; Lupo kann ebensogut von Salzburg ins Chiemseegebiet gesandt worden sein, um die Seelsorge unter den dortigen romanischen Altchristen zu reorganisieren<sup>44</sup>. Er sieht im Chiemseekloster eine vom Salzburger Oberhirten Virgil speziell für die Bekehrung der Karantanen gegründete Missionszentrale. Der Chiemsee, der „*lacus Bedaius*“<sup>45</sup> scheint jedenfalls ein altes kirchliches Zentrum gewesen zu sein; R. Bauerreiß setzt hier ein spätantikes romanisches Bistum an und identifiziert es mit der „*ecclesia Petena*“<sup>46</sup>. Nach der bonifazianischen Bistumsorganisation soll dieses Chiemseebistum im Salzburger Sprengel aufgegangen sein<sup>47</sup>.

Die seit dem Spätmittelalter nachweisbare Herrenchiemseer Klostertradition sah in Herzog Tassilo III. den Stifter des „*monasterium sancti Salva-*

---

41 A. Fliche-V. Martin (Hrsg.), *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, t. VI, Paris 1947, S. 191 f.; A. Kuhar, *The Conversion*, S. 35; M. Spindler, *Handbuch*, S. 129.

A. Maier, *Kirchengeschichte von Kärnten*, Bd. 2, Klagenfurt 1951, S. 3, meint, die beiden slowenischen Prinzen seien in Salzburg getauft und erzogen worden; er denkt dabei an die Abtei St. Peter.

42 *Conversio B. et C.* 4, ed. M. Kos, S. 130.

43 P. v. Bomhard, *Die Kunstdenkmäler der Stadt und des Landkreises Rosenheim, III. Teil: Die Kunstdenkmäler des Gerichtsbezirkes Prien, Herrenchiemsee und der Nordosten des Landkreises, Rosenheim 1964*, S. 1 = Quellen und Darstellungen zur Geschichte der Stadt und des Landkreises Rosenheim, Bd. II/3.

44 F. Prinz, a.a.O. S. 432.

45 Bedaium hieß die römische Straßenstation am Nordufer des Chiemsees, das heutige Seebruck.

46 Erzbischof Arn von Salzburg wird einmal als „*episcopus ecclesiae Juvanensium, quae et Petena nuncupatur*“ bezeichnet (R. Bauerreiß, *Kirchengeschichte Bayerns 1, St. Ottilien* 1958, S. 12).

47 R. Bauerreiß, *Kirchengeschichte Bayerns 1*, S. 12 f.

E. Wallner, *Das Bistum Chiemsee im Mittelalter (1215–1508)*, Rosenheim 1967, S. 3 f. gibt allerdings der Hypothese vom istrischen Petena den Vorzug gegenüber jener vom Chiemseebistum.

*toris*“, als Gründungsjahr galt 782. Da dieses Datum sich aber auf die Kirchweihe bezieht, muß wohl die Klostergründung früher angesetzt werden, etwa um 765, dem angeblichen Gründungsjahr von Frauenchiemsee<sup>48</sup>. Der bairische Geschichtsschreiber Aventinus bringt die Gründung des Chiemseeklosters mit Eustasius von Luxeuil in Verbindung, der um 620/630 eine Missionsreise nach Baiern unternommen hatte. „Wie das Beispiel des Klosters Weltenburg (bei Kelheim) zeigt, erscheint die Gründung des Männerklosters Chiemsee durch irisch-kolumbanische Mönche bereits im 7. Jahrhundert durchaus nicht unwahrscheinlich“<sup>49</sup>. Dieses älteste irisch-kolumbanische Kloster stand wohl nicht an der Stelle des späteren Stiftes Herrenchiemsee im Norden der Herreninsel, sondern „wahrscheinlich innerhalb einer ausgedehnten Ringwallanlage im Südwestteil der Insel“<sup>50</sup>. Tassilo III. hat das Chiemseekloster durch Schenkungen reich dotiert; dadurch wurde es zu einer mächtigen Abtei und Tassilo zum „Fundator“ des Klosters. Vielleicht war mit dieser Förderung durch den Landesherrn auch die Verlegung des nunmehr herzoglichen Klosters an die Stelle des nachmaligen Chorherrenstiftes verbunden<sup>51</sup>. Nicht zu bestreiten ist jedenfalls, daß das Chiemseekloster in der Mitte des achten Jahrhunderts eindeutig unter irischer Leitung stand; ein irischer Abtbischof mit Namen Dobdagrech<sup>52</sup> stand an der Spitze dieses Konvents.

## 6.

Die Hauptrolle in der Karantanenmission des achten Jahrhunderts spielte neben dem Baiernherzog Odilo ein Ire auf der Kathedra des hl. Rupert, der Abt Virgil vom Kloster Aghaboe in Irland<sup>53</sup>. Er hieß eigentlich Fergil oder Feirgil<sup>54</sup> und war im Jahre 743 nach Quierzy an den Hof des Hausmeiers Pippin gekommen<sup>55</sup>, der ihn dann 745 zu Odilo nach Baiern schickte<sup>56</sup>. Hier wurde er zum Abt des Salzburger St.-Peters-Klosters bestellt und mit der Lei-

48 P. v. Bomhard, a.a.O. S. 2.

49 Die Möglichkeit, daß irische Mönche bereits um 700 im Inn-Chiemsee-Gebiet Fuß gefaßt haben und Dobdagrech an deren Traditionen anknüpfen konnte, als er die cella Chiemsee gründete, räumt auch T. Burkard (Die Landgerichte Wasserburg und Kling, Historischer Atlas von Bayern, Heft 15, München 1965, S. 15) ein. Das Zitat ist aus: P. v. Bomhard, a.a.O. S. 2.

50 P. v. Bomhard, a.a.O. S. 3.

51 Ebd.

52 Irisch „Dub-dá-chrich“, in den bairischen Quellen als Dobdadrecus, Doddogrecus oder Tuti Grecus wiedergegeben (H. Löwe, Ein literarischer Widersacher des Bonifatius. Virgil von Salzburg und die Kosmographie des Aethicus Ister. Akademie der Wissenschaften und Literatur in Mainz, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 1951 Nr. 11, Wiesbaden 1952, S. 929 f.).

53 Ebd. S. 930 f.

54 Ebd. S. 930; neuirisch „Fearghail“: A. Kuhar, *The Conversion*, S. 35.

55 H. Löwe, a.a.O. S. 931.

56 *Conversio B. et C.* 4, ed. M. Kos, S. 129.

tung der Diözese beauftragt, die er aber ganz nach irischer Art als Abt ohne Bischofsweihe führte. Für die bischöflichen Weihehandlungen hat Virgil seinen Landsmann Dobdagrech, den Klosterbischof der Chiemseeabtei, herangezogen. Etwa 22 Jahre verwaltete Virgil so die Salzburger Kirche, bis er sich im Jahre 767 auf Drängen von Staat und Kirche in Baiern zur Aufgabe seiner als „häretisch“ betrachteten irischen Gepflogenheit der Amtsführung entschloß und sich zum Bischof weihen ließ<sup>57</sup>.

Schon Papst Zacharias hatte während seines Pontifikates von 741 bis 752 Karantanien der Jurisdiktion des Salzburger Bischofs unterstellt, was auch von den Päpsten Stephan II. (752—757) und Paul I. (757—767) bestätigt wurde<sup>58</sup>. Damit war auch von kirchlicher Seite anerkannt, was um 745 politische Realität geworden war: die Abhängigkeit der karantanischen Slawen von Baiern. Diese päpstlichen Entscheidungen sind deshalb von großem Interesse, weil Karantanien, dessen Zentrum auf dem Boden des alten Noricum gelegen war, zuletzt der Metropole Aquileja unterstand.

## 7.

Vor 750 ist Herzog Borut gestorben. Wir haben keine Notiz über irgendeine Missionstätigkeit unter karantanischen Slawen während Boruts Regierung<sup>59</sup>, auch nicht unter der seines getauften Sohnes Gorazd, des ersten christlichen Herzogs der Slowenen, den die Baiern „*per iussionem Francorum*“<sup>60</sup> den Karantanen geschickt hatten, dessen Regierungszeit allerdings nur drei Jahre betrug<sup>61</sup>. Ihm folgte „*permissione domni Pippini regis*“<sup>62</sup> der ebenfalls christliche Hotimir. Ihm gab Lupo vom Chiemseekloster, der Taufpate Hotimirs, seinen Neffen, den Priester Maioranus mit<sup>63</sup>. Damit beginnt das Salzburger Missionswerk des Bischofs Virgil: Maioranus ist der erste namentlich bekannte Priester, der slowenisches Land betrat; allerdings dürfte er mehr Hofkaplan des christlichen Herzogs als Missionar unter dem Volk gewesen sein<sup>64</sup>. Die Residenz des Herzogs war in Karnburg, am Südennde des Kärntner Zollfeldes, gelegen. Der alte vorrömische Name dieser befestigten Siedlung lautete Carantana oder Carantanum<sup>65</sup>; „die von Karnburg aus Regier-

57 H. Löwe, a.a.O. S. 931 und 985.

58 F. Kos, *Gradivo* I, Nr. 224, 231 und 235.

59 A. Kuhar, *The Conversion*, S. 35.

60 *Conversio* B. et C. 4, ed. M. Kos, S. 130.

61 *Conversio* B. et C., ed. M. Kos, S. 130.

62 *Conversio* B. et C., ed. M. Kos, S. 130.

63 *Conversio* B. et C., ed. M. Kos, S. 130.

64 J. Gruden, *Zgodovina slovenskega naroda* I, Celovec 1910, S. 65.

65 Carantanum von keltisch + karantos = „Liebender, Befreundeter“. „Der Siedlungsname ‚Karanta‘ selbst ist die ‚Befreundete, die Bundesburg‘.“ (E. Kranzmayer, *Ortsnamenbuch von Kärnten*, 1. Teil: Die Siedlungsgeschichte Kärntens von der Urzeit bis zur Gegenwart im Spiegel der Namen, Klagenfurt 1956 = *Archiv für vaterländische Geschichte und Topographie*, Bd. 50, S. 24).

ten heißen Carantani“<sup>66</sup>. „Carantanum ist seinem Umfange nach jene Fliehburg (castellum) der Umgebung der alten Stadt Virunum, welche die meisten Menschen samt ihrem Gute bergen konnte. Daher wird es begreiflich, daß die neu ins Land einziehenden Siedler, die Slowenen, dort ihren Führersitz aufschlugen“<sup>67</sup>. Virunum war dazu ungeeignet; es war wegen seiner Ausgedehntheit unbefestigt geblieben<sup>68</sup>. Für Maioranus wurde nun in Karnburg eine „Kirche zu Ehren des Salzburger Patrons Petrus“ gebaut<sup>69</sup>.

Nach einiger Zeit bat Hotimir den Bischof Virgil, sein Land und Volk zu besuchen<sup>70</sup>. Virgil kam aber nicht<sup>71</sup>, sondern sandte als seinen Vertreter den Chorbischof Modestus mit vier namentlich aufgeführten Priestern<sup>72</sup>, einem Diakon und einigen niederen Klerikern. Das dürfte um etwa 757 geschehen sein<sup>73</sup>. Modestus kam mit dem Auftrag „*ad docendam illam plebem*“ und der Vollmacht „*ecclesias consecrare et clericos ordinare*“<sup>74</sup>. Modestus hat in Karantanien drei Kirchen, wohl Missionszentren, geweiht: eine Marienkirche, „*ecclesiam sanctae Mariae in solio*“, eine in „*Liburnia civitate*“ und eine „*ad Undrimas*“<sup>75</sup>. Außerdem wurden Kirchen an vielen anderen Orten gebaut<sup>76</sup>.

Einmütigkeit herrscht über die Lokalisierung der ersten beiden Gründungen, nämlich Maria-Saal auf dem Kärntner Zollfeld, von den Slowenen

66 R. Egger, Römische Antike und frühes Christentum, Ausgewählte Schriften, Bd. II, Klagenfurt 1963, S. 34.

67 Ebd. S. 36.

68 Ebd.

69 Ebd.

70 *Conversio B. et C. 5*, ed. M. Kos, S. 130.

71 Die Bemerkung der *Vita Virgilio*, der Bischof hätte Karantanien bis zur Draumündung in die Donau besucht, ist unhistorisch (F. Kos, *Gradivo I*, Nr. 264).

72 Die Namen der vier Priester lauteten: Watto, Reginbert, Cozharius, Latinus. Der Diakon hieß Ekihard.

73 *Conversio B. et C.*, ed. M. Kos, S. 150 f.

74 *Conversio B. et C. 5*, ed. M. Kos, S. 131.

75 *Conversio B. et C. 5*, ed. M. Kos, S. 131.

Die Worte „in solio“ hält R. Egger für ursprünglich (R. Egger, *Römische Antike II*, S. 38).

76 *Conversio B. et C. 5*, ed. M. Kos, S. 131.

E. Klebel teilt die altbairischen Klöster unter dem Gesichtspunkt der Patrozinien ein in Michaelsklöster (Mondsee, Mattsee, Metten), welche ohne Reliquien waren, dann Klöster mit Heiligengräbern, z. B. Innichen oder Moosburg, und endlich Salvatorklöster, wie Herrenchiemsee, Tegernsee, Kremsmünster, für die er iroschottischen Ursprung annimmt. Der Autor fährt fort, Spuren von Michaelsklöstern seien in Kärnten nicht zu finden, wohl aber zwei Salvatorkirchen, „beide von Taufkirchen in aller nächster Nähe begleitet, Millstatt und St. Salvator bei Friesach . . . An dem einen Ort findet sich im Tordurchgang eines Hofes eine Platte mit Kreuz und Bandwerk, deren Ähnlichkeit, ja Gleichheit mit einer anderen Platte des 8. Jahrhunderts aus Cividale öfter berührt wurde; die Umgebung von St. Salvator bei Friesach wird um 1130 „Wilaren“ = Weilern genannt, ein Lehnwort aus dem Romanischen, das in Kärnten als Ortsname sonst fehlt . . . Diese Beobachtungen gestatten, zusammen mit den Taufkirchen, die Vermutung, daß es sich hier um wirtschaftliche Zellen vom Ende des 8. Jahrhunderts aus der Zeit des Irenfreundes Thassilo III., vielleicht auch um Gründungen von Schülern des Iren Virgil, der ja als Bischof von Salzburg die ersten Missionare nach Kärnten sandte, handeln könne“. (E. Klebel, *Zur Geschichte der Pfarren und Kirchen Kärntens*, in: *Carinthia I* 117 [1927] 119.)

Gospa Sveta genannt, der Karnburg gegenüber gelegen; dann St. Peter im Holz, in der Nähe von Spittal an der Drau. Die dritte Kirche „*ad Undrimas*“ ist nicht lokalisierbar; man sucht sie meist im oberen Murtal im „Bezirk der ehemaligen Urpfarre Fohnsdorf“<sup>77</sup>. Interessant ist die offensichtliche Anknüpfung an spätantike kirchliche Zentren: Maria-Saal liegt beim alten Virunum, St. Peter im Holz fast auf dem Platz der Römerstadt Teurnia, später Tiburnia, im Mittelalter Liburnia genannt, wovon sich die heutige Bezeichnung des Geländes „Lurnfeld“ herleitet<sup>78</sup>. Modestus war kein Wanderbischof, er hatte aller Wahrscheinlichkeit nach seinen festen Sitz in Maria-Saal. Das Jahr seines Todes wird wohl in die Jahre 763—765 fallen<sup>79</sup>.

## 8.

Nach seinem Tode kam es zum Aufstand gegen die Missionare und alle Fremden. Als dieser Sturm abgeklungen war, sandte Virgil auf Hotimirs Bitte den Priester Latinus, der aber bald wegen des wieder auflodernden Zwistes das Land verlassen mußte. Nach Niederschlagung dieser Revolte kam von Salzburg der Priester Madalhoh und nach ihm Warmann<sup>80</sup>. Als Hotimir gegen 769 starb<sup>81</sup>, erhob sich die heidnische Reaktion von neuem und vertrieb alle Missionare. Für einige Jahre wurde das Christentum unterdrückt<sup>82</sup>. Die Vertreter der christlichen Partei werden wohl zu den Baiern geflüchtet sein. Einige Annalen bringen dann zum Jahre 772 die Notiz, Tassilo habe die Karantanen besiegt<sup>83</sup> und unterworfen.

Im Zusammenhang mit diesem Karantanenfeldzug des Jahres 772 scheint ein Schreiben eines gewissen „*Clemens peregrinus*“ an Herzog Tassilo, die bairischen Bischöfe und den Adel Baierns zu stehen. Dieser Clemens ermun-

77 *Conversio B. et C.*, ed. M. Kos, S. 151; R. Egger, *Römische Antike II*, S. 38.

78 A. Kuhar, *The Conversion*, S. 37; A. Maier, a.a.O. S. 4.

I. Zibermayr, *Noricum, Baiern und Österreich*, Horn/NO<sup>2</sup>1956, S. 232.

„*Ad Undrimas*“ knüpft evtl. an das römische Flavia Solva an (I. Zibermayr, a.a.O. S. 59).

Agantum fehlt; offenbar bemühte sich hier Aquileja, in seinem alten Suffraganbistum wieder Einfluß zu gewinnen.

79 *Conversio B. et C.*, ed. M. Kos, S. 151. F. Kos, *Gradivo I*, Nr. 234.

80 *Conversio B. et C.* 5, ed. M. Kos, S. 131.

81 F. Kos, *Gradivo I*, Nr. 238; M. Kos, *Zgodovina Slovencev*, Ljubljana 1955, S. 91; A. Kuhar, *The Conversion*, S. 38.

82 *Conversio B. et C.* 5, ed. M. Kos, S. 131; F. Kos, *Gradivo I*, Nr. 238. Die verschiedenen Gesellschaftsschichten standen dem Christentum wohl unterschiedlich gegenüber. Für die neue Religion mögen die Fürsten gewesen sein, die Gegner der alten Stammeshäuptlinge. Gegen die Einführung des Christentums dürfte die freie Bevölkerung opponiert haben, die sich gegen die damit verbundenen neuen Lasten wehrte: gegen die Entrichtung des Zehnts und die Waffendienste für die Franken.

83 F. Kos, *Gradivo I*, Nr. 244. E. Herrmann, *Quellenbuch*, S. 59. „Die Sage verlegt Tassilos Sieg in die Nähe von Sankt Gertraud am Lurnfeld.“ (K. Reindel, *Bayern im Karolingerreich*, in: *Karl der Große*, Bd. I: *Persönlichkeit und Geschichte*, hrsg. von H. Beumann, Düsseldorf 1965, S. 241).

tert die genannten Führer Baierns, in ihrem Kampfe tapfer und stark zu sein; Gott selbst würde auf ihrer Seite stehen. Der Aufruf zum Kampf ist gegen die Heiden gerichtet; „*qui sunt autem pagani atque gentiles, qui non credunt Deum vestrum, sed adorant idula*“<sup>84</sup>. Gott sei mit Tassilo, „. . . *sit Dominus noster cum Daissilone . . .*“, wie er mit Abraham gewesen sei, als dieser mit einem Heer gegen fünf Könige auszog und siegreich heimkehrte. Gott verleihe den Baiern den Sieg gegen ihre Feinde, wie einst dem Gideon; Gott möge Tassilo Mut geben, wie Samson; Gott sei mit ihnen wie mit David, der Goliath besiegte. Gott werde Tassilo und seinem Volke den Sieg verleihen, wie Konstantin, dem er vor der Schlacht das Zeichen des Kreuzes gezeigt habe. Der allmächtige Gott behüte Tassilo alle Tage seines Lebens. Offenbar handelt es sich hier um einen Aufruf zum „Kreuzzug“ gegen die karantanischen Heiden, der dann 772 das gewünschte Ergebnis zeitigte<sup>85</sup>.

Verständlicherweise konnte sich Tassilo in seinem Kampf gegen die Franken keinen slawischen Aufstand im Rücken leisten. Der Sieg Tassilos bedeutete für die Slowenen den Beginn der deutschen Herrschaft bis in die neueste Zeit hinein. War das bairisch-karantanische Verhältnis von etwa 745 bis 772 ein mehr partnerschaftliches, so brachte der Sieg von 772 den Alpenlawen den Verlust der politischen Selbständigkeit, wobei allerdings die innenpolitischen Kompetenzen des karantanischen Herzogs nicht angetastet wurden. Nach Tassilos Karantanensieg residierte ein Herzog Waltunc auf der Karnburg<sup>86</sup>; er dürfte von Tassilo eingesetzt worden sein. Der Name klingt germanisch, was aber nicht unbedingt heißen muß, daß Waltunc ein Baier war. Es wäre auch denkbar, daß der Verfasser der „*Conversio*“ den Namen des neuen Herzogs „germanisiert“ hat, wie er es ja auch mit „Hotimir“ getan hatte, aus dem ein „Chaitmar“ geworden ist. Man vermutet hinter „Waltunc“ ein „Volkun“, „Valhun“, „Vladuh“<sup>87</sup>, oder auch eine Herrscherbezeichnung „Vladun“ oder „Vladika“<sup>88</sup>. Für einen einheimischen Herzog spricht auch die Tatsache, daß trotz der bairisch-fränkischen Oberherrschaft die innere Verfassung Karantaniens nicht angetastet wurde und sich die Zeremonie der Herzogseinsetzung bis zum Jahre 1414 erhalten hat<sup>89</sup>. Die Regierungsgewalt des karantanischen Herzogs erstreckte sich nunmehr auf die Alpenlandschaften zwischen der oberen Drau und der oberen Mur<sup>90</sup>.

84 MGH Epistolarum tomus IV, Karolini aevi II, ed. E. Dümmler, Berolini 1895, S. 496 f.

85 F. Kos, *Gradivo I*, Nr. 245; A. Kuhar, *The Conversion*, S. 40, Anm. 23.

86 *Conversio B. et C.* 5, ed. M. Kos, S. 131.

87 F. Kos, *Gradivo I*, Nr. 146; J. Gruden, a.a.O. S. 66; A. Kuhar, *The Conversion*, S. 40.

88 *Conversio B. et C.*, ed. M. Kos, S. 38–39; I. Grafenauer, *Slovensko slovstvo na Koroškem, živ člen vseslovenskega slovstva*, in: *Koroški Zbornik*, Ljubljana 1946, S. 295.

89 B. Grafenauer, *Karantanija in njena dvakratna vloga v oblikovanju slovenske narodne zavesti*, in: *IV. Seminar slovenskega jezika, literature in kulture (Predavanja iz literarne in kulturne zgodovine)*, Ljubljana 1968, S. 5.

90 B. Grafenauer, ebd.

Herzog Waltunc bat nun den Bischof Virgil, er möge wieder Missionare senden<sup>91</sup>. Diesem Wunsch entsprechend kamen in den Jahren 772 bis 784, als Virgil starb, insgesamt sechsmal Gruppen von Missionaren nach Karantanien<sup>92</sup>. Das Christentum scheint im karantanischen Raum ziemlich schnell Wurzel geschlagen zu haben, denn vom letzten Drittel des achten Jahrhunderts an hat man in den Ostalpen zahlreiche Gräberfunde, die beweisen, daß die Slawen dort von der Brand- zur Körperbestattung übergegangen sind<sup>93</sup>.

9.

Bei den aus Salzburg geschickten Priestern handelte es sich, wie die Namen zeigen, um Baiern und Romanen. Von irischen Mönchen findet sich keine Spur; allerdings dürften die Missionare stark von irischen Traditionen geprägt gewesen sein, da ja der Ire Virgil dem Salzburger Domkloster vorstand.

Romanische Missionare kamen aus St. Peter in Salzburg; Romanen, Nachkommen der keltoromanischen Bevölkerung Norikums, haben zu einem gewissen Teil sicher auch noch die Einwanderung der Slawen miterlebt. Viele Romanen waren jedoch vor den einwandernden Slawen nach Westen ausgewichen; so lassen sich die zahlreichen „Walchen“-Orte gerade am Westrand des slawischen Siedlungsgebietes erklären. M. Kos hält diese Walchen („Vlahi“) für christliche Flüchtlinge aus dem Inneren Karantanien<sup>94</sup>. Möglicherweise wollten die Salzburger Missionare bei den in Karantanien zurückgebliebenen Romanen, die ihren Glauben mehr oder weniger unversehrt bewahrt hatten, anknüpfen, wie es ja auch die ersten Missionare in Baiern getan hatten. Eine solche Absicht könnte auch die Anknüpfung der Salzburger Mission an die alten christlichen Zentren, wo vielleicht noch nennenswerte Reste der alten Bevölkerung überlebt hatten, am besten erklären. Allerdings muß diese restliche Altbevölkerung auf die unterste soziale Stufe abgerutscht und verknechtet worden sein, denn das Wort „Christ“ wurde im Munde der Slowenen zu „kršćenik“ und „kršćenica“ und erhielt die Bedeu-

91 *Conversio B. et C.* 5, ed. M. Kos, S. 131.

92 *Conversio B. et C.* 5, ed. M. Kos, S. 131; die Namen der Karantanenmissionare:

a) Heimo, Reginbald, beide Priester, der Diakon Maioranus und andere Kleriker.

b) Derselbe Heimo, die Priester Duplinterus und Maioranus, dazu einige Kleriker.

c) Die Priester Gozharius, Maioranus und Erchanbert.

d) Reginbald und Reginharius, beide Priester.

e) Die Priester Maioranus und Augustinus.

f) Reginbald und Gundharius.

93 H. Mitscha-Märheim, *Zur Frühgeschichte der Slawen im Donau- und Alpenraum*, in: *Großmähren und die christliche Mission bei den Slawen* (Ausstellungskatalog), Wien 1966, S. 6 f.

94 M. Kos, *Die Missionierung der Alpenlawen*. Referat, gehalten am 18. 9. 1969 auf der „Geschichtswissenschaftlichen Tagung zum 1200. Jubiläum der Gründung Innichens durch Tassilo III.“ in Brixen, 16.–21. 9. 1969.



tung „Knecht“ und „Sklavin“<sup>95</sup>. Trotzdem können die alten romanischen Bewohner nicht ohne Einfluß auf die neu angekommenen Slawen geblieben sein, wie hätten sie sonst eine verhältnismäßig große Zahl illyrischer, romanischer und keltischer Ortsnamen an die Slawen weitergeben können!

10.

Das neue Bundesverhältnis zwischen Baiern und Karantanen wirkte sich auch in dem vorher durch slawische Einfälle gefährdeten Pongau aus, wo in der Zeit, als Odilo noch regierte, die von heidnischen Slawen zerstörte Maximilianszelle wieder aufgebaut wurde. Um 743 bat der Kaplan des Herzogs, der Priester Ursus aus dem Geschlechte „de Albina“, seinen Herrn Odilo, er möge ihm die Maximilianszelle als Beneficium übergeben. Odilo entsprach der Bitte, da er nicht gewußt haben soll, daß die Herzöge Theodo und Theodebert die Maximilianszelle mit einigem Grundbesitz dem Salzburger St.-Peters-Kloster und seinem Vorsteher Rupert geschenkt hatten. Inzwischen war Virgil Abt von St. Peter und Verwalter des Bistums geworden. Sogleich beschwerte er sich bei Odilo und forderte die Rückgabe des Klosterbesitzes. Auf Entschädigungsvorschläge des Herzogs einzugehen, weigerte er sich. Odilo aber wollte seinen Kaplan nicht betrüben und beließ ihm das Übertragene. Ursus baute nun bei der zerstörten Maximilianszelle eine Kirche, aber auch Virgil ließ eine Kirche errichten und das Kloster wieder herstellen. Ursus ließ daraufhin seine Kirche von einem wahrscheinlich abgesetzten Bischof Liuti<sup>96</sup> einweihen, woraufhin Virgil die Exkommunikation aussprach und allen Priestern verbot, in dieser „*ecclesia discordiae*“ zu zelebrieren. Diese Sanktionen währten bis zum Tode Virgils<sup>97</sup>.

Möglicherweise war die wiederhergestellte Maximilianszelle, dieser Abteiler des Salzburger Domklosters, ein Ausgangspunkt für eine regional begrenzte Slawenmission; eine wesentlich bedeutendere Rolle als die Maximilianszelle spielten in dieser Hinsicht andere Klöster, nämlich Innichen und Kremsmünster, deren Wirksamkeit aber an dieser Stelle nicht behandelt werden soll, da diese Klöster nicht unmittelbar dem Salzburger Bischof unterstanden. Von den bairischen Klöstern haben manche auf ihren Ländereien Slawen angesiedelt und zum Landesausbau verwendet; sie haben diese chri-

95 M. Kos, *Zgodovina Slovencev od naselitve do petnajstega stoletja*, Ljubljana 1955, S. 91. J. Gruden, *Zgodovina slovenskega naroda* I, S. 59, denkt an christliche Kriegsgefangene, welche die Slowenen von ihren Raubzügen gegen ihre germanischen und romanischen Nachbarn im Westen nach Hause gebracht hatten und dort versklavten.

96 „*Episcopus vacans*“, nicht „*vagans*“, also kein Wanderbischof, sondern ein seiner Diözese beraubter Prälat. Sein ehemaliger Sitz und die Gründe seiner Absetzung sind uns nicht bekannt.

97 *Notitia Arnonis VIII*, ed. W. Hauthaler, *Salzburger Urkundenbuch* I, S. 16; *Breves Notitiae VIII*, *Salzburger Urkundenbuch* I, S. 27–29.

stianisiert, haben aber im allgemeinen auf die Missionierung der slawischen Länder keinen Einfluß ausgeübt. Die Bekehrungsarbeit im achten Jahrhundert wurde neben einigen grenznahen Klöstern, wie den schon genannten von Kremsmünster und Innichen, in der Hauptsache vom Salzburger St.-Peters-Kloster getragen.

## 11.

Das beweist neben der „*Conversio Bagoariorum et Carantanorum*“ auch das Salzburger Verbrüderungsbuch, der „*liber confraternitatum vetustior*“<sup>98</sup>, in welchem sich in überraschend großer Zahl slawische Namen finden. In derselben Spalte, in der wir die Namen des Herzogs Tassilo III., seiner Gemahlin und seines Sohnes finden, begegnet uns u. a. auch ein „Zuuentibald“. Später ein „Cheitamar“, auch einen „Pulgar“ trifft man unter den verstorbenen Mönchen des Salzburger St.-Peters-Klosters; der Name wurde im neunten Jahrhundert eingetragen<sup>99</sup>. Auf weiteren Seiten dieses Verbrüderungsbuches begegnen uns noch mehr slawische Namen, die aber nicht mehr dem achten Jahrhundert angehören, z. B. Tichomira, Dabramuzli, Prebila, Izbor, Liubzez u. a. E. Herrmann bemerkt hierzu: „Eine der bedeutendsten Quellen für das kirchliche und monastische Leben im ausgehenden 8. Jhd. ist das unter Virgil angelegte oder doch erweiterte Salzburger Verbrüderungsbuch . . . Ein Versuch, die Provenienz der slawischen Namen im *Liber confraternitatum* festzustellen, wäre auch bei fragmentarischen Ergebnissen eine unschätzbare Bereicherung unseres Wissens um die frühmittelalterlichen Beziehungen Salzburgs und Bayerns zu den benachbarten Slawen. Doch auch jetzt läßt sich die Anziehungskraft Salzburgs für slawische Laien wie Geistliche ungefähr ermessen; wir dürfen wohl unbesehen weit stärkere und vielseitigere Beziehungen zwischen Bayern und Slawen annehmen, als wir sie aus den erzählenden oder urkundlichen Quellen erschließen können; ein Zustand, der (im österreichischen Raum) auch noch Jahrhunderte später für eine ganze Reihe von Klöstern galt“<sup>100</sup>.

## 12.

Diese salzburgisch-slawischen Beziehungen werden durch ein weiteres Dokument bestätigt, durch ein „Geheimalphabet“ in der Kosmographie des Aethicus Ister, als deren Autor H. Löwe den Salzburger Bischof Virgil ermit-

98 MGH *Necrologia Germaniae*, t. II, ed. S. Herzberg-Fränkell, Berolini 1904, S. 4–44.

99 Über Namen awarischer, bulgarischer, türkischer und mongolischer Herkunft in Bayern siehe E. Zöllner, *Awarisches Namensgut in Bayern und Österreich*, in: *MIOG* 58 (1950) 244–266.

100 E. Herrmann, *Quellenbuch*, S. 67 f.

telt hat<sup>101</sup>. Man hat festgestellt, „... daß einige Buchstaben des Aethicus-Alphabetes auffallende Ähnlichkeit mit der glagolitischen Schrift haben“<sup>102</sup>. „Seitdem aber bekannt ist, daß die glagolitische Schrift in enger Beziehung zur norditalienischen Schriftentwicklung während des achten Jahrhunderts im venetisch-istrischen Raum entstanden ist, muß angenommen werden, daß der Verfasser der Kosmographie tatsächlich die glagolitische Schrift für die Gestaltung seines Alphabetes heranzog. Und es ist nur zu verständlich, daß dieses im italienisch-slawischen Grenzraum entstandene Alphabet dem von Salzburg aus die Bekehrung der Kärntner Slawen betreibenden Virgil sehr bald bekannt sein mußte“<sup>103</sup>. Die glagolitische Schrift wurde jedoch von Salzburg nicht für die Missionierung der Slawen verwendet; man bediente sich vielmehr in der bairischen Kirchenprovinz der Lateinschrift zur Aufzeichnung slawischer Texte, wie die sog. „Freisinger Denkmäler“ zeigen.

---

101 H. Löwe, a.a.O. vgl. Anmerkung 52.

102 H. Löwe, a.a.O. S. 967.

103 Ebd. S. 968. Vgl. auch W. Lettenbauer, Zur Entstehung des glagolitischen Alphabetes, in: Slovo 3 (Zagreb 1953) 35–50. Ders., Bemerkungen zur Entstehung der Glagolica, in: Cyrillo-Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slawen 863 bis 1963, im Auftrage der Görres-Gesellschaft hrsg. v. M. Hellmann, R. Olesch, B. Stasiewski, F. Zagiba, Köln–Graz 1964, S. 401–410 = Slavistische Forschungen, Band 6. Mit diesem Zitat Löwes soll nicht einseitig für seine These von der Entstehung der Glagolica Partei ergriffen werden; es ging hier nur um den Hinweis auf mögliche Zusammenhänge, die aber noch weiterer Aufhellung bedürfen. Über die weiteren Hypothesen die Herkunft der Glagolica betreffend informiert übersichtlich: F. Zagiba, Das Geistesleben der Slawen im frühen Mittelalter. Die Anfänge des slavischen Schrifttums auf dem Gebiete des östlichen Mitteleuropa vom 8. bis 10. Jahrhundert, Wien–Köln–Graz 1971, S. 18 ff. = Annales Instituti Slavici, Band 7. Zagiba zählt sechs Hypothesen auf, nämlich die syrische, russische, bulgarische, gotische, salzburgische (Virgil) und kaukasische (georgische). Zagiba entscheidet sich selbst für die traditionelle Ableitung der Glagolica von der griechischen Minuskel (ebd. S. 24). Vgl. auch V. Kiparsky, Tschernochvostoffs Theorie über den Ursprung des glagolitischen Alphabetes, in: Cyrillo-Methodiana, S. 393–400.



# Die Weihnachtsminiatur des St. Gallener Cod. 340 und der konstantinische Memorialbau zu Bethlehem

Von *Othmar Perler*

Der kulturelle Einfluß der Abtei St. Gallen auf den süddeutschen Raum sowie deren Besitzungen daselbst, auch in Bayern, dürften die Veröffentlichung des folgenden Beitrages in dieser thematisch begrenzten Ehrengabe rechtfertigen.

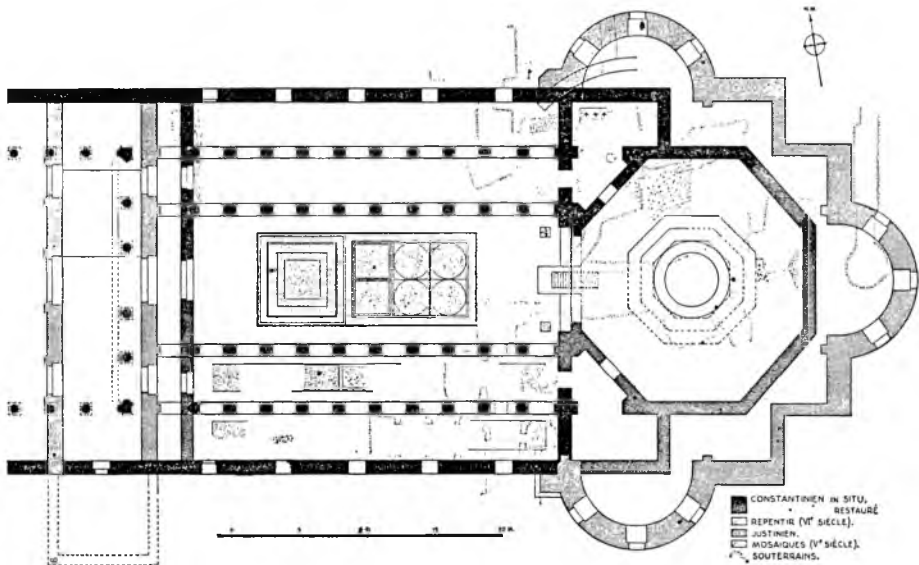
Es geht um ein farbiges Weihnachtsbild der Handschrift 340 S. 242 (Abb. 5) der Stiftsbibliothek St. Gallen. Die ganzseitige Miniatur (162 x 130 mm) leitet die dritte Weihnachtsmesse des Sakramentars ein<sup>1</sup>. G. Scherer datierte die Hs. in das 10. Jahrhundert<sup>2</sup>, ebenso J. R. Rahn<sup>3</sup>, A. Merton in die erste Hälfte des 11. Jahrhunderts<sup>4</sup>, A. Bruckner in die Mitte dieses Jahrhunderts<sup>5</sup>. Ihm folgte der derzeitige Stiftsbibliothekar J. Duft, später urteilt er: „anscheinend vor Mitte des 11. Jahrhunderts“<sup>6</sup>. Es ist jedoch augenscheinlich — so schrieb schon Rahner (a.a.O. S. 54) —, daß der Miniaturist eine ältere, byzantinische Vorlage benutzte. Merton (a.a.O. S. 79 f.) führt einige stilistische Beweise für unsere und die mit ihr verwandten Handschriften an, ohne über die Herkunft des Bildzyklus Aufschluß geben zu können. Es ist nicht Reichenau, auch nicht Stablo<sup>7</sup>. Wir werden einige weitere Gründe aus dem architektonischen

- 
- 1 Die gegenüberliegende Seite 243 enthält die feierlich geschriebenen Orationen dieser Messe. Frdl. Mitteilung des Stiftsbibliothekars Dr. J. Duft, dem auch die prompte Besorgung der Photographie verdankt sei.
  - 2 Verzeichnis der Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen, Halle 1875, S. 119.
  - 3 Das Psalterium Aureum von St. Gallen, St. Gallen 1878, 54.
  - 4 Die Buchmalerei in St. Gallen, 2. Aufl., Leipzig 1923, 69–81, Taf. LXXXVII, 1.
  - 5 *Scriptoria Medii Aevi Helvetica*, III, Genf 1938, 97.
  - 6 *Weihnacht im Gallus-Kloster*, Zürich 1957, 83, farbige Wiedergabe S. 7. Ders., *Hochfeste im Gallus-Kloster, Beuron-Konstanz* 1963, 14. Außer den stilistischen und paläographischen Indizien sind auch die Ergebnisse der liturgischen Forschung zu berücksichtigen. E. Munding, *Die Kalendarien von St. Gallen, Beuron* 1948 u. 1951, datiert das Kalendar, das auf S. 10–36 steht, ca. 1035–1042. D. H. Turner, *Sacramentaries of Saint Gall in the Tenth and Eleventh Centuries*, in: R. Bén 81 (1971) 199, schreibt die Entstehung des Sakramentars dem Reformeifer des Abtes Nortpert 1034–1072 zu, aufgrund von der Erweiterung gewisser Heiligenfeste.
  - 7 Gewisse Hinweise könnten auch neue Heiligenfeste geben. So erklärt sich das Fest des hl. Basilus am 1. Januar aus dem griechischen Kalendar. Vgl. Turner a.a.O. S. 200. Auch der Einfluß Mailands ist zu beachten.

Rahmen beibringen. Nach A. Boeckler ist dieser byzantinische Einfluß ganz entscheidend<sup>8</sup>.

Im Vordergrund unseres Bildes hält links die Gottesmutter auf einem Polster liegend, doch ungeschwächt gehoben, das gewickelte Kind liebevoll in den Armen. Rechts sitzt Josef sinnend auf einem mit Perlen geschmückten thronartigen Stuhl. Zwischen ihnen sieht man die Krippe, hinter ihr Ochs und Esel unter einem Ciborium, das ein oktogonaler Bau mit drei nach vorn sich öffnenden Arkaden umgibt. Vier akklamierende Engel, je zwei gegen die Mitte gewandt, auf weißen Wolken schwebend, verdecken die Bedachung. Geschlossenheit und Symmetrie im Aufbau, ausgewogenes Maß in der Aufteilung der Bildfläche, Kenntnis der Perspektive in der Darstellung des Oktogons, lebendige, ausdrucksvolle Gebäudesprache, eine gewisse Eleganz in der Haltung Mariens und Josefs sowie ihrer faltenreichen Gewandung, unaufdringliche, abgestimmte Polychromie in vorwiegend braunroten und

8 A. Boeckler, Das Zürcher Notkerbild und die St. Galler Buchmalerei im 11. Jahrhundert, in: Festschrift für K. H. Usener, Marburg 1967, S. 164. Boeckler schreibt zu unserem Weihnachtsbild: „Einen starken Reflex antiker Kunst stellt auch die Architektur der Geburt in 340 dar mit der perspektivischen Wiedergabe der Gewölbe und Seitenwände, daß sie (die vorausgehend erwähnten Dinge) unmöglich durch ein abendländisches Zwischenglied vermittelt sein können. Wir müssen die direkte Benutzung wenigstens einer byzantinischen Handschrift annehmen, und zwar muß es sich um ein Werk des 10. Jahrhunderts gehandelt haben . . .“ (S. 165).



Geburtskirche von Bethlehem, nach L. H. Vincent

gelben Tönen sind die Vorzüge der künstlerisch beachtenswerten Leistung. An die Vollendung älterer Werke, etwa aus Reichenau und der karolingischen Renaissance, reicht sie nicht heran. Die Stilisierung, Vereinfachung (Ciborium), Schematisierung (Engel) sind weit fortgeschritten. Die Abkehr von der illusionistischen, in der Spätantike wurzelnden Malerei kann nicht übersehen werden.

Unsere Aufmerksamkeit gilt nicht der Darstellung der Geburt Christi als solcher, sondern der ungewöhnlich betonten Architektur, welche mehr als ein Drittel und zwar die Mitte der Bildfläche bis an den Rand beansprucht. Ein Vergleich mit demselben Thema der zeitlich und stilistisch verwandten Miniatur der Hs. 341 verstärkt den Eindruck. Hier fehlt jede Architektur. Die untere Hälfte des zweizonigen Bildes zeigt die Verkündigung der Geburt Christi durch einen Engel an die Hirten<sup>9</sup>.

Bevor wir nach den näheren, byzantinischen Vorlagen suchen, gehen wir unmittelbar auf das vermutete erste Vorbild zurück, nämlich den Memorialbau, den Kaiserin Helena über der Geburtsgrötte in Bethleem vor 333 errichten ließ<sup>10</sup>. Er ist uns erst seit den Ausgrabungen der dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts bekannt<sup>11</sup>.

Der Architekt Helenas bzw. Konstantins hatte für das Langhaus die fünf-schiffige Basilika mit Atrium gewählt. An sie schließt sich im Osten, harmonisch mit ihr verbunden, ein oktogonaler Bau ohne innere Stützen an. Er sollte die Geburtsstätte gebührend hervorheben. In dessen Mitte stieg man auf ebenfalls oktogonal angeordneten zwei Stufen zur kreisrunden Brüstung des Lucernars empor, welches die darunter liegende Geburtsstätte erleuchtete. Über diesem, also auch über letzterer erhob sich ein Ziborium (oder ein Baldachin) vermutlich aus Metall. An der Brüstungsmauer sind in regelmäßigen Abständen die Stellen feststellbar, wo die Stützen eingelassen waren. Den Aufriß können wir nur vermuten. Nach der Rekonstruktion von L. H. Vincent<sup>12</sup> dürften wir zwei übereinander liegende Fenster pro Seite annehmen. Die westliche Seite des Oktogons öffnete sich nach dem Mittelschiff des Langhauses und schloß nach oben mit dem Triumphbogen. Ein Pyramidendach mit Laterne hätte den Raum abgeschlossen.

Somit sind drei wesentliche Teile festgestellt: Der oktogonale, stützenlose Mantel und seine Öffnung nach dem Langhaus, das kreisrunde Lucernar mit dem Ciborium oder Baldachin, die Felsenhöhle mit Geburtsstätte, über deren

9 Merton a.a.O. Taf. LXXXVII, 2. Duft, Weihnacht, S. 53, farbige Wiedergabe.

10 Eusebius, Vita Const. III, 41–43.

11 Es sei auf die Bibliographie im Reallexikon für Antike u. Christentum II, 1954, Sp. 227 f., verwiesen (A. M. Schneider). Ich stütze mich vorzüglich auf den Bericht von L. H. Vincent O.P., La basilique de la Nativité à Bethléem, in: Atti del IV Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana II, Roma 1948, 65–88.

12 A.a.O. S. 69, Fig. 2. Siehe Abb. auf S. 130.

Anlage einige Texte und monumentale Zeugen Aufschluß geben. Eine Stiege in der Achse des Mittelschiffes gewährte den Pilgern Eintritt zum Geburtsort, hinter welchem man eine Krippe aus Silber verehrte. Zu beiden Seiten dieser Stiege führten einige Stufen aufwärts in die oktogonale Choranlage.

Nach einem Brand wurde im 6. Jahrhundert unter Kaiser Justinian die noch heute bestehende fünfschiffige, mit drei Apsiden versehene Kirche errichtet. Was vom konstantinischen Bau noch erhalten ist, bleibt umstritten. Die unterirdische Geburtsstätte wurde im wesentlichen erhalten, ebenso der Baldachin und das Lucernar, durch das man von der Brüstung aus auf die Geburtsstätte blicken konnte<sup>13</sup>.

Man hatte also im 4. Jahrhundert die bei den Griechen und Römern längst bekannte Form der Tholos gewählt und sie an die örtlichen Verhältnisse wie liturgischen Bedürfnisse angepaßt. Ähnlich liegt der Fall bei der Grabeskirche zu Jerusalem und anderen Memorialbauten wie in Mambre, in Trier<sup>14</sup> usw.

Beim Vergleich unserer Miniatur mit der konstantinischen Anlage springt die Ähnlichkeit, ja in den wesentlichen Zügen Identität beider in die Augen. Hier wie dort der oktogonale Grundriß der Mantelmauer ohne innere Stützen! Hier wie dort im Mittelpunkt ein von Stützen getragenes Ciborium über einer Krippe! Dem erhöhten Mittelbogen auf der Miniatur muß im konstantinischen Bau der Triumphbogen entsprochen haben. Es ist mir kein ähnliches, so klares Beispiel bekannt.

Freilich gibt es Unterschiede. Es fehlt das Langhaus. Es gehört nicht zur eigentlichen Memoria, stand der Darstellung Mariens mit dem Kind und Josefs im Wege, technisch und künstlerisch war es schwer mit ihm zu verbinden, inhaltlich belanglos. Man muß dem Künstler auch eine gewisse Freiheit gewähren. Zu vergleichen wären die zahlreichen Darstellungen der Anastasis-Rotunde von Jerusalem. Unter sich sind sie sehr verschieden; gemeinsam ist ihnen der Rundbau. Erwähnt seien ein heute verschollener Sarkophag von Rom, ein anderer in Mailand (Celsuskirche)<sup>15</sup>, die Elfenbeinskulpturen in München, London, in Mailand<sup>16</sup>, der Rabbula-Codex<sup>17</sup>, die Karte von Madaba<sup>18</sup>, die Ampullen von Monza<sup>19</sup>, wo sogar mehrere Varianten vorliegen, das Mosaik in S. Apollinare Nuovo zu Ravenna<sup>20</sup>, ein Reliquiar im

13 Ebd. S. 87.

14 Für Trier und andere Parallelen vgl. (außer Th. K. Kempf) W. Reusch, Frühchristliche Zeugnisse im Einzugsgebiet von Rhein und Mosel, Trier 1965, 271–273.

15 J. Wilpert, Sarcophagi, Testo II, Fig. 209 und Taf. CCXXXIII, 6.

16 W. F. Volbach, Elfenbeinarbeiten der Spätantike u. des frühen Mittelalters, Mainz 1952, Nr. 110, 112, 116.

17 C. Cecchelli-Furlani-M. Salmi, The Rabula Gospels, Olten-Lausanne 1959, Fol. 13a.

18 M. Avi-Yonah, The Madaba Mosaic Map, Jerusalem 1954, Taf. 7.

19 A. Grabar, Ampoules de Terre Sainte, Paris 1958, Taf. V, IX, XI–XIV, XXII, XLV usw.

20 C. O. Nordström, Ravennastudien, Stockholm 1953, Taf. 21b.



Museo Sacro des Vaticans<sup>21</sup>. Wir könnten die Miniaturen und Skulpturen des Mittelalters hinzufügen. Eine bunte Mannigfaltigkeit in den Einzelheiten!

Vermutlich sehen wir auf dem Apsismosaik von S. Pudenziana<sup>22</sup> in Rom links die Auferstehungsrotunde, rechts das Oktogon der Geburtskirche. Die Bedachung beider ist verschieden, jene des letzteren weist an der Spitze ein quadratisches Lucernar auf. Die beiden Städte werden auch sonst häufig gegenübergestellt als Anfang und Ende der Theophanie des Herrn auf Erden<sup>23</sup>. Es wurde eben ein Sarkophag von Mailand erwähnt. Hier steht die Krippe unter einem kegelförmigen Schilfdach, das von zwei Säulen mit korinthischen Kapitellen getragen wird. Es handelt sich offenbar nicht um den Stall oder das Oktogon, sondern um das Ciborium. Die Auferstehungsrotunde ist ein schmaler, hochgezogener Rundbau ohne Gliederung, mit schmalem Eingang und konischem Ziegeldach.

Damit kommen wir zur ikonographischen Überlieferung und ihrem Wert. Muß die eben festgestellte Ähnlichkeit wirklich durch einen, wenn auch nur mittelbaren Zusammenhang mit dem geschichtlichen, im 6. Jahrhundert zerstörten Bau erklärt werden? Oder handelt es sich um einen reinen Zufall erfinderischer Künstlerphantasie? Unlängst beschäftigte die Erklärung des Lebensbrunnens im Evangelistar von Godescalc und im Evangeliar von Saint-Médard in Soissons die Kunsthistoriker. P. Underwood leitete seine Architektur vom Lateranbaptisterium her<sup>24</sup>. Albert Boeckler führte sie mit guten Gründen auf byzantinische Vorlagen zurück. Wirkliche formale Parallelen böte das Edschmiadzin-Evangeliar<sup>25</sup>. Das Beispiel mahnt zur Vorsicht. Die frühmittelalterliche Kunst, vorab die Buchmalerei und Elfenbeinskulptur, liebte das architektonische Rahmenwerk, wobei die Antike ihr Vorbild war, im Westen oft durch Vermittlung von Byzanz.

Die Verbindung von zwei ineinander gestellten Zentralbauten ist im Osten und Westen bekannt. Man denke etwa an die Anastasiskirche, an das Lateran-Baptisterium, an das Mosaik von Iunca<sup>26</sup>, an die Memoria in Trier usw.

An Beispielen einer dreiteiligen Arkaden-Architektur fehlt es wahrlich nicht. An erster Stelle sei ein Elfenbeinrelief von Tournai erwähnt (um 900)<sup>27</sup>.

21 H. Vincent et F.-M. Abel, Jérusalem II, Paris 1914, S. 177, Fig. 108. Vgl. 110, 120.

22 J. Wilpert, Mosaiken, Taf. 42-44.

23 Zu vergleichen wären auch die beiden Städte Bethlehem und Jerusalem auf dem Triumphbogen von S. Maria Maggiore in Rom. Die Rotunde in Jerusalem hebt sich deutlich von den Bauten in Bethlehem ab. J. Wilpert, Mosaiken, Taf. 73 u. 74.

24 P. Underwood, The Fountain of Life in Manuscripts of the Gospels, in: Dumbarton Oaks Papers V, S. 43 ff.

25 A. Boeckler, Formgeschichtliche Studien zur Adagruppe, in: Bayer. Akademie d. Wissensch., phil. hist. Kl. NF 42, München 1956, S. 7-13.

26 Abbildung des Mosaiks von Iunca in P. Underwood, The Fountain of Life, S. 115. Für Trier siehe Th. K. Kempf, Die vorläufigen Ergebnisse der Ausgrabungen auf dem Gelände des Trierer Domes, in: Germania 29 (1951) 51; mit Parallelen, in: Untersuchungen über den Trierer Hl. Rock, Trier 1959, S. 13 ff.

27 In G. Schiller, Ikonographie der christl. Kunst I, Gütersloh 1966, Abb. 162.

Auf vier Säulen erheben sich drei Bogen, an die sich ohne Übergang ein flaches Zeltdach anschließt. In der breiten Mitte steht die Altarkrippe mit dem Kind, über oder hinter ihm Ochs und Esel, in den schmalen Seiten liegt rechts Maria, sitzt links Josef<sup>28</sup>. In der Buchmalerei sind ähnliche Kompositionen nicht selten. Erwähnt seien etwa das Perikopenbuch Heinrich II. aus der Reichenauerschule (1007 oder 1012)<sup>29</sup> und die gleich zu behandelnden „Ciborien“ in den Evangeliarien, wobei es sich freilich nicht um Weihnachtsdarstellungen handelt. Aus dem Gebiet der Architektur sei die (zerstörte) Apostelkirche von Konstantinopel genannt, welche in einer Miniatur (Paris, Bibl. Nat. Ms. gr. 1208) den Rahmen zu einer Himmelfahrt Christi geboten hat<sup>30</sup>.

Alle diese und andere Beispiele sind jedoch nur entfernte Parallelen. Keines zeigt gleichzeitig den deutlich markierten, polygonalen, geschlossenen Bau und das innere, runde Ciborium der St. Gallener Miniatur; ebenso nicht die äußeren, übereinander stehenden Säulen (am Rand der Miniatur), welche bereits im syrischen Kirchenbau vorkommen (Kalat Siman)<sup>31</sup>, dann von der byzantinischen<sup>32</sup> und mittelalterlichen Architektur des Westens übernommen und entwickelt wurden. Die vielen kleinen Bogenfenster des Oktogons entsprechen byzantinischem Geschmack, zu vergleichen mit der Hagia Sophia in Konstantinopel<sup>33</sup>. Die illusionistische Architektur über Maria erinnert an die Fresken von Castelseprio, nahe Stätte byzantinischer Kultur<sup>34</sup>.

Die Eigenart der St. Gallener Miniatur liegt vor allem in der Verbindung des geschlossenen Oktogons mit dem inneren Ciborium. Die etwas plumpen drei Säulen ohne Kapitäl lassen die stilisierende, dekadente Nachahmung einer älteren Vorlage erkennen. Das geschweifte Kegeldach mit drei Reihen Ziegeln<sup>35</sup> läßt auf die runde Form des Ciboriums schließen. Seine gerade, architravartige Basis kann die Illusion eines Rundbaues nicht hervorzaubern. Der Künstler benötigte für seine zwei Tiere zwei Flächen, also drei Säulen. Die Vorlage war sicher eleganter. Zu beachten ist auch die mangelhafte Perspektive in der Darstellung von Josefs Sessel, dessen Schmuck und Purpurkissen die königliche Abkunft Josefs andeuten und byzantinischer Art entsprechen.

---

28 Etwas verschieden, aber immerhin dreiteilig ist das Weihnachtsbild der katalanischen Altartafeln von Coll, 13. Jh., Ebd., Abb. 176.

29 Abb. ebd. 455.

30 Bei R. Krautheimer, *Early Christian and Byzantine Architecture*, Middlesex 1965, Taf. 86.

31 Ebd. Taf. 42.

32 Ebd. Taf. 153 (B) Hosios Lukas, Theotokos, circa 1040.

33 Ebd. Taf. 71 u. 73 B.

34 Gi. P. Bognetti, *Castelseprio*<sup>2</sup>, Milano 1964, S. 28, Taf. I, IV, VI-VII, XXV usw.

35 Ähnlich ist die Bedachung der Grabeskirche zu Jerusalem im selben Codex, Merton a.a.O. Taf. LXXVIII, 1. Es handelt sich also nicht um Blätter.

Für diese Ciborien-Architektur gibt es ein reichliches Vergleichsmaterial, das in den letzten Jahren Gegenstand verschiedener Untersuchungen war. Es wurden oben die Arbeiten über den Lebensbrunnen von P. Underwood und Albert Boeckler erwähnt. Weil das Thema mit den Kanontafeln der Evangeliiaren in Beziehung steht, müssen deren Bearbeitung durch C. Nordenfalk<sup>36</sup> und die Beiträge von T. Klauser<sup>37</sup> beigelegt werden. A. Alföldi, A. Grabar, H. P. L'Orange und P. Grimal gingen dem Thema im außerchristlichen Bereiche nach. Diese Untersuchungen ließen den Ursprung des Ciboriums in der den Griechen und Römern bekannten, doch auch von ihnen übernommenen Tholos erkennen sowie deren mannigfaltige Verwendung in der religiösen und profanen Kunst.

Ein Vergleich zeigt den antiken, näherhin griechischen, byzantinischen Ursprung des Ciboriums unserer Miniatur. Typisch ist die geschweifte Form des Kegeldaches und seine Krönung. Hingegen sind die Stützen meist mit Arkaden verbunden. Auf einer in Konstantinopel hergestellten Bronzetur zu Salerno finden wir auch dieselbe Anordnung der Ziegel<sup>38</sup>. Beizufügen sind die Mosaiken der Omaidjen-Moschee in Damaskus (8./9. Jh.). Sie hängen von der byzantinischen Kunst ab. Ein polygonales Ciborium mit Säulenarkaden und breiter Basis für ein geschweiftes und geschmücktes Dach ist mit dem Oktogon und Ciborium unserer Handschrift verwandt (Säulenarkaden, breite Basis, ihr Schmuck, geschweiftes Ziegeldach), trotz des Stilunterschiedes. Das Ciborium steht vor einer hoch sich türmenden, phantastischen Architektur zwischen hohen Zypressen<sup>39</sup>. Ein Vergleich mit der Zierarchitektur der älteren Mosaiken der Georgiuskirche in Saloniki (5. Jh.) zeigt die größere Nähe unserer Miniatur zu ersteren.

Das Ciborium und der Baldachin versinnbildeten die Verherrlichung der Person oder des Gegenstandes, über welche oder über welchen sie aufgestellt waren. Ciborium oder Baldachin waren Abbild des Himmels, also Hinweis auf den überirdischen Charakter des von ihnen Überschatteten. Deshalb errichtete man sie über den Thronen der Götter und Herrscher, ihrer Stellvertreter. Zuerst im Osten verwendet, wurden sie vom Westen übernommen (Throne der Kaiser, höheren Beamten, dann Bischöfe). Damit zeichnete man auch Gräber (Heroenkult), Altäre und Brunnen aus, nicht bloß zum Schutz, sondern wegen ihres sakralen Charakters<sup>40</sup>. Oktogon und Ciborium oder

---

36 Die spätantiken Kanontafeln, Göteborg 1938.

37 Das Ciborium in der älteren christlichen Buchmalerei, in: Nachrichten d. Akademie d. Wissensch. in Göttingen phil.-hist. Kl. 1961, Nr. 7, S. 191–208. Ders., Artikel „Ciborium“, in: RAC 3 (1957) 68–86 (mit weiterer Bibliographie).

38 A. Boeckler a.a.O. Taf. 5b.

39 Abbildung wenigstens des unteren Teiles bei Cecchelli, The Rabula Gospels, Olten-Lausanne 1959, Taf. 4, 1.

40 Klauser RAC 3, 68–86.

Baldachin boten sich daher von selbst als die geeignetsten Bauformen für die Geburtsstätte jenes Kindes, das Gott und Herr war. Die Engel über dem Krippenkind sind biblisch durch eine Kontamination mit der Hirtenverkündigung zu erklären. Ikonographisch gesehen mögen sie ursprünglich durch die Viktorien oder geflügelten Genien veranlaßt worden sein, welche Theophanien und Apotheosen begleiten<sup>41</sup>.

Hier stellt sich die Frage, ob das leere Ciborium, welches in einigen Evangelien nach den auf Eusebius von Caesarea zurückzuführenden Kanonestafeln und vor dem Matthäusevangelium sich findet, in einer Beziehung zum Ciborium der Geburtsstätte Jesu steht. Th. Klauser hat in seiner oben erwähnten, gelehrten Untersuchung<sup>42</sup> die Auffassung vertreten, „daß eben der nachfolgende Evangelientext selbst durch das Ciborium ausgezeichnet werden sollte“ (S. 203). Faktisch galt es allen Seiten der Hl. Schrift. Als Vorlage könnte nicht der Grabbau zu Jerusalem gedient haben, der erst 334 geweiht wurde, während die Ausschmückung der von Eusebius besorgten Evangelien „nicht allzulange vor 331“ fällt (ebd. S. 192). Es könnte vielmehr das in der Bischofskirche von Caesarea über dem Altar errichtete Ciborium gewesen sein (S. 204). Da indessen die bekannten Altarciborien quadratisch sind, hält Klauser es für möglich, „daß in der Frühzeit in Palästina wie auch anderswo . . . auch runde und hufeisenförmige Altartische gebräuchlich gewesen sind“. Für solche eignet sich die Form der Tholos und nicht der Aedicula. Eine in der Geburtskirche erhaltene achteckige Bodenplatte könnte als Basis für ein achteckiges Ciborium gedeutet werden“ (S. 204/5). Mir scheint, es wäre einfacher, als Vorbild das Ciborium über dem Lucernar der Geburtsstätte vorzuschlagen, dessen Vorhandensein durch den Ausgrabungsbefund gesichert ist. Es scheint der Basis entsprechend rund gewesen zu sein. Die Geburtskirche war vor 333 gebaut worden, bezeugt sie doch schon das Itinerarium Burdigalense<sup>43</sup>.

Es ist weiterhin denkbar, daß eben dasselbe Ciborium von Bethlehem als Illustration der Erscheinung des Herrn, als Weihnachtsbild gedacht wurde und auf diese Weise in die Evangelien hineinkam. Beginnt doch das Matthäusevangelium mit der Genealogie und der ihr folgenden Geburt des Herrn. Erst später, als man den Sinn des Rundbaues verlor, gab man ihm in byzantinischen und syrischen Handschriften eine andere Funktion und einen anderen Platz (so Klauser S. 205). Dem Einwand, daß das Ciborium allein ohne das göttliche Kind ein schwer verständliches Symbol sei, kann man mit dem

41 Vgl. Freske des Zeus-Theos in Dura-Europos, Abb. in M. Rostovtzeff, *Dura-Europos and its Art*, Oxford 1938, Taf. XIII, das Elfenbeindiptychon des British Museum, Volbach, *Elfenbeinarbeiten*, Nr. 561. Das Missorium Theodosius d. Gr. hat das Motiv bereits übernommen.

42 Das Ciborium in der älteren christl. Buchmalerei, Göttingen 1961, S. 202–207.

43 CChr 175, 20.

Hinweis auf die Bilderfeindlichkeit des Eusebius begegnen<sup>44</sup>. Auch Epiphanius mag für Palästina als Zeuge der Abneigung gegen figürliche Darstellungen Gottes gelten. Die Ikonoklasten des 8. Jahrhunderts brauchen wir nicht eigens zu erwähnen<sup>45</sup>. Die Darstellung des Gottessohnes, vor allem unter der Gestalt des Neugeborenen in der ärmlichen Krippe, paßte nicht zu ihrer Theologie. Bemerkenswerterweise steht das Ciboriummotiv im Godescalc-Evangeliar auf der Seite vor dem Weihnachtsevangelium geradeso wie in unserer Miniatur vor der Hauptmesse des Weihnachtsfestes. Die in unserer Handschrift sicher abgekürzte Zahl von drei Säulen für das Ciborium hat eine Parallele in Cod. 2562 fol. 3 a und Cod. 679 fol. 6 a der Bibliothek der Mechitaristen in Wien (bei Klauser Abb. 11 und 12).

Vielleicht ist man geneigt, die Architektur unserer Weihnachtsdarstellung durch jene der Grabeskirche zu erklären. Bei aller Gleichheit der Grundkonzeption der Anlagen sind die Unterschiede trotzdem zu groß: Das Ciborium über dem Grab hatte die Form einer Aedicula (quadratisch), die Außenmauer jene einer kreisrunden Tholos mit innerem Säulenkranz (siehe Ampulle 15 von Bobbio). In Bethlehem hatte das Ciborium wohl eine runde Form (nach dem Ausgrabungsbericht wie auf unserer Miniatur) mit Kegeldach, die äußere Mauer ist oktogonal ohne inneren Stützenkranz und war vermutlich mit einem Pyramidendach versehen. Daß ein Künstler aus sich von der Jerusalemer-Anlage her zu unserer Weihnachtskomposition gekommen ist, scheint unwahrscheinlich. Seine Vorlage dürfte im byzantinischen Raum entstanden sein.

Es bleibt ein letztes Wort über die ältesten Weihnachtsbilder mit Darstellungen der Anlage der Geburtsstätte. Dabei wird die Originalität der St. Gallener Miniatur noch deutlicher werden, aber auch das Rätsel ihrer Vorlage<sup>46</sup>.

An die Spitze stellen wir die Ampulle 2 (Rückseite) von Monza<sup>47</sup>. Sie wurde im 6. Jahrhundert als Pilgerandenken von Palästina nach dem Westen gebracht. Das Weihnachtsbild nimmt die Mitte ein. Um es gruppieren sich kreisförmig sechs andere biblische Motive. Wir sehen das Kind in der Krippe, hinter ihm Stern, Esel und Ochs, alles im oberen, stark markierten Segment; unter ihm eine Öffnung mit rechteckiger Gittertür, über die sich ein Bogen zieht, in dessen Mitte vielleicht eine Ampel brennt. Im Vordergrund liegt rechts auf einem Polster Maria mit Nimbus; links sitzt sinnend Josef

44 Epist. ad Const., in: C. Kirch, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae*<sup>6</sup>, Barcelona 1947, nr. 471–475. Vgl. Kollwitz, in: RAC 2, 324.

45 Vgl. A. Grillmeier, *Der Logos am Kreuz*, München 1956, 26–32.

46 Die westlichen Denkmäler übergehen wir. Der Sarkophag von Mailand wurde oben erwähnt, ebenso das Mosaik von S. Pudenziana in Rom.

47 A. Grabar, *Les ampoules de Terre Sainte*, Paris 1958, Taf. V–VII, zu vergleichen die Ampulle 19 von Bobbio, Taf. LII. Die Zeichnung bei R. Garrucci, *Storia VI*, S. 47 f., Taf. 433, hat vielleicht den Vorteil, klar zu sein.

ohne Nimbus. Der wulstige, untere Rand des Segmentes ist offenbar der Rand der Höhle bzw. des Lucernars, durch das man von oben die Krippe erblickte. Die Bogenöffnung mit der Gittertüre (diese als solche deutlich auf Taf. VI erkennbar) muß der Eingang zur Geburtshöhle sein und nicht das Ciborium<sup>48</sup>. Ein Ciborium hat keine Türe und jenes der Geburtskirche erhob sich über dem Lucernar. Um 570 erwähnt das Itinerar des Antoninus Placentinus, c. 29, nur „die Höhle, wo der Herr geboren wurde, in welcher die Krippe selbst ist mit Gold und Silber geschmückt; in ihr (der Höhle) Tag und Nacht (brennende) Lampen; die Öffnung aber für den Zutritt zur Höhle (ist) ganz eng“<sup>49</sup>. Bereits Hieronymus<sup>50</sup> weiß um die Krippe aus Silber, bestürzt darüber, daß man die ursprüngliche, aus Lehm mit einer silbernen vertauscht habe. Gegen Ende des 7. Jahrhunderts fügt Adamnanus<sup>51</sup> neu hinzu, der Hintergrund der Höhle werde als Krippe des Herrn bezeichnet, nahe beim Eingang sei nach der Überlieferung die Stelle der Geburt. Die ganze Höhle sei mit kostbarem Marmor geschmückt. Nach einem wohl verderbten Text über ein „lapideum coenaculum sanctae Mariae“ wird die über dem Geburtsort errichtete, große Kirche erwähnt. In Abhängigkeit von Adamnanus schreibt ähnlich Beda<sup>52</sup>. Beide erwähnen dann die aus dem Felsen neben der Mauer, bei der Geburt Christi wunderbar entsprungene, unversieglige Quelle, deren Wasser sich in einer Vertiefung des darunter liegenden Felsens sammelte und zum Bade des Neugeborenen gedient haben soll. Adamnanus deutet den seitdem stets mit Wasser gefüllten Brunnen (lacunam) von dem in der Wüste aus dem Felsen sprudelnden Wasser (Ps. 77,16); der Felsen aber war Christus (1 Kor 10,4)<sup>53</sup>. Auffallenderweise erwähnt keiner dieser spätantiken und frühmittelalterlichen Autoren ein Ciborium. Es darf also nicht überraschen, wenn wir es auch nicht auf der Ampulle sehen. Hingegen ist die Anordnung der Bildgegenstände wahrheitsgetreu: die Krippe zu hinterst in der Höhle, Maria und Josef vor dem Eingang<sup>54</sup>.

48 Grabar schreibt S. 19: „Cet édicule évoque sûrement le sanctuaire constantinien de Bethléem; il en représente, croyons-nous, le ciborium (baldaquin) de la grotte de la Nativité.“ Es handelt sich wohl auch kaum um den Eingang zum Ort der Krippe, der hinter dem Ort der Geburt war. Denn beide befanden sich unterhalb des Lucernars, müßten also auf unserer Darstellung innerhalb des Segmentes sein. Der Eingang ist klarer auf der Ampulle 19 von Bobbio. G. Ristov spricht von der Confessio-Öffnung, in: *Reallex. f. byz. Kunst* II, 1971, 648.

49 CChr 75, 167.

50 Homilia de Nativ. Domini, CChr 78, 524 f., 29–40.

51 De locis sanctis II, 2, CChr 75, 206.

52 De locis sanctis VII, 1, CChr 75, 264 f.

53 A.a.O. S. 207 u. 265. – Könnte etwa dieser „Brunnen“ die Anregung zur Darstellung des Brunnens gegeben haben, den wir auf den Miniaturen des Evangelistariums des Godescalc und des Evangeliers von Soissons unter dem Baldachin sehen? Die Beziehung zu Christus läge dann noch näher.

54 Nach dem Zeugnis des Mönchs Bernard (870) war der Eingang zur Grotte im Süden, der Ausgang im Osten (wenigstens zu seiner Zeit). Siehe H. Vincent et F. M. Abel, *Bethléem*, Paris 1914, S. 132.

Der Typus hat sich lange erhalten und entwickelt, vorab im Osten. Auf dem aus Palästina stammenden Reliquiar des Museo Cristiano im Vatikan<sup>55</sup> wölbt sich die Höhle nach oben, ohne Segment. Das Kind liegt wie dort nach links. Unter ihm sieht man den verkümmerten Bogeneingang ohne Gittertüre, im Vordergrund Maria und Josef, nur daß Maria links liegt, Josef rechts sitzt (6. Jahrhundert).

Typologisch zunächst gehört hierher eine Ikone vom Sinai<sup>56</sup>, deren Datum unsicher ist (7. oder 9./10. Jh.). Die Komposition ist dieselbe, die Stellung Mariens wie auf der Ampulle, die Höhle wie im vorausgehenden, nur stilisierter. Die Unterlage der Krippe nimmt schon fast die Form eines Altars an, auf dem das Kind liegt. Schmal und hoch ist die Öffnung, ohne Gitter. Durch sie erblickt man im Innern eine Hängelampe. Die seltene Einzelheit ist durch das Itinerar des Antoninus bezeugt.

Selbständiger komponiert der Schnitzer der Elfenbein-Kathedra des Maximian von Ravenna (6. Jh.)<sup>57</sup>. Die Höhle ist nicht mehr erkennbar. Die Krippe mit dem Kind (nach rechts) ruht auf einer mit weiter Bogenöffnung versehenen Mauer. Rechts von Maria prüft Salome die Unverletztheit der Jungfrau (Protoevangelium des Jakobus). Hinter Maria steht Josef und weist auf das göttliche Kind. Im Mittelalter hat sich aus dieser Form der Krippe die Altarkrippe entwickelt, bei welcher der ursprüngliche Sinn der Bogenöffnung völlig verschwindet, wie übrigens schon in einigen der eben erwähnten Darstellungen.

Verschieden ist das Weihnachtsbild des im Jahre 586 geschriebenen sogenannten Rabbula-Codexes, fol. 4b<sup>58</sup>. Die Deutung einzelner Elemente ist problematisch. Das Kind liegt auf einem oder hinter einem Sockel von Hausteinen. Maria sitzt links davor. Josef beugt sich hinter der Krippe über Jesus. Hinter und über ihm wölbt sich nach Cecchelli-Furlani die Höhle. Mir scheint es eher ein Stoffbaldachin zu sein (graublaues Himmelbett), von dem bis zu den Rändern weiße Zotteln herabhängen. Unter ihm, zu beiden Seiten Josefs, fallen rot und weiß gestreifte Falten eines Vorhanges herunter. Rechts davon und links sieht man einen dunkelgrünen Hintergrund (?). Wenn die Deutung richtig ist, wäre der Baldachin ein neues Element von Bedeutung. Es braucht noch nicht Nachbildung einer historischen Wirklichkeit zu sein. Er kann wie der Vorhang im Hintergrund Ausdruck der Verehrung und Symbol der Göttlichkeit des Kindes sein, um so mehr als der Baldachin von

---

55 Abb. in G. Schiller, *Ikonographie d. christl. Kunst I*, Gütersloh 1966, 153. Gute Wiedergabe in W. Feliatti-Liebenfels, *Geschichte der byzantinischen Ikonenmalerei*, Olten 1956, Taf. 36.

56 Bei Schiller Abb. 154. Ausführlich in: G. et M. Sotiriou, *Icones du Mont Sinaï*, I Athènes 1956, Taf. 18, II (1958), S. 33 Text.

57 Bei C. Cecchelli, *La cathedra di Massimiano*, Roma, Taf. XXV.

58 Bei Cecchelli-Furlani-Salmi, Text S. 54 f.

Mesopotamien sich nach dem Westen verbreitete<sup>59</sup>. Auch über der Thora-nische in Dura-Europos war ursprünglich ein Stoffbaldachin<sup>60</sup> angebracht. Dieser Weihnachtstypus hat sich in der Kunst nicht behaupten können.

Somit steht, so weit ich heute sehe, die architektonische Komposition der St. Galler Miniatur einzig da. Ihre Übereinstimmung mit der konstantinischen, im 6. Jahrhundert zerstörten Anlage ist auffallend. Sie kann nicht das Ergebnis der künstlerischen Schöpfungskraft des St. Galler Miniaturisten sein; dieser hängt ja von einer byzantinischen Vorlage ab, die nicht bekannt ist. Wie deren erster Urheber zu seiner Komposition kam, ist ungewiß. Die einfachste Antwort wäre die Annahme einer unmittelbaren oder mittelbaren Kenntnis des konstantinischen Prunkbaues. Die eben beschriebenen, ältesten Weihnachtsdarstellungen lassen ihn ganz beiseite. Ihre Urheber schenken ihre ganze Aufmerksamkeit der Geburtsgrotte, die der Gegenstand der Verehrung durch die Pilger war. Mit unserer Darlegung soll nicht ein in allem gesichertes Ergebnis vorgelegt werden, sondern ein offenes Problem aufgeworfen werden. Es muß nach weiteren Parallelen, vor allem in der östlichen Kunst gesucht werden. Für den Westen hat jüngst R. Meyer<sup>61</sup> auf Zusammenhänge zwischen beiden nahestehenden Miniaturen der Handschriften 340 und 341 von St. Gallen einerseits und einer dritten aus dem Sakramentar des Bischofs Sigebert von Minden fol. 12v andererseits hingewiesen. Auffallend ähnlich ist die Gesamtkomposition von Krippe, Maria und Josef, Ciborium und Engel. Das ungeschweifte Kegeldach und die zum Altar entwickelte Krippe mit dem Kind haben sich indessen von der byzantinischen Vorlage weiter entfernt. Die Hirtenverkündigung am unteren Rand hat ihre Parallele in der St. Galler Handschrift 341. Obwohl das Sigebert Sakramentar etwas älter ist (1022—1036), steht die St. Galler Miniatur der byzantinischen Vorlage kompositionell und stilistisch näher. Sie allein hat den oktogonalen Memorialbau beibehalten. Dort trat an seine Stelle eine völlig verschiedene, wenn auch durchgehende Architektur. Statt des byzantinischen, geschmückten „Thrones“ mit Kissen für Josef sehen wir eine banale, quadratische Bank mit niedriger Rück- und Seitenlehne.

Andererseits kündigt in Hs. 340 die Haltung der ungeschwächten Jungfrau-Mutter, welche ihr Kind liebevoll aus der Krippe in ihre Arme genommen hat, ein neu erwachtes, menschliches Empfinden an. Die Hymnen Notkers des Stammlers zeugten bereits davon. Sie hatten in der Liturgie des Klosters Eingang gefunden und werden die mittelalterliche Marienfrömmigkeit und Kunst mitbestimmt haben.

59 O. Treitinger, Art. Baldachin, in: RAC 1 (1950) 1152.

60 Preliminary Report of Sixth Season 1936, S. 322 u. 331.

61 Die Miniaturen im Sakramentar des Bischofs Sigebert von Minden, in: Festschrift für Karl Hermann Usener, Marburg 1967, 188 f. (= Studien zur Buchmalerei und Goldschmiedekunst des Mittelalters).



# Die romanische Madonna aus Hainberg

Unbekanntes Werk der Schnitzergruppe um Innichen

*Von Franz Dambeck*

Das Holz fand erst relativ spät Verwendung zur Herstellung kirchlicher Bildwerke. Voraussetzung für den Bestand der Holzschnitzwerke samt Farbfassung war die klimatische und thermische Isolation der Kirchenräume, die erst durch die Fortschritte in der Bearbeitung des Glasflusses und damit in der Verbesserung der Fenster ermöglicht wurde. Die Verwendung von Holz hängt zeitlich zusammen mit der Aufstellung thematisch isolierter, also nicht einem Zyklus angehöriger Bilder im Raum. Der Zusammenhang ist nicht ursächlich, sondern rein temporär. „Der Sprung in das Devotionsbild“ ist nach Auffassung des Dehio im Norden der Alpen erfolgt. Dies trifft nach neueren Erkenntnissen nicht uneingeschränkt zu, auch der Zeitpunkt ist noch ungeklärt. Dehio beschreibt den Vorgang so: „eine ursprünglich dem historischen Zyklus angehörende Gestalt wird aus ihm als Andachtsbild isoliert. Ganz sicher ist den Deutschen, nachdem sie Christen geworden waren, noch lange Vieles in der neuen Lehre unverständlich geblieben, aber der für die Seinen in den Tod gehende König und die reine Magd Maria, das waren für sie Gestalten, an denen weiterzubilden die Phantasie nicht müde wurde und deren Reflexe in der bildenden Kunst die Abwandlungen des religiösen Gemütslebens feiner und ursprünglicher widerspiegeln als theologische Schriften“<sup>1</sup>.

Das erste Devotionsbild aus Holz war der schon in der ottonischen Zeit üblich gewordene Kreuzifixus am Chorbogen. Im 12. Jahrhundert folgten die Assistenzfiguren der Schmerzhaften Mutter und St. Johannes. Hiefür war Holz auch schon deshalb das gegebene Material, weil Stein und Bronze für die Aufhängung an der Decke oder die Aufstellung auf einem Balken zu schwer gewesen wären.

Kurz darauf folgt das Madonnen-Devotionsbild aus Holz. Eines steht allerdings in einsamer Frühe: Die Madonna aus dem Damenstift in Essen, die in die Mitte des 10. Jahrhunderts datiert wird. Da jedoch die Silberblech-

---

1 Dehio, Geschichte d. deutschen Kunst, Bd. I 1, Berlin–Leipzig 1930, S. 195.

verkleidung aussagestärker ist als der Holzkern, wird sie mit Recht mehr der Goldschmiedekunst als der Schnitzerei zugezählt. Ähnliches gilt von der ihr stilistisch verwandten Madonna des Bischofs Imad von Paderborn (1051 bis 1076), die ehemals ebenfalls mit Goldblech überzogen war. Die zeitlich nachfolgenden Werke aus Edelmetall schließen sich stilistisch diesen beiden Figuren voll delikater Vornehmheit an<sup>2</sup>.

Die Geschichte des Madonnenbildes aus Holz dagegen hat einen gänzlich anderen Ausgangspunkt: er ist gekennzeichnet durch „Würde in plastisch undifferenter Schwere und Massigkeit“ (Dehio). Zu den frühen Werken dieser Art zählt die Madonna von Hainberg. Sie ist bisher soviel wie unbekannt geblieben. Der Grund hierfür liegt darin, daß die Figur in Privatbesitz ist und bis vor zwei Jahrzehnten unbeachtet und ungeachtet sich auf dem Speicher eines Bauernhauses befand (Abb. 6).

### *Provenienz*

Nach der Tradition der Besitzerfamilie stammt die Plastik aus der Filialkirche Hainberg, in deren Nähe der Hof liegt. Sie sei aus der Kirche entfernt worden, weil sie durch Brand beschädigt gewesen und durch eine schönere ersetzt worden sei. Dieser Familientradition kann man um so mehr Glauben schenken, da es sich um einen Eigenhof handelt, der keiner kirchlichen oder weltlichen Herrschaft unterstand und daher durch Jahrhunderte von der gleichen Familie bewirtschaftet wurde. Die Überlieferung widerspricht auch nicht den Gegebenheiten; denn tatsächlich weist die Figur eine erhebliche Brandbeschädigung am Sockel auf und in der Kirche steht noch heute eine thronende Madonna der gleichen Größe in gotischem Stil um 1430<sup>3</sup>. Die Auswechslung beider Figuren erfolgte allerdings lange nach Entstehung dieser Figur, über deren Herkunft nichts bekannt ist, denn die romanische Figur wies Spuren einer Barockfassung auf (Gewand Silber, Inkarnat farbig), die sicher auf dem Bauernhof nicht mehr angebracht worden wäre. Auch wäre eine Familientradition bis in die Mitte des 15. Jh. nicht zu denken.

Es bleibt die weitere Frage: wie kommt die Figur aus dem Pustertal in die abgelegene Landschaft zwischen Isar und Rott? Es kann nicht ausgeschlossen werden, daß sie bereits zur Urausstattung der Kirche Hainberg gehörte. Dieselbe ist — wie der Befund des ältesten Bauteiles ausweist — um 1200 erbaut worden. Der Ort unterstand dem Herrnsitz Arnstorf, der den Herren von Closen gehörte. Er war zu dieser Zeit offenbar seelsorgerliches Zentrum für eine weitere Umgebung, wie auch merkantiles. Die Märkte wurden dort ab-

---

2 Dehio, a.a.O., I 2, Tafel 423 u. 424.

3 Kunstdenkmäler von Niederbayern Bd. 8, S. 91, Fig. 57.

gehalten und erst im Jahre 1419 nach dem inzwischen angewachsenen Markt Arnstorf verlegt.

Der in den letzten Dezennien des 12. Jahrhunderts lebende Georg II. von Closen hatte eine Tochter des Gaugrafen von Kraiburg zur Frau<sup>4</sup>. Dieses mächtige Grafengeschlecht, das an der das ganze Mittelalter hindurch nach Italien vermittelnden Innstraße saß, hatte die Verbindung zur Brennerstraße, über die auch manch andere Figur aus dem Pustertal wanderte.

### *Ikönographie*

Die Figur ist einschließlich dem angeschnittenen Sockel 55 cm hoch. Sie ist wie die meisten alpenländischen Arbeiten dieser Größe aus Zirbelholz geschnitzt. Die für dieses Material charakteristischen Jahresringe sind seitlich deutlich zu sehen.

Unter den bereits in der spätbyzantinischen Kunst entwickelten Madonnentypen ist sie dem der „Nikopoia“, also dem der thronenden Madonnen einzureihen. Sowohl die Mutter als auch das Kind sitzen im wesentlichen frontal, wenn auch nicht streng. Das Kind sitzt auf dem linken Knie der Mutter, was keine zeitliche Ausrichtung bedingt, denn die axiale und die seitliche Sitzanordnung kommen gleichzeitig vor, auch in dem Bereich, dem diese Figur zuzuschreiben ist.

Gegenüber der starr symmetrischen Haltung der Madonna in den frühen Typen bedeutet die unserer Figur einen Fortschritt in der Richtung einer Auflockerung. Die Mutter neigt sich leicht nach rechts, wobei die rechte Schulter etwas absinkt und der Kopf aus der Mittelachse kommt, wenn er auch gerade gehalten wird. Das Kind neigt sich in einer entsprechenden Gegenbewegung nach außen.

Die Gewandung der Mutter besteht aus drei Stücken. Das Unterkleid hat einen spitzbogigen Halsausschnitt und reicht bis zu den Füßen. Ein ebenfalls fußlanger Mantel schmiegt sich um die Schultern und die Unterarme und wird seitlich vor den Thronfüßen noch mit einigen Fältchen sichtbar. Der Rand des Mantels hat einen Wulstsaum. Die Mantelspange dürfte aus Metall eingesetzt gewesen sein, denn die Schnitzerei zeigt zwar die Kurve einer Spangenhalterung, aber keine Spange. Daß die Madonna einen Mantel trägt und nicht den pänuilaartigen Umhang mit rundem Kopfausschnitt — wie die meisten dieser Zeitperiode — ist sehr beachtenswert und weist auf eine alte Vorlage hin. Als drittes Kleidungsstück trägt die Figur einen Kopfschleier, der sich weich und eng über das gestrählt zu denkende Haar legt und den

---

4 Georg Sailer, Die Pfarrei Arnstorf. 1895, S. 49.

Haaransatz bedeckt. Die unteren Säume dieses Schleiers liegen nicht — wie vielfach üblich — auf der Schulter sichtbar auf, sondern verschwinden rückwärts unter dem Mantelausschnitt. Der Schleier deckt also Haar, Ohren und Nacken zu, der vordere Hals bleibt frei.

Die fehlende Hand trug wohl — wie zumeist — einen Apfel. Die linke Hand legt sich an das Kind. Die Füße sind in Schuhe gehüllt und treten unter dem Kleid hervor. Das Kind trägt ebenfalls ein fußlanges Kleid und einen kurzen Mantel, jedoch ohne Spange. Auch sein Mantelsaum hat einen Wulst. Am Kopf ist die Wölbung weggesägt, wohl um (in der gotischen Zeit) einer Krone Platz zu geben. Die linke Hand hält das Buch. Die rechte fehlt. Der Segensgestus, den sie — wie alle vergleichbaren Vorbilder — ausführte, kann nur sehr verhalten gewesen sein, da die Elle noch am Körper anliegt. Das Kind trägt keine Schuhe.

Während alle die jüngeren Madonnen dieser Gruppe ein mehr oder weniger „kindliches“ Kind (in langem Gewand) tragen, ist das Kind der Hainberger Madonna eindeutig auch dem Gesicht nach ein kleiner Erwachsener. — Der Thron ist schmucklos. Auf vier ungedrechselten Rundfüßen liegt eine Vierkantplatte und darüber ein Kissen. Spätere Madonnen sitzen auf kunstvoll gestalteten Thronen, deren Ausgestaltung der Möbelkunde des Mittelalters wertvolle Informationen liefert.

### *Erhaltungszustand*

Die Figur ist für Fassung gearbeitet. Dennoch hat sie keineswegs eine raue Oberfläche. Die Rundungen sind sogar sorgfältig geschliffen, ebenso das Gesicht der Mutter, nur die Kanten zeigen die Spuren des Messers. Es war demnach an eine sehr dünne Fassung gedacht. Lediglich beim Gesicht des Kindes, beim Buch und beim Thron war dem Faßmaler ein breiterer Spielraum gewährt. — Die Figur wurde 1950 in den Werkstätten des Bayer. Landesamtes f. Denkmalpflege restauriert. Dabei entschloß man sich, die spärlichen Reste einer handwerklich sehr stümperhaft gefertigten Fassung ganz abzunehmen. Es kam ein schöner warmer Holzton zum Vorschein, der bisher belassen wurde. Schwache Spuren der ursprünglichen Fassung sind noch vorhanden an den Pupillen (schwarz), an den Mantelfalten (rot) und am Thron (braun). — An der Rückseite hat die Figur einen klaffenden Riß, der mit einem Holzdübel entschärft wurde; in der unteren Hälfte ist sie ausgehöhlt.

Die Wurmshäden sind angesichts des Alters geringfügig zu nennen. — Eine Kittstelle an der rechten Gesichtshälfte stört infolge falscher Eintönung, zudem die Linie durch die Wange führt. Auch der Madonna war später eine Krone aufgesetzt worden. Sie war auf einem aufgenagelten Gurtband aufgesetzt, das bei der Restaurierung beseitigt wurde.

Zu beiden Seiten des Thrones sind nachträglich Lärchenholzbrettchen eingesetzt worden, deren Zweck nicht einzusehen ist. Der Sockel hat vorne in der Mitte eine schwarzgefärbte Fehlstelle in Gänse-Ei-Größe, die von einer Kerzenflamme herrühren dürfte.

### *Stilistische Einordnung*

Bei dem Versuch, die Madonnenfigur stilistisch einzuordnen, ist zunächst ein etwaiger Zusammenhang mit den zeitgenössischen Holzplastiken in dem Raum zu untersuchen, in dem sich dieselbe fand. Die Auswahl an derartigen Objekten in Südbayern ist allerdings sehr begrenzt. Von den zwei Madonnen wirkt die ältere, die sogenannte „Schwarze Muttergottes“ in der Niedermünsterkirche von Regensburg trotz der starken Modellierung des Gesichtes archaischer als die Hainberger Madonna. Zudem isoliert sie das Flechtmuster der gezopften Haare, das sich in der Wellung des Gewandes fortsetzt, von der übrigen Entwicklung. Das Kind sitzt bei dieser Figur in der Mitte<sup>5</sup>.

Die Madonna aus Ruhpolding läßt mit ihrem mädchenhaften Gesicht, der gelockerten Bewegung und dem weichen Fluß der Gewandfältelung das archaische Stadium so weit hinter sich, daß sie als Vergleichsstück ausscheidet<sup>6</sup>.

Der Kruzifixus von Forstenried bei München ist ebenfalls aus einem plastischen Gefühl gestaltet, das der Hainberger Madonna fremd ist. Das maskenhafte Gesicht und die additive Komposition der Körperteile wirken urtümlich, gemessen an unserer Figur<sup>7</sup>.

Auch der etwas später zu datierende Kruzifixus von Haidstein scheidet trotz gewisser Berührungspunkte — etwa die lange Kopfbildung, Verschiebung der Körperachse, gewölbte Brauen — für unseren Zweck aus<sup>8</sup>.

Schließlich bleibt noch der „Christus auf dem Palmesel“ aus Landshut, der sich in den Staatl. Museen in Berlin befindet. Von der merkwürdigen Behandlung des Gewandes, das sich selbständig macht und wie ein Panzer den Körper einzwängt, ist kein Weg zu der anschniegenden Gewandung der Hainberger Madonna<sup>9</sup>.

Zusammenfassend muß festgestellt werden, daß die zeitgenössischen Holzplastiken Südbayerns so isoliert und unter sich wieder verschieden im stilistischen Raume stehen, daß die Hainberger Figur auch nicht in deren Nähe angesiedelt werden kann. Vielleicht sind außer dem Forstenrieder Kruzifix,

---

5 Kunstdenkmäler der Oberpfalz, München 1933, Bd. II, S. 232, Abb. 180.

6 H. Schindler, Große bayerische Kunstgeschichte, München 1963, Bd. I, S. 177. Farbige Abb. S. 167.

7 H. Schindler a.a.O., S. 175. Farbige Abb. S. 150. Katalog der Ausst. „Bayern. Kunst und Kultur“, Nr. 68, Abb. S. 53.

8 Kunstdenkmäler von Niederbayern, Bd. 9, S. 42, Abb. 22 und Tafel IX.

9 H. Schindler a.a.O., S. 176 f., Abb. S. 192.

der von Frater Albanus aus Seeon für Andechs geschnitzt worden sein soll, überhaupt alle „Import“. Bei der Suche nach einem benachbarten künstlerischen Herkunftsbereich versprach nur der der Schnitzergruppe im Pustertal eine Aussicht auf Erfolg. Die romanischen Holzplastiken des Pustertales sind durch die grundlegenden Studien Carl Theodor Müllers bereits zu einem kunstgeschichtlichen Begriff geworden<sup>10</sup>.

Der bis in die Gegenwart erhalten gebliebene Bestand an diesen Arbeiten ist zwar nicht besonders groß, aber hinreichend, um die Eigenart der Gruppe zu umreißen. Darunter befinden sich zwei überlebensgroße Kreuzigungsgruppen, die eine in Sonnenburg, die andere in Innichen. Innichen (italienisch S. Candido) war nach 750 von Abt Atto von Scharnitz als Benediktinerkloster gegründet und der Kirche von Freising übergeben worden. Herzog Tassilo III. schenkte 769 Innichen das Gebiet „bis zu den Slawen“. 1141 wurde das Kloster in ein heute noch bestehendes Kollegiatstift umgewandelt. Innichen war das kirchliche und kulturelle Zentrum des Pustertales bis zum ausgehenden Mittelalter. Der Ausdehnungsbereich „bis zu den Slawen“ bedeutete auch eine Berührung mit dem „Küstenland“ Friaul und mit dessen byzantinisch-italienischer Kultur. — Sonnenburg (italienisch Castelbadia) liegt 35 km westlich von Innichen (nahe Bruneck) und war ehemals eine Benediktinerinnenabtei, die begreiflicherweise mit Innichen in naher Beziehung stand. Sie wurde 1785 aufgelöst und dabei nur der Kruzifixus der Gruppe am Ort belassen, wenn auch in die Spitalkirche S. Giovanni transferiert, während die Assistenzfiguren (Schmerzensmutter und S. Johannes) in Privatbesitz kamen, bis sie 1906 im Schnütgenmuseum in Köln Aufstellung fanden.

Gerade diese in Köln befindlichen Assistenzfiguren (Abb. 10) aus Sonnenburg sind es, welche die auffallendsten formalen Ähnlichkeiten mit der Madonna aufweisen. Das ist vor allem das archaisch Blockige. Man spürt förmlich noch den Baumstamm, der das Material lieferte. Der übergroße und zudem überlange Kopf sitzt über zu kurzem und zu kräftigem Hals auf dem Rumpf. Die Schultern sind schmal und hängend. Unter-Kleid und Mantel begleiten den Oberkörper fast anschmiegend. Das Haupt ist etwas nach vorne geneigt, die Arme liegen bis zum Ellenbogen an, was die Geschlossenheit der Figur steigert. — Der Meister der Sonnenburger Figuren ist sicher nicht der gleiche, der die Madonna geschaffen hat, denn bei näherem Zusehen ergeben sich doch beträchtliche Unterschiede. Die Sonnenburger Figuren haben eine vornehmere Erscheinung und edlere Haltung und sind im Gesicht plastischer

---

10 C. Th. Müller, *Mittelalterliche Plastik Tirols*, München 1935. Ich verdanke Herrn Prof. Müller den Hinweis auf diese Möglichkeit der Herkunft. Er hatte die Hainberger Figur vor zwanzig Jahren einmal kurze Zeit im Bayer. Nationalmuseum ausgestellt. Der Besitzer nahm sie aber nach kurzer Zeit zurück, bevor eine literarische Würdigung möglich war.

modelliert. Die geistige Durchdringung der Gestalten ist erstaunlich. Der wichtigste Unterschied liegt aber in der Raffung der Gewänder. In den unteren zwei Dritteln der Figuren schwelgt der Meister in parallel gefalteten Gewandmassen und in übereinander getürmten Falten spitzen. Selbst der Kopfschleier ist über der Stirne und auf der Brust noch sorgfältig gefaltet. Über den Armen sind die Mantelfalten nicht nach auswärts, sondern merkwürdigerweise dem Körper zu gefaltet. Außerdem sind sie durch Wulste amplifiziert.

Dies alles bedeutet zweifellos einen formalen Fortschritt gegenüber unserer Figur, wenn auch die Ähnlichkeit der Gesamtgestaltung dadurch noch nicht zerstört ist.

Ein Vergleich der Hainberger Figur mit der Innicher Kreuzigungsgruppe (Abb. 7), die zeitlich der Sonnenburger voraus liegt, ergibt interessante Ergebnisse. Dabei muß man im Auge behalten, daß die Innicher Figuren qualitativ beträchtlich hinter den Sonnenburgern stehen. Sie sind das Werk eines ganz durchschnittlichen Meisters, dem es nicht gelungen ist, diverse Anregungen zu einem einheitlichen Kunstwerk zusammenzuschmelzen<sup>11</sup>. Am wenigsten befriedigend ist bei den drei Figuren die Durchbildung der Gesichter. Das Hervorquellen der Augen unter den Lidern, die negroide Gestaltung der Mundpartien und die störende Ohrstellung zeugt von einem Zurückliegen des Könnens. Dasselbe gilt für die Durchführung der Hände. Dagegen ist positiv zu bemerken: das gute Gefühl für körperhüllende Gewandung ohne Faltenlärm, für eine zurückhaltende, senkrecht fallende Raffung der Unterkleider und ein Gespür für die menschliche Anatomie. Gerade diese Eigenschaften treffen wir aber an der Hainberger Figur wieder. — In Innichen sind den beiden üblichen Assistenzfiguren späterhin noch zwei andere angefügt worden, nämlich die Figuren des hl. Candidus, also des Klosterpatrons und des hl. Korbinians, des Patrons der Diözese Freising, zu der Innichen gehört hat. Die Figur des hl. Candidus ist verloren gegangen, die des hl. Korbinian (Abb. 8) befindet sich noch in der Stiftskirche. Gerade dieser, nicht vom Meister der übrigen Gruppe gefertigten Figur ist die Hainberger Madonna am nächsten verwandt, ohne daß man an den gleichen Künstler denken müßte<sup>12</sup>. Was die Herkunft der Formenwelt der Sonnenberger Figuren betrifft, so verweist

---

11 Mit Recht bemerkt Nicolò Rasmus in seinem Aufsatz „La scultura romanica nell'Alto Adige“ in Bd. VII (1953) der *Cultura Atesina* S. 38: „Il Gruppo di San Candido è opera di artista di non troppo elevate qualità che accoglie, senza fonderli in una concezione coerente e propria, vari suggerimenti di contrastanti ambienti. Giustamente quindi esso rimane limitato nella sua importanza di rara testimonianza di un determinato ambiente ristretto e in esso di un determinato monumento.“

12 Neuerdings wird in Abrede gestellt, daß zwei weitere Figuren bestanden hätten. Die eine vorhandene wird nicht mehr als S. Korbinian, sondern als S. Candidus deklariert. (Vgl. *Der Dom von Innichen*, Kunstführer von Verlag Schnell & Steiner 21972, bearbeitet von P. Steiner. Ferner N. Rasmus, *Die Stiftskirche zu Innichen*, Trient 1969).

C. Th. Müller vor allem auf Mittelitalien, N. Rasmo außerdem auch auf Friaul, das ja seinerseits wieder Einzugsgebiet spätbyzantinisch-venetianischer Kultur ist. Zur Bekräftigung seiner These bringt Rasmo in seiner Studie eine Abbildung aus dem Tempietto di S. Maria in Valle in Cividale, die mit Ausgangspunkt für den Pustertaler Faltenstil gewesen sein könnte. Was der Meister der Innicher Kreuzigungsgruppe an Vorbildern gesehen haben könnte, läßt sich nicht mehr sagen, doch Rasmo vermerkt dazu, daß Innichen selbst byzantinische Formtraditionen beherbergt haben könnte.

Zur Pustertaler Holzplastik gehört auch eine ganze Reihe von Altarmadonnen in der üblichen Größe von 50 cm bis 90 cm. Sie befinden sich großenteils im Diözesanmuseum von Brixen, eine im Nationalmuseum von Trient, vier in kleinen Kirchen und zwei sind in das Germanische Nationalmuseum (Abb. 9) in Nürnberg gelangt<sup>13</sup>. Als die älteste unter den erhalten gebliebenen spricht Müller die größere der beiden in Nürnberg befindlichen an. Sie zeigt allernächste Verwandtschaft mit dem Faltenstil der Sonnenburger Figuren. Müller kennzeichnet die weitere Entwicklung so: im Abstand eines halben Jahrhunderts wird eine zunehmende Lockerung des formalen Zwanges und eine fortschreitende Belebung des Bildhaften auch innerhalb einer materialgebundenen, primitiven Ausdrucksweise erkennbar<sup>14</sup>.

Schon die älteste der Madonnen, also die im Germanischen Nationalmuseum befindliche zeigt gegenüber der Hainberger deutlich eine „Lockerung des formalen Zwanges“ und individualisierende Belebung.

### *Würdigung*

Über der Hainberger Madonna weht der Hauch der Frühe. Sie ist ein rührender Versuch, wie sich ein deutschstämmiger, alpenländischer Bildschnitzer mit einer Formenwelt auseinandersetzt, die unendlich kultivierter ist als die seine. Er übernimmt den Typ der Madonna Nikopoia. Für die plastische Wiedergabe bringt er nur eine begrenzte Beobachtungsgabe und eine Klischeevorstellung von der hieratischen Menschengestalt mit, die über die der Kruzifixe des 11. und 12. Jahrhunderts kaum hinausragt. Diesen etwas primitiven Voraussetzungen sind die übergroße, längliche Kopfform (die sich bei keiner der folgenden Madonnen dieser Gruppe mehr findet), der breite, kurze Hals, die schmalen Schultern und die zu kurzen Oberschenkel (mitbedingt durch den unzureichenden Durchmesser des Baumstammes!) zuzurechnen. — Ein Positivum ist die absolute Harmonie der Gesamterscheinung, angefangen von der Umrißlinie bis zur konsequenten Durchführung

---

13 Sämtliche abgebildet bei Rasmo a.a.O., S. XLV–LVI.

14 Müller a.a.O., S. 30.



der Gewandung einschließlich des einzigen dekorativen Elementes, das er sich gestattet: der sorgfältigen Fältelung der Mäntel über den Armen. Gut sind auch angeordnet die flachen Rundfalten zwischen den hohen Beinen, die sich spürbar durch den dünnen Stoff der Unterkleidung durchdrücken. Man darf daher das bildhauerische Können trotz des oben geäußerten Einwands nicht unterschätzen.

Der eigentliche Wert der Hainberger Figur liegt nicht in ihrer formalen Erscheinung und ihrer stilistischen Zugehörigkeit. Er liegt vielmehr in ihrer geistigen Aussage. Sie ist die erste figürliche Darstellung, die den Wandel in der Marienfrömmigkeit, wie sie Bernhard von Clairvaux und andere im 12. Jahrhundert herbeiführten, zum Ausdruck bringt. In die Unnahbarkeit der Beziehungen tritt ein menschlicher, fast warmer Ton, sowohl auf seiten des Menschen, wie auch auf seiten der Gottesmutter. Sie ist nicht mehr die Matriarchin der byzantinischen Zeit, sondern die Mater. Dieser mütterliche Gesichtsausdruck ist kennzeichnend für die Hainberger Madonna. Alle ihre Vorgängerinnen aus Holz tragen noch eine Krone (soweit sie nicht — wie bei der Paderborner — nachträglich entfernt wurde) und auch ungezählte nach ihr. Sie trägt nur ein Schleiertuch. Unter den runden Brauen und den kräftigen Lidern öffnen sich zwei Augen, die nicht streng und fordernd sind wie die ihrer Vorgängerinnen, sondern gütig und teilnehmend. Und zum ersten Male (soweit ich sehe) kräuselt sich der Mund eines Madonnenbildes zu einem deutlichen Lächeln. Hier ist Gestalt geworden der Gebetsruf, der eine Generation vor der Hainberger Madonna geprägt wurde: *„misericordes oculos ad nos convertet!“*



## Die Heimat des Codex Latinus Monacensis 100 (s. XII)

Von *Walter Dürig*

Die von V. Leroquais aufgestellten und allgemein anerkannten Kriterien zur Identifikation von liturgischen Handschriften<sup>1</sup> helfen bei dem Versuch, die Heimat des Clm 100 zu bestimmen, nur wenig weiter, da der im 12. Jahrhundert geschriebene Codex am Anfang und am Ende unvollständig ist. Er beginnt mit fol. 41 einer von alter Hand stammenden Zählung. Geschrieben ist er von zwei Händen, deren erstere, recht nachlässige, bis fol. 113 reicht. Fol. 113<sup>v</sup>—168 sind von der zweiten, sehr sorgfältigen Hand, die wie der Musterschüler einer Schreibschule arbeitet. Die Identifikation wird noch schwieriger, da nicht nur Anfang und Schluß, sondern auch aus der Mitte heraus Blätter fehlen. Es ist daher verständlich, daß sich L. Rockinger, der die Handschrift für seine Gottesurteilstudien benutzte<sup>2</sup>, bezüglich der Herkunft des Codex nicht festlegen wollte: „Stellt man nunmehr die Frage nach der Heimat der vorliegenden Handschrift, die man im ganzen als ein höchst umfangreiches *Benedictionale* bezeichnen kann, wie sie auch von neuerer Hand als *liber exorcismorum et benedictionum salis aquae cerei cineris palmarum herbarum ignis etc. catalogisirt* ist, so fällt die Antwort bei dem Mangel ihres Anfanges wie Endes natürlich nur ungenügend aus. Es findet sich zwar auf fol. 54<sup>v</sup> und 55<sup>r</sup> in der Weihe des Salzes und Wassers zur Procession die Antiphona *Sancta Maria*, und beim Eintritt in die Kirche das Gebet: *Via sanctorum omnium, Jesu Christe, qui ad te venientibus claritatis tue gaudia contulisti, introitum templi istius spiritus sancti luce perfunde: qui locum istum in honore sancte Marie sanctorumque omnium consecrasti*. Allein weitere Anhaltspunkte fehlen. Denn aus dem Vorkommen einzelner Heiligen in einer Litanei, welche sonst gewöhnlich nicht angerufen werden, wie z. B. hier auf fol. 41<sup>v</sup> des heiligen Severin, läßt sich etwas Bestimmtes nicht

---

1 V. Leroquais, *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France I*, Paris 1924, XVII—XXXII; ders., *Les Breviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France I*, Paris 1934, LXII—LXXXIV; ders., *Les psautiers manuscrits latins des bibliothèques publiques de France I*, Macon 1940/41, LXIII à LXXI.

2 L. Rockinger, *Quellenbeiträge zur Kenntniss des Verfahrens bei Gottesurtheilen des Eisens, Wassers, geweihten Bissens, Psalters*, in: *Quellen und Erörterungen zur bayerischen und deutschen Geschichte*, Bd. 7, München 1858, 328—330; 341—354.

abnehmen. Kommen ja auch außerdem noch Namen vor, die man mit demselben Rechte dann für denselben Zweck in Anspruch nehmen könnte. — Auch eine neuere Papierhandschrift, cod. lat. mon. 1899 in Quart, hilft in dieser Beziehung nicht aus. Sie enthält von der Mitte an von S. 1<sup>b</sup> bis 224 lediglich eine allerdings sehr genaue Abschrift unseres Pergamentcodex, welche erst in einer Zeit gemacht worden, da derselbe schon die bemerkten Lücken hatte, so daß für eine Ausfüllung derselben aus ihr keine Möglichkeit geboten ist.“

A. Franz benutzte für sein Werk „Die Benediktionen des Mittelalters“<sup>3</sup> ebenfalls den Clm 100. In der Bestimmung der Heimat der Handschrift war er weniger zurückhaltend als Rockinger. Weil in der Psalterprobe des Codex besonders Chrysanthus und Daria angerufen werden, folgerte er, daß die Handschrift aus Prüm stamme. Das Kloster Prüm habe nämlich wertvolle Reliquien der römischen Martyrer besessen, bei deren Translation im Jahre 844 sich große Wunder ereignet haben sollen<sup>4</sup>. Die Wahrscheinlichkeit, daß Clm 100 aus dem Eifelkloster komme, erhöhe sich dadurch, daß Texte der Psalterprobe nur in zwei mittelalterlichen liturgischen Handschriften nachweisbar seien, eben in der Münchener Handschrift und in einer aus Frankreich stammenden Pariser Handschrift<sup>5</sup>. G. Schreiber<sup>6</sup> übernahm diese Hypothese ohne eigene Nachforschungen und fand überdies noch eine Rechtfertigung für den in der Psalterprobe des Münchener Codex neben Chrysanthus und Daria erwähnten irischen Mönch Brandan: „Die ersten beiden Heiligen sind zwei berühmte römische Martyrer, wahrscheinlich aus dem Zeitalter Diokletians. Prüm besaß von beiden Heilbringern Reliquien, die 844 nach Prüm kamen, andere kamen 848 nach Münstereifel. Wie konnte sich Brandan dazu gesellen? Gewiß nicht von römischen Ausgangspunkten. Vielmehr ist anzunehmen, daß seine Verehrung im Gebiete der Reichsabtei Prüm, also eines berühmten Kultzentrum, und darüber hinaus im 12. Saeculum lebendig war.“

Zur Kritik der Hypothesen von Franz und Schreiber ist zu sagen:

1. Der Hinweis auf die gut bezeugte Translation von Reliquien des Chrysanthus und der Daria nach Prüm ist ohne Zweifel wichtig, reicht aber allein nicht zur Identifikation des Clm 100 aus. Wie die älteren Martyrologien und spätere Kalendarien beweisen, war die Verehrung der römischen Mär-

---

3 A. Franz, Die Benediktionen des Mittelalters II, Freiburg 1909, 362 ff.

4 Translatio Chrysanthi et Dariae, in: ASS 25. Oct. XI 490–95; MG SS XV 374–76.

5 Nach A. Franz, a.a.O. 392 handelt es sich bei der uns nicht zugänglich gewesenen Handschrift um CPar lat 2403 fol. 163.

6 G. Schreiber, Irland im deutschen und abendländischen Sakralraum, Köln-Opladen 1956, 72.

tyrer weit verbreitet<sup>7</sup> und auch andere Orte rühmen sich, wie wir noch sehen werden, Reliquien dieser Heiligen zu besitzen.

2. Die Heranziehung des *iudicium in psalterio* als Argument für die Entstehung unseres Codex in der Abtei Prüm verfängt ebenfalls nicht. Es ist zwar unseres Wissens richtig, daß aus dem 12. Jahrhundert nur zwei Formeln für dieses seltsame Ordal bekannt sind<sup>8</sup>. Das für die Psalterprobe vorgeschriebene Verfahren unterscheidet sich jedoch in den beiden Textzeugen in wesentlichen Punkten, so daß eine gegenseitige Beeinflussung bzw. eine Entstehung im gleichen oder benachbarten Raum sehr unwahrscheinlich ist. In der Münchener Handschrift bittet der Priester Gott, daß das Psalterium bei Unschuld des Angeklagten sich dem Sonnenlauf entsprechend, also von Osten nach Westen, in Bewegung setze, bei Schuld des Verdächtigten aber von Westen nach Osten zurückgehe. Nach der Pariser Handschrift entscheidet die Bewegung des Psalteriums überhaupt für die Schuld, die Unbeweglichkeit für die Unschuld. Der Aufbau und die Texte der lateinischen Münchener und der altfranzösischen Pariser Formel haben wenig gemeinsam<sup>9</sup>.

3. Schreibers Versuch, die gemeinsame Anrufung der römischen Martyrer und Brandans damit erklären zu wollen, daß die Verehrung des Iren im Gebiet der Reichsabtei Prüm und darüber hinaus im 12. Jahrhundert lebendig war, ist eine nicht genügend bewiesene Annahme. Bedenkenswerter ist vielleicht der Hinweis, daß die römischen Heiligen gegen ungerechte Richter angerufen wurden<sup>10</sup> und daß dieses Motiv der ungerechten Richter auch in der Brandanlegende anklinge, wo deren Bestrafung erörtert wird<sup>11</sup>.

4. Clm 100 muß an einem Ort entstanden bzw. für einen Ort bestimmt gewesen sein, wo nicht nur Chrysanthus und Daria verehrt wurden, sondern wo auch ein Brandankult nachweisbar ist oder zumindest aufgrund der typischen Eigenart dieses Kultes möglich oder wahrscheinlich war. Überdies muß

---

7 Vgl. P. Allard, in: *DACL* II,1, 1560–1568; H. Delehaye, *Commentarium in Martyrologium Hieronymianum*, Brüssel 1931, 437–438; 570–571; 627; 656–657; ders., *Les origines du culte des martyrs*, Brüssel 1933, 274; H. Quentin, *Les martyrologes historiques du Moyen Age*, Paris 1908, 153, 502; H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, Brüssel 1902, 146, 547; M. Férotin, *Le Liber Ordinum*, Paris 1904, 474–475; *Vies des Saints et des Bienheureux* X, Paris 1952, 857–861.

8 In dem auch dem 12. Jh. zuzuweisenden Clm 9921 findet sich auf fol. 60r zwar die Rubrik *Ad faciendum iudicium cum psalterio*, aber die Formel selbst fehlt.

9 Zu den der Psalterprobe zugrundeliegenden geistesgeschichtlichen, religiösen und abergläubischen Vorstellungen werden wir uns in einem eigenen Aufsatz äußern.

10 D. H. Kerler, *Die Patronate der Heiligen*, Ulm 1905, 295. Zu Chrysanthus als Patron der Richter vgl. Fr. S. Doyé, *Heilige und Selige der römisch-katholischen Kirche*, Leipzig 1926, 198.

11 Schreiber zitiert nach R. Benz, *St. Brandans Meerfahrt*. Das Volksbuch erneuert, Jena 1927, 20, wo der Teufel bemerkt: „Denn diese sind in der Welt unrechte Richter gewesen und haben nichts Gutes getan.“ H. Chr. Heinerth, *Die Heiligen und das Recht*. Das Rechtswahrzeichen I, Freiburg/Br. 1939, 32 f., ist offenkundig anderer Ansicht als Schreiber.

es ein Ort sein, für den eine Dedicatio in honorem s. Mariae bezeugt ist, und für den eine Verehrung des hl. Severin nahelag.

Für Prüm treffen die genannten Kriterien nur zum Teil zu. Daß in der Reichsabtei der Kult der Martyrer Chrysanthus und Daria gepflegt worden ist, steht außer Zweifel. Eine besondere Verehrung des Seefahrers Brandan ist für die Eifelabtei nicht nachweisbar. Die Kirche von Prüm ist keine Marien-, sondern eine Salvatorkirche. Für eine Aufnahme des hl. Severin in das *Calendarium Prumense* lag kein besonderer Anlaß vor.

Wenn Prüm demnach als Heimat des Clm 100 ausscheidet, wo ist diese dann zu suchen? Alle bisher erwähnten inneren Kriterien treffen zu auf die im Ennstal (Obersteiermark) gelegene Benediktinerabtei Admont (*Ad montes* = Am Gebirge; nach anderen: *in valle Ademundi* = im Tal des Edmund), deren Bau mit Hilfe einer Stiftung der Gräfin Hemma im Jahre 1072 begonnen wurde. Am 29. September 1074 weihte Erzbischof Gebhardt von Salzburg (1060—1088) die Kirche und besetzte das Kloster mit Mönchen aus St. Peter in Salzburg. Unter den Äbten Gottfried I. (1138—1165) und Irimbart (1172—1177) erlebte Admont eine erste und zugleich höchste geistige Blütezeit. Zahlreiche Admonter Mönche wurden als Äbte in andere Klöster berufen. Die Erzeugnisse der Schreib- und Miniaturschule aus dem 12. Jahrhundert sind ein beredtes Zeugnis für den hohen Stand von Kunst und Wissenschaft in der Abtei<sup>12</sup>.

Für unsere Behauptung, daß Clm 100 in Admont entstanden ist oder für Admont bestimmt war, ist also nachzuweisen:

1. daß das Kloster eine besondere Beziehung zu Chrysanthus und Daria hatte;
2. daß die Kirche der Allerseligsten Jungfrau Maria geweiht war;
3. daß ein Kult des hl. Severin nahelag;
4. daß eine Brandanverehrung möglich oder wahrscheinlich war.

Hartmann Schedel, der berühmte Polyhistor und Chronist, kopierte für seinen *Liber chronicarum* unter anderem historische Notizen aus einem mittelalterlichen Codex der Abtei Niederalteich. Die aus der Fuggerbibliothek in die Bayerische Staatsbibliothek gelangten Schedelschen Aufzeichnungen<sup>13</sup> wurden für die Edition der *Scriptores rerum boicarum*<sup>14</sup> und danach für die Sektion *Scriptores der Monumenta Germaniae historica*<sup>15</sup> benutzt. Für unse-

---

12 Vgl. J. Wichner, *Admonts Beziehungen zur Kunst*, Graz 1878, 128-134; ders., *Admonts Beziehungen zur Wissenschaft und zum Unterricht*, Graz 1892; A. Krause, *Stiftsbibliothek Admont*, Linz<sup>9</sup> o. J., 3-11.

13 Ms. Bav. N 472 in 4.

14 I 337.

15 In MG SS IV 36 finden sich die Notizen als *Excerpta Altahensia*.

ren Zusammenhang ist wichtig, was der Niederalteicher Codex über Erzbischof Adelwin berichtet: Adelwinus archiepiscopus corpora sanctorum Chrysanti et Zoariae Saltzburch attulit. Danach hat also Adelwin, Schüler und Zögling des Salzburger Erzbischofs Liupram, dessen Nachfolger er 859 wurde, Reliquien der Martyrer Chrysanthus und Daria nach Salzburg gebracht. Die Nachricht ist bemerkenswert, da sich Adelwin nachweislich gleich nach seiner Erhebung zum Erzbischof nach Rom begab, wo er im Mai 860 aus der Hand des Papstes Nikolaus I. das Pallium erhielt. Von seiner Italienfahrt brachte er die Reliquien mit<sup>16</sup>.

Daß sich in Salzburg Reliquien der beiden römischen Martyrer befunden haben, wird durch die von einem unbekanntem Admonter Mönch zur Zeit des Abtes Gottfried verfaßte Vita Gebhardi archiepiscopi et successorum eius bestätigt<sup>17</sup>. Darin wird aufgezählt, was Gebhard bei der Weihe der Abtei Admont an Geschenken überbrachte: *Dedit etiam ornamenta complura auro, argento et serico valde preciosa, vestimenta scilicet sacerdotalia, libros, calices et quaeque divinis ministeriis necessaria. Inter cetera quoque bona sanctorum egregiis pignoribus locum nobilitavit, inter quae brachium sancti confessoris Paterniani cum coherente sibi manu. Sed et sancti Chrysanti martyris calvariam et commilitonis eius sanctae Dariae virginis mentum integrum et pariter brachium sancti Hermetis, nec non et sancti Vincentii cum multis aliis sanctorum reliquiis eidem donavit ecclesiae.* Trotz der Kürze der Vita betont der Admonter Konventuale mit spürbarem Lokalstolz, daß der Salzburger Erzbischof seiner Lieblingsschöpfung nicht nur Gold und Silber, priesterliche Gewänder, Bücher, Kelche und anderes zum Gottesdienst Notwendige überreichte, sondern daß er auch außer Reliquien verschiedener Heiliger Reliquien der berühmten römischen Martyrer schenkte, nämlich den Schädel des Chrysanthus und das vollständige Kinn der Daria. Das läßt auf eine Hochschätzung dieser pignora sanctorum in der Abtei schließen und erklärt ohne weiteres die Erwähnung der römischen Heiligen in Admonter Liturgiebüchern. In Clm 100 geschieht das in einem Gebet bei der Psalterprobe: *Omnipotens sempiterna deus, qui cuncta ex nichilo creasti, et qui hominem de limo terre formasti, te supplices deprecamur per intercessionem sanctissime dei genitricis Marie, et per intercessionem sancti Crisanti et Dariae, et per intercessionem sancti Brandani confessoris tui et omnium sanctorum tuorum, ut experimentum facias nobis de hac re de qua incerti sumus: ut si hic homo inculpabilis est, liber iste quem manibus gestamus rectum cursum solis teneat: si uero culpabilis est, liber iste retrocedat.*

16 Vgl. J. Wichner, Geschichte des Benediktinerstiftes Admont I, Graz 1874, 39; H. Widmann, Die Geschichte Salzburgs I, Gotha 1907, 132; W. Fischer, Personal- u. Amtsdaten der Erzbischöfe von Salzburg (798–1519). Diss. Greifswald 1916, 32.

17 MG SS XI 35–40.

Daß Clm 100 für eine der Allerseligsten Jungfrau Maria geweihte Kirche bestimmt war, hat — wie wir oben vermerkten — bereits Rockinger festgestellt. Der von ihm zitierte Text ist aus der *Benedictio salis et aquae minor* in *dominicis diebus*, die unser Codex auf fol. 52<sup>v</sup>—55<sup>r</sup> bietet. Es handelt sich dabei um die in mittelalterlichen Klöstern an Sonntagen übliche Weihe von Salz und Wasser zur Einsegnung der Klosterräume<sup>18</sup>. Die *Benedictio* hat folgenden Aufbau:

*Dreimaliges Deus in adiutorium*

Pater, Credo

*Exorzismus über das Salz: Exorzizo te creatura salis*

*Oration: Immensam clementiam tuam omnipotens aeterne Deus humiliter imploramus*

*Exorzismus über das Wasser: Exorzizo te creatura aquae*

*Oration: Deus qui ad salutem humani generis*

*Commixtio*

*Oration: Deus invicte virtutis auctor*

*Antiphona ad processionem: Sancta Maria*

*Antiphona ad Introitum: Iniquitates nostras aufer a nobis Pater omnipotens ut hoc templum tuo nomini dedicatum puris mereamur mentibus introire sancta Maria cum istis et omnibus sanctis intercedente celestes portas nobis dignare aperire*

*Oration: Via sanctorum omnium Jesu Christe*<sup>19</sup>

Rockinger hat richtig erkannt, daß dieses Gebet und die sonst nicht gebräuchliche Marienantiphon zur Prozession<sup>20</sup> zur Identifikation wichtig sind, aber er hat keine Folgerungen daraus gezogen. Beim Suchen nach Orten, wo sich im 12. Jahrhundert Reliquien der Martyrer Chrysanthus und Daria befanden, stießen wir darauf, daß Erzbischof Gebhard von Salzburg die Admonter Kirche *in honorem Sanctae Dei Genitricis Mariae sanctique Blasii* weihte. In der *Vita Gebhardi archiepiscopi* heißt es: *Anno ergo incarnationis Domini 1074, ordinationis autem suae 15, in honore sanctae Dei genitricis Mariae sanctique Blasii episcopi et martyris monasterium in valle Admuntensi construxit, quod et ipso anno 3. Kalendas Octobris, indictione 13*<sup>21</sup>,

18 Vgl. M. Hergot, *Vetus disciplina monastica*, Paris 1751, 234. Über die zahlreichen Klosterprozessionen vgl. Hergot, *Register s. v. processio* und A. Schubinger, *Die Sängerschule von St. Gallen vom 8. bis 12. Jahrhundert*, Einsiedeln 1858, 62 ff.

19 Text s. o. Seite 151.

20 Die Antiphona ad introitum mit der Erwähnung Marias findet sich wörtlich auch andernorts, etwa im *Rituale von St. Florian*; vgl. A. Franz, *Das Rituale von St. Florian*, Freiburg/Br. 1904, 100.

21 Die Indiktion 13 ist irrig. Die angegebenen Daten des Pontifikats Gregors VII, der Regierung Heinrichs IV und des Episkopats Gebhards stimmen zu dem oben angegebenen Tag der Kirchweihe. Zur Indiktionsberechnung vgl. H. Leclercq in: *DACL VII*, 1, 530–535.



*dedicavit, tempore Gregorii Papae VII, anno secundo ordinationis illius, imperii vero Henrici Imperatoris quarti huius nominis anno 17. In quo nimirum monasterio duodecim monachos sacerdotes ad serviendum Deo ordinavit, ad quorum stipendia et vestes necnon et hospitum et pauperum sustentationes predia tradidit.*

In Admont war demnach eine marianische Antiphon ad processionem und das Gebet Via sanctorum omnium Jesu Christe mit seinem Hinweis auf die Weihe des Ortes an die Gottesmutter durchaus am Platz. In Anbetracht der überaus zahlreichen mittelalterlichen Marienpatrozinien würde uns die in Clm 100 bezeugte Dedicatio in honorem sanctae Mariae allein nicht weiterführen. Nimmt man jedoch die schon genannten und noch zu nennenden Argumente für die Beheimatung des Codex in Admont hinzu, dann gewinnt die Erwähnung der Marienweihe großes Gewicht. Der zweite Patron, der Bischof und Martyrer Blasius, wird fol. 41<sup>v</sup> in der Litanei angerufen. Leider fehlt in unserer Handschrift das Kalendarium. Wir können darum nur aufgrund zeitgenössischer Kalendarien der Erzdiözese Salzburg vermuten, daß Blasius auch im Admonter Kalendar am 3. 2. vertreten war. Das gleiche gilt von Chrysanthus und Daria (28. 8.), sowie von den in der Vita Gebehardi bei der Reliquienschenkung erwähnten Hermes, Vinzenz und Paternianus, die in Salzburger Liturgiebüchern des 11./12. Jahrhunderts am 29. 11., am 22. 1. und am 12. 7. verzeichnet sind.

Admont liegt in der alten römischen Provinz Noricum, die vom Inn bis zum Wienerwald und von der Donau bis zur Drau reichte und wohl von Aquileja aus missioniert wurde. Im Noricum ripense, näherhin in Lauriacum (Lorch an der Enns), starb um 304 Florian den Martertod. Als Apostel des Noricums wird der 482 verstorbene Severin verehrt, dessen 511 von seinem Schüler Eugippius verfaßte Vita sich in den mittelalterlichen Klöstern Bayerns und Österreichs großer Beliebtheit erfreute, vor allem wohl wegen der darin geschilderten rührenden Fürsorge Severins für die Armen<sup>22</sup>, der Strenge seiner Lebensweise und der eingetroffenen Prophetien von göttlichen Strafgerichten. Die Erwähnung Severins in Liturgiebüchern, die für eine Kirche oder ein Kloster in Ufer-Noricum bestimmt waren, ist eine leicht zu beweisende Selbstverständlichkeit. Wenn Clm 100 in Admont geschrieben wurde, dann wäre das Fehlen der Anrufung Severins in den Litaneigebeten geradezu unverständlich. Da auch der zweite Patron der Admonter Kirche, Blasius, angerufen wird, und eine Anzahl weiterer, in der Litanei erwähnter

---

22 Die gebräuchlichste Abbildung zeigt Severin als Helfer der Armen; im Hintergrund sieht man Getreideschiffe ankommen, weil solche lange Zeit im Eise der Enns stecken geblieben waren, bis die Bewohner Buße getan hatten.

Heiliger, wie etwa Zeno, Walburga, Ulrich, Afra<sup>23</sup> u. a. auf den bayerisch-österreichischen Raum verweisen, ist unter Beachtung aller Kriterien der Versuch müßig, in Severin den in Köln verehrten, aus Bordeaux stammenden Heiligen des gleichen Namens sehen zu wollen. Anlaß zu dieser Vermutung war die Tatsache, daß ein Kalendar des St.-Severin-Stiftes in Köln aus dem letzten Drittel des 12. Jahrhunderts auch das Fest des Brandan kennt<sup>24</sup>.

Die Anrufung Brandans in einem Admonter Codex kann zwei Gründe haben. Zunächst ist das von G. Schreiber erwähnte Motiv der ungerechten Richter zu nennen. Gegen diese Hypothese spricht freilich, daß die Zusammenstellung von Chrysanthus, Daria und Brandan sonst nicht bezeugt ist. Deshalb ist es tunlicher, für die Anrufung Brandans in einem Liturgiebuch der Abtei Admont eine andere Erklärung zu suchen. Daß der Kult des irischen Seefahrers und Patrons der Schiffer in den Gebieten an der Ostsee und Nordsee verbreitet war, ist bekannt<sup>25</sup>. Allmählich drang er jedoch auch in oberdeutsche Landschaften ein, die ein Strom durchzieht. Für Mainfranken ist zu beachten, daß Brandan seit dem 11. Jahrhundert dem Bamberger Festkalender angehört<sup>26</sup>. In der Donaustadt Regensburg ist seit der im Jahre 1075 durch Marianus Scotus (Muireradach) erfolgten Gründung des Schottenklosters St. Jakob die Verehrung Brandans sehr gefördert worden. Das Gebet, das G. Schreiber<sup>27</sup> aus einem, seiner Meinung nach in Regensburg entstandenen Codex herangezogen hat<sup>28</sup> und als dessen Verfasser Brandan angesprochen wird, kann zum Beweis eines besonderen Brandankultes in der Donaumetropole freilich nicht verwendet werden. Clm 13067 (das Gebet fol. 9 bis 16) stammt, wie schon G. Swarzenski<sup>29</sup> und nach ihm P. Rado<sup>30</sup> gezeigt haben, nicht aus Regensburg, sondern aus der Lütticher Gegend (11. Nov. *Dedicatio novae ecclesiae in Harsteria*; 17. Nov. *Dedicatio turris in Harsteria*). Wiederum in deutsche Stromgebiete führt die in Konstanz und Basel

---

23 Die Verehrung von Ulrich und Afra wurde, wie in allen süddeutschen Bistümern, auch in der Erzdiözese Salzburg gepflegt (vgl. A. Lechner, *Mittelalterliche Kirchenfeste und Kalendarien in Bayern, Freiburg/Br.* 1891, 134 f.). Eine besondere Beziehung einer Handschrift zu Augsburg ist mit der Erwähnung dieser Heiligen noch keineswegs gegeben, es sei denn, die Rangordnung der Feste zwingt dazu.

24 G. Zilliken, *Der Kölner Festkalender*, in: *Bonner Jahrbücher* 119 (1910) 70.

25 C. Selmer, *The Irish St. Brendan Legend in Lower Germany and on the Baltic Coast*, in: *Traditio* 4 (1946) 408-413.

26 H. Lagemann, *Der Festkalender des Bistums Bamberg im Mittelalter. Seine Entwicklung und Anwendung*, Diss. Würzburg 1952 (Masch.-Schrift) 71.

27 G. Schreiber, a.a.O. 72.

28 Schreiber folgt dabei ohne Nachprüfung dem fehlerhaften Werk von A. Lechner, *Mittelalterliche Kirchenfeste* 207.

29 G. Swarzenski, *Die Regensburger Buchmalerei des 10. u. 11. Jahrhunderts*, Leipzig 1901, 88.

30 P. Rado, *Libri manuscripti bibliothecarum Hungariae I*, Budapest 1947, 182; ders., *Mittelalterliche liturgische Handschriften deutscher, italienischer und französischer Herkunft in den Bibliotheken Südosteuropas*, in: *Misc. Mohlberg II*, Rom 1949, 388.

nachweisbare Brandanverehrung<sup>31</sup>. Ein Kult des irischen Seefahrers im Tal der Enns ist für das 12. Jahrhundert nichts Ungewöhnliches<sup>32</sup>.

Wir sind uns darüber klar, daß in Anbetracht des fragmentarischen Zustands von Clm 100, vor allem wegen des Fehlens eines Kalendariums, der Versuch einer Identifikation ein gewisses Maß von Unsicherheit birgt. Wir möchten aber doch meinen, daß die angeführten Argumente von einigem Gewicht sind und uns bis zur Beibringung überzeugender Gegengründe berechtigen, Admont als Heimat des Codex anzusehen. Nehmen wir hinzu, daß der paleographische Befund die Prüm-Hypothese von A. Franz und G. Schreiber nicht bestätigt, sondern daß auch in dieser Hinsicht eine Entstehung im südostdeutschen Raum sehr wohl möglich ist, dann gewinnt unsere Aufstellung, daß Clm 100 in der Lieblingsschöpfung Gebhards von Salzburg entstanden ist, einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit.

---

31 G. Schreiber, a.a.O. 73.

32 Erwähnenswert ist die Bezeugung der Brandanlegende in Cod. 370 (14. Jh.) der Wiener Nationalbibliothek; der Bilder-Codex stammt aus dem im Stromgebiet der Moldau liegenden Kloster Krumau. Vgl. G. Schmidt, Der Codex 370 der Wiener Nationalbibliothek, in: Wiener Jb. f. Kunstgesch. 17 (1956) 14-48.



# Eine Handschrift aus Ilimünster und eine Hohenwarter Tradition

*Von Hermann Tüchle*

## *I. Die Handschrift*

Der Cod. Vat. Lat. 3101, der aus dem Stift Ilimünster stammt, wurde von der bayerischen Kirchengeschichte bisher kaum beachtet. Die Beschreibung, die A. Ebner im Jahre 1892 von ihm gab<sup>1</sup>, wurde nirgends ausgewertet. Als F. Saxl in ganz anderem Zusammenhang 1915 die Handschrift beschrieb<sup>2</sup>, war auch ihm der Aufsatz Ebners unbekannt. Der verstorbene bayerische Kirchenhistoriker P. Romuald Bauerreiß OSB freilich hatte sich schon vor Jahren Fotokopien einiger Blätter der Handschrift besorgt und diese mir später für meine Sammlung von Kalendarien geschenkt. Der gelehrte Benediktiner, dessen Person und Werk von unserem Jubilar hochgeschätzt wurden, hätte bestimmt einen Beitrag zu dieser Festschrift ausgearbeitet. So sei es mir erlaubt, hier gewissermaßen auch seine Stelle zu vertreten.

Ilimünster<sup>3</sup>, zwischen Pfaffenhofen und Scheyern, teilte das Schicksal vieler bayerischer Klostergründungen des 8. Jahrhunderts. Das im engen Zusammenhang mit Tegernsee errichtete Kloster, die cella Ilmina, wurde nach den Ungarneinfällen und der Säkularisation durch Herzog Arnulf zu Beginn des 11. Jahrhunderts eine Kanonie, die weltlichen Großen unterstand. So werden als Herren die Markgrafen Adalbert (1030) und Ernst (1060) genannt. Wie viele Geistliche zur Betreibung der Seelsorge im Stift lebten, ist unbekannt. Außer einem Propst Siegfried, der 1068 in einer Tauschurkunde auftritt, finden wir im 11. Jahrhundert keine weiteren Namen. Erst unsere Handschrift bringt die Namen einiger Kleriker.

- 
- 1 A. Ebner, *Historisches aus liturgischen Handschriften Italiens*, in: *Historisches Jahrbuch* 13 (1892) 760/62.
  - 2 F. Saxl, *Verzeichnis astrologischer und mythologischer Handschriften des lateinischen Mittelalters in römischen Bibliotheken*, Heidelberg 1915, 83/88.
  - 3 M. Hartig, *Die oberbayerischen Stifte II*, München 1936, 59/62; J. Hemmerle, *Die Benediktinerklöster in Bayern*, Augsburg 1970, 119 f. (mit Literaturangaben).

Die Benediktiner in Ilimmünster hatten wohl bald nach der Gründung den Leib des hl. Arsacius erhalten. Eio, wahrscheinlich ein Neffe der Gründer<sup>4</sup>, habe ihn aus Mailand mitgebracht. Nach der Passio s. Quirini aus dem 9. Jahrhundert kam anlässlich der Translation des hl. Quirinus aus der Tegernseer Salvator- in die neue dortige Peterskirche auch eine nicht unbedeutende Quirinusreliquie nach Ilimmünster<sup>5</sup>.

Aus der Benediktinerzeit von Ilimmünster ist außer einigen ornamentalen Bauresten an der Kirche und im Nationalmuseum in München nur noch ein Kalenderfragment, das in Ilimmünster gebraucht und mit Zusätzen versehen wurde, vorhanden. Es reicht vom 3. Mai bis 24. Juni. Nach Bauerreiß<sup>6</sup> kam es durch angelsächsische Missionare aus York oder gar aus Lindisfarne im frühen 8. Jahrhundert nach Bayern und wurde in Ilimmünster bis 913 durch verschiedene Zusätze (Einträge von Heiligen, Kirchweihe- und Todesdaten) erweitert. So wurde am 11. Mai des Kirchweihtags von Ilimmünster und am 16. Juni der Translation des hl. Quirinus in Tegernsee gedacht<sup>7</sup>. Zwei weitere Dedikationseinträge vom 14. und 20. Mai<sup>8</sup> bringen leider keine näheren Angaben. Ob es sich um Weihen in Ilimmünster oder in Tegernsee handelt, läßt sich nicht mehr entscheiden.

Mehr wissen wir aus der Zeit des Stiftes Ilimmünster mit Hilfe der oben genannten Handschrift aus der Vatikanischen Bibliothek. Der Pergamentcodex mit 74 Blättern (23,5 x 17 cm) ist heute in rotes Leder gebunden. Der Einbandrücken trägt die Wappen von Papst Pius IX. (1846—78) und Kardinal Angelo Mai († 1854). Neben dem Stempel der Vatikanischen Bibliothek findet man auf fol. 73<sup>v</sup> auch einen solchen der Bibliothèque Nationale von Paris. Die Handschrift dürfte zur Zeit Napoleons in Paris gewesen sein. Weiter zurück läßt sich der Weg nicht verfolgen.

Dagegen sind der Schreiber, wenigstens des größten Teils der Handschrift, und die Abfassungszeit durch eine Notiz auf fol. 28<sup>r</sup> genau angegeben. Es heißt hier: Anno incarnationis dominicae MLXXVII acerrima hiemps erat et famis gravissima atque maxima lis oriebatur inter Heinricum regem Fran-

---

4 R. Bauerreiß, Die Stifter von Ilimmünster, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 60 (1946) 32/37.

5 MGSsrerMer III, 19. Zu Arsacius vgl. G. Morin, Qui est saint Arsacius? in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 54 (1936) 1/6, der ihn mit einem 409 nach Mailand verbannten Kämmerer des Kaisers Honorius identifizieren wollte.

6 R. Bauerreiß, Ein angelsächsisches Kalenderfragment des Bayerischen Hauptstaatsarchivs in München, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 51 (1933) 177/82.

7 Dedicatio basilicae sci. arscii presb. et confessoris ad Ilmina - Translatio sci. quirini in loco qui dicitur ad tegarinseo hono . . . ab episcopis levatus et transplantatus (Ebd. 178).

8 14. Mai: Dedicatio ad . . . 20. Mai (rot geschrieben): Dedicatio (Ebd.).

corum et Rodolfum ducem Alemannorum. Eodem anno scriptus est liber iste a Benedicto acolito. Der Eintrag erfolgte auf teilweiser Rasur, ist aber gleichzeitig mit der Niederschrift des vorangehenden Stückes.

So gehört die Handschrift in den beginnenden Investiturstreit, der hier aber nur als Kampf Heinrichs, des „Frankenkönigs“, mit dem Herzog Rudolf von Schwaben erwähnt wird. Eindeutig steht der Schreiber auf der Seite Heinrichs IV. Die Erhebung Rudolfs zum deutschen König wird übergangen. Illmünster vertritt also die gleiche politische Linie wie der damalige Freisinger Bischof Ellenhard (1053—78). Eine derartige Parteinahme brachte in jenem Augenblick keine kirchlichen Probleme mit sich. Der König war in Canossa absolviert worden und erwehrte sich im Winter 1077/78 — nur der kann wegen seiner außerordentlichen Kälte und der großen Schneemassen gemeint sein — seiner Feinde im ostbayerischen Raum. In diesem Winter schrieb also der Akoluth Benedikt obige Notiz und den größten Teil der heutigen Handschrift<sup>9</sup>. Der junge Mann ließ die Nachwelt aber noch einiges mehr über seine Person wissen. Fast am Ende des Codex, auf fol. 73<sup>r+v</sup>, lesen wir aus seiner Feder *De diebus nataliciis B. fratrumque eius*. Darin werden mit äußerster chronologischer Genauigkeit<sup>10</sup> die Geburtstage Benedikts und seiner Brüder angegeben. Demnach ist Benedikt selbst am 5. Mai 1052 geboren, am 10. April 1057 sein Bruder Isanricus, am 11. Juli 1060 Reginherus, am 7. Oktober 1062 Cundrohus. Vor der Notiz über Cundrohus wird die Priesterweihe des Kozpertus am 16. Mai 1062 erwähnt<sup>11</sup>. Die Reihe schließt mit dem Eintrag der Akolythenweihe des Benedikt am 17. September 1071. Das später zu erwähnende Kalendar gibt dazu noch einige Ergänzungen. Dort sind die Todesdaten eingetragen, leider wie üblich ohne Angabe des Jahres: Am 2. April *Benedictus acolitus obiit*; am 18. Juni *Reginheri subdiaconus obiit* und am 31. Januar *Gozpertus prespiter obiit*. Die beiden letzten Ein-

---

9 Der König kämpfte im Spätjahr 1077 gegen die Grafen von Formbach und Neuburg, weilte über Weihnachten zwei Tage in Regensburg, marschierte wieder in das Land am Inn und zog bis in die Mitte der Fastenzeit verwüstend im östlichen Bayern umher, bis er in der zweiten Hälfte des März sich wieder in Regensburg einfand (Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Heinrich IV. und Heinrich V., Leipzig 1900, 72f. 96. 119). Die Datierung des Codex in das 12. Jahrhundert, die L. Traube im Neuen Archiv 18 (1893) 81. 85 für die Handschrift aus „Illmünster“ wegen des auf f. 53<sup>v</sup> in Helperichs *Computus* angegebenen *annus praesens* vorschlägt, kann demgegenüber nicht aufrechterhalten werden. Traube, der die Handschrift nicht eingesehen hatte, spricht selbst von einer nicht korrekten Berechnung, die zudem nicht auf ein bestimmtes Jahr, sondern auf 1107–1122 führen würde. Den Datierungsvermerk von 1077 erwähnt er nicht.

10 Als Beispiel genügt die erste Nachricht: *Anno incarnationis dominicae millesimo L. secundo indictione quinta octavo decennovenalis cicli anno tertio nonas maii luna secunda feria tertia Benedictus nascitur* (Alle e-caudata werden mit ae wiedergegeben).

11 *Indignus presbiter Kozpertus ordinatur*. Der ganze Abschnitt *De diebus nataliciis* geht möglicherweise auf eine Zusammenstellung von der Hand des Kozpertus zurück, die Benedikt 1077 abschrieb.

träge dürften von der gleichen späteren Hand stammen, der über den Tod Benedikts ist wohl noch etwas jünger.

Die chronologischen Nachrichten werden durch vereinzelte Eintragungen in den 19jährigen Osterzyklen auf f. 28<sup>r</sup>—31<sup>v</sup> ergänzt. So steht als Randglosse zu den Jahren 1052, 1057, 1060 und 1062 B. N. bzw. I. N., R. N., C. N., doch wohl gleich Benedictus, Isanricus, Reginherus, Cundrohus natus. Zu 1071 wird die Priesterweihe eines unbekanntes Udalricus (?) notiert (Ö pr. ord.); für 1087 der Todestag eines Priesters C. oder G., 1089 ebenso. Man darf wahrscheinlich in ihnen die laut Kalendar am 31. Januar bzw. 19. März verstorbenen Priester Gozpertus und Guntpreht sehen. Ein A. ob. von 1088 kann nicht identifiziert werden, ebensowenig die Einträge von 1092, 1096 und 1098. Bei den beiden letzten wird wieder auf die Schreibweise der frühesten Einträge zurückgegriffen: V. M. bzw. G. M., was wohl den Tod der betreffenden Person meint. Eine neue Hand ist 1101—1108 tätig (1101: Q. N., 1104: A. N., 1107: O. N. und 1108: G. pr. ord.). Damit hören die Eintragungen auf. Die Handschrift wurde anscheinend in der Folge nicht mehr häufig gebraucht.

Diese verschiedenen Einträge geben sicherlich einen interessanten Einblick in ein unter einem Eigenherrs stehendes ländliches Stift des 11. Jahrhunderts. Man wird die fratres Benedikts als leibliche Brüder auffassen dürfen, da ein erst Fünfzehnjähriger (Cundrohus) nicht zu einer eventuell als fratres bezeichneten Klerikergemeinschaft gehörte. Erfahren wir doch eben aus diesen Einträgen, daß die Weihe zum Akoluthen erst mit 19 Jahren erfolgte. Der Akoluth blieb sein Leben lang auf seiner Weihestufe. Der Bruder Reginherus wurde Subdiakon. Wie steht es nun mit dem Priester Gozpert? Gegen die Annahme, daß er ebenfalls ein Bruder des Benedikt wäre, spricht sein Alter. Er ist spätestens 1040, wahrscheinlich noch früher geboren. Die Vermutung, es könnte sich bei Gozpert um den Vater der anderen handeln, der Priester wäre also verheiratet gewesen, hat zwar im Text keinerlei direkte Stütze und auch einige chronologische Schwierigkeiten, ist aber in der vorgregorianischen Zeit nicht a limine abzuweisen. Jedenfalls haben wir in Iilmünster damals eine Gemeinschaft, in der die verschiedenen Weihestufen von einzelnen Familienmitgliedern ausgeübt wurden. Die Zahl der Priester blieb im Stift anscheinend gering. Auch wenn die Familie Benedikts nicht die ganze „Belegschaft“ von Iilmünster bildete, so sind doch der Priester Degen, dessen Todestag am 2. März bereits bei der Anlage des Kalenders eingetragen wurde, und ein am 19. März später eingetragener Guntpreht prst. interfectus, die einzigen Kleriker in dem allerdings nur spärlich besetzten Nekrolog, und nur 1071 und 1108 wird von der Weihe eines neuen Priesters gesprochen.

Nun muß aber endlich der Inhalt des CVL 3101 vorgestellt werden. Er ist fast ausschließlich mathematischer und astronomisch-kalendarischer Natur.



Auf die Stücke *De multiplicatione* und *De divisione* folgen auf f. 2<sup>r</sup> eine *Descriptio Ritmachyae*<sup>12</sup>, astronomische Tafeln und Zeichnungen, teilweise nach Beda bzw. Gerbert von Reims, dann die *Regulae in abacum* (f. 8<sup>r</sup>), die *Capitula in Heremannum* (*De cursu septem planetarum* und der *Compositos*<sup>13</sup> *Herimanni Svevi*) und seine *Prognostica de defectu solis et lune*<sup>14</sup>. Da nach Saxl<sup>15</sup> Blatt 2<sup>r</sup>—19<sup>v</sup> von anderer Hand sind, wird hier auf diese Stücke nicht eingegangen.

Wahrscheinlich begann der *Liber Benedikts* mit dem bereits erwähnten Kalender auf den heutigen f. 20<sup>r</sup>—25<sup>v</sup>. Es handelt sich dabei um kein Kalender zum liturgischen Gebrauch — kein Tag wird mit Rot, Majuskeln oder mit anderer Schrift ausgezeichnet —, sondern um ein solches, das eher als ein Gerüst für die Berechnung und Bestimmung der Feste dienen sollte. Zu ihm gehören die Heiligennamen für jeden Tag ohne Ausnahme genauso wie der Tierkreisvers<sup>16</sup> und die Zahl der Solar- und Lunartage am Beginn jedes Monats, die Warnung vor den *dies egyptiaci*, der hebräische, griechische und ägyptische Monatsname, die Angabe der Tag- und Nachtdauer, die Festtagsgrenzen, die Einschaltrechnung (*embolismus*) in den 19jährigen Mondzyklus, der Beginn der Jahreszeiten, die *sedes epactarum*, die *saltus lunae* und vieles andere.

Auf das Kalender folgt f. 26<sup>r</sup> *De observatione lunae*, dann f. 28<sup>r</sup> eine *Ratio de diebus egyptiacis*. Ihr ist die Bemerkung über Abfassungsjahr und Schreiber beigelegt. F. 28<sup>r</sup> bringt die 19jährigen Osterzyklen von 1045—1234, f. 32 einen Teil der *Ratio de observandis quattuor temporibus Gerungi et Bernonis dialogus*. Es folgen astronomische Schemata, Tabellen und Zeichnungen des Tierkreises, abgeschlossen auf f. 42<sup>r</sup> mit dem Vers: *Me legat annales qui vult cognoscere cyclos — Tempora qui varia, qui simul astra poli*<sup>17</sup>. Auf der gleichen Seite beginnt mit der *Praefatio* Helperichs Traktat *De arte calculatoria* (f. 42<sup>r</sup>—61<sup>v</sup>). Nach einer Zusammenfassung der Regeln über die Termine der beweglichen Feste finden wir einen *Dialogus de arte calculatoria*, dann ab f. 72<sup>r</sup> kleinere Stücke: *De arte arithmetica*, *De fistulis organicis* (f. 72<sup>v</sup>),

12 Für *Rhythmomachia*, ein Brettspiel, wie es Wibold von Cambrai, Hermann von der Reichenau, Frutolf von Bamberg u. a. beschrieben (M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters II*, München 1923, 340).

13 = *computus*.

14 Vgl. Manitius II, 756/67.

15 Saxl 83.

16 Die Abschrift der bekannten Verse war nicht immer korrekt. So wird aus dem *Septembervers* *Sidere, virgo, tuo Bacchum September opimat hier Sydere, virgo, tuum Bacchum September opimat* (vgl. J. Hennig, *Versus de mensibus*, in: *Traditio* 11 (1955) 65/90, hier 90).

17 H. Walther, *Initia carminum ac versuum medii aevi posterioris latinorum*, Göttingen 1959, 552 nr. 10828 kennt einen ähnlichen Vers Bedas: *Me legat annales cupiat qui noscere menses*.

Grammatica quid est (f. 72<sup>v</sup>), ferner eine Traditionsnotiz (f. 73<sup>r</sup>), die bereits besprochenen Angaben De diebus nataliciis, auf f. 73<sup>v</sup> eine weitere, kleinere Traditionsnotiz von etwa 1100, dann 12 Verse De signis sper<sup>18</sup>. Mit der Zeichnung einer Guidonischen Hand<sup>19</sup> auf f. 74<sup>r</sup> und dem Fragment einer Sol-Darstellung schließt die Handschrift ab.

Bei der Durchsicht des Inhaltsverzeichnisses wird es sofort klar, daß der junge Schreiber Benedikt damals ziemlich neue, moderne Stücke in seinem Codex zusammenstellte. Die Vorlagen dafür fand er wohl nicht in Iilmünster. Entweder schrieb er im Winter 1077/78 auswärts ab oder erhielt er die Handschriften in sein heimatliches Stift geliehen. Die erstere Annahme ist wahrscheinlicher. Doch sind wir über die Heimat der Vorlagen Benedikts nur auf Vermutungen angewiesen. Man denkt zunächst an Freising oder Regensburg. An beiden Orten existierten damals blühende Schulen. Das nähere Freising könnte vor allem wegen der dortigen Pflege des Orgelbaus und des Gesangs in Betracht kommen. Allerdings lehrt das kleine Stück über die Orgelpfeifen in unserer Handschrift (f. 72<sup>v</sup>) — wie das von späterer Hand f. 5<sup>r+v</sup> geschriebene De fistulis — wieder eine ganz andere Konstruktionsmethode als der Domscholaster Aribo, der vor 1078 dem Bischof Ellerhard von Freising sein Werk mit der Anweisung zur Anfertigung der Orgelpfeifen widmete. Es hat freilich auch nichts gemeinsam mit der von Aribo kritisierten Methode Wilhelms von Hirsau<sup>20</sup>. Daß Benedikt, wenn überhaupt in einer Schule, eher in der nahen Domschule zu Freising als in der Benediktinerschule

---

18 Saxl (I, 55 f. 66; III, 1, London 1953, 157) kennt die Verse aus früherer Zeit nur in den beiden vatikanischen Handschriften Reg. Lat. 123 (10. Jahrhundert, Spanien) und Reg. Lat. 309 (11. Jahrhundert, St. Denis) und in der englischen Handschrift Harley Ms. 2506 (um 1000, Schule von Winchester). Dazu kommt vor allem Vat. Reg. Lat. 438 (ein in der Konstanzer Gegend im 9./10. Jahrhundert geschriebenes Martyrologium des Wandelbert von Prüm). In unserer Handschrift übergeht (übersieht?) Saxl diese Verse. Später finden sie sich in anderen komputistischen Handschriften, so auch in Clm 9921 (12. Jahrhundert, Ottobeuren).

19 Ein mnemotechnisches Hilfsmittel des Musikunterrichts, dessen Erfindung man Guido von Arezzo († ca. 1060) zuschrieb. Fingerspitzen und Fingergelenke der Hand trugen die Namen der 20 Töne des damaligen Systems. In unserer Handschrift haben wir eine der frühesten bisher bekannten Darstellungen dieses Schemas.

20 Über Aribo vgl. O. Ursprung, Freising's mittelalterliche Musikgeschichte, in: Wissenschaftliche Festgabe zum zwölftundertjährigen Jubiläum des hl. Korbinian, hrsg. v. J. Schlecht, München 1924, 245/78, bes. 270.

Aribo bringt in seiner Schrift zuerst (PL 150, 1333) die antiqua fistularum mensura, dann (1334) die nova mensura Wilhelms und schließlich (1339) seinen eigenen Vorschlag. Man möchte den kleinen Abschnitt unserer Handschrift eher mit dem Traktat über die Orgelpfeifenmensur Frutolfs von Bamberg († 1104) in Zusammenhang bringen, der auch in der Tegernseer Handschrift Clm 19421 f. 24<sup>r</sup>–26<sup>r</sup> abgeschrieben wurde (vgl. Hans Schmid, Die musiktheoretischen Handschriften der Benediktinerabtei Tegernsee, Diss. masch., 1951, 17).

von St. Emmeram unterrichtet wurde, würde einleuchten. Das früher so eng mit Ilimmünster verbundene Tegernsee scheidet wohl aus. Nach dem noch zu besprechenden Kalendar waren die Bande zwischen den beiden Gemeinschaften nicht mehr besonders eng.

In diesem Zusammenhang könnte man auch das von Tegernsee 1031 wiederhergestellte Benediktbeuern in den Kreis der Überlegungen einbeziehen, nachdem dieses Kloster seit 1065 freisingisches Eigenkloster geworden war. Zwei Handschriften ähnlichen Charakters reizen zu einer Untersuchung nach Gemeinsamkeiten mit dem Codex aus Ilimmünster. Clm 4622 gehörte, wie mehrere Einträge des 15. Jahrhunderts bezeugen, nach Benediktbeuern und stimmt im Kalendar aus dem ausgehenden 11. Jahrhundert mit dem sicher in Benediktbeuern geschriebenen Clm 4563 (kurz nach 1050) überein.

Gemeinsam mit der vatikanischen Handschrift bringt Clm 4622 Helperichs *De arte calculatoria*<sup>21</sup>. Auch der Dialog des Reichenauer Abtes Bern mit dem Mönch Gerung über die Beobachtung der Quatembertage steht in beiden Handschriften. Während aber der Benediktbeuerner Codex den Dialog in seiner Gänze bringt<sup>22</sup>, gibt der Vaticanus unter dem Titel *Ratio de observandis quattuor temporibus* nur einen kleinen Abschnitt daraus<sup>23</sup>. Andererseits bringt der Vaticanus ausführlich das Stück *De terminis capitula*<sup>24</sup>, von dem die Benediktbeuerner Handschrift auf f. 3<sup>v</sup> nur den Anfang mitteilt.

So scheint eine gemeinsame Quelle wahrscheinlicher als eine gegenseitige Abhängigkeit. Jedenfalls käme aus zeitlichen Gründen nur eine solche der Benediktbeuerner Handschrift von der aus Ilimmünster in Frage, da jene in ihrem frühesten Teil erst um 1084<sup>25</sup> geschrieben wurde. Auch der Umstand, daß die Kalendare beider Handschriften einen ganz verschiedenen Heiligenbestand aufweisen, spricht nicht für eine gegenseitige Abhängigkeit.

Auch Clm 4563 bringt Helperichs *De arte calculatoria*, hat aber sonst mit der Handschrift aus Ilimmünster keine weiteren Gemeinsamkeiten. Diese bzw. ihr Schreiber scheint ganz andere Quellen benützt zu haben. Das letzte kleine Stück, jene Verse *De signis spere* mit dem *Initium Ad boreae partes*, findet sich in keiner der beiden Handschriften aus Benediktbeuern.

---

21 Die Münchener Handschrift beginnt mit *Cum*, die vatikanische mit *Dum*.

22 Clm 4622 f. 168<sup>r</sup>-177<sup>v</sup>.

23 CVL 3101 f. 32-33 = Clm 4622 f. 169<sup>v</sup>.

24 CVL 3101 f. 62-66.

25 Die Angabe 1064 im Katalog beruht auf einem Irrtum. Zwar beginnt die Osterfestreihe auf f. 2<sup>r</sup> mit 1074 und wird bis 1079 fortgesetzt (mit Osterfestdaten, die für 1084-1089 zutreffen, läßt aber auf 1079 sofort 1090-1116 folgen, während jene auf f. 4<sup>r</sup> sofort mit 1084 einsetzt und die Reihe bis 1104 weiterführt).

## II. Das Kalendar

Das völlig schmucklose Kalendar bringt wie meist üblich die Angaben für jeden Monat auf einer eigenen Seite. Es werden hier nur die Heiligennamen wiedergegeben<sup>26</sup>.

### Januar:

1. Circumcisio Domini et s. Martinae v. – 2. Oct. s. Stephani – 3. Oct. s. Johannis et s. Genofeve v. – 4. Oct. Innocentum – 5. Simeonis proph. Vigilia – 6. Epiphania Domini – 7. Ysidori ep. – 8. Herhardi ep. et conf. – 9. Julianae et Basillae coniugis eius. Vitalis – 10. Pauli primi heremitae – 11. Paulini patriarchae – 12. Ciriaci – 13. Hilarii ep. Oct. Epiphaniae – 14. Felicis in Pincis conf. – 15. Abbacuc proph. – 16. Marcelli pp. – 17. Antonii monachi – 18. Cathedra s. Petri Romae. Priscae v. – 19. Marii et Marthae – 20. Sebastiani et Fabiani mm. – 21. Agnetis v. – 22. Vincentii m. – 23. Emerentianae v. – 24. Timothei ap. – 25. Conversio s. Pauli et s. Profecti m. – 26. Policarpi ep. – 27. Davitigati – 28. Oct. Agnetis v. – 29. Pauli Victoris – 30. Flaviani. Selliani. Altegundae v. – 31. Gelasi. Tirsii.

### Februar:

1. Brigidae v. Severi ep. – 2. Purificatio s. Mariae – 3. Blasii ep. et m. – 4. Gelasii pp. – 5. Agathae v. – 6. Vedasti conf. – 7. Auguli ep. – 8. Yventii pp. – 9. Altonis conf. – 10. Scolasticae v. Sotheris m. – 11. Castrensis m. Zachariae proph. – 12. Eulalie v. Felicis ep. – 13. Fuscae v. Stephani ep. – 14. Vitalis. Valentinae. Zenonis et Feliculae. Valentini m. – 15. Faustini. Faustianiani et Jovitae – 16. Julianae v. – 17. Crisantiani. Heutici. Concorde. Justi. Romuli m. – 18. Valentini m. Rutuli. Damasci – 19. Pupli. Juliani – 20. Victoris m. Potamigati conf. – 21. Veroli. Sirici – 22. Cathedra s. Petri Antiochia – 23. Syreni monachi – 24. Mathiae ap. – 25. Waltpurgae v. – 26. Alexandri (episcopi qui Arrium damnavit) – 27. Daciani – 28. Pupilli.

---

26 Das e-caudata wurde immer als ae wiedergegeben. Bei vielen Namen, wo es erwartet werden könnte, fehlt es im Original. Spätere Einträge wurden in Klammer gesetzt. Folgende Abkürzungen wurden bei der Wiedergabe verwandt: Ap. = apostoli bzw. apostolorum, conf. = confessor(is), ep. = episcopus bzw. episcopi, m. = martyr(is), mm. = martyrum, pp. = papae, proph. = prophetae, s. = sancti, sanctae etc. Der Schreiber hat die Namen ohne große Sorgfalt geschrieben, so nennt er Augustinus von Canterbury (26. Mai) einen Martyrer, macht aus Augustinus (28. August) Augustina usw.

### *März:*

1. Depositio Albini ep. et m. – 2. Lucii ep. – 3. S. Felicis – 4. Mm. DCCC – 5. Lucii pp. (hic precepit, ut tres diaconi ac duo presbiteri episcopo semper assint) – 6. Nicomedis – 7. Perpetuae et Felicitatis – 8. Quirilli – 9. Juliani – 10. Agapiti – 11. Gorgonii m. – 12. Gregorii pp. – 13. Macedonii pp. – 14. Leonis ep. – 15. Pauli (Longini m. qui latus Christi lancea aperuit) – 16. Helari. Taciani. Largii. Dionisii. Felicis – 17. Gerdrudis v. Patricii conf. – 18. Ciriaci. Smaragdi. Romani – 19. Theodori – 20. Guntperti m. – 21. Benedicti abb. – 22. Pauli conf. – 23. Proculi ep. – 24. Passio s. Quirini m. – 25. Conceptio Domini et crucifixio. Adnuntiatio s. Mariae – 26. Castuli m. – 27. Resurrectio Domini. Rotperti conf. – 28. Rogati – 29. Theodoli – 30. Eulalie v. – 31. Anesi. Felicis.

### *April:*

1. Agapiti m. – 2. Niceti conf. – 3. Pancratii – 4. Ambrosii conf. et ep. – 5. Claudiani – 6. Firmi – 7. Timothei (Celestini pp. hic constituit, ut sanctus cantetur ad missam) – 8. Timori – 9. Septem virginum – 10. Ezechielis proph. Saturnini – 11. Leonis pp. – 12. Zenonis ep. – 13. Eufemiae v. – 14. Tiburtii. Valeriani – 15. Dormitio Helenae. Maronis – 16. Donati ep. – 17. Hermogenis – 18. Eleutherii ep. – 19. Vincentii – 20. Senesii m. (Victoris pp. et m. hic constituit, ut pascha nonnisi dominica celebretur) – 21. Fortunati – 22. Gagii – 23. Naboris – 24. Georgii. Adalperti m. – 25. Marci evvang. – 26. Leonidis (Anacleti pp. et m. hic constituit, ut intra evangelium non sedeatur) – 27. Antimi ep. – 28. Vitalis m. – 29. Maria Magdalena. Torpetis m. – 30. Vigilia ap. Dorothei.

### *Mai:*

1. Philippi et Jacobi. Vualtpurgae v. – 2. Sigismundi regis. Athanasii ep. (qui composuit symbolum quicumque vult) – 3. Inventio s. crucis. Alexandri. Eventii et Theodoli – 4. Floriani m. – 5. Ascensio Domini. Hirenei conf. – 6. Johannis ante portam latinam (in oleum fervens missio) – 7. Juvenalis conf. – 8. Victoris m. – 9. Quirilli conf. – 10. Gordiani et Epimachi – 11. Sophiae filiarumque eius. Maioli abb. (Mamerti ep. qui triduanum ieiunium ante ascensionem Domini constituit) – 12. Pancratii. Nerei. Achillei – 13. Gengolfi m. Savini – 14. Bonefacii m. – 15. Timothei – 16. Eugeniae v. – 17. Victoris primi – 18. Potamonis – 19. Potentiane v. – 20. Eustasii m. – 21. Valentis m. – 22. Emillii ep. – 23. Desiderii ep. et m. – 24. Siri conf. – 25. Urbani pp. – 26. Augustini m. Bedae presbiteri – 27. Julii conf. – 28. Ger-

mani conf. – 29. Maximini ep. – 30. Felicis pp. (hic constituit missas supra memorias martirum celebrare) – 31. Cantii. Cantiani. Cantianillae. Petronellae v.

### *Juni:*

1. Nicomedis m. – 2. Petri exorcistae. Erasmi. Marcelli et Petri – 3. Pergentini m. – 4. Quirini m. – 5. Bonifacii ep. – 6. Amantii conf. – 7. Columbi conf. – 8. Medardi conf. – 9. Primi et Feliciani – 10. Barnabe ap. Eufrasiae v. – 11. Emeriti m. – 12. Cirini. Naboris. Nazarii et Basilidis – 13. Fortunati conf. – 14. Proti m. – 15. Viti. Modesti et Crescentiae – 16. Quirini m. translatio. Ciricae. Muscae. Nicandri m. – 17. Translatio s. Arsacii conf. – 18. Marcelli et Marcellini – 19. Gervasii et Protasii – 20. Emilii conf. – 21. Albani m. – 22. Juliani m. – 23. Vigilia s. Johannis bapt. Ediltrudis v. – 24. Natale eiusdem – 25. Lucie v. – 26. Johannis et Pauli – 27. Leonis pp. – 28. Vigilia ap. Petri et Pauli. Leonis pp. – 29. Natale eorundem – 30. Albini conf.

### *Juli:*

1. Fidei. Spei et Karitatis. Oct. s. Johannis bapt. – 2. Processi et Martiniani – 3. Translatio Thomae ap. – 4. Translatio s. Martini ep. (S. Odalrici ep.) – 5. Zoe m. – 6. Octava ap. Goaris conf. – 7. Willibaldi conf. – 8. Chiliani. Cholonati. Totnani – 9. Anatholiae v. – 10. Septem fratrum – 11. Benedicti abb. – 12. Hermachorae et Fortunati. Margariae v. – 13. Foci conf. Vocati ep. – 14. Cirini. Cassiani. Julittae. Justi conf. – 15. Hilarii conf. Divisio XII ap. – 16. Mammetis m. – 17. Sperati ep. – 18. Mamae m. – 19. Cristine v. Felicis m. – 20. Joseph ap. – 21. Praxedis v. – 22. Mariae Magdalenaee – 23. Apollinaris m. – 24. Vigilia s. Jacobi ap. Cristinae v. – 25. Natale eiusdem. Cristofori m. – 26. Transfiguratio Domini in monte thabor – 27. Simeonis monachi – 28. Pantaleonis. Nazarii et Celsi – 29. Simplicii. Felicis. Faustini et Beatricis – 30. Abdon et Sennes – 31. Tertulini m.

### *August:*

1. Vincula s. Petri. Machabeorum VII fratrum – 2. Stephani pp. et m. – 3. Inventio corporis Stephani protom. – 4. Justini ep. – 5. Cassiani m. Osvvaldi regis – 6. Sixti. Felicissimi. Agapiti – 7. Aefrae m. Donati conf. – 8. Ciriaci m. – 9. Firmi. Rustici. Vigilia s. Laurentii – 10. S. Laurentii m. – 11. Tyburtii m. Radegunde v. – 12. Eupli m. – 13. Ypoliti. Cassiani – 14. Eusebii conf. Felicis et Fortunati – 15. Adsumptio s. Mariae – 16. Arnulfi conf. – 17. Oct. s. Laurentii – 18. Agapiti m. – 19. Magni m. – 20. Porphirii

m. – 21. Donati m. Privati m. – 22. Timothei et Simphoriani – 23. Fortunati. Felicis. Hermogenis. Vigilia s. Bartholomei – 24. S. Bartholomei ap. – 25. Genesii m. – 26. Hirenei. Abundi – 27. Rufi m. – 28. Pelagii. Augustinae. Hermetis m. – 29. Decollatio Johannis bapt. Savine v. – 30. Felicis et Audacti – 31. Paulini ep.

*September:*

1. Prisci m. Verene v. (Egidii conf.) – 2. Justi ep. Antoni m. – 3. Marcelli pp. Erindrudae v. – 4. Marcelli m. – 5. Quinti conf. – 6. Magni conf. – 7. Regine v. – 8. Nativitas s. Marie – 9. Gorgonii m. – 10. Helarii pp. – 11. Proti et Jacincti – 12. Lucae sacerdotis – 13. Septem dormientium – 14. Exaltatio s. crucis. Cornelii et Cipriani – 15. Nicomedis m. – 16. Eufemiae. Luciae et Geminiani – 17. Lantperti m. et ep. – 18. Corone v. – 19. Eufemiae. Dorotheae. Teclae. Erasmae – 20. Vigilia Mathei ap. Eustasii m. – 21. Natale eiusdem – 22. Emmerammi. Mauricii sociorumque eius – 23. Theclae v. – 24. Rotperti conf. Conceptio Johannis bapt. – 25. Lupi ep. – 26. Cipriani et Justinae – 27. Cosmae et Damiani – 28. Venezlai m. Liebae v. – 29. Festivitas s. Michahelis archangeli – 30. Heronimi presbiteri.

*Oktober:*

1. Remigii. Germani et Vedasti conf. – 2. Leudegarii. Sulpicii et Serviliani – 3. Marci et Marcelliani – 4. Marci et Marciani – 5. Faustini m. – 6. Lini pp. Romani. Fidi – 7. Marcelli pp. Apollei – 8. Pelagiae et Justinae v. – 9. Dionisii. Rustici et Eleutherii – 10. Paulini ep. Purchardi ep. Gereonis et sociorum eius – 11. Honestae v. – 12. Maximiliani conf. – 13. Anastasii ep. – 14. Calisti pp. et m. – 15. Lupuli m. – 16. Calli conf. – 17. Marthae v. – 18. Lucae evangelistae – 19. Januarii ep. et m. – 20. Dedicatio aecclesiae s. Quirini m. – 21. Sanctarum virginum. Patris Hilarionis – 22. Severi ep. – 23. Severini ep. – 24. Vitalis et Felicis – 25. Crispini et Crispiniani (Bonifaci pp. hic constituit servum non fieri clericum) – 26. Amandi conf. – 27. Vigilia ap. Simonis et Judae. Evaristi pp. – 28. Natale eorundem – 29. Narcissi epi (qui sabato sancto aquam convertit in oleum) – 30. Eusebii – 31. Vigilia omnium sanctorum. Quintini m.

*November:*

1. Festivitas omnium sanctorum – 2. Justi m. Marini m. – 3. Depositio Primi ep. – 4. Amantii conf. – 5. Perpetuae v. – 6. Willibrordi ep. – 7. Melani

ep.<sup>27</sup> – 8. Quattuor coronatorum – 9. Theodori m. – 10. Leonis ep. – 11. Martini ep. Menne m. – 12. Arsatii conf. – 13. Briccii ep. – 14. Marini conf. – 15. Otuari conf. – 16. Augustini et Felicitatis – 17. Augustini ep. – 18. Oct. s. Martini ep. – 19. Maximi presbiteri – 20. Pontiani pp. – 21. Mauri m. Columbani abb. – 22. Ceciliae v. – 23. Clementis pp. et m. – 24. Crisogoni m. – 25. Petri ep. – 26. Felicissimi. Cassiani – 27. Ciryci – 28. Sostenes ap. – 29. Crisanti. Dariae. Saturnini. Vigilia Andreae ap. – 30. Natale eiusdem.

### *Dezember:*

1. Candidi m. Longini militis – 2. Vivianae m. – 3. Soli conf. – 4. Barbara v. – 5. Humili cum aliis XII – 6. Nicolai ep. – 7. Oct. s. Andreae ap. – 8. Zenonis ep. – 9. Ergenis – 10. Eulalie v. – 11. Damasi pp. (hic constituit psalmos per omnes ecclesias . . . cantare Gloria Patri in fine cuiusque) – 12. Donati m. – 13. Luciae v. Otiliae v. – 14. Nicasii ep. – 15. Ignacii ep. – 16. Valentini m. – 17. Nemesii m. – 18. Wunibaldi conf. – 19. Zosimi – 20. Vigilia Thomae ap. – 21. Natale eiusdem – 22. XXXV m. – 23. Gregorii presbiteri – 24. Vigilia Domini – 25. Nativitas Domini – 26. S. Stepani protom. – 27. S. Johannis evangelistae – 28. Natale Innocentum – 29. Felicis – 30. Perpetui – 31. Silvestri pp.

Vergleicht man dieses Kalendar mit dem Fragment des 9. Jahrhunderts aus Ilmmünster, stellt man fest, daß für die Zeit vom 3. Mai bis 24. Juni die Einträge vom 3., 4., 7., 8., 10., 12., 14. und 19. Mai und vom 5., 7., 8., 9., 11., 12., 16., 18., 19. und 24. Juni die gleichen sind. Es handelt sich dabei aber um kein Fest bzw. keinen Heiligen, der besonderen lokalen Charakter hätte, mit einer Ausnahme. Der Eintrag vom 16. Juni, Quirini m. translatio steht auch 1077 im Kalendar. Eigentümlicherweise wird sie in Tegernsee selbst nicht mehr gefeiert. Dagegen ist die dedicatio basilicae s. Arsacii vom 11. Mai jetzt nicht mehr eingetragen. Auch die früheren unvollständigen Dedicationsnotizen vom 14. und 20. Mai fehlen. Dafür wird nunmehr (1077) am 17. Mai eine translatio s. Arsacii gefeiert. Viel Traditionsgut ging also von dem kleinen Benediktinerkloster auf das spätere Stift nicht über.

Mit Tegernsee gemeinsam beging man am 20. Oktober die Dedicatio eccl. s. Quirini m., wie Clm 18100 bezeugt. Ein Vergleich mit dieser aus Tegernsee stammenden Handschrift des frühen 11. Jahrhunderts ergibt ferner, daß nur wenige seltenere Namen im CVL auch im Tegernseer Codex genannt werden:

---

27 Melani ist auf Rasur.



Focas vom 13. bzw. 14. Juli und Felix vom 24. Oktober dürften aus Ado stammen. Hilarius vom 15. Juli ist wohl identisch mit dem in Tegernsee genannten Hilarinus. Den Porphirius vom 20. August hat Ilimünster nicht nur mit Tegernsee, sondern auch mit Benediktbeuern gemeinsam. Im großen ganzen sind die Gemeinsamkeiten recht gering. Vor allem fehlen im Kalender von Ilimünster die hl. Chrysogonus und Castorius, deren Reliquien im Jahre 1054, also nur starke zwei Jahrzehnte vor der Niederschrift durch Benedikt, aus Verona nach Tegernsee gebracht worden waren.

Viel deutlicher scheinen die Gemeinsamkeiten mit Aquileja und seinem Heiligenbestand. Zwar wird man auf die in Ilimünster erwähnten Feste des 31. Mai, des 14. Juni und des 12. Juli (die typischen Lokalfeste von Aquileja, der heiligen Geschwister Cantius, Cantianus und Cantianilla, bzw. des hl. Protus und Hermogoras und Fortunatus) kein besonderes Gewicht legen dürfen, weil sie auch in anderen süddeutschen Kalendarien des 11. Jahrhunderts vorkommen. Aber unter dem Sondergut von Ilimünster finden sich elf andere Einträge, die eindeutig auf die Metropole in Friaul hinweisen, angefangen vom Tag des Patriarchen Paulinus am 11. Januar über Fusca, die Patronin von Torcello (13. Februar), die Heiligen des 17. Februar und 16. März bis zu Emeritus am 11. und Musca am 16. Juni. Wegen der am eigentlichen Gedenktag, dem 17. Juni, in Ilimünster gefeierten Translation des hl. Arsacius wurde sie schon für den Vortag in das Kalender eingetragen. Im August sind es die Tage der hl. Donatus (21.), Fortunatus, Felix und Hermogenes (23), im September der vier heiligen Frauen (19.) und am 2. November der Tag des heiligen Bischofs Justus von Triest, die alle in Aquileja seit langem gefeiert wurden<sup>28</sup>.

So wird man nicht grundlos annehmen dürfen, daß eine Vorlage aus Aquileja dem Schreiber des Ilimünster-Kalenders zur Verfügung stand, daß das Kalender also sehr enge Beziehungen zu dem Raum von Aquileja aufweist. Näheres darüber läßt sich nicht feststellen. Doch sei darauf hingewiesen, daß die Patriarchen von Aquileja 1019—1084 aus dem bayerischen Land stammten<sup>29</sup> und daß der Zeitgenosse Benedikts, der Patriarch Sigehard aus dem bekannten Zweig der Aribonen im Salzachgau, im Jahre 1074 mit dem Freisinger Bischof einen Zehntvertrag über die freisingischen Besitzungen in Kärnten und Krain, also innerhalb des Patriarchats, abschloß<sup>30</sup>.

28 H. Grotefend, *Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit* II, 1898, 1/3. Weitere Ergänzungen verdanke ich der liebenswürdigen Auskunft des Herrn Kollegen Prof. Dr. Gian Carlo Menis, Udine.

29 R. Bauerreiß, *Kirchengeschichte Bayerns* II, 1950, 202.

30 E. Klebel, *Zur Geschichte der Pfarreien und Kirchen Kärntens*, in: *Carinthia* 116 (1926) 1/63, hier 33 f.

### III. Die Hohenwarter Tradition

Die beiden Traditionsnotizen auf f. 73<sup>r</sup> bzw. 73<sup>v</sup> unserer Handschrift wurden von A. Ebner und F. Saxl bereits mitgeteilt<sup>31</sup>, aber bisher kaum ausgewertet. Während die zweite nur eine einfache Tradition eines mancipiums durch den Priester Rötherus an seine Verwandte Mahthilt und die Namen der an den Ohren gezogenen elf Zeugen berichtet, beinhaltet die erste<sup>32</sup> die Übergabe einer hörigen Frau namens Adalheid und ihrer Nachkommenschaft an den Altar des hl. Arsacius, also an Ilmmünster. Ihre bisherige Herrin war die edle Frau Wieldrut, die Besitzerin von Hohenwart, die kinderlos war und deshalb Gott zum Erben machen wollte. Sie hatte fast alle ihre Güter an verschiedene Klöster verschenkt. Nunmehr wollte sie noch für ihre Knechte und Mägde sorgen. Sie übergab sie ihren Vasallen mit der Bedingung, daß jeder ihrer Eigenleute die Wahl haben sollte, den neuen Herrn selbst zu bestimmen. Udalschalk, einer dieser Vasallen, übergab Adalheid dem Stift Ilmmünster in die Hand des Vogtes Otto<sup>33</sup>.

Diese nobilis femina Wieldrut stammt also aus einem hochadeligen Geschlecht und ist niemand anders als die im 14. Jahrhundert als Klostergründerin von Hohenwart<sup>34</sup> bezeichnete Gräfin Wiltrud, die Schwester des Grafen Ortolf, deren Todestag im 16. Jahrhundert mit dem 2. Juli, das Todesjahr im 14. Jahrhundert mit 1081 angegeben wurde<sup>35</sup>. Während die bisher bekannten Angaben über die Anfänge des Benediktinerinnenklosters Hohenwart erst aus dem 14. Jahrhundert stammen und deshalb kaum mehr als eine gewisse Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit ergaben, bringt nun die Traditionsnotiz aus CVL 3101 einen unanfechtbaren Quellenbeleg aus der Lebenszeit Wil-

31 Ebner 761 und Saxl I 86 f.

32 Notitia A. prolisque suae.

Notum sit omnibus sanctae dei ecclesiae fidelibus, quod quaedam nobilis femina Wieldrut nuncupata cum suis Hohannuarta pertinentiis possedit et in hac sterilis vita permansit. Haec igitur, dum terreno privaretur herede, deum sibi studuit heredem facere scilicet omnibus suis fere prediis per monasteria religiose distributis. Servientes autem suos ac pedissequas militum in manus suorum tali tradidit potestate, ut in quamcumque unusquisque vel unaquaque vellet conditionem se ius haberet commutare.

De quibus vero quidam ingenuus vir Ödalschalch praefatae miles feminae Adalheidam omnemque posteritatem suam sicuti eam accepit ipsa volente ac rogante tali ad altare sancti Arsacii lege in manum Ottonis advocati tradidit, quatenus eadem Adalheida eiusque posteritas tali in familia sancti Arsacii iure uterentur, quali parentes eorum priorum in potestate dominorum uti viderentur. Quod quidem factum testibus est confirmatum ingenuis: Erinpreht, Kerolt, Adalpreht, Willipato, Reginpreht, Adalgotz. Ex familia: Paldmot, Willigoz, Dietheri, Hartmot, Willipreht, Perhtolt, Rihheri, Cuntpreht, Waltchon.

33 Otto von Scheyern, erwähnt bei Th. Bitterauf, Die Traditionen des Hochstifts Freising II, 1909, 319 nr. 1469 (vor 1073) und 322 nr. 1471 i (1053-78).

34 Hohenwart an der Paar, 15 km (Luftlinie) von Ilmmünster entfernt.

35 MGHNecr I 34. Text bei Steichele IV 859.

truds. Demnach hat die Herrin von Hohenwart ihre Güter an mehrere Klöster verschenkt, ist aber selbst nicht in das Kloster eingetreten. Der Nekrolog von Hohenwart aus dem 16. Jahrhundert unterscheidet auch genau zwischen der ersten Äbtissin und der Gründerin<sup>36</sup>, die 1077 ihre Güter bereits an die Klöster verteilt hatte, anscheinend schon alt war und deshalb für jene, die in ihrem persönlichen Dienst standen, noch Vorsorge treffen wollte. Das Todesjahr 1081, wie oben angemerkt, erscheint so als zuverlässige Tradition. Mit diesem zeitgenössischen Nachweis über Wiltrud von Hohenwart verstärkt sich auch der Wert der übrigen späteren Nachrichten über die Frühgeschichte von Hohenwart, vor allem auch über die Weihe der Kirche des neuen Klosters am 13. Mai 1074 durch den Bischof Embrico von Augsburg, wie übrigens auch jene über die Weihe von Thierhaupten am 22. März 1026, die ebenfalls in der Hohenwarter Überlieferung genannt wird<sup>37</sup>. Erneuerer von Thierhaupten war der Bruder des Konsekrators, des Regensburger Bischofs Gebhard, Graf Rapoto, nach den Angaben des 14. Jahrhunderts der Vater von Ortolf und Wiltrud.

---

36 4. April: Luigardis huius loci prima abbatisa (MGHNecr I 33).

37 Steichele IV 862.



# Über die Anfänge des Zenokultes in Bayern

Von Hubert Vogel

## Einleitung

St. Zeno von Verona ist wohl allen Bürgern dieser Stadt als Stadtpatron ein Begriff. In Bayern kennt man in Bad Reichenhall und Isen St. Zeno von Verona als Kirchenpatron, aber wohl nur Geistliche dürften noch wissen, daß im Festkalender der Erzdiözese München und Freising St. Zeno von Verona mit einer eigenen Messe gefeiert wird.

Dabei ist St. Zeno von Verona noch der bekannteste heilige Zeno unter den heiligen Trägern dieses Namens. Heiligenverzeichnisse nennen außer ihm noch mindestens 30 zumeist ganz unbekannte Träger dieses Namens<sup>1</sup>.

## *Leben des hl. Zeno von Verona*

St. Zeno von Verona war wahrscheinlich ein geborener Afrikaner. Dafür spricht der von ihm verwendete Bibeltext, seine Kenntnis des lateinischen Schriftstellers Apuleius und besonders seine Verehrung des mauretischen Märtyrers Arkadius.

Er war seit 362 (8.) Bischof von Verona und starb am 12. April 372 (oder 371). In der Sprache der Kirche jährte sich also 1972 oder im vorherigen Jahr sein „himmlischer Geburtstag“ zum 1600. Male. St. Zeno wurde nach einer Palästinareise zum Bischof von Verona gewählt. Er predigte und schrieb gegen den Arianismus und bekämpfte noch vorhandene heidnische Anschauungen. St. Zenos literarischer Nachlaß umfaßt 93 Predigten, denen in der Entwicklungsgeschichte der abendländischen Predigtgestaltung eine hervorragende Stelle gebührt. In theologischer Hinsicht beanspruchen St. Zenos mariologische Ausführungen ganz besonderes Interesse. Er zählt mit Ambrosius und Augustinus zu den Vertretern der Jungfräulichkeit Mariens bei und nach der Geburt Christi. St. Zenos Sorge um das geistige und leibliche

---

<sup>1</sup> F. Doyé, *Heilige und Selige*, Leipzig 1929. Bd. 2, 578–580.  
A. Bigelmair, *Zeno von Verona*, Münster 1904.

Wohl seiner Diözesanen trug ihm den Ehrentitel „Vater des Vaterlandes“ ein<sup>2</sup>.

In der christlichen Kunst wird St. Zeno gewöhnlich mit dem Bischofsstab, an dem ein Fisch hängt, abgebildet. St. Zeno pflegt um Hilfe gegen Wildwasserschäden angerufen zu werden, weil seine Grabeskirche in Verona auf wunderbare Weise aus Wassersnot befreit wurde. St. Zeno wird auch um Hilfe gerufen, wenn Kinder schwer reden und gehen lernen. Daher kommt auch der Spruch: „St. Zen macht Kinder reden und geh'n“.

### *Verona als Ausgangspunkt des St.-Zeno-Kultes*

Ausgang und Mittelpunkt des Zeno-Kultes war naturgemäß Verona, ein Suffraganbistum der Metropole Aquileja.

Verona war nicht nur Bischofssitz, sondern auch zeitweilige Residenz der langobardischen Könige. König Alboin, unter dem die Langobarden seit 568 in Italien eingedrungen waren, wurde am 28. Juni 572, also vor genau 1400 Jahren im Veroneser Palast des großen Theoderich ermordet.

Die Franken unternahmen 584 im Solde von Byzanz Kriegszüge gegen die Langobarden. Der neue Langobardenkönig Authari bemühte sich zunächst um einen Ausgleich mit den Franken. Da seinen Bemühungen kein Erfolg beschieden war, schloß er sich an die Bayern an und bekräftigte das Bündnis durch seine Heirat mit Theodelinde, der Tochter Herzog Garibalds und mütterlicherseits Enkelin des Langobardenkönigs Wacho. Die Hochzeit wurde vor den Toren Veronas am 15. Mai 589 auf dem Campo di Sardi (= Sarno) gefeiert<sup>3</sup>. Eine alte Überlieferung weiß zu berichten, daß Theodelinde die Kirche (mit halbrunder Apsis) San Pietro in Bosco bei Ala zur Erinnerung an ihre Hochzeit gebaut haben soll. Im alten Hochaltar dieser Kirche wurden jedenfalls von Theodelinde eingelegte Reliquien gefunden. Die Kirche selbst wurde unter den Veroneser Scaligern 1265/66 erneuert und verändert<sup>4</sup>. Die Ehe Theodelindes mit Authari währte nur kurze Zeit; denn bereits 590 starb Authari. 590 kam es auch wieder zu einem fränkischen Kriegszug gegen die Langobarden und 591 zu einem Verständigungsfrieden, bei dem die Langobarden keine territorialen Zugeständnisse machen mußten<sup>5</sup>.

Das Jahr 589 ist auch in anderer Hinsicht für Verona bemerkenswert, denn damals kam es zu einer furchtbaren Etschüberschwemmung, wie es fünf Jahre zuvor in Rom eine furchtbare Tiberüberschwemmung gegeben hatte<sup>6</sup>.

---

2 B. Studer, Art. Zeno, Bischof v. Verona, in: LThK<sup>2</sup> X, 1346.

3 L. Simeoni, Verona, Verona 1929, 38.

4 K. Atz, Kunstgeschichte von Tirol und Vorarlberg, Innsbruck 1909, 28 u. 70.

5 M. Spindler, Handbuch der bayerischen Geschichte, Bd. 1, München 1968, 196, 106.

H. Grasshoff, Langobardisch-fränkisches Klosterwesen in Italien, Göttingen 1907.

6 P. Diaconus, Historia Langobardorum, Bd. 3, 23.

Das Jahr 589 mit Theodelindes Heirat und die Etschüberschwemmung markiert den Beginn der Katholisierung der bisher arianischen Langobarden und der Ausbreitung des Zenokultes nach Bayern.

Theodelinde, die in zweiter Ehe den dann zum Langobardenkönig erhobenen Herzog Agilolf von Turin geheiratet hatte, stand in brieflicher Verbindung mit Papst Gregor I. d. Gr. Agilolf schloß 599 mit Rom Frieden und 603 wurde sein und Theodelindes Sohn Adelwald — wie vorher schon ihre Tochter Gundiperga — katholisch getauft. Papst Gregor war darüber sehr erfreut und schickte Geschenke für die Königskinder. Unter den Geschenken, mit denen er Theodelinde selbst bedachte, waren seine vier Bücher Heiligenleben<sup>7</sup>. Im 19. Kapitel des 3. Buches<sup>8</sup> berichtet Gregor darin von dem Wunder, das Zeno 589 in seiner Veroneser Kirche gewirkt hat, als das Hochwasser die offene Kirchentür überschwemmte ohne in die Kirche selbst einzudringen. Mit dieser St.-Zeno-Kirche ist allerdings nicht die Klosterkirche St. Zeno maggiore, sondern eine in der ehemaligen Wohnung St. Zenos errichtete und noch im 18. Jahrhundert bestehende<sup>9</sup> St.-Zeno-Kapelle gemeint, in deren Wand ein großer Stein zur Erinnerung an St. Zeno eingelassen war, die in Hexametern die Inschrift trug:

„Hoc super incumbens saxo  
prope fluminis undam  
Zeno pater tremula captabat  
arundine pisces.“

Die eigentliche Zenokultstätte Veronas war jedoch die Basilika San Zeno maggiore (Abb. 11).

Diese Kirche ist heute noch eine der edelsten romanischen Bauten Oberitaliens. Die flachgedeckte Basilika hat ein dreischiffiges Langhaus mit Stützenwechsel. Die Innenausstattung stammt zum Teil noch aus dem 11. Jahrhundert, das Äußere wurde im 12. Jahrhundert umgestaltet. Am Portal befinden sich berühmte romanische Bronzereliefs mit Szenen aus dem Leben Christi, Johannes des Täufers und des hl. Zeno. Im Kircheninnern sind der Zugang zur Krypta aus dem 9. Jahrhundert mit dem Reliquienschrein des hl. Zeno, Fresken aus dem 12.—14. Jahrhundert und eine Zenostatue aus

7 U. Moricca, Gregorii Magni Dialogi, Rom 1924. E. Klebel, Zur Geschichte des Christentums in Bayern vor Bonifatius. Gedenkgabe zum 1200jährigen Todestag, Fulda 1954.

8 K. Gamber, Das Kassians- und Zeno-Patrozinium in Regensburg, in: Deutsche Gaue, Kaufbeuren 1957, 20, vgl. auch: K. Gamber, Die Erhardszelle in Regensburg, ein ursprüngliches Zeno-Heiligtum, in: Unser Heimatland 11, 1956.

K. Gamber, Die gallikanische Zeno-Messe. Ein Beitr. zum ältesten Ritus v. Oberitalien u. Bayern, in: MThZ 10 (1959) 295–299.

K. Gamber, Das frühmittelalterliche Bayern im Lichte der ältesten bayerischen Liturgiebücher, in: Deutsche Gaue 54, Kaufbeuren 1962.

K. Gamber, Zwei alte Zeno-Heiligtümer, in: MThZ 10 (1957).

9 Zedler, Universallexikon, s. u. „Verona“.

dem 13. Jahrhundert<sup>10</sup>. Der Kreuzgang von 1123 ist der letzte Rest des alten Benediktinerklosters, als dessen erster bekannter Abt 743 Deodatus genannt wird.

Die durch Theodelinde und Gregor I. d. Gr. eingeleitete Katholisierung der Langobarden war 680 mit dem Übertritt des letzten langobardischen arianischen Bischofs zum katholischen Glauben praktisch abgeschlossen.

Wenngleich die Zeno-Verehrung in Verona seit St. Zenos Tod († 372), also seit 1600 Jahren, bestanden hat, ist das Aufblühen seines Kultes in Verona, vor allem die St. Zeno zugeschriebene Hilfe beim Etschhochwasser von 589, der Verbreitung dieses Ereignisses durch Papst Gregor und der Königin Theodelinde zuzuschreiben.

Theodelinde kam vom bayerischen Herzogshof in Regensburg ins langobardische Verona. Ihre Krone und andere Teile des Kronschatzes sind in einer anderen langobardischen Residenzstadt, nämlich Monza, erhalten geblieben.

Bei Untersuchungen der Beziehungen zwischen Baiern und Oberitalien im Frühmittelalter ist nach meiner Beobachtung noch kaum berücksichtigt worden, daß nicht nur in Oberitalien eine romanisierte Urbevölkerung von einer germanisch-langobardischen Minderheit überlagert wurde, sondern daß auch in Baiern südlich der Donau bis zu den Alpen noch ein umfangreiches romantisches Sprachgebiet, zu dem auch noch Regensburg und das Donautal gehören, vorhanden war. Die trotz Völkerwanderung und Hunnennot von der Spätantike zum Frühmittelalter andauernde Siedlungs-, Kultur- und Sprachkontinuität im bayerischen und oberitalienischen Voralpenland machte es auch den aus Italien (Aquileja) nach Baiern kommenden Missionaren verhältnismäßig leicht, ihren Missionsauftrag zu erfüllen, da sie großenteils eine sprachverwandte Bevölkerung vorfanden.

In ganz Oberitalien (außer Mailand) war bis ins 8. Jahrhundert der sogenannte gallikanische Meßritus verbreitet<sup>11</sup>.

Der religiöse Kontakt zwischen Verona und Regensburg scheint — und das ist an sich natürlich — durch den Kontakt zwischen langobardischem Königshof und bayerischem Herzogshof angebahnt worden zu sein. St. Zeno als Schutzpatron des katholisch gewordenen langobardischen Königshauses konnte auch am verwandten und versippten bayerischen Herzogshof in Regensburg auf große Verehrung rechnen. In frühen bayerischen (Regensburg, Freising) und salzburgischen Meßbüchern erscheint eine gallikanische Zeno-Messe. Da der gallikanische Ritus in Bayern spätestens unter Bonifacius

---

10 A. A. Strnad, Art. Verona, in: LThK<sup>2</sup> X, 724 f.

11 K. Gamber, *Ordo antiquus gallicanus*. Der gallikanische Meßritus d. 6. Jahrhunderts, 3, Regensburg 1969.



(739) abgeschafft wurde, ist die Zenoverehrung in Regensburg im 7. bis zum Anfang des 8. Jahrhunderts, also in agilolfingischer Zeit, entstanden<sup>12</sup>.

Verona selbst spielte wie am Beginn so auch zur Zeit des Endes des Langobardenreiches eine bedeutsame Rolle; denn Adalgis, der Sohn des letzten Langobardenkönigs Desiderius, floh nach der Belagerung und Eroberung Veronas durch die Franken 774 nach Byzanz, wo er mit dem nach den Machtverhältnissen bedeutungslosen Titel eines Patricius Romanus ausgezeichnet als politischer Flüchtling im Exil starb. Mit der Unterwerfung des Langobardenreiches unter die fränkische Herrschaft wurde auch der bisherige langobardische Haus-Heilige St. Zeno von den karolingischen Herrschern übernommen. Seit den Tagen Karls des Großen erhielt der Bischof von Verona und das als königliches Eigenkloster geltende Veroneser Benediktinerkloster St. Zeno von den karolingischen, sächsischen und salischen Kaisern immer wieder Privilegien und Besitzbestätigungen<sup>13</sup>. Eine besondere Rolle spielte hierbei Karls des Großen Sohn Pippin, dem bei der Reichsteilung um 806 Baiern und die Lombardei (Oberitalien) zugefallen waren. In seiner Regierungszeit wurde, angeregt von Bischof Ratold von Verona und ausgeführt unter der architektonischen Leitung des Archidiacons Pacificus<sup>14</sup>, die Basilika San Zeno maggiore in den Jahren 807—810 wiederaufgebaut. Am 21. Mai 810 wurden dabei St. Zenos Reliquien erhoben und an verschiedene Kirchen Veronas verteilt. Pippins besondere Verehrung des hl. Zeno wird noch im Zusammenhang mit dem Bau von St. Zeno in Bad Reichenhall zu erwähnen sein. Das Grab des im Jahre 810 jung gestorbenen Königs Pippin befand sich der Überlieferung nach früher auf dem Friedhof der Kirche St. Proculus in Verona. Auch Pippins Vater, der große Karl, erteilte noch 812, also zwei Jahre vor seinem Tod, Bischof Ratold von Verona ein Privileg<sup>15</sup>.

Kaiser Ludwig II. der Deutsche, ebenfalls ein Karolinger, erteilte Verona ein besonders wichtiges Privileg. Er verlieh dem Bischof und dem Kloster das Inquisitionsrecht sowie das Recht freier Vogt- und Notarwahl und gestattete den Bischöfen außerdem die Anlage einer Wasserleitung. Bemerkenswert ist die Begründung des Kaisers: *pio amore sanctissimi pontificis Zenonis, Christi confessoris*<sup>16</sup>. Die Zenoverehrung war also nachweislich den ostfränkischen Karolingern eine Herzensangelegenheit.

---

12 Th. Klauser, Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkisch-deutschen Kirche vom 8.-11. Jahrhundert, in: *Hist. Jahrbuch* 53 (1933) 169-189.

13 C. Cipolla, Verzeichnis der Kaiserurkunden in den Archiven Veronas, Innsbruck 1881 (MIOG II. 1, 83-110).  
K. Voigt, Die kgl. Eigenklöster im Langobardenreich, Gotha 1909.

14 Simeoni 40-41.

15 Cipolla 83-85.

16 Cipolla 100-101.

Im 10. Jahrhundert gehörte die Mark Verona (Verona, Istrien und Friaul) vorübergehend zum Herzogtum Baiern, da sie der besiegte König Berengar 952 an den Baiernherzog Heinrich I., einen Bruder Kaiser Ottos des Großen, abtreten mußte<sup>17</sup>. Kaiser Otto der Große selbst bestätigte dem Bistum Verona 967 mehrere Schenkungen ob amorem dei et sancti dei genetricis sanctique Zenonis. Auch im sächsischen Kaiserhaus war danach die Zenerverehrung noch persönlich lebendig.

### *Die Ausbreitung des Veroneser St.-Zeno-Kultes*

St. Zeno von Verona gehört nicht zu jenen Heiligen, dessen Verehrung sich in der ganzen katholischen Christenheit durchgesetzt hat. Seine Verehrung blieb im wesentlichen auf Norditalien und Südbayern begrenzt.

Ursprungsort und Zentrum des St.-Zeno-Kultes ist verständlicherweise sein Wirkungs- und Sterbeort Verona. Hier feiert man den 12. April als Todestag, den Tag der Reliquienüberführung (21. Mai) und den Bischofsweihtag (8. Dezember).

Im Nachbarbistum Trient feiert man Todestag und Bischofsweihtag. Im Erzbistum Mailand und im alten Erzbistum Salzburg mit dessen Suffraganbistümern Brixen und Freising feierte man den Bischofsweihtag.

Auch in der Herzogsresidenz und Bischofsstadt Regensburg wurde im 8. Jahrhundert der Bischofsweihtag gefeiert.

Die Metropole Mailand, deren Suffraganbistum Verona ursprünglich war und die Norditalien sowie Churrätien umfaßte, verlor im 5. Jahrhundert Teile ihres Gebietes an Aquileja und Ravenna. Aquileja wurde dabei Metropole für Noricum und Raetia Secunda.

Die Tatsache, daß Mailand, Brixen und Trient den St.-Zeno-Kult kennen, Aquileja aber nicht, macht es wahrscheinlich, daß sich in Mailand und Trient der St.-Zeno-Kult bereits in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts verbreitet hat, da Trient im Laufe des 5. Jahrhunderts von der Metropole Mailand zur Metropole Aquileja kam.

Bei Brixen muß vorläufig offen bleiben, ob dort der St.-Zeno-Kult schon im 5. Jahrhundert, als es noch Mailand unterstand, was wahrscheinlicher ist, oder erst im 9. Jahrhundert, als es unter Karl d. Gr. der Metropole Salzburg unterstellt wurde, Verbreitung fand.

Andererseits dürfte sich der St.-Zeno-Kult in der Diözese Salzburg erst nach der Erhebung Salzburgs zum Erzbistum (798) und Neufestlegung der Metropolitangrenzen zwischen Aquileja und Salzburg (810) unter Karl d. Gr. verbreitet haben, da Salzburg bis dahin zur Metropole Aquileja gehörte, die

---

<sup>17</sup> M. Doeberl, Entwicklungsgeschichte Bayerns, Bd. 1, München 1916, 117 f.

den St.-Zeno-Kult nicht kannte<sup>18</sup>. Auch der frühe Kirchengesang Salzburgs und die ältesten Salzburger Sakramentarien weisen außerdem auf frühe Zusammenhänge mit Aquileja hin<sup>19</sup>.

### *Zenoberg in Meran-Mais als Kultvermittlungsort für Baiern-Freising*

Eine Schlüsselstellung bei der Verbreitung des Veroneser St.-Zeno-Kultes in Baiern spielte neben Königin Theodelinde und der Herzogsresidenz Regensburg der schon in seinem deutschen Namen auf unseren Heiligen hinweisende Zenoberg in Meran-Mais (Abb. 12).

In der Antike befand sich in Obermais als südöstlichste Zollstation der Provinz Raetia die römische „statio Maiensis“. Sie umfaßte die ganze Gegend um den Küchelberg, von der man zugleich die Täler der Etsch und des Vintschgau, der Passer und Ulten, damit sämtliche Wege beherrschte, die auf dieser Seite von Oberitalien nach Österreich und Baiern führten<sup>20</sup>. Auf dem Zenoberg selbst befand sich mindestens seit der Spätantike eine Fliehburg, das „castrum Maiense“. Diese Fliehburgen (lateinisch castrum) waren in normalen Zeiten nur ganz spärlich besiedelt und spielten keine Rolle neben den autonomen Städten, erhielten aber ihre Bedeutung in Augenblicken der Not und Gefahr. Charakteristische Beispiele hierfür sind das südtiroler Säben und das kärntnerische Maria Saal<sup>21</sup>.

Das Christentum kam auch in die Meraner Gegend von Süden her und am Anfang des 5. Jahrhunderts scheint die Christianisierung der vorrömischen romanisierten Ureinwohner (Illyrier, Alteuropäer) abgeschlossen gewesen zu sein.

In Churrätien gab es erwiesenermaßen bereits 451 ein organisiertes Bistum mit einer Kathedrale in Chur<sup>22</sup>. In der Churer St.-Stephans-Kapelle, einer Apsidenkirche mit freistehender Priesterbank, wie sie zuerst Rudolf Egger in Norikum erforscht hat, befindet sich ziemlich in der Mitte vor der Apsis ein ausgezeichnetes gemauertes Grab, das als Kultgrab anzusprechen ist, in dem der rätische Glaubensbote Luzius vor der Übertragung seiner Gebeine in die Krypta seiner Klosterkirche bestattet war<sup>23</sup>.

18 R. Egger, *Der hl. Hermagoras*, Klagenfurt 1948.

J. Fink, *Der Ursprung des ältesten Baues auf dem Domplatz von Aquileia*, Münster-Köln 1954.

19 K. Gamber, *Sakramentartypen*. Beuronener Texte, 49–50.

20 G. Morin, *Das Castrum Maiense und die Kirche des hl. Valentin in der Vita Corbiniani*, in: *Wissenschaftliche Festgabe zum 1200jährigen Jubiläum des hl. Korbinian*, München 1924, 70.

H. J. Kellner, *Die Römer in Bayern*, München 1971, 97.

21 R. Egger, *Säben und Maria Saal. Frühmittelalterliche Kunst in den Alpenländern*, Olten-Lausanne 1954, 25–27.

22 E. Poeschel, *Frühchristliche und frühmittelalterliche Architektur in Churrätien*. Frühmittelalterliche Kunst in den Alpenländern, Olten-Lausanne 1954, 119.

23 Poeschel 120.

Meran-Mais gehörte kirchlich bis 1756 zur Diözese Chur. Die Diözese Chur wiederum war seit dem 5. Jahrhundert ein Suffraganbistum von Mailand und wurde 843 der Metropole Mainz unterstellt.

Die Bistümer Verona, Trient und Säben-Brixen waren dagegen Suffragane der Metropole Aquileja.

C. v. Braitenberg<sup>24</sup> setzt eine Kirchenerrichtung auf dem Zenoberg an der auch damals noch sehr wichtigen Claudia-Augusta-Straße für die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts an und hält St. Zeno von Verona für den ersten Kirchenpatron. Der älteste Bau ist ein Viereckbau ohne vorspringende halbrunde Apsis, wie sie bei südlichen Gotteshäusern vor dem Eindringen der östlichen Chorgestaltung mit vorspringender Apsis üblich war. Die Namen Zenoberg und Zenoburg sind jedoch deutsch und können frühestens im 6., wenn nicht sogar erst im 8. Jahrhundert entstanden sein, als neben der romanisch sprechenden Urbevölkerung germanische Herren und Siedler vom Lande Besitz ergriffen. Außerdem ist sich die heutige Forschung (Wopfner, Menghin) darin einig, daß der am 7. Januar 470/74 verstorbene S. Valentinus Raetiorum quondam episcopus der vita S. Severini Eugipps mit den benedictus Valentinus, an dessen templa Venantius Fortunatus 565 vorüberkam, und dem beatus Valentinus confessor, dessen Gebeine Arbeo (Vita S. Corbiniani) in der Kirche des Castrum Maiense vorfand, identisch ist<sup>25</sup>.

Die Bezeichnung templa muß dabei bei Venantius Fortunatus nach Wopfner nicht unbedingt eine Mehrzahl von Kirchen bedeuten.

Der Zenoberger Valentin hat der Überlieferung nach in Obermais eine Stephanskirche gebaut. Sie hat heute Valentin als Patron und Stephan wurde ein Seitenaltar zugewiesen<sup>26</sup>. Urkundlich ist diese Kirche allerdings erst seit etwa 1200 nachweisbar, was aber nicht unbedingt gegen ihr hohes Alter spricht.

---

24 C. v. Braitenberg, Korbinian und das Castrum Maiense. Der Schlern, Bd. 42, Innsbruck 1968, 95–96.

P. Stockmeier, Die spätantike Kirchenorganisation des Alpen-Donauraumes im Lichte der literarischen und archäologischen Zeugnisse, in: Jahrbuch für altbayer. Kirchengeschichte, München 1963.

25 O. Menghin, Ergänzende historische Bemerkungen zu den Funden von Pfaffenhofen im Oberinntal. Veröffentlichungen des Museums Ferdinandeum, Innsbruck 1964, 217 f. Atz 37.

Morin 73.

H. Wopfner, Die Reise des Venantius Fortunatus durch die Ostalpen. Der Schlern, Bd. 9, Innsbruck 1925, 395.

Vita S. Martini IV v. 697 f. nach: H. Zeiss, Quellensammlung für die Geschichte des bairischen Stammesherzogtums bis 750. Bayerischer Vorgeschichtsfreund, München 1927–1929.

26 Atz 94.

Morin 73.

Die Bezeichnung Valentins als Raetiarum episcopus erklärt sich nach Wopfner<sup>27</sup> daraus, daß die kirchliche Einteilung Rätiens im 6. Jahrhundert Raetia prima und Raetia secunda in einem anderen Sinn als jenem der römischen Provinzeinteilung kannte. Die kirchliche Raetia prima umfaßte den westlichen Teil der alten römischen (seit Diocletian) Provinz Raetia prima und die kirchliche Raetia secunda den östlichen Teil derselben. Die Teile besaßen annähernd den Umfang, wie ihn die Diözesen Chur und Brixen im späteren Mittelalter aufwiesen.

Der Zenoberg mit seiner Fliehburg und Bischofsgrabkirche lag also im äußersten Südosten der Diözese Chur und Bischof Valentin, der eine für seine Zeit außerordentlich bedeutsame Persönlichkeit gewesen sein muß, fand seine erste letzte Ruhestätte noch im Gebiet seiner Diözese. Jedenfalls war die älteste Kirche auf dem Zenoberg noch im 6. Jahrhundert nur dem hl. Valentin geweiht.

Nach dem Zusammenbruch des weströmischen Reiches wechselten die Herren des Meraner Beckens verhältnismäßig rasch. Doch darf man dabei nie übersehen, daß die romanischsprachige Urbevölkerung sitzen blieb und die wechselnden Herren und Eindringlinge überdauerte. Den Römern folgten kurzfristig unter Theoderich die Ostgoten als Landesherren, die im 6. Jahrhundert von den Franken abgelöst wurden. Zwischen 561 und 565 verloren die Franken ihren Besitz in Oberitalien an die Oströmer (Byzantiner). Aus dem inneralpinen Etschtal dürften die Franken nicht vor dieser Zeit verdrängt worden sein<sup>28</sup>. 569 erschienen Langobarden im Etschtal und 590 stießen Franken unter bairischer Beteiligung nach Binnennoricum vor. Das Bistum Säben stand noch 591 unter langobardischer Herrschaft. Nach Wopfner<sup>29</sup> spricht nichts dagegen, daß die Ausbreitung der Baiern auch im südlichen Rätien und Noricum unmittelbar an die fränkischen Hoheitsrechte anknüpfte und mit fränkischer Zustimmung vor sich ging<sup>30</sup>.

Nach Spindler<sup>31</sup> war das Bistum Säben 591 noch langobardisch, doch schon 592 sind die Baiern im Besitz des Brenners, des Puster- und Eisacktales, des tirolischen Inntales und von Säben gewesen. Heuberger erinnert allerdings daran, daß die Baiern nach 612 ins Bozener Etschland vorstießen, wo ihre Anwesenheit erst um 700 bezeugt ist.

---

27 Wopfner 391, Handbuch der histor. Stätten Österreichs, Stuttgart 1966, 2. Bd., 533, hält es für durchaus möglich, daß sich das Castrum Maiense Arbeos, welches auf die Zenobergburg zu beziehen ist, zeitlich an ein römisches Kastell angeschlossen hat, das zur Sicherung jener statio angelegt worden war.

F. Miltner, F. R. Egger, Fliehburg und Bischofskirche. Frühmittelalterliche Kunst in den Alpenländern. Olten-Lausanne 1954.

28 Wopfner 397 f.

29 Wopfner 397 f.

30 Wopfner 402.

31 Spindler 1, 108 ff.

Jedenfalls fand der 470/474 verstorbene hl. Valentin seine Ruhestätte in einem einfachen Kultgebäude auf dem Zenoberg noch in spätrömischer Zeit, wie sich außer aus den bisherigen Dokumenten auch aus dem heutigen Baubefund ergibt<sup>32</sup>. Die Valentinskapelle auf dem Zenoberg ist auch nachweislich die älteste urkundlich nachweisbare Valentinskapelle Tirols; denn die anderen Tiroler Valentinskapellen lassen sich urkundlich nicht über das 14. Jahrhundert zurückverfolgen<sup>33</sup>. Vor dem Erscheinen des hl. Korbinian in Mais am Anfang des 8. Jahrhunderts läßt sich in der dortigen Gegend jedenfalls kein Zenokult dokumentarisch belegen. Auch der deutsche Name Zenoberg bzw. Zenoburg kann erst entstanden sein, als die Gegend im langobardischen bzw. bajuwarischen Herrschaftsbereich lag und eine germanische Sprache sprechende und namengebende politische Oberschicht besaß. Das muß zwischen dem Ende des 6. und dem Anfang des 8. Jahrhunderts gewesen sein.

Die Meraner Gegend muß also damals zweisprachig gewesen sein. Da die arianischen Langobarden erst im Laufe des 7. Jahrhunderts katholisiert wurden, ist es wenig wahrscheinlich, daß schon in diesem Jahrhundert neben dem Valentinsgrab auch eine Kultstätte des spätantiken orthodoxen Veroneser Bischofs Zeno entstand. Die Überlieferung erwähnt ja den Zenokult auf dem Zenoberg auch erst anlässlich des Auftretens des hl. Korbinian in der Maiser Gegend. Hierbei ist, soweit dem Verfasser bekannt, bisher auch noch nicht berücksichtigt worden, daß der nachmalige Freisinger Bischof Korbinian ebenso wie der Regensburger Missionsbischof Emmeram und der Salzburger Missionsbischof Rupert (aus Worms) aus dem zweisprachigen romanisierten Westfranken kamen und ihre missionarische Tätigkeit auch in zweisprachigen Gegenden ausübten; denn in der Regensburger und Salzburger Gegend gab es ebenso noch eine bedeutende romanisierte Urbevölkerung wie in der Mais-Meraner und der Freisinger Gegend. Korbinian selbst scheint germanisch-romanischer Abstammung gewesen zu sein; denn sein Vater trug den germanischen Namen Waldekis, seine Mutter den romanisierten Namen Corbiniana<sup>34</sup>. Der hl. Korbinian ist höchstwahrscheinlich um 680 im westfränkischen Arpajon bei Melun südlich von Paris geboren<sup>35</sup>.

---

32 v. Braitenberg a.a.O. Vgl. auch Josef Oswald, *Der hl. Valentin*, in: *Bavaria Sancta II*, Regensburg 1971.

33 Wopfner 371 ff.

34 v. Braitenberg 92 f.

J. A. Fischer, *Das Christentum zur Römerzeit im nachmaligen Bistum Freising*, in: *Jahrbuch für altbayer. Kirchengeschichte*, München 1963.

35 B. Arnold, *Zur Vita Corbiniani*. Wissenschaftliche Festgabe zum 1200jährigen Jubiläum des hl. Korbinian, München 1924, 63.

F. Prinz, *Frühes Mönchtum in Frankreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4.-8. Jh.)*, München-Wien 1965.

Luitprand, der bedeutendste der Langobardenkönige (712—744) hatte um 716, d. h. im Anfang seiner Regierungszeit den Baiern, d. h. wohl dem Teilherzogtum des in Freising residierenden Herzogs Grimoald mehrere befestigte Orte in Südtirol, darunter wahrscheinlich auch den Zenoberg, weggenommen<sup>36</sup>. König Luitprand residierte in Pavia und war mit Guntrat, einer Tochter Herzog Theodos († 725/28) oder Theodeberts von Baiern, dessen Hilfe er sein Leben zu verdanken hatte, verheiratet<sup>37</sup>. Um 716 kam der hl. Korbinian nach Freising an den Hof des Herzogs Grimoald, eines Sohnes des Herzogs Theodo. Korbinian stand in enger Verbindung mit dem fränkischen Pippin dem Mittleren, hatte aber auch gute Beziehungen zum Langobardenkönig Luitprand<sup>38</sup>.

Maia-Mais war der einzige von den Römern befestigte Platz Südtirols (Zollstation) und im 8. Jahrhundert abwechselnd im Besitz der Baiern und Langobarden.

Um 716 kam der hl. Korbinian auf den Domberg nach Freising, wo er eine dem hl. Martin (später dem hl. Benedikt) geweihte Kirche baute<sup>39</sup>. Korbinians Verhältnis zu dem hier residierenden Herzog Grimoald, einem Sohn des in Regensburg residierenden Herzogs Theodo, war zunächst ausgezeichnet.

So kam es, daß Korbinian auf seiner ersten Romreise mit Grimoalds Zustimmung und Beihilfe und dank der großen Geldmittel, die ihm der fränkische Hausmeier Pippin der Mittlere zur Verfügung gestellt hatte, bei Meran erheblichen Grundbesitz für Freising erwerben konnte<sup>40</sup>. 722 bis etwa 725 wirkte Korbinian in Freising, geriet aber mit der Herzogin Piltrud, der Frau Herzog Grimoalds, die zuvor mit dessen Bruder verheiratet gewesen war, in Konflikt und mußte noch vor 725 nach Mais fliehen<sup>41</sup>.

Das Jahr 725 brachte mit dem Einfall Karl Martells nach Baiern den Tod Herzog Grimoalds und die Wegführung von dessen Frau Piltrud ins Frankenreich. Schließlich blieb als Endergebnis der Entwicklung von 680—725 die Zweiteilung Baierns in Teilherzogtümer mit den Residenzen Regensburg und Freising<sup>42</sup>.

---

36 Spindler 1, 123.

37 Spindler 1, 120.

38 J. Schlecht, Das angebliche Homiliar des hl. Korbinian. Wissenschaftliche Festgabe zum 1200jährigen Jubiläum des hl. Korbinian, München 1924, 178; Spindler 1, 151, Allgemeine Deutsche Biographie, Bd. 23, Leipzig 1886, 213 f.

39 Spindler 1, 151.

40 Morin 72. Auf dem vom Agilolfingerherzog Grimoald geschenkten Grund in Kuens/Kains bei Meran errichtete Korbinian eine Mauritiuskirche, die bis 1150 dem Freisinger Dom, dann bis 1803 dem Freisinger Kollegiatstift St. Andreas gehörte. Auch das Mauritiuspatrozinium weist auf Korbinians agilolfingisch-bairische Beziehungen hin. Vgl. Handbuch der histor. Stätten Österreichs. Stuttgart 1966, 2. Bd., Südtirol s. u. Kuens. Vgl. auch Anm. 45.

41 Spindler 1, 151 f.

42 Spindler 1, 120 u. 152.

Wie erwähnt kam Mais wahrscheinlich um 716 aus dem baierischen in den langobardischen Herrschaftsbereich, um 764 wahrscheinlich wieder baierisch zu werden, vermutlich als Mitgift der langobardischen Königstochter Luitberga, der Gemahlin des baierischen Herzogs Tassilo III.<sup>43</sup>

Schon Bauerreiß<sup>44</sup> nahm an, daß dem hl. Korbinian die Einführung des Zenokultes in der Freisinger Diözese zuzuschreiben ist. Bei der Frage, wie und warum er dies tat, helfen einige bisher noch nicht angestellte Überlegungen weiter.

Korbinian erhielt vom Herzog Grimoald zwischen 716 und 725 Grundbesitz in Kuens bei Meran geschenkt und kaufte von den vom fränkischen Hausmeier Pippin erhaltenen Geld für 900 Goldsolidi das Landgut Kortsch bei Meran. Beide Besitzungen wurden dem Hochstift Freising später von den Grafen von Tirol entfremdet und nur einige Weingärten in Bozen-Gries blieben bis 1803 Freisinger Besitz<sup>45</sup>. Stockmeier<sup>46</sup> vermutet, daß die Wahl von Kuens wegen der Nähe des Valentinsheiligtums erfolgte. Dazu dürfte aber noch gekommen sein, daß Kuens und Zenoberg als vormals römischer Staatsbesitz (befestigte Zollstation Mais) von den baierischen Herzögen als Herzogsgut übernommen worden waren.

Außerdem war die Valentinsverehrung Korbinians keine „genuin bayerrische“ Tradition, sondern ein Symptom für die Kontinuität von Christentum und Valentinskult seit der Spätantike in der Maiser Gegend und bei ihrer romanischen Urbevölkerung.

Nach der *Notitia dignitatum occ.* (XXXV, 31) saß in der spätantiken Sperrfestung Zirl (Teriolis) der römische *tribunus gentis per Raetias deputatae*. Valentin, der Bischof beider Rätien, war nach Wopfner und Menghin<sup>47</sup> der letzte Augsburger Bischof, der zwischen 450 und 478 wegen des Vordringens der Alemannen und des Hunnenzuges nach Gallien in die Berge flüchten mußte. Dieser war mit dem in Mais begrabenen *beatus Valentinus confessor* des Argeo identisch, weshalb auch die *Valentini benedicti templa* des Venantius Fortunatus (um 578) nur hier lokalisiert werden können. Anderer Meinung ist Stockmeier<sup>48</sup>.

Valentin hat allerdings nicht, wie Menghin irrtümlich meinte, die Grenze seiner Diözese überschritten, da Mais bis ins 19. Jh. zu Chur — nicht wie

---

43 v. Braitenberg 96–99.

A. Dold-L. Eizenhöfer, *Das Prager Sakramentar*, 2 Bde., Beuron 1944/49.

44 R. Bauerreiß, *Kirchengeschichte Bayerns I*, St. Ottilien 1952, 129.

45 A. Ammer, *Der weltliche Grundbesitz des Hochstifts Freising*. Wissenschaftliche Festgabe zum 1200jährigen Jubiläum des hl. Korbinian. München 1924, 321 f.

46 P. Stockmeier, *Korbinian und Valentin*. Beitr. z. altbayer. Kirchengeschichte 26, München 1971, 16 f.

47 Menghin 216.

48 Stockmeier 16.



Menghin meint zu Trient — gehörte. Valentins Grabstätte lag etwa in der äußersten Südostecke der Raetia prima. Er war also jedenfalls für Korbinian ein noch in der Spätantike wirkender Mitbruder im Bischofsamt auf dem Gebiet der alten Provinz Rätien. Wenn sich Korbinian in Kuens ein Wohngebäude (*habitaculum*) errichten und dabei ein Kultgebäude mit Mauern befestigen ließ (*oratorium moeneis solidaret*<sup>49</sup>), so zeigt dies, daß Kuens und nicht der Zenoberg sein dauernder Aufenthaltsort war, solange er in der Maiser Gegend weilte. Von hier aus betreute er das ihm übertragene Kirchenvermögen („*patrimoniam*“) „*beati Valentini (et) Zenonis*“. Der Singular *patrimoniam* weist eindeutig darauf hin, daß es sich um das Vermögen einer, nicht etwa zweier Kirchen handelte. Wahrscheinlich bestand dies Kirchenvermögen aus den Abgaben der fünf mittelalterlichen Burgfriedenshöfe, die bis 1803 die Kosten der Gottesdienste in der Zenobergkapelle zu tragen hatten<sup>50</sup>. Diese Kirche war die Valentinskirche mit dem Valentinsgrab. Es kann keine Rede davon sein, daß die ursprüngliche Kirche eine Zenokirche war, wie Morin<sup>51</sup> annahm.

Der Name Zeno erscheint hierbei bzw. im Zusammenhang mit Korbinian und Kuens-Mais zum erstenmal.

Es ist daher der Schluß erlaubt, daß der Zenokult in der Kirche des Valentinsgrabes erst im 8. Jahrhundert, als die Gegend langobardischer Herrschaftsbereich wurde (zwischen 716 und 764), eingeführt worden ist. Korbinian hatte offensichtlich gute Beziehungen zum bayerischen Herzogshof in Freising und zum Langobardenkönig Luitprand.

Es liegt nahe, auch wenn es sich nicht urkundlich belegen läßt, daß Korbinian selbst den Zenokult auf dem Zenoberg heimisch gemacht und nach Freising (wie schon Bauerreiß vermutete) gebracht hat.

Valentin erfreute sich auch bei den Langobarden außerordentlicher Verehrung. Der Langobardenkönig löste den Baiernherzog beim Übergang des Zenoberges in den langobardischen Herrschaftsbereich ab. St. Zeno war als langobardischer Königshof- u. Königsfamilien-Heiliger eine religiös-politische Größe im Land. Was lag näher, als ihm an einem religiösen Kultmittelpunkt, strategischen Schlüsselpunkt und Wirtschaftszentrum einen Kultplatz zu schaffen. Zenoberg und Zenoburg, deutsche Namen, sind daher aller Wahrscheinlichkeit nach, erst seit dem 8. Jahrhundert so benannt worden.

728 rief Herzog Grimoalds Neffe Herzog Hugbert Korbinian aus dem langobardischen Mais ins bayerische Freising zurück, wo Korbinian am 8. September 729/730 starb<sup>52</sup>. Kurz vor seinem Tod schickte Korbinian seinen

---

49 Spindler 1, 152.

50 Arbo, *Vita Corbiniani* Cap. 25, 216 f.

51 Morin 72.

52 v. Braitenberg 96–99.

Bruder Ermbert zum regierenden Langobardenkönig Luitprand, dem damaligen Herrn des Zenoberges, und ließ um die Genehmigung seiner Beisetzung im Valentinsgrab bitten<sup>53</sup>. Die Valentinskirche war eine Memorial-(Gedächtnis)-Kirche, so daß Bedenken gegen eine Beisetzung im Kirchenraum nicht bestanden. Die Beisetzung erfolgte offenbar im Valentinsgrab, von dessen Leichnam nach über 250 Jahren wohl nur noch Knochenreste vorhanden waren. Wie sich anlässlich der Renovierung der Zenobergkapelle 1933 ergab, findet sich in der südlichen Kapelle nur ein als Valentinsgrab zu identifizierendes Bodengrab, nicht wie Morin<sup>54</sup> und Stockmeier<sup>55</sup> meinten, zwei Bodengräber<sup>56</sup>. Bevor 764 der Zenoberg wieder an Baiern kam, hatten die Langobarden die Valentinsreliquien vom Zenoberg nach ihrer Herzogsresidenz Trient gebracht. Herzog Tassilo III. verlangte diese kostbaren Reliquien von den Langobarden zurück und ließ sie 764 feierlich nach Passau überführen. 768 kehrten auch die Korbiniansreliquien vom Zenoberg endgültig zurück nach Freising<sup>57</sup>. Es gab von nun an, also seit 768, weder Valentins- noch Korbiniansreliquien in der Zenobergkapelle. Es ist daher wahrscheinlich, daß bereits bald nach dem Ende der Langobardenherrschaft (774) und Unterordnung des Langobardenreiches unter das Frankreich die Valentinskapelle in eine Gertrudskapelle umgewandelt wurde<sup>58</sup>.

C. v. Braitenberg, der Historiker und wohl beste Kenner des Zenoberges, dessen Familie der Zenoberg seit 1799 gehört, vertritt vor allem aufgrund des heutigen Baubefundes die Auffassung, daß die gegenwärtige Doppelkapelle auf dem Zenoberg nach beinahe vollständiger Beseitigung des spätantiken Kultgebäudes, von dem in der Hauptsache nur das Valentinsgrab erhalten blieb, erst 1288/97 entstanden ist<sup>59</sup>.

Vom Ende des 8. bis zum Ende des 13. Jahrhunderts hätte es danach kein eigenes Kultgebäude für den Zenokult gegeben. Dem widersprechen aber verschiedene urkundliche Zeugnisse. Vor allem schreibt schon ein Überarbeiter der arbeonischen Korbiniansvita am Anfang des 10. Jahrhunderts, also kaum 200 Jahre nach Korbinians Tod, folgendes<sup>60</sup>: (Sanctus Corbinianus) basilicam aedificavit et sancti Valentini atque beati Zenonis in eam patrocinia collocavit. Korbinian hat danach also eine Kapelle auf Herzogs-

---

53 Morin 76.

54 Morin 76 f.

55 Stockmeier 19.

56 v. Braitenberg 96–99.

57 Professor Stockmeier hält eine Zweitbestattung im Valentinsgrab wegen der religiösen Scheu in dieser Frühzeit für unmöglich. In diesem Fall bliebe die Frage kontrovers.

58 Morin 76.

59 v. Braitenberg 103 ff.

60 Vita Corbiniani 19; Mon. Germ. Script. rer Merow. 6, 621, 2.

K. Gamber, Das frühmittelalt. Bayern im Lichte der ältesten Liturgiebücher. Deutsche Gaue 54, Kaufbeuren 1962.

bzw. Königsgrund erbauen lassen und hat dieser St. Valentin und St. Zeno als Patrone gegeben.

Valentin und Zeno haben in der Kapelle zur Zeit Korbinians also offensichtlich eine gleichberechtigte Stellung eingenommen; noch im 6. Jahrhundert war es eine reine Valentinskapelle.

Es muß also zu Korbinians Zeit dort eine bauliche Veränderung vorgenommen worden sein.

Nach v. Braitenberg<sup>61</sup> ist das noch in Resten erhaltene Mauerwerk aus Rollensteinen (Fischgrätenmuster) im Lehmverband spätantik und die übrige Doppelkapelle aus Tuffsteinen im Mörtelverband hochmittelalterlich.

Es scheint aber auch möglich, daß die Doppelkapelle bereits im Frühmittelalter, d. h. zur Zeit Korbinians, errichtet wurde und am Ende des 13. Jahrhunderts nur eine Renovierung erfolgte.

Schließlich könnte die korbinianische Kapelle auf den Resten der spätantiken Valentinskapelle errichtet und beide beim Umbau 1288/97 bis auf die Fundamente beseitigt und neu aufgebaut worden sein. Gegen diese Hypothese spricht aber die Erfahrung, daß antike und mittelalterliche Kirchen so massiv gebaut wurden, daß sie fast unverwüstlich waren und man nur selten und aus ganz besonderen Gründen solche Bauwerke bei Erneuerungen und Umbauten beseitigte. Jedenfalls spricht das im 8. bzw. 10. Jahrhundert belegte *patrimonium* und *patrocinium* Valentins und Zenos und der Hinweis auf die Bautätigkeit Korbinians dafür, daß schon in dieser Zeit eine Doppelkapelle bestanden hat. Indirekt ist dies auch ein Beweis dafür, daß Korbinian den Zenokult am Zenoberg heimisch gemacht hat.

Der Dominikaner Bartholomäus von Trient berichtet um 1244, daß Valentin in *ecclesia Zenonis* begraben wurde. Das spricht dafür, daß schon vor dem Umbau von 1288/97 die Zenokapelle die bedeutendere bzw. die größere auf dem Zenoberg war. 1639 wird allerdings in einem Visitationsprotokoll nur ein *sacellum S. Gertrudis in monte S. Zenonis* erwähnt.

Hier lag das Schwergewicht also wieder auf der älteren, ehrwürdigeren Valentin-Gertrudkapelle.

Schließlich ist noch zu bedenken, daß nach Atz<sup>61a</sup> und v. Braitenberg die Zenokapelle bis 1782 zweistöckig gewesen ist, wie sich eine ähnliche Zweistöckigkeit bei der uralten St.-Georgs-Kirche in Teisten im Pustertal und der Burgkapelle von Schloß Tirol noch heute zeigt<sup>61b</sup>. Als Folge der Überführung der Valentinsreliquien nach Passau, der Korbiniansreliquien nach Freising und des Übergangs der Herrschaft über den Zenoberg von den Langobarden-

---

61 v. Braitenberg 103 ff.

61a Atz 94.

61b Atz 81 f.

königen an Karl d. Gr. (774) machte sich am Zenoberg auch religiös-fränkischer Einfluß geltend. Die Valentinsgedächtniskirche war ihres ursprünglichen Kirchenpatrons beraubt, wenn auch St. Zeno weiterhin hier kultische Verehrung genossen haben dürfte. Die neue Kirchenpatronin, die hl. Gertrud v. Nivelles, war eine Urgroßtante Karl d. Gr. und von 626—653/59 die 1. Abtissin des belgischen Klosters Nivelles, einer Familienstiftung der Pippiniden<sup>62</sup>. Ein Zentrum religiös-politischen fränkischen Einflusses auf die westlichen Alpenländer war das 724 im Auftrag Karl Martells vom hl. Pirmin gegründete Bodenseekloster Reichenau. Das Kloster Reichenau stand in weitreichenden Beziehungen mit fränkisch-langobardischen Kulturzentren im Norden und Süden des Karolingerreichs. So befindet sich ein Prachtkodex, der in seinem Namen an die karolingische Gertrud erinnert, der Codex Gertrudianus<sup>63</sup> heute im friaulischen Cividale. Sauerland-Haseloff nahmen die Reichenau, Bauerreiß Trier als Entstehungsort dieses Codex an.

In der 799/802 angelegten Reichenauer Kirche Niedercell befindet sich das Grab des 802 verstorbenen Bischofs Eginon von Verona. Bischof Ratold von Verona, der Gründer von Radolfszell am Bodensee, schenkte dem Kloster Reichenau im Jahre 830 Markusreliquien<sup>64</sup>. In der Etschtalgegend begegnet die hl. Gertrud auch noch anderwärts als Kirchenpatronin, so in St. Gertrud im Ultental, in Sulden und in Margreid.

Die Bedeutung der Gertrudsverehrung für die Meraner Gegend geht auch daraus hervor, daß am Gertrudstag (17. März) und an den vier Quatembertagen von der Meraner Pfarrkirche aus Reliquienprozessionen stattfanden.

Für die Maiser Gegend war es von großer wirtschaftlicher Bedeutung, daß der seit altersher in Mais und Dorf Tirol bestehende Markt 1237 nach Bozen verlegt wurde.

Die Zenoburg wurde im sogenannten „Böhmenkrieg“ 1347 zerstört und verlor ihre alte Bedeutung. Die Doppelkapelle St. Gertrud (vormals St. Valentin) und St. Zeno hat sich bis in die Gegenwart erhalten.

Sichere Nachrichten über die Zeit, in der die St.-Zeno-Verehrung in Regensburg heimisch wurde, fehlen leider. Doch darf man das Jahr 589, in dem die katholische baierische Herzogstochter Theodelinde den arianischen Langobardenfürsten Authari heiratete, als Terminus post quem betrachten; denn es ist unwahrscheinlich, daß der Kult eines katholischen Heiligen aus einer im Herrschaftsbereich der arianischen Langobarden befindlichen Stadt vor dieser religiös und politisch für Baiern *und* Langobarden höchst bedeutsamen Allianz in der baierischen Herzogsresidenz Verbreitung gefunden hätte. An-

---

62 B. Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte, Bd. 1, Stuttgart 1957, 104.

63 Sauerland-Haseloff, Der Codex Gertrudianus aus der Reichenau, 1901.

64 U. Engelmann, Art. Reichenau, in: LThK<sup>2</sup> VIII, 1106–1108.

derseits hat diese Allianz, die in der Überlieferung schon immer als Zeitpunkt des Beginns der Katholisierung der Langobarden von Baiern aus gilt, die innigen kulturellen und politischen Beziehungen zwischen Baiern und Oberitalien entscheidend gefördert.

Ob Mönche der Regensburger herzoglichen Hofkapelle den St.-Zeno-Kult in Verona kennengelernt und nach Regensburg gebracht haben oder ob Mönche des Veroneser St.-Zeno-Klosters die Verehrung ihres Heiligen in der bayerischen Herzogsresidenz Regensburg heimisch gemacht haben, läßt sich allerdings nicht entscheiden. Als *Terminus ante quem* für die Einführung des Zenokultes in Regensburg bietet sich das Jahr 739 an, in dem der hl. Bonifatius im Einvernehmen mit Rom die bayerische Kirche neu organisierte. Im Laufe des 8. Jahrhunderts verschwand in Regensburg wie in Verona der bis dahin dort maßgebende altertümliche sogenannte „gallikanische“ Meß-Ritus. Er wurde durch den „gregorianischen“ („römischen“) Meß-Ritus ersetzt<sup>65</sup>.

Als gewichtiges Argument dafür, daß der St.-Zeno-Kult zwischen 589 und 739 — allgemein gesprochen im 7. Jahrhundert — in Regensburg Eingang gefunden hat, können noch erhaltene Zeno-Meß-Formulare aus Regensburg und Verona gelten<sup>66</sup>.

Die im — wahrscheinlich für die herzogliche Pfalzkapelle bestimmten — sogenannten Prager- oder Tassilo-Sakramentar (Codex 083 der Bibliothek des Metropolitankapitels Prag), das kurz vor 788 entstanden ist, als Formular 219 vorkommende Zenomesse, die wegen ihres altertümlichen Formulares nach Gamber sicher aus der Zeit vor 700 stammt, findet sich mit fast gleichem Wortlaut in zwei Regensburger Sakramentaren, dem sogenannten Wolfgang-Sakramentar aus dem Ende des 10. Jh. (Cod. Veronensis 87 fol. 158<sup>v</sup>) und dem sogenannten Rocca-Sakramentar aus der gleichen Zeit (Cod. Vat. lat. 3806 fol. 306<sup>r</sup>).

Der Zenokult blühte in Regensburg mindestens bis zum Anfang des 11. Jahrhunderts. Als Grund für das dann bald einsetzende rasche Verschwinden der Zeno-Verehrung in Regensburg vermutet Klaus Gamber die Heiligsprechung des Regensburger Bischofs Erhard 1052, der die später nach ihm benannte „Erhardszelle“ um 700 benützte, die nach Gamber ursprünglich ein Zeno-Heiligtum gewesen ist<sup>67</sup>.

Über die Frage der Lokalisierung der Regensburger Zeno-Kultstätte gehen die Ansichten der Forscher auseinander. Während Ernst Klebel<sup>68</sup> und Bern-

65 Gamber, Kassian und Zeno 21.

66 K. Gamber, Das Tassilo-Sakramentar, das älteste vollständig erhaltene Regensburger Meßbuch, in: MThZ 10 (1959) 295 ff., Gamber, Liturgiebücher 59.

67 Gamber, Kassian und Zeno 26 f.

68 E. Klebel, Christentum vor Bonifatius. Wissenschaftliche Festgabe zum 1200jährigen Jubiläum des hl. Korbinian, München 1924.

hard Bischoff<sup>69</sup> die an der Nordseite des nördlichen Nebenchores der St.-Emmerams-Kirche befindliche und 1615 abgebrochene Zenokapelle (Sakristei der Emmeramskirche) für das ursprüngliche Zeno-Heiligtum halten, glaubt Klaus Gamber<sup>70</sup>, daß *diese* Kapelle nicht vor dem 8. Jahrhundert entstanden und nicht das ursprüngliche Zeno-Heiligtum gewesen ist. Für das ursprüngliche Regensburger Zeno-Heiligtum hält Gamber die sogenannte Erhardskapelle (Erhardszelle, Erhardskrypta) in der Erhardigasse. Gamber begründet seine Ansicht zunächst mit kunsthistorischen Erwägungen. Die Erhardskapelle als Kryptenkapelle zeigt nämlich auffallende Ähnlichkeit mit Kryptenkirchen in Oberitalien<sup>71</sup>, vor allem in den langobardischen Residenzstädten Verona und Pavia und in der kirchlichen Metropole Aquileja (hier fehlt ebenso wie in Regensburg auch eine Apsis). Außerdem ist nach Gamber das jetzige Erhards-Patrozinium nicht ursprünglich, da der hl. Erhard nach seinem Rücktritt als Wanderbischof (nach 700) im Raum über der Kapelle gewohnt und in der Kryptenkapelle selbst Gottesdienst gefeiert haben soll. Die Erhardskapelle ist daher nach Gamber wahrscheinlich schon im 7. Jahrhundert als Zenokapelle und zwar schon in der ersten Hälfte erbaut worden; denn am Ende des Jahrhunderts begann bereits die fränkische Mission (Emmeram) und die Zurückdrängung des kirchlichen Einflusses von Süden her<sup>72</sup>.

Auch wenn die ursprüngliche Regensburger St.-Zeno-Kultstätte an zwei verschiedenen Plätzen lokalisiert werden kann, so darf als erwiesen gelten, daß seit dem 7. Jahrhundert der hl. Veroneser Bischof St. Zeno in Regensburg verehrt wurde und daß seine Verehrung unmittelbar aus Verona — also nicht über eine Zwischenstation wie Freising, Isen und Bad Reichenhall — eingeführt oder geholt wurde.

Während in Regensburg der St.-Zeno-Kult aber bereits im 11. Jahrhundert verschwand, hat er sich in der Diözese Freising bis in die Gegenwart gehalten.

---

69 K. Gamber, Ein Regensburger Kalendarfragment aus der Zeit Herzog Tassilos III. in: SM (1969) 222 f. Nach Klaus Gamber enthalten das von Bischoff gefundene zu einem Meßbuch gehörige Kalenderblatt und das gleichzeitige Prager Sakramentar das Fest des Bischofs Zeno von Verona an dessen Bischofsweihetag (8. Dezember), nicht wie sonst meistens an seinem Todestag (13. April). Vgl. Gamber, Liturgiebücher 60. Auch Max Piendl (Thurn- u. Taxis-Studien, Bd. 1, Kallmünz 1961, 85 f.) hält es für sicher, daß die Zenokapelle (Weihedaten fehlen) den Platz der heutigen Sakristei und damit den Platz, für den nach dem beispielhaften St. Gallener Klosterplan (um 820) die Abtei vorgesehen war, eingenommen hat.

Könnte nicht die Erhardskrypta ursprünglich ein agilolfingisches und die frühere Zenokapelle von St. Emmeram ein karolingisches Zenokultgebäude gewesen sein?

70 Gamber, Kassian und Zeno 22.

71 G. Brusin, Führer durch Aquileja und Grado, Padua 1967.

L. Heilmaier, Die Kirche St. Zeno in Isen, München 1920.

72 Gamber, Kassian und Zeno 22, 25 f.

Für die Bischofsstadt Freising kann man ein der Verehrung des hl. Zeno dienendes Kultgebäude nicht ermitteln, doch läßt sich das Bestehen einer Zenoverehrung im freisingischen Eigenkloster Isen, über das noch gesondert zu reden sein wird, urkundlich seit dem 8. Jahrhundert belegen.

In Freisinger Kalendaren des 10. Jahrhunderts wurde am 8. Dezember „St. Zenonis, confessoris et episcopi in Verona civitate“ feierlich gedacht und noch im 14. Jahrhundert, wo der 8. Dezember längst als Festtag Mariä Empfängnis mit 9 Lektionen gefeiert wurde, gedachte man des hl. Zeno noch mit einer Oration<sup>73</sup>.

Wie schon Sigisbert Mitterer glaubte feststellen zu dürfen<sup>74</sup>, hatte „seitdem Freisings erster Bischof, der hl. Korbinian im Heiligtum auf dem Zenoberg an der Passer seine Ruhestätte gefunden hatte, auch die Liebe und Verehrung zum hl. Zeno einen Platz in den Herzen der Freisinger gefunden“.

Wie oben bei den Ausführungen über den Zenoberg schon erwähnt, hat der hl. Korbinian nicht nur posthum durch seinen Begräbnisplatz als Förderer der St.-Zeno-Verehrung gewirkt, sondern schon zu seinen Lebzeiten den St.-Zeno-Kult wahrscheinlich am Zenoberg und in seiner Freisinger Diözese eingeführt.

Als Frankoromane scheint der hl. Korbinian aus seiner westfränkischen Heimat auch die angestammte gallikanische Liturgie mitgebracht zu haben; denn P. Germain Morin OSB konnte den Zusammenhang der alten Freisinger Liturgie des 7.—9. Jahrhunderts mit der gallikanischen Liturgie der Kirche von Autun nachweisen<sup>75</sup>. Dabei dürfte der germanisch-romanisch-sprachige hl. Korbinian kaum Verständigungsschwierigkeiten mit den Menschen der Freisinger und Zenoberger Gegend gehabt haben.

Auf enge Beziehungen St. Korbinians nach Verona, also nach der südlichen Bischofsstadt des hl. Zeno, weist andererseits wieder das sogenannte Evangeliar des hl. Korbinian, eine berühmte Evangelienhandschrift des Domkapitels von Verona aus dem 5. Jahrhundert, hin. Nach Georg Leidinger „lassen alle zeitlichen Merkmale an der Handschrift die Möglichkeit zu, daß St. Korbinian den wertvollen Kodex aus Italien mitgebracht hat. Nichts hindert anzunehmen, daß die kursiven Einträge, welche die Lektionen bestimmen, von seiner eigenen Hand herrühren“<sup>75a</sup>.

73 A. Lechner, *Mittelalterliche Kalendare in Bayern*, Freiburg 1891, 11, 23, 85.

74 S. Mitterer, *Die bischöflichen Eigenklöster*, in: SM (1929) 81.

75 G. Morin, *Un recueil inédit en usage à Freising au VIIe-IXe siècles*, in: R. Bén (1912) 168 ff.

75a Georg Leidinger, *Das sog. Evangeliarium des hl. Korbinian*, in: *Korbiniansfestschrift*, München 1924, 79 ff.

Auch heute noch wird das Andenken an St. Zeno von Verona in der Erzdiözese München und Freising durch eine eigene Messe gefeiert.

### *Isen*

In Freising, das noch in der Agilolfingerzeit seine Funktion als Herzogsresidenz verlor, und reiner Bischofsort wurde, läßt sich zwar keine eigene Zenokultstätte nachweisen, doch hat im Freisinger Diözesangebiet der Zenokult im St.-Zeno-Kloster Isen eine ebenso ansehnliche wie würdige Kultstätte — außer Regensburg die älteste in Baiern — gefunden. Der dritte Bischof von Freising, der selige Joseph (748—764)<sup>76</sup> gründete der Überlieferung nach das bereits um 750 bestehende Benediktinerkloster Isen als bischöfliches Eigenkloster. Die Bischöfe von Freising bekleideten zugleich die Abtwürde. Bischof Joseph, der als großer Verehrer des hl. Zeno galt und der Legende nach in der Nähe der Zenoburg bei Meran das Licht der Welt erblickt haben soll, wählte sich Isen als Grablege<sup>77</sup>.

Schon 752 läßt sich eine St.-Zeno-Kirche mit Altar in Isen urkundlich belegen<sup>78</sup>. Mindestens ein Teil des zu Isen gehörigen Grundbesitzes stammte aus agilolfingischem Herzogsgut<sup>79</sup>.

758 schenkte ein gewisser Haholt seinen Besitz samt Kirche in Bittlbach (Lkr. Erding) der Freisinger Kirche und weihte zugleich seinen Sohn Arno dieser Kirche<sup>80</sup>. Dabei wird erwähnt, daß Bischof Joseph zum Kloster und zur Kirche des hl. Zeno in Isen kam, in der sich auch ein der Muttergottes, der Patronin der Freisinger Bischofskirche, geweihter Altar befand.

Dieser Arno ist der nachmalige berühmte Erzbischof Arno von Salzburg, der zum engsten Freundeskreis Karls d. Gr. gehörte. Die Identität ist nach Bauerreiß außer Zweifel gestellt<sup>81</sup>. 792 ist von einer Isener Kirche mit mehreren Altären die Rede<sup>82</sup> und im 9. Jahrhundert wird das Kloster Isen wiederholt urkundlich erwähnt<sup>83</sup>.

Die aus Schwindkirchen gebürtigen Bischöfe von Vincenza Andreas († um 820) und Franko († um 848) erhielten wahrscheinlich in Isen ihre erste Bildung<sup>84</sup>.

---

76 H. Strzewitzek, Die Sippenbeziehungen der Freisinger Bischöfe im Mittelalter, Deutinger-Beiträge, Bd. 16, München 1938, 196.

77 M. Hartig, Die oberbayerischen Stifte, Bd. 1, München 1935, 65.

78 Th. Bitterauf, Die Traditionen des Hochstifts Freising (Quellen u. Erörterungen zur bayerischen Geschichte, Bd. 4 u. 5) München 1905–1909, Bd. 1, Nr. 6.

79 Bitterauf, Bd. 1, Nr. 4.

80 Bitterauf, Bd. 1, Nr. 11.

81 Dold-Eizenhöfer I, 43 u. MG Epist. IV. R. Bauerreiß, Kirchengesch. Bay. I, 123.

82 Bitterauf, Bd. 1, Nr. 151.

83 Bitterauf, Bd. 1, Nr. 298 (811), 508 (824), 514 u. 517 (818–825), 619 (836).

84 A. Mayer u. G. Westermayer, Statistische Beschreibung des Erzbisthums München-Freising, 3 Bde., München–Regensburg 1874/81, II, 116.



Zwischen 859 und 875 werden in Isen bischöfliche Kanoniker erwähnt<sup>85</sup> (Bitterauf Nr. 838) und 870 besaß das Kloster bereits als kostbare Reliquie den Leib der hl. Märtyrerin Juliana, von dem auch ein Teil in das damals bischöflich freisingische Eigenkloster Schäftlarn gekommen ist<sup>86</sup>. Wann aus dem Kloster ein Kollegiatstift geworden ist, läßt sich nicht mehr sicher feststellen. Auch nach der Ungarnnot des 10. Jahrhunderts bestand jedenfalls der Klosterbesitz Isen als Eigentum der Freisinger Kirche weiter. 1025 überließ Bischof Egilbert von Freising Isen und Burgrain der hl. Kaiserin Kunigunde auf Lebenszeit zur Nutznießung. Der Überlieferung nach soll sich die hl. Kunigunde auch einige Zeit in Isen aufgehalten haben<sup>87</sup>. Seit dem 12. Jahrhundert bestand Isen als Kollegiatstift in enger Abhängigkeit vom Freisinger Bischofsstuhl bis zur Säkularisation von 1802 weiter.

Um 1180—1190 wurde von der Freisinger Dombauhütte die Isener Kirche umgebaut und bedeutend vergrößert, wie sie auch in der Folge alle Wandlungen des Freisinger Domes mitgemacht hat. Das prachtvolle Portal mit dem herrlichen Tympanon (Christus als Weltenrichter) erinnert heute noch an diesen Umbau<sup>88</sup>.

Das „lieblichste und wertvollste Kleinod Isens“, die von Propst Ladislaus von Achdorf 1476 gestiftete Silberbüste des hl. Zeno, befindet sich heute als Leihgabe des Nürnberger Germanischen Museums im Bayerischen Nationalmuseum zu München. Propst Ladislaus stammte mütterlicherseits von den Herren von Haunsperg, einem salzburgischen Adelsgeschlecht, ab. Grabdenkmäler von Angehörigen dieses Geschlechts finden sich auch in den ehemaligen Augustinerchorherrenstiften Höglwörth und Berchtesgaden. Es ist also durchaus denkbar, daß Propst Ladislaus in seiner Jugend die Zenoverehrung schon in dem seiner mütterlichen Heimat nahegelegenen Augustinerchorherrenstift Reichenhall-St. Zeno kennengelernt hat.

1699 wurde die Isener Kirche stuckiert und an den Wänden und der Decke Fresken angebracht. Um 1725 wurde das Presbyterium mit Stukkaturen und Fresken im Regencestil geschmückt. 1857 wurden im Zuge einer „neuromanischen Restaurierung“ die Zenofresken des Langhauses leider zerstört. Glücklicherweise entdeckte im Jahre 1910 der Kunstmaler Weinzierl wieder zwei von den alten Fresken mit Szenen aus dem Leben des hl. Zeno, die durch ihre Farbenkraft und drastische Darstellung einst einen herrlichen Kontrast boten zum Weiß der schönen Stuckumrahmung<sup>89</sup>. So haben sich in

---

85 Bitterauf, Bd. 1, Nr. 383.

86 Bitterauf, Nr. 892 (870).

87 Mayer-Westermayer II, 114.

88 Hartig a.a.O.

89 Hartig a.a.O.

Isen immerhin nicht nur die der Verehrung St. Zenos geweihte Kirche, sondern auch Reste der Kunstwerke, die zu seiner Verehrung anregen sollten, bis in die Gegenwart erhalten.

*Bad Reichenhall — St. Zeno*

Hat man einmal erkannt und anerkannt, daß in Baiern St.-Zeno-Kultstätten während des Frühmittelalters an Herzogs- bzw. Königsresidenzen oder mindestens auf Herzogs- bzw. Königsgut entstanden sind, so verschwindet auch viel von dem Zufälligen, das bei der Standortwahl der bestehenden St.-Zeno-Kultstätten vorzuherrschen scheint.

Neben den agilolfingischen Residenzorten Regensburg und Freising waren wohl die Salinen im Gebiet von Reichenhall-St. Zeno der wirtschaftspolitisch für die Herzöge wichtigste Ort des bayerischen Kernlandes.

Es entstanden, wie der Verfasser wahrscheinlich machen konnte<sup>90</sup>, nach der Zerstörung der im Reichenhaller Talkessel gelegenen römischen Straßenstation Vacorium (heute Karlstein-Fager) um die Mitte des 3. Jh. n. Chr. in der folgenden spätantiken Zeit Salzgewinnungssiedlungen im Gebiet der Solequellen und im Bereich des heutigen Ortsteiles Bad Reichenhall-St. Zeno, was zum lateinischen Namen Salinae für den Reichenhaller Talkessel führte. Diese Salinen waren in römischer Zeit Staatsbesitz, der in staatlicher Regie betrieben bzw. verpachtet wurde. In Reichenhall-St. Zeno gab es wahrscheinlich auch seit spätantiker Zeit eine Marienkirche unweit des heutigen Münsters St. Zeno (790 ecclesia cum 2 mansis)<sup>91</sup>. Mit dem Übergang des römischen Fiskalbesitzes in die Hände der agilolfingischen Herzöge wurden auch die Reichenhaller Salinen Herzogsgut und nach Tassilos III. Sturz (788) karolingisches Königsgut.

Eine alte örtliche Überlieferung schreibt nun die Errichtung einer St.-Zeno-Kirche im Reichenhaller Tal Karl d. Gr. zu. In alten Annalen ist ein Aufenthalt Karls d. Gr. für Oktober 803 in Salzburg bezeugt<sup>92</sup>.

Die 1615/25 entstandene Chronik von Reichenhall-St. Zeno<sup>93</sup> berichtet, daß im Jahre 806 Pippin (773—810), der zweite Sohn Karls d. Gr. und (seit 781) König der Langobarden in Verona eine Übertragung der Reliquien (ossa) des hl. Zeno vornehmen ließ.

90 H. Vogel, Geschichte von Bad Reichenhall, in: Oberbayerisches Archiv 94, München 1971, 11 f.

91 Salzburger Urkundenbuch. Hrsg. v. d. Gesellschaft für Salzburger Landeskunde, gesammelt u. bearb. v. W. Hautaler u. F. Martin, Salzburg 1916–1933, II, 11.

92 E. Klebel, Eine neu aufgefundene Salzburger Geschichtsquelle. Mitt. d. Gesellschaft f. Salzburg. Landeskunde 1921, 36 ff.

93 A. Landsperger, Chronik von St. Zeno. Stadtarchiv München, Samml. d. Hist. Vereins MS 2<sup>o</sup>, Nr. 80.

In einem sogenannten Nekrolog von St. Zeno-Reichenhall, der zwischen 1628 und 1658 entstanden ist<sup>94</sup>, sind fünf farbige Illustrationen zur Geschichte von Reichenhall-St. Zeno mit erläuterndem Text enthalten.

Das Blatt zwei zeigt, wie Karl d. Gr. den vom hl. Zeno ihm vorgehaltenen Bauplan der Kirche genehmigt. Auf der Rückseite heißt es in Latein: „Die Bürger erbitten von dem damals in Salzburg weilenden (803) Kaiser Karl d. Gr. Hilfe. Dieser läßt um 812 außerhalb der Stadtmauern (von Reichenhall) traurig über die kürzliche Beisetzung († 810) seines Sohnes Pippin, Königs von Italien, zu Ehren St. Zenos, den Pippin außerordentlich verehrt hatte, eine Kirche bauen“.

Die Überlieferung im Reichenhaller Stift St. Zeno schreibt also den Bau der Zenokirche Karl d. Gr. († 814) um das Jahr 812 unmittelbar zu und begründet dies mit dem Hinweis auf den kurze Zeit zuvor erfolgten Tod seines Sohnes Pippin († 810), der ein ganz besonderer Verehrer (devotissimus) des hl. Zeno gewesen sei. Diese Begründung hat jedenfalls viel innere Wahrscheinlichkeit für sich; denn Pippin — seit der Reichsteilung von 806 König von Italien (Lombardien) und Herzog von Baiern — hat den Neubau der Veroneser St.-Zeno-Kirche, also einer langobardischen Königsresidenzkirche, mit veranlaßt. Es läßt sich vorstellen, daß Karl d. Gr. den in der baierischen Herzogsresidenz Regensburg und der langobardischen Residenz Verona verehrten hl. Zeno für besonders geeignet als Patron einer Kirche in dem seit 788 königlichen Salinengebiet von Reichenhall gehalten hat.

Nachdem Karl d. Gr. Anfang des 9. Jahrhunderts der Salzburger Kirche im Reichenhaller Tal die Immunität verliehen hatte und die große Saline am Grutten in Reichenhall und die kleine Saline im Ortsteil St. Zeno nach 788 (Tassilos Sturz) aus Herzogsgut Königsgut geworden war, lag es nahe, für das dazu gehörige Königsdorf, das aufgrund seiner Salzerzeugung eine zentrale wirtschaftliche Bedeutung im baierischen Raum einnahm, neben der salzburgischen Kirche St. Maria im Ortsteil St. Zeno eine königliche Eigenkirche (St. Zeno) zu errichten. Für die Platzwahl mag noch gesprochen haben, daß der Ortsteil St. Zeno auf einem von Salachüberschwemmungen freien Gelände lag und die dortige kleine Saline mindestens bis 865 in Betrieb gewesen ist, während das Gelände bei der großen Reichenhaller Saline am Grutten überschwemmungsgefährdet war, wobei man diese Überschwemmungsgefahr in karolingischer Zeit durch Uferschutzbauten zu vermindern mochte und St. Zeno als Hochwasserpatron sich auch in dieser Hinsicht als Kirchenpatron für die königliche Eigenkirche des Reichenhaller Tals empfahl. Die von Fast-

---

94 Original im Ordinariatsarchiv München; Kopie der Texterläuterungen im Stadtarchiv München, Samml. d. Hist. Vereins MS 2<sup>o</sup>, Nr. 80 b.

linger<sup>95</sup> aufgestellte und von Hartig<sup>96</sup> und Backmund<sup>97</sup> weitergegebene These von einem Reichenhaller St.-Zeno-Klösterlein als Filialkloster des Salzburger Benediktinerklosters St. Peter läßt sich jedenfalls nirgends urkundlich oder besitzgeschichtlich belegen und ist daher sehr viel unwahrscheinlicher als die alte Tradition von der karolingischen Eigenkirche. Bis ins 12. Jahrhundert schweigen nun die Quellen über die Reichenhaller St.-Zeno-Kirche leider völlig, erst dann erfahren wir wieder urkundlich gesicherte Nachrichten. Am Anfang des 12. Jahrhunderts wurde St. Zeno noch von Weltgeistlichen betreut. Im Zug der innerkirchlichen Reformbewegung, die durch die Namen Cluny, Hirsau und Admont und das Aufblühen der Augustinerchorherrenstifte gekennzeichnet ist, kam es durch Erzbischof Konrad I. (1106—1147) auch zur Errichtung eines Augustinerchorherrenstiftes bei St. Zeno. Als ersten Propst nennt die Überlieferung einen Priester Lanzo, der von 1120—1146 anfangs noch als Weltgeistlicher, später als Propst die Kirche geleitet hat.

Das genaue Gründungsjahr des Stiftes läßt sich nicht sicher bestimmen. Die Tradition nennt dafür das Jahr 1136. Am 5. April 1136<sup>98</sup> stellte jedenfalls Erzbischof Konrad I. die Propstei St. Zeno als bestehend fest, wies ihr Grundbesitz und die Pfarrei zu und verlieh freie Propstwahl.

Da die Gründung des Augustinerchorherrenstiftes St. Zeno auf den Rat des erst 1131—1167 regierenden Bischofs Roman von Gurk erfolgte<sup>99</sup>, kann die förmliche Gründung eines Augustinerchorherrenstiftes nur zwischen 1131 und 1136 erfolgt sein.

Es sieht allerdings so aus, als ob zwischen 1121 und 1131 eine Anzahl von keinem Orden angehörigen Klerikern unter Lanzos Leitung bei St. Zeno ein gemeinsames Leben geführt haben; denn Erzbischof Konrad I. beurkundete in einer leider nur abschriftlich überlieferten gereimten und mit 1121 datierten Urkunde<sup>100</sup> die Gründung einer *neuen* als Ortspatron dem hl. Zeno geweihten Kirche für die Brüder von Hall, denen ein Salzzins zugewiesen wurde, um die Seelsorge im Reichenhaller Tal auszuüben. Dem Datum 1121 widerspricht allerdings die Tatsache, daß Erzbischof Konrad I. erst 1122 aus der Verbannung zurückgekehrt ist<sup>101</sup>, so daß das Jahr 1123 für die Gründung eines Klosters bei St. Zeno, das die Notae S. Zenonis überliefern, größere Wahrscheinlichkeit für sich hat<sup>102</sup>. Dazu paßt, daß für 1126 eine Kirchweihe

---

95 M. Fastlinger, Die Kirchenpatroninnen in ihrer Bedeutung für Altbayerns ältestes Kirchenwesen, in: Oberbayer. Archiv 50, München 1897, 339–440.

96 Hartig, Stifte 1, 222.

97 N. Backmund, Die Chorherrenorden und ihre Stifte, Passau 1966, 134.

98 Salzb. Urk. B. 2, 253.

99 Salzb. Urk. B. 2, 253 f. u. 333.

100 Pfarrarchiv Bad Reichenhall-St. Zeno, Band A I c 3 vor Seite 1.

101 Salzb. Urk. B. 2, 253 f.

102 Notae S. Zenonis. Östliche Alpenländer 243.

durch Erzbischof Konrad I. verzeichnet wird<sup>103</sup>. Erzbischof Konrad I. hat zwischen 1130, wo noch von einem am Ort eingesetzten Priester die Rede ist, und seinem Tod 1147 die Umwandlung der Pfarrkirche St. Zeno in eine Propstei veranlaßt<sup>104</sup>, ein Zeitraum, der sich, wie oben bereits gesagt, aber noch auf die Jahre 1131—1136 einengen läßt.

Urkundlich ist überliefert, daß die Reichenhaller Bürger mit Genehmigung des 1147 verstorbenen Erzbischofs Konrad I. die frühere alte und baufällige St.-Zeno-Kirche abgerissen und aus eigenen Mitteln neu aufgebaut haben<sup>105</sup>.

Man darf wohl annehmen, daß die für 1126 überlieferte Kirchenweihe sich auf diesen Neubau bezieht, ohne daß eine völlige Fertigstellung der Kirche, namentlich des Westportals, die sich wohl noch bis 1228 hinzog, erfolgt war.

Neben dem Neubau der St.-Zeno-Kirche sind aber auch an der nahe gelegenen Marienkirche im 12. Jahrhundert bauliche Veränderungen vorgenommen worden; denn 1158 schrieb Erzbischof Eberhard von Salzburg an den Propst von St. Zeno: „Wir bestimmen, daß die beim Vorhof (atrium) der großen Kirche (St. Zeno!) erbaute Kirche, die wir zu Ehren der seligen Jungfrau Maria geweiht haben, wie es von alters gewesen ist, eine Fialkirche der Mutterkirche des hl. Zeno sein soll“<sup>106</sup>.

Damit ist das Bestehen zweier älterer Kirchen erwiesen und die Weihe von 1158 auch als Weihe eines Neubaus gekennzeichnet.

Man darf annehmen, daß der Marienkirchenbau eine salzburgische Reaktion auf den St.-Zeno-Kirchenneubau durch die Reichenhaller Königsdorf-gemeinde gewesen ist.

Die betonte Anerkennung von St. Zeno als Pfarrkirche sollte wohl den Zustand, wie er seit den Tagen Karls d. Gr. bestand, als die alte Marienkirche ihre Stellung als Pfarrkirche im nunmehrigen salzburgischen Immunitätsgebiet, das das ganze Reichenhaller Tal umfaßte, an die neugebaute St.-Zeno-Kirche hatte abtreten müssen, auch kirchenrechtlich eindeutig klarstellen. Unter den romanischen Bauten Altbayerns ist St. Zeno eine der am spätesten, nämlich 1228, vollendeten Anlagen.

In den Abmessungen ist sie jedoch die größte (30 x 90 m = 100 x 300 Fuß), ein Kirchenbau, der nur wenig hinter dem spätromanischen Dom von Salzburg zurücksteht.

Der Grundriß weist über Salzburg nach Oberitalien. Oberitalienischer Einfluß (St. Zeno in Verona und Löwen am Dom von Trient), der sich auch am

103 Salzb. Urk. B. 2, 253 f.

104 Salzb. Urk. B. 2, Nr. 334.

Pfarrarchiv Bad Reichenhall-St. Zeno, Band A I c 3, 154.

105 Monumenta Boica 3, 536.

106 Salzb. Urk. B. 2, Nr. 334.

prachtvollen Kirchenportal zeigt — einem der größten spätromanischen in Bayern — ist wohl auch beim Kirchenbau wahrscheinlich<sup>107</sup>.

Im Tympanon des Westportals von St. Zeno-Reichenhall erscheint in der Mitte die Muttergottes mit dem Jesuskind als Mater Misericordie. Links naht St. Zeno dem Throne als Bischof mit Inful und Casel, in der linken Hand das Pedum. Neben dem Kopf steht die Inschrift „S. Zeno“. Rechts naht St. Rupert, der heilige Salzburger Gründerbischof. Daneben steht die Inschrift „S. Rupertus“<sup>108</sup>.

Erwähnung verdient in Bad Reichenhall-St. Zeno noch ein Gedächtnisstein für Kaiser Friedrich I. im Kreuzgang von St. Zeno, der dem sogenannten Moosburger Meister zugeschrieben wird, und die Bedeutung dieses Kaisers im Sinne seiner Politik der *Renovatio imperii* für das Königsdorf Reichenhall unterstreicht<sup>109</sup>. Eine verwandte Steinplastik Barbarossas findet sich auch am Portal der alten Herzogsresidenz- und Bischofsstadt Freising.

Im Kampf dieses Kaisers mit Mailand und den lombardischen Städten spielte auch Verona, der Wirkungsort des hl. Zeno, eine Rolle; denn im September 1164 scheiterte der Versuch der staufischen Partei Veronas die Stadt für ihre Politik in Oberitalien zu gewinnen vollständig und bewirkte im Gegenteil den engsten Anschluß Veronas an das Bündnis gegen den Kaiser<sup>110</sup>. Die Verbindung einer karolingischen Kirche mit Barbarossa, dem Erneuerer der karolingischen Reichsidee, tritt nicht nur in Reichenhall, sondern auch in einigen anderen Orten auf, so in dem in der Karolingerzeit gegründeten und in der rätoromanischen Schweiz gelegenen Kloster Mustair-Münster, wo sich eine Stuckfigur Karls d. Gr. erhalten hat, die kurz nach 1165 — dem Jahr, in dem Barbarossa durch seinen Gegenpapst Karl d. Gr. zur Ehre der Altäre erheben ließ — entstanden ist<sup>111</sup>. In den Kunstdenkmälern von Oberbayern wird behauptet, daß St. Zeno-Reichenhall eine spätgotische silberne Zeno-Statue aus dem Jahre 1480 besessen habe<sup>112</sup>. Es fragt sich aber, ob da nicht eine Verwechslung mit der Isener St.-Zeno-Statue von 1476 vorliegt, oder ob es tatsächlich zwei solche fast gleichzeitige Stücke gegeben hat.

Das weitere Schicksal von St. Zeno-Reichenhall zu schildern, würde den Rahmen dieser Ausführungen sprengen. Es sei nur noch erwähnt, daß Kirche und Stift am Anfang des 16. Jahrhunderts größtenteils durch ein verheerendes Brandunglück zerstört wurden und daß das Stift am Anfang des 19. Jahr-

107 H. Schindler, Große bayerische Kunstgeschichte, 2 Bde., München 1963, Bd. 1, 135 f.

108 Die Kunstdenkmale des Regierungsbezirks Oberbayern, bearb. v. G. Bezold u. B. Riehl, München 1895/1908, 2895.

109 Schindler 1, 171 f.

110 H. Büttner u. I. Müller, Das Kloster Müstair im Früh- u. Hochmittelalter, in: ZSKG 50 (1956) 12–84.

111 P. Deschamps, in: Frühmittelalterliche Kunst in den Alpenländern, Olten-Lausanne 1954, 267 f.

112 Kunstdenkmale 2907.

hundreds säkularisiert wurde. Die Stiftskirche wurde zunächst Pfarrkirche der selbständigen Gemeinde St. Zeno und nach deren Eingemeindung nach Bad Reichenhall am Ende des 19. Jahrhunderts zweite Stadtpfarrkirche dieser Stadt, was sie noch heute ist<sup>113</sup>.

### *Sonstige St.-Zeno-Kultstätten in Bayern*

Außer den in diesem Aufsatz erwähnten gibt es in Bayern nur noch einige unbedeutende St.-Zeno-Kultstätten.

Das St.-Zeno-Patrozinium in Schönbrunn (Lkr. Wasserburg), einer Filiale der alten Pfarrei Schwindkirchen, die zur ehemaligen Reichsgrafschaft Haag gehörte, geht wahrscheinlich auf das St.-Zeno-Stift Isen bzw. auf Freising zurück<sup>114</sup>.

Ebenso weist das St.-Zeno-Patrozinium in Zell bei Geisenfeld nach Freising, das dort Besitz hatte<sup>115</sup>.

In der Diözese Augsburg erscheint im Kirchdorf Oberbleichen, Gemeinde Unterbleichen, St. Zeno als Kirchenpatron.

Steichele-Schröder führt die Entstehung der Kirche und ihres Patroziniums auf die Herren von Neuburg a. d. Kammel, die als Reichslehenträger oft nach Italien kamen und dadurch wohl zu San Zeno Maggiore in Verona Verbindung bekamen, zurück<sup>116</sup>.

### *Schluß*

München, die Landeshauptstadt Bayerns, und Verona sind seit 1960 Schwesterstädte.

Der Komponist Evaristo Felice dall'Abaco (geb. 1675 in Verona, gest. 1742 in München), der fast die ganze zweite Hälfte seines Lebens in München verbracht hat, und der Theologe Romano Guardini (geb. 1885 in Verona, gest. 1966 in München) sind Musterbeispiele für in München eingebürgerte Veroneser.

Möge Veronas Stadtpatron St. Zeno das Freundschaftsband zwischen beiden Städten verstärken helfen!

---

113 Eine Freilegung und wissenschaftliche Untersuchung der zugeschütteten Krypta des Münsters St. Zeno erschien historisch und kunsthistorisch sehr vielversprechend. Doch ist dies eine Finanz- und Personalfrage.

114 Kunstdenkmale 2057. Mayer-Westermayer 1, 228.

115 J. Lehner, Die mittelalterlichen Kirchenpatrozinien des Bistums Regensburg, in: Verhandl. des Hist. Vereins für die Oberpfalz und Regensburg 94, Regensburg 1953, 58. 58.

116 F. Hilble, Historisches Ortsnamenbuch von Bayern. Landkreis Krumbach, München 1956, 7. P. Braun, Hist. topograph. Beschreibung der Diözese Augsburg, 2 Bde., Augsburg 1823.





# Das 1500-jährige Maximilians-Jubiläum im Hochstift Freising vom Jahre 1772

Pflege frühmittelalterlicher Tradition im Zeitalter des Spätbarock

*Von Maximilian Joseph Hufnagel*

Nach volkstümlicher Meinung begann erst zu Anfang des 19. Jahrhunderts — nach dem Zusammenbruch des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation — die „Renaissance“ des Mittelalters, die in den Epochen der Romantik und des Historizismus ihren Höhepunkt erreichen sollte. Als die allerdings nur scheinbare Einheit des von einem Kaiser bloß marionettenhaft regierten Imperiums zerrissen war, besann man sich wieder auf dieses „Goldene Zeitalter“, das oft so geschmähte Mittelalter, in dem man nur die Lichtseiten erblickte. Mit gutem Recht ist diese Geschichtsauffassung des vorigen Säkulum als ziemlich einseitig und kritiklos beurteilt worden. Der folgende Beitrag versucht zu zeigen, daß im Bistum Freising im Zeitalter des Spätbarock frühmittelalterliche Traditionen durchaus rege gepflegt wurden. Ein Beweis dafür ist das 1724 mit allem barocken Prunk gefeierte Tausendjahr-Jubiläum des Hochstifts Freising unter Fürstbischof Johannes Franziskus Ecker von Kapfing und Lichtenec (1695—1727). Ihm ist die prachtvolle Innenausstattung des Freisinger Doms unter den Gebrüdern Egid Quirin und Cosmas Damian Asam zu verdanken. Selbst der damalige bayerische Kurfürst Max Emanuel (1679—1726) hatte zu diesem Anlaß die 100 Zentner schwere Korbiniansglocke für den Dom gestiftet. Gewiß haben zu dieser Zeit auch Gründe des Prestiges eines absolutistischen Kirchenfürsten mit eine Rolle gespielt. Diese scheinen aber bei einer weniger bekannten Jubelfeier, die kaum ein halbes Jahrhundert später — allerdings ohne allen Prunk — stattfand, nicht die Veranlassung gegeben zu haben. Im Jahre 1772 beging man nämlich im Bereich des Bistums und Hochstifts Freising die 1500-Jahr-Feier des hl. Bischofs und Martyrers Maximilian, des „Wegbereiters und Vorläufers“ des hl. Korbinian. Gewiß, sie wollte auch eine mittelbare Huldigung an den damals regierenden bayerischen Kurfürsten Maximilian III. Joseph (1745—1777) über dessen Namenspatron sein. In erster Linie sollte aber dadurch frühmittelalterliche Tradition wach gerufen werden, und dies mit dem

Ziel, den gefährdeten katholischen Glauben, überhaupt das ganze religiöse Leben, wieder kraftvoll zu erneuern. Im Staatsarchiv München findet sich in einem beim Freisinger Domkapitel angefallenen Akt<sup>1</sup> der Schriftwechsel zwischen Fürstbischof Ludwig Joseph Freiherr von Welden (1769—1788) mit seinem Domkapitel über die Vorbereitung und den Verlauf dieses Jubiläums.

### *1. Das 1500jährige Jubiläum des hl. Maximilian vom Jahre 1772*

Am 18. März 1772 richtet sich der Fürstbischof an die „Hoch- und Wohl Ehrwürdigen, Hoch- und Wohlgebohrnen Unsere besonders Lieben Getreuen, Dom-Probsten, Dom-Dechanten, Scholasticum und allgemeines Dom-Kapitel Unseres Hochstifts Freysing“:

„Von Gottes Gnaden Wir Ludwig Joseph, Bischof zu Freysing, deß Heyl. Röm. Reichs Fürst etc., Unsern genedigisten Gruß zuvor! Hoch- und Wohl-erwürdige, Hoch- und Wohlgebohrne, besonders Liebe Getreue! Unser Herr Vorfahrer Johann Franz hat es sich zur Pflicht gerechnet, das unter seiner Regierung zum besondern Trost erreicht tausente Jahr von Erhebung des Hochstifts, mittels einer in der hiesigen Dom-Stifts-Kirche gehaltenen acht-tägigen Solemnität auf das feyerlichste zu begehen und Sr. Göttlichen Majestät für alle durch soviele Jahrhunderte zugewendte Wohlthaten und bezeigt höchsten Schuze, wie auch dem heil. Corbinian, dessen kräftige Fürbitt das hiesige Hochstift jederzeit so augenscheinlich erfahren hat, den diemüthigsten Dank abzustatten. In Erwägung dieses so gottseeligen Beyspieles erachteten es Wir ebenfalls für eine Schuldigkeit, den gebührenden Bedacht dahin zu nehmen, wie Wir dem allmächtigen Gott unser Dank vollste Erkenntlichkeit für die unendliche Gutthat genugsam bezeigen könnten, daß er schon im dritten Jahrhundert von der Geburt seines eingebornen Sohnes, sohin bereits schon vor 1500 Jahren, den heiligen Bischof und Martyrer Maximilianum nach Freysing gesandt, welcher die annoch herrschende Finsternisse des Unglaubens zerstreuet, und auf den Trümmern des zerstörten Götzendienstes die Siegeszeichen des wahren Glauben und neuen Bundes aufgesteket.

Und es hat dieser große Heilige durch seine Apostolische Bemühungen nicht nur alleine den Grundstein zu dem Bisthume Freysing geleyet, sondern es haben sich von da aus die Siege der wahren Religion wirklichen großen Theils in die Lande zu Bayern ausgebreitet, und auch jene Gottesfurcht, Eyfer und Frömmigkeit mitbegründet, mit welcher hierinne der wahre katholische Glauben wider alle Anfälle der von Zeit zu Zeit sich ergebenden Kezereyen

---

1 Staatsarchiv München, GR 512/64 c.

zum unverweßlich- und vorzüglichsten Ruhme bis auf diese Stunde aufrecht erhalten worden ist.

Nun solten Wir freylich das Gedächtniß dieses Tausentfünfhundertten Jahrs von Einführung des wahren Glaubens und der Grundlage Unsers Bisthums zur Ehre Gottes und des heil. Maximiliani und zum Danke solch unaussprechlicher Wohlthat mit aller nur immer möglichen Feyerlichkeit begehren. Alleine, da dieses die dermaligen Umstände des Hochstifts, die Unserm Ehrwürdig Lieben Dom-Kapitl von selbst bekannt sind<sup>2</sup> nicht gestatten wollen, so muß gleichwohl den Abgang der äußerlichen Feyerlichkeit ein verdoppelter Eyfer und Andacht ersezen. Und Wir gedenken dahero, das von Sr. Päbstlichen Heiligkeit auf Unser Erbitten nach ertheilt-nebenfindiger Information<sup>3</sup> zur Begängnüß dieser Solemnität verliehene Jubiläum nach Allerhöchst dero Meynung in Unserer Residenz-Stadt Freysing durch drey Tage und an den übrigen Ortschaften Unserer Dioecesis an einem von Uns noch zu bestimmenden Tage zu begehren.

Und gleichwie Wir zu Gewinnung dieses Jubilaei in Unserer Dom-Stifts-Kirche die drey Oster-Feyertäge<sup>4</sup> also bestimmt haben, daß an einem jeden dieser Täge eine Predig und Sollennes Hochamt, wie auch abends um 7 Uhr eine Lytaney gehalten, und dem lezten Tage der Beschluß allenfals mit einer Procession und hierauf mit Absingung des Te Deum Laudamus etc. gemacht werden solle.

Alß wollen Wir Unserem Ehrwürdig Lieben Dom-Kapitl ein solches hie mit zur Nachricht anfügen und in Bälde eine Äußerung gewärtigen, ob und was dasselbe bey Begehung und zur Verherrlichung dieser Feyerlichkeit etwa zu erinnern habe? Wo Wir annebens auch dieses zur Wissenschaft beyrücken, daß die als eine Vorbereitung zur Gewinnung des bemelten Jubilaei von Uns angeordnet dreytägig Exercitirn in dem allhießig St. Georgen-Stadtpfarr-Gottshauße am Sonntag Judica Nachmittag den Anfang nehmen und Mittwoch darauff sich enden werden. Anbey denenselben mit Gnaden und allem Guten sonders wohlbeygethan Verbleibende.

Geben, Freysing, den 18. März anno 1772. Ludwig Joseph Bischoff mpria“.

Von der Antwort des Domkapitels finden wir im Akt nur einen undatierten Entwurf:

---

2 Eine große Teuerung in den Jahren 1770 und 1772 steigerte die allgemeine Not. Durch Geld- und Getreidespenden suchte der menschenfreundliche Kurfürst Maximilian III. Joseph das Elend zu lindern, auch der Armen- und Krankenpflege wandte er große Sorgfalt zu. Vgl. W. Preger-O. Kronseder, Lehrbuch der Bayerischen Geschichte, Leipzig <sup>22</sup>1927, 141; M. Doeberl, Entwicklungsgeschichte Bayerns, 2. Band, München <sup>3</sup>1928, 304 ff.; M. Spindler, Handbuch der Bayerischen Geschichte, 2. Band, München 1969, 657 ff., 703 ff. und 1034 ff.; auch das Hochstift Freising war damals ziemlich verschuldet. Vgl. M. Spindler, a.a.O. 3. Band, 2. Teil, München 1971, 1393 f.

3 Liegt dem Akt nicht bei.

4 Ostern fiel in diesem Jahre auf den 19. und 20. April. Die Feiern fanden also vom 19. bis 21. April statt.

„P.P. Die freudige Erinnerung über die zurückgelegten anderthalb Tausend Jahre, seitdeme der glorreiche Blutzug Christi, der heylige Bischof Maximilian ein Werckzeug des Allerhöchsten worden, die Lehre seines eingefleischten Worts dahier auszubreiten und durch den hervorkeimenden wahren Glauben den Weeg zu Errichtung des allhiesigen Bisthums zu bahnen, dißes frohe Andencken ist ein würdiger Gegenstand eines geheyligten Eyfers, womit Ewer Hochfürstliche Gnaden Höchstdero Untergebene zum glänzenden Beyspille, allen Bischöfen aber ein Muster zur Nachfolge werden.

Es erfodert es freilich die Pflicht dißes Jubels-Fest mit der ersinnlichsten Feyerlichkeit zu verherrlichen. Da es aber mitten in die Zeit der Noth und allgemeinen Drangsaal fällt<sup>5</sup>, so seye es unßeren glücklicheren und von dem Schicksal mehr begünstigten Nachkömmlingen überlassen, den gantzen Segen ihres Reichthums auf die frohen Tage eines solch merkwürdigen Zeitpuncts zu verwenden und dessen Andencken mit gedoppelter Pracht zu feyeren. Wir werden uns inzwischen nach Ewer Höchster Wiellensmeynung vermittelst der gnädigst angeordneten drey-tägigen Andachtsübungen auf dißes Jubilaeum vorbereiten und finden wir unßeres Orths über die auf die nächst bevorstehende Osterfeyer-Tage diesfals gnädigst angesehene Feyerlichkeit nicht das Mindeste zu erinnern oder sonsten was beyzufügen.

Der Ewige und Allmächtige Beherrscher des Schicksals, in dessen Macht alles Gegenwärtige und Zukünftige stehet, empfangen mit dißem Anlasse den Dank unserer gerührten Herzen über das Heyl, das Er unserm Hochstifte durch seinen großen Blutzügen Maximilian verliehen und in dem Hl. Corbinian bestätigt hat.

Ewer aber würdige Er durch Thaten eines großen Geistes, eines erhabenen Herzens und unüberwindlichen Muthes Höchst dero Bistum in gegenwärtig bedenklicher Laage seinem Untergang herrlich zu entreissen und, von dem Geiste dißer hll. Beschützer belebet, es so zu sagen aufs Neüe zu stiften (!), die wir uns zu Höchsten Fürstlichen Hulden und Gnaden gehorsamst empfehlen und in schuldigster Verehrung gehen . . .“

Kurz vor der Festfeier bestimmt der Fürstbischof noch den genauen Verlauf des Jubiläums. Am 15. April 1772 wendet er sich daher nochmals an sein Domkapitel:

„Von Gottes Gnaden Wir Ludwig Joseph, Bischof zu Freysing etc., Wie, auf Weiße und zu was für Zeit Wir das von Sr. Päpstlichen Heiligkeit Clemens XIV. zu Ehren des Heil. Bischofes und Martyreren Maximilian ins besondere für Unsere Dom-Stifts-Kirche und das gantze Bisthum Freysing verliehene Jubilaeum begehnen zu lassen, Uns gnädigst entschlossen haben,

---

5 Vgl. Anmerkung 2.

dieses gibt die Nebenlage<sup>6</sup> des mehreren zu entnehmen, so Wir Unserm Ehrwürdig Lieben Dom-Kapitl zur bedirftigen Nachricht fördersamst eröffnen und zugleich unverhalten lassen wollen, daß Wir zu feyerlicher Begehung dieses Jubilaei am heil. Oster-Sonntag, sowohl als Oster-Dienstag das Hochamt selbst in Höchster Persohn halten, am Oster-Montag aber dem von Unserm H. Suffraganeo celebrirenden Hochamte sub Throno solemniter aßistiren werden. Verbleiben dennenselben anbey mit Gnaden und allem Guten sonders wohlbegethan . . .“

Schließlich finden wir in diesem Akt auch noch die Dankadresse des Bischofs an sein Domkapitel für den zufriedenstellenden Verlauf der Feierlichkeiten, verfaßt am 25. April 1772:

„Von Gottes Gnaden Wir Ludwig Joseph, Bischoff zu Freysing etc. . . . Wir haben zu Unserm gantz besonderen Wohlgefallen jenen ausnehmenden Eyfer wahrgenommen, mit welchem Unser Ehrwürdig Liebes Dom-Capitul die drey Täg deß Jubilaeums die Ehre Gottes und seines Heiligen Blutzügens Maximilians zu verherrlichen und demselben in allen gottesdienstlichen Verrichtungen das Opfer dero eigenen Herzen darzubringen, dann durch dieses ermunternde Beyspiel das Feuer der wahren Andacht bey dem gegenwärtig versamleten Volck anzufachen sich bestens haben angelegen seyn lassen. Da Wir Unserm Ehrwürdig Lieben Dom-Capitul hiefür gnädigsten Danck wissen, so gewärtigen Wir auch deßselben weitere Gesinnungen zu vernehmen, auf was Art man den jährlichen Gedächtnusstag dieses Heiligen feyern und andurch das dauernde Andencken für die heiligste Glaubens-Gnad immerhin rege erhalten möge, einer Gnad, die Wir ein unauslöschliches Siegel der Dankbarkeit in Unseren Herzen aufzudrucken umso mehr für eine Pflicht rechnen müssen, als Wir derselben das Daseyn Unsers Hochstifts erkenntlich zu verdancken haben. Wir erwarten hierüber eine baldige Äusserung und verbleiben dennenselben mit Gnaden und allem Guten stäts wohlbegethan.“

## 2. Der Anlaß zum 1500jährigen Maximilians-Jubiläum vom Jahre 1772

Was können wir aus diesem Jubiläum schließen? Man hat es damals als geschichtliche Tatsache hingenommen, daß Maximilian vor 1500 Jahren die Gegend um Freising christianisiert hat. Der Überlieferung zufolge soll er in Freising einen Heidentempel in eine Marienkirche, die heutige Maximilianskapelle in der Krypta des Freisinger Doms, umgewandelt haben<sup>7</sup>. So hat

6 Liegt dem Akt nicht bei.

7 A. Elsen und M. Höck; in: Schnells Kleiner Kirchenführer, Nr. 200, München <sup>3</sup>1952, 29 und München-Zürich <sup>1</sup>1967, 25 f.; G. L. Schauenburg, Zur Geschichte der Erzdiözese München-Freising, München (1924), 5; J. E. Stadler, Vollständiges Heiligen-Lexikon 4. Band, Augsburg 1875, 361; A. Crammer, Sechstes Heiliges Jubel-Jahr des deutschen Rom etc., München 1776, 159 f.

man in Maximilian einen Wegbereiter und Vorläufer des hl. Korbinian verehrt und zugleich die Entstehung des Bistums Freising, schon fast ein halbes Jahrtausend vor Korbinian, feiern, ja sogar dieses „Bistum aufs Neue stiften“ wollen. Was bot aber den Anlaß dazu? Wir wissen nichts von einem früheren derartigen Jubiläum, geschweige denn von einer Jahrtausendfeier Maximilians um das Jahr 1272! Wie kam man um diese Zeit darauf, ein solches Fest zu begehen? Das 18. Jahrhundert war eine Zeit, in der die Forschungen Mabillons und der Bollandisten die regsten Früchte aufwiesen. Damals wurden wieder frühmittelalterliche Traditionen aufgenommen. So entstanden die von Jesuitengelehrten herausgegebenen „Acta Sanctorum“, eine Sammlung von Heiligen-Biographien, die bis heute noch nicht abgeschlossen ist. Auf diesem Gebiet wirkten besonders in Frankreich die Mauriner. Ganz in deren Geist arbeitete bei uns der „Bayerische Mabillon“, der Benediktiner Carl Meichelbeck (1669—1734), dem wir die Chronik von Freising, im Auftrag des Fürstbischofs Johannes Franziskus Ecker zum Tausendjahrjubiläum des Hochstifts im Jahre 1724 erschienen, verdanken. Daß diese auch ein halbes Jahrhundert später noch aktuell war, entnehmen wir daraus, weil man darin doch Hinweise für den Anlaß der 1500-Jahr-Feier des hl. Maximilian findet.

Wir lesen bei Meichelbeck<sup>8</sup> in seiner Einleitung *Dissertatio secunda Prolegomena. De Religione Christiana & Morum Cultura in modernae Bojariae Superioris Confinia, ac Frisingam introducta. S. Maximilianus episc.*:

„Nach den ersten Aposteln dieses Stammes<sup>9</sup> pflegt nach der gemeinsamen Feder der Geschichtsschreiber, im 3. Jahrhundert Maximilian, Bischof von Lauriacum, derselbe ein hochseliger Martyrer, gelobt zu werden. Wieviel Schweiß dieser für die Befestigung und Beförderung des Christentums in diesen Teilen Norikums, des heutigen Oberen Osterreichs, und in den benachbarten Gegenden vergossen hat, lernen wir aus dessen Vita von dem bald noch gefeierten P. Hieronymus Pez<sup>10</sup>, die nun neu herausgegeben wurde<sup>11</sup>. Aus ihr geben wir das Folgende als gesichert wieder. Der Biograph Maximilians behauptet nämlich, zu den 22 der Metropole Lauriacum unterstehenden (suffraganeae) Städten (civitates) habe auch Frixinia gezählt. Nach seinem Namen deutet es zweifelsohne auf unser Frisinga hin, da er es wegen seiner Lage mitten zwischen Passau (Patavia bzw. Passavium) und Regensburg (Ymbriopolis bzw. Ratisbona) dafür hält. Dieser Umstand konnte jedenfalls gewissen Geschichtsschreibern den Anhaltspunkt dafür geben, zu glauben,

8 C. Meichelbeck O.S.B., *Historiae Frisingensis Tomus I*, Augsburg 1724.

9 Gemeint sind die vorher beschriebenen hl. Syrus und Eventius, beide Episcopi „Ticinensis“ bzw. „Lauriacensis“, die ersten Apostel Norikums.

10 Hieronymus Pez O.S.B., *Melker Historiograph* (1685—1735).

11 1721.

Frisinga sei schon einst im 3. Jahrhundert zum Bistum errichtet worden. Gewiß hat Vitus Arenbeckius<sup>12</sup>, der im 15. Jahrhundert sein berühmtes *Chronicon Bojariorum*<sup>13</sup> Bischof Sixtus von Freising (1473—1495) widmete, fern allen Zweifels darin gelesen, wenn er schreibt: ‚Es steht fest, zur Zeit des Kaisers Carus von Norbona habe es zu Frixinia eine Basilika der Christgläubigen gegeben, die dem hl. Erzbischof Maximilian unterstanden war.‘ Trefflich fügt er an dieser Stelle noch jene Worte hinzu: ‚Welche Priester aber bis zu den Tagen Corbinians dieser Kirche vorgestanden sind, ist unbekannt.‘ Auch diese Behauptung müssen wir mangels an geeigneten Urkunden, aus denen wir sichere Nachrichten über jene Oberhirten schöpfen können, mit dem Leser teilen. Der Forscher wird jene Worte Arenbecks in dem „*Thesaurus Anecdotorum novissimus*, Tom. III., Part. III. col. 72“ des hochgelehrten Mannes P. Bernardus Pezsius<sup>14</sup> finden. Was jenem alle heutigen Gelehrten des Erdkreises schulden, die Wert auf geschichtliche Bildung legen, ist gar wohlbekannt. Inzwischen wird aus dem bisher Geschilderten sich keiner mehr von Oberflächlichkeit hinreißen lassen können und zugeben müssen, daß nicht nur das untere sondern auch das obere Bojarien, namentlich Frisinga, jenem uralten heiligen Erzbischof und Martyrer Maximilian sich zu tiefem Dank gebunden fühlen müssen. Dies hat man einst erkannt und nun halten daran auch die anderen Geschichtsschreiber fest. Und dies war auch der Anlaß, der den Hochwürdigsten und Ehrwürdigsten Reichsfürsten und Bischof von Freising, Johannes Franziskus, bewog, zu den vier vornehmlichsten Aposteln Bojariens auch dem hl. Maximilian in der uralten Krypta seiner Kathedralkirche in Freising eine ‚elegante‘ Statue errichten zu lassen, in die er Reliquien von diesem Heiligen einfügte. Und es gibt auch gar keinen Grund, daran zu zweifeln, daß aus der nämlichen Ursache Papst Klemens XI. (1700—1721) seligen Gedächtnisses am 12. Mai 1714 das *Officium* vom hl. Maximilian nicht nur in der Diözese Passau sondern auch im ganzen übrigen Bojarien jährlich zu feiern anordnete<sup>15</sup>. Wurde doch dieses Fest schon im 10. Jahr-

---

12 Veit Arnpeckh, geb. um 1440 zu Landshut.

13 1491/95.

14 Bernhard Pez O.S.B., Bruder des vorher Genannten, ebenfalls Melker Geschichtsschreiber (1683—1762).

15 In Freising wurde das Fest schon früher begangen. Im *Proprium* von 1647 wird nämlich Maximilians Fest am 12. Oktober aufgeführt. Vgl. *Acta Sanctorum*, Mensis October VI, Tongerloae (Tongern/Belgien?) 1794, 39. In einer Übersicht über die im Bistum Freising gefeierten Eigenheiligen aus dem Jahre 1673 finden wir am 12. Oktober auch dieses Fest. Vgl. M. J. Hufnagel, St. Cajetan, ein wenig bekannter Schutzpatron Bayerns; in: *Deutingers Beiträge* 24/3, München 1966, 94. Der Heilige ist demnach schon vor dem von Meichelbeck erwähnten päpstlichen Dekret im Bistum Freising liturgisch gefeiert worden. Jedoch halte ich eine ununterbrochene Kontinuität bis zum Freisinger Missale aus dem 10. Jahrhundert für unwahrscheinlich.

hundert jährlich in Freising gefeiert, wie P. Gamansius S.J.<sup>16</sup> aus einem sehr alten Freisinger Missale<sup>17</sup> entnommen hat.“

Wir sehen also, Meichelbeck hat es für seine Zeit sehr genau mit seinen Behauptungen genommen, er beruft sich auf andere Geschichtsschreiber, nämlich auf Veit Arnpeck, die Brüder Pez und Johannes Gamans. Somit untermauert er die Feststellung, Maximilian von Lauriacum habe schon im 3. Jahrhundert das wohl von ihm gegründete Bistum Frixinia unterstanden.

Wie aber kam man dazu, gerade im Jahre 1772 das 1500jährige Jubiläum dieser Gründung durch den hl. Maximilian zu feiern? Meichelbeck erwähnt überhaupt keinen Zeitpunkt für dieses Ereignis. Er gibt nur an, Maximilian habe im 3. Jahrhundert gewirkt. Auch bei seinen Gewährsmännern finden wir keinen Anhaltspunkt für die „Gründung“ des Bistums Frixinia um das Jahr 272, weder bei Hieronymus Pez in seinen „Scriptores rerum austriacarum“<sup>18</sup>, noch bei seinem Bruder Bernardus in dem von Meichelbeck angegebenen Werk, auch nicht bei Arnpeck. In dessen Bayerischer Chronik lesen wir: „In disselben Stadt auß einsprechen deß H. Geists kam der Maximilian zu widerstand dem Haidnischen Opfer vnnd prediget Christum darumb ward er von dem Landvogt in Bairn Ejulasio enthaubt. Der ehegemellt Bischoff hatt vnder seinem fahnlin gehabt 22 kirchen oder Colonien, die also in latini genant werden: Petania, Celeja, Tulosium, Liburnia, Canretsia, Habona, Pannonia, Rapuhtina, Austria, Fabiana yezt Vienna, Laureacum, Polentia, Patavia, Frixinia yezt Frisinga, Permesiolana, Panaria, Suevia, Raudanne, Traba Cecrolonia, Vetronia, Inibriopolis, Herbipolis, Der aller ist ain vatter gewesen St. Maximilianus. Nembt wahr, darinnen sind vnns vil vnbehandt, vnd ein großer theil von den Haiden vnd dem wytrich Attila König der Hunnen Zerstöret. Auß dem man sihet, daß der christlich glaub vor 1200 Jahren in Bairn, Schwaben, Oesterreich vnnd andern teutschen landen gegruenet hatt“<sup>19</sup>. Auch hieraus geht nur hervor, daß behauptet wurde, Maximilian habe schon im 3. Jahrhundert die Kirche Frixinia unterstanden. An keiner Stelle ist der ungefähre Zeitpunkt für das Wirken Maximilians zu entnehmen.

Bernard Pez schreibt nur in seinem „Thesaurus“<sup>20</sup>: „*Cum autem S. Quirinus de Lauriacensi Ecclesia in Aquilegiensis Ecclesiae Primatem assumptus fuisset, Maximilianus omnium votis in Archi-Episcopum Lauriacensem eligitur, invitatus tamen consensit*“.

16 Johannes Gamans S.J. (1605–1648), Hagiolog, der unermüdlich im Aufsuchen hagiologischer und kirchenrechtlicher Dokumente, besonders für die „Acta Sanctorum“, beschäftigt war.

17 Siehe Ausführungen unten S. 214.

18 I. Band, Leipzig 1721, 19–34.

19 Freyberg, Sammlung historischer Schriften und Urkunden, 1. Band – hier „Bayrische Chronik eines Ungenannten“ bezeichnet –, 7/8.

20 B. Pez, Thesaurus Anecdotorum Novissimus, III. Band, Part. III, 42.



Bei Gams<sup>21</sup> jedoch läßt sich für Aquileja vor 276 kein Bischof Quirinus feststellen; nach ihm übernimmt 276 ein Hilarius den dortigen Bischofssitz. Und von Laureacum (Lorch) führt Gams<sup>22</sup> vor 482 nur Constantius, für 483 Theodor und 520 Gerardus — als unsicher mit einem Fragezeichen versehen — auf. Hieronymus Pez erwähnt in seinem von Meichelbeck zitierten Werk<sup>23</sup> lediglich, Maximilians Wirken in Laureacum sei unter die Regierung des Papstes Sixtus II. (257—258) gefallen. Wir finden also keinen Anhaltspunkt für die Zeit um 270, die den Ausschlag für das Jubiläum von 1772 hätte geben können.

Einen kleinen, bestimmt aber nicht sicheren Hinweis bietet uns Crammer<sup>24</sup>, wenn er schreibt: „Im Jahre 1771 hat das Bißthum Freysing das fünfzehende Jahrhundert der von dem heil. Maximilian Lorchischen Bischofe um das Jahr 270 zu Freysing eingeweihten unser lieben Frauen-Kapelle feyerlichst begangen: bey welcher Feyerlichkeit besonders der Eifer der Einwohner unsrer Hauptstadt München hervorleuchtete, indem an dem dritten Tag May den großen von Pabst Clemens XIV. (1769—1774) verliehenen Ablass zu gewinnen, an diesem einzigen Tage drey und dreyssig tausend zwey hundert und 66 derselben Einwohner das Heiligste Altars-Sacrament empfangen“. Weiter führt Crammer noch über das Leben dieses Heiligen aus: „Maximilian war zu Celeja der Hauptstadt in Norico um das Jahr 226 gebohren, hat den Namen von der Maximilla seiner Mutter empfangen. Wurde im Jahre 257 Bischof zu Lorch (so noch ein Ort bey der Stadt Ens in Oberösterreich) und bestralte Freysing mit seiner Heiligkeit um das Jahr 270. Im Jahre 284 hat er zu Celeja sein Blut für den Glauben Christi vergossen“.

Woher aber wußte Crammer von diesem Wirken Maximilians zu Freising um das Jahr 270? Wo doch bei Meichelbeck und den von ihm zitierten Autoren nirgends ein Hinweis auf diesen Zeitpunkt hervorgeht. Selbst die „Acta Sanctorum“, deren Band für den 12. Oktober nur ein Vierteljahrhundert nach dem Jubiläum von 1772 erschienen ist, erwähnen keine derartige Jahreszahl<sup>25</sup>. Man dürfte annehmen, daß dem Initiator dieser Jubelfeier noch andere, heute vielleicht nicht mehr greifbare Quellen zur Verfügung gestanden sind. Bei Crammers Bericht muß noch zweierlei auffallen. Er setzt das Jubiläum schon ein Jahr zuvor an, obwohl er dieses erlebt haben mußte, da doch das Buch 1776 erschienen ist. Andererseits berichtet er von der Umwandlung in eine Marienkapelle in Freising, von der, wie oben schon gezeigt wurde<sup>26</sup>, Legenden wissen, von der jedoch Meichelbeck und seine Gewährs-

21 P. B. Gams, *Series Episcoporum etc.*, Ratisbonae 1873, 772 (Aquileja).

22 Derselbe, a.a.O., 327 (Lorch).

23 *Scriptores rerum austriacarum*, I. Band, 1721, 19 f.

24 A. Crammer, a.a.O., 159 f.

25 *Acta Sanctorum*, a.a.O., 27 ff.

26 Siehe Ausführungen oben S. 209.

männer nichts erzählen. Noch in allerjüngster Zeit behaupten A. Elsen und M. Höck<sup>27</sup>, es herrsche die Auffassung, Maximilian von Lorch sei bei seinen apostolischen Wanderfahrten um 272 auch nach Freising gekommen. Sie geben aber nicht an, auf welche Quellen sie sich berufen.

Immerhin zeigt dieses 1500-Jahr-Jubiläum des hl. Maximilian im Bistum und Hochstift Freising, daß zu dieser Zeit hierzulande frühmittelalterliche Traditionen durchaus gepflegt worden sind. Es sollte in erster Linie der Förderung des religiösen Lebens dienen. Zugleich dürfen wir jedoch annehmen, daß auch noch andere Gründe dabei eine Rolle gespielt haben. War es nicht auch eine Prestigeangelegenheit, wenn Ludwig Joseph wie sein großer Vorgänger, Johannes Franziskus, eine Jubelfeier für sein Bistum und Hochstift veranstalten wollte? Vielleicht sollte man auch über seinen Namenspatron, dem damaligen Kurfürsten von Bayern, Maximilian III. Joseph, eine Huldigung darbringen?

### *3. Der Maximilianskult im Bistum Freising bis zum „Jubiläum“*

Trotz der Erwähnung des hl. Maximilian in einem Freisinger Missale des 10. Jahrhunderts und der liturgischen Begehung dieses Heiligenfestes im 17. Jahrhundert muß man annehmen, der Kult des Heiligen sei bis zu dem Jubiläum von 1772 nicht rege gepflegt worden. Nach Fastlinger<sup>28</sup> läßt sich kein einziges altes Maximilians-Patrozinium im Bereich des alten Bistums Freising nachweisen.

Im heutigen Erzbistum München und Freising gibt es folgende<sup>29</sup>: 1) Grabenstätt (LKr. Traunstein), 2) Maximilian (Gde. Kraiburg a. Inn, LKr. Mühlendorf a. Inn) — beide unterstanden aber bis 1817 dem Erzbistum Salzburg —, 3) Schloßkapelle zu Oberschleißheim (LKr. München), errichtet 1724 zu Ehren des Namenspatrons von Kurfürst Max Emanuel<sup>30</sup>, 4) Salinenkapelle in Traunstein — errichtet 1630 unter Kurfürst Maximilian I., hier besitzt der Heilige neben St. Rupert nur das Nebenpatrozinium<sup>31</sup>, 5) Kapelle in Freising-Weihenstephan — erst 1812 konsekriert unter König Max I.<sup>32</sup> und St. Maximilian-München — 1903 entstanden, diese Pfarrkirche sollte — als Pendant zu St. Ludwig (gegründet 1844) im Norden — den bevorzugten königlichen Namenspatronen im Süden der Stadt gewidmet sein.

27 A.a.O., s. Anmerkung 7.

28 M. Fastlinger, Die Kirchenpatrozinien in ihrer Bedeutung für Altbayerns ältestes Kirchenwesen, in: Oberbayerisches Archiv 50 (1897) 339–440.

29 Nach freundlicher Mitteilung des Diözesan-Bibliothekars A. Gandl aus dem nachgelassenen Patrozinien-Verzeichnis von F. Hanemann (Manuskript).

30 A. Mayer-G. Westermayer, Statistische Beschreibung des Erzbistums München-Freising, 2. Band, Regensburg 1880, 495.

31 Derselbe, a.a.O., 1. Band, Regensburg 1874, 547.

32 Derselbe, a.a.O., 1. Band, 473.

Eine eingehende Forschung, wann erstmals im Bereich des alten Bistums Freising Maximilian als Namenspatron erscheint, wäre sehr zu begrüßen. Sie gäbe bestimmt mancherlei Aufschlüsse über die Verehrung des Heiligen in der Zeit vor 1772. Ausschlaggebend für das häufige Vorkommen dieses Vornamens bei uns dürfte wohl sein, daß zwei Kaiser, drei bayerische Kurfürsten und später zwei bayerische Könige Maximilian hießen. Mit Vorliebe benannte der bayerische Adel seine Kinder nach den jeweils regierenden Landesfürsten. So wundert es uns nicht, wenn wir bei jenem Stand viele Träger dieses Taufnamens finden. Schließlich folgten dem Beispiel auch die übrigen Landeskinder. Denn wir finden in keinem anderen deutschen Land so viele „Maxl“ wie in Bayern.

Zu Ende des 15. Jahrhunderts gewann der Kult des Maximilian durch ein bemerkenswertes Ereignis stark an Bedeutung. Im Jahre 1459 war auf Kaiser Friedrich III. (1415—1493) in Cilly, dem ehemaligen Celeja, ein Anschlag verübt worden, von dem er, wie man in der Umgebung des Kaisers allgemein annahm, Dank des wunderbaren Schutzes von Maximilian, dem „Ortsheiligen“ von Celeja-Cilly, errettet wurde. Friedrich gab daher seinem eben erwarteten Thronfolger Maximilian zum Namenspatron und da dieser als Kaiser Maximilian I. (1459—1519) durch den nachhaltigen Eindruck, den er auf seine Zeitgenossen machte, das Bild einer Epoche entscheidend zu prägen wußte, scheint man es sich nun an allen Fürstenhöfen zur besonderen Ehre geschätzt zu haben, Reliquien des kaiserlichen Patrons, dessen Name dann durch alle weiteren Jahrhunderte viele Herrscher tragen sollten, zu besitzen<sup>33</sup>.

Über den mit den Wittelsbachern verwandten Kaiser Maximilian II. (1527—1576) dürfte sodann dieser Vorname an Herzog bzw. Kurfürst Maximilian I. (geb. 1573; 1597—1651; seit 1623 Kurfürst) gelangt sein und auf diese Weise in München, im Bistum Freising und darüber hinaus in ganz Bayern Eingang gefunden haben. Der Name wird wohl auch deshalb von den Fürsten als schmeichelnd geschätzt worden sein, weil er doch auf „den Größten“ (maximus) hinweist.

Den nunmehr aufblühenden Maximilians-Kult wollte man hagiographisch untermauern. Daher wurde nach alten Heiligen-Viten geforscht. Die von den Bollandisten herausgegebenen Acta Sanctorum boten das erforderliche Material. Auf diese etwa ein Jahrhundert lang vorhergehenden Forschungen dürfte schließlich das Maximilians-Jubiläum vom Jahre 1772 zurückgehen.

---

33 G. Schäffer, Der heilige Maximilian, Martyrerbischof und Apostel von Noricum, Patron der Diözesen Passau, Linz und St. Pölten, Saarbrücken 1956, 27 (erscheint in Literaturübersicht bei J. Oswald nicht).

#### 4. Die „Quelle“ für das 1500jährige Maximilians-Jubiläum von 1772

Von einem „1600jährigen Maximilians-Jubiläum“ im Jahre 1872 ist nichts bekannt. Warum aber hat man auch im Jahre 1972 — in unserer Zeit, in der so viele Jubelfeiern begangen werden — dieses Fest vergessen? Man hat es keineswegs übersehen! Das Jubiläum wäre vielmehr gegenstandslos gewesen! Der Grund hiefür ist darin zu sehen, daß man sich gerade in den letzten 50 Jahren sehr genau und äußerst kritisch mit dem Leben, dem Kult und der Überlieferung Maximilians beschäftigt hat. Bevor wir auf diese Forschungen und deren Ergebnis näher hier eingehen, wollen wir nach dem „Beleg“ für die Feier des 1500jährigen Jubiläums suchen.

In Maximilians Vita lesen wir: „... Von Pannonien aus unternahm er aber Missionsfahrten auch nach Rätien und kam bis in die Gegend des heutigen Freising“<sup>34</sup>. Dies ist der einzige Hinweis für das Wirken des Heiligen im späteren Bistum Freising! Immerhin wäre dies ein deutlicher Beweis, wenn diese Quelle der Kritik gegenüber hieb- und stichfest wäre. Das ist sie aber ganz und gar nicht! Diese Maximilians-Biographie, besser „Legende“ bezeichnet, ist nämlich erst um 1289 — also über ein Jahrtausend nach seinem Tod — zu Passau entstanden und verdient in geschichtlicher Hinsicht so gut wie keine Glaubwürdigkeit. Sie hat sich vielmehr als Dichtung erwiesen. Ist sie doch im wesentlichen eine Nachschreibung und Umformung der älteren Legende des hl. Pelagius, der angeblich um 283 unter Kaiser Numerianus unweit von Celeja enthauptet worden ist. Ferner ist Tatsache, daß sie nicht zur Verherrlichung Maximilians geschrieben wurde. Sie verfolgte vielmehr eine bestimmte Tendenz, nämlich zu beweisen, die Diözese Passau sei Nachfolgerin des allerdings erst für das fünfte Jahrhundert nachweisbaren Oberbistums Lauriacum. So habe der Passauer Bischof als nunmehriger Oberhirte des Gebiets von Lorch also Anspruch auf Titel und Rang eines Erzbischofs. Deshalb wird auch Maximilian so deutlich als Martyrer und Erzbischof von Lorch herausgestellt, obwohl es zu seiner Zeit diesen Kirchensprengel noch gar nicht gegeben hat<sup>35</sup>. Wahrscheinlich ist der recht betriebsame Domdekan Albert von Behaim (um 1180—1260) der eigentliche Inspirator dieser Legende. Damit dürfte erwiesen sein, daß auch das Wirken Maximilians im Gebiet von Freising, von dem Meichelbeck und seine Gewährsmänner zu erzählen wissen, auf eine Fälschung zurückgeht. Ja, könnte man nicht zwischen den Zeilen in dieser Behauptung auch einen Hinweis auf die Abhängigkeit

---

34 Zitiert nach J. Oswald, Der heilige Maximilian, in: *Bavaria Sancta*, hrsg. v. G. Schwaiger, Band 1, 1970, 64 f.

35 Vgl. P. B. Gams, a.a.O., 327, und Anmerkung 22.

des Bistums Freising vom — erstrebten — Erzbistum Passau herauslesen? Daß Maximilian Wegbereiter und Vorgänger Korbinians gewesen ist, läßt sich nicht belegen. Die zitierte Vita kann nicht als Quelle anerkannt werden.

### *5. Problematik des Lebens, der Überlieferung und des Kultes Maximilians*

In diesem Zusammenhang stoßen wir auch noch auf andere Probleme bezüglich des Lebens, der Überlieferung und des Kults unseres Heiligen, die hier kurz zusammengefaßt werden sollen. Mit ihnen haben sich P. Poxrucker<sup>36</sup> und M. Heuwieser<sup>37</sup> eingehend beschäftigt. In jüngster Zeit hat sich damit auch J. Oswald<sup>38</sup> auseinandergesetzt und die neuesten Forschungsergebnisse übersichtlich und klar zusammengestellt. Ergebnis all dieser Abhandlungen ist: „So wird nach der ganzen geschichtlichen Sachlage der hl. Maximilian als ein norischer Martyrer gelten können, der wahrscheinlich zu Celeja noch in vordiokletianischer Zeit um des Glaubens willen in den Tod gegangen ist. Er war wohl auch Bischof. Ob er auch Bischof von Lauriacum war, läßt sich allerdings nicht beweisen, aber auch ebensowenig ausschließen“<sup>39</sup>. Noch trefflicher und vorsichtiger drückt sich der Altmeister der bayerischen Kirchengeschichte R. Bauerreiß<sup>40</sup> aus, wenn er schreibt: „Weitau verschleierter ist das Bild des ebenfalls wiederum in Passau als zweiter Bistumspatron verehrten hl. Maximilian. Als bescheidenes Ergebnis kritischer Untersuchung seines nur dürftig überlieferten Lebens darf die Tatsache gelten, daß er Bischof und Martyrer war und seinen Sitz wahrscheinlich in Lorch hatte. Gerade dieser Umstand würde seine spätere Übertragung nach Passau und die besondere Verehrung dortselbst am besten erklären, da frühe Verbindungen zwischen Lorch und Passau sicher bestanden“.

Zu diesen Unklarheiten in der Vita Maximilians kommt noch der Umstand, daß auch in Pirano in Istrien der Leib eines Maximilian verehrt wird, dessen Fest als Bischof und Martyrer ebenfalls am 12. Oktober liturgisch begangen wird. Oswald<sup>41</sup> nennt deshalb unseren Heiligen zur Unterscheidung von anderen gleichen Namens nach seinem angeblichen Geburts- und Sterbeort Celeja, einer Stadt im Süden der ehemaligen Römerprovinz Norikum, das Cilli in der Steiermark und Celje in der heutigen jugoslawischen Teilrepublik Slowenien. Sein Leben und sein Wirken sind aber in so dichtes ge-

---

36 F. Poxrucker, Der hl. Maximilian. Eine Studie über die Maximiliansquellen, in: Verhandlungen des Historischen Vereines für Niederbayern 58 (1925) 167–201.

37 M. Heuwieser, Geschichte des Bistums Passau, 1. Band, 1939, 15–36.

38 J. Oswald, a.a.O., 59–69 – mit ausführlicher Quellen- und Literaturübersicht.

39 M. Heuwieser, a.a.O., 31; er zitiert dabei E. Tomek, Kirchengeschichte Österreichs, Band I, 28 f.

40 R. Bauerreiß, Kirchengeschichte Bayerns, 1. Band, St. Ottilien <sup>2</sup>1958, 24 f.

41 J. Oswald, a.a.O., 59.

schichtliches Dunkel gehüllt, daß es sehr schwer ist, die Umrisse seiner Persönlichkeit einigermaßen deutlich zu machen; unmittelbare Quellen für seine Biographie gibt es leider nicht.

Die frühesten Hinweise für die Existenz und die Verehrung eines hl. Maximilian im bayerisch-österreichischen Gebiet stammen erst aus dem Beginn des 8. Jahrhunderts. Wir begegnen ihm in der „Notitia“ oder „Indiculus Arnonis“<sup>42</sup> und in den „Breves Notitiae“<sup>43</sup>. Beide Dokumente sind auch nur, in allerdings glaubwürdigen Abschriften aus späterer Zeit überliefert und stellen Güterverzeichnisse der Salzburger Kirche dar. Das erste ist wohl um 790, veranlaßt von Bischof Arno (785—821), von dessen Diakon Benedikt geschrieben worden. Die trotz ihres Namens ausführlicheren „Breves Notitiae“ dürften einige Jahre später, ca. 798, entstanden sein und bringen neben einer Frühgeschichte Salzburgs viele Ergänzungen zu den Aufzählungen des „Indiculus Arnonis“, in dem im Kapitel 8 berichtet wird<sup>44</sup>: „Zwei Brüder, Tonzan und Urso, kamen von Salzburg die Salzach aufwärts in eine walddreiche Gegend im Pongau, um dort zu jagen und Gold zu suchen. Während ihres Aufenthalts bemerkten sie in vielen Nächten allerlei Lichter und ‚andere Zeichen‘ (Wohlgerüche). Darüber verwundert, berichteten sie Bischof Rupert († um 720) in Salzburg von diesen Wahrnehmungen. Der Oberhirte begab sich darauf selbst dorthin und fand die Aussagen der Brüder bestätigt. Er reiste dann sofort zu dem bayerischen Herzog Theodo (ca. 680—725/728), von dem er die Erlaubnis erhielt, an jener Stelle eine Kapelle zu erbauen. Nach Rodung des Platzes wurde eine Kirche errichtet, die Rupert selbst konsekrierte<sup>45</sup>. Der Herzog schenkte dann den Ort — das heutige Bischofshofen im Pongau — an das Stift St. Peter in Salzburg.“ Ergänzend dazu erzählen die „Breves Notitiae“, Herzog Theodo sei während des Baues dieser Klause erkrankt und habe seinem Sohne Theobert die Regierung übergeben. Auch dieser habe das Heiligtum, das zu Ehren des hl. Maximilian geweiht worden war, gefördert, indem er ihm drei Quadratmeilen Wald widmete. Auch die beiden oben genannten Brüder hätten zu dieser Stiftung beigetragen. Hierauf habe Rupert aus Salzburg Mönche und andere Kleriker dorthin geschickt, damit ununterbrochen — Tag und Nacht — Gottesdienst gehalten werde. Später seien von den benachbarten heidnischen Karantanen Bethaus und Zellen zerstört und die Mönche vertrieben worden. Herzog Odilo (ca. 736—748) habe indessen das Heiligtum wiederherstellen und sogar vergrößern lassen. An späterer Stelle berichten die „Breves Notitiae“ noch, Herzog Odilo, gegen die Kirche sehr freigebig und ein besonderer Verehrer der

---

42 W. Hauthaler, Salzburger Urkundenbuch, I. Band, Salzburg 1910, 1–62.

43 Derselbe, a.a.O., 17–52 und II. Band, Salzburg 1916, A 4–A 5.

44 Das Folgende nach J. Oswald, a.a.O., 60 f.

45 Findet sich auch bei C. Meichelbeck, a.a.O., IX–X, bestätigt.

Maximiliansstätte im Pongau, habe diese abermals mit Schenkungen bedacht. Beigefügt wird auch eine Aufzählung jener Besitzungen, die andere adelige Leute dort „Gott und dem hl. Maximilian“ vermacht hätten.

Aufgrund dieser beiden Berichte können wir als geschichtliche Tatsache herauschälen, daß bald nach 700 im späteren Bischofshofen im Pongau ein hl. Maximilian verehrt und ihm dort ein Heiligtum errichtet worden ist. Nicht gesagt aber ist, ob sich dort auch das Grab und der Leib des Heiligen befunden haben. Der Bericht über die vielen Lichter und Wohlgerüche scheint dies aber nahelegen zu wollen. Doch wird nichts gesagt, was uns den zu Bischofshofen verehrten hl. Maximilian auch nur andeutungsweise identifizieren ließe: nichts über Leben, Herkunft und Stand erfahren wir, auch nicht, daß der Heilige ein Bischof oder Martyrer oder beides gewesen sei.

### *6. Die Reliquien des hl. Maximilian und weitere Verehrung des Heiligen*

Ebenso in Dunkel gehüllt sind die Nachrichten über den Leib des Heiligen, über den wir erstmals 878 — also fast 200 Jahre nach der ersten Erwähnung desselben — einwandfreie Nachrichten erhalten. Eine Urkunde Karlmanns (876—880) erzählt, dieser habe die Gebeine des hl. Maximilian samt jenen der hl. Felicitas an die von ihm erbaute Stiftskirche seiner Pfalz Altötting überführen lassen<sup>46</sup> und an die beiden Heiligen seinen Königshof Treffen bei Villach sowie 70 weitere Bauerngüter geschenkt. Woher stammen aber die Reliquien? Bischofshofen dürfte ausscheiden, weil es im Herrschaftsbereich des Salzburger Erzbischofs gelegen war, der gewiß den Verzicht auf einen so kostbaren Schatz nie hingenommen hätte. Oswald<sup>47</sup> möchte annehmen, Karlmann habe die Gebeine aus Kärnten geholt, wo auch seine umfangreichen Besitzungen lagen. Celeja, obwohl in der Nähe gelegen, scheidet aber aus, weil sich dort bis etwa 1300 nicht der geringste Maximilians-Kult nachweisen läßt. Die Frage nach der Herkunft der Reliquien kann also nicht überzeugend beantwortet werden.

Über ein Säkulum später, 985, finden wir urkundlich bezeugt, daß die Reliquien zusammen mit jenen des ersten Diözesanpatrons, Valentin, im Dom zu Passau ruhen<sup>48</sup>. Wie sie dorthin kamen, läßt sich wiederum nicht nachweisen. Wahrscheinlich hängt dies mit den engen Beziehungen des Altöttinger Chorherrenstifts zu Passau zusammen. Obwohl es im Bereich von Salzburg lag, war es ein Eigenkloster der Passauer Bischöfe. Alle Anzeichen deuten darauf hin, daß die Reliquientranslation unter dem Passauer Bischof Pilgrim (971—991) nicht vor dem Jahre 980 erfolgt ist. F. Poxrucker<sup>49</sup>

46 R. Bauerreiß, a.a.O., 1. Band, St. Ottilien <sup>2</sup>1958, 130.

47 J. Oswald, a.a.O., 62 f.

48 R. Bauerreiß, a.a.O., 2. Band, St. Ottilien 1950, 113.

hält unter Berufung auf eine andere Abhandlung<sup>50</sup> zwischen Altötting und Passau noch weitere Zwischenstationen für möglich. Bei Ausbruch der Ungarnwirren wäre der Leib Maximilians Inn aufwärts geflüchtet worden, zuerst nach Maxlan bei Kraiburg<sup>51</sup>, dann auf die feste Burg Mögling bei Kloster Au<sup>52</sup>, bis er nach Eintritt des Friedens auf dem Inn nach Passau verschifft wurde. Wenn es sich dabei auch nur um Vermutungen handelt, so ließen sich diese doch erklären. Auf alle Fälle weist das Patrozinium der ehemals für den Markt Kraiburg zuständigen Pfarrkirche Maximilian — der Ort wird noch heute vom Volk „Maxlon“ genannt — auf einen Reliquienkult dieses Heiligen hin. Diese Kirche gehörte ja bis 1817 zum Erzbistum Salzburg und hat — wie wir oben festgestellt haben<sup>53</sup> — wie Grabenstätt ein altes Maximilians-Patrozinium.

Seit der Leib in Passau ruhte, nahm dort die Verehrung Maximilians einen starken Aufschwung. Man wußte aber nicht einmal, ob er ein Bischof und Martyrer gewesen ist. Denn sowohl König Karlmann (878) als auch Kaiser Otto III. (983—1002) — dieser in der erwähnten Urkunde von 985 — nennen einen „confessor“ Maximilianus. Aber schon kurz vor 1000 läßt sich erstmals in dem schon genannten Freisinger Missale<sup>54</sup> der Ehrentitel „martyr“ bezeugen. Doch sollten noch ein bis zwei Jahrhunderte vergehen, bis ihm dieser allgemein zuerkannt worden ist. Erstmals im 11. Jahrhundert finden wir den Heiligen in einem Salzburger Meßbuch als Bischof. Den Rang eines Erzbischofs von Lorch konnte er auf die Dauer nicht behaupten, weil ja Lorch zu Maximilians Zeiten als Bistum noch nicht bestanden hat.

Der Heilige ruhte nun schon 300 Jahre im Hohen Dom zu Passau, bis um 1289 die bereits erwähnte Maximilians-Legende<sup>55</sup> „gedichtet“ wurde. Wir wollen aus ihr nur die wichtigsten der angeblichen Lebensdaten herausgreifen: Er wurde zu Celeja im Norikum als einziger Sohn reicher christlicher Eltern geboren. Von dem Priester Oranius wurde er erzogen. Schon in jungen Jahren verlor er beide Eltern. Daraufhin verteilte er all seine Habe an die Armen, schenkte den Sklaven seines Vaterhauses die Freiheit und pilgerte zu Papst Sixtus II. (257—258). Von diesem erhielt er die Weisung, den bedrängten Christen in Pannonien zu Hilfe zu kommen. Die schon oben berührten Missionsfahrten nach Rätien und dem Gebiet um Freising machte er auch

---

49 F. Poxrucker, a.a.O., 182.

50 A. Huber, Die Einführung und Verbreitung des Christentums in Südostdeutschland, I. Band, 1874, 124.

51 Maximilian, Gde. Kraiburg a. Inn (LKr. Mühldorf a. Inn).

52 Untermödling? (Gde. Gars a. Inn, ehem. LKr. Wasserburg a. Inn; seit 1. VII. 1972: LKr. Mühldorf a. Inn).

53 Siehe Ausführungen oben S. 214.

54 Vgl. auch bei Meichelbeck, a.a.O., siehe Ausführungen S. 214.

55 Siehe Ausführungen oben S. 216 f.! Auf dieser Legende fußt ausschließlich M. Jocham, Bavaria Sancta, I. Band, München 1861, 5–8.



von dort aus. Sogar im Pongau predigte er. Lauriacum, das heutige Lorch, unweit von Linz, war aber der Hauptort seines Wirkens. Die bedeutende Christengemeinde dieses wirtschaftlich und strategisch wichtigen Römerorts wählte Maximilian zu ihrem Bischof (Erzbischof). Als solcher hat er zwanzig Jahre gewirkt. Als er von einer Christenverfolgung in seiner Vaterstadt Celeja hörte, begab er sich dorthin, um seinen christlichen Landsleuten beizustehen. Mutig trat er vor den Statthalter Eulasius des Kaisers Numerianus und hielt ihm sein Unrecht vor. Der aber ließ den Bischof fesseln und in den Mars-Tempel schleppen, um ihn zu einem Weihrauchopfer zu zwingen. Weil er sich dazu weigerte, wurde Maximilian außerhalb der Stadt Celeja am 12. Oktober 284 mit dem Schwert enthauptet, zu der Zeit, als S. Cajus Papst (283—296) war und Carus, Carinus und Numerianus zugleich als römische Kaiser regierten (283—284). Über die Entstehung und Glaubwürdigkeit dieser Legende wurde bereits ausführlich berichtet. Es bleibt, wenn man die Legende abzieht, nur ganz wenig über das Leben dieses Heiligen belegbar. Dieses Verfahren erlaubt jedoch nicht, überhaupt an seiner Existenz zu zweifeln.

Im Spätmittelalter wurde der 2. Diözesanpatron (neben Valentin) in Passau immer mehr verehrt. Beide Heilige liefen sogar dem eigentlichen Schutzheiligen der Dreiflüsse-Stadt, St. Stephan, nach und nach den Rang ab. Schon seit dem Mittelalter wird der 12. Oktober als der Gedächtnistag des legendären Todes von Maximilian gefeiert. Zwei mittelalterliche Litaneien zu seiner Verehrung sind überliefert. Nach dem glücklichen Verlauf eines feindlichen Überfalles auf Passau im Jahre 1265 wurde sogar in der Folgezeit am 29. Oktober ein zweites Fest gefeiert „*Triumphus Sti. episcopi Maximiliani martyris et Valentini confessoris*“, weil man die wunderbare Rettung den beiden Bistumsheiligen zuschrieb.

Beim Einsturz des Deckengewölbes im Passauer Dom während der Fronleichnamsprozession am 29. Mai 1622 blieb der Marmorsarkophag für die Reliquien der beiden Schutzpatrone unbeschädigt, obwohl der St.-Valentins-Altar darüber vernichtet wurde. Bei dieser Gelegenheit öffneten die Domherren den Sarg, waren aber äußerst bestürzt, als sie ihn leer fanden. Der Fürstbischof Herzog Leopold Wilhelm von Habsburg (1625—1662) verfügte wegen des zu befürchtenden öffentlichen Ärgernisses Geheimhaltung der höchst unangenehmen Entdeckung. Vielmehr ließ man das Gerücht verbreiten, die Reliquien seien während des Dreißigjährigen Krieges irgendwo auswärts evakuiert worden. Dabei waren noch 1634 Bischof Maximilian (1615—1645) von Tournai in Belgien zwei Reliquienpartikel verschenkt worden und neun Jahre später erhielt auch die Maximilianskirche zu Celeja solche aus Passau. Man kann vermuten, daß es auch außerhalb des beim St.-Valentins-Altar befindlichen Sarkophages noch Maximilians-Reliquien im

Dom bzw. in seinen Nebenkappen gab; vielleicht waren im Lauf der Zeit bestimmte Teile des heiligen Leibes aus irgendwelchen Gründen in Sonderreliquiare verteilt worden. Daß sich die Fürstenhöfe um 1500 bemühten, Reliquien vom hl. Maximilian zu erhalten, wurde bereits erwähnt<sup>56</sup>. So enthält das Reliquienverzeichnis der Schloßkirche zu Wittenberg vom Jahre 1509 beispielsweise die Angabe „Von S. Maximiliano 31 partickel und 2 große partickel“<sup>57</sup>. Ob diese aus Passau gekommen sind, ist allerdings nicht überliefert. Daß der Sarg jemals alle Gliedmaßen der beiden Heiligen enthalten hat, ist auch nicht sicher, ja wir wissen nicht einmal, ob die beiden heiligen Leiber bei ihrer Translation ganz nach Passau gekommen sind. Jedenfalls gab es auch nach der überraschenden Entdeckung von 1662 noch Maximilians-Reliquien im Dom der Dreiflüsse-Metropole. Schon am 1. Dezember dieses Unglücksjahres ließ das Domkapitel neue Behälter für die Reliquien der beiden Diözesanpatrone anschaffen. Für die Häupter der hl. Valentin und Maximilian bestimmte Fürstbischof Joseph Dominicus von Lamberg (1723—1761) kunstvolle Silberbüsten. Was heute noch an Reliquien der beiden Passauer Bistumsschutzherren vorhanden ist, wird im wesentlichen in dem barocken Reliquiar verwahrt, das in den Altarblock des von J. Henselmann geschaffenen Domhochaltars eingelassen ist.

Die Maximilians-Reliquien, die in einem Ostensorium in der Münchner Stadtpfarrkirche St. Maximilian zur Verehrung ausgestellt sind, stammen jedenfalls aus dem Passauer Dom.

Der Leib eines hl. Maximilian ruht in einem reichgeschmückten, barocken Glasschrein des nördlichen Chorbogenaltars der Stiftskirche zu Lambach (OO). Er dürfte jedoch mit unserem Heiligen ebenso wenig in Verbindung stehen wie die St.-Maximilians-Reliquien der Stadtpfarrkirche St. Joseph zu München. Letztgenannte waren vom bayerischen Kurfürsten Max Emanuel zu Beginn des 18. Jahrhunderts von Rom in die Kapelle seines Schlosses in Schleißheim gebracht worden und könnten jenem, nicht näher bekannten römischen Martyrer Maximilian zugehören, von dessen Grablampe Papst Gregor der Große (590—604) der Langobardenkönigin Theodolinde in einer Sammlung von Ölen römischer Martyrergräber mitteilt<sup>58</sup>.

### *7. St. Maximilian in der Kunst*

In der christlichen Kunst wird Maximilian fast allgemein als Bischof in Pontifikalkleidung, den Hirtenstab als Sinnbild des bischöflichen Amtes in der einen und das Schwert als Attribut des Martyrertodes in der anderen

56 Siehe Ausführungen oben S. 211.

57 G. Schäffer, a.a.O., 27.

58 Derselbe, a.a.O.

Hand, abgebildet. Berühmt sind die Zeichnung Sankt Maximilians von Albrecht Dürer für das Gebetbuch Kaiser Maximilians I.<sup>59</sup>, sowie Dürers Holzschnitt aus dem Jahre 1515, der die Schutzheiligen Österreichs mit Sankt Maximilian — diesen zwischen Sankt Quirinus von Lorch und Sankt Florian stehend — darstellt.

Viel Bewunderung finden die Kolossalstatuen Maximilians und Valentins, die Giovanni Battista Carlone († 1708) für den Passauer Dom zu Seiten des Hochaltars geschaffen hat. Zu erwähnen ist auch das barocke Ölgemälde am rechten Seitenaltar der Pfarrkirche von Oberndorf bei Salzburg, jenseits von Laufen. Auch in manchen Kirchen der Erzdiözese München und Freising finden wir Bilder oder Statuen unseres Heiligen. So etwa an der rechten inneren Chorwand der Pfarrkirche Hohenkammer (LKr. Freising). Hier wie anderswo dürfte sie der Hofmarksherr — beim bayerischen Adel war ja bekanntlich dieser Taufname sehr beliebt — zu Ehren seines Namenspatrons gestiftet haben. Das Steinrelief des zwischen den bayerischen Glaubensboten thronenden Heiligen auf dem Hochaltar der Münchner Maximilianskirche schuf Professor Balth. Schmitt im Auftrag des Prinzregenten Luitpold. Neben der bei Meichelbeck genannten Figur (wohl von E. Q. Asam, 1692—1750) in der Freisinger Domkrypta dürfte die an der Fassade der Münchner Theatinerkirche von R. A. Boos (1730—1810), gestiftet von Kurfürst Maximilian III. Joseph, die kunstgeschichtlich bedeutendste Abbildung unseres Heiligen im Erzbistum München und Freising sein.

Nach diesen Schilderungen fühlen wir uns wie in einem Labyrinth. Fast alles ist unklar. Die Vita Maximilians ist nur eine, noch dazu gefälschte Legende; ein volles Jahrtausend nach dem Tod des Heiligen „gedichtet“. Er ist nicht vor dem Beginn des 8. Jahrhunderts urkundlich erwähnt. Wo sein Leib ruhte und wie dieser nach Passau gelangte, ist ebenso fraglich wie überhaupt die Existenz seiner Reliquien. Für das 1500-Jahr-Jubiläum des Heiligen im Hochstift Freising unter Fürstbischof Ludwig Joseph von Welden konnten wir keine geschichtlich vertretbare Veranlassung finden. Nach dem hier Gezeigten müssen die Beweggründe dazu im Dunkel bleiben. Das eine aber steht fest, man hat noch im ausgehenden 18. Jahrhundert, schon zur Zeit der beginnenden Aufklärung, doch historisch gedacht und mittelalterliche Traditionen rege gepflegt, wenn freilich nicht immer mit der erforderlichen Kritik.

Immerhin zeugt das 1500jährige Maximilians-Jubiläum von 1772 davon, daß im Hochstift Freising zu damaliger Zeit noch frühmittelalterliche Erinnerungen blühten. Und was aus dieser Untersuchung noch hervorgeht und

---

59 Abgebildet bei J. Oswald, a.a.O., zwischen 64 und 65.

bisher zu wenig beachtet oder geradezu übersehen wurde: Die älteste nachweisbare liturgische Feier seines Festes läßt sich im Freisinger Missale des 10. Jahrhunderts belegen. So hatte dieses Jubiläum von 1772 doch seinen inneren Sinn. Maximilian war im Bistum Freising im Mittelalter also doch kein Unbekannter oder Fremdling. Hängt dies vielleicht doch mit der Abhängigkeit Freising von Salzburg zusammen, in dessen Bereich der Heilige zum erstenmal urkundlich begegnet? Dies erscheint glaubwürdiger als eine Beziehung zu Passau, die zu damaliger Zeit in Freising nicht bestand.

So könnte Maximilian als Freisinger Bistumsheiliger sich durchaus „rehabilitieren“ lassen. Dies ist in der Tat auch praktisch geschehen. Im Jahre 1960 „strich“ man unseren Heiligen aus dem Diözesanproprium für München und Freising mit der Begründung, er sei ja ein „Passauer Heiliger“ gewesen. Um so begrüßenswerter ist es, wenn im Jahre 1972 das Fest des hl. Maximilian (12. Oktober) durch bischöfliche Approbation und päpstliche Konfirmierung wieder in das Diözesanproprium aufgenommen wurde. Trotz aller Unklarheit im Leben und in der Überlieferung des Heiligen müssen wir ihn doch für einen „Freisinger“ halten.

# Die Kanonisation Bischof Wolfgangs von Regensburg (1052)

Von Georg Schwaiger

Wolfgang von Regensburg ist einer der großen Reichsbischöfe der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts. Von Kaiser Otto II. zum Bischof von Regensburg bestellt, hat er das ausgedehnte Bistum, zu dem anfangs noch das weite böhmische Missionsgebiet gehörte, rund zwei Jahrzehnte (972 bis 994) geleitet<sup>1</sup>. In solchen Persönlichkeiten gewann Gestalt, was die Geschichtswissenschaft das ottonisch-salische Reichskirchensystem nennt. Der starke Eindruck Wolfgangs auf die Zeitgenossen spiegelt sich in ausführlichen Berichten über sein Leben und Wirken, die schon bald nach seinem Tod geschrieben worden sind. Sie ergänzen die sonst spärlichen Quellen, so daß ein in den Umrissen deutliches Bild seiner Persönlichkeit erscheint. Die älteste Quelle wäre die Wolfgangs-Vita eines unbekanntenen Verfassers aus Franken gewesen, die wohl noch dem Ende des zehnten Jahrhunderts angehörte. Dieses Werk eines Zeitgenossen Wolfgangs ist verloren, wurde aber in der „Vita Sancti Wolfkangi Episcopi“ des Mönches Otloh von St. Emmeram in Regensburg<sup>2</sup> verwertet. Zahlreiche wertvolle Einzelnachrichten über Wolfgang enthält die uns erhaltene „Vita Sancti Emmerammi“ des Mönches Arnold von St. Emmeram<sup>3</sup>.

- 
- 1 Quellen und Literatur zu Leben und Werk Bischof Wolfgangs von Regensburg sind genannt in dem Band: Regensburg und Böhmen. Festschrift zur Tausendjahrfeier des Regierungsantrittes Bischof Wolfgangs von Regensburg und der Errichtung des Bistums Prag. Herausgegeben von G. Schwaiger und J. Staber, Regensburg 1972 (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg, Bd. 6). Hier S. 39–60 mein Aufsatz: Der heilige Bischof Wolfgang von Regensburg (972–994). Geschichte, Legende und Verehrung. – Der hl. Wolfgang und Oberösterreich (Schriftenreihe des Oberösterreichischen Musealvereins, Bd. 5), Linz 1972; M. Popp, St. Wolfgang, Bischof von Regensburg, in: Verhandlungen des Historischen Vereins für Oberpfalz und Regensburg 112 (1972) 19–30; St. Wolfgang, 1000 Jahre Bischof von Regensburg (Katalog der Ausstellung im Kapitelhaus Regensburg, 21. Oktober bis 19. November 1972), Regensburg 1972.
  - 2 Monumenta Germaniae Historica, Scriptores IV (Hannover 1841) 523, 525. – Otlohs „Vita Sancti Wolfkangi“: Verzeichnis der Handschriften bei M. Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, II, München 1923, 96. Ausgaben: MG. SS. IV 525–542; J. P. Migne, Patrologia Latina 146, Sp. 389–422; Acta Sanctorum, Nov. II, 1 Sp. 565–597. – Über Otloh: Manitius II 83–103; B. Bischoff, Literarisches und künstlerisches Leben in St. Emmeram im frühen und hohen Mittelalter, in: Studien

Arnold, ein um die Verehrung der Regensburger Heiligen stets bemühter Mann, verfaßte sein Hauptwerk vor 1037<sup>4</sup>. Er bringt über Wolfgang viele historisch interessante Einzelzüge, wo Otloh manchmal allzusehr glättet oder auch darüber hinweggeht. Sein Bemühen um eine wahrheitsgemäße Darstellung ist offenkundig. Arnold war es wohl, der seinen jüngeren Ordensbruder Otloh von St. Emmeram zur Abfassung einer neuen Wolfgang-Vita bewogen hat. Otloh schrieb seine „Vita Sancti Wolfkangi“ wohl zwischen 1037 und 1052<sup>5</sup>. Neben dem „fränkischen“ Büchlein<sup>6</sup> zog Otloh das genannte Werk Arnolds heran. Er bemühte sich sehr um Sorgfalt und Genauigkeit. Seine Vita ist die umfassendste Quelle über Wolfgangs Leben. Der Verfasser der verlorenen fränkischen Vita hatte Wolfgang selbst nahegestanden und daher manche Nachricht, die er vom Heiligen mündlich gehört habe, überliefert. Otloh freilich übernahm solche Stellen manchmal völlig gedankenlos, als sei er selber es gewesen, der aus Wolfgangs Umgebung stamme. Der schreib- und lesefreudige Mönch war stets auf stilistische Verbesserung seiner Vorlagen bedacht, wie er im Prolog seiner Wolfgang-Vita beteuert. An Nachrichten, die ihm unglaubwürdig erschienen, übte er scharfe Kritik. Widersprüche zwischen den beiden ihm vorliegenden Quellen suchte er dadurch zu lösen, daß er der heimischen Überlieferung größeren Wert beimaß als der auswärtigen. Aber er wollte auch über seine schriftlichen Quellen hinauskommen, nicht nur ihm ungereimt erscheinende Angaben ausscheiden, sondern auch zusätzliche Nachricht gewinnen<sup>7</sup>. Es ist nur teilweise möglich, Otlohs Methode aus dem Quellenvergleich zu überprüfen. An dem hohen Quellenwert seiner Vita besteht kein Zweifel. Doch ist auch in seine Darstellung bereits mancher Topos der Heiligengeschichte, viel Legendarisches eingeflossen. Dennoch ist es möglich, aufgrund der kritisch ausgewerteten Quellen ein Lebensbild Wolfgangs wenigstens im Umriß zu zeichnen.

Die Mönche Arnold und Otloh von St. Emmeram schildern in ihren Aufzeichnungen Bischof Wolfgang als einen heiligen Mann. Zum Bild des mittel-

---

und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens 51 (1933) 102–142; ders., Zur Kritik der Heerwagenschen Ausgabe von Bedas Werken, ebda. 171–176; ders., Über unbekannte Handschriften und Werke Otlohs von St. Emmeram (Regensburg), ebda. 54 (1936) 15–23; W. Stammer-K. Langosch, Deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, III, Berlin 1943, 658–670; W. Wattenbach-R. Holtzmann, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, I/2, Tübingen <sup>2</sup>1948, 270–275; G. Misch, Geschichte der Autobiographie, III/1, Frankfurt a. M. 1959, 57–107; LThK VII<sup>2</sup> 1298 f.; H. Schauwecker, Otloh von St. Emmeram, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens 74 (1963) 3–240.

3 Arnold von St. Emmeram, Libri de S. Emmerammo duo. MG. SS. IV 543–574. Hier im 2. Buch (556 ff.) Berichte über Wolfgang. Zu Arnold von St. Emmeram: Stammer-Langosch I 133–138; Neue Deutsche Biographie I 380 f.; LThK I<sup>2</sup> 895.

4 Cf. MG. SS. IV 543s.

5 MG. SS. IV 523.

6 „... alter libellus ... delatus est ex Francis“. Otloh, Prolog der Vita S. Wolfkangi. MG. SS. IV 525.

7 Prolog Otlohs. MG. SS. IV 525.

alterlichen Heiligen gehört neben dem heiligen Leben im Verstand der Zeit untrennbar das Wunder, gewirkt schon zu Lebzeiten des Heiligen oder doch durch vertrauensvolle Anrufung nach dem Tod, am besten durch Wallfahrt zu seinem Grab. Otloh beschreibt das private Leben Wolfgangs als das Bild eines exemplarischen Mönches der strengen Observanz. Mit größter Gewissenhaftigkeit kommt er den bischöflichen Verpflichtungen nach. Otloh weiß auch von einigen wunderbaren Begebenheiten aus dem Leben des Bischofs zu berichten.

Da versucht der Teufel einmal, die Predigt des Bischofs in Regensburg zu stören, und wird besiegt<sup>8</sup>. Ebenso erweist sich die Herzenskenntnis und Wundermacht Wolfgangs an einem Dienstmann, der während einer Bischofsmesse in der Paulskirche zu Regensburg respektlos denkt, dafür mit Krankheit bestraft und durch Wolfgang geheilt wird<sup>9</sup>. Dem Mönch Wolfgang erscheint der heilige Otmar und enthüllt ihm Zukünftiges<sup>10</sup>, wie auch Wolfgang selbst mit prophetischer Gabe ausgezeichnet erscheint<sup>11</sup>. Einem Boten, der eines Abends in der Umgebung von Alteglofsheim die Firmung für den nächsten Tag ankündigen soll, ist das Pferd gestohlen worden: er findet ein wunderbares Pferd, das ihn den bischöflichen Auftrag rechtzeitig ausführen läßt<sup>12</sup>. Auch der glückliche Übergang über die Hochwasser der Aisne, als Bischof Wolfgang seine vom nachrückenden Feind bedrängte Schar ans rettende Ufer bringen muß, erscheint als Wunder<sup>13</sup>. Ein unwilliger Kleriker erfährt in Strafe und Heilung an seinen Augen Wolfgangs Wundermacht<sup>14</sup>. Der Bischof heilt Frauen, die vom bösen Geist geplagt werden<sup>15</sup>. Im Sommer weilt Bischof Wolfgang einmal mit seinem vertrauten Vicedominus Tagino, dem späteren Erzbischof von Magdeburg, im Kloster Weltenburg. Da geht ein schreckliches Gewitter nieder, und ein Blitz spaltet die Mauer. Alle Anwesenden halten Tagino schon für tot oder dem Tod nahe. Da ergreift der Bischof seine Hand und richtet ihn auf<sup>16</sup>. Aus dem Bistum Eichstätt bittet ein kranker Mann, der schon lange nichts mehr essen kann, Bischof Wolfgang um Hilfe. Wolfgang schickt dem Kranken durch einen vertrauenswürdigen Priester den Leib des Herrn. Nach dessen Empfang wird der Leidende bald gesund<sup>17</sup>.

---

8 Otloh c. 20.

9 Otloh c. 21.

10 Otloh c. 12.

11 Otloh c. 30.

12 Otloh c. 31.

13 Otloh c. 32. Bischof Wolfgang leistet 978 Kaiser Otto II. Gefolgschaft, als dieser König Lothar von Westfranken bekriegt.

14 Otloh c. 33.

15 Otloh c. 34 und c. 35.

16 Otloh c. 36.

17 Otloh c. 37.

All diese Berichte, die sich im allgemeinen durch Nüchternheit auszeichnen, gehören gewiß zu den Topoi, den gängigen Merkmalen eines Heiligenlebens des frühen Mittelalters. Aber dies muß keineswegs ihre Unglaubwürdigkeit in jedem Fall beweisen. Mehrere der genannten Wunderberichte sind sorgsam mit Namen der Personen, Örtlichkeiten und durch nähere Umstände gekennzeichnet, so daß sie durchaus glaubwürdig erscheinen. Und gerade die frühen Aufzeichnungen über Wolfgang beweisen, daß dieser Mönch und Bischof seiner Zeit den Eindruck eines vorbildlichen Christenlebens hinterlassen hat. Dieses Christenleben fand seinen Ausklang in einem mannhaften christlichen Sterben, das Arnold von St. Emmeram sehr genau und auch in den Einzelheiten glaubwürdig beschreibt<sup>18</sup>.

Bischof Wolfgang starb am 31. Oktober 994 in Puppung bei Linz. Er befand sich auf einer Fahrt nach Pöchlarn, zu den ausgedehnten Besitzungen des Regensburger bischöflichen Stuhles in der Ostmark. Erzbischof Hartwich von Salzburg und Graf Aribo, die sich offensichtlich mit Wolfgang in der Ostmark treffen wollten, wohl in herrschaftsrechtlichen Angelegenheiten, geleiteten den Leichnam nach Regensburg. Hier wurde Bischof Wolfgang acht Tage nach seinem Tod, wie seine Vorgänger, in der Emmeramskirche beigesetzt. Heute noch ist die von Arnold genannte ursprüngliche Grabstelle im vorderen Teil des südlichen Seitenschiffes der Emmeramsbasilika gekennzeichnet.

Arnold und Otloh wissen von einigen Wunderheilungen am Wolfganggrab zu berichten. Kein Zweifel, daß die Anrufung des frommen Bischofs bald nach seinem Tod einsetzte, daß sein Grab von Hilfesuchenden aufgesucht wurde. Arnold kann aber doch nur drei<sup>19</sup>, Otloh insgesamt nur fünf konkrete Beispiele von Wunderheilungen aufführen. Man spürt, Otloh hätte gern mehr genannt, aber gerade dies spricht wieder für seine Gewissenhaftigkeit<sup>20</sup>.

In Puppung findet ein Kranker Heilung, als man ihn an dem Platz des Otmarkkirchleins ausstreckt, wo Wolfgang gestorben ist<sup>21</sup>. Ein Verbrecher wird von seinen Eisenringen, die er an beiden Armen trägt, befreit; einen der quälenden Ringe konnte er durch die Verdienste des heiligen Adalbert loswerden, den zweiten am Wolfganggrab<sup>22</sup>. Ein Blinder findet am Grab des

---

18 Arnold II c. 23. MG. SS. IV 564; J. Staber, Die letzten Tage des heiligen Wolfgang in der Darstellung Arnolds von St. Emmeram, in: Regensburg und Böhmen 89-94.

19 Arnold II. cc. 26-29. MG. SS. IV 565.

20 „Post felicem sancti praesulis Wolfgangi excessum plurimas virtutes et signa ostendere dignabatur gratia divina per illum; quorum quaedam, negligentia et oblivione faciente, ad cognitionem nostram minime pervenerunt, quaedam vero relatione fideli comperta, prout possumus, explicare temptabimus . . .“ Otloh c. 40.

21 Otloh c. 40.

22 Otloh c. 43.



Heiligen sein Augenlicht wieder<sup>23</sup>, eine schwer leidende Frau dort Gesundung<sup>24</sup>, ebenso ein kranker Mann aus Ravenna, der am Wolfganggrab betet<sup>25</sup>. Stärker ausgeschmückt erscheint bei Otloh die Vision König Heinrichs, des späteren Kaisers Heinrich II., der sich im Traum am Wolfganggrab sah und an der Kirchenwand daneben die Worte las: Post sex. Der König habe dies als Ankündigung seines Todes „nach sechs“ Tagen, sechs Monaten, sechs Jahren betrachtet — und habe nach sechs Jahren vom Papst die Kaiserkrone empfangen<sup>26</sup>.

Aus diesen Berichten geht hervor, daß man in Regensburg zwar Bischof Wolfgang als heiligen Mann ansah, daß Leute hilfesuchend an seinem Grab beteten, daß aber ganz offensichtlich keine Verehrung größeren Umfangs entstand, daß auch die Tumulus-Wallfahrt beschränkt blieb.

Die Heiligsprechung (Kanonisation) als Rechtsakt, der die Verehrung begründet, hat sich erst im Frühmittelalter entwickelt. Sie stand zunächst den Bischöfen und Partikularsynoden zu. Die erste geschichtlich beglaubigte päpstliche Kanonisation war die Heiligsprechung Bischof Ulrichs von Augsburg durch Johannes XV. am 31. Januar 993<sup>27</sup>, ein Jahr vor Wolfgang's Tod. Erst allmählich wurde sie zum päpstlichen Reservat; dieser Anspruch wird bei Alexander III. (1159—1181) schon sichtbar und wurde im 13. Jahrhundert geltendes Recht. Zugleich begann auch die Entwicklung des Kanonisationsprozesses, der unter Urban VIII. (1623—1644) und Benedikt XIV. (1740—1758) seine grundsätzliche Gestalt gefunden hat<sup>28</sup>.

Im 11./12. Jahrhundert bestanden die ältere Form der Heiligsprechung durch Bischöfe und Synoden und die neuere durch den Papst nebeneinander. Doch kam dem päpstlichen Rechtsakt in steigendem Maße höhere Bedeutung zu, entsprechend der höheren, universalen Autorität des Papstes, was sich auch für die Verehrung des Kanonisierten auswirken mußte. Das Verfahren besteht darin, daß zunächst auf einer Synode die Heiligkeit geprüft und anerkannt wird; man berichtet dazu über die Vita und die Miracula. Nach der

---

23 Arnold II c. 26; Otloh c. 43.

24 Arnold II c. 27; Otloh c. 44.

25 Arnold II c. 28; Otloh c. 45.

26 Otloh c. 42.

27 Ph. Jaffé-S. Loewenfeld, *Regesta Pontificum Romanorum I* (Leipzig 1885) 3848. — F. Zoepfl: *LThK X<sup>2</sup>* (1965) 454–456; ders., *Der heilige Ulrich, Bischof von Augsburg*, in: *Bavaria Sancta*. Hsg. v. G. Schwaiger, I, Regensburg 1970, 199–211.

28 Benedikt XIV., *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, 4 vol., Prato 1839–1842; St. Kuttner, *La réserve papale du droit de canonisation*, in: *Revue historique de droit français et étranger* 17 (Paris 1938) 172–228; R. Klauser, *Zur Entwicklung des Heiligsprechungsverfahrens bis zum 13. Jahrhundert*, in: *Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte*, Kan. Abt. 40 (1954) 85–101; M. Schwarz, *Heiligsprechungen im 12. Jahrhundert und die Beweggründe ihrer Urheber*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 39 (1957) 43–62; G. Oesterle, *Über den Verlauf eines Selig- und Heiligsprechungsprozesses*, Warendorf 1957.

Anerkennung wird der heilige Leib aus dem Grab erhoben (*elevatio*) und gewöhnlich an die neue Stätte seiner Verehrung übertragen (*translatio*). Diese Akte werden durch den Bischof vorgenommen. Die Kanonisation des Bischofs Godehard (Gotthart) von Hildesheim (1022—1038), zunächst durch den Bischof von Hildesheim, dann durch Papst Innocenz II. (1131), ist ein anschauliches Beispiel des Nebeneinanders beider Rechtsformen<sup>29</sup>.

Ein Menschenalter nach dem Hinscheiden wurde Bischof Wolfgang durch die höchste geistliche Autorität in aller Form als Heiliger der Kirche anerkannt. Damals stand Bischof Gebhard III. an der Spitze des Bistums Regensburg (1036—1060)<sup>30</sup>. Bischof Gebhard war durch seine Mutter Adelheid von Egisheim Halbbruder des Salierkaisers Konrad II.<sup>31</sup>, Oheim Kaiser Heinrichs III. und ein Verwandter Papst Leos IX. Diese doppelt günstigen Umstände wußte er zu nutzen, als Papst Leo IX.<sup>32</sup>, aus dem elsässischen Geschlecht der Grafen von Egisheim und Dagsburg, Anfang Oktober 1052 mit Kaiser Heinrich III. in Regensburg eintraf. Der Papst befand sich damals auf seiner dritten Nordlandreise, die ihn soeben mit der Friedensvermittlung zwischen Kaiser Heinrich III. und König Andreas von Ungarn beschäftigt hatte<sup>33</sup>. Im Gefolge von Papst und Kaiser befanden sich außer Bischof Gebhard von Regensburg der Kardinalbischof Humbert von Silva Candida (*Sancta Rufina*), Patriarch Dominikus von Grado, Erzbischof Balduin von Salzburg, dann die Bischöfe Otker von Perugia, Severus von Prag und Gebhard von Eichstätt (der spätere Papst Viktor II.). Auf seinen Reisen durch Italien, Deutschland und Frankreich nahm Leo IX. vielfach Konsekrationen von Kirchen und Altären sowie Erhebungen und Übertragungen von Reliquien vor. In Regensburg bestand gewiß der Wunsch, neben dem seit Jahrhunderten als Märtyrer verehrten heiligen Emmeram weitere anerkannte Heilige in der Bischofsstadt zu besitzen.

In Gegenwart des Kaisers und der Kirchenfürsten erhob der Papst am 7. Oktober 1052 den Leib des heiligen Wolfgang aus dem bisherigen Grab

---

29 J. Fellenberg gen. Reinold, *Die Verehrung des Heiligen Gotthard von Hildesheim in Kirche und Volk*, Bonn 1970, 25–41; G. Schwaiger, *Der heilige Gotthart, Abt von Niederaltaich und Bischof von Hildesheim*, in: *Bavaria Sancta. Zeugen christlichen Glaubens in Bayern*. Herausgegeben von G. Schwaiger, III, Regensburg 1973.

30 F. Janner, *Geschichte der Bischöfe von Regensburg*, I, Regensburg 1883, 477–545.

31 Herimanni Aug. *Chronicon*: „... *tercius Gebehardus, Counradi imperatoris ex matre Adalheide frater*“. MG. SS. V 122.

32 F. X. Seppelt, *Die Vormachtstellung des Papsttums im Hochmittelalter (Geschichte der Päpste III)*, München 1956, 11–31; F. X. Seppelt/G. Schwaiger, *Geschichte der Päpste. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 1964, 137–142; F. Kempf, in: *Handbuch der Kirchengeschichte*. Hsg. v. H. Jedin, III/1, Freiburg–Basel–Wien 1966, 404–411 (Quellen u. Lit.); W. Ullmann, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, London 1972, 129–134.

33 E. Steindorff, *Jahrbücher des Deutschen Reichs unter Heinrich III.*, II, Leipzig 1881, 181 f.

und übertrug ihn in die neue Krypta unter dem Westchor der Emmeramskirche. Diese heute noch bestehende Wolfgangskrypta wurde in dieser Zeit in edelstem romanischem Stil errichtet und von Leo IX. geweiht<sup>34</sup>. Der Papst barg die Reliquien in einem Holzschrein, der hinter dem Altar der Krypta eingeschlossen wurde. Außer den Gebeinen wurden in diesen Schrein eine kleine Platte mit der Angabe des Namens und des Sterbetages Bischof Wolfgangs („Pri. kl. Nov. Wolfgangus Eps. ob. 994“), eine Bleibulle Leos IX. und ein vergoldetes Kreuz gegeben. Diesen Inhalt ergab eine Öffnung des alten Reliquienschreines, die der Regensburger Bischof Wolfgang II. von Hausen 1612 in Gegenwart von Zeugen vornahm<sup>35</sup>. Die Erhebung (elevatio) und Übertragung (translatio) des heiligen Leibes bedeutete die öffentliche Anerkennung des Kultes. Daß der Papst persönlich die feierliche Handlung vornahm, verlieh der Kanonisation besonderes Gewicht. Bei diesem Aufenthalt in Regensburg erhob Leo IX. außerdem noch den Leib des heiligen

- 
- 34 Notae Sancti Emmerammi: „Anno ab incarnatione Domini 1052. dompno papa Leone nono et Beldingo Iuvavensis ecclesie archiepiscopo aliisque episcopis, Gebhardo scilicet Ratisponensis aeccliesiae antistite et Severo Pragensis ecclesiae episcopo et Hunperto sanctae Rufine ecclesiae presule et Otkero Perusine ecclesie episcopo et Gebhardo, Eistetensis ecclesiae qui postea papa effectus est episcopo, simulque patriarcha Dominico Gradensis ecclesie presentibus, et imperatore Heinrico tercio, tumulus ... s. ns ... translatum corpus sancti Wolfkangi episcopi ...“. MG. SS. XVII 572. – Der Translationstag ist gesichert durch das Necrologium S. Emmerammi (aus dem 12. Jh.): „Non. Octobr. Dedicatio novae criptae et translatio sancti Wolfkangi.“ Edda. Im Bistum Regensburg wurde der 7. Okt. später als Translationsfest gefeiert. Janner I 499. – Auctarium Ekkehardi Altahense: 1052 (Qui papa veniens Ratisponam – sanctum quoque Wolfkangum, eiusdem urbis episcopum, de tumulo levavit) „presentibus Beldingo Iuvavensis ecclesie archiepiscopo et Dominico patriarcha de Venetiis et Gebhardo Ratisponensi, Hunperto sancte Rufine ecclesie, Otkero Perusine ecclesie, Severo Pragensi, Gebhardo Aureatensi episcopis, presente etiam serenissimo imperatore Heinrico tercio“. MG. SS. XVII 364. – Annales Admuntenses: 1052. Leo papa veniens Ratisponam ... Sanctum quoque Wolfkangum eiusdem urbis episcopum de tumulo levavit. MG. SS. IX 575. – Auctarium Garstense: „1052. Sanctus Wolfgangus a sancto Leone papa translatus est, et in novam criptam repositus. MG. SS. IX 567. – Annales Ratisponenses: „1052. Sanctus Wolfgangus a Leone papa translatus est.“ MG. SS. XVII 584. – Ekkehardi Chronicon universale: A. D. 1052. Imperator iterum Pannoniam petit, et inacte redit, habens secum in comitatu Brunonem apostolicae sedis presulem. „Qui papa veniens Ratisponam, ... sanctum quoque Wolfkangum, eiusdem urbis episcopum, de tumulo levavit.“ MG. SS. VI 196. Ebenso der Annalista Saxo, ebd. 689. – Adalberti vita Heinrici II. Imperatoris: „... praesul apostolicus, invitante Heinrico imperatore, Teutonicas partes adiens, Ratisponam venit, sanctumque Wolfgangum, eiusdem urbis episcopum, de tumulo levavit“. – Annales Sancti Rudberti Salisburgenses: „1052. Sanctus Wolfgangus episcopus a Leone papa canonizatur.“ MG. SS. IX 773. – Annales Altahenses majores: „1052 ... Radasponam autem veniens papa cum imperatore exaltationem sanctorum reliquiarum, ut decuit, celebravit, hoc est Wolfkangi et Erhardi episcoporum urbis praedictae.“ MG. SS. XX 806.
- 35 Janner I 499f., 525–533 (Protokoll der 2. Erhebung, durch Bischof Wolfgang II. von Hausen); G. Jacob, Grab und Krypta und die vier Erhebungen des Leibes St. Wolfgangs, in: J. B. Mehler, Der heilige Wolfgang, Bischof von Regensburg. Historische Festschrift, Regensburg 1894, 100–115.

Bischofs Erhard, der um 700 in Regensburg gestorben und in der Niedermünsterkirche beigesetzt worden war<sup>36</sup>.

Diese Kirchenfeierlichkeiten haben sich gewiß unter größter Beteiligung des Volkes ähnlich glanzvoll ereignet, wie uns dies von anderen Heiligen-Erhebungen Leos IX. ausführlich berichtet wird<sup>37</sup>. Als der Papst 1049 in Reims die Reliquien des Bischofs Remigius, der nach der Überlieferung den ersten Frankenkönig getauft hatte, erhob, konnte keine Kirche der Stadt die sich drängenden Volksscharen fassen: sie waren aus der Nähe und Ferne zusammengeströmt, aus Städten und Dörfern; manche kamen aus weiter Entfernung, aus der Bretagne und aus Spanien, selbst aus England und Schottland. Diesen festlichen Tagen in Reims folgte kaum eine Woche später ein ebenso ergreifendes Fest in Verdun, wo Leo IX. unter Assistenz der Erzbischöfe von Lyon, Trier und Besançon die Magdalenenkirche weihte. Wenige Tage darauf konsekrierte er in Metz das neue Münster St. Arnulf. Nach Andlau im Elsaß rief ihn die Bitte der Äbtissin Mathilde, einer Schwester Kaiser Konrads II.; der Papst weihte die neue Klosterkirche und übertrug hierher den Leib der Kaiserin Richardis, die das Kloster gestiftet hatte. Noch viele andere Bischofsstädte und Klöster hat Leo IX. auf seinen Reisen aufgesucht. Am 3. Dezember 1049 konsekrierte er auch die Kirche des Klosters Heilig-Kreuz in Donauwörth. Als der Papst am 21. und 22. Oktober 1050 in seiner Bischofsstadt Toul die Reliquien Bischof Gerhards erhob, konnte die Stadt die Volksmenge nicht fassen, die herbeigeströmt war, um den heiligen Gerhard und nicht minder den Papst zu ehren. Leo wählte für die kirchliche Haupthandlung die Nacht; so glaubte er sie wegen des gewaltigen Andranges am besten vollziehen zu können. Ähnlich werden auch die kirchlichen Festtage in Regensburg im Oktober 1052 glanzvoll verlaufen sein. Von Regensburg reiste der Papst weiter nach Bamberg, um dort das Gedächtnis seines Vorgängers Clemens II., Bischof Suidgers von Bamberg, zu ehren<sup>38</sup>.

Die vielen Kirchenfeierlichkeiten, Kirchenkonsekrationen, Reliquienerhebungen und Translationen, Synoden unter päpstlicher Leitung in Deutschland, Frankreich und Italien, Predigten des Papstes, seine Friedensvermittlungen — all diese vielen Einzelhandlungen übten zusammen eine gewaltige

---

36 *Annales Altahenses maiores*. MG. SS. XX 806 (s. Anmerkung 34). — Über den hl. Erhard, dessen ursprüngliches Grab bei den Ausgrabungen der letzten Jahre aufgefunden wurde: P. Mai, *Der heilige Bischof Erhard*, in: *Bavaria Sancta*. Herausgegeben von G. Schwaiger, II, Regensburg 1971, 32–51. — Die Unglaubwürdigkeit der Prüfung und Anerkennung der St. Emmeramer Reliquien des hl. Dionysius durch Leo IX. ist bereits durch Janner I 533–545 klar erwiesen.

37 Beispiele (mit Quellen) bei A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, III, 1952<sup>9</sup>, 602–618.

38 Für den 18. Oktober 1052 ist die Anwesenheit Leos IX. und Heinrichs III. in Bamberg bezeugt. Jaffé-Loewenfeld, *Reg. Pont. Rom.* 4283. — Adalberti vita Heinrici II. Imperatoris c. 18. MG. SS. IV 802–804.

Wirkung. Leo IX. hat die christliche Welt daran gewöhnt, daß der Papst regiert. Uermühdlich eilte er von Synode zu Synode. Bei seinen drei Reisen über die Alpen ist der Nachfolger des Apostelfürsten dem Volk sichtbar vor Augen gestanden. Durch die prächtigen Kirchenfeste und auch durch seine Predigten verstand er das Volk überall zu begeistern. Durch diesen größten der deutschen Päpste, der die Erneuerung der ganzen Kirche mit höchstem Eifer betrieb, ist das Papsttum auch weit von Rom entfernt zu einer greifbaren, erfahrbaren Größe geworden. Leo IX. brachte durch sein rastloses Wirken die universale Bedeutung des Papsttums dem ganzen Abendland zum lebendigen Bewußtsein. Er blieb dabei stets in enger Verbindung mit seinem kaiserlichen Schutzherrn. Kaiser Heinrich III. repräsentiert ein starkes Kaisertum, das sich seiner religiösen Verantwortung voll bewußt ist, Leo IX. das mit kaiserlicher Hilfe gerettete, erneuerte Papsttum. Noch ist die Harmonie der „beiden Häupter der Christenheit“ ungetrübt. So sind gerade die Kirchenfeste anlässlich des dritten und letzten Aufenthaltes Leos IX. nördlich der Alpen, auch die Feierlichkeiten in Regensburg, eines der letzten ungetrübtten Bilder des Zusammenwirkens der beiden höchsten Gewalten. Und doch fallen noch in den Pontifikat Leos IX. die ersten Anzeichen dafür, daß der Stuhl Petri nicht auf die Dauer wie eine kaiserliche Eigenkirche behandelt werden konnte.

Mit der fortschreitenden Verwirklichung des Programmes der Reformpartei wurden die Ziele schärfer umrissen und weiter gesteckt. Aus der Reform wuchs der Drang nach völliger „Freiheit“ und Unabhängigkeit des Papsttums, das nicht einem Reichskirchensystem eingegliedert sein, sondern über allen Reichen stehen sollte. Den Kirchenfesten in Regensburg hatte in der Begleitung des Papstes auch der Kardinal Humbert von Silva Candida beigewohnt. Diesen ungestümen Eiferer trifft wesentliche Mitschuld am schroff feindseligen Bruch mit der östlichen Kirche (1054). Nach dem frühen Tod Kaiser Heinrichs III. (1056) und Papst Viktors II. (1055—1057) gelangte die radikale Richtung der kurialen Reformer bald zum vorherrschenden Einfluß. Humbert, der 1057/58 mit zorniger Beredsamkeit seine drei Bücher „Gegen die Simonisten“<sup>39</sup> schrieb, wurde zur stärksten Persönlichkeit an der sich bildenden römischen Kurie. Hinter Humbert und immer mehr neben ihm stand der jüngere, genialere Subdiakon Hildebrand, seit Sommer 1059 Archidiakon der römischen Kirche. Seit Clemens II. (1046—1047) hatte das Ziel der Päpste geheißt: Reform der Kirche. Diese Reform hatte Kaiser Heinrich III. mit den von ihm bestellten Päpsten weithin durchgeführt. Die nunmehr immer schroffer geforderte „Befreiung der Kirche“ führte zum Kampf auf Leben und Tod mit seinem Sohn.

---

39 Libri tres adversus simoniacos. MG. Libelli de lite I 95–253.



## Bibliographie A. W. Ziegler

### 1. Bücher

- Die Nominations- und Präsentationsrechte der Universität München, München, Huber, 1929, 163 Seiten.
- Die russische Gottlosenbewegung, München, Kösel 1932, 248 Seiten.
- De russische Goddeloozenbeweging, ins Vlämische übersetzt v. L. Burrick und E. H. P. Ghysaert, Roeselare-Belgien-Hernieuvens uitgaven 1933, 238 Seiten.
- St. Raphael, Schrift zum Andenken an die Weihe der Kirche am 23. Oktober 1932, München, St. Raphael 1932, 12 Seiten.
- Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche, Würzburg, Rita Verlag 1938, 158 Seiten.
- Die Gemeinschaft des Brotbrechens, München, Huber 1939, 120 Seiten – Kleine Ausgabe, ebda., 32 Seiten;  
die größere Ausgabe ins Ungarische übersetzt: Az Eucharisztia az Egyház egységének a szentsége, Fil. Div. Red., Rákospalota, Szalézi Művek 1938, 183 Seiten;  
ins Französische übersetzt: La Communion des cœurs dans la Fraction du pain, Langres, Ami du Clergé 1951, 52 Seiten.
- Stimmen aus der Völkerwanderung, Regensburg, Habel 1950, 154 Seiten.
- Neue Studien zum ersten Klemensbrief, München, Manz 1958, 144 Seiten.
- Heimatkirche Kirchenheimat, Tegernsee, Boemmel 1970, 68 Seiten.
- Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart, Handbuch, Erster Band: Geschichte, München, Manz 1969, 485 Seiten.  
Zweiter Band: Das Verhältnis von Kirche und Staat in Europa, München, Manz 1972, 349 Seiten.

### 2. Herausgeber

- Monachium, Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte Münchens und Südbayerns, München, Manz 1958, 288 Seiten.
- Festgabe des Vereins für Diözesangeschichte von München und Freising zum Münch. Eucharist. Kongreß 1960, München, Seitz 1960, 179 Seiten, 2. Auflage unter dem Titel: Eucharistische Frömmigkeit in Bayern, München, Seitz 1963, 192 Seiten;  
beide Auflagen erschienen in: Deutingers Beiträge (= DB) zur altbayer. Kirchengeschichte 21,3 und 23,2.
- Deutingers Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte, Band 20–24 von 1954 bis 1966 herausgegeben.
- Münchener Theologische Zeitschrift, 1. Jahrgang herausgegeben 1950.
- Mitglied des Redaktionsausschusses der „Jahrbücher für Geschichte Osteuropas“ seit Jahrgang I, 1953, München, Osteuropa-Institut.

### 3. Aufsätze

- Die Idee vom ewigen Rom in der Geschichte, in: Neues Abendland Mai 1946 Nr. 3, 6–14.
- Aus der Geschichte des Kardinalskollegiums, in: Münch. Kath. Kirchenzeitung (= MKKZ) 46 v. 25. 1. 1953, 49.
- Menschenschicksale in der Völkerwanderung, in: Gerhardswerk, Jahrestagung 1957, 9–16, und Klerusblatt (= K) 43 v. 15. 11. 1963, 442–444.
- Die Johannespäpste, in: MKKZ 51 v. 30. 11. 1958, 959 und 7. 12. 1958, 979 f.
- Entwicklungstendenzen der frühchristlichen Staatslehre, in: Kyriakon, Festschrift J. Quasten, Münster 1970, 40–58.
- Kirche und Staat in der Schweiz, in: Münch. Theol. Zeitschr. (= MThZ) 20 (1969) 269–287.
- Kirche und Staat in Mexiko, in: MThZ 22 (1971) 264–281.
- Eine Väterlesung des Breviers aus Cyrill von Jerusalem, in: K 29 v. 15. 6. 1949, 113 f.
- Die 35. Evangelien-Homilie Gregors d. Gr. in einer Brevierlesung, in MThZ 1 (1950) 2, 35–44.
- Die Grenzen geschichtlicher Erkenntnis, in: Augustinus-Magister, Paris 1954, 981 bis 989.
- Im Heimatland des hl. Augustinus, in: Bonifatiusbote-Fulda 65 v. 19. 12. 1954, 8 f.
- Im Lande des hl. Augustinus, in: MKKZ 48 v. 16. 1. 1955, 40 f.
- In der Bischofsstadt des hl. Augustinus, in: MKKZ 48 v. 13. 2. 1955.
- Hippo, die Bischofsstadt des hl. Augustinus, in: Bonifatiusbote 66 v. 20. 2. 1955 8 f.
- Wanderung durch Nordafrika, in: St.-Willibalds-Bote-Eichstätt 18 v. 20. 3. 1955 67 f.
- Prophetische Erkenntnis und Verkündigung im 1. Klemensbrief, in: Hist. Jahrbuch (= HJ) 77 (1958) 39–49.
- Das Brot von unseren Feldern. Ein Beitrag zur Eucharistielehre des hl. Irenäus, in: Pro Mundi Vita, Festschr. d. Theol. Fak. d. Univ. München z. Euchar. Kongreß München 1960, 21–43.
- Die Erklärung des Gottesnamens bei Theophilus von Antiochien, in: Einsicht und Glaube, Festschrift G. Söhngen, Freiburg 1962, 332–336.
- Ein Appell an die sportliche Gesinnung (Klemens von Rom), Referat auf d. Wissenschaftl. Kongreß der XX. Olympiade München 1972.
- Die Frage nach einer politischen Absicht des ersten Klemensbriefes, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (J. Vogt gewidmet), hrsg. v. H. Temporini, erscheint in Hauptteil II.
- Nachruf zum Tode von Prof. Luzian Pfeleger, † 1944, in: Haec loquere, Januar 1945.
- Das Georgianum feiert Dr. Weigl, in: MKKZ 42 v. 29. 5. 1949.
- Anton Mayer-Pfannholz 60 Jahre alt, in: Münchner Merkur v. 20. 11. 1951.
- Bardenheuer (Bardenhewer), in: Neue Deutsche Biographie 1 (1952) 584 f.
- Martin von Deutingen, in: MKKZ 47 (1954) 929.
- Zum 65. Priesterjubiläum von Geheimrat Univ.-Prof. Eduard Weigl, in: K 38 v. 15. 6. 1958, 205.
- Zellinger Johann, in: LThK 10<sup>2</sup>, 1342 f. und MKKZ 51 v. 30. 11. 1958, 965, und K 38 v. 15. 12. 1958, 448 f. und Jahrbuch d. Univ. München 1958/59, 11–13.



- Zum 70. Geburtstag v. P. Romuald Bauerreiß OSB, in: MKKZ 56 v. 17. 11. 1963, 981.
- Hermann Wehrle zum Gedächtnis, in: Jahrb. 1964 f. altbayer. Kirchengesch. 163 bis 166 = DB 23,3.
- Georg Böhmer, in: Jahrb. 1965 f. altbayer. Kirchengesch. 108–149 = DB 24,1.
- Bernhard Stasiewski zum 60. Geburtstag, in: Jahrb. f. Gesch. Osteuropas (= JGOE) 14 (1966) 158–160.
- Andreas Povilaitis. Ein litauischer Priester in Bayern, in: K 49 v. 1. 10. 1969, 333 bis 335.
- Danner Martin, in: K 52 v. 15. 6. 1972, 146.
- Zum 80. Geburtstag v. Prof. A. M. Ammann, in: JGOE 20 (1972) 2, 318.
- Eine Münchener Kirche (St. Raphael), in: MKKZ 24 v. 26. 4. 1931, 266 f.
- Eine vorbildliche Diözesan-Pfarrgeschichte (L. Pfleger), in: K 17 v. 25. 11. 1936, 853 f. und v. 2. 12. 1936, 878 f.
- Die Freisinger slawischen Denkmäler und andere literarische Denkwürdigkeiten Freising, in: Episcopus, Festschr. Faulhaber, Regensburg 1949, 128–135, ebenso Vorwort „*Octogesimus instat annus*“ (größtenteils).
- Bemerkungen zu Deutingers Verein, in: MThZ 1 (1950) 2, 115.
- Literarische Schätze unseres Bistums, in: MKKZ 45 v. 16. 11. 1952, 615.
- Auf den Spuren unserer Glaubensboten, in: MKKZ 46 v. 15. 11. 1953, 712.
- Zur Neuaubinger Geschichte, in: St. Konrad, Neuaubing 1956, 10–12.
- Das religiöse Heimaterlebnis, in: Unitas, Organ d. wiss. kath. Stud.-Vereine 96 (Oktober 1956) 10, 183–188.
- Bodenschätze, in: MKKZ 51 v. 15. 6. 1958, 481.
- Kreuzfunde aus Südbayern in d. Münch. Prähistor. Staatssammlung, in: Monachium 53–86.
- Das Verhältnis von Geschichte und Legende im Leben des hl. Lantbert, in: Fischer J. A., Lantbert v. Freising, München 1959, 93–105 = DB 21,1.
- Ein Beicht- und Kommuniondekret des letzten Freisinger Fürstbischofs Josef Konrad, Festgabe d. Ver. f. Diözesangesch. Münch. Euchar. Kongreß 1960, 132 bis 149 = DB 21,3.
- Bischof Emicho (v. Freising), in: Jahrb. 1963 f. altbayer. Kirchengesch. 222 = DB 23,1. Morimond, ebd. 223.
- Eucharistie und Heimat, in: K 40 v. 15. 8. 1960, 329–332.
- Land und Stadt um den Kongreßaltar, in: Euchar. Kongreß, Offizielle Festzeitung 1. Ausg., 4 f.
- Die Umwelt des Kongresses, Die gastgebende Stadt, Das gastgebende Land, in: Büchlein Pro Mundi Vita, Seite 42–48.
- Der schwäbische und bayerische Name . . . , in: Forschungen z. bayer. u. schwäb. Geschichte, München 1961, 9–23 = DB 22,1.
- Die Frühzeit des Christentums in Bayern, in: Katalog d. Ausstellung Bayer. Frömmigkeit, Münch. Stadtmuseum 1960, 51–55.
- Die religiöse Betreuung der Kriegsgefangenen und der Besuch des Nuntius Orsenigo im Lager Moosburg, in: Jahrb. 1962 f. altbayer. Kirchengesch. 105–120 = DB 22,2.
- Seminar und Lazarett Freising 1939–1945, in: Jahrb. 1963 f. altbayer Kirchengesch. 169–195 = DB 23,1.
- Das Georgianum im Wiederaufbau, in: K 28 v. 15. 12. 1948, 232.

- Georgianum und Alma Mater Monacensis, in: *Epistula* (Georgianum München) 11 SS 1972, 12–16.
- Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Altertums und Patrologie, in: *Sammelband ... der Univ. München* 1966/67.
- Auf der Suche nach dem Scharnitzkloster, in: *JGOE* 17 (1969) 477–479.
- Der Name Korbinian, erscheint in der Festgabe Kard. Döpfner 1973.
- Chronik im 1. Jahrg. d. Münch. Theol. Zeitschr. 1950 H. 1, 94–96; H. 2, 115 f.
- Chronik und Mitteilungen im *Jahrb. f. altbayer. Kirchengesch.* 1962, 144–148; 1963, 206 f. (zus. m. F. Kronberger); 1964, 195–197; 1965, 163–165; 1966, 166–167.
- Das Unionsproblem in der polnischen Republik, in: *K* 14 v. 6. 12. 1933, 666–668.
- Ein polnischer Bruderverein, in: *K* 17 v. 23. 12. 1936, 947 f.
- Isidore de Kiev, apôtre de l'Union florentine, in: *Irénikon* 13 (1936) 393–410.
- Ein russischer (Gesandtschafts-)Bericht über Deutschland a. d. J. 1438, in: *Der Christl. Orient in Vergangenheit und Gegenwart* (= *COVG*) 1 (1936) 22–27; 2 (1937) 31 f.
- Vier bisher nicht veröffentlichte griechische Briefe Isidors von Kijev, in: *Byz. Zeitschr.* 44 (1951) 570–577.
- Die restlichen vier unveröffentlichten Briefe Isidors von Kijev, in: *Or. Christ. Period.* 18 (1952) 135–142.
- Unveröffentlichte Gebete Isidors von Kijev, in: *Or. Christ. Period.* 21 (1955) 327 bis 334.
- Ein Märtyrer der Union (Gerasym von Smolensk), in: *Hochland* 32 (1934/35) 380 bis 382.
- Die Tragik des Falles von Konstantinopel, in: *Ketteler-Feuer* (München) 46 v. 23. 5. 1935, 1 f.
- Mutter Katharina Abykosowa, in: *MKKZ* 30 v. 12. 9. 1937, 590 f.
- Die Taufe Wladimirs und seiner Russen nach der Nestorchronik, in: *COVG* 3 (1938) 102–107.
- Die Abendmesse, in: *Kl. Kath. Kirchenzeitung* 7 (München, November 1938) 4–6.
- Die Eigenart der Entwicklung d. russ. Kirche seit ihren Anfängen, in: *Schönere Zukunft* 14 v. 27. 8. 1939 und 3. 9. 1939.
- Neue Forschungen zum Reimser Evangeliar, in: *Tüb. Theol. Quartalschr.* 127 (1947) 427–429.
- Das Verhalten der kirchl. Oberhirten in d. slaw. Völkerwanderung d. 6. u. 7. Jahrh., in: *Episcopus* 110–127; ins Polnische übersetzt *Postawa hierarchii kościelnej w słowiańskiej wędrówce ludów VI i VII wieku*, Erzb. Gawlina, Rom 1959.
- Gregor VII. und der Kijewer Großfürst Izjaslav, in: *Studi Gregoriani* (Borino) 1, Rom 1947, 387–411.
- Die religiöse Bedeutung des Metropoliten Graf Scheptytzkyi, in: *Ukraine* (München) 2, 43 f.; *Festschr. d. Deutsch-Ukrain. Gesellschaft*, München; 1963, 42–44; ukr. Übers.: *Vony vsi žyly i vmyrally v dusi Mytr. Šeptyćkoho*, in: *Chryst. Holos* (München) v. 30. 11. 1952.
- Danylo i sprawa z'ědynnija Cerkov (ukr., Danylo und die Unionsproblematik) in: *Chryst. Holos* v. 27. 12. 1953.
- Jednist'-ce nakaz času (Einheit, das Gebot der Stunde), in: *Ukrajiniškyj Samostijnyk* (München) v. 18. 12. 1955.
- Nakaz chvyly (Das Gebot der Stunde), in: *Chryst. Holos* v. 15. 1. 1956.

- Die byz. Religionspolitik u. d. sog. Cäsaropapismus, in: Münch. Beiträge z. Slavenkunde (Festgabe P. Diels), München 1953, 81–97.
- Ein wichtiger slawist. Fund in München (Lettenbauer), in: Zeitschr. f. bayer. Landesgesch. 17 (1954) 319–322.
- Der Slawenapostel Methodius im Schwabenland, in: Dillingen und Schwaben, Dillingen 1949, 169–189.
- Methodius auf dem Weg in die schwäb. Verbannung (Gewidm. A. Bigelmair), in: JGOE 1 (1953) 369–382.
- Die Absetzung des Erzb. Methodius im Lichte d. altkirchl. Rechtsgeschichte, in: Jahrb. 1965 f. altbayer. Kirchengesch. 11–24 = DB 24,1.
- Der Konsens der Freisinger Domherrn im Streit um Methodius, in: Cyrillo-Methodiana (hrsg. Hellmann-Olesch-Stasiewski-Zagiba), Köln–Graz 1964, 312–328.
- Die frühe Slawenmission, Kommentar und Karte, zus. m. L. Waldmüller, in: Atlas zur Kirchengeschichte, Herder Freiburg 1970, 26 u. 29.
- Zur Geschichte der russ. Gottlosenbewegung, in: K 12 v. 23. 9. 1931, 557 f.
- Die gegenwärtige Etappe des Kampfes gegen die Religion in Rußland, in: Zeit und Volk 1 (1933) 982–992.
- Der russ. Verband der kämpfenden Gottlosen, in: Oeuvre d'Orient (= OO) (Straßburg) 8 (1936) 121–137.
- Gottlose Weltmacht, in: MKKZ 29 v. 29. 11. 1936, und Görres-Korresp. f. d. Kath. Kirchl. Presse v. 21. 11. 1936.
- Weltrevolution gegen Gott, in: N. Münch. Tagblatt 60 (1936) Nr. 353, 10.
- Kath. Kirche und Kommunismus, in: MKKZ 29 v. 29. 11. 1936, 866 f.; Görres-Korresp. f. K. K. Pr. v. 17. 12. 1936.
- Die Religion in der Sowjetpolitik, in: Neues Abendland 6 (1951) 615–625.
- Die Religion unter der Herrschaft des Dialekt. Materialismus, in: Der Bolschewismus, Ringvorlesung . . . Univ. München . . . 1956, 29–59.
- Bericht üb. d. Kommission f. d. Oriental. Ritus, Euch. Weltkongreß München, in: Statio Orbis, München 1961, 2, 329 f.
- Congressus Historiae Slavicae Salisburgensis 1963, in: JGOE 12 (1964) 153 f.
- Ostkirchlicher Kreis in München, in: l. c. 16 (1968) 633; MKKZ 61 v. 22. 9. 1968; Süddeutsche Zeitung v. 10. 9. 1968; KNA v. 16. 9. 1968.
- O Arbeit, Arbeit, in: Münch. Kolpingspost 3 (September 1931) 97 f.
- Die kommunistische Beichte, in: Münch. Kolpingspost 4 (März 1932) 46 f.
- Der Dinamo-Marsch, in: Münch. Kolpingspost 5 (März 1933) 41.
- Was ist ein Exarch?, in: MKKZ 52 v. 18. 10. 1959, 822.
- Die Heimstättenbewegung in ihrer sozialen und seelsorgerlichen Bedeutung, in: Der Seelsorger (Wien) 7 (1930) 47–50; 83–86.
- Freund, willst du ein eigenes Haus?, in: Münch. Kolpingspost 3 (1931) 58 f.
- Abendmessen?, in: Der Seelsorger 6 (1930) 328–330.
- Wie kann sich der Seelsorger um seine strafgefangenen und strafentlassenen Pfarrkinder annehmen?, in: Der Seelsorger 8 (1932) 253–258.
- Kraft der Urkirche, in: Ketteler-Feuer 46 v. 30. 5. 1935.
- Sturm über der grünen Insel, in: Ketteler-Feuer 46 v. 8. 8. 1935.
- Das eherne Fundament unserer Romtreue, in: Ketteler-Feuer 47 v. 16. 4. 1936.
- Das Band der Einheit, in: Ketteler-Feuer 48 v. 20. 5. 1937.
- Schwesterngemeinschaft, in: Der Prediger und Katechet 88 (1937/38) 733–738.
- Deutsch-polnischer Beichtspiegel, Erzb. Ordinariat München 1939.

Seelsorgerlicher Beistand beim „Letzten Gang“ im Gefängnis Stadelheim während des Zweiten Weltkriegs, in: Jahrb. 1964 f. altbayer. Kirchengeschichte 181 bis 185 = DB 23,3.

#### 4. Artikel in lexikalischen Werken

*Lex. Theol. Kirche*, 1. Aufl.: Siemaszko; Starec; Stundisten; Wenden; Witold; Zamość.

2. Aufl.: Freising; Hesychius; Kallinikus; Siemaszko; Zamość; Zellinger.

*Dictionnaire de Théologie Catholique, Tables Générales*: Autriche; Bardenhewer; Clemens F. J.; Corbinien; Dausch; Deutinger (beide); Deneffe; Diekamp; Droste-Vischering; Ehrhard; Ehrle; Elvenich; Endres; Eucken; Euringer; Faulhaber; Feckes; Felbiger; Feldmann F. u. J.; Fingerlos; Florence; Frantz C.; Franz A.; Freisen; Freising; Frohschammer; Gass; Hahn A.; Haid J.; Haneberg; Harnack; Hauck; Haupt E.; Hegel, Heimbucher; Ingolstadt; Invasions; Isidor de Kiev; Jahn A.; Jais; Jansen B.; Jansen J. L.; Janssen J.; Jaspers; Jungmann; Jocham; Katschthaler; Kierkegaard; Kittel R. u. G.; Knoepfler; Knoodt; Kuhn J. E.; Laurent J. T.

König, *Religionsgeschichtliches Wörterbuch*: Bischof; Martyrer; Ordensstifter.

*New Catholic Encyclopedia*: Milan.

*Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl.: Germanien altkirchl.; Konstantin und Methodius; Registerband 270 und 1097.

#### 5. Rezensionen

Günter, *Psychologie der Legende*, 1949, MThZ 3 (1952) 197–199.

Fässler, Leo d. Gr. Festfeier, 1949, MThZ 3 (1952) 423.

Weber L., Hauptfragen Moraltheol. Gregors, 1947, MThZ 3 (1952) 423 f.

Ancient Christian Writers (ed. Quasten), Bd. 1–17, MThZ 3 (1952) 78 bis 85; 5 (1954) 221–227; Bd. 18, ThRev 51 (1955) 178 f.; Bd. 26/25, MThZ 9 (1958) 313 f.; 10 (1959) 162 f.

Audet, Didachè, 1958, HJ 79 (1960) 472 f.

Crone, Ignatius Ant., 1958<sup>2</sup>, K 45 v. 1. 12. 1965.

Klevinghaus, Apost. Väter, 1948, HJ 73 (1954) 437 f.

Spanneut, Rech. Eustathe, 1948, HJ l. c. 438.

De Clercq, Ossius, 1954, ThRev 52 (1956) 66.

Scheve, Basilius, 1943, MThZ 9 (1958) 155 f.

Fischer J., Apost. Väter, 1956, HJ 78 (1959) 435 f.

Dörries, Spir. S., 1956, HJ l. c. 437 f.

Perler, Ostervigil Meliton, 1960, MThZ 11 (1960) 292 f.

Rollero, Expos. s. Luc. Ambr., 1958, TheolLitZ 85 (1960) 365–367.

Szymusiak, Grzegorz, 1965, ZtschrKG 11 (1969) 268 f.

Mikat, Stasis, 1969, erscheint l. c.

Perler, Voyages Aug., HJ 92 (1972) II.

Ludat, Jerus. Kreuz, 1956, JGOE 4 (1956) 409 f.

Klauser, Petrustrad. 1956, HJ 78 (1959) 430–433.

Grillmeier, Logos, 1956, l. c. 79 (1960) 473–475.

Testini, Archeologia, 1958, MThZ 12 (1961) 85–87.

- Miller, Peuting. Taf., 1962, l. c. 13 (1962) 315 f.
- Kötting, Reliqu., 1965, l. c. 18 (1967) 176 f.
- Menis, Mosaici Aquil. 1965, DB 25 (1967) 174 f.
- Schumacher, Kraft Urkirche, 1934, Ketteler-F. 46 (1935).
- Rademacher, Wiederverein., 1937, COVG 2 (1937) 3.
- Ders., Innere Einh., 1937, l. c. 4 (1939) 95.
- Candal, Torquemada, 1942, ThRev 42 (1943) 165–167.
- Lurz, Meßfeier, 1947, K 28 v. 1. 5. 1948.
- Homeyer, Attila, 1951, MThZ 4 (1953) 287.
- Wühr, Pastor Tageb., 1950, l. c. 359 f.
- Hofmann, Acta Cam. Ap., 1950, HJ 73 (1954) 455 f.
- Ders., Fragm. Protoc., 1951, l. c. 455 f.
- Bovini, Propr. eccl., 1949, l. c. 478 f.
- Chroust, Ges. Berichte, 1949, MThZ 5 (1954) 155.
- Schelkle, Paulus, 1956, MThZ 10 (1959) 66 f.
- Peterson, Frühkirche, 1959, MThZ 11 (1960) 216–218.
- Peitz, Dion. Ex., 1960, MThZ 12 (1961) 315–317.
- Hugenroth, Hymn. 1961, K 41 v. 15. 9. 1961.
- Baus, Urgem. Großk., 1962, MThZ 15 (1964) 167–169.
- Daniélou-Marrou, Gesch. K., 1963, l. c. 339–341.
- Armstrong, Genesis, 1962, l. c. 16 (1965) 150 f.
- Naldini, Docum., 1964, l. c. 151 f.
- Gill, Conc. Flor., 1964, JGOE 12 (1965) 296.
- Ortiz de Urbina, Nizäa Konst., 1964, MThZ 17 (1966) 128 f.
- Dempf, Geistesgesch., 1964, l. c. 129 bis 131.
- Daniélou, Judenchrist., 1964, l. c. 131.
- Gerhardsson, Tradition, 1964, l. c. 18 (1967) 89 f.
- Buchholz, Bibliogr. alteurop. Relig. gesch., 1967, JGOE 16 (1968) 605 f.
- Adam, Lehrb. Dogmengesch., 1965, MThZ 20 (1969) 69 f.
- Liébaert, Christologie, 1965, l. c. 70 f.
- H. v. d. Meer, Priestert. Frau, 1969, l. c. 22 (1971) 179–181.
- Benz, Vision, 1969, HJ 91 (1971) 498 f.
- Gülzow, Sklav., 1969, erscheint Zeitschr. Sav. S. R–G.
- Rahner, Kirchenfr., 1943, MThZ 1 (1950) 92 f.
- Berkhof, Kirche Kais., 1947, l. c. 108 f.
- Ehler, Kirche Staat, 1962, Zeitschr. Politik NF 10 (1963) 400 f.
- Malkiewicz, Polozenie, 1960, JGOE 12 (1964) 425–427.
- Heckel, Ev. Juristen, 1968, Journal Church State (Waco) 1971, 512 bis 514.
- Steinberg, Statesman's Yearb. 1969/70, erscheint HJ.
- Walker, Hitler Youth, 1970, Journal wie oben.
- Grivec, Konst. Meth. 1960, JGOE 9 (1961) 127–129.
- Grivec-Tomšič, Const. Meth. Fontes, 1960, JGOE 11 (1963) 264–266.
- Kuhar, Conversion Slovenes, 1959, l. c. 303 f.
- Dittrich, Christianity Gr. Moravia, 1962, l. c. 12 (1964) 266–268.
- Grébert, Slowaken, 1965, MKKZ 58 (1965) 8.
- De Clercq, Eglises unies, 1934, 00, 9 (1937) 80.
- Janin, Egl. orientales, 1935, l. c. 119 f.
- Eck, Moyen Age Russe, 1933, l. c. 10 (1938) 120.
- Salajka, Nauka Vych. Teologů, 1936, COVG 2 (1937) 4.
- Dąbkowski, Osw. Balzera Przemówienia, 1937, l. c. 112.
- Lewicki, Ks. Konst. Ostrogski, 1933, l. c. (1938) 4.
- Woliński, Polska kościół prawosł. 1936, l. c. 4 (1939).
- Wunderle, Rel. Bedeut. ostk. Stud., 1939, HJ 61 (1941) 424.

- Tarchnišvili, Byz. Lit., 1939, l. c.
- Lakota, Try synody Perem., 1939, ThRev 44 (1948) 39 f.
- Denisoff, Eglise Russe Thomisme, 1936, l. c. 45 (1949) 92 f.
- Ammann, Storia Chiesa russa, 1948, Annal. O. S. Basilii M. 1950, I, 2 bis 3, 424–428.
- Wunderle, Ideal Brüderl., 1949, MThZ 2 (1951) 335 f.
- Bobak, De caelibatu eccl. apud Orient. 1941, Byz. Ztschr. 45 (1952) 109 f.
- Graf, Gesch. christl. arab. Lit. III, 1949, MThZ 3 (1952) 312–314.
- Ammann, Ostslaw. Kirchengesch., 1950, HJ 73 (1954) 451 f.
- Hackel, Sergij von Radonesh, 1956, K 38 v. 15. 10. 1958.
- Dietz, Kl. Philokalie, 1956, l. c.
- Kologrivov, Das andere Rußland, 1958, K 39 v. 1. 3. 1959.
- Halecki, From Florence to Brest, 1958, JGOE 7 (1959) 204–206.
- Kabasilas, Sakram.-mystik, 1958, K 40 (1960) Nr. 16.
- Evdokimov, Orthodoxie, 1959, JGOE 9 (1961) 439 f.
- Grunwald, La vie rel. en URRS, 1961, JGOE 9 (1961) 453 f.
- Stökl, Gesch. Slawenmission, 1961, l. c. 10 (1962) 267.
- Harder, Gesch. orth. Kirche, 1961, l. c. 121–123.
- Plank, Kath. u. Sobornost, 1960, K 42 v. 1. 2. 1962.
- Galickaja, Mysli o religii, 1962, JGOE 11 (1963) 597 f.
- Amburger, Gesch. Prot. Rußland, 1961, HistZtschr 196 (1963) 714 bis 716.
- Müller L., Ilarion, 1962, l. c. 198 (1964) 475–476.
- Bilanych, Synod. Zamost., 1960, JGOE 12 (1964) 589 f.
- Bausani, La relig. URRS, 1961, l. c. 13 (1965) 116–118.
- Vom Wirken d. Hl. G., Zagorsk, 1964, l. c. 14 (1966) 462.
- Boba, Episcopacy St. Method, 1967, l. c. 16 (1968) 309 f.
- Bohoslovia, 1943–1967, l. c. 464.
- Bogdan, Sprawa wyjęcia polsk. zakonów, 1965, ArchKathKR 137 (1968) 658–660.
- Kuhlmann, Taten einf. G., 1968, JGOE 17 (1969) 305 f.
- Leroy, Studit. Möncht., 1969, l. c. 18 (1970) 629.
- Lehmann, Leitfaden Ostk., 1969, l. c. 20 (1972) 147.
- Bujnoch, Zw. Rom u. Byzanz, 1972<sup>2</sup>, JGOE.
- Zinkl, Jocham, 1950, MThZ 2 (1951) 449–451.
- Acht, Tradit. Tegernsee, 1952, l. c. 6 (1955) 71 f.
- Fischer J., Otto v. Freising, 1958, K 39 (1959) 422.
- Loški Razgledi I–XI, XIII (1954 bis 1966), Jahrb. 1962–66 f. altb. KG, DB 22, 2–25.
- Veider, Vodič Crngrobu, 1936, Jahrb. 1962 wie ob. 162 f.
- Randegg, Festschrift 1954, l. c. 165.
- Bauer A., Loretokap., Jahrb. 1963 wie ob. 221 f.
- Wichmann, Bibl. Kunst Bayern, 3. Bde., 1961–67, HJ 82 (1963) 471–473; 85 (1965) 488 f.; 89 (1969) 499 f.
- Stelè, Crngrob, o. J., Jahrb. 1964 wie ob. 201 f.
- In Verbo Tuo, Festschr. St. Aug. 1963, Jahrb. 1965 wie ob. 169 f.
- Fischer E., Ellwangen, Augsburg. Rom, 1964; ZtschrKG 3/4 (1966) 415 f.
- Barth, Verehr. hl. Josef i. Elsaß, 1970, Anzeig. kath. Geistl. 81 (1972) 274.









Abb. 1: Steinsarkophag (8. Jh.) und Reliquiar (1863) des hl. Korbinian in der Freisinger Domkrypta. Aufn. M. Werkmeister. (Artikel Fischer)

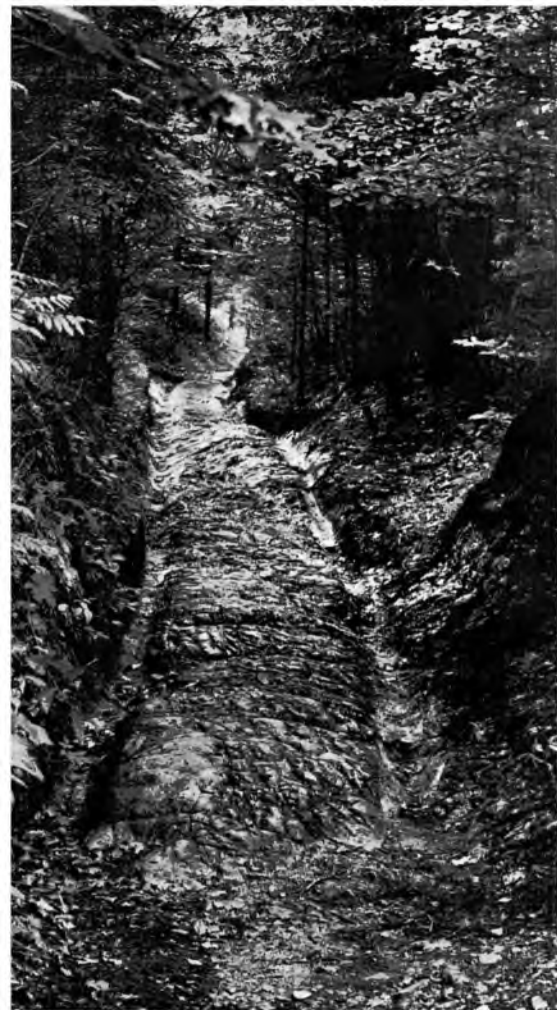


Abb. 2: Klais, Trasse der Römerstraße in unmittelbarer Nähe des Kirchfeldes. (Artikel Sage)



Abb. 3: Klais, Kirchfeld: Grabungsstelle, in der Mitte Grundmauern der Steinkirche. Freigegeben durch Reg. v. Obb. G S 300/4015. (Artikel Sage)

Abb. 4: Klais, Pfosten mit Steinkranz nördlich der Steinkirche. (Artikel Sage)





Abb. 5: Geburt Christi, Stiftsbibliothek St. Gallen, Cod. 340, S. 242. (Artikel Perler)



Abb. 6: Madonna von Hainberg - um 1200 - Höhe 55 cm, Zirbelholz. Privatbesitz München. (Artikel Dambeck)



Abb. 7: Kreuzigungsgruppe (Stiftskirche Innichen).  
(Artikel Dambeck)



Abb. 8: Sankt Korbinian  
(Stiftskirche Innichen).  
(Artikel Dambeck)



Abb. 9: Madonna nach 1200 (Germanisches Museum Nürnberg). (Artikel Dambeck)



Abb. 10: Mater dolorosa aus Sonnenburg (Schnütgenmuseum Köln). (Artikel Dambeck)



Abb. 11: Verona – St. Zeno. Foto: Stadtarchiv München nach Postkarte. (Artikel Vogel)

Abb. 12:  
St.-Zeno-Kapelle mit  
St.-Valentins-  
(Leer-)Grab auf der  
Zenoburg bei Meran.  
Foto: Stadtarchiv  
München, nach C. v.  
Breitenberg.  
Zenoburg b. Meran:  
„Der Zenoberg“ in:  
Schlern 1963.  
(Artikel Vogel)







