

Der Weltuntergang findet nicht statt ... auch nicht in den Köpfen der Menschen

Ein Beitrag zur Mentalitätsgeschichte des Salzburger Raumes
um das Jahr 1000

Von Christian Rohr

Endzeiterwartungen

Als für den 11. August 1999 eine totale Sonnenfinsternis in weiten Teilen Europas vorausgesagt wurde, mischten sich darunter auch zahlreiche Prophezeiungen über das Ende der Welt, nicht zuletzt, weil sich auch das zweite Jahrtausend dem Ende zuneigte. Aufbauend auf den kryptischen Ausführungen des Nostradamus (1503–1566) meinte etwa der selbsternannte Zukunftsforscher Alexander Tollmann, dass im Mai oder Juni 1999 in Russland ein „Bluthund“ an die Macht käme, der wohl an der Spitze der vereinigten Kommunisten und Nationalisten stehe. Daraufhin würden auf dem Balkan und im Nahen Osten Kriege aufflammen. In Deutschland käme es im Juli oder August 1999 zu einer Wirtschaftskrise, zu einer Inflation und Unruhen, in Frankreich und Italien gar zu Revolutionen. Am 8. August schließlich begänne der Dritte Weltkrieg, bei dem Russland ganz Mitteleuropa überrolle, doch im Oktober bei Köln in einer atomaren Entscheidungsschlacht besiegt werde. Schließlich würde ein gewaltiger Kometeneinschlag auf Panama, den Färöer-Inseln und in Prag drei Tage Finsternis und eine nukleare Katastrophe verursachen; Europa ginge daraufhin in einem atomaren Super-GAU zugrunde. Als Schutz davor errichtete ein geschäftstüchtiger Architekt seit 1996 im Bereich der Kartause Gaming in Niederösterreich Bunker für insgesamt 130 Menschen, anzumieten um jeweils 39.000 Schilling, gleichsam als apokalyptisches Urlaubsziel. Der reaktionär-katholische Verlag Salvator-Mundi stellte sich zudem nicht nur mit passender Literatur und Devotionalien, sondern auch mit Haltbar-Lebensmitteln auf die Apokalypse ein¹.

Wie wir heute wissen, hat der Weltuntergang in den Wochen und Monaten um die Sonnenfinsternis doch nicht stattgefunden. Nicht einmal die Computer sind zum Jahreswechsel 1999/2000 am Y2K-Syndrom zugrunde gegangen. Die „mittelalterliche“ Hysterie zur Jahrtausendwende (die freilich erst mit dem Jahreswechsel 2000/2001 tatsächlich eintritt) hatte sich als unbegründeter – und vielleicht doch gewollter? – Nervenkitzel herausgestellt. „Zustände wie im dunklen Mittelalter!“ konnte man von Kritikern der apokalyptischen Endzeiterwartungen hören. Doch gerade an dieser Stelle erhebt sich die Frage, ob dieses Mittelalter-Klischee überhaupt den Tatsachen entspricht. Gab es um das Jahr 1000 Endzeiterwartungen in Europa und, wenn ja, wie wirkten sie sich auf das Leben und Denken der Menschen in dieser Zeit aus? Wie lebten im speziellen Fall die Menschen im Salzburger Raum?

Lange Zeit wurde in der Forschung die Meinung vertreten, dass um die erste Jahrtausendwende chiliastische Endzeiterwartungen weit verbreitet gewesen seien. Als Ausgangspunkt dieser Vorstellungen im Mittelalter diene in erster Linie die Apokalypse des Johannes, in der von einem 1000-jährigen Reich die Rede ist, auf dessen Ende das Jüngste Gericht folge². Freilich wurde schon in den 60er- und 70er-Jahren des 20. Jahrhunderts die reale Existenz solcher apokalyptischer Vorstellungen um das Jahr 1000 heftig diskutiert, doch erhoben sich bis zuletzt immer wieder namhafte Befürworter der Endzeittheorie³. Sogar im Internet existieren mittlerweile Diskussionsforen zu dieser Thematik⁴.

Kürzlich ließ der deutsche Historiker Stephan Freund⁵ mit einer Studie aufhorchen, in der er nachwies, dass die angeblich weit verbreiteten Endzeiterwartungen um das Jahr 1000 vor allem auf die nachträglich – zwischen 1030 und 1045 – aufgezeichnete Chronik des burgundischen Mönchs Rodulf (Radulf) Glaber († um 1047)⁶ zurückgehen, die über die weit verbreitete Universalgeschichte des französischen Historikers Jules Michelet (1798–1874)⁷ zum Allgemeingut der modernen Geschichtswissenschaft geworden seien. Diese chiliastischen Endzeiterwartungen zu den Jahren 1000 und 1033 – 1000 Jahre nach der Passion Christi – würden freilich weitgehend singuläre Einzelaussagen darstellen, die zu dieser Zeit nur bei Abbo von Fleury († 1004) und Ademar von Chabannes († 1034) ähnlich lautende Entsprechungen fänden⁸.

Apokalyptische Weltuntergangsängste hätten zwar im gesamten Mittelalter in den Köpfen der Menschen eine gewisse Rolle gespielt, doch keineswegs verstärkt um das Jahr 1000. Vielmehr hätten sie sich „zu anderen Zeiten an anderen Orten und vielfach vor anderem Hintergrund“⁹ in Krisenzeiten gezeigt – man denke nur an die Zeit der großen Pestepidemie 1347/1352. Zudem sei den Gebildeten, d. h. vor allem den Klerikern und Mönchen, durch die Kenntnis des Apokalypse-Kommentars des Augustinus bewusst gewesen, dass die 1000 Jahre bis zum Jüngsten Gericht keineswegs wörtlich zu verstehen seien. Im Gegensatz dazu sei das einfache Volk von einer theologischen Ausdeutung der Bibel bis ins 12. Jahrhundert ausgeschlossen geblieben. Somit sei das Eintreten des Jüngsten Gerichts nach 1000 Jahren der breiten Bevölkerung weitgehend unbekannt geblieben¹⁰.

Stephan Freund untermauerte seine Ausführungen mit einer Analyse der Quellen zum Leben im Bistum Regensburg. Dabei konnte er nachweisen, dass sowohl auf der Basis der allgemeinen Bistumsgeschichte als auch der Schenkungstätigkeit an das Bistum Regensburg bzw. das Kloster St. Emmeram keinerlei Hinweise auf eine signifikante Zunahme von Endzeiterwartungen zu beobachten seien. Ähnliches gelte auch für das Erzbistum Köln.

