4 Zeno und seine historischen Verehrergemeinschaften im Spiegel der liturgischen Überlieferung

4.1 Die Geburt des Heiligen

Die vorliegende Arbeit versteht Heiligkeit als Konstruktionsprozess, bei dem aus einer bedeutenden Person ein Heiliger gemacht wird. Dieser Prozess erfolgt im Wesentlichen durch die Verehrung des Heiligen durch eine Gemeinschaft, die sich um diese Person, vielleicht am Ort ihres Wirkens oder Sterbens, konstituiert. Heilige sind daher nicht von Beginn an heilig, Heilige entstehen in postumer Idealisierung. Zwar handelt es sich in der Regel um historische Persönlichkeiten, zu Heiligen werden diese aber erst, wenn sie zugleich Objekte retrospektiver Zuschreibungen und liturgischer Verehrung werden. Das folgende Kapitel verfolgt die Spuren der Geburt des Heiligen Zeno. Dabei werden zunächst die wenigen bekannten Nachrichten über die historische Person sowie die ersten Zeugnisse ihrer kultischen Verehrung von der ausgehenden Spätantike über die Langobardenzeit gesammelt. Anschließend wird die Etablierung Zenos als Heiliger mit und durch feste Verehrergemeinschaften im karolingischen Verona beschrieben.

4.1.1 Spuren des heiligen Zeno: von der historischen Person bis zu den Anfängen seiner Verehrung

Nur wenig ist über den historischen Veroneser Bischof mit dem Namen Zeno bekannt. Der spätere Heilige lebte in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, über die Zeit seiner Geburt sind wir nicht unterrichtet. Auch seine Herkunft ist nicht gesichert, allerdings lässt sich aus dem Inhalt einer ihm zugeschriebenen Predigtsammlung unter der Bezeichnung *Tractatus*[1] auf einen nordafrikanischen Hintergrund deuten:

> Es ist möglich, dass der Verfasser unserer Predigten aus Afrika stammt. Davon zeugt in erster Linie der Umstand, dass in die Sammlung die Passio des Heiligen Archadius mit

[1] Dolbeau untersuchte die Verbreitung des *Tractatus* und kam zu folgendem Schluss: „les oeuvres de Zénon circulaient en Gaule du Sud, durant la première moitié de VIe siècle. […] les Tractatus, loin d'etre confinés à la région de Vérone, ont connu une diffusion nettement plus large qu´on n le pensait naguère", vgl. François Dolbeau: Zenoniana. Recherches sur le texte et sur la tradition de Zénon de Vérone, in: Recherches Augustiniennes et Patristiques 20, 1985, S. 3–34, hier: S. 14. Auch in Nordirland muss das Werk von Zeno im 7. Jhdt. bekannt gewesen sein, wie ein Eintrag im sogenannten Antiphonar von Bangor zeigt. Hier ist ein Gebet überliefert, das eine Passage aus der Predigt XXII der Sammlung wiedergibt, vgl. André Galli: Zénon de Vérone dans l'antiphonaire de Bangor, in: Revue bénédictine 93, 1983, S. 293–301.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> aufgenommen worden ist [...]; ich glaube, dass sie von demselben Autor wie die Predigten stammt, und es liegt nahe, anzunehmen, dass ein Afrikaner die Leidensgeschichte dieses sonst wenig bekannten Märtyrers geschrieben hat [...].[2]

Ebenfalls lässt sich Zenos Wirken anhand dieser Predigtsammlung geographisch und zeitlich verorten. Nicht nur benennen ihn die Handschriften, welche die Sammlung überliefern, als heiligen oder seligen Bischof von Verona.[3] Tatsächlich ergibt sich der Bezug zur Stadt auch aus den Inhalten der Predigten selbst. Die Tatsache, dass eine dieser Predigten anlässlich der Weihe einer umgebauten Kirche gehalten wurde, legt zusammen mit archäologischen Befunden nahe, dass Zeno als Erbauer einer Vorgängerkirche des heutigen Doms in Erscheinung trat.[4] Die Kirchweihe war ausdrücklich dem Bischof vorbehalten, womit gleichzeitig Zenos Inhaberschaft dieses Amtes bewiesen wäre.[5] Außerdem behandeln zahlreiche Predigten mit der Taufe und dem Osterfest wichtige liturgische Anlässe, die ebenfalls in den Aufgabenbereich des Bischofs fielen.[6] Um den Prediger herum war außerdem auch eine organisierte Gemeinschaft tätig, wie eine Passage in einer der Predigten (*Tractatus* I 41)[7] nahelegt, in der von einer Gruppe von Personen, den *operarii*, die Rede ist, die üblicherweise einem Bischof zuarbeiteten. Somit ist es möglich, dass nicht nur der Bischof, sondern auch die Gruppe der Kleriker, die ihm liturgisch dienten, auf die Spätantike zurückgeht. Auch die Lokalisierung in Verona wird durch die Predigten unterstrichen, die häufig einen Bezug zur Stadt aufweisen.[8] Textimmanent ist außerdem ein Terminus post quem für Zenos Wirken in der oberitalienischen Stadt: Er bezieht sich in einer seiner Predigten auf den Psalmenkommentar des Hilarius und daher, dies schlussfolgert der Editor des *Tractatus*, kann Zeno sein Werk nicht vor 360 verfasst haben.[9]

Ebenso wie die Umstände seiner Geburt bleibt auch Zenos Tod weitestgehend im Dunkeln. Lediglich ein Briefwechsel aus der Zeit von 380 bis 396 zwischen Ambrosius von Mailand und dem damaligen Veroneser Bischof Siagrio gibt Hinweise auf das Ableben Zenos, da dort bereits von seinem heiligen Andenken („sancta memoria") die Rede ist.[10] Dass seine Tätigkeit als Bischof ihm offenbar auch außerhalb Veronas ein gewisses Ansehen einbrachte, zeigt neben dem Ambrosiusbrief auch eine Passage in den *Dialogi* Gregors des Großen. Darin widmete dieser Zeno eine kurze Passage im Kapitel 19 des dritten Buches, womit wir den Boden

---

2 Zeno von Verona: Zenonis Veronensis tractatus, 6*–7*.
3 „sanctus (Beatus, Divus) Zeno, episcopus (presul) Veronensis", ebd., 5*.
4 Vgl. Silvia Lusuardi Siena: Puntualizzazioni archeologiche sulle due chiese paleocristiane, in: Pierpaolo Brugnoli (Hg.): La Cattedrale di Verona nelle sue vicende edilizie dal secolo IV al secolo XVI, Venedig 1987, S. 26–78, hier: S. 55.
5 Vgl. Zeno von Verona: Zenonis Veronensis tractatus, S. 7.
6 Vgl. ebd.
7 Vgl. ebd., 112.
8 ebd., 7*–8*.
9 Vgl. ebd., S. 8.
10 Vgl. Ambrosius von Mailand: Sancti Ambrosii Opera. Epistularvm libri VII–VIIII, hrsg. von Otto Faller (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 82,2), Wien 1990, S. 84.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

der historisch gesicherten Tatsachen verlassen und den Bereich der Heiligenverehrung betreten. Gregor berichtet von der Wundertätigkeit Zenos, der hier als „beatus", „pontifex" und fälschlicherweise auch als „martyr" beschrieben wird: Als sich die Verehrer Zenos zu dessen Ehren in seiner Kirche versammelt hätten, sei es zu einer Überschwemmung durch die Etsch gekommen. Durch das Eingreifen des Heiligen stoppte das Wasser vor dem Eingang der Kirche und bewahrte die Eingeschlossenen so auch vor dem Verdursten.[11] Diese Episode wird später zum wesentlichen Bestandteil der biographischen Erzählungen über Zeno und kommt ab dem 9. Jahrhundert in vielen Versionen seiner Vita in leicht abgeänderter Form vor. Relevant ist weiterhin, dass Gregor neben der Wundererzählung auch von einer dem Heiligen gewidmeten Kirche berichtet – und dies nicht als Einziger.

Auch zwei Predigten eines gewissen Petronius, die in einer Handschrift als *Predigt des Bischofs Petronius von Verona für den Todestag des heiligen Zeno* (*Sermo Petronii episcopi veronensis in natale sancti Zenonis*) und *Predigt über das gleiche Thema wie oben, am Tag der bischöflichen Weihe oder am Todestag des Bischofs* (*Sermo de cuius supra in die ordinationis vel natale episcopi*) bezeichnet werden,[12] bezeugen eine Verehrung Zenos sowie eine dem Heiligen gewidmete Kirche in Verona im 5. Jahrhundert. Zwar war die Identität des Autors dieser Predigten trotz der eindeutigen Nennung im ältesten handschriftlichen Zeugnis lange umstritten,[13] heute herrscht allerdings Konsens darüber, dass die zwei Predigten tatsächlich einem Veroneser Bischof namens Petronius aus dem 5. Jahrhundert (425–450) zuzuschreiben sind.[14] Petronius erwähnt in einer der Predigten, dass Zeno von

---

11 Siehe Einleitung, S. 11.

12 Hier gebe ich den Wortlaut der Überschriften der Handschrift wieder: Clm 14386, Homiliar aus Regensburg oder Umgebung; letztes Drittel des 9. Jhdts. Die Sermones des Petronius für Zeno sind auf fol. 31r–32v. Die Handschrift ist Online verfügbar unter: https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb00046516?page=65. [14. Juli 2021]. Übrigens ist zu den vier in der Forschung bekannten Handschriften, nämlich München BSB Clm 14386, Homiliarium, Regensburg oder Umgebung, letztes Drittel des 9. Jhdts.; Wien ÖNB 1557, Homiliarium, Mondsee, 10. Jhdt.; Wien ÖNB 1013, 13. Jhdt.1; Admont BS 120, Homiliarium, erste Hälfte des 12. Jhdts., eine fünfte hinzuzufügen, nämlich Innsbruck UB 243, Homiliarium, 1. Hälfte des 12. Jhdts.

13 Vgl. Enzo Lodi: Le due omelie di San Petronio vescovo di Bologna. Saggio critico-storico, in: Miscellanea liturgica in onore di Sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro, Rom 1967, S. 263–302, hier: S. 293–294. Vgl. Germain Morin: Deux petits discours d'un évêque Pétronius, du V e siècle, in: Revue bénédictine 14, 1897, S. 3–8, hier: S. 8. (Morin ist für eine Zuschreibung zu Petronius von Bologna und nicht, wie Anti schreibt, zu Petronius von Verona).

14 Vgl. Guglielmo Ederle / Dario Cervato: I vescovi di Verona: dizionario storico e cenni sulla Chiesa veronese, Verona 2002, 20–21. Die Veroneser Lokalforschung war bereits seit dem 18. und 19. Jhdt. überzeugt, dass die zwei Reden einem Petronius, Bischof von Verona, zuzuschreiben seien, auch wenn diese These zunächst eher patriotisch motiviert gewesen war. Vgl. Giuseppe Venturi: Compendio della storia sacra e profana di Verona 1825, VII. Siehe außerdem: Angelo Orlandi: Il culto dei vescovi veronesi: origine, sviluppo, testimonianze, in: Bollettino della diocesi di Verona 66, 1979, S. 199–213 und Guido Vitacchio: I vescovi pre-zenoniani, in: Zenonis Cathedra. Miscellanea di studi in onore di S.E.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

seinem Grab aus Wunder bewirke: „das, was er während seines Amtes bewirkte, vermehrt er nun aus seinem Grab. Die großen Wunder, die der sehr selige Bischof lebendig bewirken konnte, bewirkt er heute aus seinem Grab."[15] Petronius und die Gemeinde, der er predigte, befanden sich aber wahrscheinlich nicht am Grab Zenos, sondern in einer Kirche des Heiligen an einem anderen Ort. Einen Hinweis darauf gibt der Bericht in den Quellen von der „Schönheit dieser vergrößerten Kirche, die den Wohlgeruch ihrer Lieblichkeit überall ausstreut."[16] Dieser Hinweis auf den Ausbau einer Zenokirche kann helfen, ihren genauen Ort zu bestimmen. Archäologische Funde belegen, dass während Petronius' Episkopat verschiedene Kirchen erbaut und umgebaut wurden. So wurde die Kirche Santo Stefano am nördlichen Ufer der Etsch neu errichtet[17] und die städtische Kathedrale renoviert. Archäologische Untersuchungen um die Kathedrale Santa Maria Matricolare, bei denen Reste eines Bodenmosaiks sowie frühchristliche Inschriften entdeckt wurden,[18] ergaben, dass sich hier zwei frühchristliche Kirchen befanden (die sogenannten ‚Chiesa A' und ‚Chiesa B'). Während die ‚Chiesa A' zur Zeit des Episkopats von Zeno (ca. 360–380) gebaut wurde, wurde in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts eine größere ‚Chiesa B' errichtet, die den alten Bau ersetzte und durchaus als Renovierung und Erweiterung bezeichnet werden kann.[19] Es liegt daher nahe, die von Petronius erwähnte und erweiterte Kirche Zenos mit dem Dom zu identifizieren, der damit bereits im 5. Jahrhundert als Ort einer ersten Verehrergemeinschaft des Heiligen fassbar wird. Es wurde auch ein Zusammenhang zwischen der baulichen Erweiterung und der zunehmenden Popularität des Kults um den heiligen Bischof vermutet.[20]

Über die Praktiken der Verehrung Zenos zu dieser Zeit ist wenig greifbar. Deutlich wird die Existenz einer Feier durch die Predigten des Petronius, die sich an eine wie auch immer geartete Gemeinde richteten. Belegbar ist allerdings das Datum dieser Feier, über die in den Predigten gesagt wird, dass sie zur Eröffnung der Adventszeit stattfände.[21] Damit war sehr wahrscheinlich das Fest am 8.

---

l'arcivescovo mons. Giovanni Urbani (Nova historia. Numero speciale 7/III–IV), Verona 1955, S. 15–21.

15 „quod in sacerdotio gessit, multiplicat in sepulchro. […] Ideoque quas beatissimus vates in corpore constitutus potuit exercere virtutes, hodie magnas suo operatur in tumulo." Morin: Deux petits discours, S. 4.

16 „[…] hac aedis istius ampliata sublimitas, quae [...] fragrantiam suavitatis eius longe lateque dispergit." Ebd.

17 Vgl. Pierpaolo Brugnoli (Hg.): La Cattedrale di Verona nelle sue vicende edilizie dal secolo IV al secolo XVI, Venedig 1987, S. 8. Siehe außerdem: Alessandro Da Lisca: La basilica di S. Stefano in Verona, in: Atti e memorie dell'Accademia di Agricoltura, Scienze e Lettere di Verona 14, 1936, S. 45–119

18 Vgl. Pierpaolo Brugnoli (Hg.): La Cattedrale di Verona, S. 26–36.

19 Ebd., S. 37–78.

20 Ebd., S. 7.

21 „Nun aber lass uns die Kirche Gottes mit einer Predigt, mit Gesängen honorieren: und lasst uns um das Gesicht der Braut für den himmlischen Bräutigam zu beleuchten, den Advent eröffnen" („Nunc vero honoremus ecclesiam Dei sermonis officio, vocalibus can-

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Dezember gemeint, das als einziges Zenofest in der Folgezeit bis in die Karolingerzeit bekannt war.[22]

Wer genau an diesem Datum in der Kathedrale versammelt war, lässt sich nur indirekt erschließen. Neben Laien, die so zahlreich die Kirche Zenos besuchten, dass der Dom renoviert werden musste, gibt es Hinweise auf eine Gruppe von Klerikern, die einen liturgischen Dienst versahen und den Bischof bei der Zeremonie unterstützten. Über eine solche Gruppe von Klerikern am Dom gibt 517 die berühmte Subscriptio des Ursicinus Auskunft, der sich in seiner Abschrift der *Vita Martini* und der *Vita Pauli* namentlich verewigte und sich dabei als Lector der Veroneser Kirche bezeichnete. Dieser Titel bezeichnet einen der niederen Weihegrade und zugleich eine bestimmte Funktion im liturgischen Dienst, nämlich die des Vorlesers der heiligen Schriften.[23] Dass der Codex auch im Rahmen eines gemeinsam geleisteten liturgischen Dienstes verwendet wurde, bezeugt das darin verwendeten Gliederungs- und Interpunktionssystem.[24]

Ob zum Fest des heiligen Zeno neben einer Messe, in der die Predigten des Petronius gehalten wurden, auch weitere liturgische Dienste gehörten, etwa die in der Einleitung erwähnte Nachtwache, ist nicht belegbar. Auch bleibt ungewiss, ob zu diesem Zeitpunkt biographische Texte oder gar eine regelrechte Vita des Heiligen existierten, die bei einem solchen liturgischen Dienst hätten gelesen werden können. Die wenigen Informationen über Zeno, die Petronius in seiner Predigt erwähnt, lassen eher darauf schließen, dass zu dieser Zeit noch kein spezifisch auf die Figur des heiligen Zeno zugeschnittenes Material zirkulierte. Die Predigten heben lediglich seine bischöfliche Funktion hervor und preisen sein Wirken als solcher und seine Wundertätigkeit als Heiliger: „So wird der vornehme Bischof Zeno mit Wundern bestätigt: das, was er während seines Amtes bewirkt, vermehrt er aus dem Grab."[25] Zentraler Ort dieser ansonsten unspezifischen Verehrung Zenos war zum Ausgang der Spätantike auf jeden Fall der Dom.

Für die folgenden Jahrhunderte bleibt die weitere Entwicklung des Zenokultes weitgehend im Dunkeln. Dass er bis ins 8. Jahrhundert und damit über die Langobardenzeit hinweg bestehen blieb, wird durch das sogenannte Sakramentar von Prag (Prag, Bibliothek des Metropolitankapitels, Cod. 083) aus der Zeit vor 794 angedeutet, in welchem das Zenofest für den 8. Dezember notiert ist. Zur Feier war dort eine Messe vorgesehen, deren Wortlaut nach Gamber gallikani-

---

tilenis; et ad inluminandum sponsae faciem caelestis sponsi aperiamus adventum"), aus: Morin: Deux petits discours, S. 4, Z. 39–41.

22 Siehe unten, Kap. 4.1.2.

23 Vgl. Wilhelm Ülhof: Weihegrade, in: Josef Höfer / Karl Rahner (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1965, Sp. 981, hier: Sp. 981.

24 Vgl. Kirsten Wallenwein: Corpus subscriptionum. Verzeichnis der Beglaubigungen von spätantiken und frühmittelalterlichen Textabschriften (saec. IV–VIII), Heidelberg 2017, S. 78–79; 265–266.

25 „Sic egregius Christi pontifex Zeno signorum virtutibus approbatur: quod in sacerdotio gessit, multiplicat in sepulchro", aus: Morin: Deux petits discours, S. 4, Z. 27–29.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

schen Ursprungs ist.[26] Zwar enstand die Handschrift in Regensburg, allerdings konnte Gamber zeigen, dass die Messe wohl aus Verona stammt, was angesichts der Herkunft des Kultes auch naheliegt.[27] Die frühe Verbreitung in Regensburg spricht darüber hinaus für eine gewisse Bekannt- und Beliebtheit des Kultes.

Unsicherheit besteht hinsichtlich der oben erwähnten Kirche am Grab des Heiligen.[28] Mehrere Quellen der Karolingerzeit – darunter Paulus Diaconus – legen nahe, dass bereits in langobardischer Zeit oder davor eine Kirche außerhalb der Stadt am Grab existierte.[29] Diese Berichte haben in der Forschung mitunter zu Vermutungen über eine vorkarolingische monastische Gemeinschaft an diesem Ort geführt, die dann als Verehrergemeinschaft des Heiligen zu gelten hätte.[30] Allerdings basiert diese These auf einer fehlerhaften Identifikation eines in einer langobardischen, durch eine Kopie von 806 überlieferten Urkunde, genannten „domus sancti Zenonis"[31] mit einer solchen Gemeinschaft. Mittlerweile wurde bewiesen, dass sich diese Bezeichnung nur mit dem in der Stadt gelegenen Dom in Verbindung bringen lässt.[32] Zwar ist die Existenz eines Sakralbaus am Grab

---

26 Vgl. Klaus Gamber: Die gallikanische Zeno-Messe. Ein Beitrag zum ältesten Ritus von Oberitalien und Bayern, in: Münchener Theologische Zeitschrift 10, 1959, S. 295–299, hier: S. 295.

27 Vgl. ebd., S. 298.

28 Lange hat die Forschung versucht, die Kirche zu verorten, in der das von Gregor berichtete Mirakel der Etschüberflutung stattgefunden haben soll. Es wurde verschiedentlich für den Dom, das Kloster San Zeno Maggiore sowie für die kleine Kirche San Zeno in Oratorio argumentiert. Diese Identifizierung gestaltete sich immer als problematisch, weil das Mirakel in einer neben der Etsch gelegenen Kirche stattgefunden haben soll, wo auch Zeno begraben sei. Dabei war es unmöglich, eine Kirche mit beiden Merkmalen zu finden: Entweder ereignete sich das Mirakel dort, wo Zeno begraben war, nämlich im Kloster San Zeno Maggiore. Dieses ist aber zu weit entfernt von der Etsch. Der Dom und San Zeno in Oratorio sind hingegen näher an der Etsch und konnten überflutet werden, allerdings gibt es keinerlei Hinweise, dass der Heilige jemals hier bestattet worden war. Elisa Anti löste das Problem überzeugend, indem sie vorschlug, in der Kirche des Mirakels und der Grabkirche Zenos zwei unterschiedliche Orte zu sehen, da Gregor nicht deutlich von einer Einheit beider ausginge. Sie legt dar, dass Gregor für sein Mirakel an den Dom dachte, während Zeno seit seinem Tod außerhalb der Stadtmauer lag. Vgl. Elisa Anti: Note sulla prima sepoltura di san Zeno e sulla sede del miracolo delle acque, in: Annuario storico zenoniano 17, 2000, S. 11–18.

29 Vgl. Paulus Diaconus: Historia Langobardorum, in: L. Bethmann / G. Waitz (Hg.): Scriptores rerum langobardicarum et italicarum saec. VI–IX (Monumenta Germaniae historica), Hannover 1878, S. 45–187, hier: Buch III, Kapitel 23, hier S. 104.

30 Vgl. Vittorio Fainelli: L'abbazia di S. Zeno nell'alto medioevo, in: Miscellanea Roberto Cessi (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi 71), Rom 1958, S. 51–62, hier: S. 51.

31 Fainelli: Codice diplomatico Veronese, Nr. 71, S. 88.

32 Vgl. Anti: Verona e il culto, S. 32. Dass der Terminus eindeutig den Dom bezeichnet, zeigen auch die Urkunden, dazu: Andrea Brugnoli: „Pares illorum famuli". Una tipologia documentaria veronese per negozi tra persone di condizione servile, in: Andrea Brugnoli / Gian Maria Varanini (Hg.): Studi Pierpaolo Brugnoli. Magna Verona vale. Studi in onore di Pierpaolo Brugnoli, Verona 2008, S. 27–48, hier: S. 33. Außerdem: Pierpaolo Brugnoli (Hg.): La Cattedrale di Verona, S. 81. Auf ähnliche Weise wird das Episkopium Mailands als „domus Ambrosii" bezeichnet, Giovanni B. Sannazzaro: L'architettura dal Medioevo al Rinascimento, in: Adele Buratti Mazzotta (Hg.): Domus Ambrosii. Il complesso monumentale dell'arcivescovado, Mailand 1994, S. 35–59, hier: S. 35.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

des Heiligen durchaus anzunehmen; dass hier aber eine vom Dom getrennte und institutionalisierte Verehrung stattfand, ist eher unwahrscheinlich.

Bis zum Ende der Langobardenzeit hatte sich also in Verona um den heiligen Zeno ein Kult gebildet, der in erster Linie am Dom gefeiert und vom Bischof und seinen Klerikern getragen wurde. Zwar umfasste dieser Kult bereits eine liturgische Praxis, die sich im Rahmen der Messe nachweisen lässt, eine auf den Heiligen direkt zugeschnittene Liturgie ist allerdings nicht belegt. Dies änderte sich mit Beginn der fränkischen Herrschaft über Norditalien unter den Karolingern.

4.1.2 Die Etablierung Zenos als Heiliger: 8.–10. Jahrhundert

Mit der Ankunft der Karolinger, die Verona 774 nach einem Sieg gegen die Langobarden ins fränkische Reich eingliederten,[33] erfuhr die Verehrung Zenos tiefgreifende Veränderungen. Die Integration Oberitaliens in das fränkische Reich bedeutete, dass die wichtigsten politischen und organisatorischen Posten mit Vertretern der fränkischen Eliten besetzt wurden. Während die Comites die Verwaltung des Militär- und Wirtschaftswesens beaufsichtigen, pflegten die Bischöfe die Administration des politischen und gesellschaftlichen Lebens und waren für die Anbindung der ihnen anvertrauten Städte an das Zentrum des Reiches verantwortlich. De facto gewannen die Bischöfe zunehmend an Einfluss und wurden zu den wahren Herren der Städte.[34]

Auch auf den Veroneser Bischofsstuhl wurden sehr bald nach der Eingliederung fränkische Exponenten gesetzt. Zwischen dem Ende des 8. und der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts waren es die von der Reichenau stammenden Mönche Egino und Ratold, die Verona nicht nur mit dem Königshof, sondern auch mit wichtigen fränkischen Klöstern nördlich der Alpen verbanden. Besonders in zwei Bereichen ist das Wirken dieser Bischöfe für eine Untersuchung des Zenokultes zwischen dem 8. und 10. Jahrhundert relevant: in der Gründung und Förderung von religiösen Verehrergemeinschaften sowie in der Erweiterung und Reform der Liturgie.

Egino (gest. 27. Februar 802) war ein Alemanne – so berichten es die *Miracula sancti Marci*[35] – und wurde nach der fränkischen Eroberung Italiens wahrschein-

---

33 Vgl. Carlo G. Mor: Dall'età carolingia alle prime lotte sociali, in: Vittorio Cavallari / Piero Gazzola (Hg.): Verona e il suo territorio, Verona 1960–1984, S. 5–142, hier: S. 67–142.

34 Vgl. Michele Pellegrini: Vescovo e città. Una relazione nel Medioevo italiano (secoli II–XIV), Mailand 2009, S. 26–28. Außerdem: Andrea Castagnetti: Aspetti politici, economici e sociali di chiese e monasteri dall'epoca carolingia alle soglie dell'età moderna, in: Giorgio Borelli (Hg.): Chiese e monasteri a Verona, Verona 1980, S. 43–119, hier: S. 45. Zu den Bischöfen und ihren Handlungsspielräumen im Frühmittelalter siehe auch: Sean Gilsdorf: The Favor of Friends: Intercession and Aristocratic Politics in Carolingian and Ottonian Europe (Brill's Series on the Early Middle Ages 23), Leiden 2014.

35 Vgl. Walter Berschin / Theodor Klüppel: Der Evangelist Markus auf der Reichenau, Sigmaringen 1994, S. 38.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

lich gegen 780[36] zum Veroneser Bischof erhoben.[37] Über sein Leben ist vergleichsweise wenig bekannt, sein Tod hingegen interessierte die Geschichtsschreiber der Reichenau, da er sich nach seinem Rücktritt vom bischöflichen Amt, wahrscheinlich um die Mitte der 90er Jahre des 8. Jahrhunderts,[38] dorthin zurückgezogen hatte. Auf der Bodenseeinsel gründete Egino die Peterskirche in Niederzell, wo er wenige Jahre später (802) begraben wurde.[39] Auch wenn seine Amtszeit nicht allzu lang gewesen ist, spielte Egino als Initiator eines regen Transfers von Büchern zwischen Verona und der Reichenau sowohl bei der Reform der Liturgie am Veroneser Dom als auch im Bereich der Handschriftenproduktion im Veroneser Skriptorium eine entscheidende Rolle.[40]

Das beste Beispiel für Eginos Wirken am Veroneser Dom ist die Handschrift Berlin, Deutsche Staatsbibliothek, Phillipps 1676.[41] Paläographische und kodikologische Untersuchungen dieses Codex stellen das handwerkliche Niveau heraus, das das Skriptorium des Veroneser Doms unter Egino erreicht hatte.[42] Vor allem aus liturgiewissenschaftlicher Sicht ist der Codex interessant, weil er die Reform der Veroneser Liturgie und ihre Anbindung an fränkische Traditionen zeigt. Es handelt sich bei dem Codex um ein liturgisches Homiliar, also eine Sammlung

---

36 Vgl. Walter Berschin / Alfons Zettler: Egino von Verona. Der Gründer von Reichenau-Niederzell (799) (Reichenauer Texte und Bilder), Stuttgart 1999, S. 48.

37 Zu Egino siehe: Alfons Zettler: Die karolingischen Bischöfe von Verona I. Studien zu Bischof Egino (+ 802), in: Sebastian Brather (Hg.): Historia archaeologica: Festschrift für Heiko Steuer zum 70. Geburtstag, Berlin u. a. 2009, S. 363–388.

38 Vgl. Berschin / Zettler: Egino von Verona, S. 52.

39 Vgl. ebd.

40 Eine ganze Reihe von Handschriften, die man als Egino-Gruppe bezeichnet, weist bezüglich der Schrift klare Veroneser Merkmale auf, viele davon befanden sich aber sehr bald nach ihrer Anfertigung auf der Reichenau, wie zeitgenössische Korrektureinträge oder Nachträge zeigen, vgl. Elias A. Lowe: Codices Latini Antiquiores: A Palaeographical Guide to Latin Manuscripts Prior to the 9th Century. Vol. 8: Germany: Altenburg-Leipzig, Oxford 1959, VIII. 1076, V. 601, VII. 907. Vgl. Martin Steinmann: Neue Fragmente von Hieronymus in psalmos und das Scriptorium Bischof Eginos von Verona, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 48, 1992, S. 621–624.

41 Vgl. Bernhard Bischoff: Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts. Aachen-Lambach, Wiesbaden 1998, S. 86, Nr. 410.

42 Veroneser Schreiber waren mit einer „firm, massive Caroline miniscule“ (Lowe (wie Anm. 255), Nr. 1057) an der Anfertigung des Codex beteiligt und partizipierten somit bereits gegen Ende des 8. Jhdts. (die Handschrift wurde 796–799 datiert, vgl. Susanna Polloni: Manoscritti liturgici della Biblioteca Capitolare di Verona (secolo IX). Contributo per uno studio codicologico e paleografico, in: Medioevo. Studi e documenti 2, 2007, S. 151–228, hier: S. 158.) an der neusten fränkischen Schriftentwicklung. Vgl. Mirella Ferrari: Libri liturgici e diffusione della scrittura carolina nell'Italia settentrionale, in: Culto cristiano, politica imperiale carolingia (Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale 18), Todi 1979, S. 265–279, hier: 269–272; außerdem: Beniamino Pagnin: Formazione della scrittura carolina italiana, in: Guiscardo Moschetti (Hg.): Atti del Congresso internazionale di diritto romano, Verona 1951–1953, S. 243–266. Insbesondere zu liturgischen Handschriften siehe auch: Giacomo B. Baroffio: Manoscritti liturgici e musicali sull'arco alpino fra i secoli IX e XII, in: Carlo Magno e le Alpi: atti del XVIII Congresso Internazionale di Studio sull'Alto Medioevo, Susa, 19–20 ottobre 2006, Novalesa, 21 ottobre 2006, Spoleto 2007, S. 141–150.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

von Homilien der Kirchenväter für die Lesung im Stundengebet,[43] die Egino in Anlehnung an die Sammlung des Alanus von Farfa zusammenstellte.[44] Der Bischof ließ den Codex explizit für den Gebrauch an dem der Jungfrau Maria gewidmeten Dom anfertigen, wie aus dem Widmungsbrief auf f. 23v hervorgeht: „Schiedsrichter des Himmels, Vater der künftigen Zeit, gebe dem Bischof Egino deine gute Belohnung, der dieses Buch in Auftrag gab und es der Kirche deiner heiligen Mutter Maria schenkte."[45] Eginos Homiliar stellt eines der frühesten Exemplare dieser Gattung von Handschriften dar. Das Werk wurde im Gebrauch zwar wenig später vom *Homiliarius* des Paulus Diaconus in der fränkischen Liturgie abgelöst,[46] die Handschrift bezeugt aber die Bemühungen des alemannischen Bischofs um die Reform der Liturgie am Dom von Verona entsprechend dem fränkischen Programm. In deren Rahmen wurden unter anderem auch neue Text- und Handschriftengattungen eingeführt, wie beispielsweise das gregorianische Sakramentar.[47]

Das Engagement Eginos für eine Reform der Veroneser Kirche endete nicht mit dessen Rückkehr auf die Reichenau. Vielmehr wurde es von seinem engen Vertrauten und Nachfolger auf dem Bischofsstuhl weitergeführt, dem ebenfalls von der Reichenau stammenden Ratold. Ratold, der um 770 wahrscheinlich in eine hochadlige alemannische Familie geboren wurde, war Hofkaplan König Pippins und enger Vertrauter Bischof Eginos.[48] Als wahrscheinliches Datum der Weihe Ratolds zum Bischof gibt Hlawitschka aufgrund eines Eintrages in einem Kalender des 9. Jahrhunderts, wo von einer „Consecratio domini episcopi Ratoldi" die Rede ist, den 26. September 801 an.[49] Über 30 Jahre später, wahrscheinlich ab 834, wurde Ratold als Unterstützer Ludwigs des Frommen die Rückkehr zu seinem Bischofssitz Verona verwehrt, das in Italien und damit im Machtbereich Lothars I. lag.[50] Ratold zeichnete sich durch seine Unterstützung für die religiösen Institutionen Veronas so sehr aus, dass er in den lokalen Geschichtsbüchern als großer Wohltäter erinnert wird.[51] Dies kam insbesondere den Verehrergemeinschaften um den heiligen Zeno zugute.

---

43 Vgl. Palazzo: A History of Liturgical Books, S. 154.

44 Vgl. Berschin / Zettler: Egino von Verona, S. 19–20.

45 „Arbiter excelsi poli, pater futuri seculi, Egino presuli, tuo famulo, redde mercedem optimam, qui hunc librum scribere iussit sanctaequae matris tui filii Mariae [...] tradidit aecclesiae [...]", aus: Valentin Rose: Verzeichniss der Lateinischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin, Erster Band: Die Meermann-Handschriften des Sir Thomas Phillipps (Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin. 12), Berlin 1893, S. 81.

46 Vgl. Palazzo: A History of Liturgical Books, S. 155.

47 Vgl. ebd., S. 154–155.

48 Vgl. Eduard Hlawitschka: Ratold, Bischof von Verona und Begründer von Radolfzell, in: Hegau 54 / 55, 1997, S. 5–44, hier: S. 9.

49 Die Kalenderblätter befinden sich nun in einer Handschrift in Berlin, Berlin, Staatsbibliothek, lat. 128. Vgl. Meersseman u. a.: L'orazionale, S. 21–23.

50 Vgl. Hlawitschka: Ratold, S. 25.

51 Vgl. Vittorio Fainelli: Grandi benefattori: il Vescovo Ratoldo e l'arcidiacono Pacifico, in: Zenonis Cathedra. Miscellanea di studi in onore di S.E. l'arcivescovo mons. Giovanni

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

So beförderte Ratold die bauliche Umgestaltung des Areals um den Dom und die Erneuerung der Gebäude in diesem Bereich: Er renovierte die Kathedrale Santa Maria Matricolare, die angegliederte Taufkirche San Giovanni in Fonte und die bischöflichen Wohnungen. Auch neue Gebäude wurden dort errichtet, nämlich die Kirche San Giorgio e San Zeno, ein Krankenhaus für die Pflege von Kranken und Armen sowie weitere Gebäude für die Kleriker (Räume für den Unterricht und die Ausbildung sowie private Wohnungen).[52] Die räumliche Struktur des Komplexes um die Kathedrale von Verona im Frühmittelalter ist in einem Beitrag von Silvia Lusuardi Siena und Cinzia Fiorio Tedone abgebildet.[53]

Besonders bemühte sich Ratold um die Kleriker am Veroneser Dom. Diesen kam nicht nur seine Bautätigkeit zugute, sondern auch wirtschaftliche Zuwendungen. In einer Urkunde von 813 garantierte ihnen der Bischof Güter und Einkommen aus Kirchen und Klöstern in und außerhalb der Stadt. Auch stellte Ratold den Domklerikern Räume und Häuser sowie eine eigene Kirche zur Verfügung, in der sie den alltäglichen liturgischen Dienst verrichten konnten, nämlich die kleine Kirche San Giorgio e San Zeno, die durch eine überdachte Halle[54] mit der Hauptkirche des Doms verbunden war.[55] Mit diesen Maßnahmen garantierte Ratold die finanzielle und teilweise räumliche Unabhängigkeit der Kanoniker vom Bischofsstuhl. Seine Vorkehrungen, die vor allem wirtschaftlicher Natur waren, bedeuteten darüber hinaus die Gründung des Kapitels der Domkleriker, die bereits seit dem 6. Jahrhundert am Dom wirkten, als eine eigene Körperschaft. Bischof Ratold hatte daher mehr als bloß die wirtschaftliche Fundierung einer religiösen Institution bewirkt. Vielmehr ermöglichte er dieser die Entwicklung einer unabhängigen und erkennbaren Identität in einer eigenen Kirche, in

---

Urbani (Nova historia. Numero speciale 7/III–IV), Verona 1955, S. 23–27.

52 Vgl. Silvia Lusuardi Siena / Cinzia Fiorio Tedone: Il complesso episcopale nell'alto medioevo alla luce delle testimoninaze scritte, in: Pierpaolo Brugnoli (Hg.): La Cattedrale di Verona nelle sue vicende edilizie dal secolo IV al secolo XVI, Venedig 1987, S. 79–82.

53 Dies.: Ipotesi interpretativa sullo sviluppo del complesso episcopale veronese, in: Pierpaolo Brugnoli (Hg.): La Cattedrale di Verona nelle sue vicende edilizie dal secolo IV al secolo XVI, Venedig 1987, S. 83–87, hier: S. 87.

54 Zu dieser architektonischen Konstruktion, deren Anwesenheit und Funktion sich mit den Anforderungen der Liturgie der Kanoniker erklären lassen, da diese täglich von San Giorgio in die Hauptkirche gingen, siehe: Fabio Coden: Il portico detto „santa Maria Matricolare" presso il complesso episcopale di Verona, in: Arturo C. Quintavalle (Hg.): Medioevo: L'Europa delle cattedrali. Atti del convegno internazionale di studi, Mailand 2007, S. 339–349.

55 Vgl. Fainelli: Codice diplomatico Veronese, N. 97, N. 101–102. Vgl. Castagnetti: Aspetti politici, economici, S. 49–50: „La dotazione assegnata al capitolo fu massiccia e a buon diritto possiamo considerarla come la base degli sviluppi successivi. […] Il capitolo della cattedrale veronese assume una propria autonomia giuridica, economica ed amministrativa all'inizio del secolo IX. Anticipando quella che di li a poco sarebbe stata realizzata dai Carolingi e conosciuta come la riforma di Aquisgrana, che introduceva la vita comune del clero nei capitoli delle cattedrali, il vescovo franco Ratoldo decise nell'813 di istituire una mensa canonicale affinché servisse, con i cospicui redditi che ne potevano provenire, di supporto economico ad un regolare svolgimento della vita canonicale presso la cattedrale."

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

der sie neben anderen Heiligen besonders Zeno verehrten, dem sie ihre Kirche widmeten.[56]

Ratolds Bemühung um eine Profilierung der Identität des Domkapitels wird auch in den Neuerungen deutlich, die er in die Liturgie der Kleriker einführte. Diese lassen sich besonders in einem liturgischen Codex nachvollziehen, der in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts im Skriptorium des Domes angefertigt wurde, dem Kollektar Verona, BC, CVI(99). Diese Handschrift gibt außerdem Auskunft über die Lebensweise des Kapitels in der frühen Karolingerzeit. Das Kollektar enthält die Gebete, die ein Zelebrant während des Stundengebetes aussprach und erfüllte somit die gleiche Funktion wie ein Sakramentar, in dem ebenso die im Rahmen der Messe zu betenden Partien enthalten sind.[57] Der Bestand an Gebeten für das Stundengebet wird in dieser Handschrift durch ein Kalendar (in der Handschrift als Martyrologium gekennzeichnet)[58] und eine Reihe von Benediktionen vervollständigt. Auch weiteres liturgisches Material, wie das Athanasische Glaubensbekenntnis, einige Ordines und eine Litanei, sind Teil der Veroneser Handschrift.[59]

Das Kollektar wurde bereits von Meersseman und Venturini untersucht und datiert. Beide gingen davon aus, dass die Handschrift durchgängig von einer einzigen Hand geschrieben worden sei, und waren zuversichtlich, Pacificus, den Erzdiakon der Veroneser Kathedrale in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts, als Schreiber identifizieren zu können.[60] Außerdem datierten sie die Handschrift aufgrund eines Eintrages im Kalender, in dem der Tod Pippins fixiert wurde, vor 810.[61] 2007 wurde der Codex erneut untersucht. Dabei wurde nicht nur festgestellt, dass er nicht von einer Hand geschrieben wurde, sondern auch, dass die Handschrift in zwei Teile zu unterteilen ist, die jeweils von sechs beziehungsweise vier unterschiedlichen Händen geschrieben worden sind.[62] Auch die Datierung musste somit neu bestimmt werden. Der erste Teil der Handschrift, in dem der Kalender, das Glaubensbekenntnis, das Kollektar und ein Ordo eingetragen worden sind, lässt sich wegen des kalendarischen Eintrages zum Tode Pippins weiterhin vor 810 datieren.[63] Aufgrund eines Nachtrages kann die zweite kodikologische Einheit datiert werden. Auf fol. 62v lässt sich trotz einer Rasur ein

---

56 Vgl. Forchielli: Collegialità di chierici, S. 38–41. Außerdem: Miller: The Formation of a Medieval Church, S. 42–43.

57 Vgl. Palazzo: A History of Liturgical Books, S. 145.

58 Vgl. Meersseman u. a.: L'orazionale, S. 138–145.

59 Vgl. ebd., S. 14–15.

60 Vgl. ebd., S. 5. Außerdem: Maria Venturini: Ricerche paleografiche intorno all'Arcidiacono Pacifico di Verona, Verona 1929, S. 149. 1995 konnte von La Rocca herausgearbeitet werden, dass die Figur des Pacificus vor allem im Laufe des 12. Jhdts. besonders aufgeladen und zum Symbol und mythischen Ursprung für das Domkapitel gemacht wurde. Vgl. La Rocca: Pacifico di Verona.

61 Vgl. Meersseman u. a.: L'orazionale, S. 17.

62 Vgl. Polloni: Manoscritti liturgici della Capitolare, 161, Fußnote 21.

63 Bei Meersseman fälschlicherweise als 8. August angegeben, vgl. Meersseman u. a.: L'orazionale, S. 17; vgl. auch: Venturini: Ricerche paleografiche, S. 92.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Eintrag nachvollziehen, in dem für die Bewahrung des Kaisers Karl gebetet wurde.[64] So wurde diese zweite Einheit, die die Benediktionen, die Litanei und einen weiteren Ordo enthält, sicher vor 814 angefertigt, als Karl der Große noch am Leben war.[65]

Meiner Ansicht nach lässt sich der Abfassungszeitpunkt des ersten Teils insofern näher bestimmen, als dass eine Hand des frühen 9. Jahrhunderts die später im Detail zu untersuchende Übertragung der Reliquien des Heiligen ins neu errichtete Kloster San Zeno Maggiore nachtrug. Das Kollektar dürfte daher vor dieser Translation entstanden sein. Da der genaue Zeitpunkt dieser Translation nach heutigem Wissensstand allerdings nicht gesichert ist, bleibt es bei einer Datierung in das erste Jahrzehnt des 9. Jahrhunderts. Die Handschrift überliefert somit das früheste vollständige Beispiel für ein Kollektar, da ansonsten aus dem 8. und 9. Jahrhundert nur Fragmente oder unvollständige Exemplare eines solchen Handschriftentypus überliefert sind.[66]

Auch die Lokalisierung der Handschrift in Verona ist unumstritten: Sowohl im Kalender als auch in der Litanei sind Feste und Heilige erwähnt, die typisch für das frühmittelalterliche Verona sind, darunter der Todestag Zenos am 12. April und das Zenofest am 8. Dezember.[67] Auf den Dom verweisen darüber hinaus die Verzeichnung der Domweihe im Kalender sowie verschiedene nekrologische Nachträge, die weiter unten noch genauer untersucht werden und explizit auf Kleriker des Kapitels verweisen.

Auch wenn sich das Kollektar durch die neuen paläographischen Befunde Pollonis nicht mehr als Produkt des mythischen Pacificus bestimmen lässt, kann es mit Bischof Ratold in Zusammenhang gebracht werden. Das zeigt die Tatsache, dass die Vorlage direkt von der Reichenau, dem Herkunftskloster der beiden frühen Veroneser Bischöfe, nach Verona kam. Bei dieser Vorlage handelte es sich nach Meersseman um ein nun verschollenes Kollektar der Abtei, das noch vor dem heute nur noch fragmentarisch überlieferten Kollektar der Abtei, Karlsruhe BLB Aug. perg. XXII,[68] auf der Reichenau angefertigt wurde.[69] Dies belege sowohl der Kalender der Veroneser Handschrift, in dem wichtige Feste für die Abtei (Maria und Petrus) verzeichnet wurden, als auch die Aufnahme von umfangreichem monastischem Material.[70] Es ist vor allem die Sammlung von Benediktionen und Gebeten, die Meersseman als Benedictionale bezeichnet, die ihren monastischen Ursprung verrät. Hier sind nämlich Segnungen und Gebete für die Räume eines Klosters enthalten.[71]

---

64 Vgl. ebd., S. 90–91.
65 Vgl. Polloni: Manoscritti liturgici della Capitolare, S. 163–164.
66 Vgl. Klaus Gamber: Codices liturgici latini antiquiores. Pars II (Spicilegium Friburgense. Subsidia 2), Freiburg 1968, S. 548–550.
67 Vgl. Meersseman u. a.: L'orazionale, S. 18.
68 Nr. 1503 in Gamber: Codices liturgici latini, S. 550.
69 Vgl. Meersseman u. a.: L'orazionale, S. 53–55.
70 Vgl. ebd., S. 54–55.
71 Vgl. ebd., S. 177–183.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die Aufnahme dieser Texte wurde nicht nur mit der Treue des Veroneser Kopisten zu seiner Vorlage erklärt. Vielmehr hätte Ratold die Kleriker des Domkapitels bereits vor der Aachener Reform von 816 zur Vita communis verpflichtet.[72] Tatsächlich lässt sich diese These eines gemeinsamen Lebens des Kapitels auch durch das Urkundenmaterial stützen. So ist in der bereits erwähnten Gründungsurkunde des Kapitels vom 24. Juni 813 von einem gemeinschaftlichen Einkommen der Körperschaft die Rede, das unter den Kapitelmitgliedern zu teilen war.[73] Dass das Einhalten der Vita communis von den Klerikern des Kapitels erwartet wurde, zeigt auch der Tadel Bischof Rathers, der ebenfalls Mönch gewesen und etwa um 930 zum Bischof von Verona ernannt worden ist: Seiner Ansicht nach hätten die Kleriker den Weg des gemeinsamen Lebens verlassen.[74]

Dass Ratolds Maßnahmen zur Förderung der Identitätsbildung des Kapitels als erfolgreich beurteilt werden müssen, belegen die bereits erwähnten nekrologischen Einträge, die im Laufe des 9. Jahrhunderts in das Martyrolog eingetragen wurden. Neben den Festangaben wurden die Todesdaten vieler Mitglieder des Kapitels notiert, die dadurch erkennbar sind, dass diese Personen als „presbyter", „clericus", „archipresbyter" und so weiter bezeichnet wurden. Einige dieser Namen sind außerdem auch in Urkunden aus dem Domkapitel zu finden.[75] Die Tatsache, dass Kleriker des Kapitels das Bedürfnis verspürten, die Namen verstorbener Mitglieder zu notieren, drückt einen Sinn für Identität und Gruppenzugehörigkeit aus.

Es kann nicht verwundern, dass sich gerade in dieser Situation die ersten profilierenden liturgischen Texte um den Heiligen finden lassen, nämlich der sogenannte *Sermo de vita sancti Zenonis* eines sich selbst als *Coronatus notarius* bezeichnenden Autors. Als *Sermo* bezeichnet man die früheste Vita Zenos, die in unterschiedlichen Fassungen vorliegt, die mit den BHL-Nummern 9001–9008 unterschieden werden. Bis heute existiert keine historisch-kritische Edition dieser Fassungen, die auf die genaue Entstehung und Verbreitung dieser frühen hagiographischen Texte für Zeno Licht werfen könnte. Gedruckt wurde der Text auf Basis einer Handschrift durch die Gebrüder Ballerini 1739.[76]

Der *Sermo* ist in neun episodenhafte Kapitel gegliedert. Die Vita wird im ersten Kapitel mit einer dreifachen Metapher eröffnet, die die menschliche Neugier für das Leben der Heiligen thematisiert. Die brennende Neugier der Menschen

---

72 Vgl. ebd., S. 55–57. Siehe dazu auch: Borders: The Cathedral of Verona, S. 61.

73 Vgl. Fainelli: Codice diplomatico Veronese, Nr. 102, S. 127–132.

74 Vgl. Dario Cervato: Raterio di Verona e di Liegi. Il terzo periodo del suo episcopato veronese (961–968). Scritti e attività, Verona 1993, S. 270–271.

75 Vgl. Vittorio Lazzarini: Scuola calligrafica veronese del secolo IX, in: Vittorio Lazzarini (Hg.): Scritti di paleografia e diplomatica, Padua 1969, S. 10–27, hier: S. 15–17. Lazzarini ist der einzige, der explizit auf die Anwesenheit dieser Nachträge hinweist. Weder Meersseman, der den Kalender edierte (vgl. Meersseman u. a.: L'orazionale, S. 138–145, noch Venturini (vgl. Venturini: Vita ed attività, S. 94.) oder Polloni (vgl. Polloni: Manoscritti liturgici della Capitolare, S. 161–164) drucken diese Nachträge ab.

