**Zeitschrift:** Georges-Bloch-Jahrbuch des Kunsthistorischen Instituts der Universität Zürich

**Herausgeber:** Kunsthistorisches Institut der Universität Zürich

**Band:** 8 (2001)

**Artikel:** Heilige, Hünen und Ahnen : zur Vorgeschichte der Mittelalterarchäologie im Mittelalter und in der frühen Neuzeit

**Autor:** Meier, Hans-Rudolf

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-720019

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**

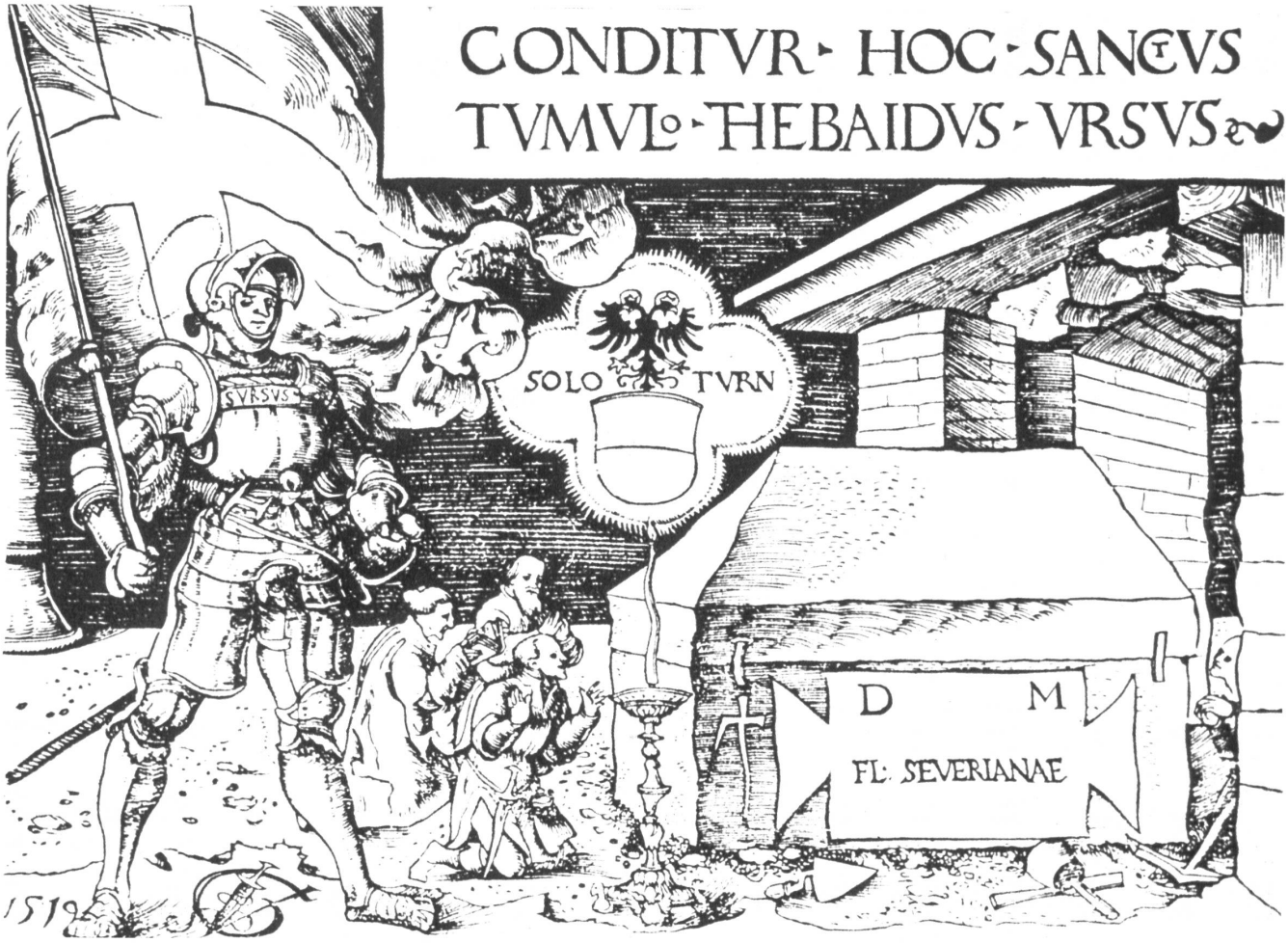
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 08.10.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**




Urs Graf, »Die Auffindung des heiligen Ursus«, 1519, Holzschnitt, Zentralbibliothek Zürich.

Hans-Rudolf Meier

# Heilige, Hünen und Ahnen

## Zur Vorgeschichte der Mittelalterarchäologie im Mittelalter und in der frühen Neuzeit

Otto Feld gewidmet

Die Auseinandersetzung mit mehr oder weniger zufällig gefundenen materiellen Resten der Vergangenheit gehört ebenso wie die Suche nach brauchbaren Hinterlassenschaften früherer Generationen zu den Konstanten menschlichen Tuns.[1] Jede Epoche hat dabei ihren spezifischen Blick auf die Vergangenheit, so dass die Beschäftigung mit ihr in der Regel mehr über die jeweilige Gegenwart als über die Herkunftszeit der Artefakte verrät. Wenn sich etwa in Gräbern des Frühmittelalters recht häufig Archaika, d. h. vor allem römische »Antiquitäten« finden, so ist das für die Interpretation der frühmittelalterlichen Bestattungs- und Beigabensitten höchst aufschlussreich, trägt aber zum Verständnis der römischen Gesellschaft oder auch nur ihrer Realien kaum etwas bei.[2] Wie im Mittelalter und in der frühen Neuzeit Bau- und Bodenfunde behandelt wurden bzw. warum man zuweilen gezielt nach solchen suchte, soll im Folgenden überblicksartig untersucht werden. Dabei steht allerdings für einmal nicht die mittelalterliche Beschäftigung mit der römischen Antike im Zentrum des Interesses. Für dieses in der Forschung viel beachtete Thema sind schon früh neben den Sachquellen auch schriftliche Zeugnisse nicht nur aus Rom und den Zentren des einstigen Imperiums überliefert, sondern auch aus jenen provinziellen Gebieten nördlich der Alpen, denen unsere Aufmerksamkeit hier hauptsächlich gilt. Bereits für das 10. Jahrhundert gibt es z. B. aus Saint Albans in England Berichte, wonach Abt Aldredus – gestützt auf »antiquas scripturas«, aus welchen auf eine untergegangene Stadt zu schliessen war – Bodenfunde für den Bau seiner neuen Kirche beiseite legte: »Tegulas vero integras, et lapides quos invenit, aptos ad aedificia, seponens, ad fabricam ecclesiae reservavit«.[3] Zumeist geht es in solchen und ähnlichen Fällen also um Spolien.[4] Anders beim hier zu diskutierenden Thema: dem mittelalterlichen Umgang mit Bodenfunden aus dem Mittelalter selbst. Die christliche Spätantike wird dabei mitberücksichtigt, was weniger mit der modernen Fächerdefinition als mit der Kontinuität des Glaubens – der verbindenden Zeit »sub gratia« – zu tun hat.[5] Denn abgesehen von der reinen Schatz- und Materialgräberei ist bis zur Reformation das Interesse an frühen Glaubenszeugen und -zeugnissen die hauptsächliche Motivation für Grabungen, so dass Bernhard Guenée in seiner Untersuchung zur Historiografie im Mittelalter die Archäologie geradezu als »Tochter der Religion« bezeichnete.[6]

### Reliquienjagd und Reliquienkritik

Als Kaiser Theodosius im Jahre 386 den Handel mit Reliquien verbot,[7] bewirkte er damit, dass die Bischöfe vermehrt den eigenen Boden nach Glaubenszeugen durchsuchten. Nicht zufällig fällt die für die Zukunft paradigmatische Reliquien-Auffindung von Bischof Ambrosius von Mailand ins gleiche Jahr.[8] Aus demselben Zeitraum stammt auch die Überlieferung, Konstantins Mutter Helena habe nach dem wahren Kreuz Christi graben lassen (Abb. 1), eine Legende, die der Legitimation der im Zuge des aufkommenden Pilgerverkehrs ins Heilige Land sich rasch verbreitenden Kreuzreliquien diente.[9] Sie enthält damit schon ein zentrales Motiv vieler weiterer Grabungen: die Verifizierung frommer Legenden durch materielle Zeugnisse. Gerade die Menge

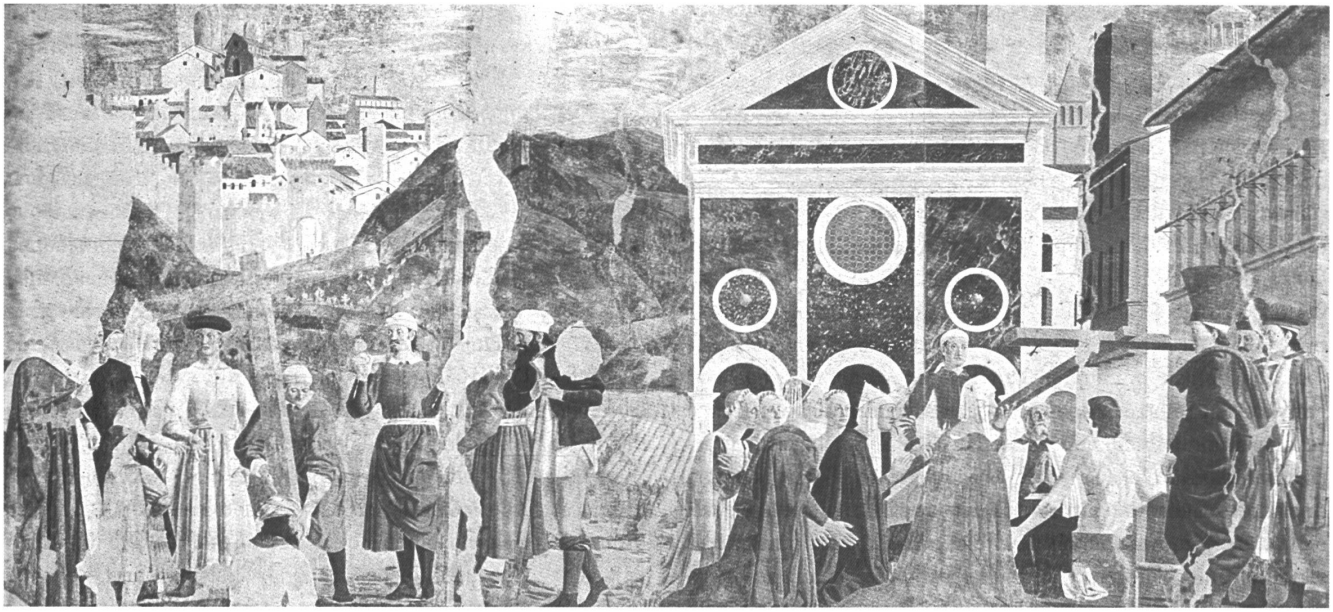


Abb. 1: Piero della Francesca, »Auffindung der drei Kreuze durch Helena«, um 1450, Fresko im Chor von San Francesco in Arezzo, Ostwand.

der Kreuz partikel bereitete aber den kirchlichen Autoritäten bald Sorgen und dürfte die Unversehrtheits- und Kreuzauffindungslegende mit generiert haben.[10] Zu den frühen Überlieferungsträgern dieser Legende gehört Paulinus von Nola, der in einem seiner Briefe an Sulpicius Severus aus dem Jahre 403 auch darüber räsoniert, dass das Kreuz, wäre es nicht verschüttet worden und damit unter dem Boden geschützt gewesen, gewiss vollständig zerstört worden wäre.[11] Dem Erdreich wird damit jene Speicherfunktion zugewiesen, auf der auch die moderne Bodenforschung gründet. Die Helena- oder Kreuzauffindungslegende enthält überdies ein weiteres, für spätere Grabungen zentrales Element, nämlich das der Verifizierung des postulierten Sachverhalts bzw. der damit verknüpften Realie.[12] Ist es in den ersten ausführlichen Versionen der Legende bei Ambrosius (aus dem Jahre 395) und Johannes Chrysostomus noch der Pilatustitulus – eine Inschrift also –, welcher die Identifizierung des wahren Kreuzes ermöglichte, so ist er nur wenig später – und für die Zukunft der Überlieferung verbindlich – bei Rufinus von Aquileia und Paulinus die erwiesene Wunderwirkung des Kreuzes selbst.[13] Bei ihren, wie es heisst, sehr tiefen Grabungen findet Helena – wie es die biblischen Kreuzigungsberichte erwarten liessen – drei Kreuze, und erst eine Totenerweckung zeigt, welches das Kreuz Christi war. Paulinus hebt die Schlüsselfunktion dieser Geschichte für den »Echtheitsbeweis« der Kreuzreliquie besonders hervor; wenn er zu bedenken gibt, es sei »leicht einzusehen, wie schwierig der Beweis ist, dass dieses Holz das Kreuzesholz des Herrn ist«, dann impliziert er damit auch die Warnung vor falschen Reliquien.[14] Der Bodenfund als materieller Zeuge dient damit einerseits der Bestätigung frommer und wunderbarer Berichte, bedarf aber andererseits selbst des wunderbaren Geschehens, um Authentizität zu erlangen.

Nicht zuletzt dieser hermeneutische Zirkel führte dazu, dass es auch im Mittelalter selten an Kritik an den dargebotenen Interpretationen mangelte. Mag man aus heutiger Optik angesichts der zum Teil wunderlichen Erfindungen über die Gutgläubigkeit der jeweiligen Zeitgenossen lächeln – ein Lächeln übrigens, das auch manche unserer Interpretationen dereinst treffen wird –, so ist doch nicht zu übersehen, dass praktisch jedes der überlieferten Ereignisse kritischer Reflexion und entsprechendem Erklärungsbedarf ausgesetzt war. Frantisek Graus hat wiederholt vor der Vorstellung einer allgemeinen »Leichtgläubigkeit des Mittelalters« gewarnt und auf die Kontext- und Gruppenabhängigkeit des Wahr- und Echtheitsverständnisses hingewiesen, das letztlich eine Funktion des Erwartungshorizonts war und ist.[15]

Der Erklärungs- und Verifizierungsdruck wird etwa auch am Beispiel von St. Ursula in Köln deutlich, einem der grössten und lukrativsten »Grabungsunternehmen« des Mittelalters, das entsprechend anregend auf seine Umgebung wirkte.[16] Aus der durch die so genannte Clematius-Inschrift (Abb. 2) schon für die Spätantike bezeugten Verehrung von jungfräulichen Märtyrerinnen war in der Tradierung der Legende – und unterstützt wohl durch immer neue Funde von Gebeinen – bis ins frühe 12. Jahrhundert die bekannte, überaus stattliche Zahl von 11'000 Jungfrauen geworden.[17] Als dann im Jahre 1106 beim Ausheben eines neuen Stadtgrabens in der Nähe der Stiftskirche der Heiligen Jungfrauen (später St. Ursula) ein ausgedehntes römisches Gräberfeld angeschnitten wurde und zahllose Skelette zu Tage traten, lag es nahe, in diesen die Gebeine der verehrten Märtyrerinnen zu sehen. Es ist dies der Beginn einer schier unerschöpflichen Quelle und eines umfangreichen Vertriebs von Kölner Jungfrauen-Reliquien, der bis ins 17. Jahrhundert andauerte und zum Teil fast gewerbsmässig betrieben wurde. So überliefert Cäsarius von Heisterbach, der Abt der Zisterzienserabtei Volckenrode hätte, als er aufgrund einer Vision und mit Bewilligung der Äbtissin von St. Ursula nach den Gebeinen zweier Jungfrauen suchte, einen gewissen Ulrich angeheuert, »der die Gewohnheit hatte, Leiber der heiligen Märtyrerinnen auszugraben (cui consuetudo erat earundum sacrarum martyrum corpora effodere)«.[18] Rasch galt es freilich auch eine Erklärung dafür zu finden, dass offensichtlich nicht nur Gebeine von Frauen, sondern auch von Männern und Kindern zum Vorschein kamen. Ein Translationsbericht eines maasländischen Mönches, der 1106 Augenzeuge der Grabungen gewesen sein soll, schildert, den Grabenden seien in Visionen zwei Frauen erschienen, die nicht nur bestätigten, dass es sich hier um die Leiber der heiligen Jungfrauen handelte, sondern auch von einem Bischof in ihrer Mitte zu berichten wussten.[19] Die Begleiterschar wurde in der Überlieferung dann rasch grösser, indem manche der Jungfrauen ihre Brüder und weiteres Gefolge dabei gehabt und mit ins Martyrium geführt hätten.

