Zeitschrift: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte = Revue d'histoire ecclésiastique suisse

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 65 (1971)

Artikel: Die frühkarolingische Passio der Zürcher Heiligen

Autor: Müller, Iso

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-129406

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 09.07.2025

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

ISO MÜLLER

DIE FRÜHKAROLINGISCHE PASSIO DER ZÜRCHER HEILIGEN

1. Die Handschriften der Passio *

Der älteste uns erhaltene Text der frühkarolingischen Passio der Zürcher Heiligen findet sich auf den Seiten 473 bis 478 der Sanktgaller Handschrift 225, die überdies verschiedene theologische und kalendarische Schriften enthält. Die einzelnen Teile der Handschrift scheinen wohl gleichzeitig von verschiedenen Kopisten geschrieben worden zu sein. G. Scherrer betrachtete den Schreiber der Passio als die «dritte Hand» im Codex. Die Schrift des ganzen Codex zeigt die St. Galler Minuskel des ausgehenden 8. Jahrhunderts, nicht ohne gewisse Verwandtschaft zu dem Werke des Schreibers Waldo, der seit den 70er Jahren tätig war. Der Schreiber der Passio verfügte über eine breite Buchschrift, ähnlich wie derjenige des auf S. 461–473 aufgeführten

* Verzeichnis der wichtigsten Literatur, BRUCKNER: A. BRUCKNER, Scriptoria medii aevi Helvetica I (1935); II (1936); III (1938). BHL: Bibliotheca Hagiographica Latina. 2 Bde., 1898–1901. Zitiert nach Nummern. BRUYLANTS: P. BRUYLANTS, Concordance verbale du Sacramentaire Léonien. Louvain 1945–1948. EGLOFF, Christentum: E. EGLOFF, Wer hat das Christentum nach Zürich gebracht. Diaspora-Kalender 1948, S. 53–67. HEER: G. HEER, Die Zürcher Heiligen St. Felix und Regula. 1889. JHGG: Jahresbericht der Historisch-antiquar. Ges. von Graubünden. LINDERBAUER: B. LINDERBAUER, Benedicti Regula, philologisch erklärt. 1922. MANZ: G. MANZ, Ausdrucksformen der lateinischen Liturgiesprache. 1941: MGH: Monumenta Germaniae Historica. PG: Patrologia Graeca, ed. Migne, Paris 1857 ss. PL: Patrologia Latina, ed. Migne, Paris 1844 ss. PLANTA: R. v. PLANTA, Die Sprache der rätoromanischen Urkunden des 8.–10. Jhdts. in: A. HELBOCK, Regesten von Vorarlberg u. Liechtenstein bis 1260. Bregenz 1920. RUINART: Th. RUINART, Acta Martyrum. 3 Bde., Augsburg 1802. SCHERRER: G. SCHERRER, Verzeichnis der Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen. St. Gallen 1875. VIELLARD: J. VIELLIARD, Le Latin des diplômes royaux et chartes privées de l'époque mérovingienne. 1927. VOSSLER: K. VOSSLER, Einführung ins Vulgärlatein. 1954.

«Katechismus»[1]. Doch sind die Wörter undeutlich getrennt, so daß die Lesung nicht leicht vonstatten geht. Das kommt aber auch daher, daß der Text in einem verwilderten Latein abgefaßt ist, das erst ein späterer Korrektor der karolingischen Zeit verbesserte. Da die Passio nur ein Stück unter verschiedenen andern des Codex darstellt, kann es sich hier wohl kaum um das Original der Passio handeln, sondern eher um eine Abschrift. Zudem setzt der Inhalt der Passio eine Entstehung in Zürich voraus. Da aber dieses vermutete Original verloren ist, muß der vorliegende älteste Textzeuge als Grundlage für eine Edition dienen [2].

Den zweiten Text enthält Cod. C. 10 i der Zentralbibliothek Zürich, der wegen seiner ausgeprägten Schrift mit Sicherheit dem St. Galler Scriptorium zugewiesen werden kann. Die Handschrift dürfte um die Mitte des 9. Jahrhunderts entstanden sein und kam erst spät nach Zürich. Sie bietet zahlreiche Heiligenviten, unter denen auf fol. 59r–60r die Passio der Zürcher Heiligen zu finden ist. Die ganze Sammlung wird daher als Passionarius maior betitelt. Aus ihr konnte das Verzeichnis der St. Galler Heiligenleben des 10. Jahrhunderts im Cod. Sang. 566 ausgiebig schöpfen. Mit dem Hinweis «*Felicis et Regulae in passionario maiore*» nimmt dieses Werk auf die Zürcher Passio Bezug. Daraus kann man schließen, daß der Text des 9. Jahrhunderts in St. Gallen im Kloster oder in der Kirche vorgelesen wurde. Von einzelnen Versehen abgesehen, hält sich der Text an die korrigierte Version in Cod. Sang. 225. Diese dürfte mittelbar oder noch eher unmittelbar als Vorlage gedient haben [3].

Der dritte Textzeuge der Passio ist im Cod. Sang. 550 überliefert und zwar in seinem früher wohl selbständigen hagiographischen Anfangsteil. Zu Beginn findet sich (S. 3–28) die *Passio sancti ac beatissimi Georgii Martyris*, also die Leidensgeschichte des berühmten kappadozischen Martyrers Georg (23. April) [4]; darauf folgt der Text unserer Passio (S. 29–39) und endlich *De inuentione sancti Michahelis ecclesiae*

[1] Scherrer 80–81. Bruckner II (1936) 71. Egloff, Christentum 59. A. Cordoliani in: ZSKG 49 (1955) 164–168. E. A. Lowe, Codices Latini Antiquiores VII (1956) 27, 58, Nr. 928.

[2] Die letzte bisherige Ausgabe hat nur ihre Abweichungen notiert und einen späteren Text zugrunde gelegt: Heer 41–44.

[3] E. Munding, Verzeichnis der St. Galler Heiligenleben (1918), S. 11, 43, 48, 58. Bruckner III (1938) 123. Egloff, Christentum 60. C. Mohlberg, Mittelalterliche Handschriften der Zentralbibliothek Zürich (1951), S. 18–19, 349.

[4] BHL 503 Nr. 1 e. Über den Eigenwert der Georgspassion in Cod. Sang. 550 s. M. Huber, Die «Vita Illustrata Sancti Benedicti» in Handschriften und Kupferstichen, in: Studien u. Mitteilungen des Benediktinerordens 48 (1930) 67–69.

Archangeli (S. 39–53), mithin die Geschichte von Monte Gargano. Zu datieren ist diese Handschrift in die zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts [1]. Auffällig erscheint uns die Abkürzung nt für noster, die sich in Kap. IV und VI unserer Passio findet, die sich jedoch auch in einigen Handschriften des Steinachklosters aus der Zeit von 750–840 belegen läßt [2]. Auf Grund der Textvarianten wird man Sang. 225 als direkte Vorlage für Sang. 550 ansetzen dürfen.

Eine Einteilung in Kapitel läßt sich in keinem der drei Codices deutlich erkennen. Wohl bietet Sang. 225 bald größere, bald kleinere Initialmajuskeln, die jedoch mehr eine zufällige Abwechslung zu schaffen scheinen. Einen ähnlichen Eindruck macht die Textgestaltung des Zürcher Codex. Im Sang. 550 erscheinen überhaupt keine Großbuchstaben. Überdies fehlen in allen drei Handschriften Absetzungen des Textes durch verschiedene Alinea. Da aber das Ganze übersichtlich und lesbar gestaltet werden sollte, wurde in der folgenden Edition die Passio in 9 Kapitel eingeteilt. Sofern auch diese noch zu lange erschienen, schuf ein neuer Zeilenanfang den nötigen Unterbruch.

Die Satzzeichen stammen vom Editor, ebenso die Verwendung von Majuskeln. Alle Abkürzungen sind aufgelöst worden. Ergänzungen des Herausgebers stehen in runden Klammern. Um den Druck zu vereinfachen, wurden die geschwänzten e nicht berücksichtigt, ausgenommen wenn es zum Vergleich der Handschriften ratsam erschien; dann jedoch nur im Apparat, da es sich hier nicht um eine paläographische, sondern um eine philologisch-hagiographische Untersuchung handelt. Deshalb mußte auch der unkorrigierte älteste Text des Sang. 225 als Grundlage für die Edition genommen werden, denn die Korrekturen dieses Codex und die Texte der beiden folgenden Handschriften repräsentieren den idealen Text des 9. Jahrhunderts im Sinne der karolingischen Renaissance.

Um die Edition möglichst übersichtlich zu gestalten, benützen wir für die drei Handschriften folgende Siglen:

A = Cod. Sang. 225 (Stiftsbibliotehk St. Gallen), geschrieben in St. Gallen am Ende des 8. Jahrhunderts.

B = Cod. Turic. C 10 i (Zentralbibliothek Zürich), geschrieben in St. Gallen um die Mitte des 9. Jahrhunderts.

C = Cod. Sang. 550 (Stiftsbibliothek St. Gallen), geschrieben in St. Gallen in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts.

[1] SCHERRER 169. EGLOFF, Christentum 59–61.
[2] BRUCKNER II (1936) 33.

2. *Editio critica*

(I.) Passio [a] sanctorum Felicis [b] et germane sue [c] sancte [d] Recule [e] cum sociis eorum [f]. Tempore illo [1] beatissimus Felix et germane sue [g] Regula et socii [h] eorum [i] cum consilio beati Mauricii duce [k] Domino seruientes ad peregrinandum profecti per uasta loca heremi [2], que [l] Clarona dicetur [m], ad capud [n] laci et fluuii [o] Lindimaci [p], qui iuxta castrum Torico [q] est, peruenerunt, ubi tabernacula figentes [3] ieiuniis, uigiliis oracionibusque [r] et uerbu [s] Dei [4] die noctuque [5] instantes [6] Domino fideliter et deuote adherebant [7].

(II.) Igitur impiissimus Maximianus ad eos persequendos crudeles [a] ministros direxit, qui peruenientes ad iam dicto loco [b] meridie post oracionem [c] reficientes [d] superuenerunt [1], sed gracia [e] Dei sanctos cir-

[a] incipit passio *BC*. [b] Filicis *C*. [c] germane sue *fehlt BC*. [d] fehlt *BC*. [e] et Reg et Regule *B*. Regule *C*. [f] cum sanctorum, quod est III Idus Septembris *B*. cum sotiis suis *C*. [g] germane sue *korr. zu* germana sua *A*. germana sua *BC*. [h] sotii *B*. [i] et socii eorum *fehlt in C*. [k] ducis *B*. duce *korr. zu* ducis *C*. [l] que *korr. zu* que *mit e caudata A*. quae *B*. que *mit e caudata C*. [m] dicetur *korr. zu* dicitur A. dicitur *BC*. [n] caput *BC*. [o] fluuium *B*. [p] Lindomati *korr. zu* Lindomaci *B*. [q] Torico *korr. zu* Turicum *A*. Durico *korr. zu* Duricum B. *Toricum C*. [r] orationibusque *B*. [s] uerbu *ohne Abkürzungsstrich für das auslautende* m *A*. uerbo *B*. uerbi *C*.

[a] crudelissimos *C*. [b] dicto loco *korr. zu* dictum locum *A*. dicta loca *B*. dictum locum C. [c] orationem *B*. [d] reficientibus *C*. [e] gratia *B*.

(I.) [1] Vgl. in illo tempore Mt 11, 25; 12, 1 und vielfach in der hl. Schrift. Dazu Kap. 2 der karolingischen Lucius-Vita: Tempore enim illo, ed. I. MÜLLER, in: JHGG 85 (1955) 8.

[2] Vgl. Nm 14, 3 und Dt 32, 10 sowie 2 Par 26, 10.

[3] Vgl. Gn 13, 13 und 16, 12, dazu Nm 1, 53 und Jos 18, 1, so daß tabernaculum figere schlechthin biblische Entlehnung sein dürfte.

[4] Vgl. 2 Cor 6, 5; in vigiliis, in ieiuniis. 1 Tim 4, 5: per verbum Dei et orationem, ebendort 5, 5: instet obsecrationibus et orationibus. Col 4,2: orationi instate, vigilantes in ea. 1 Petr 4, 7: vigilate in orationibus.

[5] Gn 31, 41 und Apoc 7, 15, dazu sonst noch oft, so in der Regula Benedicti, im Testament Fulrads, Tellos usw. Näheres bei I. MÜLLER, Die Schenkung des Bischofs Tello an das Kloster Disentis im Jahre 765, in: JHGG 69 (1939) 37, 95.

[6] Rom 12, 12: orationi instantes. 1 Tim 5, 5: instet obsecrationibus. Col 4, 2: orationi instate. Vgl. Kap. 8 der Luciusvita: sacris insistens vigiliis, ed. I. MÜLLER, in: JHGG 85 (1955) 14.

[7] Vgl. Dt 4, 4, Jos 23, 8 und Is 56, 3 und 6 sowia 1 Cor 6, 17, wonach die Wendung adhaerere Domino als biblisch belegt ist.

(II.) [1] Häufig supervenerunt in Act 4, 1; 11, 28; 14, 18.

cumdatos excecati [2] impii ministri minime eos uiderunt et pretereuntes [f] eos [g] [3].

Sanctus Filex [h] et [i] germana sua [k] dixit: Carissima soror mea, ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis [4]. Uenite ostandamus nos [l] ad [m] eos [n] et accipiamus martyrium et eremus [o] consortes electorum [5] in celo. Et [p] extensis manibus ad celum [6] orantes ad Dominum, ut liberaret animas eorum de [q] manus [r] inimicorum [7] et transire possent ad aeternam [s] beatitudinem [8].

(III.) Tunc Decius persecutor spiritu inmundo [1] repletus ait: Christiani [2] estis, socii [a] Mauricii [b], Exuberi [c], Candidi, Uictoris aut non? Sanctus Felix cum sociis suis responderunt [d]: Christiani sumus et Christum Deum, qui nos fecit [3], adoramus [e], et socii eorum, de quibus [f] nos interrogasti. Cum quibus [g] per misericordiam Dei [4] regno celesti [h] [5] speramus participare. Decius dixit: Sacrificate dies [i] [6]. Sancti responderunt: Non

[f] pretereuntes eos *korr. zu* pretereuntibus eis *A*. praetereuntes *B*. pretereuntibus *C*. [g] eis *C*. [h] Felix *BC*. [i] et *korr. zu* ad *A*. ad *BC*. [k] germana sua *korr. zu* germanam suam *A*. germanam suam *BC*. [l] nobis *korr. zu* nos *B*. [m] ad *durchstrichen A*. ad *fehlt C*. [n] eos *korr. zu* eis *A*. eis *C*. [o] eremus *korr. zu* erimus *A*. erimus *BC*. [p] et *fehlt BC*. [q] de *fehlt C*. [r] manus *korr. zu* manibus *A*. manu *B*. manibus *fehlt C*. [s] eternam *BC*.

[a] sotii *B*. [b] Martini *korr. zu* Mauritii *C*. [c] Exuberi *korr. zu* Exuperi *A*. Exuperii *B*. Exuberii *C*. [d] Sanctus Felix respondit cum sociis suis *C*. [e] et Christum Deum, qui nos fecit, adoramus *fehlt C*. [f] qui *korr. zu* de quibus *A*. de *fehlt C*. [g] quibus nos *C*. [h] regnum celeste *B*. regnos celestis *C*. [i] dies *korr. zu* diis *A*. diis *BC*.

[2] Rom 11, 17: caeteri vero excaecati sunt. Dazu Jo 12, 40 und 2 Cor 4, 4.

[3] praetereuntes sowohl in Mt 27, 39 als auch in Marc 15, 29. Auch sonst kommt praeterire in verschiedensten Formen vor, so Marc 6, 48 und Sap 10, 8.

[4] 2 Cor 6, 2: Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis.

[5] Vgl. Est 16, 13: consortem regni nostri. 2 Petr 1, 4: divinae consortes naturae.

[6] Vgl. 2 Mach 15, 21: extendens manus in caelum. Vielfach in der Bibel kommt die Wendung extendere manus vor.

[7] Dan 3, 32: in manibus inimicorum nostrorum. Nur de manu inimicorum findet sich in Lc 1, 74, 1 Mach 9, 46 und Mich 4, 10.

[8] Dazu aeternitas beata und aeternitas beatitudinis in liturgischen Formeln bei Manz Nr. 23–24.

(III.) [1] Marc 1, 23 und 5, 2: in spiritu inmundo.

[2] Act 11, 26: discipuli Christiani. Vgl. ebendort 26, 28 und 1 Petr 4, 16.

[3] Ps 94, 6: ploremus ante Dominum, qui fecit nos.

[4] 1 Tim 1, 13: sed misericordiam Dei. Rom 12, 1: per misericordiam Dei.

[5] 2 Tim 4, 18: in regnum suum caeleste. Sonst oft regnum coelorum, so Mt 19, 12; 20, 1; 22, 2 und 25, 1.

[6] 4 Reg 22, 17 und 2 Par 34, 25: sacrificaverunt diis alienis. Jer 44, 55: non sacrificarent diis alienis; 44, 8: sacrificando diis alienis.

sacrificamus dies [i] neque adoramus deos tuos [7], cum quibus tu in infernum eris dimersurus [k] [8]. Decius dixit: Per magnos [l] deos [m] iuro, si nolueritis sacrificare diis magnis [n] [9], uariis subpliciis [o] [10] uos [p] habeo imponere. Sancti responderunt: Corpus enim nostrum habis [q] in [r] potestate [11], animas uero nostras non habis [s] in [t] potestate [u], sed solus [v] Deus, qui nos plasmauit [12].

(IV.) Decimus [a] tyrannus dixit: Adhuc paciens [1] sum in uobis. Nam per magnos deus [b] et per clemenciam [c] impetoris [d] Maximiano [e] iuro [f], quia si nolueritis diis [g] nostros adorare, Mercuru et Iouis [h] [2], in sartagines [i] [3] cadentes [k] uos facio [l] inponere. Sancti responderunt: Dominus [m] adiutor est noster [n], non timemus [o], quid faciat homo [4]. Inpiissemus [p]

[k] demersurus *korr. zu* dimersurus *A*. demersurus *korr. zu* demergendus *B*. demersurus *C*. [l] manus *korr. zu* magnos *A*. [m] deos *später eingefügt A*. [n] *Rasur nach* magnis A. [o] suppliciis B. [p] uos *korr. zu* uobis *A*. [q] habis *korr. zu* habes *A*. habes *BC*. [r] in *später überschrieben A*. [s] habis *korr. zu* habes *A*. habes *BC*. [t] *fehlt A*. [u] animas uero nostras non habes in potestate *steht am Rande B*. [v] *fehlt C*.

[a] Decimus *korr. zu* Decius *A*. Decius *BC*. [b] deus *korr. zu* deos *A*. deos *BC*. [c] clementiam *B*. [d] impetoris *korr. zu* imperatoris *A*. imperatoris *BC*. [e] Maximiano *korr. zu* Maximiani *A*. Maximiani *BC*. [f] nam per clemenciam imperatoris et per magnos deos iuro *C*. [g] diis *korr. zu* deos *A*. deos *BC*. [h] Mercuru (*oder* Mercurii?) et Iouem. *Schluß-Silbe auf Rasur A*. Mercurium et Iouem *BC*. [i] sartaginas *C*. [k] cadentes *korr. zu* candentes *A*. candentes *B*. calentes *C*. [l] facio uos *C*. [m] Deus *C*. [n] *Abkürzung* nt *mit Strich C*. [o] timebimus *C*. [p] inpiissemus *korr. zu* impiissimus *A*. impiissimus *BC*.

[7] Dt 29, 26: et servierunt diis alienis et adoraverunt eos, quos nesciebant. Jdt 8, 18 und Jer 22, 9: adoraverunt (adoraverint) deos alienos. Jer 25, 6: adoratisque eos (deos alienos). Ps 80, 10: neque adorabis deum alienum.

[8] Lc 10, 15: usque ad infernum demergeris.

[9] Deus magnus kommt oft vor, so Dt 7, 21; Ps 76, 14 und 94, 3 usw. Man erinnert sich hier, daß auch die Götter so genannt wurden: Act 19, 28: magna Diana Ephesiorum.

[10] supplicia siehe Hebr 10, 29, 2 Mach 6, 19, 26, 28 und Job 33, 25.

[11] Inhaltlich geht der Satz zurück auf Mt 10, 28: Et nolite timere eos, qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere; potius timete eum, qui potest et animam et corpus perdere in gehennam, dazu Lc 12, 4: ne terreamini ab his, qui occidunt corpus et post haec non habent amplius quid faciant. Zu in potestate siehe Marc 1, 26 und 11, 28.

[12] 4 Reg 19, 25 und Is 37, 25: plasmavi illud. Job 10, 8: plasmaverunt me totum.

(IV.) [1] paciens kommt vor in Hab 1, 2, Os 5, 11 und 1 Petr 2, 19.

[2] Act 14, 12: et vocabant Barnabam Iouem, Paulum vero Mercurium, quoniam ipse erat dux verbi.

[3] sartago begegnet uns acht mal in der Schrift, zuletzt 2 Mach 7, 5: spirantem torreri in sartagine.

[4] Hebr 13, 16: Dominus mihi adiutor, non timebo, quid faciat mihi homo.

iudex dixit: Quare non sacrificatis diis? Sancti responderunt: Notum sit tibi, diis tuos [q] non adoramus et imagines [5] tuos [r] non colemus [s], quia fantasma [t] diabolica [6] sunt.

Tunc iussit eos adprehendere [u] et in [v] ferreas rotas [7] calentes ponere [w] et dixit: Sacrificate [x] et adorate dies [y] meos. Sancti responderunt: Inimice pessime, quali [z] sunt dii tui? Decius dixit: Mercurios [aa] et Iouis. Sancta Regula respondit: Belzebu [bb] est deus tuus [8].

(V.) Iudex dixit: Ego te habeo mitti in picem calentissimam [1]. Et misit eam et iussit afferre [a] plumbum [2] calentissimum et dabat ei bibere et dixit: Haec et peiora poena [b] habeo te [c] facere, si non adoraueris diis [d] meos. Sancta Regula respondit: Tormenta tua dulciora sunt mihi super mel et fauum [3]. Tirannus [e] dixit: Per clementiam imperatoris ego uos facio poni in [f] carcerem [g], ubi erunt exteriores tenebre [4]. Sancti responderunt: In tenebras exteriores [h] ibi [i] est domus [k] et habita [l] tua in perpetuo [m] [5].