76 Vgl. Ballerini / Ballerini: Sancti Zenonis Episcopi, S. CXLVII–CL.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gegenüber den Erzählungen über Heilige wird zunächst mit dem Begehren eines Dürstenden nach Wasser verglichen, dann mit der Ungeduld eines Menschen, der auf eine Nachricht wartet und die Ankunft eines Boten wünscht, und zuletzt mit der Sehnsucht eines Reisenden, der von den Speisen und Köstlichkeiten seiner Heimat träumt. Der Autor erklärt auch, dass er erzählen wolle, was er über Zeno habe erfahren können, und dies verschriftlichen wolle, um die Heiligkeit von Zeno außer Zweifel zu stellen. Im Kapitel 2 werden die Persönlichkeit und asketischen Gewohnheiten des Heiligen beschrieben: Er ist friedlich („*mitis*") und angenehm im Gespräch („*in sermone affabilis erat*"),[77] er fastet und betet unaufhörlich („*Erat enim sedens in monasterio in secretiori parte in oppido Veronensi continuis ieiuniis et crebris orationibus*").[78] Sein erstes Wunder wird in Kapitel 3 erzählt: Zeno, der in der Etsch fischt, rettet einen Bauern vor dem Teufel, der ihn durch Einwirken auf die Rinder, die seinen Karren ziehen, ertrinken lassen wollte. Der Teufel ist daraufhin erbost und rächt sich, indem er die Tochter des Kaisers Gallienus quält. Er fordert Zeno heraus und Kaiser Gallienus lässt nach Zeno suchen. Die Gesandten des Kaisers treffen auf Zeno, der, wieder fischend, nach kurzer Unsicherheit – der Kaiser sei nämlich ein Feind der Christen – den Soldaten folgt. In Kapitel 5 besiegt Zeno nochmals den Teufel und kann das Mädchen ihrem Vater wohl und gesund zurückgeben. Gallienus ist von Zeno so beeindruckt, dass er ihm seine eigene Krone schenkt. Zeno nimmt die Krone entgegen, um sie unmittelbar den herbeigelaufenen und um die Taufe bittenden Armen zu schenken. In Kapitel 7 verwandelt der Heilige die Stadt in einen christlichen Ort voller Kirchen und frei von heidnischen Idolen. In Kapitel 8 stirbt der nun berühmt gewordene Heilige, und eine Kirche wird für ihn in der Nähe der Etsch gebaut, in der sein Leichnam auch bestattet wird. Kapitel 9 beschreibt, in Anlehnung an Gregor den Großen, Zenos postumes Wunder, in dem er die versammelten Gläubigen vor einer Überschwemmung durch die Etsch rettet.

Der *Sermo* kann nun recht sicher am Anfang des 9. Jahrhunderts und ins Umfeld der Kleriker am Dom verortet werden. Der *Sermo* wurde sicher vor circa 810 verfasst, da in diesem ersten Jahrzehnt des 9. Jahrhunderts die Überführung der Reliquien von Zeno ins Kloster San Zeno Maggiore stattfand, das weiter unten näher thematisiert wird. Dies kann wohl als ein einschneidendes Ereignis gesehen werden, das kein Hagiograph verschwiegen hätte, das vom Autor des *Sermo* aber nicht erwähnt wird.[79] Bezüglich des Terminus post quem kann mittlerweile gelten, dass er nach 774, also in der karolingischen Zeit verfasst worden ist. Elisa Anti beobachtet eine in diesem Zusammenhang bedeutsame Tatsache: während in Kapitel 9 des *Sermo* Gregors Schilderung der Etschüberflutung von Coronatus fast wortwörtlich übernommen wird, bleibt ein Detail der Vorlage unerwähnt, nämlich die Nennung des langobardischen Königs Autari sowie anderer lango-

77 Ebd., CXLVII.
78 Ebd.
79 Er wird erst in der Mitte des 12. Jhdts., also mehr als dreihundert Jahre später, schriftlich fixiert, siehe dazu Kapitel 4.3.2.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

bardischer Autoritäten als Garanten des Mirakels. Diese Zensur, infolge derer die langobardischen Persönlichkeiten aus der Erzählung getilgt werden,[80] spricht dafür, dass der Text bereits unter karolingischer Herrschaft verfasst worden ist.

Sowohl textliche Eigenschaften des *Sermo* als auch kodikologische Aspekte der frühesten Handschrift, die ihn überliefert, erlauben nun eine Lokalisierung im Milieu der Kleriker und legen nahe, dass der *Sermo* von einem Kleriker für seine Gemeinschaft verfasst wurde. Außerdem lässt sich zeigen, dass der Text dort im Rahmen der liturgischen Lesung rezipiert wurde. Zunächst ist die Autorenfrage näher zu erörtern. Die vielen zitierten biblischen Passagen sowie seine Kenntnis von Gregors von Tours Werk *Liber in gloria confessorum*, das in der Episode zur Heilung der Königstochter anklingt, weisen darauf hin, dass der Autor ein gut ausgebildeter Kirchenmann war.[81] Außerdem wird dem *monasterium* von Zeno eine prominente Rolle zugeschrieben: Dort bereitet sich der Heilige durch geistige und körperliche Übungen auf das Predigen vor, in dessen Nähe wird Zeno beim Fischen dargestellt. Allerdings bezeichnet der Terminus hier nicht eine Kloster-, sondern vielmehr eine Bischofskirche, und zwar den Veroneser Bischofsitz, eine Besonderheit, die – wie Golinelli zeigte – auch ein weiterer hagiographischer Text aus Verona aufweist, nämlich die *Passio Firmi et Rustici*.[82] Diese Hinweise lassen darauf schließen, dass der Autor Kleriker des Veroneser Domkapitels gewesen ist.[83] Auch der Beiname Coronatus wurde von Elisa Anti als ein Hinweis darauf gedeutet, dass der Autor ein Kleriker sei: der Beiname Coronatus drücke aus, dass er ein mit der Krone des Priesteramtes ausgezeichneter Notar sei.[84]

Ebenso ist der intendierte Rezipientenkreis des Textes in der Gemeinschaft der Kleriker am Dom zu suchen. Dies lässt sich aufgrund lexikologischer und thematischer Aspekte des *Sermo* vermuten: Für diese Gruppe wurde Zeno im *Sermo* vor allem als Sacerdos und nicht nur als Episcopus dargestellt, für sie wird auch im Prolog die besondere Würde eines Lebens als Sacerdos betont und auch die Mirakel, die Zeno bewirkt, stellen ein eindeutiges Signal dar, dass der Heilige einen besonderen Grad der Priesterweihe innehatte, nämlich den eines Exorzisten.[85]

Auch andere Hinweise legen diese Identifikation nahe: Es wird berichtet, wie Zeno vor seinen Reisen ein Gebet spricht und wie er dies auch vor dem Eintreten in den Palast des Kaisers Gallienus tut, der die Christen verfolgte. Auch die Handlungen Zenos bei den Exorzismen werden präzise beschrieben: Zunächst macht er das Kreuzzeichen, dann erhebt er seine Hand und spricht passende

---

80 Vgl. Elisa Anti: Verona e il culto di San Zeno tra IV e XII secolo, Verona 2009.

81 Bezüglich der Episode der Heilung des besessenen Mädchens und ihres literarischen Vorbildes siehe: Golinelli: Il Cristianesimo nella Venetia, S. 287.

82 Vgl. ebd., S. 283–284.

83 Die frühere Forschung vertrat die These, dass der *Sermo* von einem Mönch des Zenoklosters verfasst worden sei, wie zum Beispiel Mario Carrara: Gli scrittori latini, in: Vittorio Cavallari / Piero Gazzola (Hg.): Verona e il suo territorio, Verona 1960-1984, S. 349–420, hier: S. 367. Diese Hypothese erschien nach und nach weniger haltbar.

84 Vgl. Anti: Verona e il culto, S. 51.

85 Vgl. Golinelli: Il Cristianesimo nella Venetia, S. 284–285.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Gebete. Diese Passagen lassen sich nahezu als Handlungsanweisungen lesen, die das priesterliche Publikum in alltäglichen Bereichen anleiten sollten: „Sprich vor jeder Reise ein Gebet", „Sprich ein Gebet, wenn du einen profanen Ort betrittst", oder auch: „Verhalte dich bei einem Exorzismus auf diese oder jene Weise". Diese Aspekte veranschaulichen den pragmatischen Charakter des *Sermo* und erlauben es, die Gemeinschaft der Priester am Dom als primäre Rezipienten des Textes zu identifizieren.

In der Frage nach der Abfassungsmotivation des *Sermo* ist sich die Forschung weitgehend einig. Aufgrund der erwähnten historischen Verhältnisse, in denen die Vita verfasst wurde – der Machtwechsel, die Ankunft neuer, fremder Herrscher im geistlichen sowie säkularen Bereich – wird der *Sermo* oft als ein Mittel der bischöflichen Propaganda oder, neutraler, der Verbreitung und Verstärkung des Zenokultes gedeutet, und zwar sowohl innerhalb Veronas, wo er für den Vortrag im Rahmen einer Lectio publica vorgesehen gewesen wäre, als auch außerhalb der Stadt:[86]

> Die Kultur und Sensibilität der Veroneser Bischöfe, die in den ersten Jahrzehnten nach der fränkischen Eroberung auf den Bischofsstuhl kamen, machte sie für einen Text besonders empfänglich, der sich sehr für die Zelebrierung des Veroneser Bischofssitzes eignete.[87]

Auch wenn die Abfassung der Zenovita im Umfeld des Domkapitels verortet werden kann,[88] wurde sie bald vom Bischof genutzt, um damit episkopale Propaganda zu betreiben. Diese propagandistische Kampagne sei auch nördlich der Alpen betrieben worden, wofür die Vita exportiert worden sei, etwa zu Hinkmar von Reims.[89]

Bei näherer Betrachtung kann von einer propagandistischen Absicht aber keine Rede sein. Auch eine Nutzung im schulischen Kontext, wie Golinelli vermutet,[90] ist auszuschließen, wie eine Untersuchung der frühesten Handschrift eröffnet. Trotz seiner Zerstörung 1744 kann der älteste Codex für eine Untersuchung herangezogen werden, da wir über eine Beschreibung, Transkription sowie Abbildungen des Bandes, angefertigt durch den Veroneser Gelehrten Scipione Maffei verfügen. Dieser konnte die Handschrift anlässlich einer Gelehrtenreise nach

---

86 Vgl. Anti: Verona e il culto, S. 49–52.

87 „La cultura e la sensibilità dei vescovi di Verona che si avvicendarono nei primi decenni della dominazione franca, li rendevano particolarmente ricettivi nei confronti di un testo che si prestava docilmente all'operazione di celebrazione del seggio episcopale veronese", aus: Giorgia Vocino: Santi e luoghi santi al servizio della politica carolingia (774–877). Vitae e Passiones del regno italico nel contesto europeo, Venedig 2010, S. 221.

88 Vgl. Anti: Verona e il culto, S. 49. Vgl. Golinelli: Il Cristianesimo nella Venetia, S. 284–285. Dafür sprechen lexikologische Beobachtungen (die Häufigkeit der Benennung von Zeno als „sacerdos" gegenüber „episcopus") und die Typologie der von Zeno bewirkten Mirakel, die darauf schließen lassen, dass Zeno als Exorzist geweiht war, aber auch der Hinweis auf den Namen des Autors, der sich „coronatus notarius" nennt, der also möglicherweise ein ‚Geweihter', also ein Kleriker war. Siehe Anti: Verona e il culto, S. 50–51.

89 Vgl. Vocino: Santi e luoghi santi, S. 216–221.

90 Vgl. Golinelli: Il Cristianesimo nella Venetia, S. 287.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Frankreich 1720 in Paris inspizieren und die Ergebnisse seiner Untersuchung den Brüdern Ballerini, den ersten Editoren des *Sermo* und der *Tractatus* von Zeno, mitteilen.[91] Es handelte sich um eine Pergamenthandschrift von 140 Blatt im Kleinfolioformat, bei der zwei Schreiberhände am Werk waren. Aufgrund der Schrift wird sie zwischen dem Ende des 8. und dem Beginn des 9. Jahrhunderts datiert, also zeitlich sehr nah zur Entstehung des *Sermo* verortet.[92] Zu einem unbestimmten Zeitpunkt kam der Codex in den Besitz von Hinkmar von Reims, der ihn dann seiner Bischofskirche St. Denis schenkte. Dies wird von einer Notiz auf dem ersten und zweiten Blatt des Codex bezeugt: „Hinkmar der Erzbischof schenkte [dieses Buch] der [Kirche des] Heiligen Remigius."[93] Der Codex enthielt neben dem *Sermo* auch die Predigtsammlung von Zeno, die in zwei Bücher aufgeteilt wurde, denen jeweils ein Inhaltsverzeichnis vorangeht.

Interessanterweise deutet gerade diese an Hinkmar gesendete Handschrift darauf hin, dass sich die These einer Propagandaabsicht allein nicht halten lässt. Die Organisation der Handschrift, die aus zwei Teilen, nämlich der Vita sowie dem *Opus* des Heiligen besteht, weist auf ein Verständnis von Zeno als Autor hin. Mit der Zusammenstellung des Codex versuchte man ein Dossier um Zeno zu kompilieren, eine Art Autorenportrait, in dem die Abschrift der Homiliensammlung *Tractatus* zusammen mit der Lebensbeschreibung seines Autors zusammengebunden wurde. So betrachtet richteten sich der Codex sowie die darin überlieferten Texte tatsächlich nicht nur an die Verehrergemeinschaft der Veroneser Kleriker, sondern auch an ein weiteres Publikum. Dieses konstituierte sich allerdings hauptsächlich aus Gebildeten – wie Hinkmar –, die sich für Zeno nicht nur als Heiligen, sondern auch als Theologen und Autor interessierten.

Schwerer wiegen allerdings die Hinweise auf eine liturgische Nutzung der in der Handschrift enthaltenen Texte. Eine wichtige Besonderheit des Codex, die Maffei notierte, sind eine Reihe von Marginalia, die von einer alten aber zweiten Hand („antiqua sed secunda manu"[94]) eingetragen wurden und die darüber Auskunft geben, welche Predigt von Zeno bei welchem liturgischen Anlass vorzutragen sei. So findet man zu Beginn der dritten Predigt des zweiten Buches den Hinweis: An Weihnachten von den Brüdern in der Kammer nach dem Einzug der Diakone vor dem Bischof zu lesen („In Natali Domini fratribus legenda in cubiculo post Diaconorum ingressionem ante Pontificem"[95]). Oder bei der dreizehnten Homilie des ersten Buches: Bei der Weihnachtsoktav, die neunte Lesung des Bischofs („In octaba [sic] Domini, Pontificis nona lectio"[96]). Wichtig sind insbesondere zwei Hinweise, die erlauben, ohne Zweifel Verona als Nutzungskontext

91 Ballerini / Ballerini: Sancti Zenonis Episcopi, V.
92 Vgl. Lazzarini: Scuola calligrafica veronese, S. 14.
93 „Hincmarus Archiepiscopus dedit Sancto Remigio", Ballerini / Ballerini: Sancti Zenonis Episcopi, S. 6.
94 Ebd., VII.
95 Ebd.
96 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

dieser Handschrift zu identifizieren. In einer dieser Notizen wird eine Stephanskirche erwähnt: Zu lesen in der Stephanskirche am zweiten Ostertag vom Ambo, bevor der Bischof beginnt, die Gabe des Heiligen Geistes zu feiern („Ad S. Stephanum ad martyres secunda feria paschae legenda in ambone, antequam Pontifex consignationem sancti spiritus celebrare incipiat"[97]). Die Predigt 43 ist demnach bei Sankt Stephan ad martyres am zweiten Tag der Osterwoche, also am Ostermontag, auf der Kanzel zu lesen, bevor der Bischof mit der Feier der Consignatio, eines Weihritus für das Taufwasser, beginnt.[98] Die Stephanskirche war seit dem 5. Jahrhundert ein wichtiger und traditionsreicher Ort der sakralen Topographie Veronas.[99] Auch eine zweite Notiz lässt auf Verona als Nutzungskontext der Handschrift schließen: Die Predigt 70 soll am Festtag der Märtyrer Firmus und Rusticus für die Brüder gelesen werden: Beim Fest von Firmus und Rusticus vorzulesen („In festivitate sanctorum Firmi et Rustici fratribus recitanda"[100]), ein Fest, das nur für Verona charakteristisch ist.

Die Handschrift wurde also, zumindest für den Teil, der die Predigten von Zeno enthielt, in Verona *liturgisch* genutzt. Dafür, dass auch der *Sermo* des Coronatus im Rahmen des nächtlichen Stundengebets der Kanoniker Verwendung fand, spricht nicht nur die Tatsache, dass der Text im gleichen Codex enthalten war, sondern auch seine Einteilung in neun kurze Kapitel, deren Anzahl den benötigten neun Lektionen der Matutin in einer Kathedralkirche entspricht. Diese Einteilung lässt sich übrigens auch in den jüngeren Handschriften des *Sermo* nachweisen. Außerdem wird das neunte Kapitel, das eine Anleihe von Gregor dem Großen darstellt, als ein unabhängiges neuntes Kapitel der Vita gesehen und des Öfteren durch eine Rubrik ausdrücklich als eigene Lesung ausgewiesen.[101] Es

---

97 Ebd.

98 Ebd., VIII.

99 Vgl. Pierpaolo Brugnoli (Hg.): La Cattedrale di Verona, S. 8. Dass die Stephanskirche für die Liturgie des Domes wichtig war, zeigt auch das Lektionar für die Messe Verona BC LXXXII(77), um die Mitte des 9. Jahunderts. Hier werden die Messlesungen für den Samstag nach Pfingsten angegeben und der Rubrik ist zu entnehmen, dass die Messe in Sankt Stephan gefeiert wurde. Die römische Vorlage des Messlektionars hätte hingegen die Messe in Sankt Peter vorgesehen. Vgl. Sieghild Rehle: Lectionarium plenarium Veronense (Bibl. Cap., Cod. LXXXII), in: Sacris erudiri 22, 1974, S. 321–376, hier: S. 323. Auch in Verona wurde im 9. Jhdt. eine stationale Stadtliturgie gefeiert. Zu der Stationsliturgie nach dem Vorbild Roms im Frühmittelalter siehe: Johann Dorn: Stationsgottesdienste in frühmittelalterlichen Bischofsstädten, in: Andreas Bigelmair (Hg.): Festgabe Alois Knöpfler zur Vollendung des 60. Lebensjahres gewidmet, München 1907, S. 43–55. Außerdem: Ursmer Berlière: Les stations liturgiques dans les anciennes villes épiscopales, in: Revue liturgique et monastique 5, 1920, S. 213; Rolf Zerfass: Die Idee der römischen Stationsfeier und ihr Fortleben, in: Liturgisches Jahrbuch 8, 1958, S. 218–229; John F. Baldovin: The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy (Orientalia Christiana Analecta 228), Rom 1987

100 Ballerini / Ballerini: Sancti Zenonis Episcopi, VIII.

101 In der Handschrift Roma Biblioteca Casanatense 718, fol. 17v wird die Passage als „Lesung des Papstes Gregors über das Wunder von Sankt Zeno" („Lectio sancti Gregori pape de miraculo sancti Zenonis") markiert; in der Handschrift Trento Biblioteca Capitolare 173, fol. 22v macht die Passage Gregors die neunte Lesung aus.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ist wahrscheinlich, dass zu dieser Zeit neben den Lesungen aus dem *Sermo* für die Zenofeste am Dom Antiphonen und Responsorien gesungen wurden, die aus dem Commune entnommen wurden. Darauf deutet die erste für Zeno spezifische Historia hin, die, wie später ausführlich behandelt wird,[102] im 10. Jahrhundert entstand. Diese erste Historia für Zeno stellt meines Erachtens eine gänzlich neue Komposition dar. Ihre Analyse legt nahe, dass sie fast ausschließlich auf der Grundlage einer neuen Überarbeitung der Zenovita basierte und ansonsten keine weiteren Quellen für den Text der Antiphonen und Responsorien benutzt wurden. Wenn es eine ältere, spezifische Zenohistoria gegeben hätte, hätte der Offiziendichter sie wahrscheinlich überarbeitet und in die neue einfließen lassen. Daraus ergibt sich, dass die Kleriker bis zu dem Zeitpunkt der Entstehung einer spezifischen Historia für Zeno wohl Gesänge aus dem Commune verwendeten. Auch lässt sich vermuten, dass sie dafür die Antiphonen und Responsorien aus dem Commune eines Bekenners wählten. In den Lesungen aus dem *Sermo* trat Zeno als Priester hervor und so wären auch diese Gesänge für eine entsprechende Profilierung des Heiligen besonders gut geeignet gewesen.

Zusammenfassend ergibt sich aus diesen Beobachtungen, dass die älteste Vita Zenos im Rahmen der Liturgie des Domkapitels entstand und nicht als Propagandamittel. Sie war der inhaltliche Nukleus der Identität einer zunehmend auf den Heiligen bezogenen Verehrergemeinschaft, nämlich der Gruppe der Kanoniker an der bischöflichen Kathedrale von Verona. In deren Kirche erklang die Stimme des rhetorisch begabten Zeno auch vierhundert Jahre nach seinem Tod, indem seine Homilien in den jährlichen Zyklus der liturgischen Feiern eingebunden wurden. Auch wurde der Heilige durch das Lesen seiner Lebensbeschreibung im Rahmen des nächtlichen Gebets von den Klerikern memoriert. Hier wurde Zeno insbesondere als Sacerdos, Exorzist und zuletzt auch als erfolgreicher Bischof dargestellt und bot für die Kleriker ein nachzuahmendes Modell an.

Das Ziel Ratolds war weniger die Förderung des Heiligenkultes für Zeno an sich. Vielmehr ging es ihm darum, das religiöse Leben seiner Stadt zu fördern und im Zuge dessen auch die kirchlichen Institutionen Veronas zu stärken. Dies geschah zum einen, wie gerade beschrieben, durch die Reformierung des Domkapitels, ging aber auch mit der Etablierung weiterer kirchlicher Institutionen einher. So erhielt auch der Zenokult weiteren Aufschwung, nämlich durch die Gründung eines Benediktinerklosters am Grab des Heiligen: des Klosters San Zeno Maggiore. Auch wenn wohl bereits seit der Zeit des Petronius eine kleine Kirche das Grab des Heiligen bewachte, so stand dieser Ort bis ins frühe Mittelalter kaum im Zentrum der liturgischen Praxis. Vielmehr ist wahrscheinlich, dass die Kirche von Mitgliedern des Domes offiziert wurde und lediglich Schauplatz einer Verehrung in kleinem Umfang war.

Dies änderte sich schlagartig in der Zeit Ratolds, auch wenn die komplizierte Quellenlage keine einfachen Aussagen erlaubt. Eine Urkunde von 853 bezeugt,

[102] Siehe unten, Kapitel 4.2.1.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

dass der italische König Pippin und Bischof Ratold eine zerstörte Kirche für den heiligen Zeno wieder errichten ließen: „Aber wir entdeckten, auf welche Art und Weise zur Zeit von Karl dem Großen der berühmte König Pippin zusammen mit dem Veroneser Bischof Ratold die Kirche von Sankt Zeno wiederaufbaute, die schon durch Schulden so geschwächt war, dass sie fast vernichtet war."[103] Zwar berichtet eine angeblich frühere Urkunde, dass sich am Ort dieser von Ratold errichteten Kirche bereits ein Zenokloster „auf dem Land bei der eben erwähnten Stadt" („in suburbio praedictae civitatis"[104]) befand, allerdings konnte diese Urkunde als nachträgliche Fälschung identifiziert werden und ist daher nicht belastbar.[105] Es sollte vielmehr davon ausgegangen werden, dass am Grab des Heiligen lediglich eine Kirche bestand, die zur Zeit Ratolds zerstört gewesen ist. Davon berichtet auch Paulus Diaconus, der am Ende des 8. Jahrhunderts in seiner *Historia Langobardorum* von einer Kirche außerhalb der Stadtmauer von Verona gelegen („extra veronensis muros sita"[106]) redet. Dass die von Ratold erbaute Kirche des heiligen Zeno mit dem Kloster zu identifizieren ist, belegt die Nennung des Klosters Moratica in der Urkunde von 853, die bis in spätere Zeit mit dem Zenokloster verbunden war.[107]

Die Kirche am Grab des Heiligen wurde durch Ratold wohl zwischen 802 und 810 erneuert, wobei nicht bekannt ist, wann genau dies geschah. Das Veroneser Urkundenbuch spricht von einer Dedicatio im Dezember 806. Diese Nennung basiert aber nicht auf einer überlieferten Urkunde, sondern wurde wohl aus dem mutmaßlichen Datum der Translation im Frühling 807 abgeleitet.[108] Tatsächlich gibt es auch für dieses Datum keine belastbaren Hinweise, auch wenn es in der Forschung allgemein akzeptiert wird.[109] Wann genau das Kloster gegründet wor-

---

103 „Sed in domni Karoli augusti invenimus, qualiter Pippinus gloriosus rex cum Rataldo ipsius sedis episcopo ecclesiam sancti Zenonis confessoris Christi renovassent cum iam rebus debitis privata adeo fuerat adtenuata ut ad nichilum esset redacta". Fainelli: Codice diplomatico Veronese, Nr. 190, S. 287–291. Außerdem: Die Urkunden Ludwigs II., hrsg. von Konrad Wanner (MGH DD L II), München 1994, Nr. 13, S. 88–91.

104 Fainelli: Codice diplomatico Veronese, N. 117, S. 153.

105 Vgl. Egidio Rossini: Giurisdizioni e proprietà fondiaria del monastero di s. Zeno dedotte da documenti pubblici anteriori all'anno mille. La nascita del „Burgus Sancti Zenonis", in: Studi Zenoniani. In occasione del XVI centenario della morte di S. Zeno, Verona 1974, S. 68–168, hier: S. 79.

106 Vgl. Paulus Diaconus: Historia Langobardorum, hrsg. von Ludwig C. Bethmann / Georg Waitz (SS rer. Lang.), Hannover 1878, S. 104.

107 Vgl. Wanner: Die Urkunden Ludwigs, S. 88. Außerdem: Gian Maria Varanini: Il monastero di San Zeno di Verona nell'età "romanica" (metà XI–metà XIII secolo). Aspetti economici, istituzionali e politici, in: Francesco Butturini / Flavio Pachera (Hg.): San Zeno Maggiore a Verona. Il campanile e la facciata. Restauri, analisi tecniche e nuove interpretazioni, Verona 2015, S. 29–42, hier: S. 30.

108 Vgl. Fainelli: Codice diplomatico Veronese, Nr. 74, S. 92–94.

109 So spricht Anti von einer „traditionellen Datierung", bezieht sich in den Fußnoten aber weitgehend (und zum Teil mit fehlerhaften Seitenangaben) auf Titel, in denen lediglich allgemein vom Anfang des 9. Jhdts. die Rede ist. Eine Ausnahme ist Giovanni B. C. Giuliari (Hg.): S. Zenonis episcopi Veronensis Sermones, Verona 1883, S. 21, der tatsächlich 807 als Datum ins Spiel bringt, sich dabei aber auf Literatur stützt, aus der dies nicht hervor-

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

den ist und die Gebeine des Heiligen feierlich dorthin überführt worden sind, ist somit fraglich. Da der Translationsbericht des 12. Jahrhunderts davon spricht, dass König Pippin an der Translation beteiligt gewesen sei, hat die Forschung daraus gefolgert, dass dies nicht nach 810 geschehen sein kann, da Pippin dann verstorben ist.[110] Inwiefern man dieser Quelle vertrauen kann, soll an dieser Stelle nicht entschieden werden, insgesamt erscheint das erste Jahrzehnt des 9. Jahrhunderts aber als wahrscheinlich.

Eindeutiger lässt sich belegen, dass das Kloster tatsächlich am Grab des Heiligen errichtet wurde. Nicht nur stellte das Areal im Nordwesten von Verona, auf dem das Kloster heute liegt, während der Spätantike eine Begräbnisstätte außerhalb der Stadtmauern dar.[111] Auch wurden andere Bischöfe von Verona nachweislich an diesem Ort begraben. Das belegt eine kleine Kirche, in der der Bischof Prokulus (260–304) bestattet ist.[112] Außerdem wurde zu Recht festgestellt, dass es sich für die Karolinger kaum gelohnt hätte, das Kloster an einem abgelegenen Ort zu gründen, um dann die Gebeine des Heiligen dorthin aufs Land vor den Mauern der Stadt zu bringen.[113] Unabhängig von der Frage, wann genau die Translation vollzogen wurde, kann mit Sicherheit gesagt werden, dass sich vor den Toren der Stadt im ersten Jahrzehnt des 9. Jahrhunderts ein Benediktinerkloster etablierte, das dezidiert dem heiligen Zeno gewidmet war und bald mit der Pflege seiner Gebeine betraut wurde. Diese Verpflichtung ging mit einer ausgiebigen Förderung durch Bischof und Kaiser einher, die das Kloster reich beschenkten.[114]

Auf der Ebene der Liturgie zeigt sich eine deutliche Intensivierung des Zenokults zu Beginn des 9. Jahrhunderts, die vor allem in der Erweiterung der Feierlichkeiten für den Heiligen zum Ausdruck kommt. Während bislang lediglich der 8. Dezember, das Datum der Bischofsweihe Zenos, welches sein Wirken am Dom markierte, liturgisch gefeiert wurde, wurde dieses Fest nun auch vom Kloster für sich in Anspruch genommen, das an diesem Tag seine Dedicatio feierte. Damit nicht genug: Ratold etablierte noch weitere Feste, die vor allem mit dem Kloster in Verbindung gebracht und dort gefeiert wurden. Zum einen das Fest zum Todestag des Heiligen am 12. April, zum anderen das Fest der Translatio

---

geht. Auch Franco Segala: Le reliquie del vescovo, in: Annuario storico zenoniano, 1983, S. 11–23, hier: S. 14 und Fußnote 12 auf S. 23, spricht von 807 als Datum der Translation, bezieht sich aber nur unspezifisch auf nicht näher genannte „documenti", die dies belegten. Denkbar ist, dass er sich auf die Notizen im Urkundenbuch bezieht, die aber wie erwähnt lediglich Interpolationen darstellen.

110 Vgl. Anti: Verona e il culto, S. 55.

111 Vgl. Lanfranco Franzoni: Verona. Testimonianze archeologiche, Verona 1965, S. 55–58.

112 Vgl. Ederle / Cervato: I vescovi di Verona, S. 16. Außerdem Anti: Verona e il culto, S. 33. Vgl. außerdem: Valenzano: La basilica di San Zeno, S. 8.

113 Vgl. Anti: Note sulla prima, S. 14.

114 Dem Kloster standen unter anderem Erträge aus weiteren Klöstern in Verona, Mantova und Umgebung zu. Siehe dazu die Urkunden, ediert in Fainelli: Codice diplomatico Veronese, Nr. 77, 78, 80, 81, 83. Siehe auch: Hlawitschka: Ratold, Bischof von, S. 13–15.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

am 21. Mai, dem Datum der Überführung der Reliquien ins Kloster San Zeno Maggiore.[115]

Diese neuen Feste wurden im Laufe des 10. und 11. Jahrhunderts in vielen Handschriften nachgetragen, in denen sie ursprünglich nicht vorgesehen waren, zum Beispiel Verona BC LXV(63).[116] Hier wurden am Rande des Haupttextes, nämlich des Martyrologiums von Beda, im Laufe des 10. und 11. Jahrhunderts und nicht von der Haupthand, wie Meersseman behauptet,[117] einige liturgische Notizen angebracht, die uns über die Verehrung von Heiligen in Verona informieren. Von einer Hand des 10. Jahrhunderts wurden zunächst die Feste für Prokulus, Syrus und am 8. Dezember die *Dedicatio eclesiae sancti Zenonis* hinzugefügt, eine Hand des 11. Jahrhunderts vervollständigte die Handschrift dann auch mit weiteren in Verona verehrten Heiligen, und zwar neben Eufemia besonders das Zenofest am 12. April und das Fest des Firmus und Rusticus am 9. August.[118] Im 11. Jahrhundert sind daher bereits zwei Feste für Zeno etabliert, neben dem bereits erwähnten Fest des 8. Dezembers, das für den Dom wichtig war, weil damit Zenos bischöfliche Weihe memoriert wurde, auch das Fest am 12. April, bei dem der angebliche Todestag des Heiligen zelebriert wurde. Liturgische Nachträge mit Veroneser Bezug sind auch im berühmten Sakramentar von Padova, Cod. D 47, ein Gregorianum des II. Typus, zu beobachten.[119] Die Handschrift wurde in Nordfrankreich, Belgien oder Oberitalien angefertigt, dann zunächst im 9. Jahrhundert in Lüttich verwendet und landete zuletzt, wahrscheinlich dank Bischof Hilduin oder Bischof Rather, im 10. Jahrhundert in Verona, wo sie durch Zusätze für die lokale Nutzung tauglich gemacht wurde: Neben Zusätzen, die eine Art Veroneser Supplement darstellen,[120] wurden auf ff. 149v–150v in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts eine Messe für das Zenofest am 12. April und auf f. 161v die Messe für die Translation von Zeno von einer Hand der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts nachgetragen. Diese Messen können also nicht als Quellen des 9. Jahrhunderts gelten, wie Segala referiert.[121] Die Formulare für zwei Zenomessen, am 12. April und 8. Dezember, sind auch in der Handschrift Verona, BC LXXXVII(82) zu finden. Das Sakramentar, eine Prachthandschrift, in der der Kalender in Gold- und Silberschrift eingetragen wurde, wurde gegen Ende des 10. Jahrhunderts in Regensburg geschrieben und ist als Wolfgangs-Sakramentar bekannt.[122] Im Kalender wurden die Feste des Veroneser Propriums ebenso wie der Haupttext in Gold- und Silberschrift hinzugefügt. Außerdem wurde vor dem Beginn des Sakramentars und vor dem Beginn des Kanons, auf der Rectoseite des Foliums 12, und somit in extrem prominenter Position, die Messe für

115 Vgl. Meersseman u. a.: L'orazionale, S. 18.
116 Vgl. ebd., S. 67–68.
117 Vgl. ebd., S. 67–68.
118 Vgl. Polloni: Manoscritti liturgici della Capitolare, S. 177.
119 Vgl. Vogel: Medieval Liturgy, S. 94–95.
120 Vgl. Meersseman u. a.: L'orazionale, S. 69–71.
121 Vgl. Segala: Il culto di San Zeno, S. 27–28.
122 Vgl. Gamber: Codices liturgici latini, Nr. 940, S. 418.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

das Zenofest am 12. April ebenso wie der Rest der Handschrift von Regensburger Schreibern eingetragen. Der Text dieser Zenomesse ist wie der erste Teil des Kanons in goldener Schrift auf Purpurgrund eingetragen worden.[123] Da eine weitere Zeno-Messe, nämlich für das Fest am 8. Dezember, bereits auf fol. 153v, also im Corpus der Handschrift, von erster Hand eingetragen worden und somit im Programm der Handschrift bereits zum Zeitpunkt der Anfertigung vorgesehen war, deutet diese Hinzufügung der Messe für das Fest des 12. April zu Beginn der Handschrift und nicht nach dem liturgischen Kalender auf die zunehmende Wichtigkeit des Aprilfestes in Verona hin. Dies war allerdings den Regensburger Schreibern nicht bekannt und so musste das zweite Fest, wahrscheinlich entsprechend dem Wunsch des Veroneser Auftraggebers des Codex, ergänzt werden.

Bereits seit der Zeit Ratolds feierte man im Kloster den Heiligen an drei Tagen, von denen zwei direkt mit dem Standort des Klosters verbunden waren. Auch wenn der Todestag Zenos im April zugleich auch vom Kapitel übernommen und bis ins jüngere *Carpsum* beibehalten wurde,[124] führte dieser Umstand doch zu einer liturgischen Ungleichgewichtung der Institutionen, die dadurch verstärkt wurde, dass an einem dieser Feste, nämlich im Dezember, vor dem Kloster ein Markt veranstaltet wurde, durch den dem Kloster besonders viele Spenden und Zuwendungen zukamen.[125] Zwar versuchte Ratold, dieser Ungleichheit entgegenzuwirken, indem er die Teilung der Spenden an den heiligen Zeno zwischen den zwei Institutionen verfügte,[126] die sich beide mit gewissem Recht auf den Heiligen berufen konnten. Nichtdestotrotz drohte das Kloster, den Domklerikern ihr bisheriges Monopol auf die Verehrung des Heiligen streitig zu machen.[127] In der von Ratold bewirkten Multiplizierung der Verehrergemeinschaften des heiligen Zeno war so ein Konfliktpotential angelegt, das bis ins hohe Mittelalter das Verhältnis der beiden Institutionen zueinander belastete und auch ihre Liturgie nachhaltig beeinflusste. Diese Entwicklungen sollen im Folgenden nachgezeichnet werden.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass nach einer langen Phase der unbestimmten liturgischen Verehrung Zenos am Dom mit Beginn des 9. Jahrhunderts und der Integration der Stadt ins Karolingerreich der Kult des Heiligen erheblich verfestigt wurde. Dies geschah nicht nur durch die Förderung der Kleriker am Dom, die sich auf den Heiligen beriefen, sondern vor allem durch die Organisation und Institutionalisierung der bis dahin nicht belegbaren Verehrung am Grab des Heiligen durch die Gründung und Förderung des Benediktinerklosters San Zeno Maggiore. Gleichzeitig wurde der Kult durch die Einführung neuer Feste intensiviert: Nun feierte man den Heiligen nicht nur am 8. Dezember, sondern

---

123 Vgl. Meersseman u. a.: L'orazionale, S. 72–73.
124 Vgl. ebd., S. 244.
125 Vgl. Fainelli: Codice diplomatico Veronese, Nr. 231, S. 352.; außerdem: Golinelli: Il Cristianesimo nella Venetia, S. 290.
126 Vgl. Fainelli: Codice diplomatico Veronese, Nr. 122, S. 163.
127 Vgl. ebd., Nr. 102 S. 130–131, Nr. 117 S. 155.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

auch seinen Todestag am 12. April sowie die Translation seiner Gebeine am 21. Mai. Was die Konstruktion des Heiligen angeht, lässt sich vor allem durch die Abfassung einer Vita, des sogenannten *Sermo*, eine vorsichtige Profilierung erkennen, gleichzeitig war mit dem Fehlen einer Historia der Bereich der Hagiopraxis auf das unspezifische Commune beschränkt und erlaubte damit noch keine individualisierte Verehrung. Dies änderte sich erst im Verlauf des 10. Jahrhunderts, mit dem Wirken Bischof Rathers in der Stadt.

4.2 Verehrergemeinschaften von Zeno in Verona im 10. und 11. Jahrhundert

4.2.1 Die erste eigene Historia für Zeno

Die Etablierung einer individualisierten liturgischen Verehrung für Zeno lässt sich erst ab dem 10. Jahrhundert nachweisen und ist mit Bischof Rather und der Gemeinschaft seiner Kleriker verbunden. Bis zu diesem Zeitpunkt wurde Zeno, wie oben gesagt, mit einer Commune-Historia, wahrscheinlich aus dem Commune eines Bekenners, gefeiert. Die darin enthaltenen Antiphonen und Responsorien bestanden aus umfunktionalisierten Psalmversen, die je nach Typus zur Verehrung einer ganzen Gruppe von Heiligen genutzt wurden. Die für Zeno verwendete Commune-Historia wurde daher auch für andere Heilige, die als Bekenner galten, gesungen. Zwar bewirkt die Auswahl einer bestimmten Commune-Historia eine gewisse Profilierung des Heiligen – am Beispiel Zenos eben als Bekenner –, dies aber ließ den Heiligen nicht als individualisierte Figur hervortreten. Erst wenn in den Antiphonen und Responsorien der Heilige namentlich erwähnt und für die spezifischen Verdienste seiner Biographie besungen wird, kann er als in der liturgischen Praxis vollständig konstituiert gelten. Dies geschah mit Bischof Rather. Er förderte die Entstehung der ersten Historia für Zeno, mit der der Heilige mit einem auf ihn zugeschnittenen Set an Antiphonen und Responsorien verehrt wurde. Erst dies bewirkte – nach dem Verständnis dieser Arbeit – die wahre Geburt des individuellen Heiligen.

Die hier zum Ausdruck kommende Rolle einer Historia für den Kult des Heiligen liegt in der Zentralität dieses Hauptbestandteils des Offiziums begründet, die sich auf zwei unterschiedlichen Ebenen beobachten lässt. Zum einen aus einer produktions-, zum anderen aus einer rezeptionsästhetischen Perspektive. Produktionsästhetisch bedeutet das Verfassen einer spezifisch auf den Heiligen abgestimmten Historia das Aufkommen des Bedürfnisses der Verehrergemeinschaft, den Heiligen besser zu ehren und zu besingen. Auch wenn Commune-Historiae durch die Performanz am Tag des Festes immer einen Bezug zum aktuell gefeierten Heiligen gewannen, konnte erst die auf ihn spezifizierte Historia den besonderen Stellenwert des Heiligen sowie die Bindung der Gemeinschaft an die Figur ausdrücken: Zunächst mit einer im Rahmen der liturgischen Feier vorgelesenen

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Vita, dann mit dem Offizium wird der Heilige zum ausdrücklichen Protagonisten der Hagiopraxis, indem ihm neben einer eigenen heiligen Biographie auch ein eigenes liturgisches Gedenken zugeschrieben wird:

> Nebst allen diesen Formen und Manifestationen des Heiligenkultes erlaubt die Komposition eines eigenen Offiziums – komponiert besonders für den Heiligen auf der Grundlage einer Vita oder Passio – ihn von den Heiligen des Commune zu unterscheiden [und] ihn auf die gleiche Ebene zu stellen, wie die sogenannten ‚Universalheiligen' des römischen Kalenders. Die Historia setzt sich also als höchste Krönung des Heiligenkultes durch."[128]

Nicht nur wirken die auf der Vorlage der Vita basierenden Antiphonen und Responsorien wie ein Echo der im Laufe der selben Zeremonie erzählten Geschichte des Heiligen („Bestimmte Episoden der Biographie der Heiligen wurden somit durch die Antiphonen und Responsorien hervorgehoben, die sie wie ein Echo wiederholten."[129]), auch wird der performative Wert[130] der hagiographischen Erzählung gesteigert:

> Der transformierende Schritt von der biographischen auf die kultische Ebene bedeutet zugleich eine signifikante Steigerung des Dignitätsanspruchs, weil die liturgische memoria aufgrund ihres sakralen Charakters eine Überbietung des durch die Vita vorgegebenen erinnerungskulturellen Modells und eine gesteigerte, fast ‚realpräsentische' Form von Aktualisierung reklamiert.[131]

Der Heilige verwandelt sich von einem „erzählten" oder „erinnerten" zu einem „angebeteten" Heiligen.[132] Dies hat aus rezeptionsästhetischer Perspektive weitreichende Folgen: Die Rezitation der Vita im Chor und das Singen ihrer poetischen Überhöhung – der Historia – erweitert nicht nur das Publikum der Rezipienten des hagiographischen Stoffes;[133] auch die Geschichte und der Name des Heiligen werden zu einer auditiven und physischen Memoria.[134]

Aufgrund dieser besonderen Bedeutung des Offiziums im Rahmen des Verhältnisses zwischen dem Heiligen und der Verehrergemeinschaft soll im Folgenden die Historia für Zeno genauer untersucht werden. Diese Historia wird hier mit

---

128 „Ainsi toutes ces formes et expressions différenciées du culte de saints, la composition d'un office propre, spécialement composé pour le saint à partir de la rédaction d'une vita ou d'une passio, permet de le distinguer du commun, de le placer à niveau égal avec les saints dits universel du calendrier romain. L'Historia s'impose donc comme la consécration suprême de son culte." Goudesenne: Les Offices historiques, S. 29.

129 „Des épisodes de la vie des saints étaient ainsi mis en évidence par les antiennes et les répons qui les rérecutaient comme un écho", aus: de Gaiffier d'Hestroy: Hagiographie et historiographie, S. 148.

130 Vgl. Sedda zu den „leggende corali" francescane, Filippo Sedda: La *Legenda liturgica vaticana* per l'ottava di San Francesco. *Franciscus alter evangelista*, in: Frate Francesco. Rivista di cultura francescana 78, 2012, S. 83–126, hier: S. 84–85.

131 Felix Heinzer: Der besungene Heilige: Aspekte des liturgisch propagierten Franziskus-Bildes, in: Wissenschaft und Weisheit 74, 2011, S. 234–251, hier: S. 234.

132 Vgl. Sedda: La Legenda liturgica, S. 83.

133 Vgl. de Gaiffier d'Hestroy: Hagiographie et historiographie, S. 148.

134 Vgl. ebd., S. 154.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

dem Incipit der Magnificat-Antiphon als *Dum Zeno pontificatus honore* bezeichnet (hier in Kapitel 3.3.1 auf S. 61–80 ediert).[135]

Die Historia *Dum Zeno pontificatus honore* ist sehr langlebig und wird von einer Gruppe von ungefähr 15 Handschriften überliefert, die zwischen dem 11. und dem 15. Jahrhundert entstanden sind. Es lassen sich zwei Fassungen dieser Historia identifizieren, eine kanonikale[136] und eine monastische Fassung.[137] Die Gruppe mit der höchsten Zahl von Zeugnissen ist, wie zu erwarten war, die aus Verona: die kanonikale Version des Offiziums wird von einem Liber ordinarius, auch als *Carpsum* des Stephanus cantor bekannt (Verona BC XCIV(89)) belegt, in dem das Offizium nur durch Incipits der Gesänge angegeben ist, und von drei Antiphonaren des 12. und 14. Jahrhunderts überliefert (Verona BC XCVIII(92), Verona BC MLII und Verona BC MLIII). Vereinzelte Gesänge, und zwar nur die Antiphonen für die Tageshoren, sind auch in einem Brevier des 13. Jahrhunderts (Verona BC CIII(96)) bezeugt. In einem Antiphonar der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts (Verona BC MLXV), in dem die Gesänge für das Comune sanctorum enthalten sind, sind als Nachtrag Antiphonen für die erste und zweite Vesper, die Laudes und die Tageshoren für das Fest von Zeno zu finden.

Die monastische Version des Offiziums lässt sich ebenso in Veroneser Handschriften auffinden, und zwar in einem Brevier des 15. Jahrhunderts, heute in Kremsmünster (Kremsmünster SB CC60), und in einem Antiphonar des Veroneser Zenoklosters des späten 15. Jahrhunderts (Verona BCi 739 I). Vereinzelte Gesänge sind auch in einem monastischen Hymnar aus dem Zenokloster, das auf das Ende des 11. Jahrhunderts datiert worden ist, überliefert: Verona BC CIX(102). Außerhalb von Verona ist das Offizium in kanonikaler Version von einer Gruppe von Handschriften des 14. und 15. Jahrhunderts aus Cividale (Cividale MAN XLVII, Cividale MAN XXX und Cividale MAN XXXIV) sowie von zwei ähnlich datierten Handschiften aus Bad Reichenhall in der Diözese Salzburg überliefert (München BSB Clm 23143 und München BSB Clm 24882). Die monastische Version liefert auch ein Brevier des 15. Jahrhunderts, das in Augsburg für ein oberitalienisches Kloster (Verona oder Trento) angefertigt wurde (Augsburg StStadtB 2° 204).

Um die Frage nach der Entstehung dieser Historia zu klären, und somit herauszufinden, wann und von welcher Gemeinschaft die Initiative des Verfassens von spezifischen Gesängen für Zeno ausging, ist eine Analyse dieser abweichenden Fassungen notwendig.

Die Antiphonen und Responsorien der Historia in kanonikaler Form (cursus romanus) bedienen sich ausschließlich des Textes einer Zenovita als Vorlage, die

---

135 Eine weitere Historia, ein Reimoffizium mit dem Incipit *In lege sui Domini Zeno meditatur* ist in der Handschrift Padova BC A 20*, ff. 181r–187v überliefert. Sie scheint außerdem, abgesehen von der genannten Handschrift, wo sie auch nur fragmentarisch überliefert ist, keine Rezeption erfahren zu haben.

136 Hier ediert in Kapitel 3.3.1 auf S. 60–72.

137 Hier ediert in Kapitel 3.3.1 auf S. 73–80.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

weiter unten noch zu identifizieren sein wird. Ausnahmen bilden die Magnificat-Antiphon der ersten und zweiten Vesper, das Invitatorium und das erste und letzte Responsorium der Matutin, welche entweder aus dem Commune entnommen oder keinem spezifischen hagiographischen Subtext zuzuordnen sind. Thematisch werden im kanonikalen Offizium folgende Aspekte der Zenogeschichte behandelt: Zenos angeborene Heiligkeit (A1 Ab utero, R2 Ab utero), die Ernennung zum Bischof aufgrund seiner Verdienste (A2 Probitatis, R2 Ab utero), seine asketische Lebensweise und die Bitte an Gott um Unterstützung bei der Bekehrung der heidnischen Stadtbevölkerung (A3 Continuis, R3 In secretiori), Zenos milde Art (A4 Affabilis, R4 Affabilis), das Fischen Zenos und ein erstes Mirakel, in welchem ein Mensch vor dem Ertrinken gerettet wird (A5 Dum exercitio, A6 Vir Dei, R5 Dum in fluvio, R6 Elevata), die Auseinandersetzung mit dem Teufel (A7 Beatus Zeno) und schließlich das Mirakel der Heilung der Tochter des Gallienus (A8 Miserabilis, A9 Sacerdos Dei, R7 Festinans, R8 Ingrediente). Die Antiphonen-Reihe der Laudes (L-A1 Dominus Iesus Chrstus bis L-A5 Christi namque sacerdos), die in einigen Handschriften auch als Antiphone der ersten und zweiten Vesper verwendet werden, behandeln erneut und ausschließlich den Exorzismus des Mädchens. Darauf folgend schließt auch die Benedictus-Antiphon (B-A Acceptam beatus Zeno) die Laudes mit dieser Episode ab und erzählt, wie Gallienus seine Krone dem Heiligen schenkt und wie der Heilige sie unmittelbar an die Armen weitergibt. Einige Aspekte der Geschichte von Zeno, darunter wichtige Episoden wie das auch von Gregor dem Großen erzählte Mirakel der Etschüberschwemmung, die Massenbekehrung der Bevölkerung oder Zeno als Kirchenbauer und Zerstörer von heidnischen Tempeln werden nicht erwähnt. Ebenso unerwähnt bleiben der Tod des Heiligen und der anschließende Bau einer Basilika in seinem Namen durch die kaiserliche Familie

Im monastischen Offizium, das etwas umfangreicher ausfällt, um den Bedürfnissen des monastischen Stundengebets gerecht zu werden, werden zwei zusätzliche Aspekte der Geschichte erwähnt: Zeno zerstört die heidnischen Idole und baut stattdessen christliche Kirchen in Verona (A11 Coepitque, R8 Beatissimus Christi). Außerdem befiehlt Zeno den Bau einer weiteren Kirche neben der Etsch und wird dort nach seinem Tod bestattet (R4 Iuxta Athesis, A12 Iuxta Athesis). Zwei der Antiphonen und Responsorien, die im monastischen Offizium zu den kanonikalen hinzugefügt wurden, A11 Coepitque und R8 Beatissimus, basieren auf weiteren Kapiteln der Zenovita. Die zwei weiteren zusätzlichen Antiphonen der monastischen Version (R4 und A12) sind auch lose von der Vita inspiriert, die Aussage der Vita wird allerdings an diesen Stellen der Historia geändert. Auf diese Eigentümlichkeiten des monastischen Offiziums wird später zurückzukommen sein.

Die Elemente aus der Vita werden vom Offiziendichter in der kanonikalen Version der Historia in chronologischer Reihenfolge aus der Vorlage übernommen: Zunächst wird in den Antiphonen der Matutin und der Laudes die Geschichte des

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Heiligen von der Geburt bis zur Befreiung der Tochter Gallienus' erzählt, dann werden die gleichen Episoden durch die Responsorien der Matutin von Anfang an wiederholt. Somit ist es wahrscheinlich, dass der Offiziendichter zunächst alle Antiphonen, sowohl die der Matutin als auch der Laudes, in einem Zug auf der Grundlage der Zenovita verfasste und die Responsorien – gattungsgemäß musikalisch anspruchsvoller und textlich umfangreicher als Antiphonen – in einem zweiten Schritt komponierte.