Selbstverständlich war man sich bewusst, dass nicht jedes im kirchlichen Umfeld ergrabene Skelett das eines oder einer Heiligen war.

Abb. 2: Köln, St. Ursula, Clematius-Inschrift, um 400, 73 x 49 cm.

Schon im 5. Jahrhundert hatte der ägyptische Mönchsvater Schenute von Atripe die reliquienbeflissenen Gläubigen, die beim Abbruch eines Gebäudes oder beim Wegrücken von Steinen auf Sarkophage gestossen waren und offenbar deren Inhalt verehrt hatten, mit der rhetorischen Frage konfrontiert, ob man denn immer nur Heilige begraben hätte.[20] Diese Skepsis war keineswegs gelehrten Theologen vorbehalten; auch im oft als kritiklos und sensationslüstern[21] diskreditierten »plebs« kursierte ähnliche Kritik. So forderte ein Bauer Ende des 10. Jahrhunderts seine Frau, die den Gebeinen des hl. Vivianus folgen wollte, auf, an ihre Arbeit zurückzukehren, handle es sich bei den vermeintlichen Reliquien doch wahrscheinlich um Gebeine irgendeines Toten, die man dem dummen Volk zur Verehrung vorlege.[22] Genährt wurden solche Zweifel dadurch, dass Reliquienbetrug immer wieder und schon früh aufgedeckt worden war. Bereits Gregor der Grosse führte in seiner Kritik am byzantinischen Brauch, »Knochen von Heiligen zu erheben (ossa levare sanctorum)«, das Negativbeispiel von griechischen Mönchen an, die auf dem Friedhof von San Paolo in Rom irgendwelche Gräber ausgenommen hatten, um die Gebeine in Konstantinopel als Heiligenreliquien anzubieten.[23] Aus dem Alpenraum weiss Rodulfus Glaber von einem falschen Propheten zu berichten, der des nachts auf Friedhöfen Knochen ausgrub, sie in Schachteln legte und dem gutgläubigen Volk als Reliquien des Märtyrers Justus präsentierte, der ihm in einer Vision erschienen sei: »Illic ergo more solito noctu colligens a loco abiectissimo innoti ossa hominis, que posuit in cassella et feretro, dicebat sibi angelica ostensione reuelatum fuisse quem fingebat esse sanctum martyrem nomine Iustum.«[24] Dass die Ortsbischöfe aus pekuniären Gründen das Spiel mitmachten, empörte Glaber dabei besonders, auch wenn er die »rustici« des Alpengebiets als speziell anfällige Opfer für solch falsches Treiben darstellt. Abgesehen von solchen klandestinen Nachtaktionen taugte jedoch der Ortsfriedhof als Reliquienlieferant nur wenig, war doch in der Regel bekannt, wie die Gebeine dorthin kamen. Entsprechend verfuhr man wohl vielerorts wie in Canterbury, wo beim Neubau der Kathedrale im Mönchsfriedhof gegraben werden musste und man die dabei gefundenen Gebeine sorgsam zur Seite legte, um sie »in fossa grandi« erneut zu bestatten.[25] Konnten somit örtlich sowohl zu kurze als auch zu grosse Distanz zum Herkunftsort der Reliquien die Skepsis begünstigen, so scheint zeitlich vorerst eher allzugrosse Nähe zum wunderbaren Ereignis der Kritik Vorschub geleistet zu haben, da neue Berichte dem ausgeprägten Vertrauen auf »traditio« und »auctoritas« entgegenliefen. Im Decretum Gelasianum etwa, einem pseudonymen südgallischen Traktat aus dem frühen 6. Jahrhundert, das aufgrund seines vermeintlichen Autors – Papst Gelasius (492–496) – und seiner frühen Entstehung im fortgeschrittenen Mittelalter dann seinerseits zu einer Autorität wurde, beurteilt der Verfasser die Kreuzauffindungsberichte und die wunderbare Entdeckung des Johannes-Hauptes (im Jahre 452) skeptisch, weil es sich um »novellae relationes« handle.[26] Entsprechend verlangte dann im 12. Jahrhundert Guibert von Nogent (1055–ca. 1125) zur Verifizierung von Reliquien nach einer »vetustatis, aut scriptorum veracium traditio certa.«[27] Spätestens im Hochmittelalter mussten also Wunder, Schrift- und Sachzeugnisse zusammenkommen, um Glaubwürdigkeit zu erlangen.

Kehren wir daraufhin zurück nach Köln, so ist in diesem Licht das Vorgehen des Custos Theoderich aus der Abtei Deutz aufschlussreich, der für die zwischen 1155 und 1164 von St. Ursula dorthin gelangten Jungfrauen-Reliquien Tituli erfand, die er auf mitgefundenen Steinen gelesen haben will.[28] Zwei bei Grabungen 1933 im Deutzer Kastell im Gebiet der ehemaligen Benediktinerabtei gefundene Inschriftenfragmente, die offensichtlich aus dem 12. Jahrhundert stammen, bestätigen die Anfertigung neuer »antiker« Grabtituli aus Stein.[29] Dem offensichtlichen Bedürfnis um Konkretisierung kam Theoderich mit der Nennung von Namen entgegen, der »historischen« Glaubwürdigkeit dadurch, dass er sich mit manchen Inschriften am Wortlaut der Clematius-Inschrift orientierte.[30]

Bereits ein Jahrhundert zuvor hatte man in einer anderen Benediktinerabtei in ähnlicher Weise Inschriften gefälscht: In St. Emmeram in Regensburg hoffte man, auf diese Weise eine schon für Zeitgenossen höchst gewagte Legende stützen zu können, behauptete man doch anno 1049 nichts Geringeres, als die wahren Gebeine des hl. Dionysius zu besitzen. Unter Kaiser Arnulf sollen diese in der fränkischen Königsabtei St-Denis bei Paris gestohlen, zusammen mit dem Codex Aureus und dem Arnulfziborium – zwei wirklich im Kloster vorhandenen westfränkischen Realien, deren »auctoritas« durch Inschriften gesichert war – nach Regensburg gelangt und dem Emmeramskloster geschenkt, zwischenzeitlich aber wieder verschüttet und vergessen worden sein.[31] Den allenthalben aufkommenden Zweifeln versuchte man unter anderem damit zu begegnen, dass man beim Abbruch des alten Westabschlusses der Basilika für den Bau des neuen, Dionysius geweihten Westquerhauses »bauforschend« auf Tonplatten mit »alten« – z. T. tatsächlich eine spätantike Kapitalis nachahmende – Inschriften gestossen sein wollte, welche den Sachverhalt in nicht zu überbietender Deutlichkeit bestätigten (Abb. 3).[32] Zur Unterstützung dieser im Kontext von Auseinandersetzungen mit dem Ortsbischof zu verstehenden Saga schuf man in St. Emmeram überdies die für die Zeit aufregend neuen Figurenreliefs des Doppelnischenportals und fälschte schliesslich um 1080 ein päpstliches Privileg, aus dem erneut deutlich wird, wie wichtig im Prozess der Durchsetzung und Bestätigung eigener Interessen materielle Zeugnisse waren: Unter anderem wurden darin nämlich »uralte Skulpturen« als Zeugen für die Echtheit der Dionysiusreliquien aufgeführt.[33]

Ausserhalb Regensburgs bzw. St. Emmerams vermochten aber weder die Funde noch die anspruchsvolle künstlerische Inszenierung der Legende weite Anerkennung zu verschaffen, zumal im 12. Jahrhundert das oben zitierte quellenkritische Postulat von Guibert von Nogent kein Einzelfall war, sondern generell rationalere

Kriterien gefordert waren.[34] Ausdruck gestiegener Anforderungen an die Echtheitsprüfung ist die zunehmende »Verkirchlichung« des Translationswesens mit einer klaren Tendenz zur Normierung des Kanonisationsverfahrens, das dann zuerst von Papst Alexander III. (1159–1181) und verbindlich von Gregor IX. (1227–1241) zur ausschliesslichen Kompetenz des Heiligen Stuhls erklärt wurde.[35]

Das Bestreben nach strengeren, quasi parawissenschaftlichen Prüfungsverfahren äussert sich aber vor allem in eigentlichen Kommissionen, die eingesetzt wurden, um umstrittene Sachverhalte abzuklären und darüber Bericht zu erstatten. Gleich zwei solche Berichte sind aus Lyon überliefert, wo jeweils die angefochtene Tradition der frühchristlichen Bischofsgrablegen am Befund überprüft wurde. 1308 setzte das Domkapitel auf Wunsch der Stiftsherren von St-Nizier eine aus einem Bischof, einem Professor beider Rechte, einem Sakristan und Kanonikus sowie mehreren Bettelordenstheologen zusammengesetzte Kommission ein, die den von den Stiftsdamen von St-Pierre bestrittenen Anspruch auf die Grablege des heiligen Bischofs Aunemundus zu prüfen hatte.[36] In seinem Bericht hält das illustre Gremium einleitend fest, mehrere Heiligengebeine seien in St-Nizier überliefert, die zum Teil nachweislich Wunder gewirkt hätten. Zur Klärung ihrer Identität seien die entsprechenden Bestattungen nun ausgegraben worden (»facere relevari«). Darauf werden die Gräber und deren Ausstattung einzeln identifiziert, wobei jene der heiligen Bischöfe Nicetius, Sacerdos, Aurelian, Rusticus, Vivenciolus und Priscus durch Marmorinschriften bestimmt werden konnten, die im Bericht auch wiedergegeben werden. Im Bemühen um Transparenz wurden unleserliche Partien nicht einfach ergänzt, sondern als solche vermerkt. Über dem Grab beim Genesiusaltar fand sich keine Inschrift, bei jenem des hl. Sicarius nur ein Bild (»imago«), welchem aber ebenfalls Beweiskraft zukam, wies es den Bestatteten doch als Erzbischof aus. Ausführlicher verweilt der Bericht dann beim umstrittenen Grab des Aunemundus, wo nicht nur eine kurze Inschrift rapportiert, sondern auch die mündliche Überlieferung und die päpstliche Bestätigung referiert wird. Die Verifizierung schliesslich erfolgte realienkundlich dadurch, dass im geöffneten Grab Pontifikalgewänder festgestellt wurden.

Bereits zwanzig Jahre früher, im August 1288, hatte eine aus Jakobinern und Franziskanern zusammengesetzte Kommission gleichenorts in der Kirche St-Just die Gräber geöffnet (»fecimus aperiri sepulchra«), um anhand der gleichen Indizien – Inschriften (»cum scriptis vel chartis antiquis«), der Überlieferung und wiederum der Kleidung der Bestatteten – die frühen und als Heilige verehrten Bischöfe Arigius, Patiens, Stephan, Remigius, Alpinus, Justus, Antiochus, Elpidius und Lupicinus zu identifizieren.[37]

Abb. 3: Regensburg, St. Emmeram, Inschriftenplatte, II. Jahrhundert, Historisches Museum.

## Das Problem mit den auffälligen Unbekannten

Aus dem Hochmittelalter sind auch diverse Zeugnisse für die bodenforschende Aufmerksamkeit gegenüber unbekannten – wie

Abb. 4: Grabbeigaben eines 1838 bei Xanten entdeckten frühmerowingischen Grabes. Bei dem vom Ausgräber Philipp Houben als Krone gedeuteten Bronzeteil handelt es sich um den Randbeschlag und den Tragbügel eines hölzernen Eimers.

wir heute wissen: merowingerzeitlichen – Gräbern überliefert. War deren Auffindung oder waren diese selbst in irgendeiner Weise auffällig, ohne dass dafür ein hagiografischer Kontext bereit lag, so stellte sich das Problem des richtigen Umgangs in besonderer Schärfe. Während man sich bis ins ausgehende Frühmittelalter mit als unchristlich empfundenen Bestattungssitten noch aktiv auseinander setzen musste und entsprechende Befunde daher richtig zu interpretieren verstand, sah man seit dem Spätmittelalter bis ins 19. Jahrhundert hinein besonders in urgeschichtlichen und frühmittelalterlichen Grabhügeln in der Regel »Heiden-« und »Hünengräber«.[38] Als »landmarks« werden solche nicht selten in mittelalterlichen Urkunden zur Lokalisierung von Grundstücken genannt; gelegentlich dürften sie auch an- oder ausgegraben worden sein und zuweilen nutzte man sie sogar für Nachbestattungen, wohl nicht zuletzt deshalb, weil man in ihnen »Ahnengräber« erkannte.

Lieferte ein auffälliger Fund einen Interpretationshinweis, so nahm man diesen dankbar auf. Auf diese Weise konnte ein reicher Franke gar zu Kaiserehren kommen: »In demselben Jahr (i. e. 1174) fanden zu Anturnach (Andernach) einige Leute beim Graben den Leichnam des Kaisers Valentinian, wie in der Aufschrift eines Denar, der zugleich mit ihm gefunden wurde, zu lesen war. Auch wurde auf seinem Haupte eine Krone, zu seinen Füssen eine Urne, an seiner Seite ein von Rost zerfressenes Schwert mit goldenem Griff und einem Siegstein (›lapidem victoriae‹) gefunden. Das Schwert wurde dem Kaiser (Friedrich I. Barbarossa) zur Ansicht überbracht.«[39] Während die »Krone« wohl fehlinterpretiert wurde (Abb. 4), dürfte es sich beim »Schwert mit goldenem Griff« um eine Goldgriffspatha und beim Bestatteten damit um einen Franken gehandelt haben, der seine postume »Beförderung« dem Umstand verdankt, dass ihm – wie vielen seiner Zeitgenossen – eine spätrömische, schon über hundertjährige Münze mit ins Grab gegeben wurde.