[q] diis tuos *korr. zu* deos tuis *A*. deos tuos *BC*. [r] tuos *mit später durchstrichenem* o *A*. tuas *BC*. [s] colemtus *korr. zu* colimus *A*. colimus *BC*. [t] fantasma *korr. zu* fantasmata *AB*. fantasma *C*. [u] adprehendere *korr. zu* apprehendere *B*. [v] fehlt *C*. [w] inponere *C*. [x] sacrificate diis *C*. [y] dios *korr. zu* deos *A*. deos *BC*. [z] quali *korr. zu* quales *A*. quales *B*. quale *C*. [aa] Mercurios *korr. zu* Mercurius *A*. Mercurius *BC*. [bb] Belzebu *korr. zu* Belzebub *A*. Beelzebub *BC*.

[a] adferre *C*. [b] tormenta *B*. pena *C*. [c] te *korr. zu* tibi *A*. tibi *BC*. [d] diis *korr. zu* deos. *Es hieß also* diis meos *korr. zu* deos meos *A*. [e] tyrannus *BC*. [f] *später eingefügt A*. [g] carceres *B*. [h] tenebras exteriores *korr. zu* tenebris exterioribus *A*. tenebris exterioribus *BC*. [i] ubi *korr. zu* ibi *durch Verschwinden des* u *A*. ibi *BC*. [k] domus tua *C*. [l] habita *korr. zu* habitacio *A*. habitatio *B*. habitacio *C*. [m] perpetuum *C*.

[5] Sachlich und formal spielt adorare imaginem in der Apocalypse eine bedeutende Rolle, so 13, 5; 14, 11; 16, 2; 19, 20; 20, 4.

[6] Phantasma kommt in Mt 14, 26 und Marc 6, 49, diabolica in 3 Reg 21, 13 und Jac 3, 15 vor.

[7] rota begegnet uns etwa 45 mal in der Schrift. Vgl. z. B. Dan 7, 8: rotae eius ignis accensus.

[8] 4 Reg. 1, 6: Beelzebub deus Accaron. Dazu Lc 11, 15–19.

(V.) [1] Is 34, 9: in picem ardentem.

[2] Zehnmal begegnet uns in der Vulgata plumbum, so z. B. Ez 22, 18: plumbum in medio fornacis.

[3] Inhaltlich zu Act 18, 7 gehörig: Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum. Dazu Ps 18, 11: dulciore super mel et favum. Vgl. Eccli 24, 27: super mel et favum.

[4] Mt 8, 12; 22, 13; 25, 30: in tenebras exteriores.

[5] 2 Cor 5, 1: Si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus, domum non manufactam, aeternam in coelis. Vgl. Ps 68, 25: fiat habitatio eorum deserta.

Impius [n] Decius iussit eos diuersas [o] subpliciis [p] inponere [q]. Sancti uero una uoce [r] [6] et uno animo [s] [7] glorificabant et benedicebant Deum [8] dicentes: Gratias [t] agimus tibi [9] Domine Deus Jesu Christe, quia propter nomen tuum tanta sumus passi [10].

(VI.) Iudex dixit: Deuum tuum [a] adoras [1] et ad eum clamas [2]. Ubi est Deus tuus? [3] Sanctus Felix respondit: Diabulus [b] ad infernum uult trahere et tu inmitator [c] eius existis. Decius dixit: Melius facis [d], si [e] adoras deos meos, quia ego cum ipsis loquor [f] [4] et quod ipsi mihi [g] proponunt, facio. Sancti responderunt: Inimice [h], quare non recogitas [i] [5], ubi stas super terram [6]? Uide in [k] celum [l], solem et [m] lunam, que [n] Deus [o] omnipotens fecit [7], et ipse habit [p] potestatem [8] saluare animas

[n] impiissimus *C*. [o] diuersas *korr. zu* diuersis *A*. diuersis *BC*. [p] suppliciis *B*. subplitiis *C*. [q] inponi *B*. [r] uoce *später mit e caudata A*. uoce *BC*. [s] et uno animo *fehlt C*. [t] gracias *C*.

[a] tuus *fehlt C*. [b] diabolus *BC*. [c] imitator *BC*. [d] facis *überschrieben A*. [e] si *fehlt B*. [f] loquar *korr. zu* loquor *C*. [g] mihi ipsi *B*. [h] inimice pessime *C*. [i] cogitas *C*. [k] in *fehlt C*. [l] celum *mit e caudata C*. [m] et *fehlt C*. [n] que *mit späterem e caudata A*. quae *B*. que *mit e caudata C*. [o] Deus *später A*. [p] habit *korr. zu* habet *A*. habet *BC*.

[6] Ex 24, 3: respondit que omnis populus una voce. Jdt 10, 9: et dixerunt hi, qui illic erant, omnes una voce.

[7] Act 18, 12 und 19, 29 sowie Jos 9, 2: uno animo.

[8] Act 13, 48 und Tob 11, 16: glorificabant. 2 Mach 15, 29: patria voce omnipotentem Dominum benedicebant.

[9] Über die Stellen aus dem Gloria siehe unten S. 155–157.

[10] Act 5, 41: quoniam digni habiti sunt pro nomine Jesu pati. Vgl. Apoc 2, 3: sustinuisti propter nomen meum.

(VI.) [1] adorare Deum siehe Kap. III. Anm. 7.

[2] Ex 8, 12: clamavit Moyses ad Dominum. Ex 14, 10: clamaverunt ad Dominum. Judic 18, 23: cur clamas.

[3] Dt 32, 37: ubi sunt dii eorum. 4 Reg 18, 34: ubi est Deus. Is 36, 19: ubi est Deus.

[4] Gn 8, 15: locutus est autem Deus ad Noe. Ex 6, 2: locutusque est Dominus ad Moysen, und noch viele ähnliche Belege. Dazu vgl. unten S. 161–162.

[5] cogitare findet sich an die 300 mal in der Vulgata, hingegen recogitare nur 12 mal. Vgl. 1 Reg 25, 17: recogita quid facias.

[6] Ex 33, 21: stabis supra petram. Ez 27, 29: in terra stabunt.

[7] Dt 4, 19: Ne forte elevatis oculis ad coelum videas solem et lunam et omnia astra coeli et errore deceptus adores ea. Vgl. Gn 37, 9: quasi solem et lunam et stellas. Dan 3, 62: benedicite sol et luna Dominum. Ps 8, 4: lunam et stellas, quae tu fundasti.

[8] habet potestatem oft in der Vulgata, so Lv 22, 13, Mt 9, 6, Marc 2, 10, Lc 5, 24 und 12, 5.

uestras [q] [9]. Nam dii tui demonia sunt [10], ipsi et tu cum imperatore tuo in igne perpetuo arsuri estis [11].

Decius dixit [r]: Adhuc paciens [s] sum in [t] uobis. Sancti responderunt: Deus noster [u], cui nos seruimus [12], ipse est paciens [v] et multe [w] misericors [x] [13] et misericordie [y] eius non est fines [z] [14].

(VII.) Decius iussit eis [a] diuersis subpliciis [b] et magnis tormentis inponere [c] [1]. Sancti gloriabant [d] et benedicebant [2] Deum, qui fecit celum et terram [3], cuius uerbo cuncta creata sunt [4]. Constantes [5] petebant adiutorio [e] de celis et gratiam [f] spiritus sancti [g] [6], ut uiderent

[q] nostras *BC*. [r] dixit Decius *C*. [s] patiens *C*. [t] in *fehlt C*. [u] noster *überschrieben B*. nt *mit Abkürzungsstrich C*. [v] patiens ipse est *B*. [w] multe *korr. zu* multum *A*. multum *BC*. [x] misericros *C*. [y] misericordie *korr. zu* misericordia *A*. misericordiae *B*. misericordie *mit e caudata C*. [z] fines *korr. zu* finis *A*. finis *BC*.

[a] eos *C*. [b] suppliciis *B*. subplitiis *C*. [c] inponere *korr. zu* imponere *B*. inponere *C*. [d] glorificabant *BC*. [e] adiutorio *korr. zu* adiutorium *A*. adiutorium *BC*. [f] gratia *korr. zu* gratiam *A*. gratiam *B*. *fehlt C*. [g] et gratiam spiritus sancti *fehlt C*.

[9] 3 Reg 20, 31: forsitan salvabit animas nostras. Jac 1, 21: verbum quod potest salvare animas vestras.

[10] Ps 95, 5: quoniam omnes dii gentium daemonia.

[11] Lv 6, 12–13: ignis in altari semper ardebit, ignis est iste perpetuus. Is 10, 16: ardebit quasi combustio ignis. Mt 18, 8 und 25, 41: in ignem aeternum. Jo 15, 6: in ignem mittet et ardet.

[12] Dt 10, 20: Deum tuum time et ei soli servies. Bar 1, 12: serviamus eis. Ps 2, 11: servite Domino in timore. 2 Thess 1, 19: servire Deo vivo et vero. Lc 16, 13: non potestis Deo servire et mammonae.

[13] Ex 34, 6; Nm 14, 18; Joel 2, 13 und Ps 85, 15: patiens (et) multae misericordiae. Ps 102, 8: longanimis et multum misericors. Ps 144, 8: patiens et multum misericors.

[14] Ps 105, 1 und 106, 2: in saeculum misericordia eius. Ps 135, 1 ss. quia in aeternum misericordia eius. Ps 144, 4: magnitudinis eius non est finis. Is 9, 7: pacis non erit finis. Lc 1, 33: et regni eius non erit finis.

(VII.) [1] Über supplicia und tormenta siehe oben Kap. III. Anm. 10 und Kap. V. Anm. 3.

[2] Zu glorificabant (gloriabant) et benedicebant siehe Kap. V. Anm. 8.

[3] Jdt 13, 24; Ps 113, 15; 120, 2; 123, 8 sowie Apoc 14, 7: qui fecit coelum et terram. Vgl. Gn 2, 4: fecit Dominus Deus coelum et terram.

[4] Jdt 16, 17 und Ps 103, 30: misisti (emitte) spiritum tuum et creata sunt. Col 1, 16: omnia per ipsum et in ipso creata sunt.

[5] 1 Mach 9, 15: constantes corde. 2 Mach 8, 21: verbis constantes effecti. Act 23, 11: constans esto. Inhaltlich: Mt 7, 7; Lc 18, 1 usw.

[6] Act 10, 45: gratia Spiritus Sancti. (per) gratiam Spiritus Sancti. BRUYLANTS 244–245.

salutare Dei [7] et magnificaretur nomen sancte trinitatis in gentibus [h] [8].

Et statim facta est nobs [i] lucida super eos et uox dicens [k] [9]: Ne timeatis [10], quia ego uobiscum sum [11]. Uiriliter agite et confortatur [l] cor uestrum [12], quia iam uenit uocacio [m] uestra [13] et corona [14] preparata [15] est uobis eritisque accepturi inter sanctus meus [n] [16] in [o] magna gloria [p] [17].

Cumque [18] sancti [q] uoce sancti [r] Dei [s] audita [19] oculos ad celos leuassent [20], audierunt uocem dicentem [21]: Uenite benedicti patris mei,

[h] in gentibus *fehlt C.* [i] nobs *korr. zu* nubes *A.* nubs *korr. zu* nubes *B. nubes C.* [k] uox de nube dicens *C.* [l] confortatur *korr. zu* confortetur *A.* confortetur *BC.* [m] uocatio *B.* [n] sanctus meus *korr. zu* sanctos meos *A.* sanctos meos *BC.* [o] in *fehlt B.* [p] magnam gloriam *B.* [q] sancti Dei *C.* [r] sancti *verblaßt A.* fehlt *BC.* [s] Dei *fehlt C.*

[7] Is 52, 10: Et videbunt omnes fines terrae salutare Dei nostri. Lc 3, 6: videbit omnis caro salutare Dei.

[8] 2 Reg 7, 26: ut magnificetur nomen tuum. Ps 19, 6: in nomine Dei nostri magnificabimur. Act 19, 17: magnificabatur nomen Domini. Act 9, 15: portet nomen meum coram gentibus. Gal 1, 16: evangelizarem illum in gentibus. Rom 15, 9: confitebor tibi in gentibus. Zu Trinitas siehe MANZ Nr. 1001 (in nomine Trinitatis) sowie das Tello-Testament von 765, vgl. I. MÜLLER, in: JHGG 69 (1939) 73–76.

[9] Mt 17, 5: ecce nubes lucida obumbravit eos et ecce vox de nube dicens.

[10] Lc 1, 13 und 1, 30 sowie Act 27, 24: ne timeas. Lc 12, 7: nolite timere.

[11] Agg 1, 13: ego vobiscum sum. Jer 42, 11: vobiscum sum ego. Mt 28, 20: ecce ego vobiscum sum.

[12] Dt 31, 6; 2 Par 32, 7; 1 Cor 16, 13: viriliter agite et confortamini. Ps 30, 25: confortetur cor vestrum.

[13] Rom 11, 29: sunt dona et vocatio Dei. 1 Cor 1, 26: Videte vocationem vestram. Eph 4, 4: in una spe vocationis vestrae. 2 Petr 1, 10: certam vestram vocationem.

[14] 1 Thess 2, 19: corona gloriae. Jac 1, 12: accipiet coronam vitae. Apoc 3, 11: nemo accipiat coronam tuam.

[15] Inhaltlich geht die Wendung zurück auf 2 Tim 4, 8: reposita est mihi corona iustitiae, formal auf Is 30, 33: praeparata est enim. 2 Cor 10, 16: in iis, quae praeparata sunt gloriari.

[16] Eph 1, 15: in omnes sanctos. 1 Cor 6, 1: apud sanctos, und sonst vielfach.

[17] 1 Mach 10, 58 und 10, 86: in magna gloria. Vgl. Jdt 16, 27: cum magna gloria und 1 Mach 14, 29 und 15, 9: gloria magna. Zum ganzen Passus vgl. corona gloriae. MANZ 125–126 Nr. 196–197.

[18] Die Konjunktion cumque figuriert oft in der Schrift, so schon Gn 2, 21 usw. und wird in den karolingischen Viten oft gebraucht, so in derjenigen des hl. Lucius und des hl. Sturmius, vgl. I. MÜLLER, Die karolingische Luciusvita, in: JHGG 85 (1955) 27.

[19] I Reg 28, 23 und 3 Reg 1 ,41: audita voce.

[20] Is 51, 6: levate in coelum oculos vestros. Dan 4, 31: oculos meos ad coelum levavi. Lc 18, 13: nec oculos ad coelum levare. Jo 6, 5: cum sublevasset ergo oculos Iesus.

[21] Act 11, 7 und 22, 7: audivi vocem dicentem. Apoc 10, 4 und 14, 13 sowie 18,4: audivi vocem de coelo dicentem.

percipite regnum, quod parauit [t] uobis Deus [u] ab origine mundi [22]. Sancti autem hec [v] audientes amplius clamantes [23] benedicebant Deum [w] dicentes: Gloria in excelsis Deo [x] et in terra pax hominibus bone uoluntatis. Domine Jesu Christe, laudamus te, benedicimus te [24], in secula seculorum. Amen [25].

(VIII.) Decius crudelissimus tyrannus [1] iussit eos [a] ceruices [b] plectere [c] [2] et capita ambutare [d] [3]. Cumque sancti martyris [e] hoc audissent, psallebant Domino dicentes [4]: Uias tuas Domine demonstra nobis [f] et semitas tuas doce nos. Dirige nos in ueritate [g] tua et doce nos, quoniam [h] tu es Deus saluator noster [5]. Cumque [i] una uoce [6] unanimiter [7] ad Dominum Iesum Christum exorassent, expansis palmis [k] [8] ad celum ceruicem deflectentes [l] [9] percussores [m] amputantes [n] capita eorum gloriosa [o] pro

[t] parauit Deus *C*. [u] Deus *fehlt C*. [v] haec *B*. hec *mit e caudata C*. [w] Deum *am Rande später A*. [x] Deo *später A*.

[a] eos *korr. zu* eis *A*. eos *BC*. [b] ceruicem *C*. [c] flectere *B*. plectere *C*. [d] ambutare *korr. zu* amputare *A*. amputare *BC*. [e] martyris *A*. martyres *BC*. [f] nobis *fehlt C*. [g] *wohl zuerst* uirtute *oder ähnlich, dann korr. zu* ueritate *C*. [h] quo *mit Abkürzungsstrich für* quoniam *A*. quia *BC*. [i] cumque sancti *B*. [k] *Am obern Blattrand in Majuskelschrift:* Expansis manibus. *Am Seitenrand in Minuskelschrift:* uidimus Dominum Jesum Christum, *dann darunter in Majuskelschrift:* Ebi. *Alle diese Zusätze sind später und in grünlicher Tinte geschrieben.* [l] deplectentes *C*. [m] percuss *mit übergeschriebenem späteren* bus *B*. [n] ampuntant *mit übergeschriebenem späteren* antibus *B*. [o] gloriosam *C*.

[22] Mt 25, 34: Venite benedicti patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi.

[23] Mt 21, 15; Lc 23, 45; Act 8, 7 und 21, 27: clamantes. Doch wird clamare in der Vulgata mit magis verbunden, nicht mit amplius. Siehe Mt 20, 31 und Marc 15, 14: illi magis clamabant. Lc 18, 39: multo magis clamabat.

[24] Aus dem Gloria der Messe, siehe unten Kap. 4.

[25] 1 Tim 1, 17; 2 Tim 4, 18; Hebr 13, 21; 1 Petr 4, 11 und 5, 11 sowie Apoc 1, 6: in saecula saeculorum. Amen. BRUYLANTS 567.

(VIII.) [1] 2 Mach 4, 25: crudelis tyranni. 2 Mach 7, 27: crudelem tyrannum.

[2] Dt 21, 22: morte plectendum est. Vgl. Eccli 38, 19: flectit cervicem.

[3] 2 Reg 16, 19: amputabo caput eius. 1 Par 10, 9: amputassent caput. 1 Mach 7, 47: caput Nicanoris amputaverunt. 2 Mach 1, 16: capitibus amputatis.

[4] 2 Mach 1, 30: psallebant hymnos. Eph 5, 19: cantantes et psallentes.

[5] Ps 24, 4–5: vias tuas Domine demonstra mihi et semitas tuas edoce me. Dirige me in veritate tua et doce me, quia tu es Deus salvator meus et te sustinui tota die.

[6] Vgl. oben Kap. V. Anm. 6.

[7] Act 1, 14: unanimiter in oratione. Achtmal kommt unanimiter in der Vulgata vor.

[8] 2 Par 6, 13: palmis in coelum levatis. Prov 31, 20: palmas suas extendit.

[9] deflectere kommt dreimal in der Schrift vor. Eccli 2, 7 und 22, 16 sowie 36, 28.

Domino morte finierunt [10]. Et ecce uox psallencium [p] angelorum et sanctorum audita est dicentium [q] [11]: In paradyso [r] angeli deducunt [s] uos et cum gloria suscipiant uos martyres [12].

(IX.) Acciperunt [a] beatissima corpora eorum sua [b] capita in [c] manibus suis [d] de ripa fluminis Lidimaci [e], ubi martyrio [f] acciperunt [g], portantes ea contra montem illum dextros [h] XL [i]. Est autem locus ille [1], ubi sancti cum magno decore [2] requiescunt, a castro Turico [k] dextros [l] CC [m], ubi ab antiquitate multi ceci [n] et cludi [o] [3] ad gloriam Dei [4] et sanctorum martyrum reuerencia [p] [5] sanati sunt [6]. Et nunc si fides

[p] psallentium *BC*. [q] dicentium *durch Rasur korr. wohl zu* dicens *A*. dicentium B. dicens *C* [r] paradysum *korr. zu* paradyso *B*. paradysum *C*. [s] deducant *B*.

[a] acciperunt *korr. zu* acceperunt *A*. acceperunt *BC*. [b] suaque *B*. [c] in *fehlt C*. [d] eorum *B*. [e] Lidimaci *korr. zu* Lindimaci *A*. Lindimaci *BC*. [f] martyrio *korr. zu* martyrium *A*. martyrium *BC*. [g] acciperunt *korr. zu* acceperunt *A*. acceperunt *BC*. [h] dextras *korr. zu* dextros *B*. [i] quadraginta *B*. [k] Durico *B*. Torico *oder* Toricu *korr. zu* Torica *C*. [l] dextras *B*. [m] CC *mit später überschriebener Endung* tos *A*. ducenti *B*. [n] ceci *später überschrieben A*. [o] gludi *korr. zu* glaudi *A*. claudi *BC*. [p] reuerentiam *BC*.

[10] Mach 6, 19: gloriosissimam mortem ... complectens. Dazu Martyrologium Bedae: martyrio clarus sancto fine quievit und glorioso fine quieverunt. PL 94, 934 und 1042.

[11] Jer 31, 15 und 31, 21: vox in excelsis (in viis) audita est. Ps 137, 1: in conspectu angelorum psallam tibi. Lc 2, 13: et subito facta est cum angelo multitudo militiae celestis, laudantium Deum et dicentium. Lc 9, 26: cum venerit in maiestate sua et Patris et sanctorum angelorum.

[12] Aus der Totenliturgie, siehe unten S. 157–159.

(IX.) [1] Gn 32, 30; 33, 17 usw. Ex 17, 7; Nm 11, 34: loci illius bzw. ille locus. Im Text der Passio hat ille locus im Sinne von locus sacer zu gelten. Darüber I. MÜLLER, Die churrätische Wallfahrt im Mittelalter (1964), S. 3–4, 12, 34–35.

[2] 2 Par 3, 6: decore multo. Ps 20, 6: magnum decorem. 2 Mach 15, 13: magni decoris.

[3] Mt 11, 5 und Lc 7, 22: caeci vident, claudi ambulant. Jo 5, 3: caecorum, claudorum. Ähnlich Gregor von Tours († 595) in der Epistola in quatuor libros de virtutibus S. Martini: claudos erigi, caecos illuminari, daemones effugari etc. PL 71, 911. Vgl. auch Vita S. Lucii (ca. 800), ed. I. MÜLLER, in: JHGG 85 (1955) 21–22 sowie H. DELEHAYE, Les légendes hagiographiques (1927), S. 95.

[4] Lc 17, 18 und Jo 9, 24 und 12, 43: gloriam Dei.

[5] 1 Cor 25, 34: ad reverentiam vobis loquor. Hebr 5, 7: exaudita est pro sua reverentia. Hebr 12, 28: cum metu et reverentia. BRUYLANTS 555: Pro reverentia beatorum apostolorum.

[6] Mt 21, 14: caeci et claudi in templo et sanavit eos. Lc 6, 18: et sanarentur a languoribus.

petentium [7] per Dei gracia [q] [8] exigatur [r], petitiones [s] pro diuersis necessitatibus [9] obtineant [t] effectum [u] [10].

Explicit [v] sanctorum [w] passio, qui [x] in [y] sanctam [z] agones [aa] [11] ad [bb] sancto Florencio [cc] monacho [dd] per spiritum sancto [ee] [12] est reuelata [13]. Celebrantur [ff] autem festa eorum III idus septembribus [gg].

3. Sprache und Stil

Der vorliegenden Sprachuntersuchung wird der älteste und unkorrigierte Text von Cod. Sang. 225 (Hs. A) zugrunde gelegt. Um einigermaßen die verschiedenen Formen werten zu können, mußten folgende Dokumente aus der Zeit von ca. 750-850 zum Vergleich herangezogen werden:

LRC = Lex Romana Curiensis, ed. E. MEYER-MARTHALER, 2. Aufl. 1966. Manche Varianten sind auf S. XXX zusammengetragen.

[q] gratiam *B*. per Dei graciam *fehlt C*. [r] *Endung* ur *auf Rasur,* u *nur schwer zu erkennen A*. [s] peticiones *BC*. [t] *Riß im Pergament, daher Endung nicht sicher A*. obtineant *B*. optineant *C*. [u] *In C nach* effectum: Explicit III. id. sep. *Damit schließt Hs. C und übergeht also den Hinweis auf die Revelatio des Florentius.* [v] *Später Endung* cit *hinzugefügt A*. [w] sanctorum *nochmals später in abgekürzter Form überschrieben A*. [x] qui *korr. zu* que *B*. [y] in *mit durchstrichenem* n *B*. [z] sanctam, *doch wegen Riß unsicher A*. sancto *B*. [aa] agone *B*. A. LÜTOLF, Die Glaubensboten der Schweiz. 1871, S. 195 *schließt von einem* in agone *auf ein ursprüngliches* in Agauno. *Der Vorschlag scheint kaum gerechtfertigt, da er den Wegfall des* sancto *bzw.* sanctam *nicht erklärt.* [bb] ad *überschrieben, doch wegen des* cc = a *wohl noch alt A. Fehlt B*. [cc] Florentio *B*. [dd] *unsicher, ob* manacho *oder* monacho *A*. monacho *B*. [ee] per sanctum sancto *korr. zu* per spiritum sancto *A*. per spiritum sanctum *B*. [ff] celebrantur, *jedoch* n *fast unlesbar A*. celebratur *korr. zu* celebrantur *B*. [gg] Septembris *B*. *In A steht am unteren Rande der Seite die spätere Notiz:* Explicit passio Felicis et Regule.

[7] Mt 21, 22: omnia quaecumque petieritis in oratione credentes accipietis.

[8] 2 Cor 9, 14: propter eminentem gratiam Dei. 2 Thess 1, 12: secundum gratiam Dei. Vgl. Lc 2, 40; Act 11, 23 und 15, 11; Rom 6, 23 und 7, 25.

[9] Ps 24, 17; 30, 8; 106, 6 s. de necessitatibus. Vgl. 2 Cor 6, 4 und 12, 10 sowie Rom 12, 13: (in) necessitatibus (sanctorum).

[10] Jud 18, 15: res haberet effectum.

[11] 1 Cor 9, 25: qui in agone contendit. 2 Tim 2, 5: qui certat in agone. Agon certaminis und agon martyrii oft in den Sakramentarien. MANZ 59–60 Nr. 32–33.

[12] Rom 5, 5; Hebr 9, 14 und 2 Tim 1, 14: per spiritum sanctum.

[13] Prov 20, 19: quo revelat mysteria. Is 21, 14: revelata est in auribus meis. Dan 2, 22: ipse revelat profunda et abscondita. 1 Cor 2, 10: nobis autem revelavit Deus. Siehe auch zum Begriff der Revelatio unten S. 180–185.

Tello = Die Schenkung des Bischofs Tello an das Kloster Disentis im Jahre 765, ed. I. MÜLLER, in: JHGG 69 (1939) 1–138. Varianten S. 52–67.

Sang. 348 = Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alemannischer Überlieferung, ed. K. MOHLBERG, 2 Aufl. 1939. Varianten S. LXXII–LXXVII.

Lucius = Vita S. Lucii, ed. I. MÜLLER, in JHGG 85 (1955) 1–51.

Eins. 126 = Hieronymus in Matthaeum, Cod. Einsidlensis 264 aus Disentis, erstes Drittel des 9. Jahrhunderts. Vgl. I. MÜLLER, Zu rätischen Handschriften des 9.–11. Jahrhunderts, in: Bündner Monatsblatt 1959, S. 233–259.

Eins. 264 = Recognitiones Clementis, Cod Einsidlensis 264 aus Disentis, zweites Drittel des 9. Jahrhunderts, vgl. I. MÜLLER, Die Anfänge des Klosters Disentis, in: JHGG 61 (1931) 162–171 und I. MÜLLER, Zu rätischen Handschriften des 9.–11. Jhs, in: Bündner Monatsblatt 1959, S. 256–259.

PHONETIK

Betonte Vokale

i für e: Filex für Felix (II, vielleicht nur Vokalumstellung), dios für deos (IV, V). Dieser Umlaut ist vielfach zu belegen, z. B. vindere für vendere (LRC), pinguidinem, quinquagisima (Sang. 348).

o für u: Torico für Turicum (I). Vgl. locus für lucus, nomquam für numquam (Eins. 126), podor für pudor (Sang. 348).

u für i: ubi für ibi (V). Vgl. umgekehrt obstipui für obstupui (Eins. 264). Es kann aber ubi für ibi auch ein Versehen sein.

u für au: gludi für glaudi (IX). Vgl. cludere (LRC), cluso und cludit (Eins. 126).

Unbetonte Vokale

e für i: dicetur für dicitur (I), eremus für erimus (II), colemus für colimus (IV), fines für finis (VI). Vgl. provinciales für provincialis (LRC), omnes für omnis, hereses für heresis (Eins. 126), Orsecenus für Ursicinus (Tello) usw.

i für e: habis für habes (III), dimersus (III), habit für habet (VI), martyris für martyres (VIII), acciperunt für acceperunt (IX). Vgl. talis für tales, habuerint für habuerent (LRC), dimersus (Sang. 348), disponsata für desponsata (Eins. 126).

i für ii: Exuberi für Exuperii (III). Vgl. Lidori, Vigili, Viventi (Tello), Baseli, Prestanti. Bündner Urkundenbuch I S. 27, 28 zu 768–813.

i fehlt: Mercurum (IV). Vgl. repulso für repulsio, cura für curia (Tello), haudat für audiat (Eins. 126).

e fehlt: nubs (nobs?) für nubes (VII). Vielleicht liegt hier Deklinationswechsel vor, statt nubes nubis wie trabs, trabis zu deklinieren, verfiel der Schreiber in die vierte Deklination wie dies, diei.

o für u: Torico für Turicum (I). Mercurios für Mercurius (IV). Vgl. Orsecenus für Ursicinus, Exoberius für Exuberius (Tello), discipolis, vincolis (Eins. 126).

u für o: diabulus für diabolus (VI). Vgl. diabulum, congnuscatis (Lucius).

Konsonanten

b für p: ambutare für amputare (VIII). Vgl. nubserunt, parabside (Eins. 126), babtismi, obtimi (Eins. 264).

d für t: capud für caput (I). Vgl. reliquid, confidenti (Sang. 348), capud (Eins. 126 und 264).

g für c: glaudi für claudi (IX) vgl. consegratus (Sang. 348), gredo für credo (WARTMANN, UB der Abtei St. Gallen I (1863), S. 6 Nr. 6 zu 731/736).

c für g: Recule (I). Vgl. cravissimo, cladium (Eins. 126), aucmentum, docmatis (Eins. 264). Da Recule nur einmal statt Regule geschrieben wird, zudem in Majuskelschrift im Titel, könnte hier ein Schreibfehler vorliegen.

m fehlt im Auslaut: uerbu für erbum (I), ad reuerencia für reuerenciam (IX), per Dei gracia für graciam (IX). Vgl. casu, confiniente (Tello), ob metu (Eins. 126) usw. Mit Ausnahme der monosyllaben Wörter (rem, frz. rien) wurde das Schluß-m in der merowingischen Zeit nicht mehr gesprochen und wahrscheinlich dafür der vorhergehende Vokal nasaliert. Anderseits wurde das finale m an andere Casus wie den Ablativ angehängt. Die Unsicherheit vergrößerte sich dadurch, daß das m sowohl in den alten wie neueren Handschriften nur durch ein Abkürzungszeichen angedeutet wurde. LINDERBAUER 123–124, 131, 326. VOSSLER 98–99.

s im Auslaut hinzugefügt: in sanctam agones für in sancto agone (IX). Wie m im Auslaut bald weggelassen, bald irrig hinzugefügt wurde, so auch das finale s, was besonders in Italien der Fall war. PLANTA 76–77.

Rekomposition

adprehendere (IV), inponere (IV, V, VII), inmitator (VI), subpliciis (V, VII). Vgl. adflixit, adficiantur (Sang. 348), adnunciare, inluminatorem (Lucius). Die Zerlegung eines Wortes in seine etymologischen Bestandteile findet sich im Spätlatein und in der Sprache der Merowingerzeit. Sie gibt der Sprache eine gewisse Härte und Neuheit. Als um die Mitte des 9. Jahrhunderts mehr und mehr die Grammatik dem Unterrichte zugrunde gelegt wurde, nahm die Assimilation stark zu. Vorher war die Tradition nur mündlich und daher nicht sicher. Vgl. O. PRINZ, Zur Präfix-Assimilation, Archivum Latinitatis medii aevi 21 (1951) 87–115, bes. 107, 114.

Verwechslung der Deklination

ad capud laci statt lacus (I), quali statt quales (IV). Schon das Vulgärlatein weist zahlreiche Veränderungen auf, so cibus für cibi, und lacus ist schon früh von der vierten zur zweiten Deklination übergegangen. Vgl. LINDERBAUER 136, 305. Vgl. scales für scalas (Tello), actos für actus (Sang. 348).

Nominativ statt Dativ

qui nos interrogasti statt de quibus nos (III), adoraueris diis meos statt deos meos (V). Vgl. zizanium mixtum est triticum statt tritico, testimonium reddit vicem statt testimonio (Eins. 126).

Nominativ statt Akkusativ

per magnos deus statt deos (IV), inter sanctus statt sanctos (VII). Vgl. legitimus filius statt legitimos filios, suus filius statt suos filios (LRC), spes distuli, malus fructus facere (Eins. 126).

Akkusativ statt Dativ

uerbu(m) instantes (I), habeo te facere statt tibi (V), diuersas subpliciis inponere statt diuersis (V), eos ceruices plectere statt eis (VIII).

Akkusativ statt Ablativ

extensis manus statt manibus (II), de manus statt manibus (II), in tenebras exteriores statt tenebris exterioribus (V), in sanctam agones statt in sancto agone (IX). Vgl. tanta celeritatem dictaverim, celat silentium, victum adque vestitum contenti (Eins. 126), de ipsam causa (LRC).

Akkusativ absolut

pretereuntes eos (III). Vgl. nos viventes (Tello). Schon bei Gregor von Tours im 6. Jahrhundert kommt der Akkusativus absolutus fast ebensoviel vor wie der Ablativus absolutus. Vgl. LINDERBAUER l.c. 258.

Dativ statt Genitiv

imperatoris Maximiano statt Maximiani (IV). Vgl. in sede maiestati suae (Eins. 126).

Dativ statt Akkusativ

iuxta castrum Torico statt Turicum (I), ad jam dicto loco statt ad dictum locum (II), imperatoris Maximiano statt Maximiani (IV), diis adorare bzw. adoramus statt deos (IV), martyrio acciperunt statt martyrium (IV), per spiritum sancto statt sanctum (IX), ad sancto Florencio statt sanctum Florencium (IX). Vgl. reputatur in vitio, vertit in vino, non habens vestimento nuptiale (Eins. 126).

Ablativ statt Genitiv

Mauricii duce statt ducis (I). Vgl. de officio prefectorum predorio (LRC).

Ablativ statt Akkusativ

in perpetuo statt perpetuum (V). Vgl. reminisci meritis (Tello), venit in sinagoga (Eins. 126), veniens in pagello, pervenit in partibus (Lucius).

Präpositionen statt Casus obliqui

ostendamus ad eos (II), paciens in vobis (IV und VII), ad sancto Florencio (IX). Eigenschaft des Vulgärlateins. Vgl. VOSSLER 105–106, VIELLIARD 191–192.

Konjunktionen

cumque (VII, VIII). Schon die Vulgata beginnt gerne ihre Kapitel mit cumque, vgl. Genesis VI. und Exodus XVIII. Die Lucius-Vita setzt sogar cumque an die Spitze von neun Kapiteln und gebraucht es in Kap. XII am Anfang, in der Mitte und am Schlusse.

Pronomina in Überfülle

germane sue (I), cum sociis eorum (I), minime eos viderunt et pretereuntes eos (II), cum sociis suis (III), corpora eorum (IX), sua capita (IX). Zum Pleonasmus im Gebrauche der Pronomina, besonders der Reflexiv- und Possesivpronomina, vgl. LINDERBAUER 320.

Partizipien in Überfülle

Participia praesentia sind besonders zahlreich: servientes, figentes, instantes (I), pervenientes, reficientes, pretereuntes, orantes (II), paciens sum (IV, VI), ipse est paciens (VI), dicens, dicentem, dicentes, dicentium (VII, VIII), was teilweise biblisch ist, ebenso constantes und clamantes (VII), wie auch psallentium (VIII). Zuletzt stehen noch deflectentes und amputantes (VIII), die in dieser Form nicht der Schrift entlehnt sind. Auch andere Partizipien sind zu nennen, so das Perfekt Passiv: ad peregrinandum profecti (I), circumdatos (I), excecati (I), dann das Futur: dimersurus (III). Der häufige und freie Gebrauch der Partizipien ist schon im Vulgärlatein belegt. Vgl. LINDERBAUER 133–134, 297.

Umschreibung mit habere und facere

habeo inponere (IV), habeo mitti (V), habeo te facere (V), facio inponere (IV), facio poni (V). Solche Umschreibungen gehören der volkstümlichen Sprache an und finden sich im späten und vulgären Latein häufig. Vgl. LINDERBAUER 190, 221. Vgl. hoc stabilimentum statuimus habere (Tello), in prospectu habere, probatur habere (Lucius).

Adverbbildung

multe statt multum misericors (VI). Hier liegt der Einfluß der alten und kurzen Adverbien wie bene, male, breve, longe vor, die nicht nur im Vulgärlatein, sondern auch in der romanischen Sprache lebendig blieben. Vgl. VOSSLER 153.

Genus

imagines tuos für tuas (IV), diuersas subpliciis für diuersis (V), passio qui statt quae (IX), in sanctam agone für sancto agone (IX). Vgl. diversorum heresum (Eins. 126), in portum qui, regionem qui (Lucius).

Modus

confortatur für confortetur (VII), deducunt für deducant (VIII). Vgl. cum optamus, qui possedit seu habuerit (Tello), quanti sunt curati, sunt liberati (Lucius). Schon in merowingischen Dokumenten ist der Wechsel von Indikativ und Konjunktiv belegt. Vgl. VIELLIARD 228–229.

Singular für Plural

Filex (Felix) et germana dixit (II), imagines fantasma sunt (IV). Vgl. peccatis, quod datum est (Tello). Diese Verwechslung ist schon den merowingischen Texten eigen und findet sich bei Gregor von Tours (6. Jh.) wie bei Fredegar (7./8. Jh.). Vgl. VIELLIARD 179–180.

Aktiv für Passiv

iussit eos inponere (V). Vgl. nosse pervenisse für noscitur pervenisse (Tello), continet für continetur (Eins. 126). Das Merowingerlatein kennt ähnliche Fälle wie chorus canuntur, nullus praesumatur. Vgl. VIELLIARD 14, 171, 219.

Man kann die eine oder andere Form der angeführten Beispiele verschieden erklären, vermutlich auch mit mehr Schreibfehlern rechnen, doch läßt sich ebenfalls ganz eindeutig die merowingische Sprachverwilderung feststellen. Der Verfasser beherrschte die lateinische Sprache nicht; auffällig sind besonders seine mangelhaften Kenntnisse in der Kasuslehre und bezeichnend ist ferner der Gebrauch des Adverbs multe für multum. Die merkwürdige Form gludi bzw. glaudi für claudi zeigt, daß der Schreiber oder Verfasser doch auch von volkssprachlichen Elementen beeinflußt ist.

Der alemannische Einfluß ist nicht zu verkennen. Gerade die Tenues c, t, p erscheinen im Alemannischen wie im Bairischen gerne als Mediae g, d, b [1]. Anderseits finden sich keine Indizien für das Rätoromanische. Prof. Dr. Andrea Schorta (Chur), dem ich einige Formen mitteilte, bemerkte dazu: «Dios und diis für deos und deis erinnern an rom. dieu, aber ebenso an it. dio; habis für habes (2. Pers. Präs. Ind.) ist nicht romanisch; das Rätoromanische geht auf ein spätlat. Schema *hajo, *has, *hat zurück, marschiert also mit dem Französischen, während das Italienische mit ho, hai, ha eher als Ablenker für habes zu habis in Frage käme» [2].

[1] PLANTA 70.

[2] Brief vom 29. Juli 1970.

Die meisten Barbarismen änderte ein Korrektor der karolingischen Zeit in der Handschrift A. Die folgenden Handschriften B und C bieten bereits korrigierte Texte. Da nun aber der Text der Handschrift A nicht das Original sein kann, sondern nur eine Abschrift, wie schon bei der Charakterisierung der Quelle in der Einleitung ausgeführt wurde, ist zu vermuten, daß das Original selbst noch mehr Formen aufwies, die für die merowingische Sprachverwilderung typisch sind. Dies deshalb, weil die Kopisten oft zu klären und korrigieren suchten. Das verwilderte Latein läßt sich da und dort noch bis in die ersten Jahrzehnte des 9. Jahrhunderts belegen, wie z. B. Eins. 126 bezeugt. Aber in Rücksicht darauf, daß die älteste Handschrift unserer Passio ins Ende des 8. Jahrhunderts datiert wird, darf man die Abfassung des Zürcher Berichtes wohl in die Mitte des 8. Jahrhunderts setzen, also in die Zeit, da sich erst am fränkischen Hofe unter König Pippin (751-768) die Sprachfehler verminderten und die grammatikalischen Kenntnisse zunahmen, wie die königlichen Urkunden beweisen [1]. Unsere Passio darf daher nicht eigentlich mit dem churischen Tello-Text von 765 und schon gar nicht mit der Vita des hl. Lucius aus dem Ende des 8. Jahrhunderts verglichen werden, die geradezu klassisch anmutet. Ähnlich ist auch die Vita S. Otmari von Walafried Strabo († 849) zu bewerten. Aus diesen letzt genannten Dokumenten leuchtet die karolingische Renaissance.

Stil

Während bislang nur die Handschrift A, und zwar in ihrer unverbesserten Form, das Material zur Untersuchung lieferte, so ändert sich für eine Stilanalyse die Situation, weil uns alle drei Handschriften, also A und B sowie C, den Text ungefähr gleich bieten. Dabei beginnen wir mit der Beschreibung der Kunstmittel, die der Verfasser benutzte. Das erklärt zwar nicht alles, denn die Sprache ist etwas Lebendiges, die sich nicht durch Aufzählung einiger rhetorischer Schmuckstücke erfassen läßt, doch können wir damit erkennen, ob die antiken Kunstformen in der Passio fortlebten oder nicht, was nicht zuletzt zur Charakterisierung von Werk und Verfasser dient.

Alliteration: ad peregrinandum profecti (I), multe misericors (VII), ceci et cludi resp. claudi (IX).

Assonanz: Da die Participia praesentia häufig sind, können hier auch Assonanzen vorliegen, so audientes, clamantes, dicentes (VII), ferner bei deflectentes und amputantes (VIII).

[1] VIELLIARD 108 Anm. 1.

Cursus: Er besteht in rhythmischen Schlüssen von Sätzen und Satzteilen oder Sinneinheiten. Er beruht nicht auf Längen und Kürzen, sondern auf der Betonnung und darf nur aus zwei mindestens dreisilbigen Wörtern bestehen, doch finden wir in kirchlichen Texten des Frühmittelalters auch drei Wörter. Am meisten scheint die Passio den cursus spondiacus angewendet zu haben: devote adhaerebant (I), nos interrogasti (III), eris dimersus (III), morte finierunt (VIII), decore requiescunt (VIII), sanctum est revelata (IX). Für den cursus trispondiacus sprechen Belege wie tabernacula figentes (I), obtineant effectum (IX), für den cursus tardus indes: ipse est paciens (VI), trinitatis in gentibus (VII); für den cursus velox: reficientes supervenerunt (II), secula seculorum (VII, biblisch). Ditrochäen sind: nos plasmauit (III), Deus tuus (IV), sumus passi (V), super terram (VI), arsuri estis (VI), salvator noster (VIII). Man könnte auch den Kretikus anführen, für den jedoch nur das biblische creata sunt (VII) und sanati sunt (IX) einstehen [1].

Traductio: multe misericors et misericordiae non est finis (VI), doch beruhen beide Glieder auf biblischen Quellen. Voce audita, audierunt vocem dicentem (VII).

Wie diese Zusammenstellung belegt, verwendet der Verfasser nur in ganz bescheidenem Maße die Möglichkeiten, seinen Stil angenehm und gehoben zu gestalten. Selbst beim Cursus gewinnt man den Eindruck, daß er ihm nur mehr oder weniger zufällig – in Erinnerung an kirchliche Texte – in die Feder floß. Ganz anders nimmt sich die gleichzeitige Vita S. Lucii aus, die außer Ditrochäus und Kretikus einerseits nicht weniger als 300 rhythmische Satzschlüsse, anderseits Alliterationen und Assonanzen, Chiasmus und Hyperbaton, Anaphora und Antithese sowie manche andere Stilmittel aufweist. Für die Unbeholfenheit der Zürcher Passio ist es dagegen bezeichnend, daß sie gerne die gleichen Wörter kurz hintereinander anführt [2] und daß sie stets die gleiche Konstruktion beim Gespräch zwischen Richter und Angeklagten gebraucht [3]. Auch das Wortmaterial ist keineswegs reichhaltig, es sind fast immer Entlehnungen aus der Vulgata. Etwelche besonders interessante Wörter finden sich nicht. Die Passio schreibt also einen sehr einfachen Stil, der in keiner Weise auf eine höhere Begabung des Verfassers schließen läßt.

[1] Vgl. dazu H. Lausberg, Elemente der literarischen Rhetorik (1949), S. 52–54. L. Arbusow, Colores Rhetorici (1948), S. 78 s. B. Thommen, Die Prunkreden des Abtes Johannes Trithemius 2 (1935) S. 84–96.

[2] minime eos viderunt et pretereuntes eos (II), in potestate, in potestate (III), acciperunt, acciperunt (IX).

[3] Immer lesen wir: Decius ait, dixit, iussit, sancti dixerunt, responderunt. Ablativi absoluti hätten hier Abwechslung gebracht.