Wie aber stellt sich die Situation im Erzstift Salzburg um die erste Jahrtausendwende dar? Gelten hier dieselben Erkenntnisse wie für das nahe Regensburg? Ergänzen sich die allgemeineschichtlichen Eckdaten mit den Ergebnissen einer mentalitätsbezogenen Erwartungsgeschichte? Der relativ junge Ansatz der Erwartungsgeschichte soll dabei im Sinne von Enno Bünz, Rainer Gries und Frank Möller verstanden werden¹¹: Erwartungsgeschichte fragt nach Zeitum-

brüchen, nach historischen Einschnitten und chronologischen Wegmarken, die vorab mit bestimmten Vorstellungen, Ängsten, Hoffnungen, kurz mit Erwartungen besetzt waren. Damit sind freilich nicht Utopien, Prognosen oder Planungen gemeint, die auf Einzelne zurückgehen, sondern die Zukunftsvorstellungen des Alltags. Diese sind somit kollektiv, passiv, emotional und gewiss. Im Gegensatz zur Erwartungsgeschichte beschäftigt sich die Ideengeschichte mit der Konzeption und Rezeption von Prophetien, Utopien und Ideologien. Diese intellektuellen Konstrukte werden allerdings erst dann zum Gegenstand der Erwartungsgeschichte, wenn sich ihre Vergesellschaftung aufzeigen lässt. Die Politikgeschichte wiederum fragt nach der Entwicklung und Umsetzung von Vorhersagen und Entwürfen durch gesellschaftliche und politische Eliten. Diese handlungsleitenden Zukunftsvorstellungen werden erst dann Thema der Erwartungsgeschichte, wenn sie etwa über die Propaganda in die Masse eindringen. Somit ist die Erwartungsgeschichte als Teil der Mentalitätsgeschichte anzusehen, da kollektive Erwartungen stets Befindlichkeiten widerspiegeln. Schließlich ist festzustellen, dass Erwartungen nicht unbedingt mit retrospektiv markierten Epochenschwellen zusammen fallen. Zumeist liegt ihnen entweder eine Magie der Ziffern zugrunde, so auch bei der bevorstehenden Jahrtausendwende, oder die Erwartungen sind eher grundlegender Natur ohne genaues Datum; sie sind beispielsweise auf den Weltuntergang gerichtet.

Es soll im Folgenden zunächst ein allgemeines Bild der politischen, wirtschaftlichen und sozialen Rahmenbedingungen für den Salzburger Raum gezeichnet werden. Danach soll auf die Hauptquellen zur Alltags- und Mentalitätsgeschichte dieser Zeit eingegangen werden: die Traditions-codices als Spiegel mittelalterlicher Religiosität. In einem Resümee soll auf der Basis dessen versucht werden, die Frage nach dem Vorhandensein von Endzeiterwartungen sowohl unter den gebildeten Schichten als auch im einfachen Volk aus dem Salzburger Raum zu beantworten.

Salzburg um das Jahr 1000

Blickt man in der Geschichte des heutigen Österreich ein Jahrtausend zurück, so stößt man unvermeidlich auf die Erstnennung Österreichs unter dem Namen *Ostarrîchi* in einer Urkunde Kaiser Ottos III. vom 1. November 996¹². Freilich ist mit diesem „Ur-Österreich“ nur das niederösterreichische Mostviertel bezeichnet. Eine besondere historische Bedeutung für die spätere Geschichte Österreichs kommt dieser Kaiserurkunde nicht zu, ging es doch dabei rein um eine Schenkung von Königsgut bei Neuhofen an der Ybbs an den Bischof von Freising. Während das *Ostarrîchi*-Jubiläum auch für eine breite Öffentlichkeit unter großem Aufwand dargestellt wurde – von der Länderausstellung in St. Pölten und Neuhofen bis zu aufwändigen Sondermarken der österreichischen Post –, ging ein anderes Jubiläum abseits der Fachwissenschaft fast unter: Schon einige Monate vor der *Ostarrîchi*-Urkunde, am 28. Mai 996, verlieh Otto III. dem Erzbischof Hartwig von Salzburg (991–1023) das Markt-, Maut- und Münzrecht¹³. Dieses Privileg kann zu Recht als Ausgangspunkt für die im Hochmittelalter einsetzende Entwicklung Salzburgs

zur Stadt gelten. Es hat somit eine tatsächliche und langfristige Auswirkung auf die Geschichte Salzburgs mit sich gezogen. Die Urkunde wurde zuletzt von Heinz Dopsch ausführlich analysiert¹⁴. Er konnte dabei die bisweilen geäußerten Zweifel an ihrer Echtheit überzeugend und wohl endgültig widerlegen. Die Auffälligkeiten, was den holprigen Stil und die diplomatischen Merkmale betrifft, sind demnach eindeutig auf den Umstand zurückzuführen, dass es sich um eine Empfängerausfertigung handelt, die sich sprachlich und inhaltlich an ein fast gleichlautendes Markt-, Maut- und Münzprivileg Ottos III. für Freising vom 22. Mai 996¹⁵ anlehnt. Selbst Salzburg wird nach Freisinger Vorbild nur als *locus* bezeichnet, obwohl die Siedlung in dieser Zeit sonst meist als *civitas*, *urbs* oder *oppidum* beschrieben wird¹⁶.

Otto III. gestattete dem Erzbischof, jeden Tag, d. h. von Montag bis Samstag, einen privilegierten Markt in Salzburg einzurichten. Er garantierte seinen Schutz für einen friedlichen Zu- und Abgang und verzichtete zudem auf seine Mautrechte, die er ebenfalls dem Erzbischof übertrug. Es ist allerdings aufgrund der damals noch geringen Größe Salzburgs verständlich, dass der Markt im gesamten Mittelalter nie bis zu sechs Mal in der Woche, sondern höchstens vier Mal stattfand, aber er stellte in jedem Fall einen wichtigen Schritt dar, um vor allem Fernhändler nach Salzburg zu locken. Der Markt selbst entwickelte sich im Bereich der sogenannten „Porta“ beim Durchgang zwischen dem heutigen Residenzplatz und dem Waagplatz. Die Porta mit der Michaelskirche bildete vermutlich schon im späten 10. Jahrhundert einen eigenen Siedlungsbereich mit mehreren Gebäuden. Vom Waagplatz dürfte auch die Brücke zum rechten Salzachufer geführt haben. Der Markt lag somit – charakteristisch für bischöfliche Städte im Heiligen Römischen Reich – zwischen der Bischofsburg und dem Fluss¹⁷.

Die Münzprägung in Salzburg setzte freilich nicht erst mit dem Privileg von 996 ein. Schon zuvor hatten die bayerischen Herzöge Arnulf (907–937) und Heinrich II. der Zänker (955–976 und 985–995) in Salzburg Münzen geprägt, nicht zuletzt, um ihre königsgleiche Stellung zu demonstrieren. Herzog Heinrich IV. von Bayern (995–1004 sowie 1009–1018), der spätere König Heinrich II. (1002–1024), stützte sich ebenfalls auf die Salzburger Münzstätte. Dabei ist bemerkenswert, dass sich sowohl auf seinen Pfennigen als auch auf den ältesten der Salzburger Erzbischöfe – deren ältestes erhaltenes Stück stammt aus dem Jahr 1009 – das Zeichen desselben Münzmeisters findet. Somit ist von einem Gemeinschaftsgepräge in der späten Ottonenzeit auszugehen. Die Salzburger Pfennige waren wie der Markt vor allem auf den Fernhandel ausgerichtet. Dies zeigt auch der Umstand, dass mehrere Münzen in Nord- und Nordosteuropa gefunden wurden¹⁸.

Im lokalen Handel mit den Bauern der Umgebung dominierte hingegen noch der Tauschhandel. Lokale Märkte fanden innerhalb der Bischofsburg und im Bereich des Nonnberger Klosterbezirks, eines weiteren Siedlungskerns, statt. Sie dienten in erster Linie zur Versorgung der erzbischöflichen und klösterlichen Eigenleute. Diese wiederum wurden trotz ihrer eingeschränkten Freiheit zu den Trägern von Produktion und Handel, ja sie durften schließlich zum Teil auch Fernhandel betreiben.