Die chronologische Ordnung der Erzählung hingegen wird in der monastischen Historia teilweise unterbrochen. An einigen Stellen wurden mitten in der Erzählung auch nicht-narrative, gebetsartige Antiphonen und Responsorien hinzugefügt. So entsteht der Eindruck, dass die klerikale Version des Offiziums zuerst komponiert wurde und anschließend für den monastischen Cursus erweitert werden musste: Wie in der unten stehenden Tabelle zu erkennen ist, wurden alle vorhandenen Antiphone der ersten und zweiten Nokturn im klerikalen Cursus vollständig für die erste Nokturn im Cursus monasticus aufgebraucht und in gleicher Reihenfolge übernommen, während die drei übrigbleibenden Antiphonen des klerikalen Cursus zusammen mit drei neuen Antiphonen (A10, A11 und A12) für die zweite Nokturn im monastischen Offizium verwendet wurden. Die Laudes-Antiphonen wurden en bloc übernommen.[138]

Tabelle 1 Vergleich der Antiphonenreihen der Historia im CR und CM

Dum Zeno pontificatus honore – Cursus romanus	*Dum Zeno pontificatus honore – Cursus monasticus*
A1 Ab utero A2 Probitatis A3 Continuis	A1 Ab utero A2 Probitatis A3 Continuis A4 Affabilis ita A5 Cum[139] exercitio A6 Vir Dei
A4 Affabilis ita A5 Dum exercitio A6 Vir Dei	A7 Beatus Zeno A8 Miserabilis A9 Sacerdos *A10 Beate Zeno* *A11 Coepitque* *A12 Iuxta Athesis*
A7 Beatus Zeno A8 Miserabilis A9 Sacerdos	*A13 Iste est*

138 Dabei handelt es sich um ein typisches, auch sonst zu beobachtendes Verfahren. Vgl. Eva Ferro: „Suavissime universorum Domine". Eine „konstanzische" Maria Magdalena-Historia in Hirsau?, in: Archiv für Liturgiewissenschaft, 2014, S. 49–74, hier: S. 60–67.

139 Die monastische Antiphon verwendet die Konjunktion *cum*, nicht *dum*.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Dum Zeno pontificatus honore – Cursus romanus	*Dum Zeno pontificatus honore – Cursus monasticus*
L-A1 Dominus L-A2 Exsurgens L-A3 Ingrediente L-A4 Tenens L-A5 Christi B-A2 Acceptam	L-A1 Dominus L-A2 Exsurgens L-A3 Ingrediente L-A4 Tenens L-A5 Christi B-A2 Acceptam

Bei der Übernahme der Responsorien aus der klerikalen Version ging der Offiziendichter der monastischen Historia anders vor, doch auch hier wird deutlich, dass die klerikale Version die ursprüngliche war, die dann für den monastischen Cursus adaptiert worden ist: Die jeweils drei Responsorien einer Nokturn des kanonikalen Cursus werden im monastischen Offizium durch jeweils ein neues viertes Responsorium ergänzt (R4, R8, R11).

Tabelle 2 Vergleich der Responsorienreihen der historia in CR und CM

Cursus romanus	*Cursus monasticus*
R1 Hic est R2 Ab utero R3 In secretiori	R1 Hic est R2 Ab utero R3 In secretiori *R4 Iuxta Athesis*
R4 Affabilis R5 Dum in fluvio R6 Elevata	R5 Affabilis R6 Dum in fluvio R7 Elevata *R8 Beatissimus Christi*
R7 Festinans R8 Ingrediente R9 Sancte	R9 Festinans R10 Ingrediente *R11 Sacerdos Dei* R12 Sancte

Die Adaption und die Hinzufügungen im monastischen Offizium und die dadurch entstehenden chronologischen Unstimmigkeiten, wie zum Beispiel im Fall von R4 im Cursus monasticus, wo der Tod von Zeno bereits im ersten Teil des Nachtgebets behandelt wird, geben einen entscheidenden Hinweis auf den Entstehungsort des Offiziums. Sie belegen, dass das Offizium zunächst für den Cursus romanus komponiert worden ist, womit das Kloster San Zeno Maggiore als Initiator einer solchen liturgischen Aufwertung ausscheidet. Vielmehr rückt das Domkapitel als klerikale Institution ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Tatsächlich legt auch die Überlieferung diesen Schluss nahe, da die frühesten Zeugnisse des Offiziums aus dem Dom stammen. Es handelt sich zum einen um ein Antiphonar des 11. Jahrhunderts, die Handschrift Verona BC XCVIII(92), und zum zweiten um das berühmte *Carpsum* des Stephanus cantor Verona BC

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

XCIV(89), einen Liber ordinarius, der für das Domkapitel von Verona gegen 1060 geschrieben wurde.[140] Das Antiphonar kann trotz einiger Unsicherheit in Verona lokalisiert[141] und entweder in das erste[142] oder zweite Viertel des 11. Jahrhunderts (nur wenige Jahre vor der Verschriftlichung des *Carpsums*[143]) datiert werden. Trotz dieser Unstimmigkeit in der Datierung stellt die Handschrift tatsächlich den ältesten Zeugen des Zeno-Offiziums dar, sie ist aber im Zusammenhang mit der Frage nach der Entstehung der Historia weniger entscheidend als das etwas jüngere *Carpsum*.

Diese Handschrift enthält die Incipits aller Gesänge für die Liturgie des Stundengebets und der Messe für das ganze liturgische Jahr, so wie diese vom Bischof und den Klerikern des Domkapitels im 11. Jahrhundert zu verrichten waren.[144] Zum Anlass des Fests der Depositio des Heiligen am 12. April befindet sich auf fol. 30v–32r die Historia *Dum Zeno pontificatus honore*, die wie alle anderen Gesangstexte durch ihre Incipits angegeben ist. Sie stammt von der Haupthand, die den größten Teil der Handschrift – die Quaternionen II bis XI, die den Liber ordinarius enthalten – kurz nach der Mitte des 11. Jahrhunderts niederschrieb.

Dieser früheste handschriftliche Beleg für die Historia fügt sich in das skizzierte Bild der Entstehung des Offiziums, das anhand der Strukturanalyse erzeugt wurde: Am Dom von Verona entstand – sicher vor Mitte des 11. Jahrhunderts, als ihre frühesten Quellen, das Antiphonar und das *Carpsum* angefertigt wurden –

---

140 Vgl. Venturini: Vita ed attività, S. 69–70.

141 Die Historia *Dum Zeno pontificatus honore* wurde auf einem unabhängigen Doppelblatt geschrieben, das an einer ungewöhnlichen Stelle in der Handschrift angebunden wurde, nämlich zwischen dem Fest Inventio sanctae crucis und Fronleichnam. Das Zenofest für die Depositio hätte allerdings früher angebunden werden sollen, und zwar im April, zwischen dem Ambrosius- (am 4. April) und dem Georgsfest (am 23. April). Da der Schreiber des Binios allerdings der gleiche ist wie der Veroneser Schreiber der restlichen Handschrift, und da hier alle weiteren Veronesischen Feste beinhaltet und an der richtigen Stelle im Kirchenjahr verzeichnet sind, gilt es als gesichert, dass die Handschrift in und für Verona angefertigt wurde. Vgl. Maria Venturini: Vita ed attività dello „scriptorium" veronese nel secolo XI, Verona 1930, S. 79; vgl. Ropa: Liturgia, cultura e tradizione, S. 23; vgl. Hesbert: Corpus Antiphonalium Officii, S. XXII; vgl. Borders: The Cathedral of Verona, S. 243–244. Das Problem mit der Positionierung des Binios in der Handschrift kann nicht, wie von Ropa vorgeschlagen, damit gelöst werden, dass das hier gemeinte Zenofest das der Translation sei. Zum einen wird das Fest „natale" genannt und zum zweiten war das Fest der Translation im 11. Jhdt. und vor allem für das Domkapitel nicht relevant. Das bestätigt die Tatsache, dass das Fest der Translation im *Carpsum* gar nicht erwähnt wird. Wahrscheinlicher ist, dass das Zenooffizium zunächst im Binio als unabhängige kodikologische Einheit kopiert und dann an einer günstigen Stelle, und zwar dort, wo das Ende eines Foliums mit dem Ende eines Offiziums und der Beginn eines Foliums oder einer Lage mit dem Beginn eines weiteren Offiziums übereinstimmte, platziert wurde. Die Frage, warum überhaupt der Schreiber der Handschrift das Zenooffizium nicht von vornherein in die Handschrift eingeplant hatte, sondern es getrennt niederschrieb, muss unbeantwortet bleiben. Vielleicht hatte er das wichtige Zenooffizium zuerst kopiert, noch bevor er das ganze Material für den Codex bekam.

142 Vgl. ebd., S. 243–250.

143 Vgl. Venturini: Vita ed attività, S. 80.

144 Ediert in: Meersseman u. a.: L'orazionale, S. 204–309.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

die Historia für Zeno *Dum Zeno pontificatus honore* in ihrer ursprünglichen Form im Cursus romanus. Abgesehen von der Bestimmung eines Terminus ante quem bleibt die Frage nach einer genaueren Datierung der Historia aber noch offen. Es bleibt also weiterhin möglich, dass sie im 9. Jahrhundert entstand, als, wie oben erläutert, der Veroneser Dom im liturgischen Bereich sehr produktiv war und den Zenokult, unter anderem mit einer neuen Vita, intensivierte.

Die Hinweise des *Carpsums* sind für die Datierung der Historia besonders wichtig, leider aber nicht ganz eindeutig zu interpretieren. Obwohl der Codex, der das *Carpsum* überliefert, präzise datierbar ist, beziehen sich einige der darin überlieferten liturgischen Texte auf älteres Material. Dies geht aus dem Prolog hervor, in dem der Schreiber, ein gewisser *Stephanus cantor*, Kleriker am Dom,[145] sagt, er habe das *Carpsum* nicht selbst verfasst, sondern auf der Grundlage älterer liturgischer Bestände lediglich aktualisiert („divina renovavi inspiratione"). Dabei habe er lediglich Notwendiges ergänzt („que congruenter addenda erant, addidi"), beziehungsweise Überflüssiges beseitigt („que superflua, sollerter resecare studui").[146] Auch die Bezeichnung *Carpsum* habe er von seinen Vorgängern übernommen: „huius libelli opusculum, quod ex nostrorum antecessorum nuncupatione carpsum vocatur."[147]

Bereits 1974 konnte Merssemann zeigen, dass der Großteil des im *Carpsum* überlieferten Materials in der Zeit des Bischofs Rather, also etwa von 931 bis 968 entstand.[148] Er argumentierte zum einen mit der Struktur des Buches[149] und zum anderen mit der Erwähnung von fränkischen liturgischen Bräuchen im *Carpsum*. Diese wurden zunächst auch von Stephanus übernommen, mussten aber nachträglich von ihm angepasst werden.[150] Unter diesen fränkischen Bräuchen fällt besonders die Feier des Trinitätsfestes auf. Dieses Fest wurde in Verona nach der Überlieferung im *Carpsum* nicht nur mit einem eigenen Offizium gefeiert, was für das frühmittelalterliche Italien besonders bemerkenswert war, darüber hinaus wurde es mit dem Offizium des Stephanus von Lüttich begangen. Dies spräche deutlich für eine Entstehung des liturgischen Materials in der Zeit von Rather,

145 Er beschreibt sich selbst als „geprägt und ausgebildet im Pfarrhaus der in Verona gelegenen Kirche zur Heiligen Mutter Gottes Maria" („in canonica sancte matris domini Marie, Verone site, imbutus et educatus"), ebd., S. 218.

146 Zitate ebd.

147 Ebd.

148 Vgl. ebd., S. 88.

149 Vgl. ebd.

150 Vgl. ebd., S. 88–91. Der erste Hinweis betrifft die Quatembertage. Im Fall der Quatembertage wird im Verona des 9. und 10. Jhdts. dem fränkischen Brauch gefolgt, nach dem diese Fastentage im Frühling und Sommer während der ersten März- beziehungsweise der zweiten Juniwoche zu begehen waren. Somit wird in Verona ausdrücklich der Brauch der römischen Kirche außer Acht gelassen, nach dem die Quatembertage des Frühlings und Sommers in der ersten Woche der Quadragesima und während der Pfingstwoche begangen werden. Dieser Brauch blieb während des Episkopats von Rather gültig und wurde auch im *Carpsum* berücksichtigt (Kapitel 54–57), musste aber von Stephanus nachträglich korrigiert werden, als die Veroneser Liturgie den neuen Vorschriften des Konzils von Seligenstadt (1022) angepasst werden musste.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

der das Trinitätsoffizium aus seiner Heimat (Lüttich) nach Verona importierte und am Dom feiern ließ.[151]

Diese Datierung des liturgischen Materials ist allerdings nicht notwendigerweise auch als Datierung des Zeno-Offiziums zu verstehen, denn das Offizium muss nicht zwangsläufig schon Teil der älteren Fassung des *Carpsums* gewesen sein. Stattdessen könnte es auch zu den wenigen Addenda gehören, die Stephanus in seine Fassung des *Carpsums* integrierte.

Gegen diese Möglichkeit spricht zunächst die Tatsache, dass das Zeno-Offizium, wie die meisten anderen Korrekturen des Stephanus,[152] nicht als Nachtrag auf hinzugefügten Zetteln in den Codex eingeschrieben wurde. Stattdessen findet man es nach der Ordnung des liturgischen Jahres im Hauptteil der Handschrift. Darüber hinaus gibt es weitere Hinweise dafür, dass die Zeno-Historia in der Version des *Carpsums* schon beinhaltet war, die im 10. Jahrhundert während der Zeit Rathers verfasst wurde. Für diese Annahme spricht insbesondere die hagiographische Vorlage, auf deren Grundlage das Offizium verfasst wurde, da sie auch im 10. Jahrhundert entstand. Da allerdings gleich mehrere Zeno-Viten als solche Vorlage in Frage kommen, muss zunächst die Frage der Abhängigkeiten zwischen dem Offizium und dem hagiographischen Material geklärt werden. Bislang hat sich die Forschung lediglich mit zwei der vielen Fassungen der Zenovita befasst, nämlich mit der bereits erwähnten karolingischen Fassung BHL 9001 (*Sermo*) und mit BHL 9010 sowie dem dazugehörigen Translationsbericht BHL 9011, die beide als Produkt des Zenoklosters gelten und ins 11. oder 12. Jahrhundert datiert werden.[153]

---

151 Vgl. ebd., S. 93–95. Während in den meisten Diözesen Europas, und vor allem den italienischen Diözesen inklusive Rom, am ersten Sonntag nach Pfingsten bis ins Spätmittelalter kein spezifisches Fest für die Dreieinigkeit vorgesehen war, wird im *Carpsum* stattdessen explizit eine „dominica de S. Trinitate" gefeiert, für die außerdem ein eigenes Offizium vorgesehen war, das Trinitätsoffizium des Stephanus von Lüttich. Der Schluss liegt somit auf der Hand: Es waren die Lütticher Mönche und Bischöfe von Verona, Hilduin und Rather, die nicht nur den Lütticher Brauch des Feierns eines Trinitätsfestes, sondern auch das Trinitätsoffizium ihres Landsmannes Stephanus nach Verona importierten. Stephanus, der Schreiber des *Carpsum*, musste übrigens gerade an dieser Stelle das Ratherianische *Carpsum* nachträglich korrigieren: Nach der Versöhnung der Veroneser Bischöfe mit dem umstrittenen Papst Alexander II. wurde auch die Liturgie dem römischen und eben von diesem Papst propagierten Brauch angepasst, nach dem der Trinität kein spezifischer Feiertag zukam. Glücklicherweise ergänzte Stephanus das *Carpsum* mit bewahrendem Habitus, statt das Trinitasfest und das Lütticher Offizium zu tilgen: Er fügte auf einem Zettelchen für den ersten Sonntag nach Pfingsten ein Offizium ein, das den bisherigen Brauch ersetzen sollte.

152 Die Korrektur der Quatembertage zum Beispiel wurde auf die leer gebliebenen Blätter nach dem Kalendar kopiert (fol. 7v–8v), die Korrektur bezüglich des ersten Sonntags nach Pfingsten und des Trinitätsfestes auf einem zusätzlichen Zettel (54A). Auf einem weiteren Zettel (30A) modifizierte Stephanus die Liturgie für die erste Vesper der Septuagesima und auch in diesem Fall ließ er die zu korrigierende Stelle im Corpus der Handschrift unangetastet. Vgl. ebd., S. 90; 95–96.

153 Elisa Anti hat die Fassung mit der BHL-Nr. 9008f als Transkription einer Handschrift aus Bovino (Napoli) publiziert. Diese Fassung kommt aber als Vorlage für die Historia aus textlichen Gründen nicht in Frage und wird hier nicht weiter behandelt. Siehe: Elisa Anti:

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die weiter unten erfolgende Analyse dieser beiden Viten kann allerdings zeigen, dass keine der beiden Fassungen als Vorlage für das Offizium in Frage kommt. BHL 9010–11 scheidet aus chronologischen Gründen als Vorlage für die Historia von Anfang an aus. Sie wurde von Anti überzeugend als ein Produkt des 12. Jahrhunderts identifiziert und in die Zeit des Abtes Gerhard (1138–1178) datiert.[154] Der karolingische *Sermo de vita sancti Zenonis* (BHL 9001) hingegen könnte zwar wegen seines hohen Alters als Vorlage des Offiziums in Frage kommen, zumal er sich großer Beliebtheit erfreute. Eine nähere Untersuchung des Wortlauts des Offiziums (siehe Tabelle 7) zeigt aber entgegen den Erwartungen, dass auch die karolingische Vita nicht die Vorlage für die Historia gewesen sein kann. An vielen Stellen wurde die Formulierung des *Sermo* modifiziert – meistens erweitert und ausgeschmückt – wobei deutlich wird, dass sich der Offiziendichter einer anderen Vita-Fassung als Vorlage für die Historia bediente.

Aus der Analyse aller Fassungen der Vita, die als Vorlage für das Offizium in Frage kommen könnten, weil sie vor 1060 (dem Terminus ante quem der Entstehung des Offiziums aufgrund der Überlieferung im *Carpsum*) handschriftlich vorhanden waren, also BHL 9001, 9003, 9004, 9006 und 9007,[155] geht allerdings hervor, dass lediglich eine dieser Fassungen erhebliche Übereinstimmungen mit dem Offizium aufweist, nämlich die bislang in der Forschung nahezu unbeachtete BHL 9007. In der untenstehenden Tabelle (Tabelle 7) wird der Wortlaut der Historia (linke Spalte) mit dem Text von BHL 9001, 9003, 9004, 9006 und BHL 9007 verglichen.

Die Gegenüberstellung der Texte macht deutlich, dass die Zeno-Historia im Cursus romanus nicht von der ältesten Fassung der Zenovita abhängt, sondern vielmehr die als BHL 9007 gekennzeichnete Fassung als Vorlage hatte: Neben inhaltlichen Aspekten entnimmt die Historia aus BHL 9007 auch sprachliche Formulierungen, die sonst in keiner anderen Fassung der Vita vorkommen. Interessant sind zum einen die Übernahmen, in denen der Wortlaut von BHL 9007 gar nicht oder nur geringfügig verändert wird. So wird zum Beispiel aus *a matris utero*

Un'inedita redazione della *Vita I sancti Zenonis* nel ms. XV.AA.15 della Biblioteca Nazionale di Napoli, in: Annuario storico zenoniano, 1998, S. 27–32.

154 Die Gründe dafür sind vielfältig: zum einen ist kein handschriftliches Zeugnis der Vita älter als das Endes des 12. Jhdts. Zum zweiten legen auch inhaltliche Aspekte vor allem im Miracula-Teil den Schluss nahe, dass die Vita zwischen 1138 und 1178 verfasst wurde, und zwar in der Zeit, als ein neuer Kirchturm gebaut und die klösterlichen Bauten renoviert wurden. Besonders Abt Gerhard, der die Abtei von 1163 bis 1187 leitete, kommt nach Antis Auffassung als Auftraggeber der Vita in Frage. Die Initiative einer neuen, auf das Kloster zugeschnittenen Vita von Zeno passt sehr gut in Gerhards Programm einer Renovierung und Stärkung des Klosters, wie er sie auch durch bauliche, wirtschaftliche und politische Maßnahmen betrieben hat. Vgl. Anti: Verona e il culto, S. 104–105.

155 Da nicht alle diese Fassungen ediert sind, mussten teilweise die einzelnen Handschriften herangezogen werden. Für Hinweise über die handschriftlichen Zeugnisse der einzelnen Fassungen der Zenovita sowie ihrer Datierung habe ich mich auf die tabellarische Darstellung von Elisa Anti gestützt, in der alle der Forscherin bekannten Handschriften mit Zenoviten aufgelistet sind, vgl. ebd., S. 117–129.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

(BHL 9007) *ab utero matris* (A1) anstatt *a ventre* in allen anderen Fassungen.[156] Außerdem werden kurze Elemente hinzugefügt, zum Beispiel A5 *per preceps in amnem demergi* und R4 *ad eum properantes.* Vor allem sind aber die Stellen interessant, an denen die Historia neue Ideen und Formulierungen von BHL 9007 übernimmt, die in keiner anderen Vita-Fassung vorkommen. Beispiele dafür sind der Zusatz *Probitatis et scientiae iugibus incrementis* (BHL9007/A2), welcher zu Beginn der zweiten Antiphon der Matutin übernommen wurde oder der Ausdruck *et artis apostolicae instrumenta baiulans* (BHL9007/A9), der in A9 zu *et artis apostolicae documenta sequens* wurde, oder auch der Satz *ab omni daemonicae incursionis ludificatione* (BHL9007/A5), welcher in der fünften Antiphon der Laudes identisch übernommen wurde. Auch in der Benedictus-Antiphon wird BHL 9007 gefolgt, indem die kurze Redepartie von Zeno von *Si Dominus operatur excelsa, ipsi referatur et gloria* zu *Si Dominus operatur excelsa, ipsi perpetue laudes referantur et gloria* geändert wurde. In dem kurzen Zusatz von BHL 9007 *domus regia in tristitiam versa cruciatu et maerore ingenti affligebantur*, der auch in der Historia übernommen wird, versteckt sich sogar ein kleines Cicero-Zitat,[157] in welchem Cicero die schmerzhafte Erfahrung von Eltern beschreibt, die ihre Kinder verlieren.[158] Auffällig ist auch, dass die in der Historia übernommenen Wörter sehr oft in der exakt gleichen Position wie in BHL 9007 zu finden sind. A2 beginnt zum Beispiel mit *Probitatis et scientiae*, L-A3 mit *Ingrediente Christi confessore*, genauso wie in BHL 9007, wo sie am Anfang eines neuen Satzgefüges platziert sind.

4.2.2 Bischof Rathers Überarbeitung der frühesten Zenovita als Vorlage der Historia: BHL 9007

BHL 9007, die bislang weder kritisch ediert noch beachtet wurde, erweist sich somit für die Frage nach der Entstehung der Historia als entscheidend. Daher soll sie hier hinsichtlich ihrer Überlieferung und möglichen Datierung eingehend

---

156 Andere Beispiele wären: *ut per sacerrimam vitam* (BHL 9007/A2) anstatt *ut per vitam sanctam* (Rest)*; in Athesis fluvio piscationis excercitio fungeretur* (BHL 9007/R5) anstatt *in fluvio Athesi piscationem dum ageret* (BHL 9001); *acriter* (BHL 9007/A8) statt *crudeliter* (Rest); *luculenter emicuit* (BHL 9007/ R2) statt *emicuit* (Rest); *die noctuque* (BHL 9007/R3) statt *de die in diem* (Rest).

157 Cic. Verr. 2,5,123: „Utrum ego desipio et plus quam satis est doleo tanta calamitate miseriaque sociorum, an vos quoque hic acerbissimus innocentium *cruciatus et maeror* parentum pari sensu doloris adficit?“, Marcus T. Cicero: Il processo di Verre, hrsg. von Nino Marinone / Laura Fiocchi, Mailand [8]2013, S. 1180. Die Verrinen zirkulierten im 10. Jhdt. in Italien, wie ein Bifolium mit Teilen aus der zweiten Rede bezeugt, das einer Handschrift aus Montecassino hinzugefügt wurde. Das Doppelblatt wurde nach Bischoff von einer möglicherweise italienischen Hand der zweiten Hälfte des 10. Jhdts. geschrieben. Vgl. Leighton D. Reynolds / Peter K. Marshall: Texts and Transmission. A Survey of the Latin Classics, Oxford 1986, S. 71.

158 Die textliche Übernahme ist zwar sehr begrenzt, die Stelle aus Ciceros Rede allerdings ganz passend, da auch in der Vita ein Vater, nämlich Gallienus, der hier übrigens nur als *pater* und nicht als Kaiser, König oder mit seinem Namen identifiziert wird, und seine ganze Familie (*tota domus eius*) wegen der teuflischen Krankheit der Tochter trauern.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

untersucht werden. Die Fassung wird von etwa achtzehn bisher bekannten Handschriften aus dem 10. bis 14. Jahrhundert überliefert.[159] Die frühesten Zeugnisse dieser Gruppe sind Novara BC II und Novara BC LXIII.[160] Die Handschriften enthalten Viten von Heiligen, wie zum Beispiel Gaudentius, Ambrosius und Sirus, die auf eine Verwendung in Novara oder Umgebung hinweisen.[161] Auch Zeno wurde in diesen Sammlungen berücksichtigt und BHL 9007 war für die Lesungen am Fest des 8. Dezembers vorgesehen.[162] Neben der Vita enthalten die Codices auch ein bisher unbekanntes Gedicht von zwanzig elegischen Distichen mit dem Incipit *Pontificum splendor*, das eine kondensierte Zenobiographie anbietet.[163]

Über die Datierung dieser frühesten Zeugnisse ist wenig bekannt: Elisa Anti datiert beide ins 11./12. Jahrhundert und identifiziert Novara BC LXIII als Kopie von Novara BC II. Sie liefert aber keine Begründung für ihre Datierung und ihre Einschätzungen.[164] In Giuseppe Mazzatintis mehrbändigem Werk *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia* wird Novara BC. LXIII ins 10. Jahrhundert,[165] ms. II ins 11. Jahrhundert datiert.[166] Somit wird nicht nur Elisa Antis Datierung der Handschriften, sondern auch das von ihr postulierte Abhängigkeitsverhältnis zwischen den Codices in Frage gestellt: Wenn die Datierung in Mazzatintis *Inventari* stimmt, kann Handschrift LXIII keine Kopie der Handschrift II sein, da die erste Handschrift älter ist. Nach paläographischer Untersuchung der Codices scheint mir die frühere Datierung wahrscheinlicher als die Datierung Antis.[167]

---

159 Hier stütze ich mich auf die von Elisa Anti aufgelisteten Funde (vgl. Anti: Verona e il culto, S. 120–123), allerdings gehe ich davon aus, dass die Überlieferung von BHL 9007 bereits im 10. Jhdt., und nicht erst im 11. einsetzt. Anti hingegen geht von einer Überlieferung ab dem 11./12. bis ins 14. Jhdt. aus. Vgl. ebd., S. 123.

160 Elisa Anti erwähnt eine weitere Handschrift von BHL 9007, Firenze BN Conv. Soppr. A.I.1213, welche auf das erste Viertel des 11. Jhdts. zu datieren sei, ebd., S. 121. Bei näherer Betrachtung allerdings hat sich gezeigt, dass die Handschrift nicht BHL 9007, sondern eher eine geringfügige Überarbeitung von BHL 9001 überliefert, in der aber die markanten Überarbeitungen von BHL 9007 fehlen.

161 Siehe dazu: Mazzatinti: Inventari dei Manoscritti, 74; 78–79. Auch Elisa Anti glaubt, dass die Handschriften für das Domkapitel von Novara angefertigt wurden, vgl. Anti: Verona e il culto, S. 120.

162 In beiden Handschriften wird die Vita in *lectiones* unterteilt: vier Lesungen werden in der Hs. LXIII und neun in der Hs. II vorgesehen.

163 Das Gedicht wurde von der gleichen Hand wie die Vita, aber mit einer dünneren Feder eingetragen (charakteristische Buchstaben wie -a, -g, -r sind identisch). Für die Edition von BHL 9007 und des Gedichtes siehe Kapitel 3.3.3, S. 87–91.

164 Vgl. Anti: Verona e il culto, S. 120.

165 Mazzatinti: Inventari dei Manoscritti, S. 74.

166 Ebd., S. 78–79.

167 Die Schrift der Handschrift LXIII weist einige Merkmale auf, die von Armando Petrucci als typisch für die karolingische Minuskel in der Zeit 870–970/980 erkannt wurden: Die Linienführung der Buchstaben wirkt schwerer; Ober- und Unterlänge sind gleichmäßig oder weisen eine spachtelförmige Vergrößerung an der Spitze (-b, -d); die Buchstaben sind zusammengerückt, die Räume zwischen den Wörtern hingegen eher unregelmäßig gehalten. Der Buchstabe -y erscheint in zwei Formen (einmal ganz auf der Linie, einmal mit der rechten Unterlänge unter der Linie); die et-Ligatur ist im Modul etwas vergrößert im Vergleich zu den einzelnen Buchstaben und erscheint auch am Anfang und Ende sowie

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Auch bezüglich der Abhängigkeit der Handschriften deuten kleine Hinweise, wie zum Beispiel einige Rubriken der Hs. II, die nahezu an eine Textualis erinnern,[168] sowie die Änderung einer Textstelle[169] entgegen Antis Vermutung eher auf eine Abhängigkeit der Handschrift Novara BC II von Novara BC. LXIII hin. Damit lässt sich ein Terminus ante quem für die Entstehung von BHL 9007 festlegen, nämlich das Jahr 1000, in welches Novara BC LXIII zu datieren ist. Eine genaue Datierung des in der Handschrift überlieferten Textes ergibt sich daraus aber noch nicht.

Eine eingehende Analyse der hagiographischen Überarbeitung erlaubt es, in dieser Frage weitere Schlüsse zu ziehen. Verschiedene inhaltliche und stilistische Eigenschaften der Vita deuten nämlich darauf hin, dass, wie der Text im *Carpsum*, auch die Vita in der Rather-Zeit entstanden sein muss, ja sogar auf Rather selbst zurückzuführen ist.

Rather, der dreimal auf dem Bischofsstuhl von Verona saß und dreimal aus der Stadt verjagt wurde,[170] zeigte mindestens in zwei Angelegenheiten sein Interesse für Hagiographie: zum einen hatte er in den zwei Jahren seines Exils in Como (937–939) eine Überarbeitung der alten Vita des Heiligen Ursmarus verfasst und an die Mönche von Lobbes geschickt,[171] zum zweiten hatte Rather während seiner dritten Amtszeit als Bischof von Verona zwischen 962 und 968 – neben einundvierzig weiteren Werken[172] – auch einen Bericht über den Kult des heiligen Metro und über den Diebstahl seiner Reliquien aus Verona verfasst, die *Invectiva de translatione sancti Metronis*. Wie der Titel des Werkes schon erahnen lässt, widmet sich der Autor hier weniger der hagiographischen Erzählung als der polemischen Invektive. Beide Werke sind allerdings für die Frage nach einer Zuschreibung von BHL 9007 relevant. Während die *Vita Ursmari* ein passendes

in der Mitte der Wörter. Das Unziale -f ist stark unter der Linie gezogen. Die Abkürzung *rum* wird ausschließlich für -orum verwendet und bildet die Form einer 2, deren horizontale Line gerade und auf der Linie verläuft. Es werden mehrere Abkürzungen für -que benutzt. Die Schrift der Handschrift II rückt sie hingegen eher ins 11. Jhdt.: Die Schrift ist nun gerade gerichtet (zum Beispiel wie der Rücken des Buchstaben -a, der nun nicht mehr schräg liegt), ein kurzer Strich verzeichnet am Ende der Zeile die Worttrennug, -st und -ct sind enger und höher; Abkürzungen werden häufiger. Vgl. Armando Petrucci: Censimento dei codici dei secoli XI–XII. Istruzioni per la datazione, in: Studi medievali 9, 1968, S. 1115–1126. Für eine baldige Verbreitung von BHL 9007 nach der Abfassung spricht auch eine Anmerkung am Rande eines Codex des 10. Jhdts., die von einer jüngeren Hand eingetragen wurde, die sich ins 11. Jhdt. datieren lässt.

168 Vgl. Bernhard Bischoff: Paläographie des römischen Altertums und des abendländischen Mittelalters (Grundlagen der Germanistik 24), Berlin ^{2}1986, S. 171–173.

169 *Raptatus* in Novara BC LXIII wird in *raptus* in Novara BC II korrigiert.

170 Zu Rather grundlegend: Cervato: Raterio di Verona.

171 Vgl. Rather von Verona: Die Briefe des Bischofs Rather von Verona, hrsg. von Fritz Weigle (MGH Epistolae 2), Weimar 1949, Brief Nr. 4, 27–29. Für die Edition der Vita Ursmari von Rather siehe: ders.: Opera omnia, hrsg. von Jacques P. Migne (Patrologia Latina 136), Paris 1881.

172 Vgl. Peter L. D. Reid: Tenth-Century Latinity. Rather of Verona (Humana Civilitas 6), Malibu 1981, S. 5.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Vergleichsbeispiel derselben hagiographischen Gattung bietet und Rathers Überarbeitungsverfahren nachvollziehbar macht,[173] tritt in der *Invectiva* Rathers charakteristischer Stil deutlich zu Tage und ermöglicht einen Vergleich der Werke unter sprachlich-stilistischen Gesichtspunkten.

Rather selbst berichtet in einem Brief an die Mönche von Lobbes, wie er im Fall der Überarbeitung der *Vita Ursmari* vorgegangen ist: Während seines Exils in Como habe er ein kleines Büchlein entdeckt, in dem sich einige wenige Informationen über die Taten des Heiligen Ursmarus befänden, der Patron von Rathers Mutterkloster war. Es handelte sich dabei um die gegen 765 verfasste *Vita Ursmari* des Anso von Lobbes.[174] Während die Inhalte der Vita nach Rathers Aussage sehr wertvoll seien, sei ihre Sprache so verdorben und voll von Fehlern im Wortgefüge und Satzbau – Stichwort: Soloecismus –, dass er sie nicht einfach abschreiben und den Brüdern zurückschicken könne, sondern sie zuerst korrigieren müsse:

> Wir fanden ein Büchlein [...], das ein wenig Stoff über den Heiligen und unseren besonderen Patron, nämlich Bischof Ursmarus, enthielt. Diese Inhalte sind zwar feinem Gold und Edelstein vorzuziehen, doch sie sind in ihrer sprachlichen Form dermaßen voll von Fehlern, dass sie schwer zu verstehen sind [und ich frage mich, ob dies] entweder aufgrund der Fahrlässigkeit des Schreibers oder der Ignoranz des Vorlesers geschah. Daher, da wir gerade viel Zeit haben, pflegten wir allein die Fehler aus diesem Werk zu korrigieren [...].[175]

Zwar bleibt Rather dem Text des Anso in seiner Überarbeitung größtenteils treu,[176] gleichwohl lassen sich einige deutliche Interventionen feststellen. Diese bestehen vor allem in der Hinzufügung eines Prologes und einer weiteren erklärenden Textpassage.[177] Daneben verwies bereits Golinelli in seiner Analyse der Bearbeitung Rathers auf eine gesteigerte Sprach-Ästhetik der Überarbeitung:

> Von Anfang an bemerkt man die Übereinstimmung der zwei Texte und gleichzeitig die Aufmerksamkeit Rathers für ein reineres Latein: aus vocata est wird vocatur; zwei Sätze des Originaltextes werden durch ein geschicktes syntaktisches Spiel in einem zusammengeführt, und zwar durch die Einführung der Hypotaxe anstelle der Parataxe.[178]

---

173 Golinelli hat dies in einem kurzen Aufsatz geschildert: Paolo Golinelli: Nota su Raterio agiografo, in: Mittellateinisches Jahrbuch 24–25, 1989–1990, S. 125–131.

174 Vgl. Walter Berschin: Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. Ottonische Biographie: Das hohe Mittelalter: 920–1220 n. Chr., Halbbd. 1: 920–1070 n. Chr. (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters), Stuttgart 1999, S. 50–51.

175 „reperimus libellum [...] pauca de virtutibus continentem domni ac specialis patroni nostri sancti videlicet Ursmari episcopi, continentia rerum quidem auro obrizo topazioque praeferenda, locutionis vero soloecismis ita pro sui modulo refertissima, ut difficile fuerit deprehendere, utrum scriptoris negligentia an dictatoris hoc contigerit insipientia. Quod cum non parum pro tempore nos offendisset, curavimus ea eiusdem operis solummodo corrigere vitia [...]." Rather von Verona: Briefe, S. 28.

176 Vgl. Golinelli: Nota su Raterio, S. 126.

177 Vgl. Berschin: Biographie und Epochenstil, S. 53.

178 „Fin dall'esordio si nota la corrispondenza dei due testi e insieme una attenzione verso un latino più puro in Raterio: vocata est diventa vocatur; le due proposizioni del testo originario sono unite in una sola con un sapiente gioco sintattico, consistente nell'introduzione dell'ipotassi in luogo della paratassi." Golinelli: Nota su Raterio, S. 127–128.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

An dieser Stelle kann man noch eine weitere Überarbeitungstechnik Rathers nennen. Rather bemühte sich, gewöhnliche Vokabeln durch elegantere Synonyme zu ersetzten. In der zitierten Passage wird *laus* durch *praeconium*, *nasceretur* durch *saeculo daretur* ersetzt. Weiterhin wird deutlich, dass Rather einerseits dem Text des Anso zwar weitestgehend treu bleibt, ihn andererseits aber durch Präzisierungen und Neustrukturierung eleganter gestaltet:

> In dieser Passage erkennt man – trotz der Treue zum Ausgangstext – die Entwicklung des Textes des Anso durch Rather. Man bemerkt gewisse Präzisierungen (aus suis tribulationibus wird huiusmodi atque aliis tribulationibus) und die Neustrukturierung der Periode, die verdoppelt wird und in welcher das letzte direkte Zitat in ein indirektes Zitat verwandelt wird. Das Ganze wirkt ohne Zweifel viel eleganter.[179]

Auch hier könnte man den Beobachtungen Golinellis den Hinweis auf zwei weitere Besonderheiten des Stils Rathers hinzufügen, die in der kurzen Passage hervortreten: erstens seine ausgiebige Nutzung von Adverbien, die einen emphatischeren Ton erzeugen (*Tanta quoque eius*), zweitens die besondere Anwendung des Adverbs *econtra*, welches hier, wie an einigen anderen Stellen seiner Werke, von Rather mit der Bedeutung „auf der anderen Seite" benutzt wird.[180] Zur besseren Veranschaulichung dieses Sachverhalts seien hier in aller Kürze die Passagen abgedruckt, die Golinelli für seine Analyse von Rathers Überarbeitung der *Vita Ursmari* unter die Lupe nimmt.

Passage Nr. 1:[181]

Anso, Vita Ursmari	Rather, Vita Ursmari
Beatus igitur Ursmarus Episcopus, dignus laude bonorum, in pago Haina vel Theoracense, in villa quae vocata est Fleon, oriundus fuit. Qui a domino est electus a caelo per praedestinationem, priusquam nasceretur in terra per originem.	Beatus igitur Ursmarus episcopus, bonorum omnium *praeconio* dignus, pago Teoracenis, et villa quae vocatur Fleon oriundus, a domino est electus per praedestinationem, priusquam *saeculo daretur* per originem.

[179] „In questo passo si può notare lo sviluppo del testo di Ansone operato da Raterio, pur nella sostanziale fedeltà. Si notino alcune puntualizzazioni (suis tribulationibus che diventa: huiusmodi atque aliis tribulationibus) e la ristrutturazione del periodo, che viene sdoppiato, e nel quale la citazione finale da diretta si trasforma in indiretta. Il tutto con un effetto di indubbia maggiore eleganza." Ebd., S. 128.

[180] Vgl. Reid: Tenth-Century Latinity, S. 87.

[181] Golinelli: Nota su Raterio, S. 127.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Passage Nr. 2:[182]

Anso, Vita Ursmari	Rather, Vita Ursmari
Tanta erat patientia illius in suis tribulationibus, ut cumparari queat beati Iob, quia non peccavit labiis murmurando contra Deum neque dolus inventus est in ore eius, sed laudes domini iugiter concinnebat, sicut propheta ait: Benedicam Dominum in omni tempore, semper laus eius in ore meo.	Tanta quoque eius erat patientia in humiusmodi atque aliis tribulationibus, ut posset comparari patientiae Job beatissimi, qui non peccavit labiis suis, nec stultum quid contra Deum locutus est. Laudem econtra domini iugiter concinebat, atque secundum Prophetam benedicebat Dominum in omni tempore, laus eius semper in ore ipsius resonabat.

Zusammenfassend kann die Analyse der erwähnten Passagen aus der alten *Vita Ursmari* und aus Rathers Überarbeitung dieser Vorlage den Modus operandi des Veroneser Bischofs in der Rolle eines Hagiographen und Redaktors sehr gut beleuchten. Rathers Treue zur Vorlage bei gleichzeitiger Weiterentwicklung des Textes, die Art der syntaktischen und sprachlichen Interventionen und seine Vorliebe für emphatische Adverbien sind im Zusammenhang mit der Frage einer Autorschaft von BHL 9007 entscheidend. Anhand dieser Ergebnisse soll nun die mögliche Autorschaft Rathers für die Redaktion BHL 9007 untersucht werden. Dafür werden die Texte von BHL 9007 und ihrer Vorlage BHL 9001 in einer Tabelle gegenübergestellt (Tabelle 8, S. 337). Die folgenden, kursiv markierten Zitate beziehen sich zur besseren Nachvollziehbarkeit jeweils auf diese Tabelle und nicht auf die Edition.

Der erste Hinweis auf eine Autorschaft Rathers besteht darin, dass in BHL 9007 wie im Fall der Vita Ursmari ein Prolog hinzugefügt wurde, der die äußerst knappe Einleitung der älteren Fassung ersetzte (Tabelle 8, S. 377, Nr. 2).[183] In diesem neuen Prolog wird über den Brauch von weisen Männern der Vergangenheit reflektiert, die das Leben der Heiligen erforschten und niederschrieben, um

[182] Ebd., S. 128.

[183] Auch Elisa Anti beobachtet dies: „Tatsächlich ist es vor allem der Prolog, der die unterschiedlichen Versionen des Textes unterscheidet. In ihrer ursprünglichen Version (wie wir gleich sehen werden, nämlich BHL 9002) hatte die Vita praktisch keinen, eine Lücke, die man in den folgenden Jahrhunderten unbedingt füllen wollte, wie die Verbreitung von Prologen zeigt, die, wenn verglichen, [...] unabhängige Überarbeitungen des ersten Kapitels zu sein scheinen, welches ursprünglich auch die Funktion einer Einleitung hatte. Man kann also aus gutem Grund vermuten, dass derjenige, der die Viten überarbeitete, den Prolog erweiterte und ihn mehr vom Rest des Textes trennte, eben BHL 9002 als Modell hatte.“ „In effetti, è proprio il prologo che differenzia maggiormente le varie versioni del testo. Nella sua forma originaria (come vedremo a breve identificabile in BHL 9002) la Vita ne era praticamente priva, lacuna che deve essere sembrato indispensabile colmare nei secoli successivi, come dimostra il proliferare di prologhi che, posti a confronto, […] sembrano elaborazioni indipendenti del primo capitolo, che in origine assolveva anche alla funzione introduttiva. Si può dunque ragionevolmente ipotizzare che chi riscrisse la Vita ampliandone il prologo, distaccandolo più nettamente dal resto della narrazione di quanto non avvenisse in precedenza, avesse come modello di riferimento appunto la versione 9002.“ Anti: Verona e il culto, S. 122.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

anderen die Nachahmung der Heiligen zu ermöglichen. Im Anschluss dazu kehrt der Redaktor zur Vorlage zurück, übernimmt größtenteils ihren Text, verändert ihn aber mit einigen Eingriffen, die die Passage flüssiger gestalten und ihr sprachliches Register erhöhen. Die drei Beispiele, die Coronatus in BHL 9001 für das Verlangen des Geistes nach Heiligengeschichten angeführt hatte, werden in BHL 9007 nicht mehr durch sehr kondensierte Ausdrücke eingeleitet: (*tamquam quis ille...*, *aut quis...*, *vel etiam quis*). Stattdessen werden sie durch *si aliquis...*, *vel etiam si quis...*, *aut certe si quislibet...* strukturiert und damit das Tempo der Passage etwas verlangsamt. Außerdem werden dabei folgende Syntagmen ergänzend hinzugefügt, mit denen die geschilderten Vergleiche verständlicher werden: *ex remota regione*, *esuriens*, *ad solitam sui ventris satietatem*. Dies gleicht dem bereits beschriebenen Vorgehen Rathers im Fall der ersten Passage seiner *Vita Ursmari*. In beiden Fällen erzielt der Redaktor eine Stilerhöhung. So werden einige Vokabeln der Vorlage, welche dem *sermo rusticus* entsprechend einem niederem Register entstammen, durch ein eleganteres Synonym ersetzt: *instat* für *est*, *ambiat* für *cupiat*, *dapibus* für *epulis*. Im Hinzufügen eines Prologes sowie in der Art der Eingriffe im ersten Teil von BHL 9007 (syntaktische Eingriffe, kleine Zusätze, Änderung des Vokabulars) werden also die Ähnlichkeiten im Modus operandi des Redaktors von BHL 9007 und der *Vita Ursmari* Rathers deutlich.

Auch an weiteren Stellen wurde die Vita des Coronatus in BHL 9007 modifiziert. Der vage Ausdruck der Vorlage *In diebus illis*, der aufgrund seiner Uneindeutigkeit an die Eröffnung einer Evangelienperikope erinnerte,[184] wird nun durch den folgenden Satz präzisiert: *In diebus imperatoris Gallieni, qui per successiones caesarum vigesimus septimus in eorum est catalogo subrogatus, quo etiam tempore, Dionisius vir reverentissimus a beato Petro apostolo vigesimus tertius Romanae praesidebat ecclesiae* (Tabelle 8, S. 337, Nr. 2). Dies dient der historischen Kontextualisierung des Lebens Zenos: Es wird erörtert, dass Zeno im 3. Jahrhundert lebte, da seine Vita erzählt, er habe mit Kaiser Gallienus zu tun gehabt. Außerdem fügt der Redaktor die historiographische Information hinzu, dass Gallienus der 27. Kaiser gewesen sei. Zur gleichen Zeit habe auch Dionysius als 23. Papst im Rom gewirkt. Mit diesen Zusätzen versuchte der Redaktor von BHL 9007, die Geschichte des Bischofs von Verona historisch zu kontextualisieren und zeigt gleichzeitig sein fundiertes Wissen über die politische und kirchliche Geschichte der Spätantike. Auch dieser Hinweis spricht für eine Autorschaft Rathers von BHL 9007, ist ihm doch eine solche historische Bildung und ein Interesse für das historische Geschehen außerhalb Veronas zuzutrauen.[185]

---

184 Vgl. Christoph Markschies: Liturgisches Lesen und die Hermeneutik der Schrift, in: Peter Gemeinhardt (Hg.): Patristica et Oecumenica. Festschrift für Wolfgang A. Bienert zum 65. Geburtstag (Marburger theologische Studien 85), Marburg 2004, S. 77–88, hier: S. 83.

185 Vgl. Albrecht Vogel: Ratherius von Verona und das zehnte Jahrhundert, Jena 1854, S. 25–26. Außerdem: Benny R. Reece: Classical Quotations in the Works of Ratherius, in: Classical Folia 22, 1968, S. 198–213.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Diese Identifizierung des Redaktors von BHL 9007 mit Rather wird auch durch eine Reihe weiterer kleinerer Hinzufügungen, Wortumstellungen und Umformulierungen im Vergleich zur älteren Vorlage gestützt. Davon seien hier nur einige als Beispiel erwähnt:[186] Zum einen vereinfachte der Redaktor von BHL 9007 die etwas verwirrende Stelle der Vita des Coronatus, in welcher Zenos angeborene Heiligkeit erwähnt wird. Coronatus hatte die Stelle wie folgt formuliert: *et quia ipse Dominus dixit bona operantibus: Priusquam te formarem in utero novi te, et antequam exires de ventre sanctificavi te. Ille enim a cunabulis benedictus et a ventre sanctificatus erat* (Tabelle 8, S. 337, Nr. 2). In BHL 9007 wird nun der Satz *Priusquam te formarem in utero novi te, et antequam exires de ventre sanctificavi te*, ein Zitat aus Jeremias,[187] sinnvoller platziert, nämlich nach dem Satz, in dem von Zenos angeborener Heiligkeit berichtet wird. Dazu wird auch eine kurze Parenthese eingeschoben (*ut assertione divina in eo repeti videretur*), die das Zitat und seinen Bezug zu Zeno auf folgende Weise erklärt: *Fuit quippe a matris utero sanctificatus, et a cunabulis benedictus, ut assertione divina in eo repeti videretur, quod Hieremiae dictum est: „Priusquam te formarem in utero, novi te et antequam exires de ventre sanctificavi te*" (Tabelle 8, Nr. 2). Auch die darauffolgende Aussage des *Sermo*, dass Zeno aufgrund seines heiligen Lebens zum Bischof erhoben wurde (*ut per vitam sanctam pastor in populo esse mereretur*), wird in BHL 9007 ausführlicher begründet, nämlich durch den Zusatz *Denique probitatis atque scientiae iugibus incrementis*.

Außerdem wird an einer weiteren Stelle in BHL 9007 die syntaktische Struktur der Vorlage modifiziert. Aus folgendem Satz der Vorlage: *iuxta civitatem Veronam, quae in propinquo erat itinere, egrediente eodem viro a monasterio, in fluvio Athesi piscationem dum ageret, erectis sursum oculis vidit* (Tabelle 8, Nr. 4) macht der Redaktor von BHL 9007: *iuxta urbem Veronam, dum egrediens idem vir a monasterio in Atesi fluvio piscationis exercitio fungeretur, erectis sursum oculis.* Dabei ersetzt er den Ablativus absolutus *egrediente viro* durch ein Participium coniunctum im Präsens (*egrediens*) und bezieht es auf *idem vir.* Auch die Konjunktion *dum*, die den Temporal-Satz *piscationem ageret* einleitete, wird in BHL 9007 an den Anfang des Satzgefüges verlegt. Ebenso wird die einfache transitive Konstruktion *ageret* + Akkusativ (*piscationem ageret*) nun durch eine Konstruktion mit dem Deponens *fungor* + Ablativ ersetzt. Auch das Objekt *piscationem* wurde in BHL 9007 durch die Periphrase *piscationis exercitio* modifiziert. Auch Substitutionen im semantischen Bereich werden in dieser Passage in BHL 9007 vorgenommen. Dabei werden gewöhnliche Begriffe durch ihre eleganteren Synonyme ersetzt: *flumen* wird zu *amnis*, *omnibus demonstraretur* zu *cunctis cernentibus daretur intellegi*, *elevans oculos* zu *intentis luminibus*, *videret* zu *prospicieret*, *vidit* zu *aspexit*. Da sich sehr ähnliche Eingriffe auch im ersten Kapitel der *Vita Ursmari* Rathers beobachten

[186] Weitere kleinere Hinzufügungen in BHL 9007 sind zum Beispiel: *melliferae praedicationis*, *quoniam sanctus ei spiritus purarum illuminator mentium doctor existebat*, *alacer et splendifico nitore facundiae vividus* (vgl. Tabelle 8, S. 335).