Was aber, wenn man unter Aufsehen erregenden Begleitumständen auf ein Grab stiess, das – anders als jene von frühen Bischöfen und römischen Märtyrern – nicht mit anderen Quellen zusammenzubringen war? Interessant hierfür ist das Beispiel eines Sargfundes in Zöbingen (Ostalbkreis) im Jahre 1261, den Rainer Christlein als »›älteste amtliche‹ Ausgrabung eines alamannischen Grabfundes« bezeichnete.[40] In diesem Fall scheint der Fund und – vielleicht mehr noch – dessen Umstände einen Kult überhaupt erst initiiert zu haben. Auf der Beischrift eines barocken Gemäldes (Abb. 5) werden diese wie folgt rapportiert: »Es hat sich im Jahre 1261 begeben, das ein Pfleger von hohen Baldern bey dem Flecken Zöbingen vorübergeritten, und samt dem Pferde in den Boden gesunken und stecken geblieben, bis Männer von Zöbingen gekommen und das Pferd mit Stangen herausgehoben haben. An diesem Orte hat sich ein Brunnen gefunden, welcher noch in der Kirchen vorhanden ist, und ein Schwein hat ein kleines Glocklein herausgewühlet. Als man weiter gegraben, hat man einen ausgehauenen Knett-Trog, und darin ein kleines Kästlein

mit Geld, samt 3 Todtenköpfen, etlichen Todtenbeinern und 3 frischen Aepfeln gefunden. Der Trog, die Todtenköpfe und Todtenbeiner sind noch in der Sakristey vorhanden. Darauf ist zu Ehren der heiligen Mutter Gottes und yungfrauen Maria hier eine Kirche gebauet worden, wo der Zeit her der allmächtige Gott in wahren gläubigen underschiedliche Wunder gewirket hat.«[41] Wie sehr dieser Bericht des 17. Jahrhunderts das bereits etwa vierhundert Jahre zurückliegende Geschehen uminterpretiert, wissen wir nicht. Vor allem wäre zu untersuchen, ob der mariologische Schwerpunkt der offenbar rasch einsetzenden Wallfahrt schon auf das 13. Jahrhundert zurückgeht und die Kirche schon damals der Muttergottes geweiht war, wofür eine Urkunde spricht, in welcher ein Ulrich von Zöbingen dem (nicht lokalisierten) Hauptaltar der Jungfrau Maria einen Hof schenkt.[42] Den so eigentümlich bestatteten unbekannten Toten wäre folglich stets nur eine akzidentielle Rolle zugekommen, was eine bemerkenswerte Differenz darstellte zu manchen an sich ebenfalls anonymen Grabfunden des Spätmittelalters, auf die im Folgenden einzugehen sein wird.

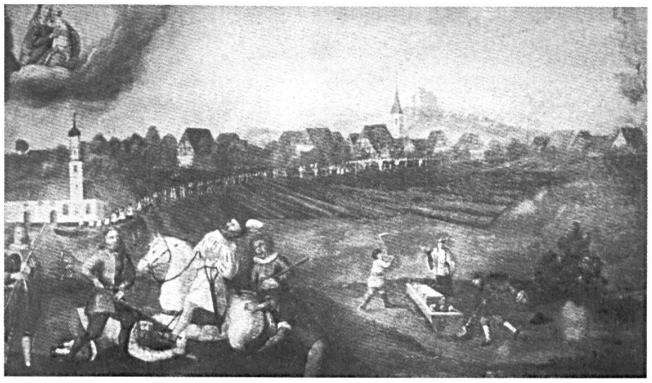


Abb. 5: Anonym, Auffindung eines alamannischen Baumsarges im Jahre 1261, 17. Jahrhundert, Ölgemälde, Zöbingen, Marienkapelle.

### Humanisten und Heiligenheere

Im ausgehenden Mittelalter, wo einerseits das Heiligen- und Reliquienwesen boomte, andererseits aber auch die Kritik daran zunahm, erlangten Boden- und Grabfunde als Mittel der Verifizierung eine nochmals verstärkte Bedeutung. Dabei sind, wie jüngst Gabriela Signori ausgeführt hat, »altbackene Zweikulturenmodelle«, die dem »Volk« die Reliquienverehrung und den »Humanisten« die quasi wissenschaftliche Kritik daran zuteilen, längst nicht mehr haltbar.[43] Vielmehr ist es oft gerade die »Bildungselite«, die – nun vor allem lokale – Kulte aufgreift oder (re)aktiviert. Den Agens dafür sieht Signori in einem »lokalpatriotischen Pathos«, dem Bemühen also, das eigene Umland gleichsam als Mikrokosmos mit allen wesentlichen Bezugspunkten der kulturellen Selbstvergewisserung zu füllen. Der Heiligen- und Reliquienkult ist so nicht der Antipode zum gemeinhin mit dem Humanismus zusammengebrachten Studium der lokalen antiken Vergangenheit und ihrer materiellen Zeugen (v. a. Inschriften, Münzen etc.), sondern nur eine andere Facette desselben Strebens.

Diese verstärkt lokale Zentrierung – mit regionalem Konkurrenzverhalten in deren Folge – und die dank der fortgeschrittenen Verschriftlichung auch für unsere Fragestellung reichlicher fliessenden Schriftquellen lassen es sinnvoll erscheinen, diesen Abschnitt ebenfalls verstärkt regional – und zwar auf den süddeutschen und nordschweizerischen Raum – zu konzentrieren, wo sich die schriftlichen Zeugnisse auch mit neueren Befunden korrelieren lassen. Nicht nur aufgrund älterer lokaler Traditionen, sondern schon aus Gründen der Evidenz kam in dieser Zeit der Vervielfachung der Reliquienschätze den grossen Heiligenheeren der 11'000 Jungfrauen und der Thebäerlegion eine wesentliche Rolle zu. In Solothurn, wo mit Ursus und dem bereits in der Zeit

um 500 nach Genf translozierten Viktor schon seit frühchristlicher Zeit Thebäer verehrt wurden, der entsprechende Kult aber im 13. und 14. Jahrhundert aus verschiedenen Gründen einen Niedergang erfahren hatte, bemühte man sich im 15. Jahrhundert, die Verehrung der Thebäer zu reaktivieren.[44] Spätestens seit 1469 war man überzeugt, dass von diesem Heiligenheer nicht nur einzelne, sondern »sechszig und sechss in miner herren von Solotorn statt ligend«.[45] So erstaunt es nicht, dass nur vier Jahre nach diesem Bericht des Stadtschreibers bei einer von ihm angeordneten Neupflästerung bei der Peterskirche die Arbeiter »nit in tiefem Grund ganz unversehrt drissig und siben manneskoerpel funden habent«, die alsbald als solche der Thebäer erkannt wurden.[46] Zwischen der Entdeckung der Gebeine und ihrer Identifizierung lag das Studium von »alden chronicken«, aus welchen man entnommen haben will, bereits Königin Bertha habe im Frühmittelalter die Gerippe von 17 Heiligen gefunden und diese in die Kollegiatskirche überführt, am Fundort aber eine (Peters-)Kapelle errichtet. Gegenüber dem Papst, bei dem man die Erhebung der Gebeine zu Ehren der Altäre zu beantragen hatte, führte man als Beweise für die richtige Identifizierung den anthropologischen Befund an: Die Skelette seien noch intakt und entsprächen in Länge und Proportionen denen der früher entdeckten Thebäer, alle stammten überdies von kräftigen Männern und nur bei wenigen läge der Schädel noch am richtigen Ort, so dass von geköpften Soldaten auszugehen sei. [47]

Ähnliche Argumente kehren in derselben hierarchischen Gliederung auch andernorts wieder. Zum Leidwesen der Solothurner wiederholte sich ihr Szenario nur wenige Jahre später im luzernischen Schötz. Nach einzelnen Funden im Umkreis der Mauritiuskapelle im Jahre 1489 ordnete der Luzerner Rat ein Jahr darauf anlässlich von Baumassnahmen an: »Sy sönd auch jetz, die wil es niemand schaden bringt, fürer graben und allenthalben suchen.«[48] Schliesslich sind es »200 lichnam«, die »by der capellen zu ringumm oder in den hüsern wunderbarlich, wie ze Hallnouwe und ze Solotorn ir legent«. Explizit wird hier der Bezug zu den Thebäern hergestellt, und zwar nicht nur mit der Nennung von Solothurn, sondern auch mit der Erwähnung von Hallau. Dort im schaffhausischen Klettgau waren kurz zuvor auf einem seit alters so genannten »ager St. Mauricii« Gräber gefunden worden, die dann 1491 den Bau der Mauritiuskapelle durch den Konstanzer Bischof Otto von Sonnenberg (1474–1491) ausgelöst hatten.[49] In einem Schreiben an Papst Innozenz VIII. erläuterte der Bauherr in abwägenden Worten den Fund von insgesamt 54 Bestattungen, die, wie wir seit den Grabungen von 1976 wissen, zu einem Gräberfeld des 7. Jahrhunderts gehörten.[50] Auch in Hallau stand am Anfang ein einzelner Fund eines »Christianorum more versus orientem« Bestatteten, der überdies als weiteres Zeichen seines Christentums einen »pater noster« bei sich getragen habe – nach heutigem Wissen also das Grab einer Frau mit Perlenketten-Beigabe. Da dieses erste Grab ein Heilungswunder bewirkte und im folgenden Jahr eine weitere Bestattung gefunden wurde, begannen die Hallauer mit systematischen Grabungsarbeiten. Auch die dabei aufgedeckten Toten seien – wie der Bischof in seinem Brief weiter ausführte – wohl christlich bestattet worden; sie seien unverwest gewesen und den Gräbern sollen Wohlgerüche entstiegen sein.[51] Da Mauritius gemäss der Legende in dieser Gegend – »prope montem de Randen« – gegen die Germanen gekämpft habe und die ausgegrabenen Toten Schwerter und Schilde auf sich getragen hätten, handle es sich wahrscheinlich um Mauritius und seine Gefährten. Den möglichen Einwand, es könnte ein »locum supplicii malefactorum aut latronum sepulturam« sein, entkräftete der Bischof mit dem Argument, der Mauritiusacker sei seit Menschengedenken stets landwirtschaftlich genutzt worden. Dass Bischof Otto durchaus nicht jedem neu aufkommenden frommen Brauch in seinem Bistum Glauben schenkte, wird aus einer weiteren von Karl Nieder publizierten Bittschrift deutlich, in welcher der Konstanzer Bischof den Papst darum ersucht, dem von den Berner Behörden unterstützten Aberglauben der Kinderweckung in Oberbüren ein Ende zu bereiten.[52] Regionales Konkurrenzdenken mag dabei den kritischen Verstand beflügelt haben, was deutlich wird an einer Art Vergeltung des Berner Chronisten und Stadtarztes Valerius Anshelm (1475–1547), der sich dann seinerseits kritisch bis abschätzig über die Verehrung des »nuew erfunden vermeinten heiligen S. Maurizen und sinen gesellen« in Hallau äusserte. Realienkundlich interessant und korrekt moniert er dabei, zu Mauritius' Zeiten hätte es noch gar keine Rosenkränze gegeben.[53]

Anders als bei den Alamannen in Hallau mit ihrer Sitte der Waffenbeigabe, konnten im wohl jüngeren Gräberfeld in Schötz wie im romanischen Solothurn keine Schwerter für die Soldatenheiligen zeugen. Beidenorts war es daher der anthropologische Befund, der die Interpretation als Thebäer zu stützen hatte. Denn wie der Bericht aus Schötz an den Abt von St. Urban fortfährt, zeigten die Gebeine auffällige – bereits in Solothurn registrierte – Anomalien: »Der fündunt wiset etlich ir hopt gerecht an dem lib, etlich uf der brust, etlich an sinem arm, etlich zwischend sinen beinen und doch all ir antlit kert gegen der kilchen oder ufgang der sunnen.«[54] Die vom Rumpf abgetrennten Köpfe erinnerten an den Befund in Solothurn und wie dieser an die berühmten Zürcher Thebäerheiligen Felix, Regula und Exuperantius, die gemäss der Legende nach ihrer Enthauptung ihre Köpfe ergriffen und zum gewünschten Bestattungsort beim späteren Grossmünster getragen haben sollen. Folgt man lieber heutigen Interpretationsmodellen, so kam der Befund – wie Guy Marchal vermutete – dadurch zustande, dass das 1982 erneut untersuchte Gräberfeld über lange Zeit genutzt und so an der gleichen Stelle mehrfach bestattet wurde, wobei die Skelette der übereinander Bestatteten oft leicht verschoben wurden. Zu fragen – aber nicht hier zu klären – ist schliesslich, ob das auffällige Faktum, dass sowohl in Schötz wie in Hallau die Flur, in der die Gräberfelder entdeckt wurden, bereits mit dem Namen des Thebäerführers behaftet war, mit älteren, nicht weiter überlieferten Skelettfunden zu erklären ist.

Doch kehren wir nochmals nach Solothurn zurück, wo die päpstliche Anerkennung der Neufunde unerwartete Schwierigkeiten machte, kamen doch die kurialen Gutachter zum Schluss, man könne die Gebeine »ob diuturnitatem temporis et brevem hominum vitam« nicht mit Gewissheit als solche der Thebäer anerkennen.[55] Das hohe Alter allein war nun also keine positive Qualität mehr, sondern eher ein Unsicherheitsfaktor. Immerhin war der Papst bereit, dem inständig vorgetragenen und durch Wunder unterstützten Wunsch der Solothurner dennoch zu entsprechen, nur hielt er sie an, die »discretio« und »moderatio« zu wahren. Ob die gross inszenierte Translationsfeier diesen Mahnungen des Heiligen Vaters wirklich gerecht geworden ist, bleibe dahingestellt. Was aber aus dem quasi offiziellen Bericht des Stadtschreibers deutlich wird, ist die politische Bedeutung solcher Ereignisse und damit von Reliquienfunden und -besitz für die spätmittelalterliche Stadt.[56] Reliquien stellten nicht nur einen kumulierten Heilsschatz dar, sondern waren – nicht zuletzt durch die Möglichkeit der Weitergabe und des Austauschs – auch ein Mittel zur Sicherung von Loyalitäten und Bündnissen (was dann beispielsweise an der Rolle der Thebäer im Zusammenhang mit den Burgunderkriegen deutlich wurde).[57] Die Solothurner jedenfalls zeigten sich grosszügig, zumal sie 1479 auch noch die zwölf »hinderstelligen«, d. h. die ihnen bis zum Soll von 66 Soldatenheiligen noch fehlenden Gebeine gefunden hatten.[58] Der folgende Bau- und Ausstattungsboom zur Inszenierung der neuen Heiltümer erfuhr schliesslich 1519 seinen Höhepunkt, als die Stiftsherren zu St. Ursen beim Abbruch ihres Fronaltars zum Zwecke eines angemesseneren Nachfolgers »einen steinen sarch verpligett und mit isenen Klammern vermachtt erfünden«, worin die »gebein zweyer Helgenn« sowie »ein silberiner Zedell mit gestampftten Buchstaben« mit der Inschrift »CONDITUR HOC SANCTUS TUMULO THEBAIDUS URSUS« (Abb. 6) lagen.[59] Für die Solothurner waren damit die letzten lästigen Zweifel zerstreut, und endlich konnten sie nun auch vom namentlich bekannten Anführer ihrer Thebäergruppe Reliquien vorweisen; für uns ist das Ganze deshalb von Interesse, weil über dieses Ereignis wohl der älteste gedruckte und illustrierte »Grabungsbericht« vorliegt. Noch im selben Jahr wurde nämlich in Basel ein Einblattdruck von Urs Graf ediert, in dem das Geschehen in einem knappen Text und einem grossformatigen Holzschnitt bekannt gemacht wurde (Abb. 7).[60] Neben dem stolz als Ritter mit dem Thebäerbanner von links einherschreitenden Ursus, dem Standeswappen im Zentrum und der Inschrift der (wohl aus dem 11. Jahrhundert stammenden) Lamina sticht der Sarkophag der Flavia Severiana ins Auge, eine Spolie aus dem 3. Jahrhundert, welche die Reliquien barg. Links des Sarkophags erblickt man drei verzückte Würdenträger, rechts – unter einem seltsamen Gewölbe, dessen gekehlte Deckplatte wohl den Altar markiert – einen der nicht minder ergriffenen Ausgräber, umgeben von seinem Werkzeug – wohl einer der ersten »Mittelalterarchäologen«, der Bildwürdigkeit erlangte.

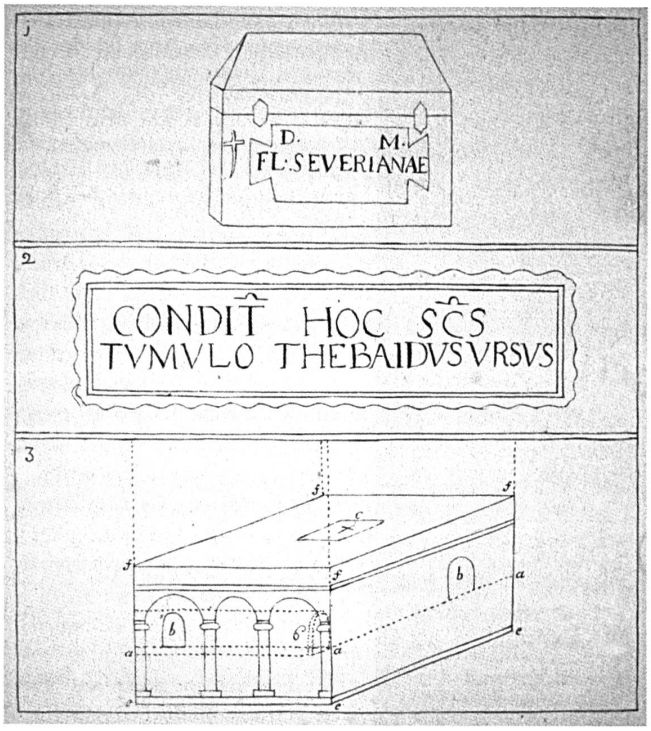



Abb. 6: *Acta Sanctorum, 1762.* Der spolial als Reliquienbehälter genutzte Kindersarkophag der Flavia Severiana (3. Jahrhundert), die silberne Lamina und der Altar von St. Ursen in Solothurn.

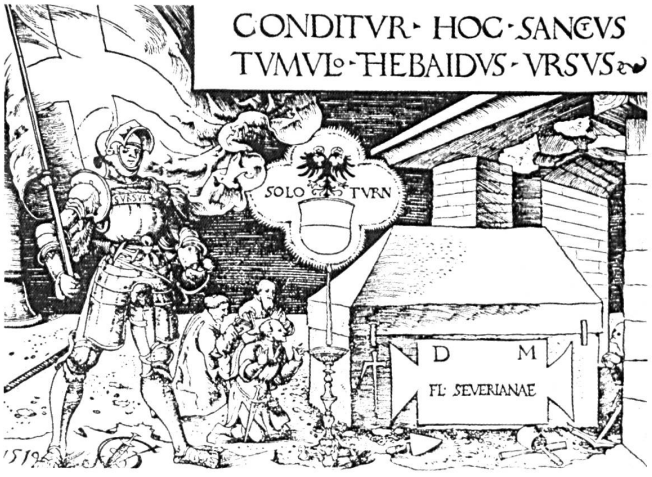



Abb. 7: Urs Graf, »Die Auffindung des heiligen Ursus«, 1519, Holzschnitt, Zentralbibliothek Zürich.

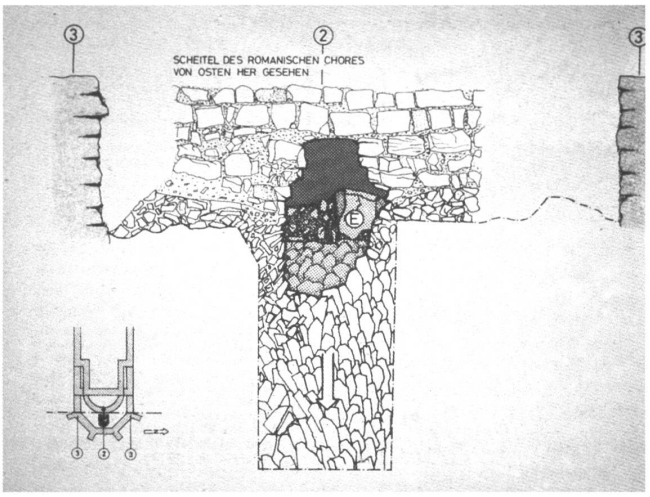



Abb. 8: Bettingen, Chrischonakirche, Blick von Osten auf den Durchbruch des Suchstollens durch das Fundament der romanischen Apsis zum frühmittelalterlichen Plattengrab E.

Es ist auffällig, dass mit Ausnahme der alten Thebäerstadt Solothurn die andern Funde der Zeit nicht in den Städten – Luzern und Konstanz oder Schaffhausen –, sondern in deren Umland getätigt wurden.[61] Dasselbe gilt wenig später für die Neufunde aus der Schar der 11'000 Jungfrauen in der Umgebung von Basel. Die aufgrund der Ursula-Legende mit der Jungfrauenschar seit dem 11. Jahrhundert eng verbundene Stadt hatte wohl noch um 1400 mit Euphrosyna ihren entsprechenden Reliquienschatz innerhalb ihrer Mauern vermehrt.[62] Zu Beginn des 16. Jahrhunderts war es dann aber auch hier das Hinterland, welches dem Heiligen- und Reliquienkult neue Impulse versetzte. Im Falle der heiligen Jungfrauen von Eichsel und Chrischona war das insofern vorgegeben, als sich die Heiligen gemäss der Legende aus eigenem Antrieb aufs Land zurückgezogen hätten.[63] Nur dürfte es kein Zufall sein, dass sich die städtischen Gelehrten gerade jetzt ihrer erinnerten und damit in mancher Hinsicht etwas nachvollzogen, was in den Städten Italiens bereits im späten 13. und 14. Jahrhundert zu beobachten ist, wo sich gerade die städtischen Eliten im Sinne eines kompensatorischen Gegenideals verstärkt für asketische Kontemplation interessierten. Man hat für dieses Phänomen treffend vom »Eremit als Rollenspiel in der städtischen Gesellschaft« gesprochen.[64]

Doch soll uns hier nicht der Sinn, sondern der Verlauf der Ereignisse – d. h. die Grabungen – interessieren. Sowohl Christina/Chrischona als auch die drei heiligen Jungfrauen Kunigundis, Mechtrudis und Wibranda, die alle zu den 11'000 Begleiterinnen der Ursula gezählt wurden, waren am Dinkelberg keine Inventionen des Spätmittelalters. In Eichsel oberhalb Badisch-Rheinfelden sollen bereits 1192 Stiftungen zu ihren Ehren an die örtliche (Gallus-)Kirche bezeugt sein.[65] Nur scheint der Kult bereits einige Zeit praktisch eingeschlafen gewesen zu sein, als die Basler Bildungselite im Frühjahr 1504 den Besuch des päpstlichen Legaten Kardinal Raimundus Peraudi (†1505) zum Anlass nahm, die Verehrung der Eichseler Jungfrauen zu reaktivieren.[66] Peraudi delegierte eine hochkarätige Kommission aus gelehrten Basler Klerikern nach Eichsel, um sich der Sache anzunehmen. Ihr Bericht ist für uns besonders interessant wegen der Methodik des Vorgehens. Zunächst wandten sich die Kommissare dem Befund zu: Im Friedhof entlang der Kirchenmauer stiessen sie auf ein erstes, im Chor auf ein weiteres Grab der Jungfrauen, wobei letzteres zwei Individuen enthielt.[67] Nüchtern und ohne hagiografisches Beiwerk, dafür mit offensichtlichem antiquarischem Interesse werden die Beobachtungen rapportiert: Die Beschädigung des Schädels im Einzelgrab wird auf den Steinkranz zurückgeführt, der diesen umgab, die Störungen der Skelette im Doppelgrab auf die Ausgrabung selbst, während die Staubschicht, welche die Gebeine bedeckte, als Zeichen für das hohe Alter der vorgefundenen Anordnung interpretiert wurde. Als nächstes nahmen die Kommissionsmitglieder sich die Bücher der Eichseler Kirche vor, registrieren dabei aufgrund der »sehr alten Schrift« die frühe Entstehung eines Missales, exzerpieren einzelne Einträge und transkribieren alles,

was datiert war – womit sie eine Vorliebe für (zufällig überlieferte) Datierungen an den Tag legten, die in der historisch-archäologischen Forschung zum Teil bis in unsere Tage geteilt wird. An das Studium der Schriftquellen, das kurz unterbrochen wurde, um die Masse der Kirche aufzunehmen, schloss sich das der Bildquellen an, bevor man dann in einem weiteren Schritt Zeugen vernahm, um örtliche Legende und Kult zu recherchieren.

Einer der Zeugen, der Minorit Johann Fabri, erwähnte dabei die hl. Cristiana, worauf der Kardinal – seinem Übernamen »reliquiarum corrasor« (Reliquien-Scharrer)[68] gerecht werdend – seine Kommissare ohne Verzug losschickte, um die Situation auf dem Hügel ob Riehen und Lörrach zu untersuchen.[69] In der späteren Chrischonakirche gestaltet sich die Suche nach dem Grab schwieriger als in Eichsel. Es kostet einige Anstrengung, bis eine gemauerte Grabkammer gefunden wurde, »so tief, dass ein darin stehender Mann gerade seine Arme auf den Umfassungsrand auflegen konnte«, darin befand sich ein seitlich mit einer Steinplatte verschlossener »Steinsarg«.[70] Der Befund dieser erfolgreichen Reliquiensuche liess sich gemäss dem Bericht von Rudolf Moosbrugger anlässlich der archäologischen Untersuchungen der Chrischonakirche in den Jahren 1974/75 überprüfen, fand sich doch zwischen Altarrückwand und hochgotischem Chorscheitel ein Suchstollen, der unter dem romanischen Chorfundament hindurch auf ein frühmittelalterliches Plattengrab stiess (Abb. 8).[71] Ähnliche, zum Teil sogar durch Funde datierbare Befunde von Suchgräben und -stollen hat jüngst Ute Verstegen zu St. Gereon in Köln publiziert.[72] Wenn es sich also auch auf der Chrischona tatsächlich um die Arbeit von Peraudis Männern handelt, so hatten diese entweder grosses Finderglück (dem sie mit einiger Brachialgewalt nachgeholfen haben), oder mindestens einer der Beteiligten verfügte über beträchtliche Erfahrung, um auch in einer mehrfach erneuerten Kirche die Lage eines privilegierten »Gründergrabes« so rasch zu finden – auch das ein Zeichen von zunehmendem historischem Bewusstsein. Jedenfalls hatte Chrischona damit mit Eichsel gleichgezogen, was man auch dadurch kundtat, dass 1509 eine neue, in den Dimensionen mit Eichsel vergleichbare Kirche errichtet wurde.

## Die Reformatoren als Archäologen

Die Reformation brachte im Hinblick auf unsere Fragestellung insofern einen Bruch mit der Vergangenheit, als Grabungen und entsprechende Beobachtungen nicht mehr die Vermehrung und Verifizierung der Heiltümer bezwecken konnten, erkannte man in diesen doch, wie Luther es formulierte, »alles tot Ding, das niemand heiligen kann«.[73] Dafür dienten nun – neben alten Schriftquellen[74] – Baubeobachtungen und Bodenfunde als scheinbar unbestechliche materielle Zeugnisse umso mehr dem Nachweis der Historizität der Dinge und Einrichtungen. Generell kann die konsequente Historisierung gerade der kirchlichen Sitten und Gebräuche als wesentliches und zukunftsträchtiges Merkmal der Reformation gelten.[75] Im Bemühen um Legitimation der protestantischen Ordnung argumentierten die Reformatoren freilich auch so, als ginge es um die Wiederherstellung des nur wenige Jahrhunderte verschütteten rechten Gebrauchs des Gotteswortes. So wurden 1527 in der Pfarrkirche St. Peter in Zürich beim Abbruch des Altars unter diesem beobachtete Strukturen als Beweis gedeutet, dass in der »Urkirche« eben nicht ein Altar, sondern das Taufbecken das liturgische Zentrum gebildet habe. Zwingli selber berichtet, »dass, do der Fronalter zu Sant Peter Zürich geschlissen ward und man demnach im 1527. Jar den Touffsteyn an die Statt thun wolt, so man rumpt, findet man, daß eben der selb Touffsteyn vor ouch da gestanden und ein Sumpff des verlornen Wassers, wie gemeinlich brucht wirdt (was die Zyt under dem Fronalter vermuret gewesen) ...«.[76] Was genau damals beim Abbruch des Fronaltars beobachtet wurde, liess sich bei den Grabungen 1970–1974 nicht mehr eruieren, da unter dem Plattenfundament eines nachreformatorischen Taufsteins nicht näher bestimmbarer Abbruchschutt folgte.[77] Dass der Taufstein nach der Reformation aber tatsächlich genau an der ehemaligen Altarstelle errichtet worden sein muss, konnte durch das unmittelbar vor der Taufe liegende Grab des Bürgermeisters Rudolf Brun († 1360) nachgewiesen werden, dem einst der Ehrenplatz beim Altar zugekommen sein musste. Auch Zwinglis Nachfolger am Zürcher Grossmünster, Heinrich Bullinger, griff in seiner Reformationschronik zu archäologischen Argumenten, um denselben Sachverhalt in der Zürcher Hauptkirche zu erläutern. Relativchronologisch korrekt heisst es da: »Un da man den alltar Zürych zuo dem großen münster abbrach, fand man das pflaster darunder gantz, das also der alltar mitt der kylchen nitt uffgebuwen, sunder erst hernach uff das pflaster gesetzt ist.«[78]