Man hat sich die Frage gestellt, ob nicht «der richtige Satzbau» der Passio darauf hinweist, daß der Verfasser der Legende «der lateinischen Sprache absolut mächtig war», daß aber die «Schreibfehler» nur vom Kopisten der Handschrift A herkommen könnten [1]. Die Fragestellung ist durchaus berechtigt. Man darf jedoch nicht übersehen, wie einfach, ja meist nur zu einfach und ermüdend Konstruktion und Stil wirken. Und viele «Versehen» gehen genau mit dem damaligen verwilderten Merowingerlatein zusammen.

4. Die literarischen Quellen der Passio

Wie schon die zahlreichen Vergleichsstellen in der Editio critica beweisen, war der Verfasser ein guter Kenner der Vulgata, deren Ausdrücke ihm bald bewußt, bald unbewßt in die Feder flossen. Es handelt sich um zum Teil wörtliche, meist aber nur um teilweise Zitate. Daher erlaubte sich die Passio manche reine Adaption. Die Psalmverse 24, 4–5: *vias tuas Domine demonstra mihi et semitas tuas edoce me. Dirige me in veritate tua et doce me, quia tu es Deus salvator meus* übernahm der Hagiograph, ersetzte aber den Singular der Pronomina durch den Plural: *demonstra nobis, doce nos, dirige nos, doce nos, salvator noster.* Statt *quia* benützte er *quoniam.*

Wichtiger ist die Zitation der folgenden Bibelstelle:

Mt 25, 34: *Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi.*	Passio VII. *Venite benedicti Patris mei, percipite regnum, quod parauit vobis Deus ab origine mundi.*

Der Anfang findet sich in allen Textüberlieferungen gleich. Aber schon das *percipite* fällt auf, das immer bei Augustin († 430) und Caesarius von Arles († 542), oft auch bei Beda († 735) belegt ist. Ebenso treffen wir das *ab origine mundi* in verschiedenen sehr alten Bibelhandschriften, etwa im Bezae Codex Cantabrigiensis (Cambridge, 5. Jh., vielleicht in Lyon entstanden), im Cod. Sang. 48 (lateinische Interlinearversion einer griechischen Handschrift, im 9. Jh. in St. Gallen geschrieben), ferner im Cod. Corbeiensis (im 10. Jh. im Scriptorium von Corbie hergestellt) und ebenfalls im Stowe-Missale des 7. Jahrhunderts [2]. Im 8. und 9. Jahr-

[1] EGLOFF, Christentum 59.

[2] Sämtliche Hinweise in dieser Frage sind P. Dr. Bonifaz Fischer OSB, Beuron,

hundert war die Fassung *percipite regnum, quod vobis paratum est ab origine mundi* ganz allgemein verbreitet. Wir entdecken sie in den Antiphonen der Messe zum Ostermittwoch, wie der Rheinauer Codex 30 und eine Handschrift der Abtei Mont-Blandin bei Gent belegen, die aus dem 8./9. Jahrhundert stammen [1]. Auch in den Antiphonen des Offiziums, und zwar sowohl im cursus romanus wie monasticus, ist jeweils am Montag nach dem ersten Fastensonntag die gleiche Textform vorhanden.

Wir können weiter auf das Antiphonar des Klosters Saint-Corneille zu Compiègne aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts und auf Cod. Sang. 391, der berühmten Handschrift des Hartker aus der Jahrtausendwende verweisen. Zudem findet sich im Codex von Compiègne die Stelle auch im Commune Apostolorum [2]. Das gleiche Zitat ist belegt in den drei Liber Diurnus-Handschriften (Vaticanus, Claramontanus, Ambrosianus) des 9. Jahrhunderts, die auf einen gemeinsamen Archetypus aus der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts zurückgehen [3]. Eine ähnliche Form bietet der Scarapsus des hl. Pirmin, den dieser vor 724 für nur oberflächlich bekehrte Gebiete Nordfrankreichs verfaßt hatte. Die fragliche Stelle heißt: *possidete regnum quod constitutum est vobis ab origine mundi* [4]. Man kann mithin konstatieren, daß vor allem in fränkischen Klöstern sowohl *percipite* wie *ab origine* gängig war.

Es fällt schließlich noch auf, daß unsere Passio zitiert: *regnum, quod parauit uobis Deus*. Dieses *paravit* kann der Hagiograph selbst umgeändert oder adaptiert haben, wie er auch sonst mit Schriftzitaten frei umging. Es ist aber durchaus möglich, daß er sich auf eine ältere Tradition stützte. So entdecken wir in einer Epistel, die früher dem hl. Hieronymus, jetzt aber Pelagius († ca. 418) zugeschrieben wird, folgenden Wortlaut: *percipite regnum praeparatum quod parauit vobis Pater meus, qui est in coelis* [5]. In den Übersetzungen, die Rufin von

zu verdanken, der die Herausgabe der Vetus Latina leitet. Vgl. auch dessen Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller, 2. Aufl., 1963.

[1] R. J. Hesbert, Antiphonale Missarum Sextuplex (1935), S. 102 Nr. 83, wo noch andere Codices des 9. und 10. Jhdts. erwähnt werden.

[2] R. J. Hesbert, Corpus Antiphonalium Officii III (1968) 531 Nr. 5350. mit Heranziehung mehrerer anderer Handschriften des 11./12. Jhdts. Ganz gleich wie unsere Passio zitiert auch das Officium plurimorum episcoporum des Breviarium Gothicum, PL 86, 1022.

[3] Liber Diurnus Romanorum Pontificum, ed. H. Foerster (1958), S. 163, 237, 362.

[4] G. Jecker, Die Heimat des hl. Pirmin (1927), S. 62, 65. U. Engelmann Der hl. Pirmin und sein Missionsbüchlein (1959), S. 78, 84.

[5] PL 30, 245, Epist. 33: Ad quemdam, qui in saeculo poenitebat.

Aquileja († 410) von den Gebeten des hl. Basilius angefertigt hatte, treffen wir eine ähnliche Stelle: *percipite regnum, quod vobis praeparavit Pater meus a constitutione mundi* [1]. In einem Abecedarius, den schon Beda († 735) kannte, finden wir zum Thema des Jüngsten Gerichtes eine Strophe, die lautet: *Ite, dicet rex a dextris, regnum coeli sumite, Pater vobis quod paravit ante omne saeculum, In tremendo die iudicii.* Hier hat das trochäische Versmaß nicht nur das *percipite* oder *possidete* ausgeschlossen, sondern auch das *praeparavit* [2].

Die Zeitbestimmung *tempore illo*, die sich gleich am Anfang unserer Passio befindet, geht ursprünglich auf die Schrift zurück (Is 18, 7 und 20,2 sowie Mt 11,25; 12,1; 14,1). Hier wirkte aber vielmehr die Rahmenformel *in illo tempore* (bzw. *illo tempore*) ein, mit der die Liturgie ausgewählte Texte der Bibel einleitete. So begegnet uns *tempore illo* im Lektionar von Luxeuil aus dem Ende des 7. Jahrhunderts über fünfzig mal [3]. Die Hagiographen haben jedoch zur selben Zeit noch immer *eo* bzw. *eodem tempore*, verwendet, etwa Eucherius (5. Jh.), Jonas (7. Jh.), Arbeo († 784). Erst Ende des 8. Jahrhunderts finden wir *tempore illo* (bzw. *illo tempore*) in den Viten des hl. Lucius und des hl. Eptadius, denen andere Lebensbeschreibungen des 9. Jahrhunderts folgten [4]. So darf man wohl darin einen Hinweis sehen, daß unsere Passio kaum aus vorkarolingischer Zeit stammt.

Zweimal enthält die Passio (V und VIII) die adverbiale Bestimmung der Art und Weise *una uoce* (*dicentes*). Unwillkürlich denkt man an den Schluß der Präfation: *una voce dicentes*. Aber die alten Sakramentarien weisen nur *supplici confessione dicentes* auf, und zwar alle, auch die des 8. und 9. Jahrhunderts [5]. Selbst das Churer Sakramentar (Cod. Sang. 348) von ca. 800 reiht sich ganz in diese Texttradition ein [6]. Doch geht der Ausdruck *una voce* auf die hl. Schrift zurück (Exodus 24,3: *responditque omnis populus una voce;* Judith 10,9: *dixerunt hi, qui illic erant, omnes una voce: fiat, fiat*). Daran anknüpfend äußerte sich Clemens von Rom bei der Beschreibung der Messe in seinem um 96 geschriebenen Corintherbriefe: *et clamabant Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Sabaoth;*

[1] PG 31, 1752, Hom. III, Abschnitt 8.
[2] MGH Poetae latini aevi Carolini IV. 2 (1923) 508, Rhythmus XVII, Str. 9.
[3] P. Salmon, Le Lectionnaire de Luxeuil (1944), S. 15, 18–19, 24 usw.
[4] MGH rer. merov. 3 (1926) 2, 33, 191, 573; 4 (1902) 76, 83, 103, 105, 149, 181. B. Krusch, Arbeonis Vitae Sanctorum (1920), S. 33, 39. Auf das Problem machte R. Pfister, Kirchengeschichte der Schweiz I (1964), S. 24–25 aufmerksam.
[5] Canon Missae Romanae, ed. L. Eizenhöfer. Traditio Textus (1954), S. 22–23.
[6] C. Mohlberg, Das fränkische Sacramentarium Gelasianum (1939), S. 238.

plena est omnis creatura gloria eius. Et nos ergo concorditer in unum congregati communi consensu tanquam ex uno ore ad ipsum clamemus totis visceribus, ut participes fiamus magnarum et inclytarum promissionum eius [1]. In ähnlicher Weise spricht Augustinus († 430): *ut quotidie per universum orbem humanum genus una pene voce respondeat: Sursum corda se habere ad Dominum* [2]. Ein dem hl. Ambrosius fälschlich zugeschriebener Libellus de Spiritu Sancto bemerkt: *Unde etiam tractum est per omnes fere orientales Ecclesias et nonullas occidentales, ut in oblationibus sacrificiorum, quae Deo Patri offerentur, una cum sacerdote voce populus utatur id est: Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Sabaoth* [3]. – Bereits ein Zeuge aus der Zeit unserer Passio ist der Regensburger Bischof Baturich (817–848), der im Ritus der Kirchweihe bestimmt, daß der Klerus bei der Besprengung der Außenwände der Kirche einstimmig das *Asperges* singen solle (*una voce psallat*) [4]. Wie hier kann auch die Felix und Regula-Passio das *una voce* aus einem Rituale genommen haben.

Anknüpfend an die patristischen Zitate fand dieses Ausdruck den Weg in die Liturgie wo er sich anscheinend zuerst in den spanisch-mozarabischen Praefationen nachweisen läßt [5]. Ob wir im Zürich des 9. Jahrhunderts spanische Einflusse annehmen dürfen, ist freilich fraglich, obwohl solche möglich wären [6].

Das erste Zitat von *una voce* bezieht sich auf den *Gloria-Hymnus*. Unser Hagiograph läßt die Heiligen zu Gott beten: *Gratias agimus tibi,*

[1] PG 1, 278, Epist. I ad Corinthios, Kap. 34.

[2] PL 34, 125, De vera religione, Kap. 3, Abschnitt 5.

[3] HÄNGGI-PAHL, Prex Eucharistica (1968), S. 427 mit Berufung auf Sacris Erudiri 11 (1960) 149.

[4] F. UNTERKIRCHER, Das Kollektar-Pontifikale des Bischofs Baturich von Regensburg (1962), S. 116.

[5] Die spanisch-mozarabischen Illationen (= Praefationen) weisen immer originelle Variationen auf. So schließt die Illation einer alten Ostermesse, die sich schon in den Toletaner Handschriften vom 10./11. bis zum 12. Jh. findet: *cui merito omnes angeli et archangeli non cessant clamare quotidie una voce dicentes: Sanctus etc.* (vgl. HÄNGGI-PAHL, Prex Eucharistica [1968], S. 506). Aber auch in andern Messen der Liturgie von Toledo sind solche Illationsschlüsse nachzuweisen, die zwar immer irgendwie von einander abweichen, doch nie das *una voce* vergessen (vgl. M. FEROTIN, Liber Mozarabicus Sacramentorum (1912), S. 154, 330, 411, 545 Nr. 322, 761, 906, 1198. Vgl. M. FEROTIN, Liber Ordinum (1904), S. 256, 275).

[6] J. FONTAINE, La diffusion de l'œuvre d'Isidore de Séville dans les scriptoria helvétiques du haut moyen âge, in: Schweiz. Zeitschr. f. Gesch. 12 (1962) 305–327 und I. MÜLLER, Hispania et Raetoromania, in: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens 20 (1962) 264–271.

Domine Deus Iesu Christe (V). Noch deutlicher ist die gleiche Quelle in Erinnerung gebracht, wenn die Martyrer auf eine himmlische Stimme hin Gott preisen: *Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bone uoluntatis. Domine Iesu Christe, laudamus te, benedicimus te, in secula seculorum. Amen* (VII). Sicherlich knüpft der Verfasser nicht an die Vulgata an, denn dort heißt es: *Gloria in altissimis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis* (Luc 2,14). Erst nachher folgt: *Pax in caelo et gloria in excelsis* (Luc 19,38). Unser Zitat stammt daher aus der Liturgie. Schon im Martyrium S. Polycarpi, das um 150 nach Christus entstand, findet sich etwas ähnliches: *Quapropter de omnibus te laudo, tibi benedico, te glorifico, per sempiternum et coelestem pontificem Iesum Christum* etc. [1]. Noch deutlicher ist der Hymnus in den Constitutiones Apostolicae aus dem Ende des 4. Jahrhunderts umschrieben: *Gloria in excelsis Deo et in terra pax in hominibus bonae voluntatis. Laudamus te, hymnis celebramus te, benedicimus te, glorificamus te, adoramus te* usw. [2].

Sicherlich wurde das Lied an Weihnachten vom Papst gesungen, sagt doch Leo der Große († 461) in einer seiner Weihnachtspredigten: *ut nos quoque cum coelestis militiae dicamus exercitu: Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis* [3]. Daß das Gloria wenigstens in der römischen Messe heimisch war, bezeugt der im 6. Jahrhundert redigierte Liber Pontificalis [4]. Das Antiphonar von Bangor aus dem 7. Jahrhundert, ferner die mozarabischen und ambrosianischen Liturgien bieten uns das Gloria [5]. Die heutige Form der abendländischen Liturgie findet sich zuerst im Psalterium des Abtes Wolfcoz von St. Gallen im 9. Jahrhundert [6].

Daß aber das Gloria auch außerhalb der Messe gebraucht wurde, bezeugt die Schrift De Virginitate, die dem hl. Athanasius zugeschrieben wurde, jedoch erst aus dem 5./6. Jahrhundert stammen dürfte. Dort finden wir folgenden Text als Morgengebet: *Gloria in excelsis Deo et*

[1] Florilegium Patristicum, ed. G. Rauschen I (1914) 53, Kap. 14, Abschnitt 3.

[2] PG 1, 1055, Constitutiones apostolicae, Lib. VII, Kap. 47.

[3] PL 54, 213, Sermo 26 (alias 25) in nativitate Domini VI.

[4] J. A. Jungmann, Missarum Solemnia I (1948) 440. J. Brinktrine, Die heilige Messe (1950), S. 76.

[5] J. A. Jungmann, Missarum Solemnia I, S. 432. Die mozarabischen und die ambrosianischen Texte stammen zwar handschriftlich erst aus dem 10.–12. Jh., sind aber inhaltlich viel älter. G. Prado, Una nueva recension del himno «Gloria in excelsis», in: Ephemerides liturgicae 46 (1932) 482 und DACL IV, 1533–1534. Zum Gloria im päpstlichen Kanzleibuch vor 800 siehe Liber Diurnus, ed. H. Foerster (1958), S. 160, 233, 356.

[6] J. A. Jungmann, Missarum Solemnia I, S. 432.

in terra pax hominibus beneplacitum. Laudamus te, benedicimus te, adoramus te [1]. Einen weiteren Beweis liefert Gregor von Tours († 595), der von der Auffindung eines Martyrerleibes in der Apside des Bertunense Oppidum durch den Bischof berichtet und dabei meldet: *reperit sanctum corpus illaesum et emittens vocem maganm: Gloria in excelsis Deo secum omnem clerum pariter psallere fecit. Dicto quoque hymno corpus sanctum in basilicam transtulit* [2]. Auch weiß der römische Bibliothekar Anastasius, der um die Mitte des 9. Jahrhunderts lebte, in seinen Papstbiographien zu melden, daß Papst Leo III. bei der Begegnung mit Karl d. Großen in Paderborn 799 folgenden Hymnus anstimmte: *et praedicto pontifice Gloria in excelsis Deo inchoante et cuncto clero suscipiente, oratio super cuncto populo data est* [3]. Wie die beiden Belege verraten, sang jeweils nur der Klerus mit. Vom Volke wird dies nicht gemeldet.

Ob der Verfasser der Passio schon das Gloria betete? Nach dem Sakramentarium Gregorianum des 7./8. Jahrhunderts war es den Bischöfen an Sonn- und Festtagen erlaubt, den Priestern nur am Osterfeste. Ende des 11. Jahrhunderts bestand dieser Unterschied schon nicht mehr [4]. Es mag genügen, daß der Hagiograph den Gesang sicher kannte, auch wenn er ihn nicht so oft benutzen durfte. Je seltener ein Text war, umso köstlicher wurde er empfunden.

Wir heben am Schlusse alle Entlehnungen aus dem Gloria durch Sperrdruck hervor: *Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus, bonae voluntatis. Laudamus te, benedicimus te, adoramus te, glorificamus te. Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam. Domine Deus rex coelestis, Deus Pater omnipotens, Domine Fili unigenite, Iesu Christe.* Es handelt sich also nur um Zitationen aus dem ersten Teile des Gloria.

Als letzte Entlehnung aus der Liturgie entdecken wir in Kapitel VIII die Antiphon: *In paradysum angeli deducant uos et cum gloria suscipiant uos martyres.* Der Text entstammt der kirchlichen Totenliturgie und zwar nicht etwa dem römischen Ordo Defunctorum des 7./8. Jahrhunderts, sondern der gelasianisch-gallikanischen Liturgie des 8. Jahrhunderts. Die ursprüngliche Form der Antiphon hieß: *In paradisum*

[1] PG 28, 275, De Virginitate, Kap. 20.
[2] PL 71, 762, De gloria martyrum, Lib. I, Kap. 63.
[3] PL 128, 1215, Anastasii Bibliothecarii Historia de Vitis Romanorum Pontificum, Kap. 98.
[4] J. Brinktrine, S. 76.

decucant te angeli et cum gloria suscipiant te sancti martyres Dei, die sich an Ps 72,24 anlehnt: *In voluntate tua deduxisti me et cum gloria suscepisti me* [1]. Als erste Quelle ist der Rheinauer Codex 30 (Zentralbibliothek Zürich) zu nennen, der um 800 in einem halbrätischen Schreibzentrum geschrieben ist [2]. Auf dem Weg von der Kirche zum Friedhof wurde gebetet: *In paradiso* (!) *deducant te*, worauf Ps 24 (*Ad te Domine levavi*) folgte. Genau den gleichen Text bietet das Lorscher Sakramentar aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts. Aus der gleichen Zeit stammt Vat. Palat. lat. 550, der jedoch *In paradisum* mit Ps 42 (*Iudica me Deus*) aufweist. Das Fuldaer Sakramentar des 10. Jahrhunderts schreibt: *In paradysum deducant te angeli et cum gaudio suscipiant te martyres, perducant te in civitatem sanctam Hierusalem*, worauf sich wiederum Ps 24 anschließt. Ein deutsches Sakramentar des 10. Jahrhunderts im Codex Bruxellensis 1814/16 notiert: *In paradysum deducant te angeli* mit Ps 4 (*Cum invocarem*). Zum Schluß sei noch die recht altertümliche Lesart von Vat. Ottobon. lat. 312 aus dem Ende des 11. Jahrhunderts angemerkt: *In paradiso D(e)i ducant te angeli, (in tuo) adventu suscipiant te martyres, perducant te in civitatem sanctam Hierusalem*, worauf Ps 4 folgt. Gesungen wurde dies auf dem Wege vom Sterbehaus zur Kirche [3].

Der Beleg der Passio ist schon seines Alters wegen wichtig, besonders auch, weil er den Text ganz bietet, nicht nur den Anfang der Antiphon. Entsprechend den Formen von Rheinau und Lorsch sowie dem Text vom Ottobonianus schreibt das Zürcher Dokument auch *paradyso*, also nicht klassisch *paradysum*, offenbar weil die karolingische Renaissance nicht durchgedrungen war. Unsere Passio bewahrte richtig *cum gloria*, während im Fuldaer Sakramentar *cum gaudio* erscheint. Ähnlich treu hielt sich auch eine andere Antiphon des Ottobonianus an das gleiche Wort (*In regnum Dei deducant te angeli, cum gloria suscipiant te martyres Dei*). Geändert hat die Zürcher Handschrift nur die Pronomina, was sich von selbst ergab, ferner nahm sie das Subject (*angeli*) vor das Prädikat (*deducant*). Das Wichtigste ist, daß der alemannische Verfasser ähnlich wie der Rheinauer Liturge das gallische Totenritual

[1] B. Capelle, L'antienne «In paradisum». Questions liturgiques et paroissiales 8 (1923) 161–176. Dazu Anm. 3.

[2] Zum Rheinauer Sakramentar siehe E. A. Lowe, Codices Latini Antiquiores VII (1956) 50, Nr. 1019. K. Gamber, Codices Liturgici Antiquiores (2. Aufl. 1968), S. 371–372, Nr. 802. Hänggi-Schönherr, Sacramentarium Rhenaugiense. Spicilegium Friburgense 15 (1970) 275 Nr. 1340.

[3] H. Frank, Geschichte des Trierer Beerdigungsritus, in: Archiv f. Liturgiewissensch. 4 (1955) 302–306 und 7 (1962) 363–364, 366, 373, 380, 394, 412–413.

kannte und es dem römischen vorzog, ein Zeichen, daß hier fränkischer Einfluß am Werke war. Zum Thema Liturgie sind noch alle Psalmenstellen zu zählen, die der Verfasser aus seinem kirchlichen Stundengebet im Gedächtnis präsent hatte. Zahlreiche Schriftzitate wird er sich auch durch die Feier der Messe angeeignet haben.

Zum Gottesdienst gehören auch die Martyrologien, aus denen der Zürcher Hagiograph schöpfte, so etwa *cum sociis eorum* (I), *cum sociis suis* (III), *in sartagines candentes* (IV), *capita amputare* und *gloriosa pro Domino morte finierunt* (VIII). Im sog. Martyrologium Hieronymianum (6./7. Jh.) finden wir *cum sociis eorum, cum sociis suis* bei Erwähnung des Mauritius-Martyriums [1]. Das Beda († 735) zugeschriebene Heiligenverzeichnis verwendet *frigi in sartagine* bzw. *sartaginem iussit igniri,* dann *caput amputare* bzw. *amputari,* ferner *martyrio clarus sancto fine quievit* bzw. *glorioso fine quieverunt in pace* [2].

Es waren aber nicht nur Martyrologien, sondern eigentliche Martyrerakten, die unseren Hagiographen inspirierten und deren Schema er auch irgendwie verwendete. Schon in Kapitel II fällt auf, wie die Verfolger die Geschwister nicht entdecken konnten; dieses Motiv kommt bereits in dem Gedicht des hl. Paulinus von Nola († 431) über den dortigen Martyrer Felix vor (*cernitur et non cernitur*), dessen Aufenthaltsort später von einem Spinngewebe verborgen wird [3]. Auch Gregor von Tours berichtet in seinem Werke De gloria martyrum lib. I., cap. 104 diese Szene [4]. Ob der Zürcher Hagiograph sich gerade durch diese Erzählung beeinflussen ließ, ist deshalb schwierig zu entscheiden, weil dieses Legendenmotiv schon früh auch anderswo vorkommt [5].

Im Kapitel III der Zürcher Passio begegnen wir dem Bekenntnis: *Christiani sumus.* Wir finden genau diese Pluralform schon in den Kapiteln XV und XVIII der Passio Sanctorum Pionii et sociorum, die in einer Umarbeitung des 4. Jahrhunderts vorliegt [6]. Ferner entdecken wir das gleiche Bekenntnis auch in Kapitel II der Akten der Martyrer Andreas, Paulus und Dionysia [7]. Mehrmals lesen wir *Christiani sumus*

[1] Martyrologium Hieronymianum, ed. H. Delehaye (1931), S. 521–522 (AASS Nov. II. 2).

[2] PL 94, 802, 934, 1042, 1050, 1109–1110.

[3] Ruinart II 123–124 = BHL 2870.

[4] PL 71, 796. Schon F. Blanke, Die Entstehung der Legende von Felix und Regula, in: Neue Schweizer Rundschau 5 (1937/38) 318 wies darauf hin.

[5] H. Günter, Psychologie der Legende (1949), S. 30, 160.

[6] Ruinart I 331, 341, 343 = BHL 6852.

[7] Ruinart I 364 = BHL 6716.

in den Acta Sanctorum Saturnini, Dativi et aliorum plurimorum martyrum, so in den Kapiteln V, XII und XV, ferner im Kapitel I der Acta SS. Marciani et Nicandri [1]. Beleg dafür sind ferner die Passio Cypriani und das freilich erst spätere Certamen S. Nicephoris [2]. Dabei ist aber nicht zu vergessen, daß sich der Singular *Christianus* bzw. *Christiana sum* schon in den Akten der Scillitanischen Martyrer (Kap. III und IV) und in der Passio von Perpetua und Felicitas (Kap. III und VI) sowie in zahlreichen Martyriumsberichten findet [3].

Die Heiligen Felix und Regula geben ihrem Richter die Antwort: *corpus enim nostrum habis in potestate, animas vero nostras non* (III). Inhaltlich geht dieser Satz auf Mt 10,28 zurück, dessen Text im Kapitel VI der Passio S. Vincentii Levitae wörtlich zitiert wird: *Nolite timere eos, qui occidunt corpus, animae autem non habent, quid faciant* [4]. Genau gleich wie die Zürcher Passio drücken sich aber zwei andere Akten aus, nämlich die Passio des hl. Symphorianus (Kap. VI) und die Acta Claudii, Asterii et aliorum (Kap. II), wo wir lesen: *Tu vero corpus meum in potestate habes, animam vero meam non habes* [5]. Wenigstens inhaltlich bezieht sich auch die Passio Epipodii et Alexandri (Kap. IX) darauf: *Tu vero exerce corpus, animas nostras custodiet et recipiet ille, qui contulit* [6].

Im Kapitel IV unserer Passio verlangt der Richter von Felix und Regula, Merkur und Juppiter zu verehren. In der Passio Rogatiani et Donatiani (Kap. III) werden die Heiligen angehalten, Juppiter oder Apollo anzubeten [7]. In der Passio Theodoti, Ancryani et septem Virginum (Kap. 14–15 sowie 22) sollten die Christen der Diana und Minerva opfern. Freilich ist dieser Bericht umstritten [8]. Nur von Juppiter (Jovis) ist die Rede in den Kapiteln V und XV der Passio SS. Victoris, Alexandri, Feliciani atque Longini [9]. Auf die Frage, ob in Zürich und Umgebung Merkur und Juppiter verehrt worden sind, wird noch zurückzukommen sein.

Kapitel V spricht zuerst davon, daß die beiden Geschwister zur Strafe Pech trinken müssen. Die Passio Bonifatii martyris erwähnt

[1] Ruinart II 382, 390, 393 = BHL 7492. Ruinart III 276 = BHL 6071.
[2] Ruinart II 43 = BHL 2037 und Ruinart II 96 = BHL 6085.
[3] Ruinart II 190, 204, 209 = BHL 7532, 6633. Dazu Ruinart I–III.
[4] Ruinart II 349 = BHL 2628 bzw. 2630.
[5] Ruinart I 179 = BHL 7967 und Ruinart II 141 = BHL 1829.
[6] Ruinart I 170 = BHL 2574–2575.
[7] Ruinart II 169 = BHL 2275.
[8] Ruinart II 296–298, 303, dazu Martyrologium Romanum (1940), S. 196 Nr. 5 (= Acta Sanctorum Propylaeum Decembris).
[9] Ruinart II 205 = BHL 8569.

diese Strafe im Kapitel IX (*iussit aperiri os eius et plumbum bulliens infundi*) und läßt im Kapitel XI den Heiligen in ein Pechfaß werfen [1]. Ebenfalls wurde die hl. Potamiaena in einen Kessel von siedendem Pech gesteckt. Das berichtet uns die freilich manchmal romanhafte Passio, die uns Palladius im Kapitel III seiner 419/420 verfaßten Historia ad Lausium überliefert [2].

Wenn unser Bericht von Zürich den drohenden Kerker als äußerste Dunkelheit (*exteriores tenebre*) charakterisiert, so ist dies nicht nur biblisch (Mt 8,12 usw.), sondern auch ein häufiges Element der Martyrer-Akten. Schon im Kapitel III der bekannten Passio von Perpetua und Felicitas lesen wir: *recipimur in carcerem et expavi, quia numquam experta eram tales tenebras* [3]. In der Passio SS. Rogatiani et Donatiani wird der Kerker in den Kapiteln V und VI als schattenhafter (*tenebrarum in loco*) und trauriger Ort (*de carcere lugubri*) geschildert [4].

Am Ende des V. Kapitels sprechen Felix und Regula ihren Dank aus, daß sie für Christus leiden dürfen (*gratias agimus tibi, Domine Deus Jesu Christe*). In den Acta Martyrum Scillitanorum (Kap. IV und V) sagt Speratus nach dem Urteilsspruch sein *gratias Christo agimus* und Nazarius fügte bei: *Hodie martyres in coelo sumus. Deo gratias* [5]. Das *Deo gratias* findet sich auch in der Passio von Felicitas und Perpetua (Kap. XII) [6]. Ebenso beantwortete Bischof Cyprian die Ankündigung seiner Hinrichtung mit seinem *Deo gratias* (Kap. IV) [7]. Wir finden dieses Dankeswort in vielen späteren Passionsberichten [8]. In Kapitel V erachtet die hl. Regula die Torturen süßer als Honigseim. In den Acta der hl. Tarachus und Probus besitzen wir ein Analogon: *Acetum tuum dulce est mihi* [9]. Im Kapitel VI wird der hl. Felix ermahnt, die Götter anzubeten, mit denen Decius in unmittelbarer Verbindung steht (*adoras deos meos, quia ego cum ipsis loquor*). Ein Gegenstück dazu bietet die Passio der Soldaten Bonosus und Maximilianus, die ihren Richtern zurufen: *Prius audiant te dii tui et loquantur tibi, cumque locuti fuerint*

[1] Ruinart II 183–185 = BHL 1413.
[2] Ruinart I 287 = BHL 6963–6964. Dazu LThK 8 (1963) 645.
[3] Ruinart I 205 = BHL 6633.
[4] Ruinart II 171–172 = BHL 2275.
[5] Ruinart I 194 = BHL 7532.
[6] Ruinart I 216 = BHL 6633.
[7] Ruinart I 47 = BHL 2037.
[8] Ruinart I 364, II 47, 183, 211, 326, 383, 388, 423, 432, 434, III 80, 126, 161, 167 usw.
[9] Ruinart III 35 = BHL 7982.

tecum, sic eos et nos poterimus adorare [1]. Im Kapitel VI unserer Passio wird der Teufel angeführt, in dessen Dienst der Richter steht. Schon im Anschluß an die Evangelien betrachteten die alten Christen ihre Leiden und Martyrien als Kampf gegen den Diabolus. So spielt der Widersacher im Martyrium sancti Polycarpi Episcopi eine bedeutende Rolle (Kap. III und XIV) [2]. Die Akten von Perpetua und Felicitas stellen den Teufel als Aegyptius vor (Kap. X). Die Art des Todes durch den Kampf mit einer Kuh wird dem Diabolus zugeschrieben (Kap. XX). Aber die Martyrin wird selbst vom Teufel (*ab inmundo spiritu*) gefürchtet (Kap. XXI) [3]. Daher begegnen wir dem Dämon in zahlreichen andern Passionserzählungen [4].

Um die Verfolger zu bekehren, fordern Felix und Regula ihren Richter auf, die Welt als Schöpfung Gottes anzuerkennen (VI: *vide in celum, solem et lunam, que Deus omnipotens fecit*). Schon in den Akten des hl. Cyprian spricht der Bischof von Karthago: *Nullos alios deos novi nisi unum et verum Deum, qui fecit caelum et terram, mare et quae sunt in eis omnia* (Kap. I) [5]. Dieser Hinweis kehrt dann vielfach in den frühen Leidensgeschichten der Heiligen wieder [6]. Daher betrachten die alten Passiones Martyrum die heidnischen Götter nur als Dämonen, so auch unsere Zürcher Passio: *Dii tui demonia sunt* (VI). So bekennt in der Passio Felicitatis et septem filiorum ein Vitalis: *omnes dii gentium daemones sunt* (Kap. III) [7]. In der Passio SS. Firmi et Rustici lesen wir, daß die Heiligen kühn dem Richter sagen: *nam dii tui, quibus credis, daemonia sunt* [8]. Eigentlich geht das Wort auf Ps 95,5 zurüch: *omnes dii gentium daemonia*, ein Vers, der uns vielfach in den Darstellungen von Martyrien begegnet [9].

Als Gegenstück zu den Dämonen greifen die Engel ein. Felix und Regula hören vor ihrem Tode eine tröstende Stimme vom Himmel, die nicht ausdrücklich den Engeln zugeschrieben wird (VII). Erst nach ihrem Martyrium erschallt die *vox angelorum* (VIII). Auch dieses Motiv

[1] Ruinart III 366 = BHL 1427.
[2] Ruinart I 67, 75.
[3] Ruinart I 213, 221, 223 = BHL 6633.
[4] Ruinart I 364, II 180–182, 346, 349, 381, 386, 393, 396, 400–401, III 18, 49, 73, 79 usw.
[5] Ruinart II 43.
[6] Ruinart II 51, 141–142, 200, III 66, 160, 277, 357.
[7] Ruinart I 57 = BHL 2853.
[8] Ruinart III 433 = BHL 3020.
[9] Ruinart I 170, II 96, 200, III 167, 285.

ist schon früher belegt. Prudentius († nach 405) erzählt in seiner Beschreibung des Martyriums des hl. Vincenz, wie Christus und Engel den gefangenen Heiligen trösten [1]. In der Passio SS. Victoris, Alexandri, Feliciani atque Longini ertönt nach der Hinrichtung eine Engelsstimme: *quo facto mox desuper vox caelestis intonuit dicens: Vicisti, Victor beate, vicisti* (Kap. XVI) [2]. Im Martyriumsbericht des hl. Euplus lesen wir: *occurrent eis angeli et deducent eos ad civitatem illius sanctam Jerusalem* [3]. An Stelle dieser Worte führte die Zürcher Passio ein Zitat aus der Beerdigungsliturgie ein: *In paradyso,* wie schon ausgeführt wurde.

Als man noch der Hypothese folgte, die Zürcher Heiligen seien nur durch Übertragung von Reliquien aus dem karthagischen Abitine zu erklären, glaubte man, die entsprechende Passio des Priesters Saturninus und seiner Mitgefangenen, darunter auch Felix, sei für unsere Passio Vorbild gewesen [4]. Was aber aus diesem nordafrikanischen Berichte, der uns in einer Überarbeitung des 5. Jahrhunderts erhalten ist, mit der Passio Felicis und Regulae zusammengeht, das sind allgemein verbreitete Elemente, wie z. B. das *Christiani sumus* oder die Bezugnahme auf den *diabolus* oder auch der Dank der Martyrer für die Gnade des Martyriums. Stellt man beide Berichte nebeneinander, so haben sie nur den Charakter einer Passio gemeinsam, unterscheiden sich aber im Ganzen wie in Einzelheiten. Die karthagische Passio ist viel inhaltsreicher und dramatischer, weist teilweise einen sehr persönlichen und kunstreichen Stil auf, zeigt auch gar keine Übereinstimmung mit dem Wortmaterial der Zürcher Passio. Wie verschieden sind beispielsweise die Arten der Qualen! Im Vergleich dazu nimmt sich der Bericht über Felix und Regula wie ein allgemeines Schema aus.

5. Von Acaunum nach Clarona

Das erste Kapitel unserer Passio bringt die Zürcher Geschwister in aller Kürze mit der sog. Thebäischen Legion in Zusammenhang, deren bekanntester Führer der Martyrer Mauritius (wohl 285/286) war. Schon seit dem 3. Jahrhundert strahlte der Grabkult der Heiligen in Acaunum weithin aus. Um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert finden sich

[1] Ruinart II 364, aus Peristephanon, Hymnus 5, Str. 71 = BHL 8637.
[2] Ruinart II 206 = BHL 8569.
[3] Ruinart II 434 = BHL 2729.
[4] Ruinart II 378–396 = PL 8, 689–715 = BHL 7492. Dazu LThK 9 (1934) 345.

Reliquien und Kult der Walliser Martyrer bereits in Tours und Auxerre. Vollends verbreitete das 515 von König Sigismund gegründete Kloster den Ruhm dieser Heiligen [1]. Es lag deshalb nahe, die Zürcher Martyrer mit den Genossen von Mauritius in Verbindung zu bringen. Unsere Passio glaubt sogar, Mauritius habe Felix und Regula den Rat gegeben, fortzuziehen [2]. Der Zürcher Bericht nimmt auch den gleichen Christenverfolger an, nämlich Maximian. Dafür war die Passio Acaunensium von ca. 500 keineswegs die unmittelbare Quelle. Sie bezeichnet Mauritius als *primicerius*, die Zürcher Quelle jedoch nur als *dux*. Daß Maximian in beiden Berichten als *tyrannus* erscheint, kann jedoch nicht unbedingt eine Abhängigkeit beweisen.

Man darf sich aber fragen, warum die verschiedenen Redaktionen bzw. Interpolationen der Passio Acaunensium Martyrum, die vom 6. bis zum 11. Jahrhundert entstanden sind, nicht auch von den Zürcher Martyrern sprechen, da sie doch auch Victor und Ursus in Solothurn erwähnen [3]. Merkwürdig ist zudem, daß es sich bei den Thebäern nur um Soldaten handelte, nicht aber um die Zivilbevölkerung, um Frauen. Man ist daher versucht, die Initiative für diese Brücke zwischen Zürich und St. Maurice an dem Orte zu vermuten, an dem Felix und Regula verehrt wurden und an dem auch deren literarische Glorifizierung entstand. Hätten übrigens die Zürcher Heiligen mit den Walliser Martyrern wirklich einen Zusammenhang, so hätte man deren Fest am 11. September doch wohl nach dem 22. September, dem Tage des hl. Mauritius und Genossen, angesetzt. Denn zusammengehörige Martyrer werden gerne am gleichen Tage oder unmittelbar darauf angesetzt, auch wenn sie ihr Leben nicht an diesem Monatsdatum beschlossen haben [4].

Die einzige Station, die Felix und Regula auf ihrer Reise von Agaunum nach Zürich machen, ist ausgerechnet Glarus: *per uasta loca heremi, que Clarona dicetur*. Geographisch und historisch würde man eher den Weg über Solothurn erwarten, wo Ursus und Victor als Martyrer der Thebäischen Legion überliefert sind. Solothurn war überdies ein spät-

[1] L. Dupraz, Les Passions de S. Maurice d'Agaune (1961), S. 147 ff.

[2] *Cum consilio beati Mauricii duce* bzw. *ducis*.

[3] L. Dupraz, op. cit., Appendice S. 1–18.

[4] Es sei an Petrus und Paulus (29. Juni) und an Philipp und Jakob (1. Mai) erinnert. Auch die Disentiser Heiligen Placidus und Sigisbert werden am 11. Juli gefeiert, obwohl dies nur der Todestag des Martyrers Placidus und nicht des Bekenners Sigisbert war. Zur Konstruktion solcher Daten auch in späterer Zeit vgl. I. Müller, Die Disentiser Klosterchronik (Synopsis) vom Jahre 1696, in: Zeitschr. f. Schweiz. Gesch. 13 (1933) 441–443.

römisches Kastell. Der Umweg über Glarus ist daher merkwürdig und muß irgendeinen Grund gehabt haben.

Die Passio beschreibt das Land als *per uasta loca heremi*, betrachtete also Glarus als wilde und kulturlose Gegend. Die Formulierung geht auf die Schrift zurück, wo wir lesen: *in hac vasta solitudine* (Num 14,3), *horroris et vastae solitudinis* (Deut 32,10), *in eremi vastitate* (2 Par 26,10). Diese Stellen lebten als Zitat besonders in Heiligenleben weiter. Man kann daher mit Friedrich Prinz fragen: «Darf man einen in ungezählten Heiligenviten auftauchenden Topos, der die Wirksamkeit eines Heiligen oder die Gründung eines Klosters in die Wildnis (*eremus, solitudo*) verlegt, als Beweis für die wirklichen Siedlungsverhältnisse nehmen? Man braucht eine Vita wegen solcher literarischer Gemeinstücke nicht als Ganzes zu verwerfen, eben weil es sich um hagiographische Gemeinplätze handelt» [1]. Seitdem sich das orientalische Eremitentum so großartig entwickelte, gehörte der *eremus* auch zu den abendländischen Idealen. Man denke nur an das «Lob der Einsamkeit», das Bischof Eucherius von Lyon (5. Jh.) schrieb, und an die Freude, die Cassiodor (6. Jh.) über sein einsames Kloster Vivarium in Süditalien empfand [2].

Bevor wir daran gehen, die Lage in Glarus zu erkunden, muß darauf hingewiesen werden, daß zwischen altbesiedelten und dünn bevölkerten und gar nicht bewohnten Gegenden unterschieden werden muß. Die um 900 verfaßte Vita des hl. Meinrad († 861) bezeichnet wohl richtig den Ort, wo der Heilige zuletzt hauste und wo auch Einsiedeln später entstand, als *heremus*. Sie charakterisierte aber auch das vielfach bewaldete linke Ufer des Zürichsees, etwa die Gegend von Altendorf und Pfäffikon in der Nähe des Etzels, wo sich der Asket zuerst aufhielt, als *loca heremi*, obwohl vom altbesiedelten rechten Seeufer her Verbindung mit der gegenüberliegenden Uferseite bestand, weshalb ja auch Meinrad die dortige Gegend verließ [3].

Die Siedlungen im Glarner Gebiete mögen keltischer Abstammung gewesen sein, bevor die Römer kamen und das Land zur Raetia Prima schlugen. Geographisch war diese Zuteilung begreiflich, denn die Linthsümpfe bildeten gegen den Zürichsee hin einen gewissen Abschluß, weshalb die Verbindung über den Walensee zum Rheintal nach Chur

[1] F. Prinz, Frühes Mönchtum im Frankenreich (1965), S. 250, 398, 536–538.

[2] PL 50, 701; PL 70, 1144.

[3] Passio Meginrati, Kap. 1, 4, 6, 12. Lat. und deutsche Texte bei L. Helbling, Sankt Meinrad (1961), S. 26, 30, 33, 40. Vgl. H. Büttner-I. Müller, Frühes Christentum im Schweizerischen Alpenraum (1967), S. 116–117.

zunächst praktischer war. Die volle Romanisierung bezeugen Orts- und Flurnamen. Wohl mit Recht wird sie als «Folgeerscheinung der umfangreichen Befestigungsarbeiten an der Walenseeroute» im 3. Jahrhundert angesehen.

Mit der Romanisierung kam wahrscheinlich die erste Verkündigung der christlichen Frohbotschaft vom Sarganserlande her und dem Walensee entlang nach Glarus. Daher wird das Gebiet anfänglich zum Churer Bistum gehört haben. Aber um 600 bildete sich noch auf dem Boden des rätoromanischen Sprengels eine neue und eigene Diözese in Konstanz, die der Christianisierung der Alemannen in besonderer Weise dienen sollte. Da seit der gleichen Zeit Alemannen ins romanische Glarus eindrangen, kam dieses, ausgenommen einige kleine Gebiete, zu Konstanz [1]. Diese Orientierung nach der Bodenseestadt war schon deshalb begreiflich, weil die Verbindung nach Norden weniger gefährlich war als diejenige über den Walensee nach Osten. Der Anschluß an Konstanz muß sich früh ereignet haben, da sich die Churer Bischöfe trotz ihres Eigenbesitzes am Walensee nicht grundherrliche Rechte in Glarus aneignen konnten [2].

Vermutlich kam der Zürcher Hagiograph darum auf eine Zwischenstation in Glarus, weil dort auch schon eine Kirche bestand, die zum Bistum Konstanz gehörte, wie auch Zürich selbst [3]. Es handelt sich um die erste Kirche in Glarus, ungefähr an der Stelle der heutigen Kirche des hl. Hilarius und Fridolin. Wer hat diese erste Kirche errichtet? Um 740 hatte Landolt samt Gemahlin Beata und Sohn Landbert, eine führende alemannische Familie im ostschweizerischen Raume, auch in Glarus wesentlichen Besitz, welchen die Familie in dieser Zeit dem Kloster Säckingen schenkte. Vermutlich teilt auch die Insel Ufenau

[1] F. Zopfi, Die Namen der Glarnerischen Gemeinden. Jahrb. des Hist. Vereins des Kt. Glarus 50 (1941) 40–42, 75, 79–80, 88, 92, 95.

[2] Die zollfreie Schiffahrt, die Otto I. 955 dem Bischof auf dem Walensee zusicherte, setzt schon frühe dortige Besitzungen voraus. Vgl. Bündner Urkundenbuch 1 (1955), S. 92–94, 387.

[3] Neuere Ausgrabungen unter der Leitung von PD Hansruedi Sennhauser haben die Fundamente einer kleinen Kirche mit eingezogenem rechteckigen Chor ans Licht gebracht, wie sie in der nördlichen und östlichen Schweiz nicht selten sind. Vorgeschlagen ist eine Datierung «in die Zeit um 700 oder in die erste Hälfte des 8. Jahrhunderts». Die zweite Kirche war nicht wesentlich größer, wies aber eine rechteckig hintermauerte ungefähr halbrunde Apsis auf. Der Typus findet sich in Romanshorn, Uznach, Jenins und Chur. Als zeitlicher Ansatz wird das 8. oder 9. Jh. angenommen. Vgl. H.-R. Sennhauser, Ergebnisse der Ausgrabung St. Hilarius und Fridolin zu Glarus, in: Unsere Kunstdenkmäler 21 (1970) 19–24.

das gleiche Schicksal [1]. Es liegt nun nahe, die Gründung der ersten Kirche von Glarus in der Mitte des 8. Jahrhunderts anzusetzen. Das Patrozinium hätte damit einen besitzrechtlichen Hintergrund. Der Hagiograph Balther (10. Jh.) läßt den hl. Fridolin, den Gründer von Säckingen, nur über Furka-Oberalp nach Chur gehen, wo er dann die Hilariuskirche gründete. Balther wollte offenbar so die Entstehung der Hilariuskirche in der Curia Raetorum erklären [2]. Glarus und seine Hilariuskirche schienen dem Hagiographen offenbar abgelegener und weniger bedeutend, sonst hätte Fridolin auch noch dorthin gehen müssen. Die neuen Ausgrabungen bestätigen zumindest, daß dort kein größeres Gotteshaus in der Zeit des frühen Mittelalters bestand.

Wir kommen also zum Schluß, daß Glarus schon in spätantiker Zeit, in der die Heiligen nach der Passio gelebt hätten, keineswegs eine einzige Wildnis war, geschweige denn in der karolingischen Zeit, in welcher unser Hagiograph lebte. Warum hat er aber doch Glarus zu einer Einöde gestempelt? Doch wohl nur, um die Reise als gefährliches Unternehmen hinzustellen und um so die Heiligen noch heroischer zu machen. Es spielt hier, wie schon angedeutet, ein bekanntes hagiographisches Motiv mit. Glarus war für diese Reise gleichsam nur das Ende, um dann von dort her die Heiligen an den Ufern des Zürichsees zu ihren Ziele gelangen zu lassen. An einen Weg von Uri her dachte der Verfasser nicht. Zudem trat Uri erst durch die Schenkung Ludwigs des Deutschen von 853 in den näheren Gesichtskreis von Zürich. Der naturgegebene Weg über Solothurn fiel ihm ebenfalls nicht ein.

Um die genauere Beschreibung des Weges von Agaunum nach Turicum machte sich der Hagiograph keine Gedanken. Es müßte sich um eine sehr lange und gefahrvolle Reise gehandelt haben. Zunächst wäre der Weg wohl über die Furka nach Ursern gegangen. Da das Wallis mit Rätien wenigstens in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts bis zur

[1] A. Tanner, Beiträge zur Frühgeschichte der Klöster Benken und Lützelau im oberen Zürichseegebiet, in: ZSKG 63 (1969) 5, 8, 33, 35 mit weiteren Literaturangaben. Die Episode von Urso und Landolfus, letzterer identisch mit Landolt, ist zwar erst im 14. Jh. schriftlich fixiert. MGH SS. rer. merov. 3 (1896) 124–126. Allein schon der Gerichtsort Rankweil läßt auf hohes Alter schließen. Der romanische Name Urso und der alemannische Landolf passen ins 8. Jh. Auch Präses Victor in Chur um 720 hatte die Alemannin Teusinda zur Frau. Im folgenden Jh. töteten der Räter Petrus und der Alemanne Richard den Einsiedler Meinrad. Vita von ca. 900, Kap. 9. Das war auch typisch für diese Gebiete von March und Gaster. L. Helbling, Sankt Meinrad (1961), S. 36.

[2] MGH SS. rer. merov. 3 (1896) 350–369. Dazu M. Koch, Sankt Fridolin und sein Biograph Balther (1959), S. 124–126.

Regierung des Kaisers Claudius administrativ verbunden war, muß hier ein Weg durchgeführt haben [1]. Von der Furka her kam der Wanderer ins Urserental und von dort aus über den Bäzberg ins Urnerland. Die Schöllenen waren vor dem Ende des 12. Jahrhunderts nicht erschlossen. Wie sehr noch im frühen Mittelalter am Gotthard ein Niemandsland war, beweist der Umstand, daß hier fünf Bistümer aneinanderstießen, nämlich Chur (Ursern), Konstanz (Uri), Mailand (Leventina), Sitten (Goms) und Como (Maggiatal) [2]. Daher waren die Gebiete am Gotthard wirklich *vasta loca heremi*, wie die Passio von Glarus sagt. Eine solche Reise wäre möglich gewesen, wie ja auch die Münzfunde aus der Mitte des 3. Jahrhunderts in der Nähe des Bäzberges belegen [3], doch stellte sie eine ganz ungewöhnliche, ja ungemein gefährliche Fernwanderung dar, welche die Zürcher Heiligen unternehmen mußten. – Von Uri ging der Weg wohl über den Klausen nach Glarus. Nie haben im frühen oder auch hohen Mittelalter Heere oder Herrscher diesen Weg eingeschlagen, soviel wir wissen. Die erste Erwähnung datiert von 1196 und betrifft Grenzstreitigkeiten zwischen Uri und Glarus [4]. Auch die späte Kirche von Spiringen 1290 spricht nicht für eine frühe Verkehrsdichte durch das Schächental [5].

Warum nun diese Drei-Pässe-Fahrt der Zürcher Heiligen? Doch wohl nur, um dem Zürcher Lokalkult einen besonders großartigen Hintergrund geben zu können, wie dies ähnlich auch bei Victor und Ursus in Solothurn sowie bei Verena von Zurzach geschehen sein mag [6]. Zudem wußte unser Gewährsmann diese Reise noch ganz anders wahrscheinlich zu machen, indem er unmittelbar vor der Erwähnung des einsamen Glarus bemerkte: *Ad peregrinandum.* Die *Peregrinatio propter Christum* war schon in altchristlicher Zeit bekannt [7]. Als Wallfahrt nach Rom

[1] Zuletzt darüber E. Meyer, Neuere Forschungsergebnisse zur Geschichte der Schweiz in röm. Zeit, in: Jahrb. der Schweiz. Gesellschaft für Ur- und Frühgeschichte 54 (1968/69) 85.

[2] Vgl. Ammann-Schib, Historischer Atlas der Schweiz (1958), Karte 52.

[3] Über die Münzfunde vgl. R. Reinhard, Pässe und Straßen in den Schweizer-Alpen (1903), S. 44. Münzfunde in Airolo usw. besagen nur die Begehung des Tales bis dorthin, nicht aber den Paßübergang.

[4] Quellenwerk zur Entstehung der Schweiz. Eidgenossenschaft. Urkunden 1 (1933), S. 95 Nr. 196. Zum Namen, der auf den erst um die Jahrtausendwende bei uns möglichen Nikolaus-Kult zurückgeht, vgl. F. Zopfi, op. cit., S. 18.

[5] Historisches Neujahrsblatt von Uri (1957/58), S. 4, 23.

[6] A. Reinle, Die Heilige Verena von Zurzach (1948), S. 35–36.

[7] B. Kötting, Peregrinatio Religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche (1950), S. 302–307.

lebte sie im gallo-merowingischen Raume weiter, angefangen vom burgundischen König Sigismund (um 500) bis Gregor von Tours († 594) [1]. Dann waren es Kolumban († 615), Pirmin († 753) und Bonifatius († 754), die dieses Ideal lebendig erhielten [2]. Die aszetische Heimatlosigkeit war noch zur Zeit der Zürcher Passio sehr in Ehren, und nicht umsonst trugen Mönche um 800 den Namen Peregrinus [3]. Das Pilgern war zur karolingischen Zeit ein derart erstrebtes Ziel, daß die Hagiographen gerne darauf zu sprechen kamen. So verfaßte um 800 ein rätischer Theologe das Leben des hl. Lucius, den er von England her über Augsburg nach Chur wallfahren läßt. Zugrunde lag die irrige Interpretation der regio Britannia, die nicht nur England und die Bretagne, sondern auch die Gegend der Pritanni im Gebiete von Prätigau bis Montafon bedeuten konnte. Um den Kreis noch größer zu machen, ließ der rätische Hagiograph das Christentum durch Timotheus von Rom nach Gallien und von dort nach Britannien bringen. So war ein hagiographischer Reiseroman von vollendeter Schönheit erdacht [4]. Was diese Vita für die ganze abendländische Welt entworfen hat, das zeichnete die Zürcher Passio im kleineren inneralpinen Kreise nach.

6. Das Martyrium in Torico

Von Glarus führte der Weg nach Zürich, das umschrieben wird: *ad capud laci et fluuium Lidimaci, qui iuxta castrum Turico est* (I). In der ersten und ältesten Luzerner Traditionsurkunde, die vor 840 entstanden ist, lesen wir auch: *in castro Turicino iuxta fluvium Lindemaci* [5]. Ähnlich schreibt die Gallusvita von Wetti († 824): *venerunt ad fluvium Lindimacum, quem sequendo adierunt castellum Turegum vocatum. Inde*

[1] K. HALLINGER in: Bonifatius-Festgabe (1954), S. 337–340.

[2] H. v. CAMPENHAUSEN, Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum (1930), S. 3–31.

[3] MGH Libri Confraternitatum (1884), S. 488 (Register). – Nicht weit von Zürich beschloß der hl. Fintan sein Pilgerleben. Er stammte aus Irland, kam über Nordfrankreich nach Rom und von dort über Churrätien nach Rheinau, wo er in der ersten Hälfte des 9. Jhdts. als Inkluse lebte und starb. So berichtet seine um 900 verfaßte Vita. R. HENGGELER, Profeßbuch von Pfäfers, Rheinau, Fischingen (1931), S. 259–260.

[4] I. MÜLLER, Zur karolingischen Hagiographie, in: Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte 14 (1956) 5–15, mit Hinweisen auf die damalige geographische Reiseliteratur.

[5] Quellenwerk zur Entstehung der Schweiz. Eidgenossenschaft. Urkunden 1 (1933), S. 4.

etenim adierunt villam vulgo vocatam Tuccinia, quae in capite ipsius laci Tureginensis sita est [1]. Treffend drückt sich die um 900 verfaßte Vita des hl. Meinrad aus: *iuxta lacum Turicum, quem interfluit Lindimacus fluvius* [2]. Hier finden wir eindeutig den Namen des Zürichsees. *Ad capud laci* kann an sich das obere Ende des Sees bedeuten, wie das bei Wetti der Fall ist, doch bezeichnet der Ausdruck hier das untere Ende, den Ausfluß der Limmat, wo Zürich liegt. Schon in der klassischen Sprache wird *caput* für Mündung und Quelle verwendet [3].

In Zürich gab es schon in augusteischer Zeit eine römische Siedlung auf dem «Lindenhof», wo sich später ein Kastell erhob [4]. Die Wichtigkeit der Verkehrslage ist dadurch erwiesen, daß «*Ziurichi*» in der Straßenkarte des Geographen von Ravenna (7. Jh.) genannt wird, die auf die Verhältnisse des 5./6. Jahrhunderts zurückzugehen scheint [5]. In der Passio erscheint Zürich als *castellum*, genau wie in der zitierten Gallusvita. Der Hagiograph hat in dialektaler Weise *Turico* geschrieben und damit auch hier seinen Standort angezeigt. Erst sein Korrektor änderte in *Turicum*. Hs. B schrieb zuerst *Durico*, dann *Duricum*, während Hs. C fast klassisch *Toricum* überliefert. Die frühere Betonung lautete *Turícum* bzw. *Turégum*, die noch das rätoromanische Turítg behielt. Wahrscheinlich hob man zur Zeit der Passio in alemannischer Weise die erste Silbe hervor, da schon eine Urkunde von 857 *villa Zurih* meldet [6]. Die Erweichung des anlautenden T zu D, wie sie in der Hs. B erscheint, dürfte ebenfalls dem Einfluß der germanischen Bevölkerung zuzuschreiben sein [7].

Der Zürcher Hagiograph berichtet nun in Kapitel VIII über die Enthauptung von Felix und Regula. Daraufhin läßt er Engel und Heilige vom Himmel her aus der kirchlichen Bestattungsliturgie singen:

[1] MGH SS. rer. merov. IV, S. 259.

[2] L. Helbling, Sankt Meinrad (1961), S. 28. Zu Lindimacus siehe F. Zopfi, Die Namen der Glarnerischen Gemeinden. Jahrb. des Hist. Vereins des Kt. Glarus 50 (1941) 15. Zum Umfange des Sees siehe A. Tanner, Die Ausdehnung des Tuggenersees im Frühmittelalter, in: Mitteilungen des Hist. Vereins des Kt. Schwyz 61 (1968) 141–208. Dazu H. Lieb, Lexicon Topographicum I (1967) 76–78, 88–91.

[3] Zu caput = Mündung siehe Heer 41.

[4] Howald-Meyer, Die römische Schweiz (1940), S. 172, 276–277. E. Meyer, Neuere Forschungsergebnisse zur Geschichte der Schweiz in röm. Zeit, in: Jahrbuch der Schweiz. Gesellsch. für Ur- und Frühgeschichte 54 (1968/69) 78–79.

[5] Howald-Meyer, Die römische Schweiz, S. 172.

[6] Text im Geschichtsfreund 8 (1852) 5–6 Nr. 2 sowie im Urkundenbuch der Stadt und Landschaft Zürich I (1888), S. 27 Nr. 77.

[7] Howald-Meyer, Die römische Schweiz, S. 172 und 276 zum Namen Zürichs.

In paradyso angeli deducunt uos et cum gloria suscipiant uos martyres. Dann folgt im Kapitel IX: *acciperunt beatissima corpora eorum sua capita in manibus suis de ripa fluminis Lidimaci, ubi martyrio acciperunt, portantes ea contra montem illum.* Diese Kephalophorenepisode dürfte auf westlichen Einfluß zurückgehen. Zuerst handelte es sich um ein Sprechen der toten Martyrer. So erzählt uns die Passio der Pariser Heiligen Dyonysius, Rusticus und Eleutherius, die noch ins 6./7. Jahrhundert zurückgehen könnte: *ut amputatis capitibus adhuc putaretur lingua palpitans Dominum confiteri* [1]. Schon im Verlaufe des 7. Jahrhunderts war in der Gegend von Beauvais der Inhalt der Passio Justi bekannt, die in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts schriftlich fixiert erscheint. Die ganze Vita spielt in der Gegend von Auxerre und Amiens. Die uns interessierende Stelle heißt: *Cum autem tollissent capud suum, erexit se corpus suso et accipit capud suum in manibus suis et posuit illud in sinu suo. Et locuta est lingua eius de capite ipsius et oravit ad Dominum Deum et dixit* etc. Dann beteuert der Martyrer seine Unschuld und empfiehlt den Gläubigen seine Bestattung an einem bestimmten Orte (*Ite in speluncam, mittite capud meum*). Die Darstellung fügte am Ende hinzu: *sepultus est a parentibus suis in loco, quod ipse elegit* [2].

Die nächste Phase der Entwicklung bestand darin, daß der Martyrer nicht sein Grab bezeichnete, sondern gleich selbst dorthin ging. Beleg dafür ist die Passio Fusciani, Victorici et Gentiani, die uns in einer Handschrift aus der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts erhalten ist und aus dem Kloster Corbie stammt. Die Passio selbst dürfte vielleicht schon im 7./8. Jahrhundert entstanden sein. Die Heiligen stehen bereits zum 11. Dezember im Martyrologium Hieronymianum des 6./7. Jahrhunderts [3]. Fuscianus und Victoricius werden nach der Passio in Amiens hingerichtet und nehmen dann ihr Haupt in die Hände und begeben sich zum Grabe des Martyrers Gentian, wo sie ihre Ruhe finden wollen. Die Entfernung betrug etwas mehr als tausend Schritte. Hier der genaue Text: *Dum sanctorum martyrum cadavera abscissis capitibus iacerent truncata, cursivi se divino intuente Spiritu gestantes manibus propria capita ad hospitium Gentiani martyris gressu remigero pervenerunt, ut*

[1] MHG Auct. ant. 4 (1885) 104.

[2] M. Coens, Nouvelles recherches sur un thème hagiographique: La céphalophorie. Bulletin de l'Académie royale de Belgique, Classe des Lettres, 5e série, t. 48 (1962) 231–253, besonders 235–242.

[3] LThK 4 (1960) 473, wonach die legendarische Passio «nicht vor dem 7. Jh entstanden» ist.

quem exhortando adepti fuerant comitem, cum eodem simul dormirent in requiem [1]. Dazu bemerkt der Bollandist M. Coens: Après la fabulation, muette ou audible, il y a la marche céphalophorique. Celle-ci, qui toujours est mise en rapport avec le lieu de la sépulture du saint, traduit en acte ce qui, dans le cas de S. Just par exemple, n'était qu'une instruction orale, donnée à des proches. Ainsi, les SS. Fuscien et Victoric s'en vont-ils, après leur décapitation, rejoindre le corps du vieillard Gentien, avec lequel ils désirent reposer à jamais. Lisez: l'hagiographe prétend justifier par la volonté même des martyrs un état de chose existant, à savoir la réunion des trois corps dans une même sépulture [2].

In einer zweiten anonymen Passio der Pariser Heiligen, die einige Jahre vor derjenigen von Hilduin (um 830) entstand, lesen wir: *triumphus beatissimi sancti Dionysii et pontificis venerandi sanctum exanime cadaver erexit, beataque manu caput a corpore lictoris ense truncatum pendulum caput brachiis victitans atque ab illo montis cacumine duobus fere milibus firmis gressibus apportavit* [3]. Die ganze Szene schmückte dann Abt Hilduin um 830 noch mehr aus: *beatissimi Dionysii se cadaver erexit sanctaque manu caput a corpore dolabra lictoris truncatum, angelico ductu gressum regente, et luce coelesti circumfulgente* etc. Der Heilige trug sein Haupt vom Berge seiner Richtstätte *per duo fere millia usque ad locum, in quo nunc Dei dispositione et sua electione requiescit humatum, sine cessatione hymnis dulcisonis Deum laudans* [4]. – Wir können daher auch in Zürich die Kopfträgerlegende so interpretieren, daß sie den lokalen Unterschied zwischen der Blutstelle und dem Grabe erklären wollte. In die Entwicklung reiht sich unsere Quelle gut ein, denn sicher entstand unser Dokument nach der ersten Dionysius-Erzählung (6./7. Jh.) und wohl auch nach dem Berichte über Fuscianus und Victoricius (7./8. Jh.). Die Zürcher Passio entstand jedoch vor der Hilduin-Darstellung der Pariser Heiligen, die bereits die Engelserscheinung, dann das himmlische Licht und das Singen von Hymnen in die Kephalophorenerzählung hineinnimmt. So ausgeschmückt erscheint die Zürcher Passio nicht, wo offenbar kein so großer Literat und Politiker wie Abt Hilduin von St-Denis am Werke war [5]. – Was freilich die Engelerscheinung anbetrifft,

[1] Coens, op. cit. S. 243. Der Text findet sich auch bei Henri Moretus Plantin, Les Passions de saint Lucien et leurs dérivés céphalophoriques (1953), S. 59.

[2] Coens, op. cit. S. 252.

[3] Text bei Plantin, S. 60, dazu Coens, S. 243.

[4] Text bei Plantin, S. 60–61 sowie PL 106, 47.

[5] Vgl. M. Buchner, Das Vizepapsttum des Abtes von St-Denis (1928), S. 52–85.

so ist für unsere Zürcher Darstellung ein Analogon in der ältesten Vita des hl. Lucian von Beauvais (8. Januar) vorhanden. Diese ist aus dem 8. Jahrhundert überliefert und berichtet den Tod des Heiligen: *Unus vero ex ipsis, evaginato gladio, cervice iam parata, amputavit capud eius. Facta est vox de coelo ad eum dicens: Beate famule meus Luciane, qui propter me sanguinem fudisti in terram, veni ad me et suscipiant te angeli mei et perducant te in coelestem Hierusalem* [1]. Der Heilige ist hier noch nicht ein Kopfträger, wohl aber heißen ihn die Engel fast gleich wie in der Passio von Felix und Regula willkommen.

Da alle vorhandenen Belege aus Franzien stammen, genauer aus dem Gebiete zwischen Amiens und Auxerre, dürfte wohl von dorther die Inspiration für die Kopfträgerlegende gekommen sein, ohne daß wir freilich die genauen Wege der Übertragung wüßten. Das alemannische Gebiet war ja schon längst dem Frankenreiche einverleibt und wurde gerade in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts noch stärker an das westliche Großreich gezogen (Gründung der Reichenau 724, Beseitigung des alemannischen Herzogtums, Bestrafung eines Aufstandes in Cannstatt 746, Exilierung des Abtes Othmar usw.).

Kapitel IX der Passio gibt zwar nicht genau, wohl aber doch einigermaßen die Lage des Richtplatzes an. Die Blutstelle lag an der Limmat: *de ripa fluminis Lidimaci.* Näherhin präzisiert sie die Entfernung davon zum Grabe auf vierzig Schritte, von da wiederum zum Kastell zweihundert Schritte. Hier haben wir das wertvolle Substrat der Kephalophorenlegende. Schon Eugen Egloff erkannte, daß die drei gemeinten Punkte dort liegen, wo heute Wasserkirche, Großmünster und Lindenhof stehen [2]. Die Wasserkirche stand früher auf einer eigentlichen Limmat-Insel. Einzelne Funde scheinen für deren vorgeschichtliche Bedeutung zu sprechen. Die Ausgrabungen von Emil Vogt 1940/41 haben für die Jahrtausendwende eine dreijochige Pfeilerbasilika an den Tag gebracht, eine Anlage, welche die ganze Insel in Beschlag nahm. Unter dem Bau befand sich eine Unterkirche, wo sich unter dem oberen Altarhaus ein von vier Pfeilern abgegrenzter Raum befand, in dessen Zentrum ein Felsblock lag. Schon diese Situation allein läßt auf ein Pilgerziel schließen, obwohl erst Ende des 15. Jahrhunderts eine Nach-

[1] Text bei PLANTIN, S. 69.

[2] E. EGLOFF, Das Grab der Zürcher Heiligen. Diaspora-Kalender 1947, S. 44–53. EGLOFF, Christentum 53. E. EGLOFF, Der Standort des Monasteriums Ludwigs d. Deutschen in Zürich (1949), S. 85–87.

richt meldet, daß auf diesem Findling Felix und Regula enthauptet worden seien [1]. Größe und Beschaffenheit der ergrabenen Kirche lassen einen vorhergehenden kleineren Sakralbau ahnen, auch wenn man hier – vielleicht doch infolge des kleinen Umfangs der Insel und der vielfachen späteren Umwandlung, ja Verkleinerung der Bauten – davon nichts entdecken konnte.

Die spätmittelalterliche Nachricht von der Hinrichtung der Zürcher Heiligen an diesem Steine wird wenigstens insofern schon früher bestätigt, als eine Urkunde von 1257 den Ort der Wasserkirche als die Stätte des Zürcher Martyriums nennt (*in veneracione sanctorum martirum Felicis et Regule ac Exuperancii circa locum, in quo passi dicuntur, reverencia dignum habere conspicimus* [2]. 1274 wird die Wasserkirche als *totius nostre civitatis et salutis origo et fundamentum* charakterisiert [3]. Mithin glaubte man damals, der Ort sei mit den Anfängen des christlichen Zürich verbunden. Die Wasserkirche war 1256 von den Kiburgern als deren Eigenkirche dem Großmünster geschenkt worden, dessen Propst 1284 Einkünfte für einen Kaplan festlegte. Somit war sie keine Pfarrkirche, sondern eine Devotionskirche, die vielleicht auf die Lenzburger und letztlich auf die alemannischen Herzöge zurückgehen kann [4].

Die Wasserkirche diente 1265 als Urkundenort (*ante ecclesiam que*

[1] Zuletzt A. Reinle, Kunstgeschichte der Schweiz 1 (1969), S. 185–186, ausführlich L. Hertig, Entwicklungsgeschichte der Krypta in der Schweiz (1958), S. 111–119.

[2] Urkundenbuch der Stadt und Landschaft Zürich III (1895), S. 79 Nr. 995. Zu dicuntur siehe Büttner-Müller, Frühes Christentum im Schweizerischen Alpenraum (1967), S. 158 Anm. 3 unten.

[3] Urkundenbuch, l. c. IV (1898), S. 261–262 Nr. 1553.

[4] Näheres Hertig, S. 111, 118. – Eine viel bescheidenere Kapelle errichtete man im 9./10. Jh. dort, wo der traditionelle und auch glaubhafte Ort der Ermordung des hl. Placidus war. Dazu war noch im spätgotischen Bau von 1458 im Fuße des Altares ein Korridor zur Blutstelle eingelassen, wie ein Visitationsbericht von 1643 meldet. Nach dem gleichen Bericht stand vor der Kapelle ein großer rötlicher Stein, den das Volk als die Stelle der Enthauptung ansah; vgl. N. Curti, Alte Kapellen im Oberland, in: Bündner Monatsblatt (1915), S. 426–427. Und doch bemerkte schon damals ein kritischer Hagiograph, daß der Stein nur wenig oder gar nicht von andern Steinen unterschieden werden könne und daß die Hinrichtungsstelle eher unter dem Altar liegen müsse; vgl. I. Müller, Zu den Anfängen der hagiographischen Kritik, in: Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte 8 (1950) 109 Anm. 45. Viel legendärer noch war der Stein in Koblenz, der sicherlich seit Anfang des 17. Jhdts. als Stein galt, auf dem die hl. Verena auf der Aare gefahren sei. A. Reinle, Die hl. Verena von Zurzach (1948), S. 43–44 und bes. 120–122. Solche Kultsteine sind mithin zu sehr von frommer Volksphantasie umsponnen, als daß man aus ihnen Schlüsse ziehen könnte.

dicitur Aquatica) [1]. 1397 und 1414 ist das an der Wasserkirche angebaute Helmhaus als Stätte des Gerichtes belegt [2]. Wenn man hier Todesurteile vollzogen hätte, dann wäre dies interessant, denn gerade an Flüssen oder Brunnen wurden Gericht gehalten und Hinrichtungen vollzogen [3]. Die Belege für die Wasserkirche sind allein zu spät, um auf spätantike Bräuche schließen zu können. Aber die Distanzangabe der Passio macht doch die Hinrichtungsstelle wahrscheinlich.

Das Grab befand sich am Platze des heutigen Großmünsters. Viele Grabfunde in diesem Bezirke sprechen dafür, daß hier – außerhalb der Siedlung, wie gesetzlich vorgeschrieben war – der römische Friedhof lag [4]. Der Grundriß des ersten Großmünsters mit dem schmäleren Vorbau an der Westfront in Analogie mit St. Alban in Mainz wie auch frei bearbeitete Quadersteine weisen in die karolingische Zeit [5]. In der Urkunde Ludwigs des Deutschen von 853 wird zudem gesagt: *in eodem vico Turegum, ubi sanctus Felix et sancta Regula martyres Christi corpore requiescunt* [6].

Unsere Passio aus der zweiten Hälfte oder dem Ende des 8. Jahrhunderts setzt in Kapitel IX eine entsprechende Kirche oder Kapelle voraus, in welcher die Gebeine der Heiligen in hohen Ehren gehalten wurden (*ubi sancti cum magno decore requiescunt*). Der Hagiograph gibt sogar eine summarische Wallfahrtschronik, indem er auf Mirakel hinweist und zu weiteren Pilgerfahrten ermahnt. Der sakrale Bau mit den Reliquien

[1] Urkundenbuch IV, S. 7–8 Nr. 1289. Übrigens waren Kirchen auch sonst als Urkundenorte beliebt. So fand 946 bei St. Peter in Zürich (actum in porticu S. Petri) eine kirchenrechtliche Zehnten-Ausscheidung statt. Dort war auch der Mittelpunkt der Grundherrschaft, weshalb hier 963 geurkundet wurde (in collo fluminis in atrio S. Petri). Wiederum wird St. Peter 1377 als ständiger Versammlungsort des Zürcher Dekanates erwähnt. All dies läßt schließen, daß auch die Wasserkirche als Gerichtsort nicht etwas so Ausserordentliches gewesen ist. Urkundenbuch I, S. 89, 97 Nr. 197, 206. Dazu H. Wicker, St. Peter in Zürich (1955), S. 43–44, 47, 67. Vgl. die Vorhalle des Churer Domes, die dem geistlichen Gerichte des Bischofs diente. E. Poeschel, Kunstdenkmäler des Kt. Graubünden 7 (1948), S. 60.

[2] Kunstdenkmäler des Kt. Zürich 4 (1939), S. 300.

[3] C. Caminada in: JHGG 60 (1930) 4–6 und in: Die Verzauberten Täler (1961), S. 16–21, dazu Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 3 (1931), S. 671 und 7 (1936), S. 691. Freundl. Hinweis von Prof. Dr. E. Egloff, Zürich (27. Jan. 1954).

[4] Zum ganzen Friedhof-Problem siehe H. Büttner-I. Müller, Frühes Christentum im Schweizerischen Alpenraum (1967), S. 48–49, 101, 115. Dazu Kunstdenkmäler des Kt. Zürich 4 (1939), S. 313.

[5] Kunstdenkmäler, l. c. 4 (1939), S. 95 und Plan S. 100 sowie 6 (1952), S. 428.

[6] Urkundenbuch 1 (1888), S. 23 Nr. 68. Vgl. ebendort S. 35 Nr. 85 zu 858. Zur Interpretation siehe P. Kläui, Zur Frage des Zürcher Monasteriums, in: Schweiz. Zeitschr. f. Geschichte 2 (1952) 403 (Gegensatz zu in honore).

gehörte zur Zürcher Urpfarrei St. Peter, deren Gebiet nicht nur südlich, sondern auch nördlich der Limmat lag. Eine zweite Pfarrei mit genau umschriebenem Sprengel entstand erst, nachdem die neue Kirche St. Felix und Regula 874 geweiht worden war [1]. Somit waren es Geistliche der Pfarrei St. Peter, die das Grab der Zürcher Heiligen betreuten.

Wenn wir uns vom Standpunkt der Passio aus gesehen in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts ein geistlich betreutes Grab der Zürcher Heiligen vorstellen, dann darf dazu noch ein Passus des Zürcher Rotulus herangezogen werden. Bekanntlich geht dieser Text ganz oder teilweise auf eine Urkunde Karls III. von 874 zurück. Darin wird der Besitz zum Unterhalt der Kleriker festgelegt, wie es schon die früheren Vogänger Karls bestimmt hatten: *dotales donationes... sicut ex* (!) *suis antiquis antecessoribus fuissent constitutae* [2]. Zunächst sei einmal bemerkt, daß die neuere Diplomatik, wie Edmund E. Stengel sie vertrat, zu solchen Anspielungen auf frühere Schenkungen und Privilegien durchaus positiver eingestellt ist als man es noch zu Anfang unseres Jahrhunderts war [3]. Schon Paul Kläui schloß aus dem zitierten Passus auf frühere Schenkungen «allenfalls von Karl dem Großen» [4]. Noch genauer interpretierte Josef Siegwart: «Weil Ludwig der Fromme und Ludwig der Deutsche die jüngeren Vorfahren Karls waren, kommen unter den Königen nur Pippin und sein Sohn Karl d. Große in Betracht». Der genannte Forscher zieht dann auf Grund der übrigen Angaben eine Dotation Karls des Großen in der Zeit vom September 783 bis September 784 in Betracht, veranlaßt vielleicht durch den 783 erfolgten Tod seiner Gattin Hildegard [5]. Diese Umstände um 784 könnten leicht auch die Abfassung der Zürcher Passio veranlaßt haben. Dies wäre jedoch nur dann möglich, wenn die *antiqui antecessores* so zu verstehen sind und einzig auf Karl d. Großen hinweisen. Natürlich könnten schon vorher ein oder mehrere Geistliche die Grabkapelle betreut haben.

[1] WICKER, l. c., S. 24, 37 f., 43–44.

[2] E. EGLOFF, Der Standort des Monasteriums Ludwigs des Deutschen in Zürich (1949), Photokopie des Rotulus S. 36.

[3] I. MÜLLER, Das Bistum Brixen und die Abtei Disentis im 11. und 12. Jahrhundert in: Studien und Mitteilungen des Benediktinerordens 71 (1960) 20 in Rücksicht auf eine Erwähnung von Avus und Pater in einer Urkunde von 1112 für Disentis.

[4] P. KLÄUL, Zur Frage des Zürcher Monasteriums, in: Schweiz. Zeitschr. f. Geschichte 2 (1952) 398.

[5] J. SIEGWART, Die Chorherren- und Chorfrauengemeinschaften in der deutschsprachigen Schweiz vom 6. Jh. bis 1160 (1962), S. 173–175.

Analog zu andern frühmittelalterlichen Wallfahrtsorten hat auch in Zürich die Ausstrahlung des Kultes recht früh eingesetzt. Schon um 800 oder doch anfangs des 9. Jahrhunderts entstand in Chur eine Kirche der beiden Heiligen, wobei dann freilich Regula allein den Sieg davontrug [1]. Zu Beginn des 9. Jahrhunderts war der Kult im Kloster St. Gallen heimisch, weiß doch das Kalendar in Cod. Sang. 914 auf S. 266 in einem Originaleintrag zum 11. September zu melden: *Et (in) castro Thurigo natalis sancti Felicis cum germane sue sancte Regule* [2]. Um die Mitte desselben Jahrhunderts berichtet das älteste Kalendar der Abtei Reichenau zum 11. September: *Romae Proti et Yacincti. Alibi Felicis et Regulae* [3]. Zu den Zeugnissen für den Kult darf hier auch das Martyrologium Notkers von St. Gallen († 912) gezählt werden [4]. Der Eintrag stellt fest, daß die Steinachabtei das Fest feierlich beging [5], wobei auch deren Passio verlesen wurde [6], sodaß deren Inhalt nicht zu wiederholen ist [7]. Indessen fügt das Martyrologium doch noch eine ganz kurze Passio bei, die sich inhaltlich ganz an die drei ältesten Handschriften anschließt [8].

Notkers Ausführungen decken sich jedoch in einigen Ausdrücken mit derjenigen Passio, die Johann Heinrich Hottinger in seiner Historia Ecclesiastica Novi Testamenti, Band VIII, p. 1056–1061 (Zürich 1667)

[1] Näheres darüber bei I. MÜLLER, Zur churrätischen Kirchengeschichte im Frühmittelalter, in: JHGG 98 (1969) 9–11, wo hingewiesen wurde, wie Felix und Regula in den Litaneien getrennt aufgeführt werden. Ähnlich ja auch die Geschwister Benedikt und Scholastika in einer fränkischen Litanei um die Mitte des 9. Jhdts., in der Benedikt unter den Confessores und Scholastika unter den Virgines aufgezählt werden. M. J. METZGER, Zwei Pontifikalien vom Oberrhein (1914), Anhang S. 69. Ebenso Cod. Sang. 395, S. 25–26, Cod. Engelberg 42, fol. 341 a in Litaneien des 12. Jhdts.

[2] Die Handschrift schreibt germane mit einfachem, sue mit geschwänztem e. Text auch ediert bei E. MUNDING, Die Kalendarien von St. Gallen. Texte (1948), S. 73. H. H. Prof. Dr. Johannes Duft, Stiftsbibliothekar, gab dem Verfasser viele Hinweise.

[3] E. MUNDING, Das älteste Kalendar der Reichenau, in: Colligere Fragmenta. Festschrift A. Dold (1952), S. 239.

[4] Cod. Sang. 456, S. 357–358.

[5] quorum festiuitas quia solemnis apud nos ueneratur.

[6] passionisque eorum conscriptio pluribus nota habetur.

[7] scriptis superaddere scripta non opus mihi esse uidetur.

[8] Für die Beschaffung einer Kopie bin ich dem St. Galler Stiftsbibliothekar Prof. Dr. Johannes Duft zu Dank verpflichtet. Der Text findet sich auch in PL 131, 1150 mit irriger Lesung Darona statt Clarona. Chronologisch wäre nach Notkers Martyrologium auch die Übertragung von Reliquien der Zürcher Heiligen nach Einsiedeln in der Zeit von 926–930 zu nennen, die jedoch schon kommentiert ist von H. KELLER, Kloster Einsiedeln im ottonischen Schwaben (1964), S. 19–20.

veröffentlichte (*Multorum innumerabilium – cum magna gloria requiescunt*) [1]. Er bemerkt, diese Passio sei jeweils in Zürich vorgelesen worden. Dieser Martyriumsbericht schließt sich inhaltlich und meistens auch formal an die älteste Passio an, weicht aber in einigen Stellen davon ab und zeigt hierin Verwandtschaft mit dem Texte von Notker [2].

Die Hottingersche Passio muß zudem mit dem oben erwähnten Zürcher Rotulus verglichen werden. Der entscheidende Passus bezieht sich auf die eben zitierte Stelle bei Hottinger (*sua capita amputata*) und lautet im Rotulus: *martyres de ripa Lindimagi fluminis quadraginta cubitis capita a Decii feri tyrannis gladio amputata usque ad sinum monticuli suis portando manibus... deposuerunt.* Es fällt auf, daß Notker *abscissa capita,* Hottinger und der Rotulus jedoch *capita amputata* schreiben, aber alle drei Dokumente haben *ad sinum montis* bzw. *monticuli* statt *ad montem* (ABC) und *cubitis* statt *dextras* (ABC).

Nach allem dürfte es sich rechtfertigen lassen, wenn wir im Texte Hottingers eine alte Version sehen, zumal dort Exuperantius noch fehlt, der erst im 13. Jahrhundert zu Felix und Regula hinzukam [3]. Diese Passio dürfte im späten 9. oder im 10. Jahrhundert entstanden sein, wenigstens der Substanz nach [4]. Anlaß dazu bot die Exhumierung der Leiber der beiden Zürcher Heiligen um 870, die Bildung einer Chorherrenkongregation auf Veranlassung Karls III. und schließlich ein Neubau der Kirche. Im Jahre 874 entstand auf dem linken Limmatufer ein Münster, zu dem die Nonnen des 843 von Ludwig dem Deutschen

[1] BHL Nr. 2891.

[2] Es geht um folgende Belege: ABC: Clarona dicitur, Notker und Hottinger (Kap. I) Clarona uocatur. – ABC: sacrificare diis magnis et uariis suppliciis uos habeo inponere. Notker: tum idolis sacrificare compellerent tum tormentis eos uariis punire non differrent. Hottinger (Kap. II): aut idolis sacrificare compellerent aut uariis tormentis punire non tardarent. – ABC: Afferre plumbum calentissimum et dabat ei bibere. Notker: plumbum ad potandum a carnifice dari preceptum est. Hottinger (Kap. IV): plumbum ipsis ad potandum dari (iussit). – ABC: suaque capita in manibus eorum de ripa fluminis Lindimaci, ubi martyrium acceperunt, portantes ea contra montem illum dexteras quadraginta. Est autem locus ille, ubi sancti cum magno decore requiescunt. Notker: martyres abscissa capita suis manibus baiulantes a loco, ubi decollati sunt, cubitis XL^{ta} deportaverunt ad sinum montis, ubi hactenus in gloria requiescunt. Hottinger (Kap. VI): sua capita amputata suis manibus de ripa fluminis, ubi decollari meruerunt, ad sinum vicini montis cubitis quadraginta portaverunt, ubi hodie cum magna gloria requiescunt.

[3] D. Schwarz, Liturgiegeschichtliches und Ikonographisches aus dem alten Zürich, in: Miscellanea Liturgica in honorem C. Mohlberg 1 (1948), S. 433.

[4] Heer 20 datiert «im Anfang des zehnten, wenn nicht am Schlusse des neunten Jahrhunderts, d. h. jedenfalls vor 912», dem Todesdatum Notkers, der in seinem Martyrologium «verschiedene wörtlich gleichlautende Sätze» aufweist.

gegründeten Frauenkonventes hinüberzogen, nachdem sie vorher auch beim Grab der Heiligen gewohnt hatten [1]. Es war also in der Verehrung der Zürcher Heiligen eine neue Phase angebrochen, die eine Neufassung der schon ein Jahrhundert alten Passio veranlassen konnte. – Anderseits erweist sich der Text Hottingers doch als typische Erweiterung der Passio des 8./9. Jahrhunderts, auf die er sich inhaltlich ganz und formal zum größten Teil stützt. Was die neue Passio hinzufügte, sind subjektive Empfindungen, so z. B. im Kapitel I das Lob Zürichs: *Est locus insignis, in fine cuiusdam laci, ubi antiquissimum castrum, quod Thuregum vocatur, extitit. De quo etiam locus vocabulum trahit. Ex quo amoenissimo cursu Fluvius quidam Lindimacus decurrens, iucundissimum locum reddit;* oder der rein stilistische Funktion besitzende Ausruf bei der Darstellung der Kephalophorenszene (VI): *O mirum in modum ad magnam Christi gloriam est ostensum miraculum.* Das zeigt, daß der Verfasser gar keine neuen Quellen zur Verfügung hatte, sondern sich nur über die alte Passio einige Gedanken machte.

Was ergibt sich nun historisch aus der Passio und der nachfolgenden Kultgeschichte der karolingischen Zeit? Zunächst ist damit der Festtag am 11. September gesichert, dann aber auch das Grab in Zürich. Danach müssen beide Heiligen auch dort ihr Leben beschlossen haben [2]. Sie waren mithin Lokalheilige wie etwa St. Afra in Augsburg oder Verena in Zurzach und manche andere Heiligen der spätantiken Zeit [3].

Was die Verknüpfung mit der Thebäischen Legion anbetrifft, haben wir keinen sicheren Beweis in Händen. Die Gespräche zwischen den Heiligen und dem Richter sind inhaltlich und formal von der Vulgata und der Liturgie abhängig. Hier wirkte eine stark gedächtnismäßige und auch bequeme Ausnützung der vorhandenen Texte mit, eine Vorliebe für schon geprägte Formeln. Man kann freilich einwenden, daß unter sakralen Zitaten und biblischem Wortmaterial ein wirklich geschichtliches Ereignis beschrieben werden konnte [4]. Man könnte daher versucht sein, hinter den Anrufungen der großen Götter Merkur und Juppiter, wie sie in den Kapiteln III (*per magnos deos iuro*), IV und V

[1] P. Kläui, Zur Frage des Zürcher Monasteriums, in: Schweiz. Zeitschr. f. Geschichte 2 (1952) 404–405.

[2] Über den Festtag vgl. A. Poncelet, La date de la fête des SS. Félix et Regula, in: Analecta Bollandiana 24 (1905) 343–348 sowie Egloff, Christentum 53–57.

[3] Zuletzt noch H. Wicker, St. Peter in Zürich (1955), S. 59.

[4] Das war beispielsweise im Chronicon Livoniae, das der livländische Landpriester Heinrich 1227 vollendet hatte, der Fall. L. Arbusow, Liturgie und Geschichtsschreibung im Mittelalter (1951), S. 73–74.

(*dii nostri*) zu finden sind, echte alte Hinweise auf die frühere heidnische Zeit von Zürich zu sehen. Tatsächlich sind Weihe-Inschriften für Merkur in Solothurn und Baden, solche für Juppiter (*Iovi Optimo Maximo*) in Vindonissa und Moudon erhalten [1]. Aber gerade auf dem Platze Zürich fehlen epigraphische Zeugnisse. Entscheidend ist dagegen, daß ausgerechnet die Apostelgeschichte 14,12 berichtet, wie im kleinasiatischen Lystra Paulus für Merkur und Barnabas für Juppiter gehalten wurden [2]. Und aus der gleichen Quelle erfahren wir, wie die Epheser ihre Magna Diana feierten (19, Vers 27–28, 34–38). Der Zürcher Legendenschreiber kannte auch aus den Psalmen die Begriffe *Magnus Dominus, Deus magnus* (Ps 47, 76, 94, 146). Diese Schriftstelle war ihrerseits wiederum in den Martyriumsberichten verwendet worden [3]. So kommen wir zum Schluß, daß hinter der Wendung *per magnos deos* der Zürcher Passion nicht eine echte Tradition aus der Antike, sondern ein Ereignis aus der Apostelgeschichte stand, worauf auch die sonstige ausgiebige Benützung der Schrift hinweist. So läßt sich das Vorkommen von Merkur und Juppiter erklären, die der Christenverfolger Maximian in der Legende von Felix und Regula anführt [4].

7. *Die Revelacio des Mönches Florencius*

Am Schluß führt die Passio ihren Inhalt auf eine Eingebung des heiligen Mönches Florencius zurück: *passio... sancto agone sancto Florencio monacho per spiritum sanctum est revelata.* Dieser Satz, den wir hier im klassischen Karolingerlatein zitieren, ist schon stilistisch zusammengehörig, wie die Figur der Traductio zeigt: *sancto* (Ablativ), *sancto* (Dativ), *sanctum* (Akkusativ). Solche Visionen sind seit der Zeit der Kirchenväter Ambrosius und Augustinus überliefert [5]. Gelegentlich wird die Offenbarung auf den *ardor praesagii*, also auf die brennende

[1] Howald-Meyer, Die römische Schweiz (1940), S. 250–251, 273, 276, 295.

[2] Schon Heer 10 wies auf diese Stelle hin.

[3] In der Passio S. Bonifatii martyris (Kap. VII und X) begegnet uns: Magnus Deus Christianorum, magnus Deus sanctorum martyrum. Ruinart II 180, 184 = BHL 1413. In Kap. II des Martyrium Apollonii et sociorum eius findet sich der gleiche Gedanke: Magnus et unus est Deus Christianorum. Ruinart III 145 = BHL 6804.

[4] Prof. Ernst Meyer, Zürich, bemerkte dazu: «Daß noch eine echte Tradition aus römischer Zeit mitspielen könnte, scheint mir sehr zweifelhaft» (Brief vom 5. Mai 1970).

[5] So wenn es heißt: ex visu, ex monitu, monstrante Deo, per somnia revelata.

Sehnsucht nach einem Zeichen von oben zurückgeführt [1]. Der Begriff *agon* bedeutet Not und Bedrängnis, aber auch eine *pugna spiritualis* (Beda, Walahfrid, Hraban) [2]. Wir können es hier etwa übersetzen mit: in angestrengtem Forschen, im heißen Ringen nach der Wahrheit. Die beiden Bezeichnungen *ardor praesagii* und *sanctus agon* sind einander sehr verwandt.

Diese himmlischen Enthüllungen betrafen meist den Ort des Grabes, konnten aber auch den Namen oder den Todestag eines Heiligen beinhalten. Gelegentlich wollten sie den Ort zur Gründung eines Klosters bezeichnen [3].

Bei der Revelacio der Zürcher Passio geht es nicht um die Existenz oder die Namen der Heiligen, auch nicht um Grab oder Kult, sondern einzig um die Gespräche der Heiligen mit dem Richter, die Erscheinung der Engel und das Kephalophoren-Mirakel, mit andern Worten um die aus Bibel, Liturgie und Legende genommene Ausschmückung des Martyrium-Berichtes. Wie der Dichter einen historischen Kern durch frei erfundene Episoden und Reden weiterentwickelt, so ähnlich verfuhr auch der mittelalterliche Hagiograph: Eine fromme und erbauliche Erzählung sollte die an sich trockene und fast einsilbige Nachricht vom Martyrium zweier Geschwister lebendiger und anschaulicher gestalten und so den weitesten Kreisen zugänglich machen.

Die ganze Ausschmückung und Dramatisierung wurde dem Mönche Florencius zugeschrieben. Mönche spielten bei solchen Offenbarungen und bei Reliquienauffindungen gelegentlich eine Rolle [4] Die Frage stellt sich nun, ob Florencius wirklich ein Mönch war [5]. Möglicherweise handelte es sich um einen Einsiedler.

[1] L. Dupraz, Les Passions de S. Maurice d'Agaune (1961), S. 138–139.

[2] Mittellateinisches Wörterbuch I (1967), col. 403–404.

[3] Bei diesen Revelationen spielten geheime Wünsche und lang gehegte Hoffnungen eine nur zu große Rolle, sodaß der Enthusiasmus freies Spiel hatte. Dagegen wehrten sich staatliche wie kirchliche Vorschriften (Gesetz des Theodosius von 386 und Bestimmungen des afrikanischen Konzils von 401. Vgl. H. Delehaye, Les Origines du culte des martyrs (1933), S. 73–91. H. Günter, Psychologie der Heiligen (1949), S. 208, 224–225, 264–266. Dazu M. Besson, Monasterium Acaunense (1913), S. 25–39 sowie L. Dupraz, op. cit., S. 118 ff.

[4] So Migetius bei der Auffindung der Stephanus-Überbleibsel und ein Archimandrit eines Klosters bei der Inventio von Täufer-Reliquien. Nicht umsonst mußte Augustin vor Heuchlern warnen, die im Mönchsgewand Martyrerreliquien verkaufen. Vgl. Delehaye, op. cit., S. 80, 83, 89. Das Zitat des hl. Augustinus in PL 40, 575.

[5] Monachus konnte verschiedene Bedeutungen haben. Im eigentlichen und frühesten Sinne waren nur die Einsiedler monachi. Selbst Benedikt von Nursia

Weiter fällt die Bezeichnung *sanctus* auf. Sie bedeutet nicht nur im strengen kirchlichen Sinne einen Heiligen, später einen kanonisierten Heiligen, sondern wurde auch einfach als Ehrenbezeugung gebraucht [1]. In diesem Sinne wird wohl das Wort *sanctus* im Zusammenhang mit Florencius aufzufassen sein. Schließlich ist zu erörtern, in welche Gegend der Name Florencius weist. In den karolingischen Verbrüderungsbüchern von St. Gallen, Reichenau und Pfäfers finden wir etwa 16 Mönche oder Wohltäter dieses Namens angegeben. Davon gehören elf nach Rätien (Pfäfers 8, Disentis 2, Müstair 1), zwei nach dem italienisch-lombardischen Nonantula und nur einer nach Gengenbach [2]. Vermutlich lebten auch zwei Mönche in S. Salvatore zu Brescia im 9. Jahrhundert [3]. Zu Beginn

† 547) lehnte dieses Ideal nicht ab, wie schon das erste Kapitel seiner Regel zeigt. Vgl. Benedicti Regula, ed. R. HANSLIK, (1960), S. 17. Solche Eremiten gab es auch in unseren Landen. Man erinnere sich an den Iren Gallus, der sich eine Zelle an der Steinach errichtete, an den wohl fränkischen Fridolin, der im 7. Jh. lebte und sein Grab im alemannischen Säckingen fand. Schon dem Anfang des 8. Jhdts. gehörte der ebenfalls fränkische Sigisbert an, der seine Wanderung im rätischen Disentis beendete. Wie Fintan († vor 850) und Meinrad († 861), der eine auf der Rheininsel, der andere im «Finsteren Wald» belegen, gab es auch noch im 9. Jh. Eremiten. Es ist auch zu beachten, daß nach den Aachener Dekreten von 817 sowohl Mönche wie Kanoniker (monachi aut canonici) Äbten unterstellt waren, so daß für Außenstehende die genaue Unterscheidung zwischen der regula monastica und regula canonica nicht leicht war. Vgl. Corpus Consuetudinum Monasticarum, ed. K. HALLINGER, I (1963), S. 274, 522, 526, 559.

[1] Etwa im Sinne von «Hochwürden» oder «Seiner Gnaden». Die Peregrinatio der gallischen Silvia aus dem Ende des 4. Jhdts. spricht von den lebenden Zeitgenossen als von den sancti. So nennt sie sancti clerici vel monachi und eine sancta diaconissa nomine Marthana. Auch St. Ambrosius († 397) bezeichnet seine lebende Schwester als Marcellina sancta soror und charakterisierte zeitgenössische Bischöfe als sancti. H. DELEHAYE, Sanctus (1927), S. 36–37, 52–55. Eugippius spricht in seiner Vita des hl. Severin († 482), die er etwa drei Jahrzehnte nach dem Tode des Heiligen verfaßte, nicht nur von den Bischöfen, sondern auch vom presbyter Lucillus zu dessen Lebzeiten mit den Epitheton sanctus. PL 62, 1195, 1198 Kap. 50, 56, dazu Spalte 1198 Kap. 57: sancti Victoris episcopi. Vgl. O. SCHEIWILLER, Der hl. Valentin ein Apostel beider Rätien?, in: ZSKG 34 (1940) 4–5. Der Bischof von Como nannte den Churer Oberhirten 451 sanctus frater meus Asinio. Bündner Urkundenbuch I (1955), S. 3 Nr. 2. Die Äbte von St-Maurice werden in ihren Epitaphien im 6. Jh. als presbyter sanctus oder sanctus moribus oder auch als mitis sanctusque sacerdos bezeichnet. E. EGLI, Die christlichen Inschriften der Schweiz vom 4.–9. Jh. (1895), S. 9, 11, 13 Nr. 4, 6, 7. Endlich sind für den hl. Kolumban die Episcopi, Presbyteri ceterique s. Ecclesiae Ordines schlechthin die Domini sancti. Einen Zeitgenossen führt er als sanctus Candidus ein. G. S. M. WALKER, Sancti Columbani Opera (1957), S. 12 Zeile 1 und 5. Vgl. auch S. 6 Z. 1 sanctus = timoratus.

[2] MGH Libri Confraternitatum, ed. P. PIPER (1884), S. 443 (Register). Der Gengenbacher Mönch ist angegeben in Sang. 227, 3 = Aug. 196, 19.

[3] A. VALENTINI, Codice necrologico-liturgico di S. Salvatore in Brescia (1887),

des 9. Jahrhunderts sind drei Florencius im Gebiete von Rankweil-Frastanz-Schlins nachzuweisen [1]. Man würde also von Zürich aus zunächst an Rätien denken und den Namen in irgendeiner Verbindung mit diesem Sprachgebiet vermuten.

Aber es fragt sich, ob man einem solchen damals üblichen Namen die ganze Offenbarung zuweisen wollte. War es nicht näherliegend, an eine entferntere hochgeachtete Persönlichkeit zu denken oder zu erinnern? Es ist bekannt, wie beispielsweise um 500 ein kirchlicher Schriftsteller seine Darstellungen als Schüler des hl. Paulus herausgab und daher als Pseudo-Areopagita in die Geschichte eingegangen ist [2].

Im Martyrologium Hieronymianum des 6./7. Jahrhunderts finden sich sieben verschiedene Heilige dieses Namens, wovon zwei nach Kleinasien gehören dürften (Nikomedien und Ancyra, 24. Febr. und 31. Aug.); drei lebten im Frankenreich (im 4. Jh. ein Bischof von Vienne, 3. Jan; ein Martyrer in Tile-Châtel im Dép. Côte d'Or, 27. Okt.; ein Bekenner auf der Ile d'Yeu in der Vendée, 30. Dez.). Es existierte aber auch ein Martyrer Florentius im italienischen Osimo (16. Mai) und einer im Castell des deutschen Bonn (10. Okt.). Wir stellen also fest, daß in Franzien der Name Florentius beliebt war. Alle lebten vor dem 7. Jahrhundert, in dem das Martyrologium entstand [3].

Nach Franzien zeigen aber auch andere Persönlichkeiten, so der hl. Florentius, der im 4./5. Jahrhundert lebte (22. bzw. 25. Sept.), sich auf den Mont-Glonne (Diöz. Angers) zurückgezogen hatte, wo das Kloster St-Florent-le Vieil entstand, das 718 erwähnt wird [4]. Zu Anfang des 6. Jahrhunderts ist ein Priester Florentius in Saint-Paul-Trois-Châteaux (Dep. Drôme) belegt, dem im 9. Jahrhundert die Vita der hl. Rustica zugeschrieben wurde [5]. In das 6. Jahrhundert gehört auch Georgius Florentius Gregorius († 594/95), Bischof von Tours und Geschichts-

S. 85. In Mittelitalien lebten im 5./6. Jh. vier Kleriker mit Namen Florentius. Vgl. Gregorii M., Dialogi, ed. U. Moricca, (1924), S. 332 (Register).

[1] Bündner Urkundenbuch I (1955), S. 35, 378–379.

[2] Zahlreiche Bistumsgeschichten des frühen Mittelalters verbanden die Anfänge ihres Sprengels mit dem Wirken eines Apostels. Vgl. W. Levison, Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit (1948), S. 7–27. M. Koch, Sankt Fridolin und sein Biograph Balther (1959), S. 154–155. Noch ein Churer Theologe des ausgehenden 8. Jdhts. setzte so die Genealogie für sein Gebiet auf und spannte den Bogen kühn über Paulus und Timotheus zum König Lucius. Wir werden daher eher einen Florentius suchen, der irgendwelche Bedeutung hatte, irgendwie vorher lebte.

[3] Martyrologium Hieronymianum, ed. H. Delehaye, (1931), S. 685 (Register).

[4] LThK 4 (1960) 171.

[5] MGH SS. rer. merov. 4 (1902) 338–339.

schreiber des Frankenreiches, dessen Vater Florentius Georgius hieß [1]. Dieser Betreuer des Martinusgrabes erzählt von einem Senator Florentius, der Vater des Lyoner Bischofs Nicetius war [2]. Ferner weiß Gregor von Tours auch von zwei spanischen Legaten zu berichten, die Florentius und Exsuperius hießen und nach Tours kamen [3].

Im letzten Drittel des 6. Jahrhunderts saß auf dem Straßburger Bischofssitz Florentius, der Nachfolger des hl. Arbogast. Seine Gebeine wurden 810 von Bischof Rachio aus dem verarmten Kloster St. Thomas in Straßburg in das Kloster Niederhaslach im Unterelsaß überführt, da er als dessen Gründer galt. Der 7. November wurde als Translationstag gefeiert, während der 3. April der Todestag war [4]. Nach allem müssen wir annehmen, daß die Zürcher Passio vor der Übertragung von 810 geschrieben wurde, die daher nicht etwa der unmittelbare Anlaß gewesen sein kann, warum man auf den Namen Florentius kam. Aber sicherlich war der Name des Straßburger Bischofs vor 810 auch in der Stadt von Felix und Regula bekannt.

Von Straßburg wenden wir uns nach Romainmôtier, wo wir in der Mitte des 6. Jahrhunderts zwar keinen Abt Florentius, wohl aber einen Abt Florianus nachweisen können, der Briefe an den hl. Nicetius von Trier schrieb [5]. Es gab aber zu Beginn des 7. Jahrhunderts einen Abt Florentius in St-Maurice, der für sein Kloster ein Privileg von König Chlotar I. († 629) erhielt. Dieser Florentius war der 15. Abt, der nach der Gründung des Klosters durch König Sigismund dem ersten Abte Namens Hymnemodus († 516) folgte [6].

[1] PL 71, 115, 162, 1070.

[2] PL 71, 1041: Vitae Patrum, Kap. 8.

[3] PL 71, 972–973: De miraculis S. Martini, Lib. III, Kap. 8.

[4] LThK 4 (1960) 171. Dazu M. Barth, Der hl. Florentius, Bischof von Straßburg. Paris 1952 (Archives de l'Eglise d'Alsace 1951/52), S. 35, 83–84, 178.

[5] J.-P. Cottier, L'Abbaye Royale de Romainmôtier et le droit de sa terre (1948), S. 20, 56.

[6] J.-M. Theurillat, L'Abbaye de St-Maurice d'Agaune des origines à la réforme canoniale, in: Vallesia 9 (1954) 52, 55. – Man hat erwogen, ob nicht Florencius personengleich mit dem Priester Berold sei, der Kaplan der königlichen Tochter Hildegard war. Deren Vater war Ludwig der Deutsche, der Berold 857 verschiedene Schenkungen machte. Vgl. L. C. Mohlberg, Das Zürcher Psalterium, in: Zeitschr. f. Schweiz. Archäologie und Kunstgesch. 5 (1943) 42 Anm. 56. Dagegen spricht schon, daß die Passio nach der ältesten Handschrift Ende des 8. Jhdts. existierte. Dann setzt sie ja einen Verfasser voraus, der sich wohl auf Florencius beruft, der also älter sein muß als der Redaktor der Passio. Somit kommt Berold chronologisch nicht in Betracht.

Muß aber überhaupt der Florencius der Passio eine bestimmte historische Persönlichkeit sein? Wenn schon der Verfasser die Gespräche erfunden hat, warum kann er nicht auch diesen Gewährsmann erdichtet haben? Man darf sich sogar fragen, ob er nicht einen solchen Revelator vorschieben mußte, um die Illusion einer Offenbarung vollständig zu machen. Dabei bediente er sich eines Namens, dessen Träger ungefähr im 6.–7. Jahrhundert im Frankenreiche gelebt haben könnte und der tatsächlich auch von Heiligen und Würdenträgern geführt worden ist. An hagiographischen Visionen, die den Namen von bislang unbekannten Heiligen offenbaren, fehlt es nicht. Gregor von Tours erzählt uns zwei solcher Revelationen im weiteren und engeren Gebiete von Tours. Da war das Grab eines unbekannten Bischofs, der sich dann in einer Erscheinung als Bischof Benignus zu erkennen gab. Wiederum existierte eine Grabstätte zweier Jungfrauen, die sich in Gesichten als Maura und Britta auswiesen [1]. Aber auch sonst sind solche onomastischen Visionen als Topos der Hagiographie überliefert. So wurde König Dagobert I. geoffenbart, daß ihn Bischof Aureus geheilt habe. Von einem englischen Bischof wird dagegen erzählt, er habe seine eigenen Gebeine in einer Erscheinung identifiziert [2].

So ist es durchaus möglich, daß der karolingische Verfasser der Passio schließlich als Garanten seiner frommen Phantasie einen Florencius hinstellte. Schon sein Name war christlich gut zu deuten, dazu trug er das Kleid eines Mönches und die Krone eines Heiligen. Mit dieser Fiktion, die in der mittelalterlichen Literatur durchaus nicht auffällt, versetzte die Passio den Leser zum Schlusse noch in das mystische Halbdunkel einer beschaulichen Klosterzelle, dessen frommer Bewohner unmittelbar vom Himmel über das dramatische Verhör und Ende der Zürcher Heiligen Aufschluß erhalten hatte. Ein literarisch-legendarischer Schluß, wie man ihn nicht besser hätte formen können [3].

[1] PL 71, 839–841: De gloria confessorum, Kap. 17 und 18.

[2] H. Günter, Psychologie der Legende (1949), S. 207–208, 265–266.

[3] Dazu F. Blanke, Die Entstehung der Legende von Felix und Regula, in: Neue Schweizer Rundschau 5 (1937/38) 315: «Wenn Florentius geschriebene Quellen oder mündliche Überlieferung zu Gebote gestanden hätten, so würde er sich wohl kaum auf eine Privatoffenbarung berufen haben. Diese 'Offenbarung' hatte eben den Zweck, das Schweigen der Tradition zu ersetzen; Florentius hat, weil er keine Überlieferung vorfand, seine eigene Phantasie zu Hilfe gerufen.»

8. Zusammenfassung

Die Passio der Heiligen Felix und Regula dürfte von einem alemannischen Kleriker in Zürich im ausgehenden 8. Jahrhundert, vielleicht um 784, geschrieben worden sein, viel älter ist sie deshalb nicht, weil die Bemerkung *Ad peregrinandum profecti sunt* darauf schließen läßt, daß der Verfasser noch unter dem Eindruck der großen irisch-angelsächsischen und auch fränkischen *Peregrinatio propter Christum* stand, die sich vor allem in der Zeit von Kolumban bis Pirmin und Bonifaz zeigte. Auf das 8. Jahrhundert deuten auch das einleitende *tempore illo*, dann die Kopfträgerlegende und die Antiphon *In paradysum* hin. Die beiden letzten Indizien offenbaren zugleich den typisch fränkischen Einfluß. Damit verträgt sich gut, daß wir den Namen des Mönches Florencius in die fränkischen oder burgundischen Gebiete verweisen.

Das der Passio zugrunde liegende Schema ist aus den überlieferten Martyrerakten herausgeholt und zeigt keine originellen Züge. Was nicht aus dieser Literatur stammt, ist inhaltlich und formal aus der Vulgata geschöpft. Bedeutsam sind jedoch die Zitate aus der Liturgie (*in paradysum, una voce, Gloria*). Entlehnungen aus Werken der Antike oder der Kirchenväter lassen sich nicht feststellen. Das überrascht keineswegs, denn schon Sprache und Stil zeigen, daß der Hagiograph nicht im Strom der klassischen Tradition stand und daher keinen Zusammenhang mit der karolingischen Renaissance offenbart. Die Zürcher Passio hält keinen Vergleich mit den Viten des hl. Lucius oder des hl. Otmar aus. Sprachlich zeigt sie vielmehr das verwilderte Latein der Merowingerzeit. Diese Charakteristik kann nicht befremden, denn damals war das nächste Zentrum der Bildung noch in der Curia Raetorum, wo ja auch der Alemanne Otmar gebildet wurde, der 719 das Kloster St. Gallen gründete, mit dem dann die 724 errichtete Abtei Reichenau wetteiferte. Chur-St.-Gallen-Reichenau waren die kulturell wichtigen Orte, die Zürich damals weit überragten. Als historischer Kern der Passio blieben nur übrig die Existenz der Heiligen, ihr Martyrium, ihre Namen und ihr Grab. Sowohl die Verknüpfung mit St-Maurice wie wahrscheinlich auch mit Glarus sind nachträgliche Kombinationen. Was aber die Passio ausführlich bezeugt, das ist die bestehende Wallfahrt zum Zürcher Heiligtum. Die Passio ist gleichsam die erste Wallfahrtschronik. Das Grab setzt wohl schon damals eine Kapelle oder Kirche voraus, die von einem Kleriker betreut wurde. Damit war die Voraussetzung für das spätere Chorherrenstift gegeben, das sich in der zweiten Hälfte des

9. Jahrhunderts rechtlich konstituierte [1]. Daraus entstand im 9. Jahrhundert eine neue Pfarrei, welche die erste und älteste Pfarrei der Peterskirche auf dem linken Limmatufer an Bedeutung übertraf [2]. Deren klassisches Symbol aber wurde die romanische Kirche des Großmünsters, die das Andenken an die Martyrer-Geschwister am sichtbarsten zum Ausdruck brachte [3]. Am Anfange dieser Entwicklung steht die erste Passio aus dem Ende des 8. Jahrhunderts, die den Ruhm von Felix und Regula begründete.

[1] E. Egloff, Der Standort des Monasteriums Ludwigs d. Deutschen (1949), S. 31–32, 118–127. H. Büttner, Die Anfänge der Stadt Zürich. Schweiz. Zeitschr. f. Geschichte 1 (1951) 529–544. P. Kläui, Zur Frage des Zürcher Monasteriums, ebd. 2 (1952) 396–405. J. Siegwart, Die Chorherren- und Chorfrauengemeinschaften in der Schweiz vom 6. Jh. bis 1160 (1962), S. 104, 106, 120.

[2] H. Wicker, St. Peter in Zürich (1955), S. 11 ff., 57 ff.

[3] E. Egloff, Das Grab der Zürcher Heiligen. Diaspora-Kalender 1947, S. 44–53.