[187] Vgl. Jer 1, 5.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

lassen, kommt darin ein weiterer Hinweis auf eine Autorschaft Rathers für BHL 9007 zum Ausdruck.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass der Redaktor von BHL 9007 und Rather in ihrer Überarbeitung der *Vita Ursmari* auf gleiche Art und Weise vorgegangen sind: Die Vorlagen wurden jeweils an mehreren Stellen übernommen, aber auch modifiziert, wobei die Überarbeitungen sowohl die syntaktische Struktur als auch die semantische Ebene betreffen. Außerdem wird in beiden Fällen die Vorlage durch Zusätze ausgedehnt und durch Präzisierungen verdeutlicht. In beiden Überarbeitungen wurde im Allgemeinen der Text der Vorlage verbessert und der Stil eleganter gestaltet. Die Ähnlichkeit dieses Vorgehens spricht für eine Identifikation Rathers als Redaktor von BHL 9007. Diese These soll im Folgenden anhand detaillierterer Analysen weiter geprüft werden.

Eine besonders aufschlussreiche Modifizierung der Vorlage befindet sich am Schluss von BHL 9007, unmittelbar vor einer Passage aus den *Dialogi* des Gregorius Magnus, in der Zenos Mirakel bei der Etschüberschwemmung erzählt wird. Diese Stelle ist wichtig, da sie das Ende des Textes markiert, der auf den Redaktor zurückgeht. Der darauffolgende Teil ist wortwörtlich aus den *Dialogi* Gregors des Großen übernommen (vgl. Tabelle 5, Nr. 8). Vor der Erzählung Gregors wird im *Sermo* sowie in BHL 9007 die Kirche erwähnt, die für Zeno gebaut wurde. Diese Kirche (*venerabilis locus*) sei, laut Coronatus, durch die Mirakel Zenos verherrlicht, die im Namen Christi geschehen seien: *qui etiam venerabilis locus in Christi nomine miraculis coruscat*. Der Redaktor von BHL 9007 behält den Hinweis auf die Kirche und auf die Mirakel Zenos, ändert aber den Bezug auf Christus und ersetzt ihn durch einen auf die Dreifaltigkeit: *Qui etiam venerabilis locus in recta ineffabilis ac beatae Trinitatis confessione signis et miraculis coruscat*. Es stellt sich die Frage, aus welchem Grund sich der Redaktor von BHL 9007 entschied, genau an dieser Stelle die Vorlage zu ändern und anstelle von Christus die Dreieinigkeit zu erwähnen. Gerade diese Nennung der *Trinitas* liefert meines Erachtens einen stichhaltigen Hinweis auf die Identität des Redaktors von BHL 9007, nämlich auf Rather.

Als Grund für die Nennung kann ein Trinitäts-Patrozinium der Kirche Zenos nicht in Betracht kommen. Der *venerabilis locus*, der im Text als Ort des Wirkens Zenos erwähnt wird, stand nie unter einem solchen Patrozinium, und zwar unabhängig davon, ob der Autor der Passage an die Grabkirche Zenos oder an eine andere Kirche in Verona dachte. Der Grundstein der ersten der Trinitas gewidmeten Kirche in Verona, der 1117 geweihten Kirche der Mönche von Vallombrosa, wurde erst im Jahr 1073 gelegt.[188] Sie kann hier also nicht gemeint sein, da BHL 9007 schon vor diesem Datum zirkulierte.[189] Der Redaktor muss daher andere Gründe gehabt haben, die ihn dazu veranlassten, sich genau an dieser Stelle von der Vorlage zu entfernen. Diese haben meiner Ansicht nach als persönlich zu gel-

[188] Vgl. Miller: The Formation of a Medieval Church, S. 77–78.
[189] Wie die handschriftliche Überlieferung zeigt, siehe S. 212.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ten. Eine besondere Verehrung der Trinitas war typisch für Lüttich und wurde, wie oben bereits erwähnt, erst im 10. Jahrhundert durch die Lütticher Mönchs-Bischöfe Hilduin und Rather nach Verona gebracht.[190] Auch die Feier eines speziell der Trinität gewidmeten Festes war durch diese Bischöfe in Verona etabliert worden. In Italien sowie im übrigen hochmittelalterlichen Europa außerhalb Lüttichs und Fuldas war dieser Brauch keineswegs üblich.[191]

Dabei legte besonders Rather eine lebhafte Trinitätsfrömmigkeit an den Tag: Nicht nur schloss er Predigten und Urkunden mit einem Hinweis auf die Dreieinigkeit,[192] auch Buch 5 seiner *Praeloquia* endet mit den Worten:

> So soll der Text unserer Rede mit dem Lob der Heiligen Dreifaltigkeit enden: Dir das Lob, Dir die Ehre, Dir die Danksagungen, o selige Dreifaltigkeit. Erbarme, erbarme, erbarme Dich meiner, der ich, obwohl ich dessen nicht würdig bin, ausgewählt wurde, über Dich ungeschickt zu reden und dessen Namen Du kennst.
>
> Huius itaque nostri scilicet textus sermonis in laudem desinat sanctae Trinitatis. *Tibi laus, tibi gloria, tibi gratiarum actio, o beata Trinitas.* Miserere, miserere, miserere, licet indignissimo, de te tamen indecenter loquenti crinito, cuius nomen non ignoras, mihi.[193]

Der kursivierte Satzteil stellt sogar ein vom Editor der *Praeloquia* nicht identifiziertes Zitat aus dem Trinitätsoffizium des Stephan von Lüttich (Responsorium der ersten Vesper und Vers von zwei Laudes-Antiphonen) dar.[194]

Vor allem aber hatte Rather auch seine Überarbeitung der *Vita Ursmari* unter das Patrozinium der *Trinitas* gestellt: „bei dessen Barmherzigkeit [scilicet von Jesus Christus, A. d. V.] wir sogleich gewürdigt wurden, einen sehr frommen Fürsprecher, den heiligsten Ursmarus zu finden, dessen Leben wir in diesem Werk zum Lob und zur Ehre der allmächtigen Dreifaltigkeit zu beleuchten pflegten."[195] Die-

---

190 Dies hatte bereits Meersseman dazu bewegt, die erste Fassung des Liber ordinarius des Domkapitels (die Handschrift Verona BC XCIV(89) in die Zeit Hilduins und Rathers zu datieren. Vgl. Meersseman u. a.: L'orazionale, S. 93–95.

191 Vgl. Peter Browe: Zur Geschichte des Dreifaltigkeitsfestes, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 1, 1950, S. 65–81, hier: S. 79.

192 Wie zum Beispiel die Predigt Nr. 6, Rather von Verona: Sermones monacenses, in: Paul Tombeur (Hg.): Thesaurus Ratherii Veronensis necnon Leodiensis. Series AB, formae et lemmata; lemmata et formae, lemmata a tergo ordinata, tabulae frequentiarum, formae et lemmata, formae a tergo ordinatae, lemmata singulorum operum, concordantia lemmatum et formarum (Corpus Christianorum. Thesaurus Patrum Latinorum), Turnhout 2005, hier: S. XXXVIII. und das Diplom des Otto I. zu Gunsten der Veroneser Kirche und zum besonderen Schutz des Bischofs Rather, vgl. Theodor Sickel: Die Urkunden Konrad I., Heinrich I. und Otto I. (MGH DD O I), Hannover 1879, S. 474.).

193 Aus: Rather von Verona: Ratherii Veronensis Praeloqviorvm libri VI Phrenesis. Dialogus confessionalis, hrsg. von Peter L. D. Reid (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 46A), Turnhout 1984, S. 168.

194 Vgl. Antoine Auda: L'École musicale liégeoise au Xe siècle. Etienne de Liège (Mémoire de la Classe des Lettres 2, 1), Brüssel 1923, S. 113. Siehe dazu außerdem: Jonsson: Historia, S. 164–176.

195 „apud cuius clementiam piissimum intercessorem iugiter invenire mereamur Ursmarum sanctissimum, cuius vitam in praesenti elucidare disposuimus *ad laudem et gloriam omnipotentissimae Trinitatis.*" Rather von Verona: Opera omnia, Sp. 346.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ser Hinweis auf die *Trinitas*, mit dem Rather den Prolog der *Vita Ursmari* schloss, wurde von ihm sehr bewusst gewählt. Sein Prolog stellt gleichzeitig auch den Widmungsbrief dar, den er zusammen mit seiner Überarbeitung der *Vita Ursmari* an seine Brüder in Lobbes schickte. Mit dem Hinweis auf die *Trinitas* teilte Rather seinen Adressaten eine deutliche Botschaft mit, nämlich, dass er, nun Bischof und Exilant in fernen Ländern, seiner Heimat und ihren Heiligen wie Ursmarus und der Verehrung der göttlichen Dreieinigkeit treu blieb.

Die Anwesenheit des Hinweises auf die *Trinitas* – quasi eine Signatur Rathers – in BHL 9007 spricht für dessen Urheberschaft dieser Vitafassung. Diese These kann und soll hier durch eine eingehende Analyse belegt werden, mit der der Text von BHL 9007 aus stilistischer, grammatikalischer und syntaktischer Perspektive näher erörtert und mit dem Stil Rathers verglichen wird.

4.2.2.1 Zur Identifizierung Rathers als Redaktor von BHL 9007

Rathers Stil wurde bereits von Peter L. D. Reid ausführlich untersucht, seine Ergebnisse können somit für die Prüfung einer Autorschaft Rathers von BHL 9007 herangezogen werden.[196] Die folgende Analyse konzentriert sich auf jene Textpartien, die nur in BHL 9007, aber nicht in ihrer Vorlage (*Sermo*) vorkommen, und deshalb als origineller Beitrag des Redaktors zu sehen sind. Vor allem in fünf Bereichen lassen sich die auffälligsten Analogien zwischen der Sprache von BHL 9007 und dem Stil Rathers beobachten:

1. Die erste Analogie betrifft die großzügige Nutzung von Adverbien. Rather zeige, so Reid, eine deutliche Präferenz für Adverbien mit dem Suffix -iter[197] sowie eine Vorliebe für nachdrückliche Adverbien, wie *immo*, *nempe*, *nimirum*, *sane*, *penitus*, *prorsus*, *utique*, *quippe*, *saltem*, [...] *absque dubio* [...], *videlicet*, *omnino*, *profecto*, *certe*, *precipue*, *ideo*, und *necessarie*.[198] Auch BHL 9007 zeichnet sich durch den intensiven Gebrauch entsprechender Adverbien aus, die sich sowohl eingebettet in umfangreichere Zusätze als auch als allein stehende kurze Hinzufügungen im Text finden. Allein in der Gruppe der Adverbien mit Rathers Lieblingsendung -iter wurden vom Redaktor von BHL 9007 zum ursprünglichen knappen Text der Vorlage fünf Adverbien hinzugefügt (*perniciter*, *acriter*, *lamentabiliter*, *unanimiter*, *rationabiliter*). Dazu kommen vier weitere Adverbien mit der Endung -nter: *incessanter*, *patenter*, *luculenter* und vor allem Rathers Favorit *indesinenter*,[199] sowie drei weitere auf -im (*paulatim*, *confestim*, *affatim*) und zwei auf -itus (*penitus*, *funditus*) endende. Aber auch andere Adverbien werden in BHL 9007 hinzugefügt, vor allem die von Rather bevorzugten nachdrücklichen und emphatischen Adver-

[196] Vgl. Reid: Tenth-Century Latinity.
[197] „Rather shows a marked preference for this type [scilicet Adverbien in -iter]", ebd., S. 79.
[198] „Also apparent from the passage quoted is his fondness for assertive and aggressive adverbs", ebd., S. 56; 81.
[199] Bei Reid wird das Adverb *indesinenter* als „freq.", also häufig gekennzeichnet, vgl. ebd., S. 80.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

bien, die teilweise sogar mehrmals vorkommen: *sane*, *nempe* (2x), *certe*, *quidem*, *nimirum*, *quippe* (2x), *videlicet*. Außerdem kommen weitere Adverbien sowie eine adverbiale Konstruktion vor, die beide auch bei Rather häufige Verwendung finden: *iure* (wird von Rather insgesamt über 70x verwendet), *dire* und *luce clarius* (insgesamt 3x bei Rather).[200]

2. Die Vorliebe für solche Adverbien spiegelt Rathers allgemeine Neigung zu einem hyperbolischen Stil wieder.[201] Diese drückt sich auch in der häufigen Anwendung von Superlativen sowie von Paaren oder Triaden von Adjektiven und Synonymen aus und stellt eine weitere Stileigenschaft dar, die auch in BHL 9007 zu finden ist.[202] Superlative kommen an vier Stellen vor. Zum einen im Prolog, wo von den weisesten Männern (*peritissimorum ... virorum*) die Rede ist (Tabelle 8, S. 337, Nr. 2). Zum zweiten als Attribut von Papst Dionysius, der als ehrwürdigst beschrieben wird: *Dionisius vir reverentissimus*. Gerade dieses Syntagma lässt einen weiteren Aspekt des Stils Rathers in BHL 9007 sichtbar werden, nämlich seine Vorliebe für Superlative, die aus dem Partizip Präsens gebildet werden. Reid nennt als Beispiel: *amantissimus* (in aktiver Bedeutung), *credentissimus*, *presentissimus* und so weiter.[203] Auch in BHL 9007 wird *reverentissimus* als Superlativ aus dem Partizip Präsens von *reverens* gebildet. Weitere Superlative finden sich, wie zum Beispiel im Ausdruck *veluti fulgidissimum sidus* oder *per sacerrimam vitam*. Hier wird die Botschaft der Vorlage (*per vitam sanctam*) durch den Superlativ besonders betont. Zum dritten zeigt auch die Hinzufügung von Adjektiven und Adverbien Rathers Tendenz zu einem hyperbolischen Stil. Diese werden entweder ganz neu hinzugefügt (*sollicite ac rationabiliter*, *ineffabilis ac beatae*) oder bereits in der Vorlage bestehenden Adjektiven angehängt, um deren Wirkung zu steigern (zu *cruciatu* wird *et maerore* hinzugefügt; zu *pura* auch *et rectissima fides*).

3. Eine dritte Auffälligkeit von BHL 9007, in der Rathers Stil ans Licht tritt, betrifft die extensive Nutzung des Hyperbatons. Dieser Aspekt, der unter anderem Rathers Prosa als komplex und schwierig berüchtigt gemacht hat,[204] betrifft auch BHL 9007 und zwar nicht nur in den originellen Zusätzen des Redaktors, sondern auch dort, wo der Redaktor die Reihenfolge von Worten geändert hat, um einen entsprechenden Effekt zu erzielen. Man gewinnt den Eindruck, Rather habe eine solche Umarbeitung des Textes als seine Aufgabe gesehen und sei daher konsequent durch die ganze Vorlage gegangen, um mittels der Reihung ihrer Wörter ein Hyperbaton zu erzeugen. Ein typisches Beispiel: Aus *Indicemus pro*

---

200 Diese Zahlen basieren auf meiner Recherche. Hierfür habe ich in der Datenbank Library of Latin Texts: LLT-A, https://katalog.ub.uni-freiburg.de/link?id=116897937 das Vorkommen bestimmter Wörter in den Werken Rathers gezählt. [1. Februar 2018]

201 Vgl. Reid: Tenth-Century Latinity, S. 95.

202 „Synonymous extensions in pairs is of course such a regular feature of Rather's style that it is hardly worth looking for examples", ebd., S. 52.

203 Vgl. ebd., S. 95.

204 „A second source of difficulty is the confusing word order Rather deliberately adopts. […] The separation of a word from its phrase […] is a routine feature of his style; […]", ebd., S. 52–53.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

qua re missi sumus ad virum istum wird in BHL 9007 die Formulierung *Indicemus pro qua re istum destinati sumus ad virum* (Tabelle 8, S. 339).[205]

4. Eine weitere stilistische Eigenschaft von BHL 9007 bestätigt Rathers Autorschaft. Auch sie betrifft, wie im Fall des Hyperbatons, den Komplexitätsgrad des Satzbaus. Rather selbst hat beobachtet, dass seine Werke schwierig zu lesen sind. Dabei nennt er seine Anwendung einer eigentümlichen Wortstellung – eben das gerade geschilderte Hyperbaton – sowie seine häufige Nutzung von Parenthesen als Gründe dafür.[206] Dieser Aspekt tritt besonders in Erscheinung, wenn Rather als Redaktor seiner eigenen Werke tätig wird. Durch den Vergleich der zwei existierenden Versionen von Rathers *Invectiva de translatione S. Metronis* konnte Peter Reid nicht nur zeigen, dass Rather seine Werke (und wie im Fall der *Vita Ursmari* auch die Werke anderer) umfassend zu überarbeiten pflegte, sondern eben auch, dass er dabei vor allem die Hinzufügung von Parenthesen einsetzte.[207]

Auch ein großer Teil der Änderungen, mit denen BHL 9001 zu BHL 9007 ‚verbessert' wurde, besteht aus der Hinzufügung von parenthetischen Sätzen. Einige davon kamen oben schon zur Sprache. Da gerade diese parenthetischen Zusätze auch in der Nutzung der Legende für das Offizium übernommen wurden, seien sie hier nochmal eigens erwähnt. Die erste Parenthese betrifft den erwähnten Zusatz zu Beginn der Vita, mit dem die Unbestimmtheit der historischen Daten der Vorlage durch genaue Angaben vervollständigt wird: *In diebus imperatoris Gallieni, qui per successiones caesarum vigesimus septimus in eorum est catalogo subrogatus, quo etiam tempore, Dionisius vir reverentissimus a beato Petro apostolo vigesimus tertius Romanae praesidebat ecclesiae* (Tabelle 8, S. 337). Darüber hinaus finden sich sowohl geringfügige[208] als auch umfangreichere Parenthesen, in denen auch biblische Zitate eingearbeitet werden (vgl. etwa: *ut assertione divina in eo repeti videretur, quod Hieremiae dictum est*; *ne diutius absconderetur civitas supre montem domus Domini posita; nempe talibus et his similibus incedebat opinatus virtutibus, ut compleretur in eo, quod Dominus apostolis ait* [...] *virtutem inimici* (Tabelle 8, S. 340). Anders als in anderen Überarbeitungen Rathers, beeinträchtigen die hinzugefügten parenthetischen Sätze in BHL 9007 nicht die Nachvollziehbarkeit des Textes.[209]

---

[205] Vgl. auch: *At ille publica voce coepit clamare* der Vorlage BHL 9001, in BHL 9007: *At ille publica coepit et horribili voce clamare*. Es lassen sich viele weitere Beispiele für die Anwendung des Hyperbatons in BHL 9007 beobachten: *peritissimorum disciplinabilis mos extitit virorum; avide fontium concupiscat fluenta; desideratissimum ex remota regione audire ambiat nuntium; ad solitam sui cupiat ventris pervenire satietatem; ad tuum perniciter abire impedimentum; ubi sanctum potuisset invenire virum; milites velocibus ad virum Dei gressibus pergunt;talibus et his similibus incedebat opinatus virtutibus; sacrosanta agebat antistes pro populi intercessione salutaria* (Tabelle 8, S. 336).

[206] Vgl. Peter L. D. Reid: Tenth-Century Latinity. Rather of Verona (Humana Civilitas 6), Malibu 1981, S. 42.

[207] Vgl. ebd., S. 45.

[208] So zum Beispiel: *et artis apostolicae documenta proficiens*; *mox ab omni daemonicae incursionis ludificatione*; *cuius in omni vitae transeuntis tempore nutui oboedierat*.

[209] Das ist im Übrigen auch der Fall in der Invectiva: „The parentheses are often short enough to cause no difficulty – merely irritation. *Ut ita loquar* (Metr. 14), *ut conici utique valet* (18),

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

5. Der fünfte und letzte Bereich, in dem sich die analoge Vorgehensweise Rathers und des Redaktors von BHL 9007 manifestiert, besteht in den angedeuteten Substitutionen von gebräuchlichen Wörtern durch ein selteneres Synonym, etwa der schon erwähnte Begriff *dapibus* (BHL 9007) für *epulis* (BHL 9001).[210] Diese Substitutionen erhöhen zusammen mit weiteren kleinen Zusätzen[211] den Stil des Werkes. Auch in diesem Vorgehen zeigt sich eine Ähnlichkeit des Redaktors von BHL 9007 zur Überarbeitungstechnik Rathers, der „plumpe oder banale" durch „spannendere oder seltenere Wörter" ersetzte.[212] Insgesamt bemühte sich Rather in seinen Überarbeitungen um einen pathetischen und ausdrucksvollen Stil, der sich eben auch in BHL 9007 nachweisen lässt.

Zusätzlich zu diesen fünf Überarbeitungstechniken, die sich sowohl in der *Vita Ursmari* als auch in BHL 9007 feststellen lassen, lassen sich in beiden Texten eine Reihe von sprachlichen Eigentümlichkeiten feststellen, die Rathers Latinität auszeichnen. So ersetzt Rather gerne *sum* durch Synonyme wie *exsto*, *exto* und *existo*.[213] Auch in BHL 9007 wird *sum* vermieden und an drei Stellen durch Synonyme ersetzt.[214] Außerdem verwendet Rather öfters das Infinitiv Perfekt im Sinne eines Präsens und *nosse* anstatt des Infinitiv Präsens.[215] Auch in BHL 9007 findet man eine solche Verwendung des Infinitivs Perfekt von *noscere*: hier wird der Satz der Vorlage *audiant populi omnes, qui eius cupiunt miracula* zu *nempe audiant populi omnes, qui eius cupiunt nosse miracula* modifiziert (siehe Tabelle 8). Das letzte Beispiel dieser Art betrifft Rathers Nutzung von Verba deponentia in passiver Bedeutung.[216] Ein von Reid aus Rathers *opus* erwähntes Beispiel findet sich sogar fast identisch in BHL 9007: In seiner *Conclusio deliberativa* von 955 bezeichnet Rather Gregor den Großen als „opinatissimus [...] Gregorius" und Reid übersetzt entsprechend „renowned Gregory".[217] In BHL 9007 wird Zeno auf ähnliche

---

quam confundit Deus (25), *mystico nec sine sensu* (50), *ut conicere cogamur…* (81), *nisi Dei parcat eis contra meritorum pietas* (90), *hereo confessoris dicam an martyris* (104), *proh nefas* (115), *quod est tutius ac rationabilius (129), quod veracius* (134) – these are merely nuisances. But sometimes asides like these have confused his editors." Reid: Tenth-Century Latinity, S. 45–46.

210 Weitere Beispiele sind *amnis* für *flumen*, *cunctis cernentibus daretur intellegi* für *omnibus demonstraretur*, *intentis luminibus* für *elevans oculos*, *prospicieret* für *videret*, *aspexit* für *vidit*, *innotuit* für *audivit*, *coactus migrabo* für *per imperium ipsius egrediar* und *velut fumus vento raptatus* für *evanuit velut fumus*.

211 Z. B. *et splendifico nitore facundiae vividus*, *per praeceps*, *limphaticam ruinam*, *saeviens incessanter moliebatur.*

212 „Some of his changes in Metr. show him substituting a more exciting or rare word for a dull or hackneyed one: 61 *ornamenta* for *opes*, 145 *subdola* for *impia*, 163 *refutasse* for *fugisse* and 97 *mestiloquo* for *moesto*. […] We can see him striving for a more expressive, more grandiloquent, style of writing." Reid: Tenth-Century Latinity, S. 53.

213 „*Exsto*, *exto*, *existo* frequently appear for *sum* […]", ebd., S. 73.

214 Dies geschieht dreimal: 1. *Olim peritissimorum disciplinabilis mos extitit;* 2. *Revera quoniam sanctus ei spiritus purarum illuminator mentium doctor existebat;* 3. *Sic etenim instat sapientis mens ad investigandas sanctorum vitas* (siehe Tabelle 8, S. 336–337, Nr. 2 und 3).

215 Zum Beispiel in Metr. 15.159 *nosse volo*, vgl. Reid: Tenth-Century Latinity, S. 73.

216 Vgl. ebd., S. 69–70.

217 Ebd., S. 70.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Weise als „opinatus“ bezeichnet: *Nempe talibus et his similibus incedebat opinatus virtutibus* (Tabelle 8, S. 340). Auch in diesem Fall scheint es sinnvoll, wie von Reid vorgeschlagen, „opinatus“ als passiv zu übersetzen: „Zeno trat hervor durch solche und ähnliche Mirakel berühmt.“

Im Bereich der Substantive legt Rather eine Präferenz für Substantive der u-Deklination an den Tag, die er meist im Ablativ oder im Dativ einsetzt.[218] In den Zusätzen von BHL 9007 finden sich auch vermehrt Substantive der u-Deklination im Ablativ (*impetu*, *cruciatu*, *manu* und *noctuque*) und einmal auch im Dativ (*nutui*). Was die Adjektive angeht, merkt Reid an, dass Rather öfters ein Adjektiv statt des Genitivs eines Substantivs benutzt, zum Beispiel *regulari collirio* statt *Regulae collirio* (*die Salbe der Regel*).[219] Erneut sei hier ein Beispiel von Reid erwähnt, das fast identisch in der Zenovita vorkommt. In Rathers *Praeloquia* 4.9, 255C findet man den Ausdruck *lupina* [...] *incursione*, eine Formulierung, die stark an die Passage von BHL 9007 *mox ab omni daemonicae incursionis ludificatione* (Tabelle 8, S. 340) erinnert. Dieser Ausdruck ist auch in der Historia *Dum Zeno pontificatus honore*, Antiphon 5 (siehe Kapitel 3.3.1, S. 61) zu finden.

Auffallend bei Rather ist außerdem im Bereich der Pronomina seine wenig präzise Verwendung von *aliquis / quis*. Insbesondere fällt sein nach den Standards des klassischen Lateins inkorrekter Gebrauch des Pronomens *aliquis* nach der Subjunktion *si* beziehungsweise *ne* auf: In seiner zweiten Predigt für die Fastenzeit von 964 schreibt der Bischof: *et si aliquis ... aliquid fecerit boni*.[220] Auch im Prolog von BHL 9007 findet sich eine solche Anwendung von *aliquis* nach *si*: *Sic etenim instat sapientis mens ad investigandas sanctorum vitas, tamquam si aliquis sitiens ardore solis adustus, avide fontium concupiscat fluenta* (Tabelle 8, S. 337).

Zuletzt seien zwei Besonderheiten im Bereich der Syntax erwähnt. Rather verwendet ab und zu die Subjunktion *quatenus* + Konjunktiv statt *ut* + Konjunktiv, um einen Finalsatz einzuleiten, zum Beispiel *quatinus ... liberet Deus*.[221] Gleich zu Beginn von BHL 9007 findet man eine solche Anwendung von *quatenus* in einem Finalsatz: *quatenus ob suae studium doctrinae ipsorum in orbe imitatione potirentur et eorum quandoque consortio in perhennis vitae gloria fruerentur* (Tabelle 8, S. 337). Ähnlich bemerkenswert ist Rathers Nutzung von *siquidem* zur Einleitung eines Kausalsatzes. Teilweise erscheint die Subjunktion in Rather sogar gefolgt von einem Partizip.[222] In BHL 9007 kommt interessanterweise auch dieses Phänomen vor und zwar aufgrund eines Zitierfehlers Rathers: Als der Redaktor von BHL 9007 die Mirakelerzählung Gregors des Großen wortwörtlich wiedergibt, findet man nicht – wie in der kritischen Edition von Gregors *Dialogi* – *Sicque stans aqua*, sondern *Siquidem stans aqua* (Tabelle 8). Dieses letzte Beispiel zeigt auf besonders prägnante Art, dass Rathers persönlicher Stil auch dann durchdringen kann,

[218] Vgl. ebd., S. 77.
[219] Vgl. ebd.
[220] Vgl. ebd., S. 85.
[221] Vgl. ebd., S. 102.
[222] Vgl. ebd., S. 101–102.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wenn er nicht als Autor, sondern als bloßer Redaktor tätig ist und sogar dann, wenn er aus dem Werk eines anderen Autors zitiert.

Die sprachlichen Eigenheiten von BHL 9007, die sich auf stilistischer, grammatikalischer und syntaktischer Ebene beobachten lassen, sind insgesamt ein starkes Argument für die These, dass der Redaktor des Textes mit Rather von Verona zu identifizieren ist.

Zwischenfazit

Insgesamt wird deutlich, dass BHL 9007 nicht das Werk eines einfachen, anonymen Redaktors ist, sondern Rather selbst am Werk war. Er sah es, wie im Fall der *Vita Ursmari*, als seine Aufgabe, die Vita eines so wichtigen Patrons wie Zeno aufzuwerten und sie seinen Maßstäben und seinem Stil entsprechend zu verbessern. Dafür spricht nicht nur die Tatsache, dass BHL 9007 auf die gleiche Weise wie die *Vita Ursmari* bearbeitet wurde. Die Art der Eingriffe, mit denen der *Sermo* des Coronatus modifiziert wurde, sind typisch für Rather: Auf der einen Seite wurde der bestehende Text respektiert, so dass „nichts verloren geht",[223] auf der anderen wurden Syntax und Sprache der Vorlage an mehreren Stellen geändert, um sie eleganter, emphatischer und ausdrucksvoller zu gestalten. Auch Zusätze wurden eingearbeitet, die Rathers Gelehrsamkeit demonstrieren sollen. Aber nicht nur Rathers Vorgehensweise als Redaktor lässt sich in BHL 9007 festhalten. In dieser Überarbeitung kommen auch ganz persönliche Aspekte ihres Urhebers ans Licht: Neben Rathers besonderer Verehrung der *Trinitas* sind es vor allem die sprachlichen und stilistischen Eigentümlichkeiten des Textes, zu denen besondere Favoriten und charakteristische Redewendungen Rathers zu zählen sind.

Mit der Identifizierung des Urhebers der hagiographischen Vorlage der Historia ergibt sich daher auch ein Terminus post quem für die Entstehung der Historia, die nicht vor der Ratherzeit entstanden sein kann. Tatsächlich lässt sich über die folgende Analyse der Historia belegen, dass auch diese ein Werk des Veroneser Bischofs ist.

4.2.2.2 Rather als Autor der neuen Historia

Diese Analyse wird allerdings dadurch erschwert, dass die Historia *Dum Zeno pontificatus honore* in der ursprünglichen Fassung im Cursus romanus äußerst nah am Text ihrer Vorlage BHL 9007 bleibt. In der Historia werden ganze Sätze des Vitatextes wortwörtlich übernommen, höchstens geringfügig modifiziert und als Antiphonen, Responsorien und Verse eingesetzt. Da für diese übernommenen Teile logischerweise auch die Beobachtungen der sprachlichen und stilistischen

[223] „Gleich einem Paulus Diaconus hat er [Rather] als Revisor einer Vita so viel Entsagung aufgebracht, daß er stehen ließ, was immer grammatisch noch zu vertreten war. Nichts ist bei Rathers Korrektur verlorengegangen," Berschin: Biographie und Epochenstil, S. 52.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Analyse der Vita zutreffen, lässt sich aufgrund dieser Bestandteile keine Aussage über die Urheberschaft der Historia treffen. Glücklicherweise trifft dies nicht auf alle Bestandteile der Historia zu: so wurden die Magnificat-Antiphon der ersten und zweiten Vesper, das Invitatorium sowie das erste und letzte Responsorium der Matutin (und die dazu gehörenden Verse) nicht auf der Grundlage der Vita komponiert, denn sie verwerten Gesänge aus anderen Heiligenoffizien oder wurden in Gänze neu gedichtet. Daher wird sich die folgende Analyse auf diese Bestandteile der Historia im Cursus romanus beschränken, die im Editionsteil auf den Seiten 58–70 dargestellt sind. Die entsprechende Stelle wird jeweils durch das liturgische Element angegeben (z.B. R1).

Zunächst sollen hier Stil und Terminologie der Zusätze untersucht werden. Die neu gedichteten Antiphonen und Responsorien der Historia weisen einige bereits erwähnte Merkmale des Stils Rathers auf. So zeigt sich in der Magnificat-Antiphon der ersten Vesper die Verwendung des Hyperbatons wie auch des Verbs *exsistere*, das hier, wie in der Rather'schen BHL 9007, anstelle von *esse* eingesetzt wird: *meritis non paucis existentibus* (M-A1). Auch kommt in dieser Antiphon das Adjektiv *ruinosa* (*a ruinosa peste*) vor, welches nur in BHL 9007 (und nicht in der Vita von Coronatus) zu finden ist, hier allerdings als Substantiv (*limphaticam viri ruinam*) verwendet wird. Außerdem bietet das erste Responsorium der Matutin zwei Beispiele des Hyperbatons (R1 *cuius praeclara fulserunt in mundo miracula* und *gemina virtute Dominus sanctitatis et sapientiae decoravit*).

Auffälliger ist allerdings die Nutzung des eher ungeläufigen Substantivs *antistes* als Synonym für *episcopus* im ersten Responsorium der Matutin, das nicht auf der textlichen Grundlage der Historia oder anderen Heiligenoffizien verfasst wurde: R1 *Hic est sacer antistes Zeno quem gemina virtute Dominus sanctitatis et sapientiae decoravit, cuius praeclara fulserunt in mundum miracula et in caelis adeptus est angelorum commercia.* Insbesondere zeigt die Formulierung *sacer antistes* in Verbindung mit dem Verb *fulgere* einen Zusammenhang mit dem Gedicht in elegischen Distichen, das in den Handschriften von BHL 9007 aus Novara dem Text der Vita vorangestellt wurde. Auch dort hieß es in den Versen 5–6 *Sed tamen e multis perstringam pauca legenti, / In quibus antistes fulserit ille sacer* (vgl. Kap. 3.3.3 auf S. 87). Dies deutet sowohl im Fall der Historia als auch des Gedichts stark auf eine Autorschaft Rathers hin. Nicht nur hatte Rather an mehreren Stellen seiner Predigt über den heiligen Donatianus (*Pauca de vita sancti Donatiani*[224]) dem geläufigen *episcopus* die Bezeichnung *antistes* vorgezogen.[225] Auch hatte er sein philologisches Interesse ausgerechnet für das entsprechende Verb gezeigt: In seiner Kopie von *De nuptiis Philosophiae et Mercurii* des Martianus Cappella hatte Rather sich am Rande das Partizip Präsens *antistans* notiert. Diese Gewohnheit

[224] Vgl. François Dolbeau: Pauca de vita sancti Donatiani, in: Peter L. D. Reid (Hg.): Ratherii Veronensis Praeloqviorvm libri VI Phrenesis. Dialogus confessionalis (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 46A), Turnhout 1984, S. 275–283.

[225] Vgl. ebd., S. 280, Z. 50–52 und S. 283, Z. 153.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Rathers, seltene und ausgefallene Wörter *in margine* seiner Bücher zu notieren, beschreibt Claudio Leonardi auf folgende Weise:

> Diese Leseanmerkungen [scilicet Rathers marginalia, A. d. V.] zielen nicht darauf ab, am Rande des Codex einen Index des Werkes zu bilden [...], vielmehr entsprechen sie Rathers lexikalischer Neugier: er sucht, markiert am Rande und kommentiert teilweise seltene Wörter oder technischen Wortschatz aus der quadrivialen Wissenschaft. Was ihm auffällt ist nicht – so scheint es – der Inhalt des De nuptiis in seiner Gesamtheit, sondern das einzelne Wort. Seine Sammlung ist eine der sprachlichen Raritäten.[226]

Das Verb *antistare* / *antistans* fiel Rather wegen seiner linguistischen Interessen auf, wie auch das davon abgeleitete Substantiv *antistes*, das er in seiner Predigt für den heiligen Donatianus, im Prolog-Gedicht und in der Historia für Zeno verwendete.

Nicht nur die sprachlichen Hinweise deuten auf eine Autorschaft Rathers hin. Vielmehr kann die folgende Analyse der liturgischen Bezugsmodelle der Historia zeigen, dass sie perfekt in Rathers Vorstellung seines Bischofsamtes passte. Der älteste handschriftliche Zeuge der Historia, das berühmte Antiphonar Verona BC XCVIII(92), liefert diesbezüglich eine Spur. Das letzte Responsorium der Matutin (R9) ist nicht auf der Grundlage der Vita komponiert, sondern bedient sich eines bereits existierenden Gesanges und wurde in diesem Codex mit folgender Rubrik angegeben: Es sei beim Martinsfest gesucht (*Requiratur in sancti Martini)*. Das gleiche Responsorium war auch im zweitältesten Zeugen der Historia, nämlich im *Carpsum* (Verona BC XCVI(89)) vorgesehen und gehörte daher wahrscheinlich zum ursprünglichen Textbestand des Offiziums. Solche Anlehnungen an Offizien anderer Heiliger waren nicht selten. Des Öfteren wurden bestimmte Elemente aus anderen Offizien entlehnt, um einen Heiligen mit einem ganz bestimmten Profil zu versehen.[227] Mit dem Responsorium aus dem Martinsoffizium wird Zeno mit dem berühmten fränkischen Bischof und Modell eines Confessors Martin in Verbindung gebracht und als Martinellus dargestellt.[228] Diese Verbindung liefert aber einen weiteren Anknüpfungspunkt zu Rather: Eine direkte Linie zwischen Zeno und Martin hatte Rather nämlich schon in seinem frühesten Werk *Praeloquia* gezogen, das er nach der ersten Amtszeit in Verona aus dem Gefängnis in Pavia schrieb. Hier erwähnt er Martin und Zeno als Vorbilder seines eigenen

---

226 „Queste note di lettura non tendono a costruire, nel margine del manoscritto, un indice dell'opera [...], rispondono piuttosto alle curiosità lessicali di Raterio: egli cerca, annota in margine, qualche volta commenta, parole rare [...] o termini tecnici quadriviali. [...] Ciò che lo colpisce non è, si direbbe, il contenuto del De nuptiis nel suo insieme, ma il singolo termine. La sua è una raccolta di rarità linguistiche." Claudio Leonardi: Notae et glossae autographicae, in: Peter L. D. Reid (Hg.): Ratherii Veronensis Praeloqviorvm libri VI Phrenesis. Dialogus confessionalis (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 46A), Turnhout 1984, S. 291–314, hier: S. 294.

227 Dazu auch bei: Heinzer: Der besungene Heilige.

228 Zu dieser Verbindung vgl. Jean-François Goudesenne: Historiae from Alta Italia and their Frankish Models: A Progressive „Romanisation" by the Carolingian Franks (750–950), in: Roman Hankeln (Hg.): Political Plainchant? Music, Text and Historical Context of Medieval Saints' Offices (Wissenschaftliche Abhandlungen 91), Ottawa 2009, S. 13–29, hier: S. 20.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Amtes: „Hic est, dicent, novellus propheta, recens apostolus, subito angelus effectus; iste sanctus Martinus, Zeno est iste sanctus [...]."[229] Alles in allem legen die neu gedichteten Partien der Historia sowie die aus anderen Offizien entliehenen Elemente den Schluss nahe, dass Rather auch als Urheber der Historia gelten muss: seine stilistischen Eigentümlichkeiten und terminologischen Vorlieben sowie die von ihm vertretenen Bezugsmodelle treten klar zum Vorschein.

Kehren wir zu der Frage zurück, die zu Beginn dieses Kapitels aufgeworfen wurde: Wo, wann und durch wen wurde die Zeno-Historia *Dum Zeno pontificatus honore* verfasst? Die Historia wurde in ihrer ursprünglichen Version für eine kanonikale Institution, den Dom von Verona, verfasst, welcher im 9. und 10. Jahrhundert den Zenokult noch primär verwaltete. Sie wurde sicher vor der Verschriftlichung im Antiphonar Verona BC XCVIII(92) im ersten Viertel des 11. Jahrhunderts verfasst und war im *Carpsum* enthalten, also der ersten Version des Liber ordinarius, das während der Episkopatszeit von Rather entstand. Doch die Hinweise der Vorlage, auf der die Historia basiert, erlauben den Kontext ihres Verfassens noch deutlicher einzugrenzen: die Historia enthält Formulierungen und Eigentümlichkeiten, die lediglich BHL 9007 enthält, die wiederum anhand sprachlicher, stilistischer und inhaltlicher Merkmale auf Rather zurückzuführen ist. Damit wurde sowohl die Vita als auch die Historia im Rahmen jener allgemeinen Aufwertung des liturgischen Lebens in Verona verfasst, die Rather während seiner Episkopatszeit initiierte.

Zwischenfazit

Der Kult von Zeno erfuhr im Laufe des 10. Jahrhunderts in Verona eine erneute Entfaltung. Dies wurde vor allem mit der Komposition einer Historia erreicht, mit der der Heilige im Rahmen des Stundengebets individuell profiliert und gefeiert werden konnte. Somit wurde der Heilige nun nicht mehr bloß in der Vita ‚erzählt', sondern liturgisch für seine besonderen Verdienste verehrt und seine spezifische Biographie memoriert. Der Hauptakteur dieser Aufwertung des Kultes von Zeno im 10. Jahrhundert ist die Verehrergemeinschaft des Veroneser Doms, und vor allem Bischof Rather, welcher für entscheidende Maßnahmen im liturgischen Bereich verantwortlich war: Neben der Historia wurde auch eine generelle Erneuerung und Systematisierung der Liturgie vorgenommen und in der frühesten Version des *Carpsums* verschriftlicht. Für Zeno verfasste Rather wohl persönlich nicht nur eine neue Vita, sondern auf deren Grundlage auch eine Historia. Im Folgenden soll die Frage untersucht werden, wie und mit welchen Inhalten die Figur Zenos im 10. Jahrhundert profiliert und mit Bedeutung

[229] Vgl. Peter L. D. Reid: Introduction, in: Peter L. D. Reid (Hg.): Ratherii Veronensis Praeloqviorvm libri VI Phrenesis. Dialogus confessionalis (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 46A), Turnhout 1984, S. VII–XIV, hier: VII.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

versehen wurde. Dies soll nun anhand einer Analyse der liturgischen Aufführung des Zenofestes im Dom beleuchtet werden.

4.2.3 Zeno: heiliger Bischof und Vorbild für Priester

Im Laufe des 10. Jahrhunderts wurde zum ersten Mal in der Geschichte des Zenokultes in Verona ein liturgisches Ensemble geschaffen, in dem Zeno für seine spezifischen Verdienste und mit Bezug auf seine biographischen Gegebenheiten gefeiert wurde. Wie dies zuvor geschah, bleibt unbekannt, möglich ist aber, dass die alte Vita des Coronatus zusammen mit einer Historia aus dem Commune im Stundengebet der Kleriker vorgetragen wurde. Nun ergeben sich zwei Fragen. Erstens: Wie sah das Offizium – hier nicht nur als Historia, sondern als Gesamtheit aller Elemente des Stundengebets, nämlich als liturgisches Ensemble verstanden – für die Feier des Zenofestes am Dom im 10. Jahrhundert aus? Und zweitens: Welches Bild von Zeno entstand in diesem Offizium? Diese Fragen sollen anhand einer Analyse der im Kapitel 3.4.1 erfolgten Rekonstruktion beantwortet werden.[230]

Zunächst zum Festanlass. Obwohl eigentlich der 8. Dezember das ursprüngliche Fest Zenos darstellte, wurde der Heilige an diesem Tag nur mit einer kleineren Feier gewürdigt. Vermutlich lag dies daran, dass dieses Fest durch die Weihe des Klosters San Zeno Maggiore bereits monastisch belegt war. Die Historia des Heiligen wurde nach Auskunft des *Carpsums* (Verona BC XCIV(89)) auf den 12. April verlegt und für die Feier der Depositio Zenos verwendet (vgl. Kapitel 3.4.1, Rekonstruktion 1). Auch im Antiphonar (Verona BC XCVIII(92)) wurde dieses Fest gefeiert, dabei wurde es als Natale bezeichnet. Das Fest am 8. Dezember ist im *Carpsum* auch angegeben, wobei es dort bereits zu „in dedicatione s. enonis" umbenannt worden ist und seiner geringen Relevanz für das Kapitel entsprechend lediglich mit Commune-Texten begangen wurde.[231]

Da sowohl im *Carpsum* eine Magnificat-Antiphon für die Feier am 12. April zu Beginn des Offiziums (M-A1) und eine am Ende der Historia (M-A2) als *ad vesperum antiphona* gekennzeichnet werden, und das Antiphonar die identischen Antiphonen an gleicher Stelle überliefert,[232] lässt sich die Bedeutung des Zeno-Festes erschließen: Die Feier von gleich zwei Vespern – am Vorabend sowie am Abend des Festtages – deutet auf ein, wie zu erwarten, wichtiges Fest für den Dom von Verona hin. Der liturgische Ablauf dieser Vespern kann leider nicht rekonstruiert werden, da weder das Antiphonar noch das *Carpsum* entsprechende Gesänge angeben, sondern direkt mit dem Invitatorium, also mit der Eröffnung der Matu-

[230] Siehe Rekonstruktion 1: Das Zeno-Offizium am Veroneser Dom ab dem Ende des 10. Jhdts., S. 119.
[231] Vgl. Meersseman u. a.: L'orazionale, S. 296.
[232] Verona BC XCVIII(92), fol. 147r.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

tin fortfahren.[233] Nach den Psalmen und ihren Antiphonen wird das Magnificat mit einer Antiphon gesungen, in der ein expliziter Bezug auf Zeno formuliert wird: Bischof Zeno, ruhmreich und verdienstvoll, heilte die Tochter des Gallienus von dem Angriff des Teufels (M-A1). Die Magnificat-Antiphon ist die einzige Stelle im Offizium, an der Zeno explizit als *episcopus*, genauer: als *pontifex* charakterisiert wird. Weitere Angaben bezüglich der restlichen Elemente der Vespern, zum Beispiel der Kurzlesung, des Responsoriums, des Hymnus und so weiter sind nicht überliefert.

Die Feier wurde während der Nacht fortgesetzt und zwar in der Matutin: Im Invitatorium wurde Zeno mit einem Gesang besungen (I), der als Erweiterung des Commune-Invitatoriums für Bekenner zu sehen ist. Hier wird zum Lob Gottes und nicht des Heiligen eingeladen. Zeno erscheint daher nicht als direktes Objekt der Verehrung, sondern als Objekt der Gnade Gottes, der ihm die Ehre des himmlischen Reiches gegeben hat. Dabei muss betont werden, dass das Invitatorium anders als andere Antiphonen nach jedem von einem Solisten vorgetragenen Psalmvers als eine Art Antwortgesang vom ganzen Chor gesungen wird.[234]

Nach einem Hymnus, zu dem sich in den Quellen keine Angaben finden,[235] ist die erste Nokturn explizit Zeno gewidmet. Hier ergeben sich durch die performanzbedingte Interaktion zwischen Antiphonen und Psalmen einige inhaltliche Analogien, die teilweise durch sprachliche Resonanzen hervorgerufen werden. Die Antiphonen der Nokturn werden zu der Psalmenreihe 1, 2, 3, 4, 5, 8, 14, 20 und 23 gesungen, die traditionsgemäß für das Fest eines Bekenners ausgewählt wurden.[236] In der ersten Nokturn wird Zeno vor dem Hintergrund der Psalmen 1, 2 und 3 dem *beatus vir* der Bibel gleich gestellt. Dabei werden vor allem zwei Aspekte hervorgehoben: zum einen Zenos asketisches Leben, zum zweiten seine Tätigkeit als Prediger. Der Heilige, welcher in Analogie mit dem *beatus vir* auch *beatus Zeno* genannt wird, widmet sich den spirituellen Exerzitien und der Askese – in A1 *probitatis et scientiae iugibus incrementis* und A2 *continuis ieiuniis et orationibus crebris*) ebenso wie der *beatus vir* von Psalm 1, welcher Tag und Nacht das Gesetzt Gottes reflektiert (Ps 1, 2: „et in lege eius meditabitur die ac nocte“).

Zeno erfüllt die Aufgabe seines psalmischen Vorbildes aber auch dadurch, dass er seine Predigten an Menschenmengen richtet. Diese Idee wird in A3 *Continuis ieiuniis et orationibus crebris a Domino petebat ut sibi aditum praedicationis in populos aperiret* und A2 *ad hoc pertingere meruit ut per sacerrimam vitam pastor in populis efficeretur* ausgedrückt und damit eine Resonanz zu den heidnischen Völkern

[233] Jüngere Antiphonare des 14. Jhdts. aus Verona, die Handschriften Verona BC MLII und Verona BC MLIII geben an, dass bei den beiden Vespern die gleichen Antiphone der Laudes zu singen waren, allerdings gekoppelt an die für die Vesper typische Psalmenreihe 109–112 (vgl. Pascher: Das Stundengebet, S. 171.). An fünfter Stelle geben sie Psalm 131 an, der üblicherweise für die Feier eines Bischofs vorgesehen war (vgl. ebd, S. 172). Ob diese Antiphone bereits im 10. Jhdt. genutzt wurden, ist nicht rekonstruierbar.

[234] Vgl. Hiley: Western Plainchant, S. 99.

[235] Möglicherweise wurde der Hymnus aus dem Commune eines Confessors vorgetragen.

[236] Vgl. Pascher: Das Stundengebet, S. 200–201.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

(*populi*) des Psalms 2 kreiert, zu denen David predigt: *Quare fremuerunt gentes, et populi meditati sunt inania?* [...] *Ego autem constitutus sum rex ab eo super Sion, montem sanctum eius, prædicans præceptum eius.* Außerdem wird die Analogie zu der biblischen Figur des *beatus vir* / *David* durch die Interaktion von Antiphon 3 und Psalm 3 vollständig. Zeno bittet in A3 um die Hilfe Gottes (*a Domino petebat*) wie es auch David tut, der in Psalm 3, 5 singt: „Voce mea ad Dominum clamavi et exaudivit me de monte sancto suo." Der Psalmvers erklang nochmal als Versikel zum Abschluss des psalmischen Teils der ersten Nokturn und verstärkt so die Analogie zwischen Zeno, der an diesem Tag gefeiert wird, und David, seinem biblischen Vorbild.

Nach Versikel, Vaterunser und kurzer Segnung als Ende des ersten, psalmischen Teils der ersten Nokturn wird mit den Lesungen begonnen. Dieser Teil der ersten Nokturn, der aus der Abwechslung von Lesungen und Responsorien besteht, ist vor allem erzähltechnisch und performativ interessant: Die Lesungen bilden einen erzählerischen Rahmen für die Aussagen der Responsorien, die entweder aktualisierend auf den Heiligen hinweisen oder ausgewählte Aspekte des Narrativs der Lesungen pointiert wiederholen und durch den musikalischen Vortrag hervorheben. Die erste Lesung, die aus dem Prolog der Rather'schen Vita besteht, behandelt zunächst im Allgemeinen den Wert der Erforschung von Heiligenviten (*indagatione diligenti sanctorum vitas exquirere*). Diese sind Gegenstand der Sehnsucht des Geistes und liefern auch ein Vorbild zur Besserung des eigenen Lebensstils.