## Grabende Kaiser

Auch aus dem Profanbereich finden sich mittelalterliche und dann vor allem frühneuzeitliche Zeugnisse für das Interesse an Boden- und Grabfunden und an deren Instrumentalisierung. Eine weit zurückreichende Tradition existierte in der Öffnung des Grabes berühmter Vorgänger: Bereits Paulus Diaconus berichtet, dass der einstige Herzog von Verona, Giselbert, zum Grab des glorreichen Italieneroberers Alboin vorgedrungen sei, daraus habe er »das Schwert und was sich von Schmuck fand fortgenommen, und dann mit seiner gewöhnlichen Eitelkeit bei ungebildeten Leuten geprahlt, er habe Alboin gesehen.«[79] Was hier noch negativ als Ausgeburt persönlicher Eitelkeit erscheint, zeigt dann im Bericht von der Grabung nach der Gruft Karls des Grossen in Aachen und deren Öffnung durch Otto III. im Jahre 1000 die ganze der Hagiografie entlehnte Topik der Heldenverehrung, die auf dem – für jene ebenfalls vorbildlichen – antiken Heroenkult gründet.[80] Wie das Chronicon Novaliciense aus dem 2. Viertel des 11. Jahrhunderts zu berichten weiss, thronte Karl in vollem Ornat

in seiner Grabkammer, »als lebe er. [...] Über ihm war eine Decke aus Kalk und Marmorgestein gefertigt. Als wir an sie kamen, brachen wir gleich ein Loch in sie hinein. Als wir dann zu ihm hereinkamen, empfanden wir einen sehr starken Geruch«, worauf die erfolgreichen, aber vorerst wenig rücksichtsvollen Ausgräber zum Gebet niedersanken. Otto präparierte darauf den nur wenig ramponierten Kaiser, bevor er sich schliesslich eine Reliquie – oder eher ein Souvenir – sicherte: »Aus seinem [Karls] Mund zog er einen Zahn, dann liess er die Decke wiederherstellen und ging weg.«[81] Friedrich II., der Karls Gebeine 1215 schliesslich im grossen Aachener Schrein verstaute, hatte nicht mehr zu graben, da bereits sein Grossvater 1165 diese zu den Altären erhoben hatte.[82] Otto III. und Barbarossa hatten damit in dieser Sache offenbar erfolgreicher operiert als die moderne Archäologie, welche die Lage von Karls Grab noch immer kontrovers diskutiert.[83] Doch auch Friedrich II. soll – in auffallend ähnlicher Weise wie Otto III. – eine Kaisergruft ergraben und besucht haben. Dies zumindest wenn man der sagenhaften Legende folgt, wonach der Staufer anlässlich des Reichstags im Dezember 1231 in Ravenna einem Ritter aus dem Gefolge der Paladine Karl des Grossen begegnet sei und von diesem als Beweis für dessen unglaubliche Herkunft gefordert habe, in dieser Stadt irgendetwas Verborgenes aus der Zeit Karls zu zeigen. Darauf soll Richard, wie der Ritter aus der Vorzeit hiess, mit ihm zu einem Kloster in der Nähe der Stadt geritten sein und ihn auf das Mausoleum Galla Placidias mit drei alabasternen Grabstätten hingewiesen haben.[84] »Und tatsächlich fand der Kaiser nach den Worten Richards die Kapelle. Jedoch infolge des Alters und der Anschwemmung der Flüsse war sie so von Erde verschüttet, dass ihr Eingang nicht zugänglich war. Er befahl also, die Erde wegzuschaffen und bis zum Pflaster der Kapelle auszugraben«, worauf er in der Kapelle die drei Sarkophage fand und jenen des Theodosius öffnen liess. Der Leichnam mit Banner und Schwert bestätigten dem Kaiser den Sachverhalt, worauf er pietätvoll auf die Öffnung der andern Grabstätten verzichtete. Auch wenn Friedrich bei gleicher Gelegenheit die von Karls Ritter Richard ebenfalls prophezeiten, bereits etwas angerosteten goldenen Sporen eines Hünen aus der Kriegerschar fand, ging es hier nicht um Reliquiensuche; wenn diese eigenartige Geschichte mehr sein soll als eine fabelhafte Ausschmückung von Friedrichs Antikenliebe und Forscherdrang, dann wäre es eine Geste der Versicherung der kaiserlichen Sukzession: Friedrich wird durch den Kurier und sein »Geheimwissen« in die Runde Karls des Grossen einbezogen und versicherte sich durch den Besuch des römisch-ravennatischen Kaisergrabs – in einer mit Ottos Suche nach Karls Grab vergleichbaren Geste – auch dieser Tradition.[85]

### Bodenforschung zur genealogischen Versicherung

Ging es den Kaisern Otto III. und Friedrich II. um die Repräsentation imperialer Tradition und Ansprüche, so bediente man sich an der Schwelle zur Neuzeit ähnlicher Mittel zur genealogischen Versicherung. Erste Vorläufer reichen ins 14. Jahrhundert zurück, wenn etwa in der Abtei Hautecombe – methodisch der Verifizierung von Bischofslisten ähnlich – die Epitaphien studiert und systematisch aufgelistet wurden, um die Genealogie des Hauses Savoyen zu stützen.[86] Im Kloster Lorch wiederum öffnete man 1475 die Sarkophage der dort bestatteten Staufer, um ihnen dann eine grosse Tumba zu errichten (Abb. 9). Gefunden hat man »viel Gebeins, klein und groß, sind unter solchen viel, die 3 Spannen lang gewesen sein, auch viel Hauptschalen, [...] an welchen noch hübsch gelb Haar ist gewesen, und auch kleine Spörlein, auch ander Ding, das man vor Alter nicht hat können erkennen, was es sei«.[87] Zahlreiche grössere und kleinere Fürsten folgten diesem Tun, um sich der Herkunft und Tradition ihres Geschlechts zu versichern.

Gut dokumentiert ist die fürstliche Forschungstätigkeit im ehemaligen Zisterzienserkloster Altzella in Sachsen, das nach der Säkularisierung 1540 allmählich verfiel bzw. ab 1554 in Etappen abgebrochen wurde (Abb. 10).[88] Die vom Abbruch vorerst nicht betroffene ehemalige Kirche verkam im fortgeschrittenen 16. Jahrhundert zusehends zur Ruine, obwohl das Fürstenhaus noch 1553 die Inschriften der Gräber ihrer Vorfahren aufnehmen liess und die Erhaltung dieses Baus angeordnet hatte. Angesichts des fortgeschrittenen Verfalls sah sich dann 1638 Herzog Ernst von Weimar veranlasst, auf der Durchreise eine Grabung anzuordnen, in dem er »zehn oder zwölf Männer mit Grabscheiten und Rodehammern« aufbot »zur Beräumung der allda verfallenen Fürstlichen Begräbnisse Ihro Herzogl. Gnaden«.[89] Über das Resultat dieser Hauruck-Aktion wissen wir nichts, hingegen über die Grabungen, die dann 1676 der Kurfürst Johann Georg II. anordnete. Ihm ging es darum, »die alten Fürstlichen Begräbnisse und Monumente, so bey der durch Länge der Zeit und Ungewitter wie auch die durch gantz Deutschland angehaltene über dreissigjährige Kriegsunruhe und darneben eingerissene Sterbensläuffte, eingegangene Stiffts-Kirche zu Cella zu befinden seyn mögten, aufsuchen, und ob Dero hochfürstliche löbliche Vorfahren des Orts (weil bishero daran gezweyfelt worden) beerdigt wären, Gewißheit einziehen zu lassen«.[90] Zweifel an den wettinischen Grablegen und damit Risse im Fundament des landesherrlichen Gottesgnadentums waren es also, die den Kurfürsten veranlassten, die besten Fachleute seines Landes in eine Untersuchungskommission zu berufen. Diese dokumentierte ihre Arbeit in einem illustrierten Grabungsbericht, in dem auch das Vorgehen ausführlich geschildert wird. Im Sanktuarium mussten sechs Ellen hoch Schutt ausgeräumt werden, bevor man auf vier noch bemalte Grabsteine stiess, deren Identifizierung u. a. dank dem Vergleich mit »ausm Churfl. Archiv erlangten Fürstlichen Bildnisse und zur Hand gebrachten alten Inscriptionen« gelang. Schliesslich wurden die Gebeine untersucht, nach Geschlechtern getrennt und sorgfältig wiederbestattet. Zu Recht hebt Heinrich Magirius die Qualität der den Bericht

begleitenden Skizzen hervor (Abb. 11), verraten doch die im Grundriss eingezeichneten Baudetails ein Verständnis romanischer Architektur, das im 17. Jahrhundert nicht selbstverständlich gewesen sein dürfte.

Es ist dieser Aspekt zum Stand der Entwicklung der archäologischen Dokumentation, der den Einbezug dieses Beispiels an den Schluss unseres Überblicks rechtfertigt, denn ansonsten hat unser Thema im 17. Jahrhundert eine Komplexität erreicht, die tiefer greifender Studien zum antiquarischen Interesse der Fürsten und Gelehrten der Barockzeit bedürfte.[91] Es ist die Zeit, in der etwa in England der als Begründer der britischen Feldarchäologie geltende John Aubrey (1626–1697) an seiner »Monumenta Britannica« arbeitete (Abb. 12)[92] und mit der Publikation des Childerichgrabs durch Jacques Chiflet die Frühgeschichte der Frühmittelalter-Archäologie beginnt.[93] Es ist aber auch die Zeit, in der nicht mehr jeder (Grab-)Fund in ein festes Gedankengerüst eingepasst wird und der Bestätigung eines Wissens oder Glaubens dienen muss, sondern sich das Interesse von Relikten (und Reliquien) auf Spuren zu verlagern beginnt.[94] Dieser Wandel wird auch daran deutlich, dass 120 Jahre nach dem Thebäerfund in Schötz ein theologisches Gutachten, das erneut die Luzerner Regierung über ein damals beim Weiler Hostris gefundenes Tuffsteingrab mit »ettliche geringe gebein, als ettwen von einem vier oder fünfjährigen Kind« in Auftrag gab, ganz nüchtern zum Schluss kam, »weyl gar kein zeichen christlicher religion darbey gespürt«, soll man die Gebeine bei den ungetauften Kindern bestatten.[95] Von Wundern oder auch nur vom Wunsch nach Reliquien o. ä. ist nicht mehr die Rede.

Abb. 9: Lorch, Klosterkirche, Staufertumba, 1475.

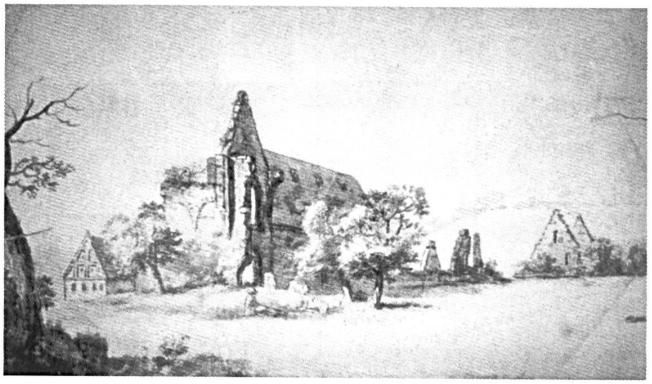


Abb. 10: J. C. Klengel (?), »Altzella, Klosterruinen«, um 1790, Sepiazeichnung, Institut für Denkmalpflege Dresden, Bestandesverz. 60, IDD 41/920.

**Zusammenfassung: »Suchet, so werdet ihr finden«**

Diese Sentenz aus dem Matthäus-Evangelium (7,7) sollen gemäss dem frühchristlichen Kirchenvater Tertullian die Gnostiker besonders geschätzt haben.[96] Im damit konstruierten Zusammenhang von »Curiositas« und Häresie sieht William H. C. Frend einen der Gründe, warum »the scientific study of the material remains of the past failed to prosper in the patristic era and through the European Middle Ages.«[97] Am Ende unserer Rückschau – die ja den Aspekt des mehr oder weniger bewussten Suchens und nicht den des (zufälligen) Findens ins Zentrum gestellt hat[98] – müssen wir freilich feststellen, dass Frends Verdikt zu kurz greift: Zumindest an Interesse für Relikte aus der Vergangenheit fehlte es im Mittelalter nicht; und was die Wissenschaftlichkeit betrifft, so ist auch deren Geschichtlichkeit zu bedenken. Die jüngere Forschung hat wiederholt die Nähe von Wunderberichten zur Historiografie der Zeit konstatiert,[99] so dass auch die mit dem Reliquienwesen lange Zeit eng zusammenhängende »Archäologie« im Mittelalter in die Nachbarschaft der zeitgenössischen »Geschichtswissenschaft« rückt. Dadurch ist ein Aspekt, der die moderne Mittelalterarchäologie charakterisiert (und von der Ur- und Frühgeschichte

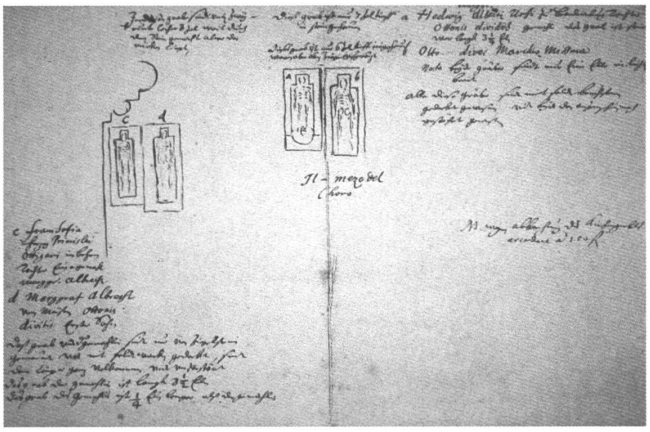


Abb. 11: W. C. v. Klengel, »Altzella, Skizze der Grabungsbefunde im ehem. Sanktuarium«, 1676, ehemals Landeshauptarchiv Dresden, Akte Loc. 32544.

unterscheidet) bereits für die meisten der aufgeführten Beispiele bezeichnend: die kombinierte Argumentation von Schrift- und Sachquellen. Kam in der Frühzeit von den Berichten des Ambrosius bis zu Otto III. dem intensiven Engagement einer herausragenden »inspirierten« Person – sei es Helena, der Mailänder Bischof oder der Ottonenherrscher – bei der Suche eine entscheidende Funktion zu,[100] so lässt sich seit dem Hochmittelalter eine zunehmende Institutionalisierung und Formalisierung des Geschehens mit Protokollen und eigentlichen Kommissionen beobachten.[101] Allmählich wuchs das Bewusstsein von der Historizität der Funde und ab dem 14./15. Jahrhundert konstatiert man eine grössere Systematik in deren Behandlung und Beurteilung. Wunder als Beweise treten zurück bzw. sie gehören nun zur historischen Überlieferung, während die Untersuchungen selbst vermehrt auf die Kombination von Fakten gründen, auch wenn die Vormoderne noch keine systematische und methodisch abgesicherte Quellenkritik kannte. Es wurde auch deutlich, dass trotz verstärktem antiquarischem Interesse mit dem Humanismus und der Reformation keine prinzipiell neue Denk- oder Argumentationsweise auftrat; wie im ganzen 15. Jahrhundert versuchte man weiterhin, von inhaltlichen Voraussetzungen her die Wahrheit des Berichteten zu ergründen.[102] Allerdings war gerade für die Reformatoren die Geschichtlichkeit der Formen und Funktionen von zentraler Bedeutung für ihre Argumentation, womit diese einen nicht unwesentlichen Schritt hin zur Historisierung der Vergangenheit darstellte.

Als Beitrag zur Vorgeschichte der Mittelalter-Archäologie sind unsere Ausführungen vielleicht allzu einseitig auf die Grabfunde fokussiert. In dieser Beschränkung spiegelt sich freilich nicht nur die Quellenlage, sondern durchaus auch das zeitgenössische Interesse. Zumindest für den Bereich der »Bauforschung« bei Umbauten oder Gebäude-Abbrüchen liessen sich aber weitere Beispiele beibringen; mit den Inschriftenplatten von St. Emmeram in Regensburg haben wir dieses Gebiet kurz gestreift. Ganz anders geartete Fälle wären jene Untersuchungen, die dazu dienten, Teile eines Vorgängers in einen Neubau zu übernehmen bzw. einen solchen auf bestimmte Orte seines Vorgängers auszurichten.[103]

Im ganzen untersuchten Zeitraum dienten Grabungen bzw. Bodenfunde als Hilfsmittel der Langzeit-Memoria, um Vergessenes und »durch die Länge der Zeit«[104] Verschüttetes wieder im Bewusstsein zu aktivieren. Dass die Interpretationen dabei abhängig waren von den Fragestellungen, zeigt sich vielleicht bei der jeweiligen Beurteilung der anthropologischen Befunde (die ja noch im 20. Jahrhundert als »Beweise« für unsägliche Theorien dienten) am deutlichsten – galt und gilt aber darüberhinaus für jede Beschäftigung mit der Vergangenheit.

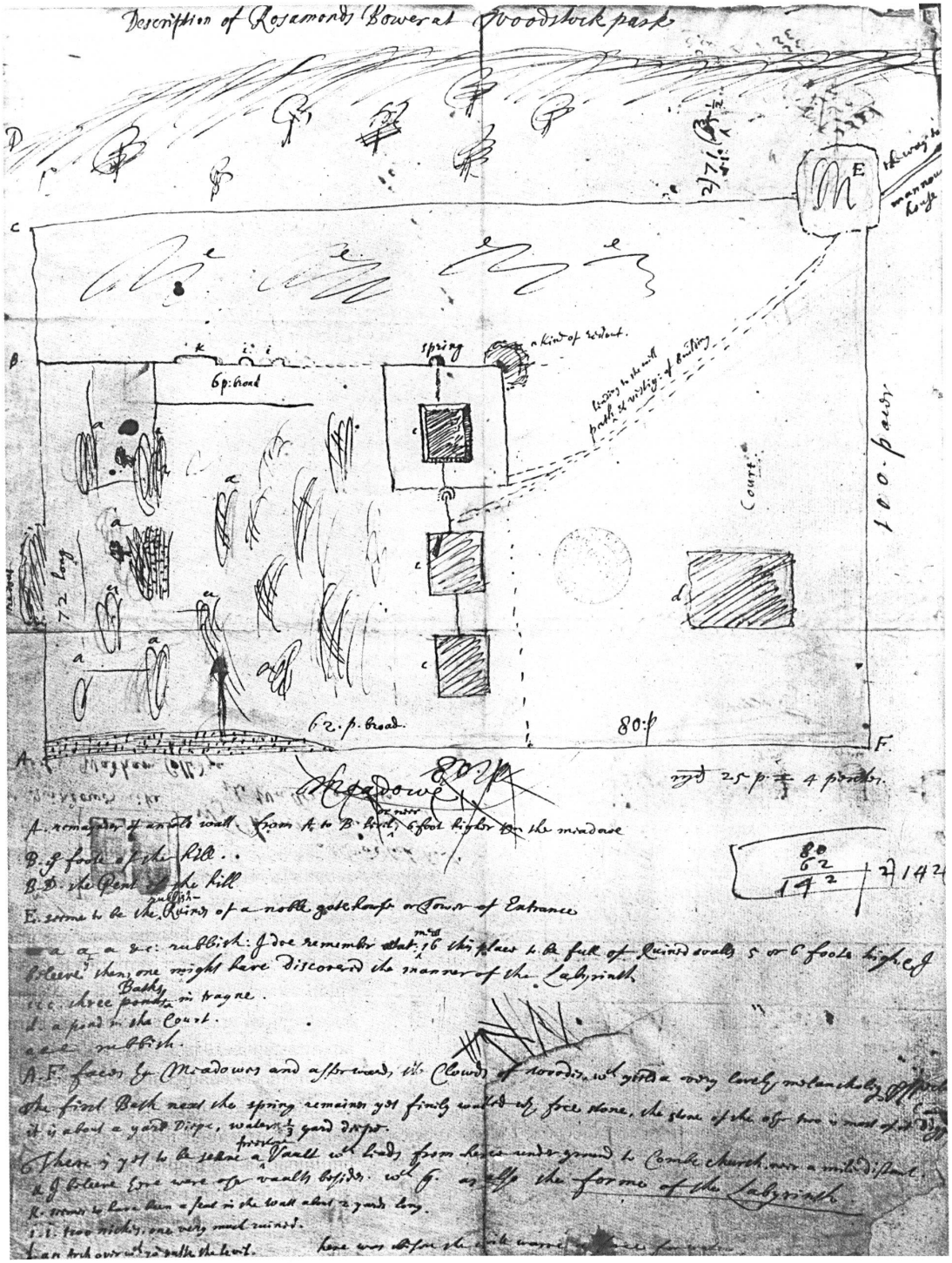



Abb. 12: John Aubrey, Befundaufnahme von Everswell in Woodstock, 2. Hälfte 17. Jahrhundert, Oxford, Boldleian Library.

1 Die vorliegende Arbeit entstand aus einem Einführungsvortrag für die Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft für Archäologie des Mittelalters und der Neuzeit bei den Deutschen Verbänden für Altertumswissenschaften im September 2000 in Soest, die dem Thema »Mittelalterarchäologie im zweiten Jahrtausend« gewidmet war. Eine Kurzversion des Vortrags ist im Mitteilungsblatt der Arbeitsgemeinschaft für Archäologie des Mittelalters und der Neuzeit Nr. 12, 2001, S. 14–20 erschienen.
Für die kritische Lektüre danke ich Carola Jäggi, für zahlreiche Anregungen und wertvolle Hinweise Arno Rettner ganz herzlich.

2 Vgl. Mehling, Almut, *Archaika als Grabbeigaben. Studien an merowingerzeitlichen Gräberfeldern*, (Tübinger Texte. Materialien zur Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie Bd. 1), Rahden/Westf. 1998, die feststellte, dass gut sieben Prozent der Gräber frühmittelalterlicher Gräberfelder Altstücke, d. h. zur Zeit der Grablegung längst nicht mehr gebräuchliche Objekte, enthielten.

3 *Gesta abbatum monasterii s. Albani*, Vol. 1, S. 24f., zitiert nach Lehmann-Brockhaus, Otto, Lateinische Schriftquellen zur Kunst in England, Wales und Schottland vom Jahre 901 bis zum Jahre 1307, Bd. 2, München 1956, Nr. 3791, S. 408.

4 Zur kaum mehr überblickbaren Literatur zu diesem Thema vgl. Jäggi, Carola, *Spolien*, in: Lexikon des Mittelalters Bd. 7, 1995, Sp. 2129–2131, den Forschungsbericht von Herklotz, Ingo, in: Journal für Kunstgeschichte 2, 1998, S. 105–116, sowie seither u. a. Meier, Hans-Rudolf, *Vom Siegeszeichen zum Lüftungsschacht: Spolien als Erinnerungsträger in der Architektur*, in: Bauten und Orte als Träger von Erinnerung. Die Erinnerungsdebatte und die Denkmalpflege, hrsg. von Hans-Rudolf Meier/Marion Wohlleben, (Veröffentlichungen am Institut für Denkmalpflege der ETH Zürich, Bd. 21), Zürich 2000, S. 87–98.

5 Obwohl der Epochenbruch zwischen Spätantike und Mittelalter durchaus als solcher empfunden wurde, dazu Meier, Hans-Rudolf, *Der Begriff des Modernen und das Ende der Antike. Ein neuer Blick auf die materiellen Zeugen des Altertums*, in: Bauer, Franz Alto/Zimmermann, Norbert (Hg.), Epochenwandel. Kunst und Kultur zwischen Antike und Mittelalter, (Antike Welt, Sonderbd.), Mainz 2001, S. 67–74.

6 Guenée, Bernhard, *Histoire et culture historique dans l'occident médiéval*, Paris 1980, S. 86.

7 *Codex Theodosianus* IX, 17. 7, (Theodosiani Libri XVI), hrsg. von Th. Mommsen und Paul M. Meyer, Berlin 1905, S. 466; dazu Hermann-Mascard, Nicole, *Les reliques des saintes. Formation coutumière d'un droit*, (Société d'histoire du droit, Collection d'histoire institutionelle et sociale, Bd. 6), Paris 1975, S. 30ff.

8 Ambrosius, *Epistola Classis I, Ep. 22*, (J. P. Migne, Patrologia Latina 16, 1845), Sp. 1019–1026; vgl. bes. col. 1020 den »anthropologischen« Kurzbefund. Zu Ambrosius Reliquieninvention vgl. Dassmann, Ernst, *Ambrosius und die Märtyrer*, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 18, 1975, S. 49–69. Zur Bedeutung dieses Berichts (zusammen mit der Kreuzauffindungslegende) für die Hagiografie des Mittelalters vgl. Heinzelmann, Martin, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, (Typologie des sources du moyen âge occidental 33), Turnhout 1979, S. 77f.

9 Heid, Stefan, *Der Ursprung der Helenalegende im Pilgerbetrieb Jerusalems*, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 32, 1989, S. 41–71, hier S. 49ff.; Drijvers, Jan Willem, *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of her Finding of the True Cross*, Leiden u. a. 1992, bes. S. 131ff.

10 Engemann, Josef, *Der »corna«-Gestus – ein antiker und frühchristlicher Abwehr- und Spottgestus?*, in: Pietas. Festschrift B. Kötting, (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsbd. 8), Münster 1980, S. 483–98, hier S. 485ff. Vgl. etwa die Kritik an der Magie des »lignum crucis« bei Hieronymus, *Comment. in evangelium Mt. 4,23*, (Corpus Christianorum, Series Latina 77), S. 212.

11 Paulinus von Nola, *Epistulae*, übersetzt von M. Skeb, (Fontes Christiani Bd. 25/2), Freiburg i. Br. u. a. 1998, Ep. 31, S. 728ff.

12 Weitere Beispiele aus frühchristlicher Zeit bei Frend, William H. C., *The Archaeology of Early Christianity. A History*, London 1996, S. 5ff.

13 Engemann 1980 (wie Anm. 10), S. 485; zur Überlieferungsgeschichte der verschiedenen Legenden zuletzt Drijvers Han J. W./Drijvers, Jan Willem, *The Finding of the True Cross and Judas Kyriakos Legend in Syriac*, (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium Vol. 565, Subsidia Bd. 93), Louvain 1997, S. 12ff.

14 Paulinus von Nola (wie Anm. 11), S. 732f.: »Sed quia id ipsum fides videtur postulare, non alienum puto, quia cognitu dignum est, enarrare specialem post tempora passionis historiam reseratae et inventae crucis. Quae si ignoretur, facile est perspici, qua difficultate adprobetur dominicae crucis esse lignum hoc ...«

15 Zuletzt Graus, Frantisek, *Fälschungen im Gewand der Frömmigkeit*, in: Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica München 1986. Teil V: Fingierte Briefe, Frömmigkeit und Fälschung, Realienfälschungen, (Monumenta Germaniae Historica [im Folgenden MGH], Schriften Bd. 33 V), Hannover 1988, S. 261–282, hier S. 268ff.; vgl. auch Schreiner, Klaus, *»discrimen veri ac falsi«. Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters*, in: Archiv für Kulturgeschichte 48, 1966, S. 1–53, hier S. 14f.

16 Vgl. zusammenfassend zur lokalen Nachfolge die Beispiele bei Ament, Hermann, *Frühe Funde und archäologische Erforschung der Franken im Rheinland*, in: Die Franken, Wegbereiter Europas. Vor 1500 Jahren: König Chlodwig und seine Erben, hrsg. von Alfried Wieczorek, Patrick Périn, Karin v. Welck, Wilfried Menghin, Ausst.-Kat. Reiss-Museum, Mannheim, Mainz 1996, S. 23–34, hier S. 23f. (mit Lit.), und jüngst: Verstegen, Ute, *Mittelalterliche Reliquiensuche im Bereich des Stifts St. Gereon in Köln. Auswertung der Schriftquellen und archäologischen Befunde*, in: Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters 27/28, 1999/2000, S. 185–218.

17 Noch immer grundlegend Levison, Wilhelm, *Das Werden der Ursula-Legende*, in: Bonner Jahrbücher 132, 1927, S. 1–164, hier v. a. S. 107ff. Mit früheren nicht überlieferten Funden seit dem 8./9. Jahrhundert rechnet auch Borger, Hugo, *Die Abbilder des Himmels in Köln. Kölner Kirchenbauten des Mittelalters*, Bd. 1, Köln 1979, S. 224ff., der die Diskontinuität des Kultes für die Vervielfachung der Heiligenzahl (mit)verantwortlich macht.

18 Heisterbach, Caesarius von, *Wunderbare und denkwürdige Geschichten (Dialogus magnus visionum atque miraculorum)*, übersetzt von E. Müller-Holm, Köln 1968, Buch 8. 13, S. 146, lateinisch zitiert nach Levison 1927 (wie Anm. 17), S. 137, Anm. 4. Besagter Ulrich findet am prophezeiten Ort zwei Sarkophage und in einem davon zwischen den Knochen einen schönen Kamm. Der daran anschliessende Bericht, wie dieser entwendet wird, schildert anschaulich die Mühen der Grabungsarbeit. Zum Reliquiendiebstahl grundlegend: Geary, Patrick J., *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton ²1990.

19 »nos ex collegio undecim milium [...] virginum, nostrumque ductorem et episcopum in medio nostri tumulatem«. *Translatio sanctorum martyrum Candidi et Victoris atque trium Coloniensium virginum in monasterium Walciodorense ad Mosam*, c.4, in: Analecta Bollandiana 9, 1892, S. 113–135, hier S. 129.

20 Zoega, G., *Catalogus codicum copticorum qui in museo Borgiano Velitris adservantur*, Rom 1810, S. 424, zitiert nach Delehaye, Hippolyte, *Les origines du culte des martyres*, Brüssel ²1933, S. 89.

21 *Annales Cameracenses*, MGH SS 16, 1859, S. 537; zum sensationsgierigen »vulgus« vgl. die unten (Anm. 24) zitierte Geschichte bei Glaber. Vgl. auch Schreiner 1966 (wie Anm. 15), S. 12.

22 »fortasse ossa sunt alicuius mortui, quae collecta in unum stulta venerator opinio populi«. *Translatio sancti Viviani episcopi in coenobium Figiacense et ejusdem ibidem miracula*, in: Analecta Bollandiana 8, 1889, S. 256–275, bes. S. 261.

23 Reg. Epist. 4, 30, MGH Epist. 1, 1887, S. 265; Guth, Klaus, *Guibert von Nogent und die hochmittelalterliche Kritik an der Reliquienverehrung*, (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens, 21. Ergänzungsbd.), Ottobeuren 1970, S. 13. Weitere ähnliche Beispiele bei Legner, Anton, *Reliquien in Kunst und Kult zwischen Antike und Aufklärung*, Darmstadt 1995, S. 49ff.

24 *Rodvlfi Glabri Historiarum libri qvinqve*, hrsg. und übersetzt von John France, Oxford 1989, lib. IV. III (6), S. 180f.

25 *Tractatus de combustione et reparatione Cantuariensis ecclesiae*, in: Stubbs, William, Gervasius monachi Cantuariensis opera, Bd. I, London 1879, S. 3–29, hier nach der Übersetzung in Binding, Günther, *Baubetrieb im Mittelalter*, Darmstadt 1993, S. 8, S. 10. Stiess man bei Baumassnahmen auf Gräber, die man nicht der eigenen Zeit oder gesellschaftlichen Gruppe zuwies, war man weniger zimperlich; vgl. von Freeden, Uta, *Das frühmittelalterliche Gräberfeld von Moos-Burgstall, Ldkr. Deggendorf, in Niederbayern*, in: Berichte der Römisch Germanischen Kommission 68, 1987, S. 493–637, bes. S. 511f.; Müller, Christiane, *Das fränkische Reihengräberfeld von Lommersum, Kreis Euskirchen*, in: Bonner Jahrbücher 160, 1960, S. 204ff.

26 *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, hrsg. und untersucht von Ernst von Dobschütz, Leipzig 1912, S. 43f., S. 277ff.

27 Guibert von Nogent, *De pignoribus sanctorum lib. I*, (J. P. Migne, Patrologia Latina 156, 1880), Sp. 611–630, hier Sp. 613; vgl. ebd. Sp. 893 seine kritischen Beobachtungen zur christlichen Deutung der beim Klosterneubau gefundenen Sarkophage. Bereits Lefranc, A., *Le traité des reliques de Guibert de Nogent*, in: Etudes d'histoire de moyen âge dediées à Gabriel Monod, Paris 1896, S. 285, bezeichnete Guiberts Schrift – die sich notabene gegen einen als falsch erachteten Kult eines Nachbarklosters wendete – aufgrund ihres quellenkritischen Ansatzes als »une date vraiment importante dans l'histoire de l'évolution intellectuelle du moyen âge«; Guth 1970 (wie Anm. 23), S. 105, erkannte in ihr »die Anfänge der wissenschaftlichen Hagiologie«.

28 Diese wurden dann der Benediktinerin Elisabeth im Kloster Schönau vorgelegt, welche in sog. Revelationes – Visionen, in denen sie die Kölner Jungfrauenheilige Verena befragte – die passenden Geschichten dazu lieferte, die ihr Bruder sammelte und aufzeichnete. *Revelationes titulorum vel nominum sanctorum martirum et sanctarum virginum Coloniensium.* Vgl. Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis. Subsidia hagiographica 6, Brüssel 1889/99 (Reprint 1992), Nr. 8441, sowie die Ausschnitte in MGH SS 14, S. 569f. Zum Ganzen Levison 1927 (wie Anm. 17), S. 110ff.; Verstegen 1999/2000 (wie Anm. 16), S. 213ff.

29 Schmitz, Winfried, *Die spätantiken und frühmittelalterlichen Grabinschriften in Köln (4.–7. Jahrhundert n. Chr.)*, in: Kölner Jahrbuch 28, 1995, S. 643–776, bes. S. 764ff.

30 Beispiele bei Levison 1927 (wie Anm. 17), S. 112.

31 MGH SS 30, 2, S. 830ff.; zur Begutachtung im Jahre 1052 vgl. *Ekkehardi Chronicon Universale*, MGH SS 6, S. 196.

32 Zu diesen vgl. Lorenz, Günter, *Das Doppelnischenportal von St. Emmeram in Regensburg: Studien zu den Anfängen des Kirchenportals im 8.–11. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 1984, S. 13f., Abb. 3–6. Text der I. Platte: EMMERA(M)/MVS AQVI/TAN(VS) DI/ONISIVS/ARIOPAG(ITA) und an den Schmalseiten umlaufend: HIC REQVIESCVNT/SVB ARNVLFO/IMPERATORE/ET ODONE R(EGE); Platte 2: SVB EBVLONE/ABBATE MON(ASTERII)/S(AN)C(T)I DIONISII/GISALP(ER)TUS/FVRAVIT; Platte 3: FVRATVS E(ST) V N(ONAS) IVN(II)/HVC VEN(IT) II N(ONAS) DEC(EMBRIS)/TEMP(ORE) TVTONIS EPI(SCOPI).

33 Vgl. zur ganzen Fälschungsgeschichte Kraus, Andreas, *Saint-Denis und Regensburg: Zu den Motiven und zur Wirkung hochmittelalterlicher Fälschungen*, in: Fälschungen im Mittelalter, Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica München 1986. Teil III: Diplomatische Fälschungen (I), (MGH Schriften Bd. 33 III), Hannover 1988, S. 535–549. Zum St-Denis-Kult vgl. Graus, Frantisek, *Lebendige Vergangenheit. Überlieferung im Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter*, Köln/Wien 1975, S. 148–158.

34 Wilhelm von Conches (ca. 1080–1154) beispielsweise forderte, alles sei auf seine Vernünftigkeit zu befragen (»in omnibus rationem esse quaerendam«); Guillaume des Conches, *Philosophia mundi* I, 23, (J. P. Migne, Patrologia Latina 172, 1895), Sp. 56 (dort unter Honorius Augustodunensis; dazu Wilhelm von Conches, *Philosophia*, hrsg., übersetzt und kommentiert von G. Maurach, Pretoria 1980, S. 5).

35 Angenendt, Arnold, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994, S. 179ff.; Herrmann-Mascard 1975 (wie Anm. 7), S. 95ff.; Heinzelmann 1979 (wie Anm. 8), S. 100f.

36 Der Bericht ediert von M. Guigue, in: Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France 1876, S. 145–158; vgl. auch Borgolte, Michael, *»Bischofssitz« und »Sitz der Ruhe«. Zur Kirchenorganisation gallischer Städte nach Gregor von Tours und der Bistumsgeschichte von Auxerre*, in: Litterae Medii Aevi. Festschrift für Johanne Autenrieth zu ihrem 65. Geburtstag, Sigmaringen 1988, S. 27–53, hier S. 44f.

37 Auch dieser Bericht ediert von M. Guigue, in: Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France 1879, S. 115–118; Borgolte 1988 (wie Anm. 36), S. 44f.

38 Sippel, Klaus, *Die Kenntnis vorgeschichtlicher Hügelgräber im Mittelalter*, in: Germania 58, 1987, S. 137–146; Klug-Treppe, Jutta, *Prähistorische Grabhügel als vielfältige Bezugspunkte in Zeit, Landschaft und archäologischer Forschung. Hügel als Bestattungsplatz und Grabform*, in: Denkmalpflege in Baden-Württemberg 29/3, 2000, S. 217–224.

39 *Kölner Königschronik*, zitiert nach Bader, Walter, Die Stiftskirche des hl. Victor zu Xanten I, 1. Sanctos. Grabfeld, Märtyrergrab und Bauten vom 4. Jahrhundert bis um und nach 752–68 n. Chr., Xanten 1985, S. 12; dazu auch Ament 1996 (wie Anm. 16), S. 27f.

40 Christlein, Rainer, *Die Alamannen. Archäologie eines lebendigen Volkes*, Stuttgart/Aalen 1978, S. 9.

41 Ebd., Tf. 2; Paret, Oscar, *Die Totenbäume von Zöbingen*, in: Ellwanger Jahrbuch 14, 1947/49, S. 1–18, bes. S. 15f. Die Involvierung des Pflegers von Hohenbaldern, und damit einer Amtsperson, verleiht dem ganzen Geschehen Autorität (liesse sich aber auch als eine selbst bei diesem Zufallsfund latent vorhandene Erwartungshaltung interpretieren).

42 Wirtembergisches Urkundenbuch V 155, hrsg. von dem königlichen Staatsarchiv in Stuttgart 1889, Nr. 1390, S. 156f.; Paret 1947/49 (wie Anm. 41), S. 16.

43 Signori, Gabriela, *Humanisten, heilige Gebeine, Kirchenbücher und Legenden erzählende Bauern. Zur Geschichte der vorreformatorischen Heiligen- und Reliquienverehrung*, in: Zeitschrift für Historische Forschung 16, 1999, S. 203–244, hier S. 235. Zum Patriotismus der Humanisten als Grund für deren Stützung der Heiligenlegenden vgl. bereits Schreiner 1966 (wie Anm. 15), S. 51 (expliziert am Beispiel der Dionysiuslegende von St. Emmeram). Die Dichotomie Volk – Humanisten noch bei Angenendt 1994 (wie Anm. 35), S. 230ff.

44 Widmer, Berthe, *Der Ursus- und Victorkult in Solothurn*, in: Solothurn. Beiträge zur Entwicklung der Stadt im Mittelalter, (Veröffentlichungen des Instituts für Denkmalpflege an der ETH Zürich, Bd. 9), Zürich 1990, S. 33–81, S. 56ff.

45 Brief des Stadtschreibers Hans vom Stall an den Rat von Isny, ediert bei Morgenthaler, Hans, *Die Auffindung und Erhebung der Thebäer-Reliquien in Solothurn 1473–74*, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 17, 1923, S. 161–181, hier S. 162f. Einige Jahre nachdem Isny sich in Solothurn um Reliquien bemüht hatte, erteilte der Abt des Klosters in Isny übrigens zwei Bürgern die Genehmigung, auf dem Gelände des nahen spätrömischen Kastells zu graben – allerdings nicht nach Heiligengebeinen, sondern nach verborgenen Schätzen, goldenen und silbernen Vasen, Geschmeiden und Buntmetall; dazu Christlein 1978 (wie Anm. 40), S. 9.

46 Morgenthaler 1923 (wie Anm. 45), S. 172 (Zitat aus einem Brief an die Stadt Thun); Widmer 1990 (wie Anm. 44), S. 59f. (dort auch zum Folgenden). Gemäss dem Basler Chronisten Heinrich Sinner sollen die Gräber anlässlich des Neubaus der Peterskapelle aufgedeckt worden sein; so auch Sennhauser, Hans Rudolf, *St. Ursen – St. Stephan – St. Peter. Die Kirchen von Solothurn im Mittelalter. Beiträge zur Kenntnis des frühen Kirchenbaus in der Schweiz*, in: Solothurn 1990 (wie Anm. 44), S. 83–219, hier S. 168; vgl. aber dazu Morgenthaler 1923 (wie Anm. 45), S. 165f.

47 Ebd., S. 166ff.; *Acta Sanctorum*, September 8, S. 277ff.

48 Marchal, Guy P., *Der erste archäologische Auftrag der Kantonsregierung Luzern 1490 in Schötz*, in: Archäologie der Schweiz 11/2, 1988, S. 106–108, hier S. 106. Zur bereits 1357 bezeugten Wallfahrtskapelle St. Mauritius: Reinle, Adolf, *Die Kunstdenkmäler des Kt. Luzern, Bd. V: Das Amt Willisau mit St. Urban*, (Die Kunstdenkmäler der Schweiz, Bd. 42), Basel 1959, S. 204–208.

49 Hasenfratz, Albin, *Das frühmittelalterliche Gräberfeld Hallau-Bergkirchen SH – seine Entdeckung im Mittelalter und neue Grabungen*, in: Archäologie der Schweiz 9, 1986, S. 80–83.

50 Sonnenbergs Briefentwurf an den Papst ediert bei Nieder, Karl, *Wichtige und interessante Urkunden*, in: Freiburger Diözesan-Archiv 36, 1908, S. 307f., Nr. 3. Zu den Untersuchungen von 1976 Hasenfratz, Albin/Bänteli, Kurt, *Die archäologischen Untersuchungen in der Bergkirche Hallau*, in: Schaffhauser Beiträge zur Geschichte 63, 1986, S. 7–125.

51 Zum Topos des »Geruchs der Heiligkeit« Guth 1970 (wie Anm. 23), S. 117f.; Heinzelmann 1979 (wie Anm. 8), S. 79; Angenendt 1994 (wie Anm. 35), S. 121f.; Verstegen 1999/2000 (wie Anm. 16), S. 216f.

52 Nieder 1908 (wie Anm. 50), Nr. 2, S. 306f. Zum beanstandeten Brauch in Oberbüren vgl. nun auch den archäologischen Befund: Gutscher, Daniel/Ulrich-Bochsler, Susi/Utz Tremp, Katrin, *»Hie findt man gesundtheit des libes und der sele« – Die Wallfahrt im 15. Jahrhundert am Beispiel der wundertätigen Maria von Oberbüren*, in: Berns grosse Zeit. Das 15. Jahrhundert neu entdeckt, hrsg. von Ellen J. Beer et al., Bern 1999, S. 380–391.

53 *Die Berner Chronik des Valerius Anselm*, hrsg. vom Historischen Verein des Kt. Bern, Bd. 2, Bern 1886, S. 152.

54 Zitiert nach Marchal 1988 (wie Anm. 48), S. 106.

55 *Acta Sanctorum*, Sept. 8, 281 (Bulle »Visis litteris vestris«); Widmer 1990 (wie Anm. 44), S. 62.

56 Zu Feier und Bericht vgl. Morgenthaler 1923 (wie Anm. 45), passim; Widmer 1990 (wie Anm. 44), S. 63f.

57 Zu Reliquien als diplomatische Geschenke (bereits im Hochmittelalter) vgl. Hermann-Mascard 1975 (wie Anm. 7), S. 330ff. Bis heute haben Reliquiengeschenke Gemeinschaft stiftende Bedeutung, vgl. die Beispiele bei Peters, Louis, *Von der Leidenschaft, Reliquien zu sammeln*, in: Reliquien – Verehrung und Verklärung, hrsg. v. Anton Legner, Köln 1989, S. 189–196, hier. S. 193.

58 *Acta Sanctorum*, Sept. 8, S. 282; Widmer 1990 (wie Anm. 44), S. 65; die Liste der Reliquienempfänger bei Morgenthaler 1923 (wie Anm. 45), S. 175ff.

59 Widmer 1990 (wie Anm. 44), S. 67f.; zur Lamina vgl. auch Sennhauser 1990 (wie Anm. 46), S. 126ff., und – allgemein zur Entwicklung der Authentiken – Heinzelmann 1979 (wie Anm. 8), S. 85f.

60 Zentralbibliothek Zürich, Graphische Sammlung, PAS II 25/7; dazu: Weber, Bruno, *»Die Auffindung des heiligen Ursus«. Ein unbekannt gebliebener Holzschnitt von Urs Graf (1519)*, in: Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte 34, 1977, S. 261–279.

61 Vgl. auch die Lancierung des Heiligenkults für die Reklusin Ita von Fischingen in den 1480er Jahren, wobei mit Albrecht von Bonstetten auch dort ein bekannter Frühhumanist die Heiligenvita konstruierte; dazu Meyer, Bruno, *Die heilige Ita von Fischingen*, in: Thurgauische Beiträge zur vaterländischen Geschichte 112, 1974/75, S. 21–97.

62 Dazu zuletzt Jäggi, Carola/Meier, Hans-Rudolf, *Eine Heilige zwischen Stadt und Konvent: Das Euphrosynegrab im Kloster Klingental zu Basel*, in: Kunst + Architektur in der Schweiz 52/1, 2001, S. 16–26.

63 Die Legenden weichen in den verschiedenen Versionen voneinander ab, spätestens als (gewünschter) Bestattungsplatz wird aber übereinstimmend die ländliche Einsamkeit überliefert. Vgl. den Lobgesang von Brant, Sebastian, *Ad sepulchrum beatae Christianae prope Basilea von 1498* (mit deutscher Übersetzung bei Moosbrugger-Leu, Rudolf, *Die Chrischonakirche von Bettingen*, (Materialhefte zur Archäologie in Basel 1), Basel 1985, S. 13f., und Signori 1999 (wie Anm. 43), S. 242, Beilage 4. Vgl. auch den Einblattdruck ebenfalls von Brant, Sebastian, *Jn diui onophrij laudem: de varijs heremi cultoribus*, in: Heitz, Paul, Flugblätter des Sebastian Brant, (Jahresgaben der Gesellschaft für elsässische Literatur 3), Strassburg 1915, Nr. 6, die Darstellung der Euphrosyna inmitten der bekannten Eremitenheiligen.

64 So der Untertitel des Beitrags von Krüger, Klaus, *Bildandacht und Bergeinsamkeit*, in: Malerei und Stadtkultur in der Dantezeit. Die Argumentation der Bilder, hrsg. von Hans Belting/Dieter Blume, München 1989, S. 187–200, bes. S. 191f. Weitere Elevationen in dieser Zeit in der Umgebung bzw. im Bistum von Basel: 1477 und 1505 der hl. Germanus in Moutier-Granval, ebenfalls 1505 Ursicinus in St-Ursanne; dazu Wackernagel, Rudolf, *Mitteilungen über Raymundus Peraudi und kirchliche Zustände seiner Zeit in Basel*, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 2, 1903, S. 171–273, hier S. 222 und S. 241. Zu diesem Befund passt der Tadel der Unsitte in den Basler Synodalstatuten von 1503 (Kap. 4), wonach das Volk den heiligen Dingen in Bergen, Wäldern und abgelegenen Orten nachlaufe, »hervorgerufen nicht sowohl durch wahrhafte Geschichte, als durch falsche Träume einer erhitzten Einbildungskraft und durch Täuschungen und Gaukeleien der Sinne« (Herzog, J. J., *Christoph von Uttenheim, Bischof von Basel zur Zeit der Reformation*, in: Beiträge zur Geschichte Basels, hrsg. von der historischen Gesellschaft zu Basel, 1839, S. 33–93, hier S. 59).

65 Die Schenkung von 1192 ist überliefert als Exzerpt im »Processus« von 1504 (zu diesem Anm. 66), kritisch dazu Signori 1999 (wie Anm. 43), S. 222f., sowie generell zum Kult dreier heiliger Frauen vor dem 15. Jahrhundert Zender, Mathias, *Die Verehrung von drei heiligen Jungfrauen im christlichen Mitteleuropa und ihre Vorbereitung in alten Vorstellungen*, in: Matronen und verwandte Gottheiten. Bonner Jahrbücher, Beiheft 44, Köln 1987, S. 213–228, bes. 215. Ihre Namen erhielten die Eichseler Jungfrauen durch Kardinal Raymundus Peraudi (Stückelberg, Ernst Alfred, *Basel als Reliquienstätte*, Basel o. J., S. 18).

66 Zum Alter des nur mehr erzählten und offenbar nicht mehr praktizierten Kultes vgl. die Zeugenaussagen im *Processus habitus et factus occasione translationum et eleuationem sanctarum virginum Kunegundis, Mechtundis et Uuibrandis in ecclesia Eichsel Constantiensis diocesis necnon Christiane in ecclesia montis sancte Christiane dicte diocesi requiescentium*, Basel 1504, S. 5ff.; dazu Signori 1999 (wie Anm. 43), S. 227f., dort S. 216ff., zu den möglichen Auftraggebern der Untersuchung. Der grösste in den Zeugenaussagen genannte Zeitraum ist hundert Jahre, was sich auch mit andern Beobachtungen zum maximalen Erinnerungshorizont in der mündlichen Überlieferung deckt; dazu Esch, Arnold, *Zeitalter und Menschenalter. Die Perspektiven historischer Periodisierung*, in: Historische Zeitschrift 239, 1984, S. 309–351. Zur Vergangenheit der Wunder der drei Jungfrauen vgl. auch *Legenda sanctarum virginum Christiane, Kunegundis, Mechtundis et Uuibrandis de societate vndecim milium vriginum et martyrum*, Basel 1504, S. 4f. Zum Legaten Peraudi vgl. Wackernagel 1903 (wie Anm. 64), S. 227ff.

67 *Processus* 1504 (wie Anm. 66), S. 2; Signori 1999 (wie Anm. 43), S. 220.

68 *Das Chronikon des Konrad Pellikan*, hrsg. zur vierten Säkularfeier der Universität Tübingen durch Bernhard Riggenbach, Basel 1877, S. 29.

69 *Processus* 1504 (wie Anm. 66), fol. b 5–6; Moosbrugger-Leu 1985 (wie Anm. 63), S. 16.

70 *Processus* 1504 (wie Anm. 66), fol. b 5 v., die sehr freie Übersetzung nach Moosbrugger-Leu 1985 (wie Anm. 63), S. 43, Anm. 127.

71 Moosbrugger-Leu 1985 (wie Anm. 63), S. 43f.; zum Plattengrab ebd., S. 36f.; skeptisch Sennhauser 1990 (wie Anm. 46), S. 199.

72 Verstegen 1999/2000 (wie Anm. 16), passim.

73 Luther, Martin, *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 6, Weimar 1888, S. 381–469, bes. S. 447.

74 Vgl. etwa Luthers Kritik an der Legende der 11'000 Jungfrauen: »Ubi est scriptum, quod die XI tausent virgines illic sepultae? yhm rauchloch.« Luther, Martin, *Predigt am Tage vor Epiphania*. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 34, 1, Weimar 1908, S. 22.

75 Vgl. z. B. Lentes, Thomas, *Auf der Suche nach dem Ort des Gedächtnisses. Thesen zur Umwertung der symbolischen Formen in Abendmahlslehre, Bildtheorie und Bildandacht des 14.–16. Jahrhunderts*, in: Imagination und Wirklichkeit, Zum Verhältnis von mentalen und realen Bildern in der Kunst der frühen Neuzeit, hrsg. von Klaus Krüger und Alessandro Nova, Mainz 2000, S. 21–46, hier S. 25f.

76 *Zwingli Hauptschriften. Zwingli, der Prediger*, II. Teil, bearbeitet von Oskar Farner, Zürich 1941, S. 61. In bemerkenswerter Realienkenntnis fährt Zwingli dann fort, »daß man durch die gantzen Welt hin kein Sacramenthüslin findt, das über 200 Jar alt sye«. Zur Argumentationsweise vgl. auch Germann, Georg, *Der protestantische Kirchenbau in der Schweiz von der Reformation bis zur Romantik*, Zürich 1963, S. 23f.

77 Ruoff, Ulrich/Schneider, Jürg, *Die archäologischen Untersuchungen in der Kirche St. Peter, Zürich*, in: Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte 33, 1976, S. 2–32, bes. S. 16; Tf. I, II u. IV. Der Befund, den Zwingli beobachtete, könnte man als Sickergrube deuten; eine solche wurde beispielsweise in der Kirche von Oberwil BL ziemlich exakt auf der Mittelachse des entsprechenden Baus beobachtet und von Jürg Ewald wohl zu Recht als Rest einer Taufanlage interpretiert; dazu zuletzt Marti, Reto, *Zwischen Römerzeit und Mittelalter. Forschungen zur frühmittelalterlichen Siedlungsgeschichte der Nordwestschweiz (4.–10. Jahrhundert)*, (Archäologie und Museum, Bd. 41 A), Liestal 2000, S. 147f.

78 Bullinger, Heinrich, *Reformationsgeschichte*, hrsg. v. J. J. Hottinger u. H. H. Vögeli, Frauenfeld 1838, Bd. I, S. 367; dazu: Germann 1963 (wie Anm. 76), S. 18; Gutscher, Daniel/Senn, Matthias, *Zwinglis Kanzel im Zürcher Grossmünster – Reformation und künstlerischer Neubeginn*, in: Unsere Kunstdenkmäler 35, 1984, S. 310–318, hier S. 312.

79 Paulus Diakonus, *Geschichte der Langobarden (Historia Langobardorum)*, übersetzt von Otto Abel, Essen/Stuttgart 1986, S. 100f. (Buch 2. 28).

80 Beumann, Helmut, *Grab und Thron Karls des Grossen*, in: Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben, hrsg. von Wolfgang Braunfels/Percy Ernst Schramm. Bd. 4: Das Nachleben, Düsseldorf 1967, S. 9–38, bes. S. 32ff.; Jakobi-Mirwald, Christine, *Edificium s. marie ... omni labore et sumptu quo potui edificavi ... Der Heilige Karl der Grosse und seine Aachener Marienkirche*, in: Hagiographie und Kunst. Der Heiligenkult in Schrift, Bild und Architektur, hrsg. von Gottfried Kerscher, Berlin 1993, S. 179–194, bes. S. 179f.

81 *Chronicon Novaliciense*, hrsg. von C. Cipolla, (Monumenta Novaliciensia Vetustiora 2. Fonti per la storia d'Italia), Rom 1901, S. 197f.; die Übersetzung nach Holtzmann, Robert, *Geschichte der sächsischen Kaiserzeit (900–1024)*, München $^{4}$1961, S. 365.

82 Reineri Annales, a. 1215, (MGH SS 16, 673); Kroos, Renate, *Zum Aachener Karlsschrein. »Abbild staufischen Kaisertums« oder »fundatores ac dotatores«?*, in: Saurma-Jeltsch, Lieselotte E., *Karl der Grosse als vielberufener Vorfahr*, Sigmaringen 1994, S. 49–61.

83 Hugot, Leo, *Baugeschichtliches zum Grab Karls des Grossen*, in: Aachener Kunstblätter 52, 1984, S. 13–28.

84 *Thomae Tuscii Gesta imperatorum et pontificum*, MGH SS 22, 511f., das folgende Zitat in der Übersetzung von Heinisch, Klaus J. (Hg.), *Kaiser Friedrich II. in Briefen und Berichten seiner Zeit*, Darmstadt 1968, S. 278. Vgl. dazu auch Esch, Arnold, *Friedrich II. und die Antike*, in: Friedrich II. Tagung des Deutschen Historischen Instituts in Rom im Gedenkjahr 1994, hrsg. von Arnold Esch/Norbert Kamp, Tübingen 1995, S. 201–234, hier S. 203.

85 In diese Reihe wäre Kaiser Maximilians Grabung anlässlich des Wormser Reichstags nach den Gebeinen von Siegfried einzufügen; Keller, Harald, *Das Geschichtsbewusstsein des deutschen Humanismus und die bildende Kunst*, in: Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 60, 1940, S. 664–684, hier S. 666.

86 Guenée 1980 (wie Anm. 6), S. 87; *Chronica Abbatiae Altaecvmbae*, in: Monumenta Historiae Patriae, Scriptorum Tomus I, Turin 1840, col. 673–676.

87 Bach, Max, *Die Hohenstaufengräber zu Lorch*, in: Württembergische Vierteljahreshefte für Landesgeschichte N. F. 12, 1903, S. 192–201, bes. S. 192.

88 Magirius, Heinrich, *Die Baugeschichte des Klosters Altzella*, (Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-hist. Klasse, Bd. 53, Heft 2), Berlin 1962, S. 175ff.; ders., *Geschichte der Denkmalpflege Sachsen von den Anfängen bis zum Neubeginn 1945*, Berlin 1989, S. 14.

89 Zitiert nach Magirius 1962 (wie Anm. 88), S. 180.

90 Ebd., S. 181.

91 Der genealogische Anstoss zu Grabungen reisst damit nicht ab; vgl. z. B. den genauen Bericht der Untersuchungskommission, die im Auftrag von Kaiserin Maria Theresia in Töss nach dem Grab der Elisabeth von Ungarn suchte; dazu: Weisz, Leo, *Die Nachforschungen nach dem Grab der Prinzessin Elisabeth von Ungarn in Töss*, in: Anzeiger für Schweizerische Altertumskunde 34, 1932/4, S. 286–295. Jüngstes Beispiel für das Forschungsinteresse an der Archäologie im 17. Jahrhundert: Herklotz, Ingo, *Cassiano Dal Pozzo und die Archäologie des 17. Jahrhunderts*, München 1999.

92 Powell, Anthony, *John Aubrey and his Friends*, London 1988.

93 Chifletius, J. J., *Anastasis Childerici I. Francorum Regis, sive Thesaurus sepulchralis Tornaci Neviorum effossus*, Antwerpen 1655.

94 Zum Wechsel der »Gedächtnismedien« vgl. Assmann, Aleida, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 1999, S. 213.

95 Marchal 1988 (wie Anm. 48), S. 106.

96 Tertullian, *De praescriptione haereticorum* 8, (Corpus Christianorum, Series Latina, Bd. 1), Turnhout 1954, S. 193f.

97 Frend 1996 (wie Anm. 12), S. 7f.

98 Zur Zunahme von Zufallsfunden beim Bauen oder »dum agricolando excolimus« ab dem 11. Jahrhundert durch verstärkte Bau- und Landbautätigkeit vgl. Guenée 1980 (wie Anm. 6), S. 85.

99 Heinzelmann 1979 (wie Anm. 8), S. 64; Sigal, Pierre-André, *Histoire et hagiographie: Les Miracula aux XIe et XIIe siècles*, in: L'historiographie en occident du Ve au XVe siècle. Actes du Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur, Tours 1977, (Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest 87), 1980/2, S. 237–257.

100 Dazu auch Heinzelmann 1979 (wie Anm. 8), S. 78f.

101 Ebd., S. 84.

102 Dazu auch Schreiner 1966 (wie Anm. 15), S. 37, 41, 50.

103 Wenn es etwa 1432 in St-Maximin in der Provence darum ging, ein Portal ohne Beschädigung der alten Mauern einzupassen (»in loco ubi veitus reiale nun est«), dazu Smend, Ursula, *Die Kirche Sainte-Marie-Madeleine und der Dominikanerkonvent in Saint-Maximin (Provence). Studien zur Baugeschichte, Bauorganisation und Architektur am Beispiel einer königlichen Stiftung (1295–1550)*, (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXVIII, Bd. 102), Frankfurt a. M./Bern/New York 1990, S. 146.

104 Zitiert nach Magirius 1962 (wie Anm. 88), S. 181.

Fotonachweis

*Acta Sanctorum* sept. tomus VIII, 1762, S. 271: Abb. 6; Bodleian Library, Oxford: Abb. 12; Christlein, Rainer, *Die Alamannen. Archäologie eines lebendigen Volkes*, Stuttgart/Aalen 1978, Tf. 2: Abb. 5; Houben, Philipp/Fiedler, Franz, *Denkmaeler von Castra Vetera und Colonia Traiana*, 1839, Tf. 48: Abb. 4; Kunsthistorisches Seminar der Universität Basel: Abb. 1, 2; Lorenz, Günter, *Das Doppelnischenportal von St. Emmeram in Regensburg: Studien zu den Anfängen des Kirchenportals im 8.–11. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 1984, S. 198: Abb. 3; Magirius, Heinrich, *Die Baugeschichte des Klosters Altzella*, (Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-hist. Klasse, Bd. 53, Heft 2), Berlin 1962, Tf. 2, Tf. 7, Abb. II: Abb. 10, 11; Meier, Hans-Rudolf: Abb. 9; Moosbrugger-Leu, Rudolf, *Die Chrischonakirche von Bettingen*, (Materialhefte zur Archäologie in Basel 1), Basel 1985, S. 44: Abb. 8; Zentralbibliothek Zürich: Abb. 7.