Neben dem Diplom Ottos III. für Erzbischof Hartwig von Salzburg fällt noch eine zweite zukunftsorientierte Maßnahme in die Zeit unmittelbar vor dem Jahr 1000: Nach dem Vorbild Regensburgs wurde 987 unter Erzbischof Friedrich I. (958–991) die bis dahin bestehende Verbindung zwischen Erzbistum und Abtei St. Peter aufgehoben, nicht zuletzt, um durch Reformen die Attraktivität St. Peters sowohl für Schenker als auch für Eintrittswillige zu erhöhen. Als erster Abt wurde der Regensburger Mönch Tito von St. Emmeram (987–1025) eingesetzt. Ihm unterstanden 16 Priester, drei Diakone, vier Subdiakone und fünf Mönche¹⁹. Das Aufblühen St. Peters lässt sich auch anhand der Schenkungen im ältesten Traditionsbuch des Klosters ablesen²⁰.

Durch die Trennung von Erzbistum und Abtei St. Peter übersiedelte das Kloster an den Fuß des Mönchsbergs, während die Bischofsburg im Bereich des heutigen Doms verblieb. Der Klosterneubau wurde offensichtlich auf den Fundamenten römischer Wohnhäuser errichtet und nach einem damals noch deutlich sichtbaren Mausoleum aus dem 5. Jahrhundert ausgerichtet. Damit lässt sich auch für Salzburg archäologisch belegen, dass noch im Hochmittelalter römische Ruinen das Stadtbild mitprägten. Ihre Einbeziehung in die mittelalterlichen Bauten ist ein schönes Beispiel für die – wenn auch immer wieder unterbrochene – bauliche Kontinuität zwischen Antike und Mittelalter²¹.

Im Bereich der heutigen Stadt Salzburg befanden sich um das Jahr 1000 somit mehrere Siedlungskerne, die allmählich enger aneinander wuchsen: die Bischofsburg mit dem Dom sowie den Wohn- und Arbeitsstätten der erzbischöflichen Eigenleute, der Klosterbezirk am Nonnberg mitsamt den dazu gehörenden Wohnungen der Eigenleute im Nonntal, der Klosterbezirk von St. Peter am Fuß des Mönchsbergs und die Marktsiedlung an der Porta im Bereich des Waagplatzes. Wieweit in dieser Zeit auch das rechte Salzachufer besiedelt war, lässt sich nicht mehr mit Sicherheit feststellen. Im heutigen Stadtteil Mülln freilich, am linken Salzachufer gelegen, gab es damals schon die namengebenden Mühlen am künstlichen Almkanal²².

Im und um das Jahr 1000 lag dem Salzburger Erzbischof Hartwig der Ausbau der monastischen Kultur allgemein am Herzen, nicht zuletzt, weil die Klöster als Zentren der Schriftlichkeit und der Bildung insgesamt eine entscheidende Rolle spielten. Dieser Umstand manifestiert sich auch in dem Bemühen, die Gründung von Klöstern in seinem Erzbistum wie Seeon (vor 999)²³, St. Georgen am Längsee in Kärnten (1002/1018)²⁴ und Göß (vor 1020)²⁵ bewusst zu fördern. Die Stifter stammten dabei aus seiner weiteren Verwandtschaft²⁶. In Salzburg selbst wurde die Stiftskirche des Klosters Nonnberg neu gebaut, zudem wurde der Dom restauriert²⁷.

Das Alltagsleben in Salzburg war somit von den monastischen Tagesabläufen ebenso geprägt wie vom einsetzenden Nah- und Fernhandel. Außerhalb der erzbischöflichen Residenz sowie der Klöster St. Peter und Nonnberg dominierte freilich nach wie vor eine bäuerliche Lebensweise. Die Quellen dazu sind spärlich, doch dürften die Lebensumstände in vielen Teilen Mitteleuropas ähnlich gewesen sein, so dass Analogieschlüsse möglich sind. Das Leben der Bauern war in erster Linie dem Wechsel der Jahreszeiten unterworfen,

aber auch den begrenzten Möglichkeiten mittelalterlicher Landwirtschaft. Es mag sich um das Jahr 1000 ein gewisses Gefühl der Enge eingestellt haben, weil die Grenzen des Wachstums erreicht waren: Nach einer leichten Klima-verbesserung und dem Durchbruch der Dreifelderwirtschaft stieg einerseits die Qualität der Ernährung; andererseits erhöhte sich damals auch – nicht zuletzt durch eine Abnahme der kriegerischen Handlungen – die Zahl der Bevölkerung. Somit wurden sowohl mehr agrarische Produkte als auch mehr Siedlungsraum benötigt. Die große Rodungstätigkeit im 11. und 12. Jahrhundert resultiert unter anderem aus dieser Entwicklung²⁸.

Wie sehr diese Periode der Mangelwirtschaft auch von Gefahren, ja von ständiger Lebensbedrohung geprägt war, zeigt eine kurze Notiz zum Handel in der Zeit des Salzburger Erzbischofs Hartwig: Arnold von St. Emmeram berichtet, dass ein Schiff von Erzbischof Hartwig und Graf Aribo (ca. 980–1000) auf der Donau Schiffbruch erlitt, die Menschen jedoch durch das Erbarmen Gottes gerettet wurden. Die transportierten Güter, vielleicht Wein aus salzburgischen Gütern in Niederösterreich, gingen verloren. Hartwig und Aribo befanden sich offensichtlich selbst auf dem Schiff und dürften auf dem Weg zu einer Unterredung mit Erzbischof Wolfgang von Regensburg gewesen sein, der allerdings vor ihrem verspäteten Eintreffen in Popping bei Eferding verstarb (994)²⁹. Aus dieser Nachricht wird deutlich, wie sehr das Leben um 1000, aber auch davor und danach, den ständig präsenten Tod mit implizierte. Eine Einbeziehung des Jenseits im Denken des Menschen war somit selbstverständlich.

Die Salzburger Traditionsbücher als mentalitätsgeschichtliche Quelle

Die Quellengattung der Traditions-codices gehört zu den wichtigsten für die Siedlungs-, Alltags- und Mentalitätsgeschichte des Früh- und Hochmittelalters. Diese Sammlungen von Schenkungsnotizen weisen freilich, was die Kirchen und Klöster betrifft, die Traditionsbücher anlegten, keine einheitliche Intention bzw. Funktion auf und sind somit nicht einfach nur als „Verwaltungsschriftgut“ im weitesten Sinne zu kategorisieren. Die diplomatisch-quellenkundliche Forschung des letzten Jahrhunderts hat unterschiedliche, wenn auch sich nicht widersprechende Aspekte, die bei der Anlage von Traditions-codices maßgeblich waren, betont: die Bedeutung der Rechtstitelsicherung durch den Zeugenbeweis (Oswald Redlich); die „Memoria-Funktion“, d. h. das Ziel, das Andenken an den Wohltäter zu bewahren (Oswald Redlich u. a.); die *Publicatio*, also die schriftliche „Veröffentlichung“ eines oft mündlichen Verfahrens (Heinrich Fichtenau); die Traditionsnotiz als Zwischenstufe zwischen karolingischer Schriftlichkeit und der Siegelurkunde des Hochmittelalters, wobei immer mehr eine Verschiebung der Initiative bei der schriftlichen Fixierung des Rechtsakts auf den Empfänger festzustellen sei (Peter Johanek). Fraglich bleibt freilich, ob es bis zum 12. Jahrhundert auch eine „protokollarische Buchführung“ gegeben hat, oder ob die Traditionsnotizen jeweils auf Einzelvorlagen zurückgehen³⁰.

In unserem Zusammenhang steht freilich weniger die Intention des Empfängers bzw. Verfassers des Traditionsbuches im Vordergrund, sondern der Schenker selbst. Seine Beweggründe spiegeln neben wirtschaftlichen und rechtlichen Aspekten auch Befindlichkeiten und Erwartungen wider. Schenkungen und Stiftungen an Kirchen und Klöster zur Sicherung des Seelenheils (*pro remedio animae*) gehören zu den wichtigsten Bestandteilen mittelalterlicher Religiosität. Sie sind daher auch ein Gradmesser bei der Erfassung von Mentalitäten.

Durch die Schenkung bzw. Stiftung an eine Kirche oder ein Kloster gelangte der Wohltäter in eine Gebetsgemeinschaft mit den Geistlichen, deren Fürsprache beim Jüngsten Gericht er sich erhoffte. Gerade aus der Sicht des Schenkers stand daher der Aspekt der Memoria im Zentrum: Noch lange nach seinem Tod würde sein Name mit dem wohlthätigen Handeln gegenüber einem Heiligen, der als Schutzpatron der Kirche oder des Klosters stellvertretend die Schenkung erhielt, in Verbindung stehen. Nicht nur durch die Fürsprache der Geistlichen – die Gebetsverbrüderung gilt gleichsam als spirituelle Gegengabe für die Schenkung –, sondern auch durch diese Art der Heiligenverehrung erlangte er Seelenheil³¹. Die Verschriftlichung des Namens garantierte, dass das Totengedenken über Generationen hinaus wirksam blieb. Dadurch rücken die Traditions-codices in die Nähe der *Libri vitae* und Nekrologien. All diese Überlieferungen galten wiederum als Äquivalent des himmlischen Buches des Lebens. Gemäß dem Buch Daniel wird beim Jüngsten Gericht denjenigen die Rettung zuteil werden, die im Buch des Lebens verzeichnet sind³². Schenkungen und Tauschgeschäfte zielten daher direkt oder indirekt auf eine Erlösung beim Jüngsten Gericht hin, das im Denken des mittelalterlichen Menschen allgegenwärtig war.

Die schriftliche Fixierung der Schenkung war somit für beide Seiten ein wichtiger Akt, auch in rechtlicher Hinsicht: Die Kirche bzw. das Kloster dokumentierte ihren materiellen Besitz, aber auch, wem sie sich verpflichtet hatte, spirituelle Gaben entgegenzubringen. Die Familie des Schenkers lebte dadurch in dem Bewusstsein, dass die Memoria und damit die Sorge um das Seelenheil des Wohltäters wachgehalten wurde. Freilich musste sie sich auch darum sorgen, diese Schenkung in Zukunft vor Ansprüchen anderer fernzuhalten, um damit auch das Seelenheil des Stifters nicht zu gefährden³³.

Darüber hinaus bezog sich die Verbindung mit der kirchlichen Gemeinschaft nicht nur auf das Jenseits: Es war oft lebenswichtig, in der Familia des Klosters oder des Bistums Schutz zu finden, aber auch an einem größeren und oft gut organisierten Wirtschaftsverband teilzuhaben. Gerade dieser gesellschaftliche und wirtschaftliche Nutzen ist bei Schenkungen und Tauschgeschäften nicht zu unterschätzen. Während in der Karolingerzeit noch die reinen Schenkungen dominierten und oft sehr großzügig ausfielen, traten im 10. Jahrhundert an deren Stelle vermehrt die *complacitationes*. Darunter sind Gütertausche zu verstehen, bei denen das Eigentum des Schenkers zu dessen Lebenszeit oft noch vermehrt oder arrondiert wurde, um nach dessen Tod – oder nach dem Tod des Sohnes – zur Gänze an die Kirche zu fallen. Oft stand dahinter das Problem, dass der Schenker mit seinen angestammten Gütern

„zum Leben zu wenig und zum Sterben zu viel“ besaß. Durch die lebenslange Nutzung eines größeren Güterkomplexes war ihm ein standesgemäßes Leben eher möglich. Wieweit mit derartigen Prækarien auch materielle Gegengaben an den Schenker – neben den spirituellen der Gebetsverbrüderung – verbunden waren, lässt sich nur durch indirekte Anzeichen erahnen, weil sie zu meist nicht erwähnt werden³⁴.

Wenden wir uns schließlich den Salzburger Quellen selbst zu, um der Frage nachzugehen, ob es in den Salzburger Traditionsbüchern Hinweise darauf gibt, dass die Sorge um das Seelenheil nicht nur allgemein auf das Jüngste Gericht, sondern konkret auf einen als unmittelbar bevorstehend angenommenen Weltuntergang gerichtet war. Aus dem Salzburger Raum sind für das 10. und 11. Jahrhundert mehrere Traditionsbücher überliefert, darunter der sogenannte „Codex Hartwici“ mit den Schenkungen und Tauschgeschäften aus der Zeit Erzbischof Hartwigs sowie die Traditionen von St. Peter³⁵.

Das Quellenmaterial in den Salzburger Traditionsbüchern ist zwar nicht umfangreich genug, um daran statistisch aussagekräftige Untersuchungen im heutigen Sinn zu knüpfen, doch erlaubt der oft stereotype Charakter der Traditionsnotizen, die Gemeinsamkeiten, aber auch signifikante Besonderheiten herauszuarbeiten. Es soll dabei immer die Frage nach der Motivation der Schenker, sofern diese überhaupt explizit erwähnt wird, im Auge behalten werden, vor allem in Hinblick auf mögliche Endzeiterwartungen. Zudem soll im Folgenden versucht werden, ob eine Diversifizierung zwischen männlichen und weiblichen Schenkern sowie zwischen Freien und Unfreien möglich ist.

Bei der Auswertung des Codex Hartwici erlebt man freilich mehrere Überraschungen: Unter den 38 Traditionsnotizen – bzw. 36, da zwei (Nr. 22 und 24) schon für den Editor Willibald Hauthaler völlig unlesbar waren – findet sich etwa keine einzige, die auf einen weiblichen Schenker zurückgeht. Keine weist im übrigen eine nähere Datierung auf. Besonders aber fällt auf, dass auch in keiner ein Grund für den Tausch angegeben wird; nicht einmal die Erlangung des Seelenheils wird erwähnt. Bei allen Traditionen handelt es sich zudem um Tauschgeschäfte (*complacitationes, concambia, commutationes*) – der wirtschaftliche Nutzen des Kontakts mit der Kirche ist somit nicht zu übersehen. Damit wird aber auch klar, dass die Idee von einem unmittelbar bevorstehenden Weltenende für die Tauschpartner keinerlei Rolle gespielt haben dürfte. Vielmehr ging es um rein materielle, in die Zukunft weisende Tauschgeschäfte, wobei der Aspekt der Memoria nicht völlig untergeht, weil er wohl in der Natur von Tauschgeschäften mit dem Erzbistum impliziert war. Unter den Tauschpartnern stellen die Unfreien, d. h. die Eigenleute des Erzbischofs (*servi ex familia sancti Ruodberti* o. ä., Nr. 4–5, 7, 9–11, 16–17, 19, 21, 25–27, 29–33, 35, 38, das sind 20 von 36 Tauschgeschäften), die eindeutige Mehrheit, gefolgt von den Edelfreien (*nobiles viri*, Nr. 1–3, 6, 14–15, 28). Ansonsten treten je ein Freigelassener (*libertus*, Nr. 8), ein Kleriker (*clericus*, Nr. 18), ein Priester (*prespiter*, Nr. 37), ein Laie (*laicus*, Nr. 23) und ein Ministeriale (*ministerialis*, Nr. 36) als Geschäftspartner auf. Bei vier Traditionsnotizen fehlt eine nähere Angabe zum Tauschpartner bzw. sie ist unlesbar (Nr. 12–13, 20, 34). Auch die Zahl der Rechtsgeschäfte für einen Zeitraum

von 32 Jahren liegt mit 38 in etwa im Salzburger Durchschnitt. Im Vergleich dazu wies nur der Codex Odalrici (923–935) mit 100 Schenkungen und Tauschgeschäften eine deutlich höhere Geschäftsfrequenz auf. Die Zahl der Schenkungen und Tauschgeschäfte im Codex Friderici (958–991, 24 Geschäfte in 23 Jahren), im Codex Tietmari (1023–1041, 36 Geschäfte in 18 Jahren) und im Codex Balduini (27 Geschäfte in 19 Jahren) liegt in etwa im Bereich des Codex Hartwici³⁶.

Die Traditionen von St. Peter weisen zum Codex Hartwici einige Gemeinsamkeiten, aber auch gravierende Unterschiede auf: Auch in diesem Traditionsbuch fehlen zumeist die Datierungen. Es werden daher die Traditionen Nr. 2–46, die auf die Zeit vor 1025 einzugrenzen sind, für die Analyse herangezogen. Von den 45 Traditionen stammen insgesamt 12, also ein knappes Viertel, von Frauen, in der Regel wohl zumeist Witwen (Nr. 2, 4, 6, 10–11, 14b, 17, 25, 27–28, 43–44); eine Schenkung geht auf ein Ehepaar zurück (Nr. 15). Die genannten Frauen stammen aus unterschiedlichen sozialen Schichten: Adelige, die sich selbst in die Familia des Klosters einbringen (*nobiles feminae*, Nr. 4 und 6), schenken ebenso wie etwa eine Stiftsdienerin (*ancilla*, Nr. 10).

Im Gegensatz zum Codex Hartwici machen Tauschgeschäfte nur einen kleinen Teil der Traditionen aus: Nur bei Nr. 36 handelt es sich um ein echtes Tauschgeschäft; in Nr. 45 wird ein Gut geschenkt, das Abt Tito zunächst gekauft hatte; Nr. 46 enthält eine Schenkung, die nach Gegengeschäften freilich erst in der dritten Generation rechtskräftig wird. All diese Tauschgeschäfte wurden mit männlichen Schenkern abgewickelt. Aber auch die Güterschenkungen machen nur einen Teil der Traditionen aus: Von den insgesamt 16 Schenkungen, zum Teil unter Miteinbezug von Hörigen, stammen zwölf von Männern (Nr. 14a, 19, 20a, 31–35, 37–41) und nur zwei von Frauen (Nr. 2 und 43). In der überwiegenden Zahl der Traditionsnotizen geht es um die Darbringung von Eigenleuten nach dem Tod des Schenkers an die Familia des Klosters; aber auch einige Schenker, die sich selbst in die Familia einbringen, treten auf (Nr. 4 und 6, jeweils adelige Schenkerinnen bzw. Nr. 9, ein *fidelis vir*). Als Gegengabe für die Versorgung wird ein jährlicher Zins oder Wachsspends vereinbart.

In insgesamt zwei Dritteln der Traditionen werden also Menschen dem Kloster dargebracht. Bei den Traditionen von Frauen machen sie überhaupt den überwiegenden Teil aus, nämlich 10 von 12, bei denen von Männern immerhin 20 von 33. Daraus wird deutlich, dass die Zugehörigkeit zur Familia des Klosters St. Peter nach den Reformen von 987 offensichtlich äußerst erstrebenswert war, sei es zur Versorgung der Eigenleute und Kinder nach dem eigenen Tod oder zur eigenen Altersversorgung.

Neben diesem „gesellschaftlichen“ Aspekt tritt in einigen Traditionen aber auch explizit der des Seelenheils zutage, sowohl in Verbindung mit Güterschenkungen (Nr. 19, 37 und 42 von Männern, Nr. 2 und 43 von Frauen) als auch mit der Übergabe von Personen (Nr. 20–21, 24 und 32 von Männern, Nr. 17 und 44 von Frauen). Normalerweise bezieht sich die Sorge um das Seelenheil auf den verstorbenen Ehepartner und/oder sich selbst. Allein Nr. 2,

eine Güterschenkung von einer Frau, weist eine ausführlichere Arenga auf, in der die Schenkung *pro requie animae mariti ... sub spe future resurrectionis quiescentis* geschieht. Konkrete Hinweise auf das Vorhandensein von Endzeiterwartungen finden sich aber auch in den Traditionen von St. Peter eindeutig nicht. In den Köpfen der Salzburger Bevölkerung fand der Weltuntergang um das Jahr 1000 mit Bestimmtheit nicht statt.

Resümee

Die Erzbischöfe Friedrich I. und Hartwig von Salzburg haben sich in den Jahren vor der ersten Jahrtausendwende nachweislich um die Stärkung der Position Salzburgs bemüht: zunächst durch die Reform der Abtei St. Peter (987), danach durch den Erwerb des Markt-, Maut- und Münzrechts (996). Beide Maßnahmen wären völlig sinnlos geblieben, wenn der Salzburger Klerus an ein nahe bevorstehendes Weltenende geglaubt hätte. Die theologisch gebildeten Schichten hatten somit keinerlei Zweifel an der Apokalypse-Auslegung des Augustinus, wonach die 1000 Jahre bis zum Jüngsten Gericht nicht wörtlich zu nehmen seien. Vielmehr spürten sie aber, dass sie in einer Zeit des beginnenden Umbruchs lebten, gerade im Südosten des Heiligen Römischen Reiches. Schrittweise hatten sich die „bedrohlichen“ Machtzentren Ostmitteleuropas zu berechenbaren, weil christianisierten und sesshaften Nachbarn entwickelt: Im Osten des Erzbistums entstand mit der Markgrafschaft Österreich eine gut organisierte Pufferzone zu den Ungarn. Böhmen und Mähren waren mittlerweile – zumindest was die Oberschichten betraf – christianisiert und in dem 973 neu gegründeten Erzbistum Prag in die katholischen Organisationsformen eingebunden; in Polen und Ungarn folgten analog neue Erzbistümer in Gnesen-Gniezno (1000) bzw. Gran-Esztergom (1001). Auch im Südosten stabilisierten sich die Verhältnisse zusehends im 976 geschaffenen Herzogtum Kärnten und dessen Marken, auch wenn es sich dabei um alles andere als territoriale Gebilde im späteren Sinne handelte³⁷. Der Aspekt des Aufbruchs zu neuen Entwicklungen in der ausgehenden Ottonenzeit wurde zuletzt in der Forschung verstärkt betont, doch spielt dabei das Jahr 1000 an sich keine besondere Rolle³⁸. Die Salzburger Entwicklung passt daher genau in diese Zeitströmungen. Nicht zuletzt wurde mit dem Markt-, Maut- und Münzrecht von 996 der Grundstein für die spätere Stadtentwicklung gelegt; die „präurbane Phase“ wurde gleichsam eingeläutet³⁹.

Das gemeine Volk, sofern es über die Traditionsnotizen mentalitätsgeschichtlich überhaupt erfassbar ist, betraf diese Entwicklungen nicht oder nur ganz am Rande. Sie erfuhren ihr bäuerliches und/oder adeliges Leben als „unmittelbare, regional mitunter sehr begrenzte Gegenwart, als Abfolge von Jahreszeiten, eingebettet in die Heilsgeschichte und versinnbildlicht durch den kirchlichen Festkalender“⁴⁰. Ein Denken in übergreifenden politischen Zusammenhängen war ihnen, wie die Analyse der Schenkungen bzw. Tauschgeschäfte um das Jahr 1000 zeigt, damals fremd. Somit bestätigt sich die These Herwig Wolframs über das Nicht-Vorhandensein von Endzeiterwartungen um die erste Jahrtausendwende im bayerischen Raum gerade im Hinblick auf die bäu-

erliche Bevölkerung: „Noch besaß man nicht die nötige Muße, *otium*, und war zu sehr von den Geschäften des Tages, *negotia (nec-otia)*, belastet. Und so ist es auch kein Wunder, daß um die Jahrtausendwende kein Bayer in den Chor der Chiliasten ... einstimmte. Wer sich mit Ungarn und Böhmen, Sachsen und Franken gleichzeitig herumschlagen mußte, hatte schon im Diesseits Probleme genug; er brauchte nicht auch noch über das Ende der Zeiten und den Untergang der Welt zu spekulieren.“⁴¹

Anmerkungen

1 Vgl. zu diesen apokalyptischen Endzeiterwartungen etwa *Thomas Hofer*, Game over, in: profil 21/1999 v. 22. Mai 1999, S. 120–126, aufbauend u. a. auf *Alexander Tollmann*, Das Weltenjahr geht zur Neige. Mythos und Wahrheit der Prophezeiungen (Wien 1998). Wie sehr Tollmann dabei auch den „apokalyptischen Zeitgeist“ traf, beweist die Tatsache, dass sein Buch allein in Österreich über 15.000 Mal verkauft wurde.

2 Apoc. 20, 7–12.

3 Vgl. zur Forschungsdiskussion um das Jahr 1000 zusammenfassend *Pierre Riché*, Der Mythos vom Schrecken des Jahres 1000, in: Der „Schrecken“ des Jahres 2000, hg. von *H. Cavanna* (Stuttgart 1977), S. 10–19; *Edmond Pognon*, La vie quotidienne en l’an mil (Paris 1981). Zuletzt weiterhin eher für ein Vorhandensein von Endzeiterwartungen über den burgundischen Raum hinaus beispielsweise *Johannes Fried*, Endzeiterwartungen um die Jahrtausendwende, in: DA 45 (1989), S. 381–473; *ders.*, Der Weg in die Geschichte. Die Ursprünge Deutschlands bis 1024 (= Propyläen Geschichte Deutschlands 1) (Berlin 1994), hier bes. S. 594 u. 807 f.

4 Vgl. etwa die Homepage des Center for Millennial Studies (<http://www.mille.org> <Stand März 2000>). Dort finden sich u. a. auch die Beiträge von *Johannes Fried*, Recognizing Millennialism in the Middle Ages. A position paper for the Center for Millennial Studies (<http://www.mille.org/template.html>) und *Richard Landes*, The Fear of an Apocalyptic Year 1000: Augustinian Historiography, Medieval and Modern (<http://www.mille.org/AHR9.html>).

5 *Stephan Freund*, Das Jahr 1000. Ende der Welt oder Beginn eines neuen Zeitalters?, in: Der Tag X in der Geschichte. Erwartungen und Enttäuschungen seit tausend Jahren, hg. von *Enno Bünz*, *Rainer Gries* u. *Frank Möller* (Stuttgart 1997), S. 24–49.

6 Zu Rodulf (Radulf) Glaber vgl. über die in Anm. 3 u. 5 zit. Lit. hinaus *Margarethe Vogelsang*, Der cluniacensische Chronist Rodulfus Glaber. Ein Beitrag zur cluniacensischen Geschichtsschreibung, in: StMBO 67 (1956), S. 25–38 u. 277–297, sowie StMBO 71 (1960), S. 151–185; *John France*, Rodulfus Glaber and French politics in the early eleventh century, in: Francia 16 (1983), S. 102–112; *Edmond Ortigues* u. *Dominique Iogna-Prat*, Raoul Glaber et l’historiographie clunisienne, in: Studi medievali, 3. Ser. 26 (1985), S. 537–572, sowie die zweisprachige Edition Rodulfus Glaber, Historiarum libri quinque. The Five Books of the Histories (ed. *John France*, Oxford 1989, Nachdruck 1993). Ich danke Herrn cand. phil. Christian Hoflehner für einige wichtige Anregungen und Diskussionen zur Person Rodulf Glabers und zu den chiliastisch gedeuteten Passagen in dessen Chronik.

7 *Jules Michelet*, Introduction à l’histoire universelle (Paris 1831).

8 *Freund* (wie Anm. 5), S. 25 u. 44 f., weist weiters darauf hin, dass es sich bei der Eintragung in den Hirsauer Annalen zum Jahr 1000 (Erwähnung eines Erdbebens und eines Kometen), die häufig mit den Endzeittheorien Rodulf Glabers, Abbos von Fleury und Ademars von Chabannes in Verbindung gesetzt wurde, um eine Fälschung aus dem 16. Jh. handelt.

9 *Freund* (wie Anm. 5), S. 40.

10 Ebda., S. 43, aufbauend auf *Helmut Riedlinger*, Art. „Apokalypse“, in: LMA 1 (München–Zürich 1980), Sp. 748–750, und *Raoul Manselli*, Art. „Chiliasmus I. Allgemein“, in: LMA 2 (München–Zürich 1983), Sp. 1820–1822.

11 *Enno Bünz, Rainer Gries u. Frank Möller, Erwartungen in der Geschichte*, in: *Der Tag X* (wie Anm. 5), S. 7–23, hier bes. S. 15–18.

12 D O III 232 v. 1. Nov. 996 (ed. *Theodor Sickel*, MGH DD 2, 2, Berlin 1893, Nachdruck 1980), S. 647. Gerade in Anbetracht der Feierlichkeiten zur 1000. Wiederkehr der Ostarri-Firstnennung ist die Spezialliteratur zu dieser Urkunde stark angewachsen. Vgl. dazu zusammenfassend *Heide Dienst*, Paläographisch-diplomatische Bemerkungen zu D.O.III 232 (sogen. „Ostarri-Firstnennung“), in: *MIÖG* 104 (1996), S. 1–12; *Harald Krahwinkler*, Ostarri-Firstnennung und seine Nachbarn: das östliche Mitteleuropa um das Jahr 1000, in: *Karantainen – Ostarri-Firstnennung*, hg. von *Andreas Moritsch* (= *Unbegrenzte Geschichte – Zgodovina brez meja*, *Histor. Reihe d. Abt. f. Geschichte Ost- u. Südosteuropas an der Universität Klagenfurt u. des Bildungsheimes Sodalitas in Tainach/Tinje* 5) (Klagenfurt/Celovec–Ljubljana–Wien 1997), S. 159–180, hier bes. S. 159 mit Anm. 1 (jeweils unter Angabe der älteren Lit.).

13 D O III 208 v. 28. Mai 996 (ed. *Sickel*, wie Anm. 12), S. 619 f.

14 *Heinz Dopsch*, Das Diplom Kaiser Ottos III. für Salzburg vom 28. Mai 996 aus historischer Sicht, in: *Tausend Jahre Salzburger Münzrecht*, hg. von *Christoph Mayrhofer u. Günther Rohrer* (= *Salzburg Archiv* 21 = *Salzburger Numismatische Gesellschaft, Sonderpublikation* 2) (Salzburg 1996), S. 11–34, aufbauend auf *Heinrich Fichtenau*, Das Urkundenwesen in Österreich vom 8. bis zum frühen 13. Jahrhundert (= *MIÖG*, Erg.-Bd. 23) (Wien–Köln–Graz 1971), S. 105. Erzbischof Hartwig zog wie viele andere hohe geistliche Würdenträger mit Otto III. zu dessen Kaiserkrönung (21. Mai 996) nach Rom.

15 D O III 197 v. 22. Mai 996 (ed. *Sickel*, wie Anm. 12), S. 605 f.

16 Zu den Benennungen Salzburgs im Früh- und Hochmittelalter vgl. *Fritz Koller*, Die Anfänge der Salzburger Städte. *Civitas* und verwandte Begriffe in den Salzburger Städten, in: *MGS* 128 (1988), S. 5–32; *ders.*, Zur Terminologie präurbaner Siedlungen zwischen Inn und Enns, in: *Vom Ursprung der Städte in Mitteleuropa. Jubiläumsschrift zur 1200. Wiederkehr der Firstnennung von Linz*, hg. v. *Christian Rohr* (Linz 1999), S. 205–224; *Heinz Dopsch*, Zur topographischen, rechtlichen und gesellschaftlichen Struktur bayerischer Bischofsstädte: Regensburg, Salzburg, Passau und Freising im Vergleich, in: *ebda.*, S. 61–102.

17 Zur topographischen Situation Salzburgs um die Jahrtausendwende und in der präurbanen Phase vgl. *Heinz Dopsch u. Peter Michael Lipburger*, Die Entwicklung der Stadt Salzburgs: Die rechtliche und soziale Entwicklung, in: *Dopsch/Spatzenegger* 1/2, S. 675–746, hier S. 694–696; *Adolf Hahnl*, Die Entwicklung der Stadt Salzburgs: Die bauliche Entwicklung, in: *ebda.*, S. 836–865, hier S. 841–843; *Heinz Dopsch u. Robert Hoffmann*, Geschichte der Stadt Salzburg (Salzburg 1996), S. 123–129; *Dopsch*, Diplom (wie Anm. 14), S. 18–23; *ders.*, Bischofsstädte (wie Anm. 16), S. 70–72 (mit Karte).

18 Zur Frühgeschichte der Münzstätte Salzburgs und zur Verbreitung der Münzen vgl. *Dopsch*, Diplom (wie Anm. 14), S. 26; *Wolfgang Hahn*, Die Salzburger Münzstätte bis zum Eintritt der bischöflichen Prägertätigkeit 1009/10, in: *Tausend Jahre Salzburger Münzrecht* (wie Anm. 14), S. 35–53, hier bes. S. 42–44.

19 Zu den Reformen von 987 vgl. den Bericht über die Erneuerung des Klosters im Traditionsbuch von St. Peter (ed. *Willibald Hauthaler*, SUB 1, Salzburg 1910), S. 249–576, hier S. 252–255 unter Nr. 1, sowie *Friedrich Hermann*, 987. Trennung der Abtei vom Bistum, in: *FS. St. Peter in Salzburg 582–1982* (= *StMBO* 93) (St. Ottilien 1982) S. 26–55; *Dopsch/Hoffmann* (wie Anm. 17), S. 123. Die ursprüngliche Grundausrüstung des Klosters mit Landbesitz dürfte sehr gering gewesen sein, so dass sie 987 beträchtlich erweitert wurde, u. a. um den Bereich bei der Porta, Gründe in Maxglan, Glanhofen, Mönchhausen, Parsch und außerhalb der heutigen Stadtgrenzen.

20 Im Traditionsbuch von St. Peter (ed. *Hauthaler*, wie Anm. 19), S. 252–275, auf das im Kapitel „Die Salzburger Traditionsbücher als mentalitätsgeschichtliche Quellen“ (S. 96 ff.) noch ausführlicher eingegangen wird, sind etwa 45 Traditionen (Nr. 2–46) aufgrund ihrer Reihung auf die Zeit zwischen 987 und 1025 eingrenzbare, doch ist nicht auszuschließen, dass manche Schenkungen schon auf die Zeit vor 987 zurückgehen, zumal eine Datierung fast immer fehlt.

21 Vgl. zu den Salzburger Ausgrabungen auf dem Gebiet der Abtei St. Peter *Hans-Rudolf Sennhauser*, Mausoleen, Krypten, Klosterkirchen und St. Peter I–III in Salzburg, in: *Frühes Mönchtum in Salzburg*, hg. von *Eberhard Zwink* (= *Salzburger Diskussionen* 4) (Salzburg 1983),

S. 57–78; *Stefan Karwiese*, Erster vorläufiger Grabungsbericht über die Ausgrabungen zu St. Peter in Salzburg, in: FS. St. Peter (wie Anm. 19), S. 404–532. Zur Kontinuität römischer Ruinen im Rahmen mittelalterlicher Bauten vgl. auch die Beispiele bei *Renate Maria Miglbauer*, Die Grabungen in der ehemaligen Georgskapelle in Wels, in: Historische und archäologische Forschungen zur St.-Georgs-Kapelle in Wels. Kurt Holter zur Vollendung des 80. Lebensjahres (= Jb. des Musealvereines Wels 28, 1989/90) (Wels 1990), S. 93–119 (zu Wels), und *Peter Scherrer*, Aelium Cetium – St. Pölten. Ein Beitrag der Stadtarchäologie zum römischen Erbe in der mittelalterlichen Stadtentwicklung, in: Vom Ursprung der Städte in Mitteleuropa (wie Anm. 16), S. 43–60 (zu St. Pölten).

22 Vgl. zu den Siedlungskernen oben Anm. 17.

23 Die vom Geschlecht der Aribonen gegründete Abtei Seeon erhielt 999 von Kaiser Otto III. die Immunität verliehen: D O III 318 v. 15. April 999 (ed. *Sickel*, wie Anm. 12), S. 744 f. Zur Geschichte von Seeon vgl. zuletzt: Kloster Seeon. Beiträge zu Geschichte, Kunst und Kultur der ehemaligen Benediktinerabtei, hg. von *Hans von Malottki* (Weißhorn 1993).

24 Zur Stiftung des Nonnenklosters St. Georgen am Längsee durch Wichburg, die Witwe Graf Otwins aus dem Pustertal und Schwester Erzbischof Hartwigs, vgl. SUB 2 (ed. *Willibald Hauthaler* u. *Franz Martin*, Salzburg 1916), S. 118–120 unter Nr. 65.

25 Das Kloster Göß wurde vom Salzburger Erzdiakon Aribo, dem späteren Erzbischof von Mainz (1021–1031), vollendet, ein Akt, der auf die ausdrückliche Förderung durch den Salzburger Erzbischof hindeutet. Zur Immunitätsverleihung an das neu gegründete Nonnenkloster durch Kaiser Heinrich II. – D H II 428 v. 1. Mai 1020 (ed. *Harry Bresslau* u. *Hermann Bloch*, MGH DD 3, Berlin ²1957, Nachdruck 1980), S. 548 f., – vgl. *Heinrich Appelt*, Das Diplom Kaiser Heinrichs II. für Göß vom 1. Mai 1020. Eine diplomatisch-verfassungsgeschichtliche Untersuchung. Festgabe zum dritten Österreichischen Historikertag in Graz 1953 (Graz 1953). Allgemein zur Geschichte von Göß vgl. *Karl Bracher*, Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte des Stiftes Göß (= Zeitschrift des historischen Vereines für Steiermark, Sonderband 1) (Graz 1954).

26 Zu den verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen Hartwig und dem bayerischen Hochadel vgl. die Stammtafeln bei *Karl Brunner*, Herzogtümer und Marken. Vom Ungarnsturm bis ins 12. Jahrhundert (= Österreichische Geschichte 907–1156) (Wien 1994), S. 61 u. 72.

27 Vgl. *Heinz Dopsch*, Die Zeit der Karolinger und Ottonen, in: *Dopsch/Spatzenegger* 1/1, S. 157–418, hier S. 213.

28 Vgl. *Brunner* (wie Anm. 26), S. 116. Allgemein zum bäuerlichen Leben vor und um die Jahrtausendwende vgl. immer noch *Heinrich Fichtenau*, Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts. Studien über Denkart und Existenz im einstigen Karolingerreich (= Monographien zur Geschichte des Mittelalters 30, 1–2) (Stuttgart 1984), S. 437–471.

29 Arnold von St. Emmeram, De miraculis et memoria beati Emmerammi 23 (ed. *Georg Waitz*, MGH SS 4, Hannover 1841, S. 543–574), S. 564: *Navis, in qua ferebantur bona domini Hartwici archipontificis et Arboni optimi comitis, naufragium atque iacturam in Danubio perpessa est, sed per misericordiam Dei homines salvi facti sunt*. Fast wortwörtlich übereinstimmend auch Otloh von St. Emmeram, Vita sancti Wolfkangi episcopi 39 (ed. *Georg Waitz*, ebda., S. 521–542), S. 541. Zum Tod des Regensburger Bischofs Wolfgang vgl. *Rudolf Zinnhobler*, Der heilige Wolfgang. Leben – Legende – Kult (Linz ²1993), S. 31–33; *ders.*, Wo starb der heilige Wolfgang?, in: Der heilige Wolfgang und Oberösterreich (= Schriftenreihe des Oberösterreichischen Musealvereines – Gesellschaft für Landeskunde 5) (Linz ²1994), S. 181–186 (mit einer Verteidigung von Papping als Sterbeort).

30 Allgemein zu den Traditionsbüchern im bayerischen Raum vgl. *Josef Widemann*, Die Traditionen der bayerischen Klöster, in: ZBLG 1 (1928), S. 225–243. Zur Funktion von Traditionsbüchern vgl. *Oswald Redlich*, Die Privaturkunden des Mittelalters (= Urkundenlehre 3, Handbuch der mittelalterlichen und neueren Geschichte, Abt. 4: Hilfswissenschaften und Altertümer) (München–Berlin 1911), S. 79–92; *Fichtenau*, Urkundenwesen (wie Anm. 14), S. 73–87; *Peter Johaneck*, Zur rechtlichen Funktion von Traditionsnotiz, Traditionsbuch und früher Siegelurkunde, in: Recht und Schrift im Mittelalter, hg. von *Peter Classen* (= VF 23) (Sigmaringen 1977), S. 131–162; *Heinrich Wandewitz*, Traditionsbücher bayerischer Klöster und Stifte, in: Archiv für Diplomatik 24 (1978), S. 359–380; *Heide Dienst*, Regionalgeschichte und Gesellschaft im Hochmittelalter am Beispiel Österreichs (= MIOG, Erg.-Bd. 27) (Wien–Köln 1990),

S. 101–128. Einen allgemeinen Überblick über die bisherigen Forschungszugänge zur Quellengattung der Traditionsbücher bieten *Stephan Molitor*, Das Traditionsbuch. Zur Forschungsgeschichte einer Quellengattung und zu einem Beispiel aus Südwestdeutschland, in: *Archiv für Diplomatik* 36 (1990), S. 61–92, und *Alexander Hecht*, Überlegungen zu einem hochmittelalterlichen Traditionsbuch. Der Liber delegacionum aus Reichersberg am Inn, in: *Text – Schrift – Codex. Quellenkundliche Arbeiten aus dem Inst. f. Öster. Geschichtsforschung*, hg. von *Christoph Egger* u. *Herwig Weigl* (= *MIÖG, Erg.-Bd. 35*) (Wien–München 1999), S. 91–122, hier S. 91–95.

31 Der Aspekt der Memoria wurde zuletzt in der Forschung häufig betont. Vgl. beispielsweise Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens, hg. von *Karl Schmid* u. *Joachim Wollasch* (= *Münstersche Mittelalter-Schriften* 48) (München 1984); *Jacques Le Goff*, Geschichte und Gedächtnis (= *Historische Studien* 6) (Frankfurt am Main–New York 1992); Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters, hg. von *Dieter Geuenich* u. *Otto Gerhard Oexle* (= *Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte* 111) (Göttingen 1994); *Patrick J. Geary*, *Phantoms of Remembrance. Memory and Oblivion at the End of the First Millenium* (Princeton 1994); dazu zusammenfassend *Hecht* (wie Anm. 30), S. 114–117.

32 Dan 12, 1. Vgl. zum Buch des Lebens auch Ps 69, 29. Zu beiden Stellen in Zusammenhang mit den Traditionen vgl. *Otto Gerhard Oexle*, Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter, in: *FmSt* 10 (1976), S. 70–95, hier S. 90.

33 Vgl. dazu zusammenfassend *Christoph Sonnlechner*, Landschaft und Tradition. Aspekte einer Umweltgeschichte des Mittelalters, in: *Text – Schrift – Codex* (wie Anm. 30), S. 123–223, hier S. 137–139.

34 Zum Nutzen des Schenkens vgl. *Brunner* (wie Anm. 26), S. 47 f. Allgemein zur Tauschurkunde (*complacitatio, concambium, commutatio*) vgl. *Redlich* (wie Anm. 30), S. 99–102.

35 Vgl. dazu die Edition in SUB 1 (ed. *Hauthaler*, wie Anm. 19), S. 188–209 (Codex Hartwici), und S. 249–576 (Traditionen von St. Peter), jeweils mit einer paläographisch-überlieferungsgeschichtlichen Einleitung.

36 Zu den erwähnten Salzburger Traditions-codices aus dem 10. und 11. Jh. vgl. die jeweilige Edition in SUB 1 (ed. *Hauthaler*, wie Anm. 19).

37 Vgl. zusammenfassend zur Situation Ostmitteleuropas um das Jahr 1000 *Krahwinkler* (wie Anm. 12), S. 167–170 (zu Kärnten und seinen Marken), S. 170–173 (zu Böhmen und Mähren), S. 173–176 (zu Polen) und S. 176–179 (zu Ungarn).

38 Vgl. beispielsweise *Tilman Struve*, Die Wende des 11. Jahrhunderts. Symptome eines Epochenwandels im Spiegel der Geschichtsschreibung, in: *Historisches Jahrbuch* 112 (1992), S. 324–365 (mit älterer Lit.); *Freund* (wie Anm. 5), S. 47 f. mit Anm. 24; *Otto III. – Heinrich II. Eine Wende?*, hg. von *Bernd Schneidmüller* u. *Stefan Weinfurter* (= *Mittelalter-Forschungen* 1) (Sigmaringen 1997).

39 Zur präurbanen Phase vgl. zuletzt *Vom Ursprung der Städte in Mitteleuropa* (wie Anm. 16).

40 *Freund* (wie Anm. 5) S. 26.

41 *Herwig Wolfram*, Salzburg, Bayern, Österreich. Die *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* und die Quellen ihrer Zeit (= *MIÖG, Erg.-Bd. 31*) (Wien–München 1995), S. 398.

Anschrift des Verfassers:

Univ.-Ass. Dr. Christian Rohr

Universität Salzburg, Institut für Geschichte

Rudolfskai 42

A-5020 Salzburg

ZOBODAT - www.zobodat.at

Zoologisch-Botanische Datenbank/Zoological-Botanical Database

Digitale Literatur/Digital Literature

Zeitschrift/Journal: [Mitt\(h\)eilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde](#)

Jahr/Year: 2000

Band/Volume: [140](#)

Autor(en)/Author(s): Rohr Christian

Artikel/Article: [Der Weltuntergang findet nicht statt .. auch nicht in den Köpfen der Menschen. Ein Beitrag zur Mentalitätsgeschichte des Salzburger Raumes um das Jahr 1000. 91-104](#)