Im ersten Responsorium wird aber deutlich gemacht, dass bei dem aktuellen Anlass nicht irgendein Heiliger gefeiert wird, sondern dass es um Zeno geht. An einer der performativ wichtigsten Stellen des Offiziums,[237] nämlich dem ersten Responsorium der Nokturn, wird Zeno ins Zentrum der Aufmerksamkeit gestellt. Das Responsorium beginnt mit einem Demonstrativpronomen, das direkt auf Zeno verweist, quasi als ob der Heilige sich im Raum befände: R1 *Hic est quem gemina virtute Dominus sanctitatis et sapiencia decoravit, cuius preclara fulserunt in mundum miracula et in celis adeptus est angelorum conmercia.* Auch im dazugehörigen Vers wird ein Demonstrativpronomen an die erste Stelle gesetzt und so die imaginierte Präsenz des Heiligen im Raum erzeugt: V *Iste est qui ante Deum magna virtutes operatus est et omnis terra doctrina eius repleta est. Et in celis adeptus est angelorum commercia.*

---

[237] Der besondere Wert dieser Stelle, die mit einem anspruchsvollen Solo die Eröffnung des responsorialen Teils der Matutin markiert und oft auch für die Historia namensgebend ist, wird auch durch ihre künstlerische Aufwertung hervorgehoben: Hier befindet sich nämlich meistens eine größere oder illuminierte Initiale. Vgl. Hughes: Medieval Manuscripts, S. 161–162. Das ist auch der Fall im Antiphonar Verona BC XCVIII(92), wo eine vierzeilige Initiale (H) das Responsorium einleitet, sowie in jüngeren Handschriften aus dem Veroneser Dom, wo eine figurative Initiale mit einem Zenobild zu finden ist, siehe Verona BC MLII, fol. 153r und Verona BC MLIII, fol. 153r. Dazu siehe auch Felix Heinzer: Eucharist and Holy Spirit: Hidden Mass-Theology in an Early Thirteenth-Century Office Book Fragment, in: Harvard Library Bulletin 21, 2011, S. 5–17, hier: S. 6–9.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

An dieser sowie an weiteren Stellen im Offizium, an denen der Heilige direkt angesprochen wird, wie zum Beispiel in gebetsartigen Gesängen, wird die Veränderung des medialen Status der hagiographischen Texte in der Liturgie deutlich: Beim Heiligenfest wird nicht nur *über* den Heiligen erzählt, wie in den in der Matutin vorgelesenen Abschnitten der Vita, sondern der Heilige selbst ist im Raum präsent und kann angesprochen und um Hilfe gebeten werden. Neben den Gesängen des Offiziums, die auf die Präsenz des Heiligen im Raum verweisen, sind auch diejenigen Responsorien relevant, die im Zusammenhang mit den begleitenden Lesungen gewisse Aspekte der Biographie des Heiligen auswählen, hervorheben und durch den musikalischen Vortrag intensivieren. Das ist zum Beispiel in der Einheit Lesung 2 – Responsorium 2 der Fall. Während die Lesung die Figur des Heiligen historisch kontextualisiert, besingt das Responsorium Zenos angeborene Heiligkeit sowie sein vorbildliches heiliges Leben, das ihn zum Bischofsamt (*pastor*) führte. Zenos angeborene Heiligkeit wird dann in Lectio 3 thematisiert, die antizipierend auf R2 beruht.

Mit dem Hinweis, dass Zeno bereits im Mutterschoß heilig und in der Wiege gesegnet ist, und vor allem durch den Wortlaut dieses Responsoriums, in dem die Begriffe *uterus*, *mater* und *sanctificatus* erwähnt werden, wird Zeno liturgisch mit einer anderen wichtigen Gestalt verbunden, der pränatale Heiligkeit zugesprochen wurde, nämlich mit Johannes dem Täufer. Dieser wird unter anderem mit folgenden Antiphonen und Responsorien besungen: CAO 2400 „Dominus ab utero vocavit me, de ventre matris meae recordatus est nomini mei“,[238] oder CAO 2669 „Erit enim magnus coram Domino, et Spiritu Sancto replebitur adhuc ex utero matris suae“[239], und CAO 7435 „Priusquam te formarem in utero novi te, et antequam exires de ventre sanctificavi te, et prophetam in gentibus dedi te.“[240] So wird Zeno unter dem Aspekt der angeborenen Heiligkeit assoziativ in die Nähe eines Propheten gerückt.

Allerdings wird nicht nur Zenos angeborene Heiligkeit, sondern auch sein Verdienst hervorgehoben: Er habe nicht allein wegen seiner pränatalen Auserwähltheit, sondern auch durch seine heilige Lebensweise zum Hirten unter den Völkern aufsteigen können. Diese Idee erklang gleich zu Beginn des Festes, in der Magnificat-Antiphon der ersten Vesper (*Dum Zeno pontificatus honore, meritis non paucis existentibus*) und nochmal in A2: *Probitatis et scientiae iugibus incrementis*..., in R2: *ad hoc pertingere meruit ut pastor in populis per sacerrimam vitam efficeretur*, in R3 sowie in seiner Repetenda, wo die Idee durch das Verb *dignaretur* wieder aufgenommen wird und im Vers von R4, in dem Zenos eifriges Leben als ent-

238 René-Jean Hesbert: Corpus Antiphonalium Officii. Bd. 3 Invitatoria et antiphonae (Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series Maior. Fontes 9), Rom 1968b, S. 71. Im Folgenden: CAO.

239 Ebd., S. 204.

240 René-Jean Hesbert: Corpus Antiphonalium Officii. Bd. 4 Responsoria, versus, hymni et varia (Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series Maior. Fontes 10), Rom 1970, S. 357.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

scheidend für die Bekehrung der Stadt zum Christentum beschrieben wird: V *Ita existebat alacer ut mox ad eum properaret relictis idolis Domino crederent Ihesu Christo*.

Ein weiterer Aspekt, der in diesem Zusammenhang relevant zu sein scheint, ist die Tatsache, dass Zeno auch für seine Weisheit und sein Wissen gelobt wird. In der gerade erwähnten A1 wird nicht nur die Tüchtigkeit (*probitas*) des Heiligen, sondern auch seine Ausbildung (*scientia*) erwähnt, im ersten Responsorium der Matutin wurde Zeno die Zwillingstugend der Heiligkeit und Weisheit zugeschrieben: R1 *sacer antistes Zeno quem gemina virtute Dominus sanctitatis et sapientiae decoravit*. Diese Betonung der Bildung von Zeno scheint auf Rather zurückzuführen zu sein, denn im ersten Fall handelt es sich um einen Zusatz Rathers zum Vitatext, der im Offizium übernommen wird, während R1 möglicherweise komplett auf ihn zurückgeht.

L3 bietet eine konzise Zusammenfassung dieses Bildes: Hier wird sowohl die im R2 schon gesungene Stelle *Ab utero* wiederholt, als auch eine weitere Stelle erwähnt, die erst in R3 gesungen wird. Diese lautet: *Erat enim sedens in monasterio in secretiori parte oppidi Veronensis continuis ieiuniis et orationibus crebris a Domino petens ut sibi dignaretur aditum melliferae praedicationis in populos aperiret*. Zenos asketischer Lebensstil, sein intensives Fasten und Beten, seine Predigertätigkeit sowie seine Bitte an Gott werden somit wiederholt. Es wird aber auch hinzugefügt, dass der Heilige in der Verborgenheit eines Klosters außerhalb der Stadt verweilt. Während allerdings in der Vita von einem *monasterium* (*sedens in monasterio in secretiori parte in oppidi Veronensis*) die Rede ist, wird im Offizium ein Gebetshaus (*oratorium*) erwähnt. Zeno ist somit in einem verborgenen Teil eines Gebetshauses mit seinen Exerzitien beschäftigt: *in secretiori parte oratorii*.

Während die erste Nokturn mit dem Bild von Zeno abschließt, der in der Verborgenheit eines kleinen Gebetshauses der Askese nachgeht und sich dann an die Bekehrung der Stadt durch das unermüdliche Predigen macht, erscheint der Heilige in der zweiten Nokturn als aktiver Seelsorger und Exorzist. Die zweite Nokturn verläuft im Gegensatz zur ersten und, wie später zu zeigen sein wird, zur dritten, ohne bemerkenswerte textliche oder inhaltliche Resonanz zwischen den Psalmen und den Antiphonen sowie zwischen den Lesungen und Responsorien. Allerdings wird in der Historia auf bestimmte Aspekte der Figur und Biographie von Zeno insistiert. Zum einen wird Zeno in A4 und R4 für seine Wortgewandtheit und sein eifriges Leben besungen: Er ist leutselig und mild und kümmert sich um die Gläubigen, die zu ihm kommen. Zum zweiten wird er in A5 und R5 während des Fischens porträtiert. Diese auf den ersten Blick eher unscheinbare Stelle verweist allerdings auf einen wichtigen Aspekt der Modellierung des Heiligen im Offizium, denn Zeno wird nicht nur, wie oben angesprochen, in der Liturgie mit einem Propheten, sondern als Apostel dargestellt. Die Profilierung Zenos als Apostel zieht sich wie ein roter Faden durch das ganze Offizium und vollzieht sich gerade in der Darstellung von Zeno als Angler. Gleich mehrmals, und zwar in den A5 und A9, in L3 und L5 und nochmal im R5, erscheint Zeno

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

mit dem Fischen beschäftigt. Es ist vor allem A9 mit dem dazugehörigen Psalm 23, der diese Idee bildlich entwickelt: Der Heilige erscheint hier erneut während des Angelns: A9 *Sacerdos Dei Zeno sedebat super lapidem*, nur wird diesmal die Parallele zu der apostolischen Tätigkeit explizit: *et artis apostolicae documenta sequens piscabatur in flumine*. Das Bild wird auch in dem der A9 folgenden Psalm 23 wiederaufgenommen, in dem eine ähnliche fluviale Bildlichkeit angewendet wird: Ps 23, 2–4: „ipse super maria fundavit eum et super flumina praeparavit eum. Quis ascendit in montem Domini aut qui stabit in loco sancto eius? Innocens manibus et mundo corde". Die Figur von Zeno, welcher über den Fluss emporsteigt, auf einem Stein sitzt (*super lapidem*) und dort der apostolischen Tätigkeit nachgeht, bekommt in der performanzbedingten Interaktion mit Psalm 23 einen biblischen Hintergrund. Bereits in der ersten Nokturn war Zeno als Apostel profiliert worden, aber dort mehr durch seine Predigertätigkeit. Im Vers von R2 (*In omnem terram sonus exiit conversationis eius et sanctitas luculenter emicuit*) war die Predigertätigkeit Zenos mit einem Auszug aus dem Offizium für das Fest eines Apostels beschrieben worden. Auch wird deutlich, dass die Vita die Quelle für die Auswahl dieses Textes darstellt – der Vers bezieht sich auf eine Stelle der Vita, die in der folgenden L3 vorkommt. So ergibt sich erst im liturgischen Kontext eine Verbindung zu den Festen für die Apostel. Gerade im Antiphonar XCVIII(92) wird der Vers nicht nur im Zeno-Offizium, sondern auch in gleicher liturgischer Funktion im Offizium für das Commune apostolorum,[241] in den Offizien für Petrus und für Paulus[242] und als Responsorium auch in den Offizien für Johannes Evangelista und für Petrus[243] eingesetzt. Auch die weitere Überlieferung des liturgischen Gesanges zeigt, dass er sowohl als Vers als auch als Responsorium oder Antiphon einheitlich für die Apostel besetzt wurde, und zwar wahrscheinlich schon aufgrund des ursprünglichen Kontexts des Textes, der nämlich im Brief des Paulus an die Römer (Röm 10, 18) und dort als Zitat des Psalms 18, 5 vorkommt. Zeno wird also nicht nur wie in der zweiten und dritten Nokturn als Angler und Menschenfischer dargestellt, auch für seine Tätigkeit als Prediger, der das Wort Gottes auf Erden verbreitet, wird er, wie in R1, mit den Aposteln verbunden.

Der dritte Aspekt, der in der zweiten Nokturn eingeführt und in der dritten sowie in den Antiphonen der Laudes fortgeführt wird, ist Zenos Darstellung als Exorzist. Zenos Auseinandersetzung mit dem Teufel wird in A6 und R6 sowie in A7 und R8 geschildert: Der Heilige besiegt den Teufel mit einem Exorzismus und rettet die besessene Tochter des Gallienus. Der Sieg Zenos in der Auseinandersetzung mit dem Teufel wird bereits gegen Ende des antiphonalen Teils der zweiten Nokturn im Zusammenspiel zwischen A6, dem Psalm und dem Versikel erzählt. A6 bezieht sich mit dem Satz *hominem, quem Deus creavit* auf die Idee des darauf folgenden Psalmes, Psalm 8, in dem es auch um die Schöpfung des

[241] CAO 6289 „In omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum", ebd., S. 74.
[242] CAO 7014 ebd., S. 254.
[243] CAO 6918 ebd., S. 231.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Menschen durch Gott geht: Der Mensch wird nicht nur von Gott geschaffen, sondern nimmt auch eine privilegierte Position innerhalb der Schöpfung ein, er ist deren Krönung (Ps 8, 6–7: „minuisti eum paulo minus ab angelis, gloria et honore coronasti eum et constituisti eum super opera manuum tuarum"). Die Idee von Psalm 8, nach dem der Mensch die Krönung der Schöpfung darstellt, wird dann im Versikel wieder aufgenommen, diesmal aber in Bezug auf die besondere Position des Heiligen, welcher von Gott gekrönt wurde: V *Posuisti Domine super caput eius coronam de lapide pretioso*.

Als siegreicher Exorzist erscheint Zeno, wie erwähnt, auch in der dritten Nokturn. Der antiphonale Teil der letzten Partie der Matutin öffnet sich erneut während der Auseinandersetzung des Heiligen mit dem Teufel: Die Worte, mit denen Zeno den Teufel vertreibt (*Non te permittit Dominus aliquid agere adversus servum suum*), werden durch einen Vers des folgenden Psalms 14 wiederaufgenommen: „et obrobrium non accepit adversus proximos suos". Die Interaktion zwischen dem siegenden Exorzisten und dem durch die Psalmen vorgegebenen biblischen Rahmen wird auch im Versikel betont, das den psalmischen Teil der dritten Nokturn abschließt. Der letzte Teil des Psalms 23, 7–10

> 7 Attollite portas, principes, vestras, et elevamini, portae aeternales, et introibit rex gloriae. 8 Quis est iste rex gloriae? Dominus fortis et potens, Dominus potens in praelio. 9 Attollite portas, principes, vestras, et elevamini, portae aeternales, et introibit rex gloriae. 10 Quis est iste rex gloriae? Dominus virtutum ipse est rex gloriae.
>
> 7 Machet die Tore weit und die Türen in der Welt hoch, dass der König der Ehren einziehe! 8 Wer ist der König der Ehren? Es ist der Herr, stark und mächtig, der Herr, mächtig im Streit. 9 Machet die Tore weit und die Türen in der Welt hoch, dass der König der Ehren einziehe! 10 Wer ist der König der Ehren? Es ist der Herr Zebaoth; er ist der König der Ehren.

wird hier wieder aufgenommen: *Amavit eum Dominus et ornavit eum, stolam gloriae induit eum, et ad portas paradisi coronavit eum*. Der antiphonale Teil der dritten Nokturn schließt also mit dem Bild eines siegenden Heiligen, der bei den Toren des Paradieses von Gott gekrönt wird. So ergibt sich eine Verbindung mit den Bildern der Antiphonen der Laudes, in denen Zenos Sieg über den Teufel und seine erfolgreiche Bekehrung der Bevölkerung besungen werden.

Vielleicht passend zu der Idee der Laudes, die dem Lob Gottes gewidmet sind,[244] wird in der Benedictus-A ein doppeltes Lob Gottes und des Heiligen auf eindringliche Weise besungen: Der triumphierende Zeno, der gerade die Krone von Gallienus bekommen hat (*acceptam beatus Zeno coronam a rege*), welche als Symbol des Sieges des Heiligen über den Teufel und seine Herrschaft über die Stadt zu verstehen ist, ruft zum Lob Gottes: *Si Dominus operatur excelsa ipsi perpetuae laudes referantur et gloria*. Bereits vor den Laudes wurde die Zenogeschichte in den Responsorien und Lesungen der dritten Nokturn zu Ende erzählt. Während die Lesungen den ganzen Text der Vita unterbringen und somit die Geschichte

[244] Vgl. Pascher: Das Stundengebet, S. 225–226.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

von Zeno im Ganzen erzählen, bricht die Narration der Responsorien in R8 ab, und zwar an dem Punkt, an dem Zeno den Teufel aus der Tochter von Gallienus vertreibt und dieser Verona verlässt. Weder die Schenkung der Krone durch Gallienus, noch die Bekehrung der Stadtbevölkerung durch Zeno werden in den Responsorien der Matutin erwähnt. Stattdessen endet die Matutin in R9 mit einer direkten Ansprache an Zeno: Er wird von seinem Diener (*servulos*) um Gehör und Erbarmen gebeten. R9 beendet somit die Matutin nicht einfach inmitten der Narration, sondern schließt viel mehr den Rahmen, der in R1 durch den Hinweis auf die Präsenz des Heiligen geöffnet worden war (R1 *Hic est...*). Auch an dieser Stelle wird deutlich, dass es im Offizium um mehr als um die Erzählung der *gesta* des Heiligen ging. Vielmehr wird der Aspekt der Präsenz des Heiligen im Rahmen der liturgischen Feier stark gemacht: Er kann von den feiernden Klerikern um Hilfe angerufen werden.

Darüber hinaus ist zu beobachten, dass Zeno durch das ganze Offizium hindurch nur unterschwellig als Bischof charakterisiert wird. Das Attribut *episcopus* wird vermieden und es werden lediglich an drei Stellen Formulierungen verwendet, die auf Zenos Rolle als Bischof anspielen; in der Magnificat-Antiphon: „Damals erblühte Zeno sehr durch die Ehre des Bischofsamtes" (*Dum Zeno pontificatus honore valde polleret*); in A2, wo er als Hirte (*pastor in populis*) erscheint – eine Formulierung die sich auch im Offizium für Gregor den Großen und im Commune eines Bischofs finden lässt,[245] und zuletzt in R1, wo Zeno als heiliger Vorsteher (*sacer antistes*) charakterisiert wird. Viel deutlicher tritt hingegen Zenos Charakterisierung als einfacher Priester hervor. Modelliert auf dem Vorbild des *beatus vir* der Psalmen und eines Apostels tritt Zeno dezidiert als Priester und Exorzist auf. Diese Profilierung des Heiligen wird zum einen in den Bezeichnungen deutlich, die im gesamten Offizium verwendet werden, um Zeno zu beschreiben. Oft wird er als *sacerdos Dei* (1×), *Christi sacerdos* (3×) und *sanctus Christi confessor* (3×) bezeichnet. Auch Formulierungen wie *vir Dei* (1×) und *beatus Zeno* (5×) werden im Vergleich zum Attribut *episcopus* deutlich bevorzugt.[246] Ebenso sind die Tätigkeiten, denen sich der heilige Priester in der Historia widmet, weni-

[245] CAO 4673 *Sacerdos et pontifex, et virtutum artifex, bonus pastor in populo, qui placuisti Domino* Hesbert: Corpus Antiphonalium Officii, S. 448.

[246] Zum Vergleich: Syrus von Pavia: CAO 6224 *Beatus pontifex Syrus, et Ticinensium civium mirabilis doctor, in coelis perenniter exsultat, qui primus Liguriae partes catholicae fidei praeclaris fulgoribus illustravit*; CAO 6724 *Felix namque es, almifice pontifex Syrus, et omm laude dignus, qui extremos ad occasus Italiae fines pretiosae fidei gemmis primus condecorasti.* V *Ora pro populo, interveni pro clero, et pro plebe postula*; CAO 6972 *Insignis pontifex Syrus dum Lodensium oppidum ingressus est, turba ad eum plurima convenit, in qua divino fultus auxilio a nativitate caecum illuminavit*. Eusebius von Vercelli: 6208 *Beatus Eusebius, pontifex et martyr, in fide Christi perseverans, hodie terrae corpus beatam coelo animam intulit*; CAO 7775 V *Vinctis manibus post tergum, beatus pontifex et martyr Eusebius verberibus caesus est ab Arianis*. Barbatus von Benevent: CAO 6818 *Hic est Barbatus, egregius pontifex, quem Omnipotens tanta gratia donare dignatus est, ut imperio ex obsessis corporibus daemones pelleret, et colla ardua Creatori subderet*. Martin: CAO 7076 *Laudabilis et praeclarus pontifex, sapiens negotiator Martinus, data partem chlamydis accepit regna coelorum, ideo gloriosus exsultat inter omnes sanctos*.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ger für einen Bischof, sondern eher für einen einfachen Priester typisch. Sie sind nicht nur alltäglich, sondern weisen möglicherweise auch auf den Weihegrad hin, den Zeno vor seiner Benennung als Bischof innehatte: Neben dem Angeln, das Zenos Modellierung als Apostel deutlich macht, erscheint Zeno am häufigsten mit der Vertreibung des Teufels beschäftigt und ist so deutlich als Exorzist zu erkennen. Darüber hinaus werden seine asketische Lebensweise (das Fasten und Beten im *oratorium*) und die Verdienste, die er durch eine solche Lebensweise erreicht, betont.

Mit dieser Charakterisierung von Zeno, der als einfacher Priester und nicht nur als Bischof profiliert wird, ist auch das Ausbleiben jeglicher Erwähnung der Stadt Verona verbunden. Weder die Stadt noch ihre Bürger noch die Idee einer Veroneser Kirche werden im Offizium des 10. Jahrhunderts thematisiert. Verglichen mit der spätmittelalterlichen Texttradition des Offiziums und anderen Offizien für oberitalienische Heilige ist dies besonders auffällig. In den Handschriften des Zeno-Offiziums aus Cividale zum Beispiel wird an mehreren Stellen ein direkter Bezug zu Verona hergestellt (vgl. Kapitel 3.3.1, Edition der Historia im *cursus romanus* S. 58–72). Dort wird die Veroneser Kirche dazu aufgefordert, sich zu freuen, da sie von einem solchen Helfer (Zeno) gestützt und von einer solchen Gnade gestärkt ist: *Exsultet magno gaudio Veronensis ecclesia tali freta subsidio et fulcita clementia*. Auch in den erwähnten Offizien für heilige Gründer von oberitalienischen Diözesen wird auf ähnliche Weise wie in Cividale ein direkter Bezug zur Stadt hergestellt, sei diese bloß namentlich erwähnt oder auch, genau wie in Cividale, zum Jubeln aufgerufen. Pavia und seine Bürger erlangen zum Beispiel durch ihren Vorsteher Syrus selbst Berühmtheit: „O quam gloriosi sunt Ticinicolae cives, quibus talis ac tantus praesul est datus; nam et beatum Syrum invitabant dicentes: „Ingredere, pater desiderabilis, ingredere, nobisque callem pande ad atria vitae ducentem aeternae."[247]

Außerdem finden sich in den Offizien, in denen der Heilige als *episcopus* oder *pontifex* beschrieben wird und die Beziehung zu Stadt in den Vordergrund gerückt wird, Hinweise auf die Berühmtheit des besungenen Heiligen. Darin wird er häufiger mit Adjektiven wie *insignis* und *praeclarus* und Verben wie *illustrare* (verherrlichen, berühmt machen) charakterisiert. Möglich ist, dies vor einem patriotischen Hintergrund zu interpretieren: Der berühmte Heilige macht mit seinem Wirken die Stadt nach innen und nach außen ruhmreich. Auch dieser Aspekt fehlt gänzlich in der frühesten Historia für Zeno. Die im Verona des 10. Jahrhunderts performierte Historia präsentiert Zeno nicht als patriotischen Heiligen oder als ruhmreichen Vorsteher für die Stadt und ihre Bürger, sondern profiliert ihn als einfachen Exorzisten, der sich intensiv der Askese an einem ver-

[247] CAO 4062. Siehe zum Beispiel auch: CAO 2145 *Delectare gaudiis, gloriosa urbs Papia, quia veniet tibi ab externis montibus exsultatio; non vocaberis minima sed copiosa in finitimis civitatibus*. CAO 3528 *Iussu consors beati Eusebii tribus annis, beatus Gaudentius post ipse Vercellensem corroboravit ecclesiam.* CAO 5365 *Vere cognoscent omnes quia sanctus Apollinaris est gloriosus martyr in civitate Ravenna, praestans beneficia in Christo credentibus, alleluia*.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

borgenen Ort widmet und nach dem Vorbild der Apostel in Seelsorge und Predigt tätig ist. Aufgrund seines verdienstvollen und eifrigen Lebens stieg er zum Bischof auf.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Zeno in seinem frühesten Offizium ein deutlich erkennbares individuelles Profil erhielt und als asketisch lebender Priester mit niederen Weihegraden dargestellt wurde. Der so charakterisierte Heilige wurde durch die Performanz des Offiziums einer bestimmten Verehrungsgemeinschaft in der Liturgie vor Augen geführt, nämlich den Klerikern des Veroneser Domkapitels. So ergibt sich die Frage, warum diese Profilierung so und nicht anders vorgenommen wurde und ob diese Profilierung mit dem intendierten Publikum des Heiligen zusammenhing. Um diese Frage zu klären, ist es sinnvoll, diese Verehrergemeinschaft und die sie betreffenden historischen Vorgänge im 10. Jahrhundert zu untersuchen.

4.2.4 Klerikerleben in der Veronensis ecclesia *im 10. Jahrhundert unter Bischof Rather*

Die Verehrergemeinschaft am Dom bestand, wie bereits geschildert wurde (vgl. Kapitel 4.1.2) aus den Klerikern, Priestern, Diakonen und Subdiakonen, die zu der *schola sacerdotum Veronensis ecclesiae* gehörten. Sie waren also nichts anderes als die Mitglieder des Kapitels des Domes,[248] und damit eine unter vielen Klerikergemeinschaften, die im städtischen wie im außerstädtischen Raum von Verona angesiedelt waren.[249] Die hauptsächliche Aufgabe der Kleriker des Kapitels war das Verrichten des liturgischen Dienstes an der bischöflichen Kathedrale, Santa Maria Matricolare, bei der sie an Hochfesten offizierten, also wenn der Bischof die Liturgie leitete. Feste Einkommen aus Kirchen und Besitzungen in der Stadt und Provinz bildeten das finanzielle Vermögen des Kapitels, das vom bischöflichen Besitz getrennt war. Dies bedeutete nicht nur, dass die Kleriker ihr Vermögen in Eigenverantwortung verwalteten, sondern auch, dass sie – zumindest teilweise – räumlich und finanziell unabhängig vom Bischof waren. Dieser Drang zur Autonomie, der mit Ratold bereits im 9. Jahrhundert begann, kulminierte im 12. Jahrhundert mit der Unterstellung des Kapitels unter die direkte Aufsicht des Patriarchen von Aquileia.[250] Eine solche Autonomie des Kapitels bedeutete natürlich auch, dass den Bischöfen von Verona nur begrenzte Mittel zur Verfügung standen, um die Kleriker zu kontrollieren, da sie über keine finanziellen Druckmittel verfügten. Dies war nur ein Aspekt, wenn auch wahrscheinlich der wichtigste der Veroneser Kirchenstruktur, an dem sich Rather im 10. Jahrhundert störte.

---

248 Vgl. Forchielli: Collegialità di chierici, S. 67.

249 Die Kirchen der Provinz werden in den Urkunden als *plebes* (it. *pievi rurali*) identifiziert. Vgl. ebd., S. 103–104.

250 Vgl. Pio Paschini: Le vicende politiche e religiose del Friuli nei secoli nono e decimo, in: Nuovo Archivio veneto 21, 1911, S. 37–88; 399–432, hier: 426.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Über das Kapitel und die Situation der Veroneser Kleriker berichtet uns Rather in drei Werken, die er während seiner dritten Amtsperiode in Verona zwischen 962 und 968 verfasste: zum einen in einem Brief an Bischof Hubertus von Parma vom November 963; zum anderen in dem als *Synodica* bekannten Sendbrief, den Rather während der Fastenzeit 966 allen Klerikern der Diözese zusandte und schließlich im *Judicatum*, einem Dekret vom November 967. Diese Texte sind vor allem deswegen interessant, weil sie Auskunft über das Reformprogramm geben, dem Rather das Kapitel unterziehen wollte, und das den historischen Subtext für seine Historia für Zeno liefert.

Aus dem Brief, den Rather 963 an Bischof Hubertus von Parma schickte und der mit dem in der Handschrift Laon, Bibliothèque municipale, Ms. 274 überlieferten Titel *De contemptu canonum* bekannt geworden ist, wird deutlich, dass Rather mit den Zuständen am Domkapitel nicht zufrieden war und einige Missstände sah:

> Et ut ad nostra, id est, pro nefas, sęcularia redeam, cum rarissime videas gratis aliquos aut timore aut confoederari amore, unde te verebitur, cui nihil vales auferre, unde amabit, cui nihil potes conferre? Si ergo ad episcopum nihil de rebus pertinet, quibus clerici vivere debent, aut ipse eis non debet ut animalem ita et corporalem dare in tempore tritici mensuram, et si, ut actus continent apostolorum, non dividitur singulis ab episcopo vel quolibet alio ab eodem ad id officium instituto, prout cuique opus est, sed ipsi clerici dividunt inter se, prout quilibet eorum potentior est, et non iuxta consuetudinem aliarum ecclesiarum omnibus ecclesiae clericis, sed iuxta propriam voluntatem solis diaconibus et presbyteris, debent, quę Veronensi ecclesiae collata sunt, cedere, ut ditati videlicet habeant, unde contra episcopum suum valeant rebellare, et ut dominentur ceteris et ad sui auxilium per potestatem possint eos, cum volunt, compellere et iuramentum alteri, quem illi scilicet attraxerint, episcopo fidelitatis fecisse iubere et, si non oboedierint, de ecclesia eos eicere posse, ut habeant quoque, unde filiis uxores, filiabus adquirant maritos, vineas et campos, postremo unde mammonę iniquitatis sine intermissione valeant deservire, subdiaconi, acoliti et ceteri in ordine clerici quid debent agere, unde vivere, pro qua re militare ecclesię, excubias custodire, flagella pro discendis litteris saltem perferre [...].[251]

> Und um zu unserem Anliegen zurückzukommen, nämlich zum Weltlichen: da du nur sehr selten Menschen siehst, die ohne den Zwang der Furcht oder Liebe zusammenkommen, weswegen soll sich jemand vor dir fürchten, dem du nichts wegnehmen kannst, oder weswegen soll dich jemand lieben, dem du nichts schenken kannst? Wenn der Bischof nicht über die Mittel verfügen kann, mit denen die Kleriker leben müssen, oder wenn derselbe ihnen nicht einen spirituellen und körperlichen Lohn zur richtigen Zeit geben muss, und wenn es nicht, wie die Apostelgeschichten erzählen, vom Bischof oder irgendeinem anderen, den der Bischof beauftragt hat, zwischen den Einzelnen geteilt wird, soviel wie es jedem Einzelnen zusteht, sondern die Kleriker es selbst unter sich verteilen, und zwar je nachdem welcher stärker ist als der andere, und wenn sie das, was für die Veroneser Kirche zusammengetragen wurde nicht gemäß dem Brauch aller anderen Kirchen allen Klerikern der Kirche, sondern gemäß dem eigenen Willen nur den Diakonen und den Presbytern abgeben müssen, so dass sie so bereichert etwas besitzen, wodurch sie gegen ihren Bischof rebellieren können und die anderen beherrschen

[251] Rather von Verona: Briefe, S. 76–77.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

können und sie diese durch ihre Macht zu ihrer Unterstützung zwingen können, und so dass sie diese nötigen, wie sie wollen und sie zwingen können, einem anderen Bischof, den sie nämlich gerufen haben, Treue zu schwören, und, wenn die Kleriker nicht gehorchen, sie auch aus der Kirche herausjagen können, und auch so dass sie die Mittel haben, um ihre Söhne mit Frauen zu verheiraten und um ihre Töchter zu verheiraten, so dass sie Weinberge und Felder, und zuletzt die Brust der Ungerechtigkeit ohne Unterbrechung saugen können, was sollen die Subdiakone, die Akolyten und die anderen tun, wovon sollen sie leben, für welchen Lohn sollen sie den kirchlichen Dienst verrichten, Liturgie feiern, bei der Ausbildung den Stab erleiden?

Zum einen kritisiert Rather darin das Verwaltungssystem des Vermögens des Kapitels. Er ärgert sich darüber, dass nicht ihm, dem Bischof, die Verteilung der Güter zustand, die er je nach Bedarf („prout cuique opus est") aufgeteilt hätte, sondern dass diese von den Klerikern unter sich verteilt wurden. Ärgerlich fand er vor allem, dass die Kleriker in der Verteilung der Einkommen ungerecht vorgingen: nur die mächtigeren Diakone und Presbyter bekamen alles, für alle anderen blieb nichts übrig. Diejenigen, die die meiste Mühe im liturgischen Dienst (militare ecclesie, excubias custodire) und wegen der Ausbildung (pro discendis litteris) aufbringen mussten, bekamen keine Belohnung und kein Entgelt. So wurden Diakone und Presbyter reich, während die Kleriker mit den niederen Weihegraden in Armut leben mussten.

Zum Zweiten kritisiert Rather auch die Missstände, die diese ungerechte Vermögensverteilung mit sich brachte, und zwar vor allem, dass die Kleriker in keiner Weise das Zölibat respektierten. Reiche Kleriker konnten sich private Wohnungen leisten, heirateten, und hatten sogar Nachwuchs, dem sie ihren Besitz, also eigentlich Kirchengüter, vererbten. Aber auch die Kleriker der niederen Grade waren unkeusch. Sie seien, so schreibt er in einem anderen Brief, eben aufgrund ihrer Armut gezwungen, Frauen zu nehmen.[252] Außerdem beklagt Rather, dass die Kleriker sich in Lebensstil, Bekleidung und Erscheinung so sehr an das säkulare Leben angepasst hätten, dass sie kaum von einem Laien zu unterscheiden gewesen seien.[253]

Darüber hinaus war Rather auch mit der Ausbildung der Kleriker unzufrieden, die ihm besonders am Herzen lag.[254] Als er den Klerikern des Kapitels der Kathedrale befohlen hatte, eine Prüfung der Bildung der *titularii* – das heißt der Kleriker, die in den städtischen Kirchen von Verona offizierten – und der Kleriker der Provinz durchzuführen, hätte er festgestellt, dass die Kleriker des Kapitels selbst nicht gut ausgebildet waren. Auch wenn die für die Prüfung zuständigen Kleriker berichtet hatten, dass nichts Schlechtes zu finden gewesen sei, hatte Rather herausgefunden, dass die Priester nicht einmal das Apostolische Glaubensbekenntnis auswendig konnten:

[252] Vgl. Ep. 29, ebd., S. 165–166.
[253] Ebd., S. 101.
[254] Vgl. Sarah Hamilton: The Practice of Penance, 900–1050, London 2001, S. 66.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> Ihr erinnert euch, ich weiß, dass ich befahl, dass die Erzpriester und die Erzdiakone zusammen mit den Kanonikern der Kathedrale – alle anwesend – zwei Tage lang ohne mich alle Pfarreien besuchen und Abfragungen machen sollten, und dass sie mir am dritten Tag berichten und erklären sollten, was zu korrigieren sei. Dies wurde getan. Als ich saß, fragte ich ab, was getan wurde. Der Befragte antwortete, dass ihr bezüglich der Psalmen und Ähnliches gefragt hattet und dass, Gott sei Dank, nichts Schlechtes gefunden worden war. [...] Wozu soll also eine Synode gehalten werden, wenn ihr nichts mehr gefunden hattet, das zu korrigieren war? Als ich sie aber über den Glauben befragte, fand ich heraus, dass viele nicht einmal das apostolische Glaubensbekenntnis rezitieren konnten.[255]

Es sei gerade dieser Umstand gewesen, der Rather dazu bewegt hätte, sich an alle Kleriker der Diözese zu wenden und ihnen eine schriftliche Mahnung zu schicken, eben die kurz nach dem Brief an Hubertus verfasste *Synodica*: „Bei dieser Gelegenheit wurde ich gezwungen, eine Mahnung an alle Priester zu verfassen."[256]

In dieser 966 verbreiteten Schrift entwarf Rather ein umfassendes Reformprogramm, das er in einer Linie mit den in der älteren *Admonitio synodalis*[257] ausgelegten Prinzipien entwickelte. In der *Synodica* wurden die Kleriker unterwiesen, so dass sie „das Volk durch gutes Beispiel unterrichten sollten."[258] Der Bischof versuchte somit nicht nur auf die Kleriker, sondern durch sie auch auf die Laienbevölkerung erbaulich einzuwirken.[259] Die primären Adressaten der Schrift sind allerdings seine Kleriker. Sie sollen nach dem kanonischen Gesetz leben: Sie sollen keine Frauen haben, sondern neben der Kathedrale wohnen, um ihre liturgische Pflicht pünktlich und ehrfürchtig verrichten zu können.[260] Ihre Gebärden sollen sauber und passend sein, ebenso die Kirchen- und Altarausstattung: auf jeden Fall soll jede Kirche ein „missalem plenarium", ein „lectionarium" sowie ein „antiphonarium" besitzen.[261] Das Singen sollen die Kleriker gut beherrschen, und auch Lesungen und Gebete sollten „singulariter distincteque" gesprochen werden.[262]

Drei weitere Punkte fügt Rather außerdem eigenständig zu der *Admonitio* hinzu, die ihm besonders wichtig zu sein scheinen. Zum einen besteht er darauf,

---

255 „Recolitis namque, cognosco, me praecepisse, ut duobus diebus archipresbyter et archidiaconus me absente advenientes cum ordinariis omnibus pariter residentibus discuterent, die tertia emendanda mihi omnia recitarent. Factum est. Residens interrogavi, quid actum fuisset. Respondit, cuius intererat, vos inquisisse de psalmis et huiusmodi et, Deo gratias, non malum adeo invenisse. [...] Unde igitur synodus ageretur, nil amplius, quod emendaretur, invento? Sciscitatur itaque de fide, illorum inveni plurimos neque ipsum sapere symbolum, qui fuisse creditur apostolorum [...]", Rather von Verona: Briefe, S. 144–145.

256 „Hac occasione synodicam scribere omnibus presbyteris sum compulsus […]", ebd., S. 145.

257 Vgl. Hamilton: The Practice of Penance, S. 64.

258 „[...] bono exemplo Dei populum erudire [...] studeatis", Rather von Verona: Briefe, S. 129.

259 „Rather gave his sermon an educational aspect, seeking through his clergy to promote the proper observance of the Christian life by the laity […]", Hamilton: The Practice of Penance, S. 65.

260 Vgl. Rather von Verona: Briefe, S. 130.

261 Ebd., S. 131.

262 Ebd., S. 134.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

dass nur Männer, die ein Mindestmaß an Bildung genossen haben, als Priester geweiht werden dürfen:

> Über diejenigen, die geweiht werden sollten, solltet ihr wissen, dass ich sie auf keinen Fall befördern werde, es sei denn, sie wurden für eine gewisse Zeit entweder in unserer Stadt oder in irgendeinem Kloster oder bei einem Lehrer ausgebildet und es sei denn sie sind ein wenig gebildet, so dass sie des kirchlichen Dienstes für würdig gehalten werden können. [263]

Auf diesen Punkt besteht Rather später im gleichen Brief erneut: „Niemand von euch soll ohne meine Erlaubnis einen Priester weihen, weder einen, der stottert, noch einen, der zu schwer verletzt ist oder einen, der nicht ausgebildet werden kann."[264] Der Bischof plädiert außerdem für eine brüderliche Verteilung der Ressourcen unter den Klerikern nach dem Vorbild der Apostel.[265] Das Einkommen soll nun „nicht in Feldern und Weinbergen, sondern in Scheffeln und in Sechsteln",[266] also detailliert, aufgeteilt werden. So sollen die Einkommen aus den Besitzungen verteilt und nicht die einzelnen Eigentümer an die Kleriker abgegeben werden. Zum Dritten betont er nochmals die Wichtigkeit des Fastens und schildert ausführlich die Formen der sexuellen Enthaltsamkeit und der Enthaltung von Speise und Trank. Diesem Thema werden über 28 Zeilen des Briefes gewidmet.[267]

Auch wenn Rather sich in dieser Schrift an alle Kleriker der Diözese wandte und somit Reformbedarf auf allen Ebenen der Veroneser Kirche diagnostizierte, wird durch ein ein wenig später verbreitetes Dekret, das *Judicatum*, klar, welches das wahre Ziel der Reformbemühungen des Bischofs war, nämlich das Domkapitel von Verona und darin insbesondere die Kleriker mit den niederen Weihegraden. Mit diesem Dekret versuchte der Bischof in November 967 sein

---

263 „De ordinandis pro certo scitote, quia a nobis nullo modo promovebuntur, nisi aut in civitate nostra aut in aliquo monasterio vel apud quemlibet sapientem ad tempus conversati fuerint et litteris aliquantulum eruditi, ut idonei videantur ecclesiasticae dignitati", ebd. Dabei erwähnt er drei Formen der Ausbildung, die in Verona und in Oberitalien während des 10. Jhdts. offensichtlich offen standen. Eine Ausbildung konnte nach Rather entweder in einer Kathedral- oder Klosterschule erlangt werden, aber auch eine private Form des Unterrichts, nämlich bei einem „weisen Mann" („apud quemlibet sapientem") scheint möglich gewesen zu sein.

264 „Clericum nemo vestrum sine licentia faciat nostra, nullus balbum vel ultra mensuram blesum, nullus eum, qui de litteris durum habet sensum", ebd., S. 137.

265 „Bezüglich euren Eigentums, ihr solltet euch gegenseitig vertrauen und es gemeinschaftlich teilen, egal ob dies klein ist oder groß, und ihr solltet nicht vergessen, was der Apostel sagte, nämlich dass niemand seinen Bruder im Geschäft oder bezüglich etwas anderem betrügen soll, da Gott über all diese Dinge urteilt, sowie ich euch schon sagte und bezeugte" („De ipsa vero, que ad vos pertinet, fidem inter vos habetote et communiter eam dividite, sive sit magna sive sit modica, scientes apostolum dixisse: Nemo circumveniat in negotio, id est causa aliqua, fratrem suum, quoniam vindex est Dominus de omnibus his, sicut praediximus vobis et testificati sumus"), ebd., S. 136–137.

266 „non per campos tamen et vineas, sed per modios atque sextaria". Vgl. Cervato: Raterio di Verona, S. 264.

267 Vgl. Rather von Verona: Briefe, S. 136–137.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Reformprogramm in die Tat umzusetzen. Im *Judicatum* wird zunächst noch einmal auf die Situation der Kleriker mit den niederen Weihegraden (lat. *minores clerici*) aufmerksam gemacht:

> Ich habe festgestellt, dass diejenigen, die die größten Mühen in der Kirche auf sich nahmen, auch gleichzeitig so arm waren, dass sie ohne Pause sich beklagten und auch wegen der Armut zur widerrechtlichen Weihe eilten, um ein bisschen wirtschaftliche Erleichterung, aber mit größtem Schaden für ihre Seele, zu finden, weil ihr Alter sie fortschreiten ließ, und weder ihre Bildung ihnen half noch ihre Tüchtigkeit sie auszeichnete. [268]

Diese Kleriker mit den niederen Weihegraden waren regelrechte „liturgical functionaries",[269] diejenigen, die liturgische Pflichten erfüllten und somit auch die größte Mühe auf sich nahmen. Ungeachtet dieser Tatsache waren sie aber auch diejenigen, die wegen der Gier von Presbytern und Diakonen in Armut leben mussten. Aufgrund ihrer Armut wollten sie daher gegen die Regeln möglichst rasch zu der Priesterweihe kommen, und konnten sich nicht dem Erlangen einer angemessenen priesterlichen Ausbildung widmen. So waren sie gezwungen, sich die Priesterweihe nicht rechtens zu beschaffen und litten infolgedessen unter dem Mangel an Wissen (*scientia*) und Redlichkeit (*probitas*),[270] der damit einherging.

Rathers Lösung für diese Missstände war einfach aber einschneidend: die Kleriker mit den niederen Weihegraden mussten aus der Abhängigkeit von den anderen Klerikern (lat. *maiores*) gelöst werden. Rather intervenierte gerade an den Stellen, an denen diese Abhängigkeit perpetuiert wurde, und zwar zum einen durch eine korrektere Verteilung des Einkommens des Kapitels und zum zweiten durch eine Reform des Umgangs mit der Priesterweihe.[271] Presbyter und Diakone verwalteten nämlich, wie bereits erwähnt, nicht nur das Einkommen des Kapitels und verteilten dies ungerecht unter sich selbst, sondern sie entschieden auch, ob und wann ein Priester der niederen Weihegrade in die höheren Grade aufgenommen werden durfte. Auch konnten sie bewirken, dass ein minor clericus aus dem Kapitel ausgeschlossen und so zur vollständigen Armut verurteilt wurde. Um dies zu vermeiden, entschloss Rather, dass den Minores ein unabhängiges Einkommen[272] und eine eigene Kirche, die in der Nähe des Domes gelegene Santa

---

268 „Considerans itaque, qui maiorem in ecclesia laborem et fortiorem sustineret adeo paupertatem, ut sine intermissione murmurarent et ob inopiam ad sacros ordines inlegaliter etiam accedere festinarent, ut aliquid ex his cum detrimento quoque animae maximo invenirent subsidii, cum nec aetas utique eos admitteret nec scientia commendaret nec morum probitas illustraret [...]", aus: Fritz Weigle: Urkunden und Akten zur Geschichte Rathers in Verona, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 29, 1938, S. 1–40, hier: S. 26–27.

269 Borders: The Cathedral of Verona, S. 62.

270 Siehe Fußnote 267.

271 Vgl. Cervato: Raterio di Verona, S. 177.

272 Dieses setzte sich aus den Einnahmen aus Santa Maria Consolatrice und anderen Kirchen und Besitzungen in Verona und der Provinz zusammen, zum Beispiel Santa Maria in Stelle, San Procolo, einem Bauernhof (*casale*) im Sala-Tal und so weiter. Siehe: Weigle: Urkunden und Akten, S. 28.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Maria Consolatrice, zustehen sollte. Die Minores – insgesamt zweiunddreißig[273] – sollten sich selbstständig um die Verwaltung und brüderliche Verteilung ihres Einkommens kümmern. Außerdem sollten sie einen unter den Minores und von ihnen selbst ausgewählten Praepositus wählen, der das Vermögen zu verwalten hatte und dafür mit einem kleinen Obulus belohnt wurde.[274] Außerdem verhinderte Rather, dass die Maiores den Ausschluss anderer Priester aus dem Kapitel bewirken konnten: Falls einer der Minores als Rache aus dem Kapitel ausgeschlossen werden sollte, konnte er sich nach Santa Maria Consolatrice zurückziehen und dort den liturgischen Dienst verrichten, für den er aus dem getrennten Vermögen der Minores entlohnt werden sollte.[275]

Rathers Maßnahmen erlaubten so den Minores, deren Lebensunterhalt nun gesichert wurde, sich auf die Feier der Liturgie[276] und auf die Ausbildung zum Priester zu konzentrieren:[277]

> Die Begründung betont nicht nur die Wichtigkeit des religiösen Dienstes, sondern auch die Wichtigkeit des Lernens. Von dieser Perspektive kann Rathers Maßnahme nicht nur als Gründung einer Bruderschaft der Priester mit niederen Weihen, sondern auch als eine Neuordnung der Schule und der Beginn der Schule der Akolyten interpretiert werden. [278]

Rathers institutionelle Erneuerung ist in der Geschichtsschreibung als Gründung einer Bruderschaft der Priester mit niederer Weihe („congregazione del clero inferiore“)[279] bekannt und aus kirchenhistorischer Perspektive untersucht worden. Rather bewirkte allerdings mit seinen Maßnahmen, wie Cervato im erwähnten Zitat auch bemerkt, noch mehr als nur die Einführung einer neuen Form der kirchlichen Organisation. Vielmehr gab er den Klerikern der niederen Weihegrade neben einem sicheren Einkommen auch einen Lebensort (Santa Maria Consolatrice) sowie eine korporative Identität und das Bewusstsein für die eigene Funktion und Aufgabe. Das Verrichten der Liturgie, das Engagement für die priesterliche Ausbildung sowie ein Leben im Einklang mit Rathers Ideal eines auf

---

273 Vgl. Weigle: Urkunden und Akten, S. 27; Cervato: Raterio di Verona, S. 264.

274 Vgl. Weigle: Urkunden und Akten, S. 28.

275 Vgl. ebd., S. 30.

276 „Seine Neubewertung hätte das Ausgeben der kirchlichen Besitzungen vermieden und den Besuch der Liturgie seitens der Kleriker mit niederen Weihen befördert“ („La sua rivalutazione avrebbe contribuito a evitare la dilapidazione dei beni ecclesiastici e avrebbe favorito l´assiduità al servizio liturgico da parte dei chierici inferiori“), Cervato: Raterio di Verona, S. 182.

277 Eine schola ist bei Santa Maria Consolatrice übrigens ab 1020 bezeugt, vgl. Miller: The Formation of a Medieval Church, S. 49–50.

278 „La motivazione sottolinea non solo l’importanza del servizio divino ma anche l’importanza del momento dello studio. Da questo punto di vista l’atto di Raterio è interpretabile, oltre che come costituzione di una congregazione del clero inferiore [...] anche come una riorganizzazione della schola e un inizio di quella che sarebbe stata nel futuro la scuola degli accoliti“, aus: Cervato: Raterio di Verona, S. 267.

279 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Askese und Seelsorge konzentrierten priesterlichen Alltags sind die Bestandteile dieser Identität.

Die thematischen Schwerpunkte und die Profilierung des Heiligen in seiner Historia für Zeno legen nun nahe, dass für Rather auch die Liturgie ein Mittel zur Implementierung seines Reformprogramms darstellte. Zeno war von Rather bereits als nachzuahmendes Vorbild in Anspruch genommen worden: er bezeichnete ihn als *specialis patronus noster* und bezog sich an mehreren Stellen auf Zenos Schriften als Rechtfertigung der eigenen Positionen.[280] Mit der oben geschilderten Profilierung des Heiligen in der Historia ging Rather aber noch einen Schritt weiter: er nahm den Heiligen in der Historia als Paradigma nicht nur für den Bischof selbst, sondern auch eines guten Klerikers in Anspruch, und bot ihn als nachahmbares Vorbild den Klerikern der Kathedrale von Verona an.

Zum einen wird Zeno zum Modell des perfekten Priesters gemacht. Er lebt ein asketisches Leben und widmet sich der Predigt und der Seelsorge: A3 *continuis ieiuniis et orationibus crebris* [...] *aditum praedicationis*; R2 *in omnem terram sonus exiit conversationis eius*. Das Aufsteigen zum bischöflichen Amt wird als Belohnung für seine Bemühungen und Verdienste charakterisiert: M-A1 *Dum Zeno pontificatus honore, meritis non paucis existentibus*; R2 *ad hoc pertingere meruit ut pastor in populis per sacerrimam vitam efficeretur*; Vers von R4 V *Ita existebat alacer ut mox ad eum properaret relictis idolis Domino crederent Ihesu Christo*.

Auch Zenos Gelehrsamkeit wird im Offizium betont: A2 *Probitatis et scientae iugibus incrementis* und R1 *Zeno quem gemina virtute Dominus sanctitatis et sapientiae decoravit*. Es soll auch nochmal daran erinnert werden, dass in beiden Fällen die textlichen Partien der Historia auf Rather selbst zurückgehen, der den Text der karolingischen Vita modifizierte und mit der Änderung im Offizium übernahm oder den liturgischen Gesang stets ex novo kreierte. Daher ist es nicht verwunderlich, dass auch in Rathers Dekret *Judicatum* auf die Wichtigkeit der priesterlichen Ausbildung mit den identischen Begriffen hingewiesen worden war: *nec scientia commendaret nec morum probitas illustrare*.

Die Historia präsentiert Zeno aber nicht nur als ideales Modell eines Priesters, das es zu imitieren gelte. Das Offizium hat auch eine starke identitätsbildende Funktion, denn die Kleriker konnten sich selbst in dem von Rather modellierten Heiligen erkennen. In der liturgischen Medialisierung erkennen die Minores, die als „liturgical functionaries"[281] tatsächlich diese Historia sangen, in Zeno nicht nur den berühmten ersten Bischof der Stadt Verona, sondern auch einen Priester, ja sogar einen Kleriker mit niederem Weihegrad, einen einfachen Exorzisten. So

[280] Es seien hier nur ein paar Beispiele genannt: „ut Zeno sanctus affirmat [...]", vgl. Rather von Verona: Briefe, S. 95; „et cum specialis noster doctor atque prouisor beatus utique zeno dicat in sermone utique quem de iuda filio iacob et thamar nuru ipsius elegantissime composuit quod [...]", ebd., S. 129; „sicut et in sermone de adventu domini beatus Zeno dixit [...]", vgl. François Dolbeau: Ratheriana III. Notes sur la culture patristique de Rathier, in: Sacris erudiri 29, 1986, S. 151–221.

[281] Borders, The Cathedral of Verona, S. 62.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wie sie, die für das Verrichten des liturgischen Dienstes zuständig waren, verbringt Zeno seine Zeit vertieft im Gebet. In der Historia wird auch an dieser Stelle der Wortlaut der Vita modifiziert. Während in der Vita von einem *monasterium* die Rede ist (L2 *sedens in monasterio in secretiori parte in oppidi Veronensis*), wird im Offizium ein Gebetshaus (*oratorium*) erwähnt. Zeno betet im verborgenen Teil dieses Gebetshauses: *in secretiori parte oratorii*.

Die Differenz mag klein sein, ist aber wichtig. Zum einen verschwindet im gesungenen Teil des Offiziums das Wort *monasterium*, was die Möglichkeit einer Assoziation mit dem Zenokloster in Verona ausschließt. Zum zweiten erscheint das Wort *oratorium*, das im Frühmittelalter eine kleine Kirche oder Kapelle bezeichnet, die einer weiteren Kirche oder einem Kloster unterstellt war. Ein *oratorium* war außerdem explizit dem alltäglichen liturgischen Dienst gewidmet und dem breiteren Publikum nicht zugänglich.[282] Hier wird deutlich, dass durch diese Modifizierung des Vitatextes in der Historia bewusst eine Anspielung auf die kleine Kirche Santa Maria Consolatrice gemacht wurde, die dank Rather den Minores zur privaten Nutzung zu Verfügung stand und deren Einkommen den Lebensunterhalt der Kleriker liefern soll.

Sogar der Zustand von relativer – im Vergleich zu dem Wohlstand der Presbyter und Diakone des Kapitels – Armut entspricht Zenos asketischem Leben und spiegelt die Lebenseinstellung eines echten Priesters wider, ganz im Gegensatz zu den Maiores, die wegen ihres säkularisierten Lebensstils kaum noch von einem Laien zu unterscheiden waren. Gekonnt verwandelt Rather so in seiner Zeno-Historia die einfacheren Lebensumstände der Minores in etwas Positives und Erstrebenswertes. Die entgegengesetzten Werte, die Rather in Verona vorfand – Kleriker, die sich wie Laien verhalten, heiraten, keine Liturgie singen, nach Reichtum und gesellschaftlichem Ansehen streben –, werden von Rather konterkariert und somit berichtigt.

Ähnlich geht Rather im Übrigen im Fall seiner eigenen Gesellschaftsgruppe, nämlich mit Bischöfen, vor. In der Schrift *Qualitatis coniectura* will Rather selbst Material für seine Kritiker liefern („Cavillatoribus igitur materiem [...] ipse uti ministrem“[283]). Er tadelt, kritisiert und erniedrigt sich selbst für all die Aspekte, unter denen er mit seinem Verhalten nicht tut, was von jemandem in seiner Position erwartet wird: Er ist arm, er pflegt die richtige Art des Liturgie-Singens, er liest zu viel, er züchtigt sich selbst ständig, er kümmert sich nicht um seine Bekleidung und im Allgemeinen um Reichtümer, er verachtet den *curulis pontificalis* (die Liege eines Bischofs), sondern schläft lieber auf dem Boden:

---

282 Vgl. Du Cange, Charles du Fresne: Glossarium mediae et infimae Latinitatis. 10 Bde., Niort 1883–1887, t. 6, Sp. 054b. Online unten: http://ducange.enc.sorbonne.fr/ORATORIUM1 [04. September 2018].

283 Rather von Verona: Qualitatis coniectura cuiusdam, Ratherii utique Veronensis, hrsg. von Peter L. D. Reid (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 46), Turnhout 1976, S. 117.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> Er kritisiert die Gewohnheiten, das Lesen und Singen der Kleriker. Er nennt eine widerrechtliche Ehe ‚Ehebruch'; er behauptet, dass das Gesetz eher als der Brauch zu achten ist. Er verbietet die Arbeit am Sonntag. Er befiehlt, dass diejenigen, die Gott dienen, ihm auf ungewohnte und nie dagewesene Art dienen. Er hört nicht auf, zu rufen: „Einer kann keine Belohnung ohne Mühe bekommen." Wohin also mit den Königen? Wohin mit all den Reichen? Wohin mit all denen, die hedonistisch leben? Weil laut ihm steht der Himmel nur für die Leidenden offen. Er hat immer die Nase in einem Buch, er hört nicht auf darüber zu reden. Er tadelt jeden: „Sei kein Freund von jemandem, dessen Gewohnheiten dem Teufel gefallen." Aber wen lobt er, dieser Mann, der sich die ganze Zeit tadelt? [...] Was soll ich noch sagen? Sein Leben unterscheidet sich von dem Leben derjenigen, die Ehre anstreben. Seine Kleider sind vernachlässigt, seine Schuhe dreckig, er sammelt keine Teppiche, ihm fehlt das Tischgeschirr; er ist zufrieden mit bescheidenen Möbeln und anderen Geräten, er möchte keine wertvollen Dinge. Nicht des Ruhmes oder Ehre ist in ihm zu finden. Er wäscht sich die Hände und den Mund vor und nach dem Essen, das Gesicht selten. Möglicherweise war er in seiner Heimat Zimmerman, daher interessiert er sich nicht für Ehre, obwohl uns anders gesagt worden ist, wir glauben, dass er der Sohn eines Tischlers ist; daher ist er so erfahren und willig, Kirchen zu bauen und zu renovieren, und daher dreht er jeden Stein um und trägt sie oft selber. Er schämt sich nicht, sich wie ein Sklave zu benehmen; er verachtet die Bräuche eines Herrn so sehr, dass er viel öfters auf dem Boden als im Gemach des Bischofs schläft [...].[284]

Die Selbstkritik ist natürlich ein literarischer Kunstgriff, mit dem Rather ein durchaus positives Porträt von sich selbst zeichnet. Er, Rather, steht trotz scheinbarer Kritik und Tadel überlegen da, eben weil er nicht das erwartete (aber verdorbene) Verhalten der Bischöfe seiner Zeit an den Tag legt, sondern in der Nachfolge der Apostel und letztendlich Jesu steht. Mit Jesus vergleicht sich Rather, wenn er sich vor seinen Klerikern als Sohn eines Zimmermannes bezeichnen lässt (*forsitan in patria sua fuerat bacularis, ideo illi honor omnis est uilis, longe aliter sepe licet dictum sit frequentius nobis filius carpentarii*), in klarer Anlehnung an Matthäus, 13, 55 und Markus 6, 3.

Bemerkenswerterweise tadelt Rather sich selbst für gerade jene ‚Verfehlungen', die er versucht, in den Minores anzuspornen, nämlich apostolische Armut, regel-

[284] „Mores, lectionem et cantum carpere clericorum. Inlegale coniugium nominat adulterium; legem quam consuetudinem dogmatizat tenendam. Opus servile interdicit dominica die. Non modo inusitato sed et inaudito commissos deo iubet modo servire. ‚Ad magna premia perveniri non posse nisi per magnos labores' non quiescit clamare. Ubi ergo reges, ubi omnes divitiis affluentes, indeque voluptuose vadunt viventes? Calamitosis nam iste solum regnum Dei hoc dicto promittit. Nasum semper tenet in libro; inde garrire non cessat omnino. Redarguit omnes ‚contiguus nulli cuius mores placeant illi.' Quem vero laudat, qui seipsum semper vituperat? [...] Quid plura? Dissimilis omnibus honorem curantibus eius est vita. Vestibus non comitur, calceamentis turpatur, scamnalia non querit, mensalibus indiget; lectisterniis mediocribus ceteraque supellectile delectatur, pretiosa non ambit. Nil quod gloriae pertineat in eo videtur, nil quod honori. Manus tantum et labia cibum lavat sumpturus, necnon et sumpto, faciem raro. Forsitan in patria sua fuerat bacularis, ideo illi honor omnis est vilis, longe aliter sepe licet dictum sit frequentius nobis filius carpentarii; ideo tam gnarus tamque voluntarius est basilicas struendi uel restruendi, lapides semper versat et reversat, ipse eos sepe convectat. 3. Quae sunt servorum, agere non dedignatur; dominorum, adeo negligit usum, ut posthabito curule pontificali frequentius decubet humi [...]", aus: ebd., S. 117–118.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

mäßiges Besuchen und korrektes Ausführen der Liturgie, Zölibat, Anstrengung und Ausbildung („Nasum semper tenet in libro“[285]). So wie die Feinde Rathers, die ein standesgemäßes, aber aus seiner Sicht verdorbenes Leben führten, standen auch die Maiores für das Verderben und die Umkehrung der apostolischen Werte und des priesterlichen Lebensstils. Die Minores hingegen, die wie er selbst nicht die verdorbenen Bräuche der Zeit beachten, sondern dem ursprünglichen apostolischen Modell folgten, waren die guten Kleriker und wahren Nachfolger Zenos.

Gerade dieses Bewusstsein sollte die Historia mit ihrer Profilierung von Zeno als eifrigen aber einfachen Sacerdos den Minores vermitteln. Neben dem Predigen und der Unterweisung durch Briefe und Schriften, die der Bischof den Klerikern zum aufschreiben und memorieren mitgab („Istud cum et mediante quadragesima illis atque memorie mandanda dedissem“[286]) tritt somit auch Liturgie als weitere Maßnahme Rathers für die Implementierung seiner Reform hervor. Wahrscheinlich war die Historia auch eines der wirkungsvolleren dieser Mittel, da sie im Gegensatz zu anderen Texten ein großes Identifikationspotential besaß. Dank der medialen Erhöhung in der liturgischen Performanz gewannen die aus dem hagiographischen Material ausgewählten und gezielt aufbereiteten Themen des Offiziums an Aussagekraft, weil sie im Alltag ihrer Akteure einen Platz fanden. Die Charakterisierung Johnsons der Situation der Franziskaner im 13. Jahrhundert beschreibt dies meines Erachtens auch gut:

> [...] the person who performs in liturgy participates, through the body, in the interpretation of meaning which is accepted by the individual, yet determined by another. Indeed, liturgical action goes beyond simply recognizing a particular meaning; it substantiates and enfleshes the predetermined understanding of communal identity. Words uttered in liturgical settings bring institutional realities such as identity into being with tangible force.[287]

Die Konstitution einer klar verortbaren und durch Aufgaben und Lebensstil definierten Verehrergemeinschaft war nicht nur für die Minores relevant. Auch nach außen, gegenüber den Maiores, wurde durch Rathers Reform die Verehrergemeinschaft der Minores abgegrenzt. Wenn die Minores das apostolische Lebensideal verkörperten, gerieten nun die Maiores in den Zwang, ihren – vom Bischof so häufig kritisierten – abweichenden Lebensstil zu rechtfertigen. Aber auch gegenüber den Laien und weiteren in Verona aktiven Verehrergemeinschaften war dies eine klare Botschaft: In den Klerikern des Domes, die im Einklang mit dem ursprünglichen apostolischen Modell lebten, sind die wahren Nachfolger des Sacerdos Zeno zu suchen. Der Heilige sollte somit nach innen als Vorbild für die Kleriker und nach außen als Abbild der Kleriker dienen.

---

285 Ebd., S. 117.
286 Rather von Verona: Briefe, S. 145.
287 Timothy J. Johnson: Choir Prayer as the Place of Formation and Identity Definition: The Example of the Minorite Order, in: Miscellanea francescana 111, 2011, S. 123–135, hier: S. 134.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

4.3 Im Dienste des Klosters

Bis zum Ende des 10. Jahrhunderts war der Prozess der Profilierung von Zeno und der damit verbundenen Identitätsbildung der Verehrergemeinschaft der Kleriker des Domes abgeschlossen. Bischof Rather hatte diesen Prozess mit der Einführung einer neuen Zenovita und der darauf basierenden Historia ermöglicht und gelenkt. Darin wurde Zeno als Modell eines guten Priesters stilisiert. Die Kleriker, die wie die Minores nach diesem Modell lebten, konnten sich in dem Heiligen wiederfinden und als seine Nachfolger verstanden werden. Hier aber, am Dom von Verona und bei den Kanonikern, endete Zenos Geschichte nicht. Seit dem Beginn des 9. Jahrhunderts gab es in Verona eine weitere Gemeinschaft, die sich auf Zeno beziehen konnte, nämlich die Mönche des Klosters San Zeno Maggiore.

Mitten in einem langobardischen Begräbnisareal außerhalb der Stadt hatten zu Beginn des 9. Jahrhunderts Bischof Ratold und Pippin, der König von Italien, ein benediktinisches Kloster an dem Ort gegründet, wo vermutlich eine Grabkirche für Zeno gestanden hatte.[288] Die wichtigsten Bezugspersonen für das Kloster waren also seit dessen Gründung der König beziehungsweise Kaiser und der Veroneser Bischof. Dies änderte sich auch im weiteren Verlauf der Klostergeschichte im 9. und 10. Jahrhundert nicht: Nachdem für die ersten fünfundzwanzig Jahre nach der Gründung des Klosters wahrscheinlich der Bischof selbst die Abtei geleitet hatte, findet sich erst 833[289] der Hinweis auf einen Abt. Die eigentliche Aufsicht über die Abtei scheint allerdings weiterhin beim Bischof geblieben zu sein, und auch Stiftungen und Zuwendungen seitens der Könige und Kaiser dem Kloster gegenüber gingen im Früh- und Hochmittelalter meistens auf eine Initiative des Bischofs zurück, wie die urkundliche Überlieferung zeigt. Die Veroneser Prälaten stilisierten sich dabei immer wieder als Unterstützer und Überwacher des Klosters.[290] So ermöglichte auch Bischof Rather 968 die Erneuerung des Klosters mit von ihm dafür eingeworbenem Geld.[291]

Gleichzeitig war dieses Verhältnis aber auch von einem Konflikt bestimmt, der sich immer wieder entzündete und an die Oberfläche gelangte. Zentraler Punkt dieser Problematik war der Anspruch, den sowohl der Bischof als Hausherr der „domus sancti Zenonis", als auch das Kloster als Grabkirche von Zeno auf den selben Heiligen erheben konnten. Vor allem ging es hierbei um die Frage nach

---

288 Vgl. Franco Segala: L'abazia benedittina di San Zeno. Breve profilo storico 2, 1984, S. 35–40, hier: S. 35. Anti merkt dazu an, dass diese Gründung perfekt in Linie mit der karolingischen Politik war: das Kloster konnte, auch dank seiner strategischen Position auf dem Weg nach Norden und Westen, einen sicheren Ort für die Könige auf Reisen anbieten. Vgl. Anti: Verona e il culto, S. 56–57. Entgegen der früheren Forschungsmeinung (zum Beispiel Fainelli: L'abbazia di und neulich auch Miller: The Formation of a Medieval Church, S. 123, Fußnote 27) gab es vor der Translation der Reliquien von Zeno kein Kloster, sondern eine Kirche.

289 Vgl. Fainelli: Codice diplomatico Veronese, S. 193, Nr. 140.

290 Vgl. Anti: Verona e il culto, S. 56–58.

291 Vgl. Fainelli: L'abbazia di, S. 59.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

den Spenden „ad sanctum Zenonem".[292] Mit diesem Begriff wurden bereits in den frühmittelalterlichen Urkunden die Spenden bezeichnet, die von den Gläubigen an den heiligen Zeno entrichtet wurden. Dabei zeigt die urkundliche Überlieferung, dass die Institutionen, die diese Spenden erhielten, im Laufe der Zeit wechselten: Zu Beginn des 9. Jahrhunderts spendeten Laien zum Fest des Heiligen im Dezember. Diese Spenden kamen wiederum zu gleichen Teilen dem Bischof und den (Dom-)Klerikern zu.[293] Dies erklärt sich dadurch, dass das Fest im Dezember die bischöfliche Weihe von Zeno würdigte und daher vor allem den Bischof und seine Kleriker betraf. In einer Urkunde von 815 wurde hingegen geregelt, dass die „oblationes, quae fiunt ad sanctum Zenonem"[294] prinzipiell den Mönchen zustünden, abgesehen von einem Teil, den sie dem Bischof und den Kanonikern weitergeben sollten. Diese Unentschiedenheit spiegelt sich auch in den Quellen wieder, in denen die Spenden als ungenügend an den Heiligen gerichtet bezeichnet sind. Erst 820 erscheint in einer Urkunde des Bischofs Ratold eine deutlichere Bezeichnung dieser Spende: Es handelt sich um die Spenden „ad corpus", also an die Reliquien des Heiligen, die im Kloster lagen. Bemerkenswerterweise scheint in dieser Urkunde Ratold allerdings den Klerikern die Spende zugesprochen zu haben.[295]

Es kann nicht verwundern, dass diese Situation aufgrund der Konkurrenz um finanzielle Ressourcen ein erhebliches Konfliktpotential beinhaltete. Dieses eskalierte offenbar im Laufe des 9. Jahrhunderts so sehr, dass sich Ludwig der Fromme 866 einschalten musste, um zwischen den Klerikern des Domes und dem Abt von San Zeno zu schlichten.[296] Es sei nämlich zu einem großen Streit („grandis altercatio"[297]) zwischen den Klerikern und dem Abt gekommen, und zwar gerade bezüglich „der Kirche des seligen Zenos, wo sein Körper begraben liegt"[298] und bezüglich „der Spende, die jedes Jahr das Volk dieser Kirche mit frommem Sinn anbietet."[299] Die Kanoniker behaupteten, Anspruch auf die Hälfte dieser Spenden zu haben, die Mönche hätten aber dieses Abkommen nicht respektiert, indem sie die Spenden in größerem Umfang für sich behalten hätten. Ergebnis dieser Schlichtung war, dass sich die Parteien erneut auf die Teilung der Spenden einigten. Die Mönche wurden dabei auch gewarnt, die Spenden, die das ganze Jahr über an den Heiligen adressiert werden, ohne jegliche Entwendung („sine omni subtractione"[300]) aufzubewahren. Auch sollten sie bereit sein, auf ihre Weihe zu schwören, dass sie nichts entwendet hatten („ita ut si necessum fuerit iurati dicant per suum sacerdotium quod nichil exinde minuassent"[301]). Die Mönche waren offensichtlich bereits zu diesem Zeit-

292 Fainelli: Codice diplomatico Veronese, Nr. 102, S. 130.
293 Ebd.
294 Vgl. ebd., Nr. 117, S. 154.
295 Vgl. ebd., Nr. 122, S. 163.
296 Hier und im Folgenden vgl. ebd., Nr. 233, S. 356–357.
297 Ebd., S. 356.
298 „de ecclesia beati Zenonis ubi corpus eius humatum quiescit", ebd.
299 „et de oblatione que ad eandem ecclesia devota mente populus offert annualiter", ebd.
300 Ebd., S. 357.
301 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

punkt eigentlich nicht mehr einverstanden, die Spenden an den Körper des Heiligen, den sie schließlich bewahrten, mit dem Bischof und den Kanonikern zu teilen, und konnten nur durch die kaiserliche Autorität dazu verpflichtet werden.

Zusammenfassend lässt sich beobachten, dass das Zenokloster im 9. und 10. Jahrhundert in einem ambivalenten und konfliktträchtigen Verhältnis zu den Bischöfen und den Klerikern des Veroneser Domes stand: Auf der einen Seite war das Kloster auf Initiative des Bischofs hin gegründet worden und war lange auf dessen Unterstützung angewiesen gewesen; auf der anderen Seite konkurrierten beide Institutionen um die Einnahmen aus den Spenden an den Leib des Heiligen, der im Kloster begraben war. Es ist wenig verwunderlich, dass sich diese Ambivalenz auch in den liturgischen Quellen aus dem Kloster niederschlägt.

4.3.1 Die erste Phase: Das Zenokloster und seine liturgische Produktion im späten 10. und im 11. Jahrhundert

Für das frühe Mittelalter hat sich aus dem Zenokloster leider nur eine spärliche liturgische Überlieferung erhalten, nämlich eine Historia und Hymnen für das Zenofest (Depositio) am 12. April. Die Untersuchung des Materials ist außerdem durch die Tatsache erschwert, dass die handschriftliche Überlieferung nicht zeitgleich zur Entstehung der Texte, sondern erst wesentlich später einsetzt: im Fall der Historia sogar mit Codices des 15. Jahrhunderts. Um den Entstehungskontext dieser Quellen untersuchen zu können, ist daher zunächst eine sorgfältige Datierung und Beschreibung des Materials notwendig.

Eine Historia für Zeno entsprechend dem Cursus monasticus wird in einer Gruppe von spätmittelalterlichen Handschriften überliefert. Dazu zählen ein großformatiges Antiphonar (Verona BCi 739 I) und zwei kleinformatige Breviere (Augsburg StStadtB 2° 204 und Kremsmünster SB CC60). Zumindest zwei dieser Handschriften sind explizit mit der benediktinischen Abtei San Zeno Maggiore in Verona verbunden. Auf dem ersten Blatt des großformatigen Antiphonars der Biblioteca Civica findet man den Hinweis, dass das darin überlieferte Material die Gewohnheiten der benediktinischen Mönche von San Zeno widerspiegelt: „Incipit proprium sanctorum secundum consuetudines monachorum ordinis sancti Benedicti in venerabili cenobio sancti Zenonis maioris Verone."[302] Auch das Brevier der Bibliothek von Kremsmünster kann anhand seines Kalenders und der darin und im Corpus der Handschrift als wichtig markierten Heiligenfeste mit San Zeno Maggiore in Verbindung gebracht werden.[303] Hier finden sich nämlich die Angaben für drei liturgische Feste für Zeno: Neben dem Fest des 8. Dezembers, an dem Zenos Bischofsweihe und gleichzeitig die Weihe des Klosters gefeiert wurde, sind auch das Fest des Todestages (am 12. April) und die Translation (21. Mai) zu finden. Dies legt nahe, möglicherweise wenig überraschend, dass

[302] Verona BCi 739 I, 1r. Dazu auch: Castiglioni: Note sui codici, S. 409.
[303] Vgl. Fill: Katalog der Handschriften, S. 302.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

die in diesen Codices überlieferte Historia im Veroneser Kloster für die Feier der Zenofeste – und zwar offensichtlich aller drei – gesungen wurde.

Ein Vergleich der Antiphonen und Responsorienreihe der Historia in der kanonikalen und monastischen Version wurde bereits im Kapitel 4.2.1, Tabelle 1, durchgeführt. Die Ergebnisse dieses Vergleichs seien hier aber der Übersichtlichkeit halber zusammengefasst. Die vergleichende Untersuchung der Struktur der zwei Fassungen der Zenohistoria verdeutlichte, dass die monastische Historia keine vollständig neue Kreation des Zenoklosters war. Viel mehr stellte sie eine Erweiterung der Rather'schen Historia im Cursus romanus dar, die mit gebetsartigen und narrativen Gesängen für den monastischen Gebrauch vervollständigt wurde. Es scheint also, dass der komplette Bestand an Antiphonen der Matutin, die in der kanonikalen Version vorzufinden waren, der Reihe nach übernommen wurde, während die fehlenden vier Antiphonen neu geschaffen oder aus dem Commune übernommen wurden.

Tabelle 3 Vergleich Antiphonenbestand der Historia CR-CM

	Historia *cursus romanus*		Historia *cursus monasticus*
A1	Ab utero	A1	Ab utero
A2	Probitatis	A2	Probitatis
A3	Continuis	A3	Continuis
A4	Affabilis	A4	Affabilis
A5	Dum exercitio	A5	Cum exercitio
A6	Vir Dei	A6	Vir Dei
A7	Beatus Zeno dixit	A7	Beatus Zeno dixit
A8	Miserabilis pater	A8	Miserabilis pater
A9	Sacerdos Dei Zeno sedebat	A9	Sacerdos Dei Zeno sedebat
		A10	*Beate Zeno praesul*
		A11	*Coepitque beatus pontifex*
		A12	*Iuxta Athesis fluvium*
		A13	*Iste est de sublimibus*

Das Gleiche gilt für die Responsorien der Matutin, mit dem einzigen Unterschied, dass hier jeweils das vierte Responsorium jeder Nokturn vervollständigt wurde. Dies scheint bei der Adaptierung von kanonikalen Offizien für den monastischen Cursus ein beliebtes Verfahren gewesen zu sein.[304]

Tabelle 4 Vergleich Responsorienbestand der Historia CR-CM

	Historia Cursus romanus		Historia Cursus monasticus
R1	Hic est	R1	Hic est
R2	Ab utero	R2	Ab utero
R3	In secretiori	R3	In secretiori

[304] Vgl. Ferro: Suavissime universorum Domine, S. 63.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

R4	Affabilis	R4	*Iuxta Athesis*
R5	Dum in fluvio	R5	Affabilis
R6	Elevata	R6	Dum in fluvio
R7	Festinans	R7	Elevata
R8	Ingrediente	R8	*Beatissimus*
R9	Sancte Zeno	R9	Festinans
		R10	Ingrediente
		R11	*Sacerdos*
		R12	Sancte Zeno

Weitere Gesänge, wie das Invitatorium und die Magnificat-Antiphonen der ersten und zweiten Vesper wurden in der Historia im Cursus monasticus auch modifiziert, die Änderungen sind aber eher ästhetischer Natur (das ursprüngliche Invitatorium zum Beispiel wird durch das hexametrische *Aeternum trinumque*[305] ersetzt) und hätten jederzeit vorgenommen werden können. Sie sind daher für eine Untersuchung der Entstehung der monastischen Historia wenig aufschlussreich.

Interessanter ist die Übernahme der Laudes, bei der nicht nur die Antiphonen-Reihe, sondern auch die Psalmenreihe und die säkulare (und kürzere) Struktur des Morgenlobes mitsamt der säkularen Historia übernommen wurden. Das wird bei einem Vergleich der Standardform der Laudes im monastischen und kanonikalen Cursus mit den Laudes der Historia für Zeno in den monastischen Handschriften deutlich:

Tabelle 5 Vergleich Struktur der Laudes in CR und CM

	Laudes in CM	Laudes in CR	Laudes der Zeno-historia in CM
1	Psalm 66 ohne A	Psalm 92 oder 50 mit A	Psalm 92 mit A *Dominus Iesus Christus*
2	Psalm 50 oder 92 mit A	Variabler Psalm mit A	Psalm 99 mit A *Exsurgens*
3	Variabler Psalm mit A	Psalm 62 und 66 als ein Psalm mit A	Psalm 62 [66 wird nicht expliziert] mit A *Ingrediente*
4	Variabler Psalm mit A	Alttestamentarisches Canticum mit A	Benedicite omnia [Canticum aus Daniel 3, 56–88] mit A *Tenens*
5	Alttestamentarisches Canticum mit A	Psalmen 148–150 als ein Psalm mit A	Psalmen 148 [149–150 nicht expliziert] mit A *Christi namque*
6	Psalmen 148–150 als ein Psalm mit A	/	/

(Tabelle basiert auf Harper, The Forms and Orders, S. 97–98 und Hughes, Medieval Manuscripts, S. 52)

[305] Hesbert: Corpus Antiphonalium Officii, Nr. 1020.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Dies bedeutet, dass die Übernahme der kanonikalen Historia durch das Zenokloster auch mit der partialen Übernahme eines säkularen Cursus einherging.

Die Frage nach der Vorlage der monastischen Historia ist also damit rasch geklärt. Weniger offensichtlich ist der Zeitpunkt ihrer Entstehung. Die handschriftliche Überlieferung scheint auf den ersten Blick für die monastische Historia im 15. Jahrhundert zu sprechen, da alle drei liturgischen Codices der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts angehören. Es gibt aber Hinweise, die darauf hindeuten, dass dieses Offizium bereits seit dem 11. Jahrhundert im Zenokloster in Gebrauch war – doch seit wann? Das von Rather im letzten Drittel des 10. Jahrhunderts geschaffene und am Dom etablierte Offizium (siehe Kapitel 4.2.2) kann bald danach auch im Kloster übernommen worden sein; eine Präzisierung wird jedoch durch die Tatsache erschwert, dass vom einstmals relativ üppigen Bücherbestand der Veroneser Abtei leider wenig übrig geblieben ist, und dass der verstreute Bestand bisher noch nicht gänzlich identifiziert werden konnte.[306] Der älteste Textzeuge der Historia, das Antiphonar des Zenoklosters, stammt aus dem späten 15. Jahrhundert.[307] Die weitere Überlieferung der monastischen Historia und vor allem die Überlieferung außerhalb des Zenoklosters bieten allerdings Indizien dafür, dass das Offizium in dieser monastischen Version schon früher zirkuliert haben musste.

Neben den zwei ebenso wie das Antiphonar aus San Zeno Maggiore aus dem 15. Jahrhundert stammenden Brevieren Augsburg StStadtB 2° 204, das sicher vor 1457 zu datieren ist, und Kremsmüster SB CC 60, das um 1467 angefertigt wurde, sind vor allem die Hinweise von Handschriften aus Aquileia-Cividale wichtig. Die zwei Antiphonare Cividale MAN XLVII und Cividale MAN XXXIV überliefern, da sie für den Gebrauch im Dom von Aquileia angefertigt wurden, eine Historia für Zeno im Cursus romanus. Teilweise wird aber das kanonikale Offizium von Rather mit Gesängen aus der monastischen Tradition der Historia interpoliert. Dies zeigt, dass in Cividale die monastische Version des Offiziums bekannt gewesen sein muss. Diese Codices wurden von ihrem Katalogisator Cesare Scalon ins 14. oder 15. Jahrhundert datiert, sie wurden sicher vor 1433 angefertigt.[308] Auch wenn dadurch der Terminus ante quem nicht wesentlich nach hinten gerückt werden kann, zeigt doch die Verbreitung der monastischen Version der Histo-

306 Die älteste überlieferte Bücherliste von San Zeno stammt aus dem Jahr 1317 und schließt lediglich 29 Codices ein. Sie enthält allerdings nur die Bücher, die zusammen mit weiteren liturgischen Werkzeugen wie Paramenten, Kelchen, Altarbedeckungen und so weiter in der Sakristei aufbewahrt wurden. Der erste vollständige Bibliothekskatalog ist auf das Jahr 1400 datiert und listet 131 Codices auf. Vgl. Alessia Parolotto: La biblioteca del monastero di San Zeno in Verona, 1318–1770, Verona 2002, S. 7–9. Die älteste Bücherliste ist ediert in Luigi Montobbio: Il più antico elenco di codici del monastero di S. Zeno di Verona (1318), in: Rivista di storia della chiesa in Italia 14, 1960, S. 94–101. Der Bibliothekskatalog von 1400 in Antonio Avena: Guglielmo da Pastrengo e gli inizi dell'umanesimo a Verona, in: Atti dell'Accademia di agricoltura, scienze, lettere, arte e commercio di Verona 82, 1907, 65–73, hier: S. 65–73.

307 Vgl. Castiglioni: Note sui codici, S. 411.

308 Scalon / Pani: I codici di Cividale del Friuli, S. 185–187 und S. 158–159.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ria sogar außerhalb Veronas, dass sie vor ihrer Aufzeichnung in der Prachthandschrift des Zenoklosters im 15. Jahrhundert existiert haben muss.

Einen weiteren Hinweis liefert eine Handschrift aus Verona (Verona BC CIX(102)), ein Hymnar aus der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts, das Spuren des monastischen Offiziums *Dum Zeno pontificatus honore* enthält. Die Handschrift enthält außerdem die ältesten Hymnen für Zeno. Auf Grund der Aufbewahrung in der Kapitelbibliothek der Kanoniker wurde die Handschrift als Produkt des Skriptoriums des Kapitels angesehen.[309] Dass es sich hingegen um ein monastisches Hymnar handelt, bezeugt die Tatsache, dass nach der Kurzlesung und dem Hymnus der Laudes das Singen eines Responsoriums mit seinem Vers vorgesehen war. Dies war eine Praxis, die dem kanonikalen Brauch fremd war, da dort kein Responsorium vor dem morgendlichen Laudes-Hymnus gesungen wurde.[310] Außerdem deutet die Tatsache, dass in der Handschrift die Hymnen am Tag des Todes des Heiligen, dem 12. April platziert wurden, auf eine Provenienz aus San Zeno Maggiore, da dieses Datum für das Kloster wichtig war.[311] Matthew Borders hat in seiner Untersuchung der musikalischen Handschriften des Kapitels von Verona ein plausibles Szenario für den Transfer der Handschrift aus dem Kloster ins Kapitel entworfen, indem er die Hand einiger Nachträge mit einem Mitglied des Kapitels identifizierte:[312]

> Copied in the scriptorium of the abbey of S. Zeno, Cod. CIX may have remained there for as long as a century. During the late twelfth century however, the canons borrowed it for consultation as they were preparing their own hymnal [...]. Upon completing this project, they neglected to return the older book to the monks. From that time onward, Cod. CIX was stored with the other liturgical books in the treasury of the chapter.[313]

Des Weiteren wird diese These von der Tatsache untermauert, dass gerade in der von ihm vermuteten Zeit des Besitzerwechsels der Handschrift (im späten 12. Jahrhundert) das Zenokloster erneut liturgisch produktiv geworden war und, wie später eingehend zu klären sein wird, neben einer neuen Vita, einem Translationsbericht und einem Mirakel-Bericht, auch sein altes Set an Zeno-Hymnen mit neuen ersetzt hatte.

Aber zurück zu der Historia von Zeno und ihrer Einführung ins Kloster. Dieses Hymnar liefert einen wichtigen Hinweis auf eine Verwendung der monastischen Historia im Zenokloster spätestens im 11. Jahrhundert. Auf ff. 89r–90r enthält dieser Codex nämlich den Hymnus für die Vesper des Zenofestes, wo ausweislich des gegebenen Incipits das Responsorium *Ab utero* mit seinem Vers *In omnem terram* vorgesehen war. Dieses Responsorium entstammt der Zeno-Historia, die Rather für die Nutzung am Dom komponiert hatte, die zu diesem Zeitpunkt aber offenbar auch im Kloster verwendet wurde.

---

309 Vgl. Venturini: Vita ed attività, S. 84–86.
310 Vgl. Harper: The Forms and Orders, S. 98.
311 Vgl. Anti: Verona e il culto, S. 94.
312 Vgl. Borders: The Cathedral of Verona, S. 254.
313 Ebd., S. 254–265.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Es kann also als gesichert gelten, dass man im Kloster San Zeno Maggiore bereits in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts die Historia aus dem Dom kannte. Auch wenn damit streng genommen nicht belegt ist, dass zu diesem Zeitpunkt die kanonikale Historia mit den Zusätzen erweitert wurde, die in den Quellen des 15. Jahrhunderts überliefert sind, sprechen zwei Gründe dafür. Die überlieferten monastischen Zusätze zeigen, dass sie nicht auf der Grundlage der neuen Vita kompiliert wurden, die, wie später zu zeigen sein wird, in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts verfasst wurde. Sie sind also älter als diese Vita und wurden bereits vor dem 12. Jahrhundert im Kloster gesungen. Auch der einfache, fast eucologische Stil und die Inhalte dieser Zusätze zeigen, dass sie von einer älteren hagiographischen Vorlage abhängig sind, die ohne große Änderungen für die Zusätze übernommen wurde. Dies deutet darauf hin, dass die Erweiterung für den monastischen Gebrauch eher eine schnelle Angelegenheit war, die durchaus zum gleichen Zeitpunkt der Übernahme der Historia aus dem Dom geschehen konnte.

Zusammenfassend legen all diese Hinweise nahe, dass die Historia sicher nicht erst kurz vor der Aufzeichnung in den spätmittelalterlichen Codices der Abtei eingeführt worden war. Sie wurde im Zenokloster wohl schon vor dem Verfassen der neuen monastischen Zenovita des 12. Jahrhunderts übernommen und dort bereits im 11. Jahrhundert gesungen, wie die Spuren im Hymnar vermuten lassen. Der handschriftliche Befund aus dem Spätmittelalter deutet also nicht auf ein junges Alter der Historia hin. Viel mehr spricht er für ihre extreme Langlebigkeit. Sie blieb im Gegensatz zu der Vita und den Hymnen, die, wie wir gleich sehen werden, im Laufe des 12. Jahrhunderts neu geschaffen wurden, von dem Moment ihrer Einführung am Kloster bis zu ihrer erneuten Fixierung in den Handschriften des 15. Jahrhunderts – möglicherweise aus Respekt für ihre lange Tradition – unangetastet.

Es ist sogar möglich, dass die Historia bereits im letzten Viertel des 10. Jahrhunderts, und zwar noch zur Zeit des Bischofs Rather, ins Kloster gelangte. Dies legt der historische Kontext nahe. Im letzten Viertel des 10. Jahrhunderts erlebte die monastische Gemeinschaft vor den Mauern der Stadt eine Wiedergeburt. Vermutlich wegen der verheerenden Einfälle der Ungarn war es in dieser Zeit notwendig geworden, Kloster und Basilika umfangreichen Renovierungsmaßnahmen zu unterziehen.[314] Wieder war es Bischof Rather, der die Erneuerung einer religiösen Institution seiner Diözese in die Wege leitete. So erbat er erfolgreich von Kaiser Otto I. eine Geldsumme für die Vollendung der „basilica sancti Zenonis".[315] Das

[314] Vgl. Valenzano: La basilica di San Zeno, S. 9; siehe dazu auch: Anti: Verona e il culto, S. 62–63; Andrea Castagnetti: Dalla caduta dell'Impero Romano d'Occidente all'Impero Romano-Germanico (476–1024), in: Andrea Castagnetti / Gian Maria Varanini (Hg.): Il Veneto nel medioevo. Dalla „Venetia" alla Marca Veronese, Verona 1989, S. 1–80, hier: S. 39. Vgl. auch Miller: The Formation of a Medieval Church, S. 69–70.

[315] Vgl. Rather von Verona: Briefe, Ep. 30, S. 169–170. Rather musste sich zwar kurz darauf gegen die Vorwürfe verteidigen, das ihm von Otto I. anvertraute Geld für den Umbau des Klosters zu anderen Zwecken genutzt zu haben, doch das Kloster war bereits 983 offen-

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

liturgische Material aus dem Zenokloster deutet nun darauf hin, dass sich diese Wiedergeburt nicht nur auf das bauliche Äußere des Klosters beschränkte, sondern, wie im Fall der Kleriker des Domes, auch mit einer liturgischen Erneuerung einherging. Es ist sehr wahrscheinlich, dass Rather die Zenoliturgie, die im Kloster bisher wahrscheinlich auf unspezifischen Commune-Gesängen basierte, bei dieser Gelegenheit mit dem auf Zeno zugeschnittenen Material aus dem Dom ersetzte. Dazu gehörte wohl neben der Historia auch Rathers Überarbeitung der Zenovita, auch wenn die Überlieferung dieses Textes für das Zenokloster in dieser Zeit nicht bezeugt ist. Darauf deutet die Tatsache, dass, wie wir sehen werden, im 12. Jahrhundert eine neue monastische Vita auf der Vorlage der Vita Rathers (BHL 9007) verfasst wurde. Auch wenn nur eine Handschrift von BHL 9007 aus Verona überliefert ist (das kanonikale Lektionar Paris BN Lat. 9739), muss dem Verfasser der neuen Vita im Zenokloster im 12. Jahrhundert eine Kopie zur Verfügung gestanden haben, die er teilweise abschrieb und veränderte.[316]

Mit diesem Material war also gegen Ende des 10. Jahrhunderts ein auf Zeno zugeschnittenes Set liturgischer Texte für die Nutzung im Kult gegeben. Die Wiedergeburt des Klosters bedeutete also nicht nur die Wiederinstandsetzung verfallener Gebäude, sondern auch die Restitution der monastischen Verehrergemeinschaft, die nun auch ihren eigenen Bezug zu Zeno und somit ihre eigene Identität in der Liturgie entwickeln und behaupten konnte. Hinweise über die Inhalte dieser neuen monastischen Identität sowie über das Profil, mit dem der Heilige nun versehen wurde, liefern die Inhalte des liturgischen Materials aus diesem Kloster.

Zunächst sollen in diesem Zusammenhang die frühesten Hymnen des Zenoklosters analysiert werden, die in Kapitel 3.3.2, ab S. 79, ediert sind (die hier angegebenen Zitate entstammen dieser Edition). Die ältesten überlieferten Hymnen für Zeno finden sich in jenem Hymnar vom Ende des 11. Jahrhunderts, das bezüglich der Verwendung der Historia von Zeno im Zenokloster zu Rate gezogen wurde, nämlich der Handschrift Verona BC CIX(102). Hier werden für das Zenofest am 12. April drei Hymnen vorgesehen, und zwar jeweils ein Hymnus für die Vesper, einer für die Matutin und einer für die Laudes. All diese Hymnen basierten auf unterschiedlichen Vorlagen. Der Hymnus für die Matutin *Iesu redemptor omnium* wird direkt aus dem Commune eines Bekenners übernommen: In der Handschrift findet sich nach dem Incipit *Iesu redemptor omnium* die Anweisung *requiratur in natale confessorum*. Auch der Laudes-Hymnus war zumindest von einem Commune-Hymnus inspiriert, den Hymnus für einen Märtyrer *Deus tuorum militum*. Es ist unklar, ob die Kontrafaktur dieses Hymnus der Profilierung Zenos als Märtyrer diente, da im Text die Vorlage nur vage wiederaufgenommen wird und

sichtlich so weit renoviert, dass Otto II. hier einen Reichstag versammeln konnte und sich sein Nachfolger Otto III. zwischen dem Jahr 996 und 1000 mehrmals in San Zeno Maggiore aufhielt. Vgl. Valenzano: La basilica di San Zeno, S. 9.

316 Dazu mehr in Kapitel 4.3.2.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Zeno viel mehr als Bischof (Strophe 2: *Qui Zenonem episcopum*...) angesprochen wird. Nur der Hymnus der Vesper *Zeno pontifex inclite* wird nicht aus dem Commune entnommen. Auch er wurde allerdings von einer Vorlage adaptiert, die sich nach Farfa lokalisieren lässt und dort für das Fest *Cathedra sancti Petri* verwendet wurde. Die Tatsache, dass auch für ein wichtiges Fest wie das Zenofest im Kloster kaum individualisierte Hymnen verwendet wurden, spricht dafür, dass sie älteren Datums waren und wahrscheinlich nicht erst am Ende des 11. Jahrhundert entstanden, als sie schließlich verschriftlicht wurden. Im Kloster wurden diese Hymnen also lange Zeit gesungen, bevor das sie überliefernde Hymnar in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts dem Kapitel geschenkt wurde.[317]

Vor allem im Hymnus der Vesper *Zeno pontifex inclite* wird die Profilierung des Heiligen sichtbar. Darin wird Zeno ausdrücklich für seine Rolle als Bischof zelebriert: Zum einen wird er ausdrücklich als *pontifex* und *pastor* angesprochen. Zum zweiten scheint auch die Tatsache signifikant, dass das Stück in Farfa für das Fest *Cathedra sancti Petri* verwendet worden war und also ursprünglich Peter als erster Inhaber des römischen Bischofsstuhls feierte.[318] Es ist möglich, dass in San Zeno Maggiore gerade dieser Hymnus ausgewählt wurde, weil er die bischöfliche Rolle von Petrus betonte, die nun auch für Zeno in den Vordergrund gestellt wurde. Zeno wird in diesem Hymnus aber darüber hinaus auch als Patron des Klosters (*patronus*) bezeichnet und die Mönche als seine *famuli* (*adesse tuis famulis*) charakterisiert. Die Profilierung von Zeno als Bischof und Patron, die in den Hymnen des Zenoklosters zum Thema wird, zeigt auf der einen Seite, dass zu dieser Zeit das Episkopium eine wichtige Instanz für die monastische Gemeinschaft darstellte und auf der anderen Seite, dass Zeno auch als spezieller Patron der Klostergemeinschaft fungierte. Zu diesem Zeitpunkt wurde daher zwischen diesen zwei Rollen kein Widerspruch empfunden. Allerdings kommt in den monastischen Zusätzen der Historia auch ein weiterer Aspekt des Heiligen ans Licht, der für die Mönche ebenso relevant war.

Die Übernahme der Historia von Rather ging mit der Übernahme eines bestimmten Profils des Heiligen seitens der monastischen Gemeinschaft einher.

---

317 Vgl. Clemens Blume (Hg.): Die Hymnen des Thesaurus Hymnologicus H. A. Daniels und anderer Hymnen-Ausgaben. Pars I Hymni antiquissimi saec. V–XI (Analecta Hymnica Medii Aevi 51), Leipzig 1908, S. 220–221. Auch zwei weitere Hymnaren des 11. Jhdts., Zürich ZB Rh. 82 und Zürich ZB Rh. 91 aus Farfa, die zu einem unbestimmten Zeitpunkt nach Rheinau kamen, überliefern diesen Hymnus. Vgl. Jakob Werner: Die ältesten Hymnensammlungen von Rheinau, in: Mitteilungen der antiquarischen Gesellschaft in Zürich 13, 1891, hier: 84 (x). Der Hymnus wurde auch für andere Heilige verwendet. In einer Handschrift aus Reims des 13. Jhdts. wurde er für Remigius verwendet, in einer Handschrift des 12. / 13. Jhdts. aus Cambrai für Autbertus und in mehreren Handschriften aus Verdun für Vitonus. Ein spätmittelalterliches Brevier, heute in Wien ÖNB 4089, zeugt von einer Nutzung des Hymnus für den Heiligen Benedikt (vgl. http://www.vhmml.us/research2014/catalog/detail.asp?MSID=17466) [25. Juni 2018]. Siehe dazu AH 51, Nr. 190; AH 19, Nr. 448; AH 12, Nr. 151 und 448; AH 4, Nr. 197.

318 Vgl. Michael Buchberger (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 1, Freiburg ^{2}1957, Sp. 743.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Dieses Profil war vom Bischof ausdrücklich für seine Kleriker entworfen worden und konnte somit für die Kanonikergemeinschaft als Modell verstanden werden. Die Benediktinermönche übernahmen Ende des 10. Jahrhunderts gezwungenermaßen auch dieses Profil von Zeno. Allerdings zeigen gerade die Zusätze, mit denen sie die klerikale Historia für die Nutzung im Kloster adaptierten, den Wunsch, den eigenen Bezug zum Heiligen auszudrücken. Darin wird auf zwei Punkte der Zenobiographie Bezug genommen, die bisher in der kanonikalen Historia keine Rolle gespielt hatten.

Zum einen wird Zeno als Stifter von Kirchen dargestellt. Es wird an mehreren Stellen in der monastischen Historia (siehe Kapitel 3.3.1, S. 73–80) erzählt, dass Zeno den Kaiser nach der Heilung dessen Tochter bittet, in Verona die heidnischen Idole zerstören zu dürfen, um an deren Stelle christliche Kirchen zu errichten. Dies erwähnen A11 und R8.[319] Im Rahmen dieses Kirchenbaus wird im Offizium vor allem eine Kirche hervorgehoben. In A12 wird berichtet, dass Zeno befohlen hätte, neben dem Fluss eine Kirche zu bauen und dass er darin starb.[320] R4 betont außerdem noch ausdrücklicher, dass Zenos Körper in dieser vom ihm erbauten Kirche begraben liegt.[321] An dieser Stelle wird klar, welche Kirche damit gemeint ist. Es geht um das Kloster selbst, denn dort, und dies war dem monastischen Urheber der Zusätze bewusst, lagen Zenos Reliquien immer noch begraben.

Mit der Nennung des Zenoklosters in der monastischen Historia für Zeno wurde zweierlei bewirkt. Zum einen wurde die Verbindung zum Bischof gekappt und das Kloster wurde, eingerahmt in die Bautätigkeit von Zeno, zur Gründung des Heiligen selbst. In diesem Punkt weicht die monastische Historia von der Vorlage der Vita sowie von der urkundlichen Überlieferung ab. Beide zu diesem Zeitpunkt zirkulierenden Zenoviten, und zwar sowohl die des Coronatus[322] als auch Rathers Überarbeitung,[323] hatten in Verwandten von Gallienus die Verantwortlichen für den Bau einer Kirche im Namen des heiligen Zeno identifiziert. Die urkundliche Überlieferung des Frühmittelalters sprach bezüglich der Gründung und Ausstattung eines Zenoklosters sogar von einer Petitio des Bischofs von Verona beim Kaiser.[324] In der Historia hingegen wird die Gründung des Klosters direkt auf Zeno zurückgeführt.

---

319 A11 *Coepitque beatus pontifex in Verona destruere omnia idola et fabricare Christi ecclesias*; R8 *Beatissimus Christi confessor Zeno petiit a rege ut in urbe Verona destruerentur omnia manufacta idola et conderetur cum omni honore Iesu Christi catholica ecclesia* V *Cumque sanasset filiam regis petiit a rege ut in urbe Verona*.

320 A12 *Iuxta Athesis fluvium iussit beatus Zeno construi oratorium in quo quievit in Domino*.

321 R4 *Iuxta Athesis fluvium iussit beatus confessor Zeno construi oratorium ubi post modum quievit in Domino* V *Ibique sepultus corpore et in caelo spiritus eius*.

322 „in honore Dei et in ipsius sancti sacerdotis, quidam ex genere Gallieni fecit sancto nomini ipsius basilicam haud procul a fluvio“, vgl. Sala: Il culto di Zeno nei secoli VIII–IX, S. 31.

323 *in honore dei et ipsius sancti sacerdotis quidam ex genere Gallieni fecit reverendo eius nomini basilicam, haud procul a fluvio*, vgl. Edition, Kapitel 3.3.3, S. 91.

324 Vgl. Fainelli: Codice diplomatico Veronese, Nr. 117, S. 154.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Mit der Nennung der Grabkirche von Zeno wird, zum zweiten, ein für die monastische Gemeinschaft entscheidender Punkt erwähnt, nämlich die Tatsache, dass das benediktinische Kloster auf dem Grab des Heiligen entstanden war. Da der heilige Körper nur an einem Ort, nämlich im Kloster, liegen konnte, konnten nur seine Mitglieder, die Mönche, über die körperlichen Überreste des Heiligen rechtmäßig verfügen und sich als Hüter der Reliquien des Heiligen verstehen.

In diesem Zusammenhang ist es auch relevant, dass das Kloster in der urkundlichen Überlieferung ab 841 mit einem deutlichen Bezug zum Leib und zum Grab von Zeno beschrieben wird.[325] Das Kloster wurde stets als der Ort, „wo sein Körper begraben ruht" („ubi corpus eius humatum quiescit"[326]) bezeichnet. Die Formulierung des vierten Responsoriums der monastischen Historia R4 *ubi post modum quievit in Domino* V *Ibique sepultus corpore et in caelo spiritus eius* ähnelt dem Ausdruck der Urkunde und ist wahrscheinlich nicht zufällig gewählt. Vielmehr wurde sowohl im urkundlichen Bestand als auch in der Liturgie des Klosters die gleiche Idee ausgedrückt. Das Kloster sah in der Tatsache, dass es die Reliquien des Heiligen aufbewahrte, ein Alleinstellungsmerkmal und definierte seine Identität durch den Bezug dazu.

Diese Verbindung zwischen dem Kloster und den Reliquien war aber nicht nur klosterintern relevant, sondern auch nach außen von Bedeutung. Während sie nach innen eine Identifizierung der monastischen Mitglieder mit einer genauen Funktion als Bewahrer der Reliquien ermöglichte, diente sie nach außen der Legitimierung der klösterlichen Ansprüche im Konflikt mit dem Bischof und den Klerikern um die Spenden „ad corpus".

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das liturgische Material des monastischen Zenokultes einer weiteren Verehrergemeinschaft Zenos eine Stimme verlieh. Als das Kloster gegen Ende des 10. Jahrhunderts renoviert wurde, erlebte auch die dort angesiedelte monastische Gemeinschaft eine Wiedergeburt und fixierte ihren Anspruch auf Eigenständigkeit selbstbewusst in der Liturgie. Doch diese Identität war ambivalent und von dem gleichzeitigen Bezug auf zwei unterschiedliche Instanzen bestimmt. Auf der einen Seite bestand eine traditionelle Abhängigkeit vom Episkopium: Viel liturgisches Material kam aus dem Dom und das Kloster blieb dabei Empfänger der liturgischen Produkte des Bischofs. Außerdem wurde vor allem in den monastischen Hymnen für Zeno ein Bild des Heiligen entworfen, in dem er vornehmlich als Patron, aber auch ausdrücklich als Bischof (*pontifex*, *pastor* und *episcopus*) hervortrat und von seiner monastischen Gemeinschaft um Unterstützung gebeten werden konnte. Andererseits wird in den Zusätzen der monastischen Historia ein weiteres Element erwähnt, welches für die Herausbildung der Verehrergemeinschaft im Kloster entscheidend war, nämlich ihr Bezug zu den Reliquien von Zeno, dessen körperliche Überreste im

[325] Elisa Anti beobachtet, dass dieser Bezug in den Urkunden ab 905 immer ausgedrückt wurde, vgl. Anti: Verona e il culto, S. 64.
[326] Fainelli: Codice diplomatico Veronese, Nr. 233, S. 356.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Kloster lagen und dessen Mönche daher auch die an ihn gerichteten Spenden beanspruchten.

Durch diese Profilierung hatte sich die Identität Zenos allerdings verdoppelt: Während die Gemeinschaft der Kleriker am Dom Zeno als Bischof und Priester verehrte und in dem Heiligen ein Modell erkannte, verehrten ihn die Mönche des an seinem Grab entstandenen Klosters nicht nur für die ihm zugeschriebene Biographie, sondern mehr noch für das, was er für sie war: Ein toter, aber heiliger und daher wirkmächtiger Leib. Die Zusätze der monastischen Historia erscheinen in diesem Zusammenhang nicht nur als selbstbewusste Aussage über das eigene Verhältnis zum Heiligen, sondern auch als Instrument im Konflikt um die wirtschaftliche Nutzung seiner Reliquien.

4.3.2 Die zweite Phase: Weiterhin Konkurrenz und eine neue Profilierung von Zeno

Vorerst blieb es still um die Spenden „ad corpus", die bis zum 11. Jahrhundert in Urkunden nicht mehr erwähnt wurden. In einer Urkunde von 1014 bestätigte Heinrich II., dass die Mönche den Klerikern einen Anteil an den Spenden schuldeten, wobei nicht mehr von gleichen Teilen die Rede war. Dem Bischof und seinen Klerikern sollte nun eine feste Summe zukommen, egal wie viel dem Kloster gespendet wurde, nämlich zwanzig mancusi bzw. fünfzig solidi.[327] Dies wurde in weiteren Urkunden des 11. Jahrhunderts zunächst bestätigt. Gegen Ende des Jahrhunderts lässt sich die Pflicht der Mönche zur Abgabe eines Teils der Spenden an Bischof und Domkapitel nicht mehr fassen. 1084 regelte Heinrich IV.[328] dann, dass die „heilige Gemeinschaft der Mönche"[329] alle Spenden „zum heiligen Leib des sehr seligen und vornehmen Bischofs und Bekenners Christi Zeno"[330] sicher und ohne Störungen besitzen und behalten sollte.[331] Auch bestätigte er, so wie seine Vorfahren vor ihm (zum Beispiel Konrad II.[332]), dass niemand, auch nicht der Bischof, dem Kloster etwas wegnehmen dürfte. Bemerkenswerterweise wurde aber in dieser Urkunde das Recht zur freien Abtwahl des Klosters nicht mehr wie in früheren Urkunden erwähnt. Es scheint also 1084 weggefallen zu sein.

Das Kloster wurde so gegen Ende des 11. Jahrhunderts auf der einen Seite offiziell und vom deutschen Kaiser selbst als rechtmäßiger Besitzer der Reliquien und daher einzelner Empfänger der Spenden „ad corpus" erkannt. Auf der anderen Seite erlangte es dadurch aber noch keine vollständige Emanzipation vom

---

327 Vgl. Die Urkunden Heinrichs II. und Arduins, hrsg. von Harry Bresslau / Hermann Bloch / Robert Holtzmann (MGH DD H II), Hannover 1900–1903, Nr. 309, S. 387–388.

328 Vgl. Die Urkunden Heinrichs IV., hrsg. von Dietrich von Gladiss / Alfred Gawlick. 3 Bde. (MGH DD H IV), Weimar 1952, Nr. 363, S. 482–484.

329 Ebd., „sancta congregatio monachorum".

330 Ebd., „ad sacrum corpus beatissimi egregiique pontificis atque confessoris Christi Zenonis".

331 Ebd., „securiter teneat atque possideat sine ulla inquietudine alicuis persone".

332 Vgl. Die Urkunden Konrads II., hrsg. von Harry Bresslau / Hans Wibel / Alfred Hessel (MGH DD K II), Hannover 1909, Nr. 95, S. 1132–133.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Bischof. Vielleicht aufgrund dieser bleibenden Spannung wurde das Kloster im Laufe des 12. Jahrhunderts erneut aktiv. Es produzierte neue liturgische Texte, die einen deutlichen Schwerpunkt auf die Mirakel des Heiligen legten und somit als letztes Wort im Streit um seine Überreste fungieren sollten.

Der erste Text, mit dem das Zenokloster seine Liturgie erneuerte, ist ein hagiographischer Bericht, der als *Vita beatissimi Zenonis* bekannt ist. Dieser Bericht setzt sich aus zwei klar voneinander unterscheidbaren Teilen zusammen: Im ersten Teil (BHL 9010) wird das Leben von Zeno beschrieben, im anderen (BHL 9011) die Reliquienübertragung und die Wunderwirkung des Heiligen erzählt. Frühere Editoren des Textes, etwa Scipione Maffei und die Bollandisten, waren der Meinung, dass die Teile zwei unterschiedliche Werke darstellten, wenn auch möglicherweise beide auf den gleichen Autor zurückzuführen wären. Daher gaben letztere dem Text auch zwei unterschiedliche BHL-Nummern.[333] Mittlerweile hat sich aber die Ansicht etabliert,[334] dass BHL 9010 und 9011 die zwei Teile eines einzigen Werkes darstellen. Die Gründe dafür sind vielfältig: Nicht nur werden sie öfters als zusammenhängender Text in den handschriftlichen Zeugen überliefert,[335] auch strukturelle und sprachliche Hinweise sprechen für eine einheitliche Komposition der inhaltlich unterschiedlichen Teile.[336] Gerade aufgrund der inhaltlichen Strukturierung des Textes kann man eigentlich sogar von einem dreiteiligen Werk sprechen, das in einen Vita-, einen Translatio- und einen Miracula-Teil unterteilt ist. Auf diesen Aspekt wird später näher einzugehen sein.

BHL 9010–9011 ist, im Vergleich mit weiteren Versionen der Zenovita wie BHL 9001 (Coronatus) und BHL 9007 (Rather), weniger verbreitet. Elisa Anti konnte 2009 lediglich zwanzig Handschriften auflisten, die BHL 9010 und zum Teil auch BHL 9011 überliefern. Aus Antis Liste müssen allerdings mindestens zwei Handschriften[337] gestrichen werden, weil sie nicht diese Version der *Vita Zenonis* überliefern und zwei weitere[338] als nicht identifizierbar gelten, da sie mit inkorrekter Signatur angegeben wurden.[339] Zwei Handschriften liturgischer Natur, die in dieser Arbeit für die Edition herangezogen wurden, sollen zu dieser Liste hinzugefügt werden. Es handelt sich um die bereits erwähnten Breviere Augsburg StStadtB 2° 204 und Kremsmünster SB CC60, welche neben weiteren Elementen für das Stundengebet auch Lesungen enthalten, die aus BHL 9010–9011 stammen. Dazu kommt eine weitere Handschrift, Leipzig UB 1264, die unten noch weiter

[333] Vgl. Anti: Verona e il culto, S. 98. Auch Golinelli geht von zwei Werken aus, vgl. Paolo Golinelli: Italia settentrionale (1130–1220), in: Guy Philippart (Hg.): Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550 (Corpus Christianorum. Hagiographies), Turnhout 1994–2006, S. 125–153, hier: S. 132–133.

[334] Vgl. Sala: Il culto di Zeno dal X al XII, S. 15. Vgl. Marchi: Le antiche storie, S. 34–35. Vgl. Anti: Verona e il culto, S. 98–99.

[335] Vgl. ebd., S. 99.

[336] Vgl. ebd.

[337] München BSB Clm 1090 und Nürnberg SB Cent. VII 99.

[338] Verona BCi 327 und Verona BCi 923.

[339] Vgl. ebd., S. 126–127.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zur Sprache kommen wird. Einige Handschriften überliefern neben der Vita und der Translatio auch ein Gedicht in elegischen Distichen (Inc. *Qui praecepit aquam populo producere petram*), das vor dem Beginn des eigentlichen Vitatextes platziert wurde.[340]

Der erste Teil des monastischen Textes, nämlich die eigentliche Vita (BHL 9010) änderte den bereits bekannten Plot des Lebens Zenos nicht wesentlich.[341] Auch hier ist Zeno bereits im Mutterschoß heilig, er lebt auf asketische Weise, predigt und bekehrt nach und nach die noch heidnische Bevölkerung. Zu den bereits bekannten Mirakeln, nämlich der Rettung eines Bauern und der Befreiung der Königstochter von der Besessenheit des Teufels, wurden aber zwei teilweise unbekannte Episoden hinzugefügt.[342] Das erste neue Wunder ereignet sich, als Zeno von den Gesandten des Kaisers aufgesucht wird. Nachdem Zeno der Forderung des Kaisers, sich zum Palast zur Hilfe seiner Tochter zu begeben, zustimmt, lädt er die Soldaten des Kaisers dazu ein, sich aus seinem Fang drei Fische zu holen. Diese sind aber gierig und nehmen sich unerlaubt auch einen vierten Fisch dazu. Als die Soldaten den Fisch in heißes Wasser werfen, um ihn zu kochen, bleibt er unversehrt und schwimmt weiterhin friedlich im kochenden Wasser. Der Heilige verzeiht aber den Soldaten den Diebstahl und diese sind durch das Wunder so beeindruckt, dass sie nun uneingeschränkt an seine Heiligkeit glauben. Im Anschluss reist Zeno zum Palast von Gallienus und befreit dessen Tochter vom Teufel. Davon höchst beeindruckt, schenkt der König dem Heiligen seine eigene Krone und gibt ihm außerdem die Erlaubnis, christliche Kirchen in Verona zu bauen und die heidnischen Götzenbilder zu zerstören. Im Zusammenhang mit der Bekehrung Veronas wird nun das zweite bisher unbekannte Wunder erzählt. Eine Gruppe von Heiden fordert Zeno heraus, einen Ertrunkenen wieder zum Leben zu erwecken, und verspricht, dass sie sich, falls Zeno dies bewirken könne, zum Christentum bekehren würde. Zeno betet zu Gott und der Tote steht wieder auf, die Heiden sind überzeugt und rufen nun: *Wir glauben, wir glauben und so lasst uns die frevelhafte Idole abstoßen*.[343] Im Anschluss an diese Episode wurden vom monastischen Verfasser der Vita einige längere Exzerpte aus der Homiliensammlung von Zeno eingefügt, in der der Heilige die Taufe und die Tugend der Geduld erörtert. Nach diesen Passagen aus dem *Tractatus* wird noch einmal auf Zenos Kampf gegen den Teufel angespielt und kurz darauf sein Tod geschildert. Auch in dieser Version der Vita wird am Schluss das bisher einzig bekannte post-

---

340 Verona BC L, Verona BC CXII, Verona BC CCXXVII; Verona BCi 2007 und Firenze BML Ash. 135.

341 Der durch Maffei (Maffei, Istoria diplomatica, Mantova 1727) edierte Text von BHL 9010–9011 wurde in: Sala: Il culto di Zeno dal X al XII, S. 18–24 wieder abgedruckt. Aus praktischen Gründen wird aus Sala zitiert, wenn die Texte nicht in dieser Arbeit ediert wurden (z. B. der Prolog von BHL 9010).

342 Das zweite Mirakel wurde bereits im Gedicht *Versus de Verona* erwähnt, vgl. Marchi: Le antiche storie, S. 32.

343 *Credamus, credamus et idola fallacia dimittamus*, siehe Edition, S. 96.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

mortale Wunder des Heiligen eingefügt, nämlich die bereits von Gregor dem Großen erzählte Rettung der Stadt vor einer Etschüberflutung.

Die Ereignisse nach dem körperlichen Tod des Heiligen werden im zweiten Teil des monastischen Dossiers zu Zeno ausführlich behandelt.[344] Zunächst wird im Translationsbericht die Übertragung der Reliquien in das durch König Pippin und Bischof Ratold renovierte Zenokloster erzählt. Der Leib von Zeno, der bislang in einer kleinen Kirche ruhte, wurde dank Pippin und Ratold *schöner und erhabener*[345] begraben. Dafür wurde das ursprüngliche Gebäude vergrößert und eine Krypta mit Säulen gebaut, in der auch ein Marmorsarkophag platziert wurde. Als aber der König, der Bischof und die ganzen Kleriker der Stadt sich beim alten Grab sammelten, um es zu öffnen, wurden sie vom Schrecken überwältigt und trauten sich nicht, solch ehrwürdige Gebeine zu berühren. Erst dank eines am Gardasee lebenden Asketen, Benignus, der die Gebeine mit der Hilfe von wenigen Auserwählten aus dem alten Grab herausholte, konnte die Translation erfolgen. Die Reliquien wurden zunächst in einer Prozession, bei der sich unzählige Wunder ereigneten, durch die Stadt geführt, und dabei von der jubelnden und singenden Bevölkerung empfangen. Anschließend wurden die unversehrten Überreste[346] des Heiligen im neuen Grab versiegelt. Weiterhin wird berichtet, wie sich nach der Reliquienübertragung, und dank zahlreicher Schenkungen, die im Translationsbericht aufgelistet werden, die monastische Gemeinschaft etablieren konnte. Dank der liebevollen Zuwendung der Kaiser, der uneingeschränkten Unterstützung Ratolds und auch dank Schenkungen durch Laien, wurde das Kloster, so berichtet uns der Autor, sehr reich: *illa ecclesia ditissima facta est*.[347] Aber auch spirituell war die monastische Gemeinschaft vorbildhaft: Die älteren Mönche zeichneten sich durch ihre Würde und ihr regelkonformes Leben aus und waren auch für die Jüngeren ein Vorbild:

> das Verhalten und die moralische Würde zeigten, dass die alten Mönche und der Abt selbst die monastische Regel wunderbar respektierten und dass sie Modell und Spiegel der Anhänger waren, so dass gute Väter gute Söhne hervorbrachten.[348]

Die Erzählung endet mit dem Hinweis auf die vom Grab aus bewirkten Mirakel des Heiligen. Diese seien so zahlreich und hätten Zeno so berühmt gemacht, dass der Erzähler nicht davon absehen könne, auch diese zu schildern. Er verfasste daher ein *opusculum*,[349] in dem über einige Heilungen und Besessenenbefreiungen berichtet wird:

---

344 Siehe Edition, Kapitel 3.3.3, S. 100–106.
345 *decentius et sublimius*, siehe Edition, S. 100.
346 *integritate membrorum servata*, siehe Edition, S. 101.
347 Siehe Edition, S. 102.
348 *seniores illos cum abbate eadem institutio et moralis gravitas tales exhibuit, quibus gubernaculum coenobiale regule mirifice servaretur et formula atque speculum sequacibus essent et ut boni patres bonos heredes efficerent*, siehe Edition, S. 103.
349 Siehe Edition, S. 103.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> Aber der selige Priester zog viele Menschen aus entfernten Orten zu sich, einige von dem Glauben bewegt, andere von der Krankheit gezwungen. Und um nicht alles zu verschweigen, lasst uns einige seiner Mirakel in diesem Büchlein erläutern.[350]

Sprachlich zeichnen sich die monastische Vita und die Translatio durch einen relativ eleganten Stil mit klassisch-antiken Anklängen aus, die später ausführlicher behandelt werden. Der Mirakelteil ist hingegen aufgrund des behandelten Materials und den Charakteristiken der Gattung entsprechend eher schlicht. Er besteht im Wesentlichen aus einer Liste von zusammenhanglosen Wundern.[351] Das einzig beobachtbare Ordnungsprinzip der Liste ist, dass die Wunder in chronologischer Reihenfolge präsentiert werden, und zwar vom älteren zum jüngeren.

Da in diesem Teil des Werkes einige Wunder mit verschiedenen historischen Ereignissen verknüpft werden, bietet sich die Möglichkeit einer Datierung der Texte. Allerdings wurden diese Hinweise in der Forschung unterschiedlich gedeutet und entsprechend verschiedene Datierungen vorgeschlagen, zum Beispiel ins 11.,[352] 12.[353] und auch ins 13.[354] Jahrhundert. 2009 konnte allerdings Elisa Anti eine Datierung in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts belegen.[355] Hinweise im Text beziehen sich zum Beispiel auf einige Besitzungen des Klosters, so ein Waldstück bei Mantico.[356] Diese lassen erkennen, dass der Autor wahrscheinlich zur Zeit des Abts Gerhard lebte, der den Anspruch des Klosters auf einige dieser Besitzungen nach langwierigen rechtlichen Streitereien durchsetzen konnte.[357] Auch der Hinweis auf den Bau eines Glockenturmes, von einigen mit einer Erweiterung in den Jahren 1045–1049 identifiziert, geht Antis Ansicht nach auf eine zweite Renovierung des gleichen Turmes zurück.[358] Die Vita hebt nämlich die Höhe des Turmes besonders hervor. Eine solche Betonung ist aber eher im Fall des Glockenturmes passend, der dank des Abtes Gerhard fertig gestellt wurde. Der Turm wurde von den Zeitgenossen für seine Höhe bewundert und als erstaunlich gebaut („mirabiliter constructum“[359]) beschrieben. Dieser zweite Umbau des Turmes gehörte zu umfangreichen Renovierungsmaßnahmen, die Abt Gerhard

---

350 *„Sed beatissimus confessor vires a Domino datas quam sepe excitans, multa memoratu, digna perficiens ex longinquis regionibus plures vocaverat; alios religione motos, alios aegritudinis necessitate coactos. Sed pretereamus omnia suorum per hoc opusculum diseramus aliqua”*, siehe Edition, S. 103.

351 Vgl. Heinzelmann: Translationsberichte, S. 63, der von einem Schematismus der Wunderberichte spricht.

352 Vgl. Marchi: Le antiche storie, S. 35.

353 Vgl. Maffei: Istoria diplomatica, S. 316; Vgl. Giambattista Biancolini: Notizie storiche delle chiese di Verona. 8 Bde.), Verona 1771, S. 76.

354 Vgl. Carrara: Gli scrittori latini, S. 365.

355 Vgl. Anti: Verona e il culto, S. 104.

356 Vgl. Varanini: Il monastero di San Zeno, S. 36–37.

357 Vgl. Castagnetti: Aspetti politici, economici, S. 67.; vgl. Valenzano: La basilica di San Zeno, S. 217.

358 Auch Sala sieht das so, vgl. Sala: Il culto di Zeno dal X al XII, S. 16.

359 Der Text der Inschrift ist in: Valenzano: La basilica di San Zeno, S. 214, abgedruckt. Siehe dazu auch Anti: Verona e il culto, S. 104.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

während seines Abbatiates zwischen 1163 und 1187 initiierte.[360] In Abt Gerhard, der sich stark um eine finanzielle und bauliche Erneuerung des Klosters bemüht hatte,[361] ist nach Anti daher auch der wahrscheinliche Auftraggeber der neuen Lebensbeschreibung des Heiligen zu sehen.[362]

Darüber hinaus deutet auch der Befund der handschriftlichen Überlieferung auf eine solche Datierung hin, denn es ist kein Textzeuge vor BHL 9010–9011 vor dem Ende des 12. Jahrhunderts überliefert.[363]

Insgesamt gilt also die Zeit des Abts Gerhard als eine besonders positive Phase für das Zeno-Kloster, das sich in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts auf dem Höhepunkt seiner Macht befand.[364] Neben den umfangreichen baulichen Renovierungen betraf diese Blüte des Klosters auch die literarischen und liturgischen Texte des Zenokultes. Zu dieser Zeit wurde zwar nicht die äußerst langlebige Historia, dafür aber die Lesungen der Zenofeste und die Hymnen für Zeno geändert. Diese sollen im Folgenden zunächst vorgestellt und in ihren historischen und liturgischen Entstehungskontext eingeordnet werden.

In den Handschriften des 11. Jahrhunderts waren drei Hymnen vorgesehen, nämlich eine für die Vesper (*Zeno pontifex inclite*, ediert in Kapitel 3.3.2 auf S. 81–82) sowie zwei weitere aus dem Commune entnommene Hymnen für Matutin und Laudes. In den spätmittelalterlichen Handschriften aus San Zeno sind diese Hymnen nicht mehr zu finden. Zur Vesper sang man den Hymnus *Effulget orbis speculum* (ediert auf S. 82–83), und auch die bislang dem Commune entnommenen Hymnen für Matutin und Laudes wurden nun mit auf Zeno zugeschnittenen Stücken ersetzt: *Post haec curavit* (ediert auf S. 83–84) und *Praesulis sancti redeunt colenda* (ediert auf S. 84–85).

Die ersten zwei neuen Hymnen von Vesper und Matutin stellen eine einheitliche Komposition dar: Im ersten Teil des Vesper-Hymnus wird nach einer Strophe, in der auf die Wichtigkeit des aktuellen Festanlasses hingewiesen wird, Zeno für seine Weltverachtung und die Vielfalt seiner Mirakel gelobt. Anschließend wird sein erstes Mirakel erzählt. Hier endet der für die Vesper vorgesehene Teil der Komposition. Zwei weitere Mirakel des Heiligen, der Exorzismus der Tochter des Gallienus und die Rettung der Bevölkerung vor der Etschüberflutung, werden im Hymnus der Matutin erzählt. Die hier positionierte und durch das Incipit *Praesta, pater piissime* vertretene Doxologie weist darauf hin, dass erst hier der Hymnus zu Ende ist, und die Gesänge für Vesper und Nokturn damit als eine einheitliche Komposition zu sehen sind.

---

360 Vgl. Valenzano: La basilica di San Zeno, S. 214–218.

361 Vgl. Castagnetti: Aspetti politici, economici, S. 66. Wie Varanini erinnert, vgl. Varanini: Il monastero di San Zeno, S. 36, war die Zeit des Abts Gerhard noch zur Zeit Dantes positiv in Erinnerung geblieben.

362 Vgl. Anti: Verona e il culto, S. 105.

363 Vgl. ebd., S. 104.

364 Vgl. Varanini: Il monastero di San Zeno, S. 35.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Auch formal bilden diese Hymnen eine Einheit. Sie bestehen aus insgesamt zwölf Strophen von jeweils vier Versen von acht Silben und weisen einen proparoxitonischen Rhythmus (8pp) auf, mit dem die Struktur eines jambischen Dimeters rhythmisch nachgeahmt wird. Der Hymnus der Laudes weist hingegen eine unterschiedliche formale Struktur auf. Es handelt sich um einen Hymnus in sapphischen Strophen. Auch inhaltlich zeigt sich, dass dieser Hymnus als eigene Komposition anzusehen ist. Wie der erste Hymnus beginnt er nämlich mit einem Hinweis auf die Wichtigkeit des Festes, der als Eröffnung einer neuen Komposition gut platziert ist. Danach werden die Predigttätigkeit des Heiligen und seine Mirakel behandelt. Nachdem der Heilige um Gehör gebeten wird, schließt auch dieser Hymnus mit einer Art Doxologie, in der Gott gepriesen wird.

Wie im Fall der Historia im Cursus monasticus des Heiligen sind die Hymnen erst in Handschriften des späten Mittelalters erhalten: Neben den zwei bereits erwähnten Handschriften Augsburg StStadtB 2° 204 und Kremsmünster SB CC60 überliefert auch ein weiteres Brevier die Hymnen, nämlich eine Handschrift aus dem 14. Jahrhundert München BSB Clm 23143. Bei den Hymnen allerdings, die in dieser Handschrift fragmentarisch überliefert sind, handelt es sich um den Nachtrag einer Hand des 15. Jahrhunderts. Auch zwei Psalterien-Hymnare aus dem Zenokloster überliefern die Hymnen, nämlich die Handschriften Yale BL 744 und Verona BCi 745. Weiterhin bezeugt auch das bereits in Zusammenhang mit der Historia erwähnte Antiphonar des späten 15. Jahrhunderts, die Handschrift Verona BCi 739 I, dass diese Hymnen zum traditionellen Bestand der liturgischen Gesänge für die Zenofeste gehörten. Hier werden nämlich zu den jeweiligen Momenten des Stundengebets die Incipits der Hymnen angegeben: Für die beiden Vesper der Hymnus *Effuget orbis speculum*, für die Nokturn *Post hec curavit* und für die Laudes der Hymnus *Praesulis sancti*.

Vor allem die zwei Psalterien-Hymnare aus dem Zenokloster können Hinweise bezüglich der Datierung dieser Hymnen geben. Obwohl sie von dem Kunsthistoriker Gino Castiglioni als „gemelli",[365] also Zwillingshandschriften, charakterisiert wurden, wurden sie unterschiedlich, wenngleich durchweg mindestens vor 1450 datiert.[366] Sie sind somit die ältesten Handschriften, die die Hymnen überliefern.

Es stellt sich also auch im Fall der neuen Hymnen für Zeno aus dem Zenokloster die Frage, wie ihre Entstehung zeitlich zu verorten sei: Soll man, wie der handschriftliche Befund nahe zu legen scheint, von einer spätmittelalterlichen Entstehung der neuen Hymnen ausgehen oder stellen sie ein Erzeugnis älteren

[365] Castiglioni: Tre salteri, un officio, S. 213.

[366] Robert G. Babcock und Walter Cahn datieren die Handschrift aus Yale aufgrund einiger Nachträge im Kalender vor 1425–1427. Im Kalender wurden nämlich nachträglich die Namen von deutschen Heiligen wie Ulrich, Kilian und Wolfgang hinzugefügt. Dies passiert, nachdem 1425–1427 deutsche Mönche zum Bewohnen der Abtei gerufen wurden. Vgl. Babcock / Cahn: A New Manuscript, S. 109–110. Castiglioni bezieht sich auf die gleichen Hinweise des Kalenders, datiert die Handschrift 745 der Biblioteca Civica aber vor 1450, als eine Verbrüderung mit St. Ulrich und Afra und mit Tegernsee geschlosssen wurde, vgl. Castiglioni: Tre salteri, un officio, S. 213.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Datums dar, das zum Zeitpunkt der Erneuerung der liturgischen Codices der Abtei im 15. Jahrhundert[367] beibehalten wurde? Auch wenn durch die Überlieferung in den zwei Hymnaren aus San Zeno der Terminus ante quem für die Entstehung der Hymnen im besten Fall ein wenig nach hinten (vor 1425) gerückt werden kann, verbleiben wir bei einer sehr späten Datierung des Materials. Wenn die Hymnen tatsächlich erst im zweiten Viertel des 15. Jahrhunderts in die Abtei eingeführt worden sind, würde dies bedeuten, dass zwischen dem 11. und dem 15. Jahrhundert die Mönche die Hymnen sangen, die in der Handschrift Verona BC CIX(102) überliefert sind. Das wäre durchaus erstaunlich, da diese Hymnen lediglich Entlehnungen aus dem Commune darstellten und wenig spezifische Informationen über den wichtigen Klosterpatron enthielten.

Tatsächlich gibt es einige Hinweise darauf, dass dies nicht der Fall war. Da sich das Hymnar bereits zu Beginn des 13. Jahrhunderts nachweislich im Dom befand, also nicht mehr in San Zeno Maggiore benutzt wurde, war sein Inhalt dort möglicherweise bereits obsolet geworden. Dies bedeutet, dass etwa zu dieser Zeit (Ende des 12. Jahrhunderts) neues Material im Kloster vorhanden war. Auch inhaltliche und formale Aspekte legen diesen Schluss nahe.

Vor allem die Hymnen der Vesper (*Effulget orbis speculum*, hier ediert auf S. 82–83) und Matutin (*Post haec curavit*, hier ediert auf S. 83–84) weisen thematische und semantische Berührungspunkte mit der Vita und dem Translationsbericht des 12. Jahrhunderts (BHL 9010–11) auf. In der zweiten Strophe des Hymnus der Vesper (S. 81) wird Zeno als Beispiel eines Lebens nach dem monastischen Ideal der Weltverachtung dargestellt.

Qui Christi fide fervidus
hoc praesens spernens saeculum,
flore virtutum praeditus,
caeli possedit praemium.

Zeno, der die irdische Welt verachtete, kann nun den Preis des himmlischen Lebens genießen.

Der Aspekt der Weltverachtung war in der Figur von Zeno immer schon präsent gewesen, so in der frühmittelalterlichen Vita des Coronatus, wo Zeno fast als Asket dargestellt wurde, aber auch in Rathers BHL 9007. Allerdings ist es die Vita des 12. Jahrhunderts, BHL 9010, in der diese Idee am meisten Raum einnimmt. Hier wird nicht nur Zeno, sondern auch, expressis verbis, die Mönche des Klosters für eine monastische Lebensweise gepriesen. Besonders die Mönche des Zenoklosters wurden nicht nur für ihr regelkonformes und vorbildhaftes Leben als Modell und Spiegel für die Anhänger, sondern auch dafür gelobt, dass sie Laien inspirieren, das Saeculum zu verlassen und den Habit anzuziehen:

[367] Castiglioni redet von einem „rinnovo“ derjenigen Codices, die in dem Katalog der Abtei von 1400 als „antiquus“, „valde antiquum“, „vetus“ und „antiquissimum“ bezeichnet worden waren und bemerkt, dass gerade aufgrund dieser Erneuerung nur große Choralhandschriften aus dem Zenokloster auf uns gekommen sind, vgl. Castiglioni: Note sui codici, S. 391.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> Auch die Stadt und das Umland freuten sich gemeinsam; so dass viele Menschen die schattenreiche Welt des irdischen Lebens flohen und ähnlich zu solchen vornehmen Menschen [scilicet der Mönche von San Zeno, A. d. V.] werden wollten, und dies hatten sie vor, nicht wegen Armut, sondern wegen des Hungers und Durstes nach der heiligen Bekehrung. So zogen sie das monastische Habit an und brachten der Abtei nicht wenige Reichtümer.[368]

Der Hymnus, in dem Zenos monastische Attitüde der Weltverachtung gepriesen wird, lässt sich daher gut in dem gleichen Entstehungskontext verorten, in dem auch die monastische Vita BHL 9010–9011 verfasst wurde.

Darüber hinaus werden in den neuen monastischen Hymnen zwei weitere Themenkomplexe angesprochen, die ausschließlich in BHL 9010–11 zur Sprache kommen. Dies sind zum einen die Metapher von Zeno als hellem Licht, das die Finsternis des Heidentums verjagt. Zum zweiten die Darstellung der angeblichen Bekehrung der Bevölkerung Veronas durch den Heiligen als *triumphus* über die Feinde. In der dritten Strophe des Hymnus der Vesper (hier ediert auf S. 83) sangen die Mönche:

> *Hic onus carnis baiulans*
> *plura fecit miracula,*
> *ut floret lux clarissima*
> *caecas fugavit tenebras.*

Die erste Zeile schließt wieder an das Thema der Last des irdischen Lebens an, während in der zweiten Zeile die Mirakel von Zeno angesprochen werden. In der dritten und vierten Zeile wird Zeno mit einem hellen Licht gleichgestellt, das die blinde Finsternis vertrieb. Dieses Bild findet man in Ansätzen bereits in der Rather-Vita (BHL 9007), in der der Autor einen Satz von Coronatus mit dem Zusatz *a tenebris infidelitatis et errore conversa gentili* (hier ediert auf S. 90) ergänzt. Diese Idee wurde aber besonders in BHL 9010–9011 erweitert: Hier kommt sie nämlich gleich mehrere Male zum Ausdruck. Zunächst im Prolog, in dem die Heiligen mit den Fackeln und Leuchtern eines Hauses gleichgestellt werden, die den Glanz Gottes verbreiten. Unter den Heiligen ist Zeno wegen der Vielfalt seiner Wunder der hellste Stern: er schimmert wie Lucifer, der Morgenstern.

> Solche tugendhaften und nützlichen Gaben schenkt Gott seinen Heiligen, so dass das Licht der Heiligkeit leuchten kann und wie eine Kerze, nicht unter dem Scheffel, sondern auf dem Leuchter, allen denen, die im Haus sind, Licht schenken kann. Viele Heilige können heilen, aber unter diesen glänzte Zeno aufgrund der großen Zahl seiner Wunder wie der Morgenstern.[369]

---

368 *Urbs et suburbana communiter huiusmodi contubernio gaudebant. Unde plures fallacis saeculi umbratilem auram vitantes ut couterini tantorum virorum fierent satagebant, quos non penuria id facere cogebat sed esuries et sitis sanctae conversationis inhiantes non minimas opes Zenoni ferentes monasticum habitum induerunt*, siehe Edition, S. 102.

369 „Haec honesta et utilia munera Iesus sanctis suis est pollicitus, ut iubar sanctitatis sic claresceret, et lucerna non sub modio, sed super candelabrum posita omnibus, qui in domo sunt, eluceret. Sed gratiam curationis plurimi sanctorum sunt adepti; inter quos multitudine miraculorum beatissimus Zeno, velut Lucifer matutinus rutilat“, Sala: Il culto di Zeno dal X al XII, S. 19.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

In dieser Passage verbirgt sich die Anspielung auf eine Bibelstelle. Es handelt sich um das Evangelium von Lukas, Kapitel 11, Zeile 33: „Nemo lucernam accendit et in abscondito ponit, neque sub modio sed super candelabrum, ut qui ingrediuntur, lumen videant". Dank der Rekonstruktion (Kapitel 3.4.2) wird deutlich, warum gerade diese Bibelstelle in die monastische Vita einfloss. Diese Passage aus dem Evangelium wurde nämlich traditionell während der dritten Nokturn am Fest eines Bekenners und Bischofs gelesen. Im monastischen Stundengebet war es üblich, die Lesungen der dritten Nokturn nicht aus der Vita des Heiligen, sondern aus einer Homilie der Kirchenväter zu entnehmen. Die Auslegung behandelte die Passage des Evangeliums, die an jenem Tag in der Messe gelesen wurde und die zu Beginn der dritten Nokturn nochmal durch Nennung ihres Incipits erklang.[370] Die handschriftliche Überlieferung zeigt, dass auch im Zenokloster diese Evangeliumsstelle und ihre Auslegung durch Beda gelesen wurden. An dieser Stelle wird deutlich, dass die Vita nicht nur ein literarischer Text war, sondern Teil des liturgischen Arrangements, auf das ihr Autor Bezug nimmt.

Das Bild des Lichtes wird noch einmal in BHL 9010–9011 verwendet, diesmal auf Zenos Bekehrung Veronas bezogen:

> Aber jener Lehrer des richtigen Glaubens kräftigte die Wurzel des Glaubens in Verona und vertrieb alle Lügen der Heiden, wie das helle Licht die Dunkelheit.
>
> Sed Veronensis fidei radicem hic orthodoxae fidei doctor firmavit et omnia deliramenta paganorum, velut clara luce tenebras, ab urbe sua fugavit.[371]

Auffällig ist hier auch der Wortlaut der Vita, der teilweise mit dem Wortlaut des Hymnus *Effulget orbis speculum* (hier ediert auf S. 82–83) übereinstimmt: *velut clara luce tenebras* (BHL 9010) – *ut floret lux clarissima* (Hymnus, Str. 3); *tenebras ab urbe sua fugavit* (BHL 9010) – *caecas fugavit tenebras* (Hymnus, Str. 3). Da dieser Themenkomplex um das Licht in der Vita mehrmals auftritt[372] und auch aufgrund der ähnlichen Formulierung in der Vita und im neuen Hymnus der Vesper, könnte man sogar die Vermutung äußern, im Autor der Vita und des Hymnus die selbe Person zu sehen. Diese war wohl ein Mönch von San Zeno, der in dem heiligen Zeno das hellste Beispiel für das regelkonforme monastische Leben sah, das auch er und die Mönche seines Klosters, San Zeno Maggiore, führten.

Eine gewisse Ähnlichkeit zwischen BHL 9010–11 und den Hymnen lässt sich auch auf einer allgemeineren, semantisch-terminologischen Ebene beobachten. Das Vokabular von BHL 9010–9011 ist relativ gehoben und weist einige klassisch-antike Reminiszenzen auf. Im Prolog der Vita[373] stößt man zum Beispiel auf das Wort *gaza*, *gazae* (die Reichtümer des persischen Königs), das vornehmlich

---

370 Vgl. Harper: The Forms and Orders, S. 87.
371 Siehe Edition, S. 92.
372 Zum Beispiel: *et sanctitas luculenter emicuit*, siehe Edition, S. 93.
373 „Hic diligens patronus imminentium periculorum impetum dissipat, et inimicorum visibilium, et invisibilium molimina eliminat, cui servire si sapis, opulenta eris satis, tam divinis armis, quam terrenis gazis", Sala: Il culto di Zeno dal X al XII, S. 19.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

bei den Dichtern der klassischen Zeit (Vergil, Lukrez und Horaz) zu finden ist.[374] Antik anmutend ist auch die Diskussion über die Siege (*triumphos*) der paganen Helden, die in ihrer erbaulichen Funktion mit den Kämpfen und Siegen der Heiligen verglichen werden:

> Es ist lobenswert, diese Siege hervorzuheben und sie den Nachfahren anzuvertrauen, sodass der siegende Heilige würdiges Lob bekommt und gleichsam der fromme Glaube des Volkes Zeugnisse der Heiligkeit bekommt und verstärkt wird. Die Heiden sahen sich die Bilder der siegenden Helden an und priesen ihre Kriege und, so verführt von einem solchen Beispiel, gaben sie sich Mühe, sie nachzuahmen. Werden etwa unsere Rechtgläubigen, nun über die Siege des sehr berühmten Mannes durch das Zeugnis der geschriebenen Sprache besser belehrt als die Ungebildeten, die die schweigenden Statuen anschauten, nicht die Tugenden mit weiteren Tugenden vermehren?
>
> Dignum est hos triumphos [scilicet von Zeno, A. d. V.] attollere, et nostris posteris relinquere, ut dignas laudes victoriosus sanctus suscipiat, et devota religio populi documenta sanctitatis, et incrementa debitae servitutis accipiat. Gentiles videntes imagines triumphantium, eorum bella extollebant, et tali exemplo illecti, ut illis similes fierent, satagebant. Orthodoxi nostri, dum triumphos praeclarissimi viri melius per monimenta loquentis literae editos, quam per silentis, et mutae statuae formam vulgatos viderint, nonne virtutes virtutibus auxerint?[375]

Gerade dieses Bild eines triumphierenden Heiligen wird auch im Hymnus der Laudes *Praesulis sancti* eingesetzt, in dem die Rede von einem *pastor aeterno radians triumpho*[376] ist. Außerdem zeichnen sich die Hymnen wie BHL 9010–9011 im Allgemeinen durch ein ausgesuchtes Vokabular und eine gewisse Vorliebe für bestimmte Ausdrücke aus. Darunter ist zum Beispiel die Bezeichnung des Heiligen als *praesul* zu erwähnen, die kein einziges Mal in BHL 9001 und 9007, in BHL 9010–9011 aber gleich dreimal und in den neuen Hymnen *Effulget orbis speculum*, *Post haec curavit* und *Praesulis sancti* ebenso dreimal verwendet wird; auch die Adjektive *mirificus*, das kein Mal in BHL 9001 und 9007, zweimal in BHL 9010–9011 und einmal im Hymnus der Vesper (*Effulget orbis speculum*) eingesetzt wurde, und *excelsus*, das sowohl im Hymnus der Laudes *Praesulis sancti* (*Magnus excelsus fuerat sacerdos*) als auch im einleitenden Gedicht in BHL 9010–9011[377] (*In quibus excelsus crescis*) sind in diesem Kontext zu erwähnen. Zusammenfassend sprechen diese inhaltlichen und semantischen Berührungspunkte zwischen Vita und Hymnen dafür, dass beide im selben Umfeld entstanden sind, nämlich in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, während des Abbatiats Gerhards.

Allerdings wurde unlängst aus formaler Sicht angemerkt, dass der dritte Hymnus für die Laudes eine humanistische Schöpfung aus dem 15. Jahrhundert sei.[378] Hierfür spräche die metrische Struktur dieses Hymnus, bei dem es sich um sechs

---

374 Vgl. Georges: Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, Bd. 1, Sp. 2907.
375 Sala: Il culto di Zeno dal X al XII, S. 18–19.
376 Siehe Edition, S. 85.
377 Sala: Il culto di Zeno dal X al XII, S. 18.
378 Vgl. Tommaso Migliorini: Girolamo Avanzi e l'inno *O diem gemma* a santa Toscana, S. 1–41, hier: S. 17.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sapphische Strophen von drei sapphischen Hendekasyllaben und einem Adoneus handelt, die Migliorini daher als humanistische Komposition sehen möchte. Gegen diese Einschätzung sollen zwei Punkte erwähnt werden. Zum einen die Tatsache, dass die sapphische Strophe durch das ganze Mittelalter hindurch eine durchaus beliebte metrische Form für Hymnen gewesen ist, welche auch aufgrund des prominenten und extrem erfolgreichen Vorbildes des Hymnus *Ut queant laxis* immer wieder aufgenommen wurde.[379] Auch das Vokabular ist, wie gerade gezeigt, auch wenn es humanistisch klingen mag, eher der antik anmutenden Vita BHL 9010–9011 entlehnt.

Das Beispiel eines genuin humanistischen Hymnus *Summe rex regno* (hier ediert in Kapitel 3.3.2 auf S. 85–87) liefert hingegen das liturgische Material für Zeno, das aus dem Stift Bad Reichenhall stammt. Die Handschrift München BSB Clm 16402, eine Pergamenthandschrift des 15. Jahrhunderts in Folio-Format mit Exzerpten aus Pseudo-Augustinus,[380] sowie ein Brevier des 14. Jahrhunderts (München BSB Clm 23147) in einer hinzugefügten Lage aus Papier (16. Jahrhundert) überliefern einen ins Jahr 1498 datierten und als *carmen* bezeichneten Hymnus für Zeno. Im Brevier ist er dezidiert als *carmen sapphicum* überschrieben und sein Autor, Andreas aus Schwaben, in der Überschrift erwähnt: *Carmen saphicum* [sic] *in divi Zenonis laudem editum ab Andrea svevulo canonico huius cenobii Sancti Zenonis*. Die neue Komposition benötigte das Placet des Bischofs, da sie eben nicht zum traditionellen Bestand an liturgischen Gesängen des Zenofestes gehörte. Auch dies fixierte der Schreiber in die Handschrift München BSB Clm 16402 f. 91v: „Hoc carmen reverendissimus in Christo pater dominus Ludovicus Ebmer episcopus Chiemensis concessit atque autorizavit ut in ecclesia nostra in festis divi Zenonis pro hymno cantetur anno Domini 1498." Nicht nur die Charakterisierung als Gedicht und die Zuschreibung zu einem gelehrten Autor, sondern auch seine Sprache weisen den Hymnus dezidiert als eine humanistische Kreation aus. Darin finden auch genuin antike Begriffe und Konzeptionen ihren Platz: Gott ist zum weisen Lenker des Olymps geworden (*Summe rex regno dominans superno, / rector et celsi sapiens Olympi*) und er wird so wie Petrus Kephas (Felsen) genannt (*Tu Chephe, navi pelago natanti / provides nautas maris alta doctos*), wobei die Bezeichnung im Gedicht weniger wegen der Stelle in der Vulgata, sondern wahrscheinlich eher wegen ihres altgriechischen Klanges ausgewählt wurde. Der von Gott gewährte Schutz ist hier in Analogie zu dem Schild eines römischen Soldaten als *clypeus*[381] (*At tuo tutus clipeo beatus / ne sacros daemon laniaret artus*) dargestellt, das himmlische Leben ist zum erhabenen Hafen des Äthers (*ut ipsi / eius ad portum meritis vehamur aetheris altum*) geworden.

Im Gegensatz zu dieser genuin humanistischen Kreation fällt also der Hymnus für Zeno *Praesulis sancti* inhaltlich und semantisch nicht besonders als humanis-

[379] Vgl. Hiley: Western Plainchant, S. 141–142.
[380] Vgl. Halm u. a.: Catalogus codicum latinorum, S. 64. Lang: Das Erzbistum Salzburg, S. 89.
[381] Vgl. Georges: Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, Sp. 1210.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

tisch auf. Auch die Wahl der sapphischen Strophen deutet, wie erwähnt, nicht unbedingt auf eine spätmittelalterliche Entstehung hin,[382] sondern der Hymnus konnte wohl in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts entstanden sein. Während der Blütezeit des Klosters gab es dort nämlich eine Gruppe von gebildeten Mönchen, die die Fähigkeit besaßen, eine neue, stilistisch elegante und antik anmutende Biographie des Klosterpatrons zu verfassen. Auch in der Metrik waren sie geschickt. Neben dem bereits erwähnten Prolog-Gedicht zu BHL 9010–9011 in elegischen Distichen ist auch eine beachtliche Gruppe von metrischen Inschriften zu erwähnen, welche die Renovierungsarbeiten am Klostergebäude sowie seine Ausschmückung mit Skulpturen und Reliefgruppen begleiteten und in Stein fixierten.[383] Zu diesem Aspekt des Klosterlebens im 12. Jahrhundert wurde angemerkt, dass als Autor der vielen Inschriften – von denen die meisten in leoninischen Hexametern verfasst wurden – ein gelehrter Mönch der Abtei zu sehen sei,[384] welcher nicht nur mit dem Metrum vertraut war, sondern auch über Kenntnisse zu den Kirchenvätern, aber auch den antiken (Vergil), spätantiken (Prudentius) und frühmittelalterlichen (Wahlafrid Strabo und Hrabanus Maurus) Dichtern verfügte.[385] Unter diesen Umständen waren also auch für das Verfassen des neuen Zeno-Hymnus mit seinen sapphischen Strophen im 12. Jahrhundert die Bedingungen im Kloster gegeben.

Ein letzter Hinweis sei hier gegen eine humanistische Entstehung von *Praesulis sancti* erwähnt. Seine ersten Editoren, die Veroneser Priester Raffaele Bagatta und Battista Peretti, die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Verona tätig waren, kannten diesen Zenohymnus und veröffentlichten ihn in ihrer Sammlung von Dokumenten über Veroneser Heilige. Sie leiteten den Text mit diesen Worten ein: „Sehr alter monastischer Hymnus für die Laudes."[386] Eine Entstehung des Hymnus im 15. Jahrhundert, also kurz vor der Anfertigung der einzigen heute noch überlieferten Codices aus San Zeno Maggiore, würde seine Charakterisierung durch Autoren des 16. Jahrhunderts als „sehr alt" kaum rechtfertigen.

---

382 Für Eusebius, den Patron von Vercelli, ist ein ähnlich gestalteter Hymnenkomplex aus ähnlicher Zeit überliefert. Die älteste Quelle, ein Brevier aus dem 13. Jhdt. (vgl. Giacomo B. Baroffio: Iter liturgicum italicum, online: http://www.hymnos.sardegna.it/iter/iterliturgicum.htm [03. März 2021]), überliefert nämlich neben zwei Hymnen für die Matutin und die Laudes auch einen Hymnus von neun sapphischen Strophen mit dem Incipit *Praesul insignis, martyr Eusebi* für die zweite Vesper, siehe Guido M. Dreves (Hg.): Hymni inediti. Liturgische Hymnen des Mittelalters (Analecta Hymnica Medii Aevi 22), Leipzig 1895, Nr. 155, 156 und 157.

383 Siehe dazu: Valenzano: La basilica di San Zeno, 211–236.

384 Vgl. Saverio Lomartire: Testo e immagine nella Porta dello Zodiaco, in: Dal Piemonte all'Europa: esperienze monastiche nella società medievale. Relezioni e comunicazioni presentate al XXXIV Congresso storico subalpino nel millenario di S. Michele della Chiusa (Torino, 27–29 maggio 1985), Turin 1988, S. 431–474, hier: S. 445.

385 Vgl. Valenzano: La basilica di San Zeno, S. 225.

386 „Hymnus antiquus ad laudes in officio ordinis S. Benedicti [...]", Raffaele Bagatta / Battista Peretti (Hg.): Sanctorum episcoporum Veronensium, c. 15r.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass sowohl die Vita (inklusive des Translations- und Mirakelberichtes) als auch die neuen Hymnen sehr wahrscheinlich ein gleichzeitiges Produkt aus der Zeit des Abts Gerhard darstellen und eventuell sogar vom gleichen Autor verfasst worden sind. Damit fällt diese liturgische Erneuerung in eine Phase des wirtschaftlichen Aufschwungs und der baulichen Erweiterung des Klosters in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts.

Als Nächstes sollen nun die Inhalte dieses Materials untersucht werden. Es wird sich zeigen, dass sich in der Betonung von gewissen Aspekten Zenos der Versuch ausdrückte, dem Kloster und der monastischen Gemeinschaft eine prominente Rolle in der Verwaltung seines Kultes zuzuschreiben. Dabei wurde der Anspruch des Klosters auf eine solche prominente Rolle im Zenokult vor allem mit der Anwesenheit der Reliquien des Heiligen im Kloster legitimiert. Die Produktion dieser Texte war daher ein weiterer Schachzug im langanhaltenden Streit um den Leib des Heiligen und um die Emanzipation des Klosters vom Bischof.

Zunächst ist hierbei wichtig, die Abhängigkeitsverhältnisse der neuen Vita zu ihren Vorlagen zu klären. Während der Translations- und Mirakelbericht eine Neuschöpfung des 12. Jahrhunderts darstellte, bezog sich die Lebensbeschreibung Zenos (BHL 9010) auf die Vita Rathers (BHL 9007) und nicht, wie oft behauptet,[387] auf die karolingische Vita des Coronatus (BHL 9001).[388] Dies zeigt die wörtliche Übernahme von Ausdrücken aus der Ratherschen Vita in BHL 9010. Die Übernahme (hier kursiv markiert) ist so deutlich, dass der Vergleich von nur zwei Passagen ausreicht, um dies zu demonstrieren:

Tabelle 6 Vergleich von BHL 9001, BHL 9007 und BHL 9010

BHL 9001[389]	BHL 9007[390]	BHL 9010[391]
Ille enim a cunabulis benedictus et a ventre sanctificatus erat, et ad hoc	Fuit quippe a matris utero sanctificatus, et a cunabulis benedictus, ut	*Fuit quippe a matris utero sanctificatus, et a cunabulis benedictus, ut*

387 Vgl. Sala: Il culto di Zeno dal X al XII, S. 17; vgl. Golinelli: Italia settentrionale, S. 132. Auch Anti argumentiert mit der Abhängigkeit von BHL 9010 von dem *Sermo* (von Coronatus notarius), obwohl sie sehr wohl merkt, dass der Autor von BHL 9010 BHL 9007 als Modell vor sich liegen hatte, vgl. Anti: Verona e il culto, S. 95 und S. 123.

388 Für Elisa Anti stellt BHL 9007 eine Brücke zwischen der Vita des Coronatus und der monastischen BHL 9010 dar. Sie stellt auch fest, dass der monastische Autor für das Verfassen seiner BHL 9010 BHL 9007 als Modell nahm: „Questa versione [scilicet BHL 9007, A. d. V.] appare particolarmente interessante perché si presenta come una sorta di ‚ponte' tra il *Sermo* e la *Vita beatissimi Zenonis*, dato che in essa compaiono alcune espressioni che ritroveremo letteralmente riprese nella *Vita II* [BHL 9010]. Viene pertanto da chiedersi se sia l'autore di BHL 9010 ad avere lavorato avendo come modello BHL 9007 oppure l'autore di BHL 9007 ad avere scritto, o meglio riscritto, avendo sottomano tutte e due le *Vitae*, e attingendo ad entrambe. Considerando la datazione dei manoscritti, l'ipotesi più attendibile sembrerebbe la prima." Ebd., S. 123.

389 Aus: Sala: Il culto di Zeno nei secoli VIII-IX, S. 29–32.

390 Hier ediert in Kapitel 3.3.3 auf S. 87–91.

391 Hier ediert in Kapitel 3.3.3 auf S. 91–105.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

pertingere meruit, ut per vitam sanctam pastor in populo esse mereretur; et ideo quia in omnem terram exiit sonus conversationis eius et sanctitas emicuit audiant populi omnes, qui eius cupiunt miracula.	assertione divina in eo repeti videretur, quod Hieremiae dictum est: „Priusquam te formarem in utero, novi te et antequam exires de ventre sanctificavi te.“ Denique probitatis atque scientiae iugibus incrementis ad hoc pertingere meruit, ut per sacerrimam vitam fieri pastor in populo mereretur. Nempe audiant populi omnes, qui eius cupiunt nosse miracula, quia in omnem terram sonus exiit conversationis eius et sanctitas luculenter emicuit.	*assertione divina in eo repeti videretur, quod Hieremiae dictum est: „Priusquam te formarem in utero novi te, et antequam exires de ventre sanctificavi te.“ Denique probitatis atque scientiae*[392] *iugibus incrementis ad hoc pertingere meruit, ut per sacerrimam vitam fieri pastor in populo mereretur. Nempe audiant populi omnes qui eius cupiunt nosse miracula. Quia in omnem terram sonus exiit conversationis eius, et sanctitas luculenter emicuit.*
Ille enim sedebat super lapidem, qui in proximo monasterii erat, et piscabatur in flumine.	Ille vero sedebat super lapidem, qui in proximo erat monasterii, et artis apostolicae documenta proficiens, ex more piscabatur in flumine.	Ille vero sedebat super lapidem qui in proximo erat monasterii, *et artis apostolicae baiulans instrumenta ex more piscabatur in flumine*.

Diese Vorlage wird bezüglich des Plots der Vita des Heiligen weitgehend respektiert, sie wurde aber auch an einigen entscheidenden Punkten geändert, die hier nun ausführlich zu behandeln sind.

Eine Abweichung von der Vorlage stellt die Hinzufügung von Exzerpten aus der Homiliensammlung (*Tractatus*) des Heiligen dar. Es werden mehrere Passagen zitiert, in denen Zeno die Tugend der Geduld behandelt.[393] Die Auswahl des Themas der Geduld (*patientia*) passt zum monastischen Autor der Vita und zu seinem Publikum von Mönchen, da die Geduld traditionell als monastische Tugend galt.[394] Abgesehen von den zwei neuen Mirakeln, die hinzugefügt wurden und bereits zusammengefasst worden sind, wird die Vorlage an zwei weiteren Stellen modifiziert. Diese stehen in deutlichem Zusammenhang mit dem Konflikt zwischen Kloster und Dom. Zum einen wird der Prolog von Rather eliminiert. Statt diesem wird nun BHL 9010 von einem umfangreicheren Vorwort eröffnet. Schon die erste Zeile dieses neuen Prologes verrät, worum es dem Autor dieser Vita vor allem ging, nämlich um die Wunderwirkung Zenos:

> Euch, liebste Brüder, will ich einige Taten des heiligen Zeno kurz und klar erzählen: entweder solche, die er während seines Lebens vollbrachte, oder solche, die nach sei-

[392] Maffei ediert an dieser Stelle fälschlicherweise „sanctitatis“, Maffei: Istoria diplomatica, S. 322. Die Überprüfung einer Auswahl von Handschriften, hat ergeben, dass alle „scientiae“ überliefern.

[393] Sala: Il culto di Zeno dal X al XII, S. 22.

[394] Vgl. Barbara H. Rosenwein: Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages, Ithaca 1998, S. 99.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nem Tod zu Stande kamen oder sich später, nach einiger Zeit zeigten. Und ich darf auch nicht diejenigen Wunder verschweigen, die die religiösen Männer, mit denen ich wohnte, selbst mit ihren glaubwürdigen Augen gesehen haben.[395]

Der Prolog Rathers hatte den Taten des Heiligen offensichtlich zu wenig Platz eingeräumt, ein Terminus („gesta") der hier deutlich als Synonym für Mirakel verwendet wurde. Auch wenige Zeilen später, nachdem der Autor sich als eifriges Bienchen („operosa apicula"[396]) definiert hat – mit einer im monastischen Bereich sehr beliebten und aus der Antike (Seneca) kommenden Metapher[397] –, wurde erneut auf diesem Thema insistiert: Wie soll er denn schweigen, fragt er sich, wenn gleichzeitig der Heilige so viele Wunder bewirkt? „Quae lingua sileat, dum sepultus viventem aegrotum aut extendit, aut illuminat, aut mundat, aut aliquo modo curat, vel iam mortuum suscitat?"[398] In diesen wenigen Eröffnungszeilen ist schon ein wesentlicher Teil des Programms der hochmittelalterlichen monastischen Ré-écriture der Hagiographie Zenos im Kloster zu lesen: Vor allem die Wunderwirkung des Heiligen und somit der *locus* der Mirakel, San Zeno Maggiore, und seine Bewohner („religiosi viri, quibus cum stetimus"[399]) sollen hier erzählt, memoriert und gepriesen werden.

Auch an einer zweiten Stelle wird von der Vorlage, BHL 9007, abgewichen. Das Gedicht von Rather wurde durch ein neues, im gleichen Metrum gehaltenes Gedicht ersetzt und zwar durch das Gedicht *Qui praecepit*:

Qui praecepit aquam populo producere petram
Hic valet ingenium mollificare meum.
Unde tuam vitam, Zeno sanctissime, scribam:
Arbitror esse pium signa referre stylum
In quibus excelsus crescis velut alta cupressus.
Talia dum nitor, gaudeo si superor
Si quis praeteritos sancti numeravit actus,
Computet arva soli, computet astra poli.
Paucula de multis iactemus semina sulcis,
Incrementa dabis ditia, Christe, satis.[400]

395 Der Prolog wurde im Rahmen der liturgischen Feier im Zenokloster nicht vorgelesen und wurde deshalb in den hier edierten liturgischen Handschriften nicht überliefert. Der Text hier stammt daher aus der Edition von BHL 9010 in: Sala: Il culto di Zeno dal X al XII, S. 18–30. „Vobis fratres carissimi, breviter et aperte S. Zenonis quaedam gesta narramus; vel quae olim dum viveret fecerat, vel quae post obitum mature futura reliquerat seu quae per intervalla temporum deinde enituerunt nec praetereunda sunt quae religiosi viri, quibuscum stetimus fidelibus oculis viderunt", ebd., S. 18.

396 Ebd.

397 Vgl. Fiona J. Griffiths: The Garden of Delights. Reform and Renaissance for Women in the Twelfth Century, Philadelphia 2011, S. 82–108.

398 Sala: Il culto di Zeno dal X al XII, S. 18.

399 Ebd.

400 Maffei und Sala edieren in V. 4 *stylo* für *stylum*. Ich habe hier den Wortlaut der Handschriften Verona BibCiv 2007 und Firenze BML Ash. 135 wiedergegeben.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Hier wird im Gegensatz zu dem früheren *Pontificum splendor* komplett auf eine Schilderung der Biographie des Heiligen verzichtet. Stattdessen wird das Augenmerk zum einen auf die Wunderwirkung von Zeno und zum zweiten auf die Tätigkeit des Dichters gelegt.

Prolog und einleitende Gedichte waren traditionell auch in hagiographischen Texten für die Darstellung der Causae scribendi und der Ziele des Textes reserviert. [401] An diesen Stellen traten daher auch die Autoren der Werke prominent auf. Die Tatsache, dass die monastische Vita sich ausgerechnet an diesen Stellen von der Vorlage entfernt, drückt den Wunsch des neuen monastischen Autors aus, sich an die Stelle des alten Autors (Rather) zu setzen. So erfolgte die Verschiebung des Fokus in BHL 9010 gleich auf zwei Ebenen. Zum einen inhaltlich, durch die Konzentration auf die Mirakel des Heiligen statt auf seine Biographie, und zum zweiten durch den Wechsel der Urheber der Texte: Bischof Rather wird nun von einem Mönch ersetzt, der wiederum für die ganze hinter ihm stehende monastische Gemeinschaft des Zenoklosters steht.

Gegen Ende des Vita-Teils fällt aber eine weitere Erneuerung gegenüber der Vorlage auf: In der monastischen Vita wird dem Tod des Heiligen viel Platz eingeräumt. Vor allem im Vergleich mit der äußerst kurzen Formulierung in BHL 9007 *non multo post in pace receptus est*, fällt die detaillierte Schilderung des Heiligen auf dem Sterbebett, seiner Abschiedsrede und der Reaktion des trauernden Volkes besonders auf. Der Grund für diese umfangreiche Schilderung des Todes des Heiligen ergibt sich aus dem weiteren Verlauf der Vita, in der nach wenigen Zeilen das Kloster als Ort des Grabes des Heiligen und Hotspot der Wunder hervorgehoben wird:

> *Solche Gelübde äußerten Menschen jeden Alters und weinten vor Liebe zu dem Bischof. Sie veranstalteten ihm eine würdige Begräbnisfeier und begruben ihn nicht weit von der Stadt, dort wo er pflegte, glücklich zu Gott zu beten. Viele und vielfältige Wunder ereigneten sich bald drauf bei seinem Grab.*[402]

Der Moment des Todes stellt natürlich für das Zenokloster einen entscheidenden Moment dar, und zwar aus zwei Gründen: Zum einen wurde der tote Heilige unweit von der Stadt im Zenokloster begraben. Auch geht der Autor hier wie in den bereits analysierten Zusätzen der monastischen Historia davon aus, dass Zeno selbst in diesem Kloster lebte: *ubi Deo feliciter sacrificare consueverat*. Die Lebensgeschichte des Heiligen wird so zum Gründungsmythos des Klosters; die Orte, an denen Zeno wirkte und starb, werden mit den für den Schreibenden reellen Gegebenheiten verschmolzen. In diesem Sinne wundert es nicht, dass die Erzählung der Reliquienübertragung in der Translatio und den postmortalen Mirakeln des Heiligen in dem Miracula-Teil fast so lang ausfallen wie die seines Lebens. Es

---

401 Vgl. Monique Goullet: Écriture et réécriture hagiographiques, Turnhout 2005, S. 31.

402 *Haec vota animi omnis aetas fundebat, et pro amore pastoris eiulabat, cui dignas exequias persolverunt, sepelientes non longe ab urbe, ubi Deo feliciter sacrificare consueverat. Multiplices et variae mirabilium species repente circa tumulum eius apparuerunt, siehe Edition*, S. 99.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

entsteht der Eindruck, dass nicht mehr Zeno als der eigentliche Protagonist der Erzählung zu sehen ist, sondern dass eher das Kloster diese Rolle einnimmt.

Diese Botschaft sollen auch die zwei weiteren Texte vermitteln, die zusätzlich zur Erzählung des Lebens von Zeno im Kloster neu verfasst wurden, nämlich der Bericht über die Übertragung der Reliquien des Heiligen und die Liste von Mirakeln, die Zeno post mortem bewirkte. Beide Texte enthalten reichlich Lob der eigenen Institution und ihrer Bewohner sowie eine klare Fokussierung auf die Wunderwirkung des Heiligen. Auch Ereignisse von „staatspolitische[r] und ‚publizitäre[r]' Bedeutung",[403] wie Schenkungen und Stiftungen durch Bischöfe oder Könige und im Allgemeinen die Betonung der Unterstützung des Klosters vonseiten der Laien und der politischen Institutionen spielen im Translations- und Mirakelbericht eine große Rolle.

Neben diesen inhaltlichen Aspekten ist aber vor allem die Tatsache entscheidend, dass das Kloster überhaupt neue Texte produzierte sowie dass es sich dabei gerade um eine Reliquienüberführung und um einen Mirakelbericht handelte. Qua Gattung zeichnen sich solche Texte nämlich durch große Zeit- und Ortsbezogenheit aus:

> Zu den inhaltlichen Charakteristiken der Translationsberichte gehört aber vor allem, daß sie sich – anders als die hagiographische Biographie und deren exemplarischer, überzeitlicher Heiliger – auf konkrete Ereignisse in einem genau beschriebenen Raum zu einem festgehaltenen Zeitpunkt beziehen.[404]

Martin Heinzelmann betont in diesem Zusammenhang, dass die Orts- und Zeitbezogenheit dieser Texte im Sinne einer urkundlichen Beglaubigung der erzählten historischen Ereignisse zu verstehen sei.[405] Zwar ist die Beglaubigung sicherlich eine wichtige Funktion der Texte, entscheidender ist meiner Ansicht nach aber eine andere, mehr auf das Diesseits bezogene Funktion, nämlich die der Identitätsstiftung. Die in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts verfassten schriftlichen Berichte zur Überführung der Gebeine sowie der am Grab gewirkten Wunder von Zeno sollten den Anspruch des Klosters legitimieren, aufgrund von vergangenen Ereignissen die wichtigere Rolle im Zenokult zu spielen. Die Ereignisse der karolingischen Zeit werden zur Kulisse für das hochmittelalterliche Geschehen und das Kloster des 12. Jahrhunderts ist nicht nur faktisch, sondern auch spirituell identisch mit dem Kloster, in dem der Heilige lebte und das er als sein Grab auswählte. Die Erzählung der Überführung der Reliquien von Zeno entwickelt sich somit von einer Beglaubigung hin zum Gründungsmythos des Klosters: Sie erzählt weniger die Geschichte des Heiligen, als vielmehr die Geschichte der monastischen Gemeinschaft selbst.

---

403 Heinzelmann: Translationsberichte, S. 59.
404 Ebd., S. 57.
405 Vgl. ebd., S. 57–58.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Eine solche Zeit- und Ortsbezogenheit ist im Fall der Mirakelliste (das *opusculum*[406]) noch stärker. Hier geht es weniger um die Memorierung und Re-Aktualisierung der an den Anfängen der Klostergeschichte stehenden und fast mythisch gewordenen Überführung der Reliquien, sondern stärker noch um Ereignisse, die chronologisch näher am Verfasser stehen. Darauf weist auch die Erwähnung von Augenzeugen der Mirakel im Prolog der Vita: „Nec praetereunda sunt quae religiosi viri, quibuscum stetimus fidelibus oculis viderunt."[407]

Auch Heinzelmann beobachtet, dass Wunderberichte sich bezüglich ihres Realismus und ihrer Aktualität von der Lebensbeschreibung eines Heiligen unterscheiden:

> Im Gegensatz zu den exemplarischen, weitgehend typisierenden Wundern der hagiographischen Biographie zeichnen sich die Wunderberichte der Translation häufig durch größeren Realismus und durch größere Gegenwartsbezogenheit aus [...].[408]

Der Mirakelbericht besaß also größere Aktualität, weil er zeigen sollte, dass die Kraft des Heiligen nicht nur zur Zeit seines Lebens und der Überführung der Reliquien wirkte, sondern auch nach seinem Tod bis heute unversehrt geblieben war.[409]

Den Translations- und Mirakelberichten kommt daher in komplementärer Weise eine doppelte Funktion zu: Während der Bericht über die Überführung der Gebeine des Heiligen an den Ort des Zenoklosters die räumliche Verbindung des Klosters mit dem Heiligen betont, bezeugen die Mirakel dessen fortwährende Wundertätigkeit bis in die Gegenwart. Diese Tätigkeit diente zum einen der Identitätsstiftung für die Gemeinschaft am Grab des Heiligen, gleichzeitig aber auch der Werbung des Klosters um Zuwendungen und Unterstützung bei den Zeitgenossen. Hierin liegt eben die von Heinzelmann betonte „publizitäre […] Bedeutung"[410] solcher Berichte. Das Wissen darüber, dass sich die Wunderkraft des Heiligen immer noch am Kloster manifestierte, konnte ein Publikum von Laien anziehen, die zu einem Besuch des Klosters (mit anschließender Spende) bewegt werden konnten.

---

406 Siehe Edition, S. 103.

407 Sala: Il culto di Zeno dal X al XII, S. 18.

408 Heinzelmann: Translationsberichte, S. 65.

409 „[...] celui qui veut composer un recueil de miracles n'est absolument pas lié par des contraintes chronologiques puisqu'après sa mort, le saint vit éternellement en Dieu. Ses miracles peuvent donc se manifester à n'importe quel moment. Quelle est alors l'attitude de l'hagiographe? Il écrit, nous le savons, pour susciter, maintenir ou réactiver le culte d'un saint. Il doit donc montrer que la puissance posthume du saint, qui se manifeste par des miracles, est toujours aussi forte que de son vivant [...]", Pierre-André Sigal: 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 societé des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur; Tours, 10–12 juin 1977/1980 (Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest), Tours 1980, S. 237–257, hier: S. 242–243.

410 Vgl. Heinzelmann: Translationsberichte, S. 59.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Dass es sich dabei nicht nur um Laien niederen Standes handelte, legen auch die Nutzungsszenarien dieser Texte abseits der Liturgie nahe.[411] Unter anderem sei es denkbar, so Heinzelmann, dass sich Translations- und Mirakelberichte aufgrund ihrer historiographischen und gleichzeitig enkomiastischen Aspekte besonders für das Vorlesen beim Besuch des Klosters von prominenten Gästen eigneten:

> [...] bedeutenden Besuchern eines Klosters [wurden] die Taten des eigenen Klosterheiligen beim Mahle vorgelesen: Bei solchen Gelegenheiten mußten solche Texte besonders gefallen, die durch ihren aktuellen Bezug praktischen Geschichtsunterricht mit entsprechender Verherrlichung des jeweiligen Klosters (oder Kirche) und durch die durchaus konkret geschilderten Wundergeschichten Staunen, Ermahnung [...] und Erbauung gleichzeitig boten.[412]

Anlass für ein solches Szenario gab es in San Zeno Maggiore in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts zuhauf. So waren regelmäßig Kaiser im Zenokloster zu Gast, wie zum Beispiel Friedrich I., der sich 1163 dort aufhielt und den Treueschwur des Abtes Gerhard entgegennahm.[413] Da Verona ein wichtiger Verkehrsknotenpunkt zwischen Alpen und Rom darstellte, ist es sehr wahrscheinlich, dass auch andere prominente Gäste, etwa Bischöfe, Äbte oder Adlige, auf ihrer Reise im Kloster einkehrten und dort von der Wundertätigkeit des Heiligen überzeugt werden konnten. Dies würde die frühe Verbreitung der Vita nördlich der Alpen erklären, die sich bereits zum Ende des 12 Jahrhunderts im Sächsischen Kloster Pegau nachweisen lässt.[414] Diesen Besuchern wollte die monastische Gemeinschaft der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts vor Augen führen, dass die Fackel des Zenokultes nicht mehr am Dom brannte, sondern weitergegeben wurde und nun *non longe ab urbe*,[415] in San Zeno Maggiore leuchtete.

Zeno als Märtyrer und Kreuzfahrer

Die Untersuchung des hagiographischen Dossiers für Zeno, das in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts im Zenokloster angefertigt wurde, hat ergeben, dass die Fokussierung auf den Körper des Heiligen und auf die durch die Reliquien bewirkten Mirakel mit der Verherrlichung der Abtei und seiner Bewohner einher-

---

411 Vgl. ebd., S. 116–118.

412 Ebd., S. 118.

413 Die Urkunden Friedrichs I. 1158–1167, hrsg. von Heinrich Appelt (MGH DD F I), Hannover 1979, Nr. 422, S. 309–311. Siehe auch dazu: Varanini: Il monastero di San Zeno, S. 36. und Anti: Verona e il culto, S. 106.

414 Die Handschrift Leipzig, UB, 1264 überliefert auf fol. 180r–202r und zwar im Teil der Handschrift, der auf das Ende des 12. Jhdts. datiert worden ist, die Vita und Translation von Zeno (BHL 9010–9011). Die Überschrift „Liber de vita sancti Zenonis confessoris ecclesiae pigaviensis“ auf fol. 180r deutet daraufhin, dass dieser Teil der Handschrift vor der Bindung als unabhängiger *libellus* zirkuliert hatte. Vgl. http://www.manuscriptamediaevalia.de/dokumente/html/obj31570169 [26. August 2018]. Mir sind zurzeit weitere Verbindungen zwischen Verona und Pegau nicht bekannt.

415 Siehe Edition, S. 99.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ging. Eine nähere Untersuchung des liturgischen Materials sowie der liturgischen Performanz des Klosters an den Tagen der Zenofeste bringt aber auch einen weiteren, bisher unbeachteten Aspekt ans Licht.

Zum einen fallen das von Bildern des Kampfes durchdrungene Imaginarium und die martialischen Begrifflichkeiten der monastischen Vita auf. Die Passage des Prologes, in der die christlichen Heiligen mit den siegenden Herrschern der Heiden verglichen werden, wurde bereits oben erwähnt. Sie sei hier der Nachvollziehbarkeit halber nochmal abgedruckt:

> Es ist lobenswert, diese Siege hervorzuheben und sie den Nachfahren anzuvertrauen, sodass der siegende Heilige würdiges Lob bekommt und gleichsam der fromme Glaube des Volkes Zeugnisse der Heiligkeit bekommt und verstärkt wird. Die Heiden sahen sich die Bilder der siegenden Helden an und priesen ihre Kriege und, so verführt von einem solchen Beispiel, gaben sie sich Mühe, sie nachzuahmen. Werden etwa unsere Rechtgläubigen, nun über die Siege des sehr berühmten Mannes durch das Zeugnis der geschriebenen Sprache besser belehrt, als die Ungebildeten, die die schweigenden Statuen anschauten, nicht die Tugenden mit weiteren Tugenden vermehren? [416]

Der Autor möchte, dass auch die christlichen Heiligen wie die paganen Herrscher von früher imitiert werden. Dabei seien die guten Christen, so der Autor weiter, dank der schriftlichen Berichte der Hagiographen besser informiert als die Heiden, die nur durch Bilder beziehungsweise durch Statuen zu einem tugendhaften Verhalten bewegt wurden. Diese Stelle fiel einigen Forschern bereits auf und wurde für eine Datierung der Vita herangezogen. Sie merkten an, dass der Autor an dieser Stelle die Überlegenheit seines schriftlichen Berichtes über Leben und Wirken von Zeno den Bildern der Maler und den Statuen der Steinmetze entgegenstellen möchte. Die Polemik des monastischen Autors gegen die bildende Kunst soll als Reaktion auf einige Objekte derselben entstanden sein, die im Zenokloster auch von Zeno erzählten. Diese wurden entweder mit der Bronzetür des Portals der Basilika, auf der einige Szenen aus der Vita von Zeno abgebildet sind, oder mit der polychromen Lunette desselben Portals identifiziert, wo ebenso ein auf den Teufel tretender Zeno bewundert werden kann. Da diese Kunstobjekte aber gegen 1140–1160 entstanden, sei die Vita auch in dieser Zeit entstanden und ihr Autor sogar Augenzeuge der Anfertigung der Objekte.[417]

Neben der Polemik gegen die bildende Kunst fällt aber auch auf, dass der Autor sich nicht einfach auf irgendwelche Statuen der Antike bezieht, sondern gerade an die Statuen von kämpfenden und siegenden Kriegern („Gentiles viden-

---

[416] Dignum est hos triumphos attollere, et nostris posteris relinquere, ut dignas laudes victoriosus sanctus suscipiat, et devota religio populi documenta sanctitatis, et incrementa debitae servitutis accipiat. Gentiles videntes imagines triumphantium eorum bella extollebant, et tali exemplo illecti, ut illis similes fierent, satagebant. Orthodoxi nostri, dum triumphos praeclarissimi viri melius per monimenta loquentis literae editos quam per silentis, et mutae statuae formam vulgatos viderint, nonne virtutes virtutibus auxerint?, aus: Sala: Il culto di Zeno dal X al XII, S. 18.

[417] Vgl. ebd., S. 15–16 und Anti: Verona e il culto, S. 103.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

tes imagines triumphantium eorum bella extollebant“[418]) denkt. Meiner Ansicht nach bezieht sich der Autor gerade auf diese Bilder, um durch diesen Vergleich die Wunder von Zeno als „triumphos“ („dum triumphos praeclarissimi viri [...]“ [419]) bezeichnen zu können und aus Zeno, dem friedlichen Confessor, nun einen „siegreichen Heiligen“ („victoriosus sanctus“[420]) zu machen.

In diesem Zusammenhang ist auch eine weitere Passage von BHL 9010 relevant. Nach dem Prolog wird der historische Kontext der Lebenszeit Zenos geschildert.[421] Diese Schilderung wird im monastischen Text viel ausführlicher gestaltet als in der Vorlage BHL 9007. Der Autor behandelt hier aber, etwas verwirrend, nicht Gallienus, den Kaiser, mit dem Zeno im weiteren Verlauf des Textes zu tun haben wird, sondern seinen Vorfahren, Valerianus. Warum eigentlich? Sowohl mit der gerade erwähnten Diskussion über die Siege der Heiligen als auch mit der Schilderung der Regierung des Kaisers Valerianus wird, meines Erachtens, die Bühne für Zenos Auftreten als Märtyrer vorbereitet. Valerianus ist zunächst gegenüber den Christen wohlwollend, er verwandelte sich als alter Mann aber in einen Christenverfolger. Er befahl, so die Vita, die gerechten und heiligen Männer zu töten (*ut iustos et sanctos viros interimi iuberet*) und so wurde im ganzen Reich das Blut der Christen vergossen (*fuso per omnem Romani regni latitudinem sanctorum sanguine*). Vor diesem Hintergrund kann Zeno wenige Zeilen später dezidiert als Sieger über den Wahn der Heiden (*deliramenta paganorum*) erscheinen und das bis dahin heidnische Volk durch das Christentum neu geprägt (*et populum adhuc informem sigillo formae Dei imaginavit*). Als Sieger über die Heiden tritt Zeno übrigens auch in einem der zwei hinzugefügten Wunder von BHL 9010 auf. Die heidnische Masse (*multitudo prophana*[422]), die Zeno herausgefordert hatte, ist durch sein Wunder geschlagen und bezeugt laut ihre Bekehrung: *Illi duplici capti animo, tum faedere promissionis, tum spectaculo visionis clamarunt: ‚Credamus credamus, et idola fallacia dimittamus!‘*[423]

Auch in einer weiteren Passage von BHL 9010 wird erneut auf die Idee eines Kampfes des Heiligen gegen die Heiden und den sie anstiftenden Teufel Bezug genommen. In dieser Szene erscheint Zeno sogar in Begleitung einer Truppe von *tyrones*, ein Begriff mit starker militärischer Konnotation und ein Synonym von *miles*.[424] Der Teufel, neidisch auf die Reichtümer der Kirche, stört die Rekruten des Heiligen und wirft seine besten Anhänger gegen sie: *Hic artifex fraudolentus idololatriae magistros eorumque discipulos multis argumentis contra sancti Zenonis tyrones adhuc rudes infestabat*.[425] Gott aber lässt Zenos Jünger einen glorreichen Sieg über die geschlagenen Feinde erlangen: *At Deus, qui dedit illis se nosse, auxit et*

418 Sala: Il culto di Zeno dal X al XII, S. 18.
419 Ebd.
420 Ebd.
421 Siehe Edition, S. 91–92.
422 Edition, S. 96.
423 Edition, S. 96.
424 Georges: Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, Sp. 3131–3133.
425 Siehe Edition, S. 98.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

posse, ut per signum miraculorum Zenonem sequentes, gloriosam victoriam triumphatis hostibus reportare.[426] Auch Zeno selbst unterstützt die Seinen und hört selbst nach dem Sieg nicht auf zu kämpfen, sondern befiehlt ausdrücklich, die Waffen nicht niederzulegen. Mit seinem Beispiel verleiht er ihnen Kraft, damit sie im verbleibenden Kampf stärker sein können:

> *Ipse vero sanctus, accepta palma, non proiecit*[427] *arma, neque suos proicere permisit, nec nudis verbis, sed factorum exemplis illos exagitabat. Nam vigilando, orando, ieiunando, elemosinando, miraculis coruscando, magnum robur constantiae illis inculcavit et, ut certatim fortiores essent in residua pugna, indulcavit. Iustus Zeno ut palma in Dei domo florebat et sua plantatio in eadem aula, et in atriis domus Dei vehementer crescebat.*
>
> *Der Heilige aber, auch nachdem er den Sieg errungen hatte, legte die Waffen nicht ab und er erlaubte es auch seinen Anhängern nicht, hingegen feuerte er sie nicht nur mit bloßen Worten, sondern mit Taten an. Und so ließ er durch das Wachen, durch das Fasten, mit dem Spenden und mit Wundern die große Kraft der Standhaftigkeit in sie einfließen. Und um sie für den weiteren Kampf zu stärken, redete er mit Lieblichkeit. Der gerechte Zeno blühte wie eine Palme im Haus Gottes und seine feste Verwurzelung im Haus Gottes wuchs kräftig.*[428]

Somit ist Zeno in BHL 9010 in einen Märtyrer verwandelt worden: Aus dem friedlichen und asketisch lebenden Sacerdos ist ein bewaffneter Kämpfer geworden.

Diese neue Profilierung wurde aber nicht nur durch die literarische Stilisierung der Vita generiert. Auch in der liturgischen Performanz außerhalb der Lesungen wurde Zeno nun als Märtyrer gefeiert. Wie aus der Rekonstruktion ersichtlich wird, wurde die Matutin der drei Zenofeste im Kloster anders als im Dom mit einer Psalmenreihe gefeiert, die traditionell für das Fest eines Märtyrers reserviert war.[429]

Da sich in der Vita ein Zitat aus dem letzten Psalm dieser Reihe findet – nämlich aus Psalm 91, 13–14: „Iustus ut palma florebit; sicut cedrus Libani multiplicabitur. Plantati in domo Domini, in atriis domus Dei nostri florebunt" – ist es naheliegend, dass diese Reihe ebenfalls im Kontext der Überarbeitung der Liturgie im Kloster in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts eingeführt wurde. Obwohl man dort die traditionellen Antiphone und Responsorien bewahrte, konnte so dennoch auch auf der Ebene der Historia, oder genauer gesagt des Wechselgesangs zwischen Historia und Psalmen, der Heilige neu profiliert werden. Tatsächlich führt gerade diese performative Adaption der Psalmen zu einem fast stärkeren Effekt als die literarische Stilisierung in der Vita: Die Verknüpfung dieser Psalmenreihe mit dem Profil eines Heiligen als Märtyrer war jedem liturgisch geschulten Hörer sofort erkennbar.

In diesem Zusammenhang kommt dem Moment des Todes eine entscheidende Bedeutung zu. Der Autor der monastischen Vita wich, wie bereits erwähnt, gerade an dieser Stelle von der Vorlage ab und erweiterte die dort extrem knapp

---

426 Siehe Edition, S. 98.
427 Sala ediert hier „proiecint".
428 Siehe Edition, S. 98.
429 Vgl. Pascher: Das Stundengebet, S. 200–201.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

behandelte Szene des Todes des Heiligen. Die Herausforderung war dabei, aus dem friedlich gestorbenen Bischof einen durch Folter, Kampf oder unrechte Verurteilung getöteten Märtyrer zu machen. Ob dies dem Autor gelang, soll nach der Lektüre dieser unterhaltsamen Passage überprüft werden:

> *Sed tempus instabat ut legitimi certaminis coronam acciperet et animam ex corruptione exutam incorruptioni redderet. Quod virum Dei plenum non latuit. Mox gregem multo labore et sudore quaesitum quo iacebat vocari praecepit quibus inspectis ait: „Filii carissimi diutius vobiscum esse mallem sed Dominus ergastulum animae pulsat et quam dedit ad se vocat. Nunc vestrae fidei, spei et caritati ecclesiam Dei commendo, quam ille quovis pretio sed proprio sanguine quaesivit ut eam doctrinae lumine illustretis et exemplorum fultu roboretis. Vigilate in fide, viriliter agite, confortamini in Domino et omnia vestra in caritate fiant. Scitis, qui legitime certaverit, coronabitur. Hic certate, hic pugnate, hic contra vitiorum aciem dimicate ut coronam non tabentibus floribus aut lauro fluitura textam capiatis. Sed gemmis perenniter fulgentibus et auro numquam perituro Dei digito fabricatam possideatis.“ Post multiplices et elegantes sermones mysterium tali aptum negotio sumpsit et osculum singulis – velut iturus Ierusalem – dedit. Post haec signavitt eos et benedixit. Mox sanctam animam creatori suo reddidit.*[430]
>
> *Aber die Zeit nahte, in der er die Krone des richtigen Kampfes bekommen sollte und er die Seele, befreit vom Verderben, der Ewigkeit zurückgeben sollte, und dies blieb dem heiligen Mann nicht verborgen. Bald befahl er, dass seine Herde, die er mit Mühe und Anstrengung geleitet hatte, zu seinem Sterbebett komme. Den Anwesenden sagte er: „Liebste Kinder, ich würde lieber länger bei euch bleiben, aber der Herrgott klopft bereits an der Tür der Seele und verlangt das zurück, was er schenkte. Ich vertraue eurem Glauben, Hoffnung und Liebe die Kirche Gottes, die er nicht zu irgendeinem Preis, sondern mit seinem Blut gründete, an, so dass ihr sie mit dem Licht der Doktrin beleuchtet und mit der Stütze des Beispiels stärkt. Seiet wach im Glauben, handelt tapfer, habet Trost in Gott, alle eure Handlungen sollen mit Gott geschehen. Ihr solltet wissen, dass der, der richtig kämpfte, gekrönt wird: kämpfet ihr so, strebet ihr so, führet ihr Krieg gegen die Heere der Sünde, so dass ihr keine Krone aus welkenden Blumen oder aus Lorbeer bekommt, sondern eine aus immerglänzenden Edelsteinen und immerwährendem Gold, von der Hand Gottes geschmiedet.“ Nach vielen und überzeugenden Predigten feierte er die Messe und küsste jeden, als ob er im Begriff gewesen wäre, nach Jerusalem zu fahren. Danach zeichnete und segnete er sie und bald darauf starb er.*

Die Szene findet eigentlich, wohl ganz anders als bei einem Märtyrer, am Sterbebett des Heiligen statt. Trotzdem wird der Moment des Todes durch eine Kampfmetapher eröffnet (*tempus instabat ut legitimi certaminis coronam acciperet*). Diese Metapher wird auf der einen Seite häufig benutzt, um das christliche Leben als Kampf zu charakterisieren.[431] Doch im Zusammenhang mit der Rede, die der Heilige direkt vor seinem Tod hält, wird deutlich, dass sie hier die Funktion erfüllt, die ganze Szene auf ein imaginäres Schlachtfeld zu verlegen. Zenos Rede besteht aus einer Collage von Bibelzitaten, die von Gian Paolo Marchi bereits identifiziert

---

430 Siehe Edition, S. 98.

431 Vgl. Felix Heinzer: *Hos multo elegantius, si ecclesiastica loquendi consuetudo pateretur, nostros heroas uocaremus.* Sprachbilder im frühchristlichen Märtyrerdiskurs, in: Ralf v. d. Hoff u. a. (Hg.): Imitatio heroica. Heldenangleichung im Bildnis (Helden – Heroisierungen – Heroismen 1), Würzburg 2015, S. 119–136, hier: S. 123–124.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

worden sind.[432] Bemerkenswert ist aber vor allem der allgemeine Ton und der Inhalt der Rede, in der die Gläubigen um den sterbenden Heiligen dazu aufgefordert werden, mit ihrem Blut für die Kirche zu kämpfen (*ecclesiam Dei commendo, quam ille non quovis pretio, sed proprio sanguine quaesivit*), sie mit der Verbreitung der christlichen Lehre berühmt zu machen und mit ihrem Beispiel zu stärken (*ut eam doctrinae lumine illustretis et exemplorum fultu roboretis*) und für sie tapfer zu handeln (*viriliter agite*). Auch, so Zeno weiter, sollten sie kämpfen, Krieg führen und gegen das Heer der Sünde fechten (*Scitis quia qui legitime certaverit, coronatur: hic certate, hic pugnate, hic contra vitiorum aciem dimicate, ut coronam* [...]), um den Preis des himmlischen Lebens zu erlangen. Der Autor funktionalisierte an dieser Stelle die Sprache und Bilder des Kampfes nicht, um lediglich eine allgemein verbreitete Metapher für das christliche Leben zu verwenden. Er hatte vielmehr ein wirkliches Schlachtfeld und einen genauen Ort im Sinn, wie ein kurzer aber doch auffallender Zusatz verrät: *und er gab jedem einen Kuss, als ob er auf dem Weg nach Jerusalem wäre* (*et osculum singulis, velut iturus Ierusalem, dedit*).

In diesem Sinne ist wohl auch der im monastischen Hymnus für die Laudes *Praesulis sancti* erwähnte Ausdruck: *praedicans gentes bene transmarinas*[433] zu verstehen. Es wird hier nämlich auf eine Missionierung von Zeno im Heiligen Land hingedeutet.

Diese Profilierung von Zeno als Märtyrer mag vor dem Hintergrund der realen und den Zeitgenossen bekannten Biographie des Heiligen verwundern. Besonders die hier zuletzt genannten Anspielungen auf den Kampf für die Kirche und der deutliche Bezug zur Stadt Jerusalem können aber dabei helfen, diese neue Profilierung zu erklären. Den Subtext dieser agonalen Sprache liefern die das hohe Mittelalter bestimmenden Kreuzzüge ins Heilige Land. Zeno wird in dieser Vita nicht nur im Allgemeinen als Märtyrer dargestellt, sondern ganz konkret mit den Kreuzzügen und vor allem den Kreuzfahrern in Verbindung gebracht: Er habe, so die monastische Vita, viele Menschen zu *religionis milites*,[434] Soldaten des Glaubens, gemacht.

Es scheint, als habe das Kloster versucht, nicht nur aus dem Wunder wirkenden Körper Zenos politisches und wirtschaftliches Kapital zu schlagen, sondern auch von der sich ausbreitenden Kreuzzugsbegeisterung des 12. Jahrhunderts zu profitieren. Da sich die Erneuerung des monastischen Dossiers Zenos grob in die Zeit Gerhards datieren lässt, sind hierfür zwei Szenarien denkbar: Zum einen, dass sich das so gewonnene Profil Zenos an Personen, die aus dem zweiten erfolglosen Kreuzzug zurückgekehrt waren, oder an deren Angehörige richtete. Für diese war der im Profil des Klosters zum Märtyrer stilisierte Heilige, der auch einen Bezug zum Kampf und zu Jerusalem aufwies, wohl ansprechender als der Sacerdos und Bischof des kanonikalen Offiziums. Dies mag insbesondere auf Kaiser Friedrich

432 Vgl. Marchi: I Manoscritti della Capitolare, S. 57.
433 Siehe oben, S. 84.
434 Siehe Edition, S. 99.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

selbst zugetroffen haben, der im Gefolge Konrads III. am zweiten erfolglosen Zug ins Heilige Land teilgenommen hatte.[435]

Zum anderen ist denkbar, dass sich das Kloster mit diesem Profil von Zeno an diejenigen richten wollte, die im Zuge des dritten Kreuzzuges in den 80er Jahren des 12. Jahrhunderts aufbrachen, und vor ihrem Aufbruch oder als Ersatzleistung geeigneten Heiligen eine Zuwendung geben wollten.[436]

Tatsächlich lässt sich feststellen, dass gerade Verona zu dieser Zeit von einem regelrechten Kreuzzugsfieber befallen war, das durch die Anwesenheit prominenter Personen im Jahre 1184 in der Stadt weiter befeuert wurde: Zu diesem Zeitpunkt traf sich hier Kaiser Friedrich I. mit Papst Lucius III., um die Notwendigkeit eines weiteren Kreuzzuges zu diskutieren. Zu diesem Anlass weilten auch der Patriarch von Jerusalem Heraklius und die Großmeister der Templer und des Hospitals von Jerusalem in Verona.[437]

Dieses Kreuzzugsfieber hatte nicht nur solche prominenten Gäste Veronas erfasst: In den Kirchen der ganzen Stadt wurde für den Kreuzzug gepredigt. Am 4. November 1184 wurde die Dekretale *Ad abolendam*, das Ergebnis der Gespräche zwischen Kaiser, Papst und den Großmeistern der Ritterorden, veröffentlicht. Am gleichen Tag hielt der Bischof von Ravenna im Dom von Verona eine flammende Kreuzzugpredigt.[438] Gegen 1188–1189 predigte auch der kurz zuvor berufene Bischof von Verona, Adelard, für den Kreuzzug und führte selbst eine Gruppe Veroneser Kämpfer in das Heilige Land.[439]

Welches dieser Szenarien zutrifft, lässt sich schwer entscheiden. Sie verdeutlichen aber beide den von der Auseinandersetzung um das Heilige Land geprägten Zeitgeist des 12. Jahrhunderts, dem sich die Mönche des Zenoklosters und ihr Heiliger durch die Umprofilierung in den liturgischen Quellen anzupassen versuchten.

---

435 Vgl. Ekkehard Eickhoff: Friedrich Barbarossa im Orient. Kreuzzug und Tod Friedrichs I., Tübingen 1977, S. 28–30. Vgl. außerdem: Rudolph Hiestand: „precipua tocius christianismi columpna". Barbarossa und der Kreuzzug, in: Alfred Haverkamp (Hg.): Friedrich Barbarossa. Handlungsspielräume und Wirkungsweisen (Vorträge und Forschungen 40), Sigmaringen 1992, S. 51–108 und ders.: Kingship and Crusade in Twelfth-Century Germany, in: Alfred Haverkamp / Hanna Vollrath (Hg.): England and Germany in the High Middle Ages, London 1996, S. 236–265.

436 Vgl. Anne L. Bysted: The Crusade Indulgence. Spiritual Rewards and the Theology of the Crusades, c. 1095–1216 (History of Warfare 103), Leiden 2015, 160–163. Außerdem: Jonathan S. C. Riley-Smith: The Crusades, Christianity, and Islam, New York 2008, S. 29–44.

437 Vgl. Gian Maria Varanini: Lucio III, la curia romana e una Chiesa locale. Verona 1184–1185, in: Amedeo de Vincentiis (Hg.): Studi Massimo Miglio Roma e il papato nel Medioevo: studi in onore di Massimo Miglio, Rom 2012, S. 185–200, hier: S. 185–186, und auch: Dario Cervato: Iacet ad monasterium Sancti Zenonis: Adelardo II cardinale e vescovo di Verona, in: Annuario storico zenoniano, 1991, S. 41–54, hier: S. 52. Außerdem: Annamaria Ambrosioni: Federico I e il papato dal Congresso di Verona alla partenza per la I crociata (1184–1189), Mailand 1986.

438 Vgl. Cervato: Iacet ad monasterium, S. 52.

439 Vgl. ders.: Adelardo cardinale vescovo di Verona (1188–1214) e legato pontificio in Terra Santa (1189–1191), Verona 1991, S. 18.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Nachdem im vorherigen Kapitel die liturgischen Quellen aus dem Dom von Verona analysiert wurden, wurde in diesem Kapitel das liturgische Material für die Zenofeste einer weiteren Institution untersucht, die sich in Verona durch den Bezug zum heiligen Zeno profilierte, nämlich das Kloster San Zeno Maggiore. Die liturgische Überlieferung lässt sich grob in zwei Phasen gruppieren. In einer ersten Phase, ungefähr zwischen dem Ende des 10. und der Mitte des 12. Jahrhunderts, entstand im Kloster eine Gruppe von liturgischem Material. Dieses schloss eine Historia, die wahrscheinlich gegen Ende des 10. Jahrhunderts durch die Kontakte mit Bischof Rather das Kloster erreichte, und Hymnen ein. Die Untersuchung dieser Materialien zeigte, dass in dieser ersten Phase das Kloster über eine distinkte Identität verfügte, aber noch sehr stark von dem Episkopium abhing: die Historia wurde aus dem Dom übernommen, gleichzeitig aber auch so adaptiert, dass der Bezug des Klosters zum Heiligen, nämlich die Anwesenheit seines Körpers in San Zeno Maggiore, betont werden konnte. Gleichzeitig zeigt die Profilierung von Zeno als Bischof in den ältesten Hymnen der Abtei, dass der bischöfliche Einfluss noch eine lebenswichtige Rolle für das Kloster spielte.

Eine zweite Phase des Klosters lässt sich anhand der liturgischen Überlieferung identifizieren, die in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts dort entstand. Für den Vortrag an den Zenofesten und als Begleitung der etablierten Historia wurden nun eine neue Vita, ein Translations- und Mirakelbericht sowie neue Hymnen verfasst. Darin tritt ein viel deutlicheres Bild der Verehrergemeinschaft des Klosters zu Tage: Die Fokussierung auf den Leib sowie auf die von diesem bewirkten Mirakel verdeutlicht die klare Inanspruchnahme des Heiligen für das Kloster, das sich nun explizit als Hüter der Reliquien profilierte und dadurch seine Emanzipation vom Bischof und gegen seine prominente Rolle in der Verwaltung des Zenokultes behauptete. Gleichzeitig kommt auch der Versuch des Klosters ans Licht, weitere Publika für sich und den eigenen Heiligen zu gewinnen. Zeno wurde als Märtyrer und Kreuzfahrer profiliert und dadurch auch für die zahlreichen Kreuzzugsbegeisterten attraktiv gemacht.

Aus der Auseinandersetzung mit dem Bischof und dem Dom um den Kult von Zeno, die bereits in der Mitte des 9. Jahrhunderts entflammte und noch im 10. und 11. Jahrhundert die Geschichte der Abtei prägte, ging das Kloster letztendlich als Sieger hervor. Dass das Episkopium sich nach außen nicht mehr allein durch den Bezug zu Zeno präsentieren konnte, verdeutlichen einige liturgische Quellen aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts. Gegen 1368 gibt das Kapitel neue Handschriften für den Chor in Auftrag und unterzieht in diesem Rahmen auch das liturgische Repertoire einer Erneuerung.[440]

[440] Es geht um neun Codices, teilweise Zwillingshandschriften, die für die Nutzung im Chor der Domherren angefertigt wurden und als „corali di Turone" bekannt sind, vgl. Castiglioni: I corali tardotrecenteschi.

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Zwar wurde Zeno hier auch zu dieser Zeit weiterhin mit der bekannten Historia *Dum Zeno pontificatus honore* gefeiert, allerdings finden sich nun weitere Historiae für andere Veroneser Bischöfe, nämlich Theodorus und Anno.[441] Dabei handelt es sich um Kulte, die bereits in der Kathedrale vorhanden waren, die aber bis zu diesem Punkt kaum gefeiert wurden.[442] Die Kreation neuer Gesänge für diese Bischöfe hatte einen doppelten Effekt: Auf der einen Seite wurde damit ein ‚Pantheon' von heiligen Veroneser Bischöfen kreiert und somit die Rolle dieser Heiligen als Prälaten der Veroneser Kirche in den Vordergrund gestellt. Auf der anderen Seite verlor Zeno unter diesen Umständen seine herausgehobene Stellung und wurde zu Einem unter Mehreren. Dieser Umstand deutet daraufhin, dass nun das Amt des Bischofs ins Zentrum der Außendarstellung des Domes rückte. Auf Zeno alleine konnte man sich am Dom nicht mehr berufen. Der Heilige gehörte nun allein dem Kloster.

441 Das Offizium für Theodorus zum Beispiel wurde als Paraphrase der Psalmen aufgebaut, die es begleiten. Für diese Art der Offiziendichtung siehe Benjamin Brandt, „Psalm paraphrase and biblical exegesis. An early office for St. Stephen" (nicht veröffentlichter Vortrag bei der Konferenz Historiae, Venezia, Fondazione Ugo e Olga Levi, 26.–29.01.2017).

442 Im *Carpsum* Verona BC XCIV(89) war ein Fest für Anno vorgesehen, bei dem sich in der Handschrift nur der Hinweis „De conf." befindet (vgl. Meersseman u. a.: L'orazionale, S. 276; für Theodorus sind dort zwei Feste vorgesehen (*natale* und *translatio*), beide wurde lediglich mit Commune-Gesängen gefeiert (vgl. ebd., S. 290 und S. 296).

https://doi.org/10.5771/9783956508714-211, am 12.10.2024, 08:57:55
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb