

| | |
|---------------------|--|
| Zeitschrift: | Quellen und Forschungen zur Bündner Geschichte |
| Herausgeber: | Staatsarchiv Graubünden |
| Band: | 14 (2005) |
| Artikel: | Das Kephalophoren-Wunder in churrätischen Viten : Placidus von Disentis - Gaudentius von Casaccia - Victor von Tomils - Eusebius vom Viktorsberg |
| Autor: | Di Natale, Regula |
| Kapitel: | A: Kephalophoren in der westlichen Christenheit |
| DOI: | https://doi.org/10.5169/seals-939161 |

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: 13.01.2026

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

A. Kephalophoren in der westlichen Christenheit

1. Einleitung

1.1. Begriff und Problemstellung

Als Kephalophoren – *Kopfträger* – werden Märtyrer bezeichnet, die nach der Enthauptung ihren Kopf vom Boden aufheben und, ihn in beiden Händen vor der Brust tragend, eine gewisse Strecke zurücklegen. Das Motiv ist in der Weise ausgestaltet, dass das abgeschlagene Haupt zu sprechen beginnt, d. h. Gott lobt, der Körper sich aufrichtet und sein Haupt zum gewünschten Bestattungsort trägt.¹ Es handelt sich beim Kephalophoren-Wunder um einen hagiographischen Topos mit eigener Intention. Doch was uns als literarische Ausschmückung erscheint, galt dem Mittelalter als wörtlich zu verstehendes Ereignis.

In Anbetracht der geographischen Lage Rätiens als Durchgangsland im Bereich der Zentralalpen und dessen wechselnden Herrschaften zwischen Spätantike und hochkarolingischer Zeit² sowie der grossen Zahl von Kephalophoren in der westlichen hagiographischen Literatur und der Tatsache, dass das Motiv zwischen dem 8. und dem 17. Jahrhundert von den Hagiographen immer wieder verwendet wurde, ist es ein Anliegen dieser Studie, die vier churrätischen Heiligen in einen grösseren kulturellen Zusammenhang zu stellen. Da das Kephalophoren-Motiv im churrätischen Raum mit St. Placidus von Disentis erst um 1200 in der *Passio S. Placidi*, mit St. Gaudentius von Casaccia im Breviarium Curiense von 1520 sowie mit St. Victor von Tomils und St. Eusebius vom Viktorsberg sogar erst im Proprium Sanctorum von 1646 erscheint, muss der zeitliche Rahmen entsprechend weit gespannt bleiben. Somit wird es möglich, die Motiventwicklung bzw. -veränderung sowie die unterschiedliche Intention der Hagiographen in den verschiedenen Zeiträumen zu verfolgen.

Der erste Teil der Arbeit gilt der Motiventwicklung und -verbreitung in der westlichen Christenheit. Aufgrund der Quellenlage bietet sich Nordgallien – anhand der frühesten Passio aus dem 7. Jahrhundert – als Raum an, die Genese des Kephalophoren-Motivs zu verfolgen. Dabei gilt es zu untersuchen, ob sich pagane Kultschichten fassen lassen, die im Laufe des Christianisierungspro-

¹ KASTER, Heilige Kephalophoren, in: LCI, Bd. 7, S. 307f.; HEINZ-MOHR, Lexikon der Symbole, S. 162; BRAUN, Tracht und Attribute, S. 819f.; LURKER, Wörterbuch biblischer Bilder, S. 158–160.

² KAISER, Churrätien, S. 9.

zesses eine Umdeutung und Weiterentwicklung erfahren haben, und ob anhand des Motivwandels politische, religiöse und soziale Veränderungen abzulesen sind. Möglicherweise bestand ein hagiographisches Interesse, einen besonderen Heiligtotypus zu schaffen und ihn zu spezifischen Zwecken zu propagieren. Ferner stellt sich die Frage nach einem besonders geeigneten Kontext, d. h. einem kulturhistorischen oder kirchenpolitischen Hintergrund, der das Motiv hervorgebracht und zu dessen Verbreitung beigetragen hat.

Der zweite Teil dieser Arbeit gilt dem Kephalophoren-Wunder in churrätischen Viten. Die Quellenlage zu den vier zu untersuchenden Heiligen schliesst Churräten als Ursprung des Kephalophoren-Motivs aus. Den Verfassern der churrätischen Viten muss aufgrund von Reliquientranslationen sowie anderen Viten von Kephalophoren und vor allem durch Beziehungen zu Benediktiner-Klöstern als Trägern der Schriftkultur das Kephalophoren-Motiv bekannt gewesen sein. Gelegenheiten des Austausches ergaben sich an Kirchenversammlungen und durch Verbrüderungen mit andern Klöstern. Im Weiteren stellt sich die Frage, welche Kultzentren den churrätischen Raum beeinflusst haben, wie stark diese «fremden» Heiligen verehrt wurden und innerhalb von Churräten verbreitet waren und ob in der Rezeption des Motivs eine kulturell-politische Anpassung zu sehen ist. Von besonderem Interesse ist sodann die Frage, welche Ziele mit dem Kephalophoren-Motiv in den verschiedenen geographischen Räumen Churrätiens verfolgt wurden und inwiefern das Motiv der Aufwertung eines Heiligen diente, die im Zusammenhang mit einer prekären politischen, religiösen oder sozialen Situation verstanden werden muss.

In der westlichen Christenheit besass das Motiv eine lange und geographisch weit reichende Wirkungskraft. Ob es sich bei den vier churrätischen Kephalophoren um einen überregionalen oder lokalen Kult oder sogar nur um einen von der Kirche nicht anerkannten Lokalheiligen handelte, dessen Bedeutung gerade dieses Motiv erhöhte, wird hier ebenfalls untersucht.

1.2. Quellen und Forschungslage

Das Thema der vorliegenden Arbeit erfordert es, sich mit der christlichen Heiligen- und Reliquienverehrung auseinander zu setzen, sich vorwiegend mit liturgischen Texten und hagiographischen Quellen, insbesondere Viten (lat.: *Vitae*, teils auch *Passiones* genannt) zu befassen, die der Erbauung dienen und eine Typologie der Heiligkeit liefern wollen. Die historische Intention der Ha-

giographen liegt darin, dass sie in der Regel über das Leben und die Taten des Heiligen chronologisch berichten, auch wenn die Handlungen des Protagonisten räumlich und zeitlich nicht genau fixiert sind. *Friedrich Lotter* geht davon aus, dass einem Grossteil früh bezeugter Wunderepisoden reale Geschehnisse zugrunde liegen, die oft schon zu Lebzeiten des Heiligen nach der üblichen Heiligkeitvorstellung gedeutet und mittels Auslassung individueller Züge und Hinzufügung typischer Merkmale eines heiligen Lebens dem jeweils gelgenden Heiligenideal angepasst wurden. Die meisten Viten erwecken weniger den Eindruck einer historischen als vielmehr einer topischen, idealtypischen Darstellung, deren Elemente austauschbar und übertragbar sind. Somit bleibt die Verbindung von Ort, Person und Handlung vielfach zweifelhaft. Es lassen sich wenig zuverlässige Aufschlüsse über die Persönlichkeit des dargestellten Heiligen und die Geschichte seiner Zeit gewinnen. Der historische Aussagewert der Wunderepisode liegt daher weniger im Ereignis an sich als in der Darstellung von Situationen und Umständen, in denen sich der Märtyrer befindet und die das Wunder herausfordert haben, sodass über diese Rahmenhandlung Rückschlüsse auf reale Krisensituationen möglich werden.

Viten, deren Auffassung spät erfolgte und die sich durch eine weit fortgeschrittene Typisierung auszeichnen, wirken nicht nur stereotyp, weil sich der Hagiograph mangels Quellenmaterial biblischer und älterer hagiographischer Vorbilder bedienen musste, sondern vermitteln unter Umständen nur geringen Aufschluss für die Sozial-, Wirtschafts- und Kulturgeschichte der betreffenden Epoche. Oft dient die Präzisierung von Angaben, wie die Aufnahme von realen Begebenheiten, die Einfügung von Orts-, Personen- und Zeitangaben, der Erhöhung der Glaubwürdigkeit des eventuell von den Zeitgenossen bezweifelten Wunders. Inhaltlich geht es dem Hagiographen einerseits darum, einen Heiligen als Repräsentanten absoluter christlicher Werte, als Identifikationsfigur darzustellen. Andererseits soll der Kult, der die Macht Gottes und das Ansehen der Kirche steigerte, etabliert, stabilisiert und propagiert werden. Letzteres bezeugt auch ein lokalpolitisches Interesse. Insofern konnte schon die Auffassung oder Neuschreibung einer bestehenden Vita konkrete kirchenpolitische Ziele verfolgen.³

Heiligenvitae sind nicht Ausdruck einer Volkskultur, sondern wurden von Mönchen und Klerikern verfasst und dienten anfangs als Gebrauchsschrift zu deren Erbauung und Belehrung. Da die typisierten Erzählungen zugleich auch

³ LOTTER, Methodisches, S. 332f., 335–339, 345; SCHREINER, Wahrheitsverständnis, S. 132.

Weltsicht, Mentalität und Wunschziel der Verfasser widerspiegeln, lassen sich durch vergleichende Untersuchungen der im Verlaufe längerer Zeitabschnitte entstandenen Versionen desselben Motivs in den Quellen eines bestimmten Heiligtotypus Entwicklungen in Vorstellungswelt, Verhaltensformen und Institutionen erkennen.⁴

In der neueren hagiographischen Forschung zeigt sich die Tendenz, nicht mehr den Erzählstoff und die handelnden Figuren auf ihren Wahrheitsgehalt hin zu überprüfen, sondern die soziokulturelle Wirklichkeit, welche vor allem der Heilige und die Ereignisse widerspiegeln, in den Vordergrund zu stellen. Direkte und beiläufige Aussagen in hagiographischen Schriften über Zustände und Vorstellungen zur Zeit der Abfassung sind zugleich Ausdruck kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Geschehens. Das Kephalophoren-Motiv erscheint selten in allen über einen Heiligen verfassten Schriften. Überarbeitungen und Neufassungen von Viten verweisen somit auf die spezifische Intention des Hagiographen, den Wandel der Zeitanschauungen und die Entwicklung bestimmter Vorstellungen über grössere Zeiträume hinweg.⁵ Das Bild der Entwicklung eines Heiligenkultes vermittelt uns zudem historische Aufschlüsse über Kultzentren bzw. den Wirkungs- und Einzugsbereich einer bestimmten Kirche und deren Kultbeziehungen.⁶

Für die Entwicklung und vor allem die Verbreitung des Kephalophoren-Motivs sind Patrozinien, archäologische Zeugnisse, wie Überreste von Kirchenbauten und Grabfunde, aus denen sich insbesondere Bestattungsmodi erschliessen lassen, sowie ikonographische Darstellungen von Bedeutung. Bei fehlenden Schriftquellen genügen diese Quellengattungen allerdings nicht, den Ursprung des Kephalophoren-Motivs zu deuten, da sie leicht zu einem falschen Kult- und Bildverständnis führen können. Patrozinien und ikonographische Zeugnisse dokumentieren vor allem die Verbreitung eines Heiligenkultes. Aus letzteren lassen sich aufgrund der Gestaltung des Motivs einerseits Denkweisen um den

⁴ LEONARDI, Hagiographie, in: LdMA, Bd. 4, S. 1840f.; GRAUS, Volk, Herrscher und Heiliger, S. 62, 72f., 77; LOTTER, Methodisches, S. 307f., 314f., 323, 328; ANGENENDT, Heilige und Reliquien, S. 159; GOETZ, Proseminar Geschichte, S. 106–110; HEINZELMANN, Sanctitas, S. 743; SCHLOCHTERMEYER, Heiligenviten, S. 162–164; SCHEIBELREITER, Verfälschung, S. 283f.; SCHREINER, Wahrheitsverständnis, S. 132.

⁵ ANGENENDT, Heilige und Reliquien, S. 138–148; LOTTER, Methodisches, S. 305, 356; GRAUS, Sozialgeschichtliche Aspekte, S. 131–176; SIMONETTI, Santi cefalofori, S. 67.

⁶ STÜCKELBERG, Heiligengeographie, S. 42–51, DERS., Translationen, S. 1–20; ZENDER, Verehrung, S. 528–541, bes. S. 528; DERS., Räume und Schichten, S. 13–22.

Tod, letztlich eine zusätzliche Erklärung über die Entstehung des Kephalophoren-Motivs ablesen und andererseits Kultbeziehungen aufzeigen.

Die Forschung hat sich bereits im 17. Jahrhundert mit den Kephalophoren beschäftigt. Den Angriffen der Protestantten auf die Glaubwürdigkeit der Heiligen- und Märtyrerlegenden stellten die Mauriner⁷ und Bollandisten⁸ ein auf Quellenforschung beruhendes Studium entgegen. Die Bollandisten, die sich vor allem mit den Viten der Heiligen befassten, kannten bereits über 50 Heilige, die ihr Haupt an die Grabstätte tragen.⁹ Sie standen der grossen Zahl an Kephalophoren kritisch gegenüber und bezweifelten die Echtheit vieler dieser Wunder.¹⁰

Marcel Hébert (1914) und Ernst A. Stückelberg (1916) erklären das Phänomen aus archäologischer Sicht. Demnach waren Grabfunde mit besonderen Bestattungsformen, wobei die Hände den auf der Brust liegenden Kopf umfassten, für die Entstehung des Kephalophoren-Wunders ausschlaggebend.¹¹ Gemäss P. Saintyves (1929), der sich eingehend mit den von den Bollandisten erwähnten Heiligen befasst hat, ist das Motiv literarischen Ursprungs und hatte sein Vorbild in der ältesten *Passio* von Dionysius von Paris. P. Saintyves hat eine stattliche Zahl Kephalophoren katalogisiert und teils kurz kommentiert. Ihm zufolge gehört das Kephalophoren-Motiv zur benediktinischen Tradition, die durch die Mönche verbreitet wurde.¹² Louis Réau (1958) erklärt sich die

⁷ Französische Benediktiner, die sich in der Kongregation von Saint-Maur als Mauriner zusammenschlossen, versuchten in der Durchforschung der Klosterarchive und Bibliotheken die Studien der Mönche neu zu beleben. Das Verdienst der Mauriner besteht darin, dass sie auf die Quellen des Mittelalters historisch-kritische Methoden anwandten. Der bedeutendste Gelehrte dieser Zeit war Johannes Mabillon (1632–1707), der sich vorwiegend mit der Ordensgeschichte der Benediktiner befasste. Dazu: SCHNÜRER, Katholische Kirche und Kultur, S. 653–655; HEER, Johannes Mabillon und die Schweizer Benediktiner.

⁸ Die belgischen Jesuiten, vor allem Johann van Bolland (1596–1665) und seine ersten Mitarbeiter (Gottfrid Henschen(ius) und Daniel Papebroch), Bollandisten genannt, setzten sich zum Ziel, die Lebensbeschreibungen der Heiligen (*Vitae/Passiones*) nach der Reihenfolge im Kirchenjahr aufgrund der ältesten und besten Quellen mit historisch-kritischen Methoden zu erforschen. Die Absicht war eine vollständige Sammlung der Heiligenvitae auf textkritischer Grundlage zu edieren, nämlich die *Acta Sanctorum*. Die ersten Foliobände der *Acta Sanctorum* erschienen 1643 in Antwerpen und behandelten die Heiligen des Januars. Dazu: SCHNÜRER, Katholische Kirche und Kultur, S. 656f.; WOLF, Die Macht der Heiligen und ihrer Bilder, S. 255, 272.

⁹ De S. Bolonia, in: *Act. Sanct.*, Oct. VII, S. 819.

¹⁰ *Act. Sanct.*, April III, S. 106; ebd., Mai VI, S. 36–38; ebd. Oct. VII, S. 819.

¹¹ HÉBERT, Les martyrs, S. 19–24; STÜCKELBERG, Die Kephalophoren, S. 76–79.

¹² P. SAINTYVES, Les saints céphalophores, S. 225–231, verzeichnet ca. 120 Kopfträger.

Entstehung des Motivs durch den Einfluss ikonographischer Zeugnisse, die zu einem falschen Bildverständnis einer einfachen Todesdarstellung führten.¹³ Nach Hippolyte Delehaye (1934), Henri M. Plantin (1953) und Maurice Coens (1956) gab es am Ende des 8. oder zu Beginn des 9. Jahrhunderts noch keine bildlichen Darstellungen, die den Hagiographen als Anregung hätten dienen können. Die Wurzeln und die Weiterentwicklung des Motivs sind nach ihrer Meinung literarischen Ursprungs.¹⁴

Nach M. Coens, der sich am eingehendsten mit der Entstehung des Kephalophoren-Wunders beschäftigt hat, nahm das Motiv seinen Anfang mit St. Justus im nordgallischen Raum, zu dessen Inspiration in erster Linie das Haupt von Johannes dem Täufer beigetragen hat. Das Motiv erfuhr eine Weiterentwicklung vom statischen zum wandelnden Kopfträger und fand grosse Verbreitung in der Karolingerzeit. M. Coens zufolge lässt sich mit der archäologischen These die Entstehung des Kephalophoren-Motivs nicht erklären, da seit Ambrosius (333–397) Graböffnungen im Westen praktiziert wurden, wobei neolithische Grabsitzen mit dem Kopf auf der Brust oder an andern Körperstellen sowie ein fehlender oder anderswo bestatteter Kopf das Motiv in den Viten nicht hervorgebracht hat.¹⁵ Obwohl Gregor von Tours (538/9–594/5) bei der *inventio reliquiarum* der Heiligen Ferreolus und Julianus von Vienne hervorhebt, dass beide enthauptet im selben Grab lagen und der Kopf des letzteren sich unter dem Arm von Ferreolus befand, kannte er das Kephalophoren-Motiv noch nicht.¹⁶ Es ist aber durchaus möglich, dass nach dem Bekanntwerden des Motivs die obige Bestattungsart zu dessen Verbreitung beigetragen hat. Iso Müller stützt sich bei der historischen Herleitung des Kephalophoren-Wunders der Heiligen Placidus von Disentis und Gaudentius von Casaccia auf die Ergebnisse von M. Coens. Die Vorlage für die Passio der Zürcher Heiligen Felix und Regula und die Disentiser Passio bildete die *Passio SS. Dionisii, Rustici et Eleutherii* des Abtes Hilduin von Paris.¹⁷

¹³ RÉAU, Iconographie, S. 285f.

¹⁴ DELEHAYE, Cinq leçons, S. 135–137; PLANTIN, Les passions, S. 54; COENS, Aux origines, S. 112.

¹⁵ COENS, Nouvelles recherches, S. 231–253.

¹⁶ GREGOR VON TOURS, Liber de passione et virtutibus, S. 564f.; COENS, Nouvelles recherches, S. 247f.; SAINTYVES, Les saints céphalophores, S. 106f.

¹⁷ MÜLLER, St. Gaudentius, S. 157. In früheren Publikationen weisen Iso MÜLLER, Der heilige Placidus, S. 52–55, und H. GÜNTHER, Legenden-Studien, S. 85, 97–105, auf die literarische Herkunft des Motivs hin, das seinen Anfang in den Homilien des Johannes Chrysostomos auf die Hl. Juventinus und Maximinus nahm und dann in Gallien Eingang fand.

Adele Simonetti (1987) hat sich mit den Kephalophoren ebenfalls beschäftigt, wobei in ihren drei untersuchten Viten homonymer Heiliger in geographisch weit entfernten Räumen nur *Regulus von Populonia* ein Kopfträger ist. In ihrer Studie steht nicht das Kephalophoren-Motiv im Zentrum, sondern der Nachweis von keltischem Traditionsgut, zu dem auch das Kopftragen gehört.¹⁸ Aus den genannten Forschungsbeiträgen geht deutlich hervor, dass dem Motiv pagane und biblische Motive zugrunde liegen können und der christliche Märtyrer – der zu verehrende Heilige – selbst nach dem Eintreten des physischen Todes mit dem Gestus des Kopftragens die Grabstätte noch bestimmen kann. Jacques Thomas (1991) geht noch einen Schritt weiter. Er stützt sich vor allem auf biblische Texte. *Porter la tête* bedeutet für ihn *l'avoir sur les épaules*. Da oft zwei Köpfe dargestellt werden – das abgeschlagene Haupt in der Hand und ein neues auf dem Körper –, sieht er in diesem Gestus die Intaktheit bzw. Wiederherstellung des Körpers nach der Auferstehung.¹⁹

2. Entwicklung des Kephalophoren-Motivs

Das Kephalophoren-Motiv taucht bei den Autoren des 6. Jahrhunderts in der westlichen Christenheit – etwa bei Gregor von Tours und Venantius Fortunatus († ca. 601) – noch nicht auf.²⁰ Aus der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts ist in der hagiographischen Literatur eine einzige Passio bekannt, jene des Knaben Justus von Auxerre,²¹ in der das Motiv einen bescheidenen Anfang nimmt. Nach M. Coens muss die Legende um Justus bereits im 7. Jahrhundert in der Region Beauvais bekannt gewesen sein.²²

¹⁸ SIMONETTI, Santi cefalofori, S. 69f.

¹⁹ THOMAS, Sur l'origine, S. 401–408.

²⁰ SAINTYVES, Les saints céphalophores, S. 176. Nach M. COENS, Nouvelles recherches, S. 247, treten in der hagiographischen Literatur der östlichen Christenheit selten eigentliche Kephalophoren auf. Bekannt ist die Legende um das Haupt des Propheten *Husayn* im östlichen islamischen Raum, Husayn b. ‘Ali b. Abi Talib, in: Encyclopédie de l'Islam, Bd. III (1971), S. 632. Der Leib des in der Schlacht gefallenen Propheten wurde am Kriegsplatz bestattet und dessen Haupt von den Mitkämpfenden, die zugleich als siegende Partei hervorgingen, in zwei Städte zur Betrauerung und Verehrung gebracht. Wo das Haupt letztlich bestattet worden ist, bleibt ungeklärt. – Den Hinweis verdanke ich Johannes Thomann, Oberassistent am Orientalischen Seminar der Universität Zürich.

Im Folgenden wird in Texten antik-heidnischer und jüdisch-christlicher Autoren nach Denk- und Vorstellungsmustern gesucht, die den Hagiographen als Vorlage gedient haben könnten. Anschliessend werden aus der genannten Justus-Passio jene Elemente herauskristallisiert, die in den späteren Viten der Kephalophoren in irgendeiner Form immer wieder vorkommen und sich dadurch zu einem Topos verfestigten, der von Hagiographen für eine bestimmte Aufgabe des Heiligen in einer typischen Situation als Versatzstück verwendet wurde.²³

2.1. Die Bedeutung des Hauptes in biblischen Texten

Die Bibel, die wichtigste Lektüre des damaligen Klerus, enthält genügend Belege, wo das Haupt (*griech.: kephalé*) als zentralster Körperteil des Menschen betrachtet wird, was für die Motiv-Entwicklung inspirierend war. In biblischen Texten wird das Haupt nicht als Sitz des Verstandes, sondern des Lebens betrachtet und zum sprachlichen Bild für Herrschaft gedeutet.²⁴ Haupt-Sein bedeutet

²¹ Passio S. Justi pueri, in: COENS, Aux origines, S. 94–96. Es handelt sich um das Fragment der Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf (Ms. D), dessen Original nach M. COENS, ebd., S. 90–92, 97; DERS., Nouvelles recherches, S. 236f., aus dem Kloster Werden stammte, wohin es Liudger gebracht haben könnte. Liudger war ein Schüler des Alkuin von York und Gründer des Klosters Werden. Das Fragment D mit der Passio von Justus wurde von einem Angelsachsen vor 740 in Northumbria oder auf dem Kontinent geschrieben. Dazu: Katalog der frühmittelalterlichen Fragmente, S. 30f., 66; KAISER, Untersuchungen, S. 141, Anm. 387. – Der erste fehlende Teil des Fragments von Düsseldorf, d. h. bis unmittelbar vor das Martyrium von Justus, lässt sich nach M. COENS, ebd., S. 87f., 94, mit dem Ms. Paris lat. 12598 (Ms. P) aus dem 8. Jh. ergänzen. Inhaltlich stimmt es mit jenem von Brüssel (10. Jh., ursprünglich von Weissenburg) und den beiden Handschriften von St. Gallen (Nr. 548, Ende des 8. Jh., und Nr. 566, erste Hälfte des 10. Jh.) überein. Dazu: ebd., S. 86–89; DERS., Nouvelles recherches, S. 235f. – Die folgenden Zeilenangaben der Quellenstellen im Text beziehen sich auf das Düsseldorfer Fragment (Ms. D).

²² COENS, Aux origines, S. 91.

²³ WILPERT, Topos, in: Sachwörterbuch der Literatur, S. 952f.

²⁴ Matt. 14,8,11; Joh. 19,30. Laut M. LURKER, Wörterbuch biblischer Bilder, S. 158f., kam dem Haupt des Menschen durch seine Richtungsbezogenheit zum Himmel schon früh religiöse Bedeutung zu. Als Träger des Bewusstseins repräsentiert es den ganzen Menschen. Nach einer altmesopotamischen Überlieferung musste sich ein Gott das Haupt abschlagen, um aus dessen Blut Erde, Menschen und Tiere zu erschaffen. Athene entsprang ebenfalls dem Haupte des Zeus.

Überlegenheit in Rang und Macht einem andern gegenüber.²⁵ Die christliche Gemeinde gilt als der Leib Christi und Christus ist ihr Haupt. In dieser untrennbarer Einheit von Haupt und Leib lenkt Christus das Wachsen des Leibes zu sich hin.²⁶ Da das Haupt als Sitz des Lebens galt, diente die Enthauptung nicht nur in der Wirklichkeit, sondern auch im übertragenen Sinne der Abtrennung des Lebens. Haupt-Reliquien, die als Siegestrophäen verehrt wurden, finden sich ebenfalls in biblischen Texten. David weist das abgeschlagene Haupt des Goliath in Jerusalem als Zeichen des Sieges vor und Judith übergibt ihrem Volk das Haupt des Holophernes als Siegesbeweis.²⁷ Nach der Enthauptung Isboseths, des Sohnes von Saul, wurde das Haupt des angeblichen Feindes König David überbracht. Dieser nahm das Opfer des Unschuldigen nicht an, sondern liess die beiden Mörder umbringen und das Haupt Isboseths in der Grabstätte Abners in Hebron bestatten.²⁸ In den genannten Bibelstellen wird durchwegs das Haupt des Feindes von der siegenden Partei mitgenommen. Der Rest des Körpers interessierte, aus der Nichterwähnung zu schliessen, vermutlich kaum.

Das nach M. Coens wohl inspirierendste biblische Motiv für die Entstehung des Kephalophoren-Motivs ist das abgeschlagene und Herodes in einer Schüssel dargereichte Haupt Johannes des Täufers, des Vorläufers Christi und Prototyps aller christlichen Märtyrer.²⁹ Nach den Evangelien handelte es sich um ein stummes Haupt, das vordergründig als Belohnung für Salome diente.³⁰ Letztlich lieferte es den Beweis für den Tod des Täufers, der nach Flavius Josephus für das Haus Herodes eine politische Gefahr darstellte.³¹ Was mit dem Haupt weiter geschah, bleibt in den Evangelien unerwähnt; der Leib des Johannes wurde hingegen von den Jüngern Jesu bestattet. Nach M. Coens wurde das Haupt Johannes des Täufers fern vom restlichen Körper bestattet, um damit die Auferstehung zu verhindern und dadurch eine noch grössere Erniedrigung zu bewirken.³² Das Transportieren und Aufbewahren des Hauptes in einer Tasche – *in peram* – findet

²⁵ Richt. 11,11; 2. Sam. 22, 44; Das grosse Bibellexikon, Bd. 2, S. 528f.

²⁶ Eph. 4,15f.; Kol. 1,18; Das grosse Bibellexikon, Bd. 2, S. 528f.

²⁷ 1. Sam. 17,51; Judith 13. Auf zahlreichen ikonographischen Darstellungen trägt David das Haupt des Besiegten an den Haaren oder auf einer Schwertspitze. Dazu: HEINZ-MOHR, Lexikon der Symbole, S. 174; Lexikon christlicher Kunst, S. 179f.

²⁸ 2. Sam. 4.

²⁹ COENS, Aux origines, S. 113; DERS., Nouvelles recherches, S. 251f.

³⁰ Matt. 14,8–12; Mark. 6,27–29.

³¹ MICHEL, Johannes der Täufer, in: Calwer Bibellexikon, S. 653f.

³² COENS, Nouvelles recherches, S. 252.

sich bei Judith, die ihre Dienerin beauftragt, den Kopf des Holophernes darin mitzunehmen.³³ In der *inventio capitinis* des *Dionysius Exiguus* (um 470 – nach 550) wird von einem Sack aus Ziegenfell (*in sacco cilicino*) berichtet, worin das Haupt des Johannes gelegt wurde.³⁴ In der Erzählung über Johannes den Täufer in der Chronik des Marcellinus (6. Jh.) erscheinen dieselben biblischen Motive. Das Haupt wird in eine Tasche (*in mantica*) gelegt und anderswo als der Körper bestattet.³⁵

2.2. Das sprechende Haupt

Das sprechende Haupt ist in westlichen und östlichen Sagenkreisen sowie in der heidnischen Antike mehrfach bezeugt und war den Mönchen sicher nicht unbekannt, wie z. B. das auf dem Wasser singende und wahrsagende Haupt des Orpheus oder in der gallischen Sage der Kopf des Bran, der nach dem Tode redete und mit den Seinigen ass, wie wenn er nicht abgetrennt worden wäre. Im germanischen Sagenkreis besass Odin das sprechende Haupt des Weisen Mimir, das er nach dessen Tod in Gold fasste.³⁶ Wie die Untersuchung A. Simonettis bezüglich des keltischen Substrats in hagiographischen Texten ergibt, war das Kopftragen weder an ein Martyrium noch an den Tod des Heiligen gebunden. Das vom Körper getrennte Haupt war fähig, allein weiterzuleben oder sich mit dem Körper wieder zu vereinen: *è ancora vivo il risalto dato dalla cultura celtica alla testa come autonoma dal corpo, in grado di sopravvivergli a lungo dopo decapitazione o di tornare a posto permettendo il ritorno alla vita normale.*³⁷

³³ Judith 13,11, in: *Biblia sacra (Vulgata)*, Bd. I, S. 706: (...) et tradidit caput Holofernis ancillae sua et iussit ut mitteret illud in peram suam (...).

³⁴ DIONYSIUS EXIGUUS, De Inventione capitinis, col. 421: (...) caput Baptistae, quod pro justitia et pietate resectum fuerat, in sacco cilicino condiderunt. RICHTER, Dionysius, in: LThK, Bd. 3, S. 244f.

³⁵ MARCELLINI Chronicon, S. 84: *Iohannes precursor domini et baptista caput suum, quod olim Herodias impia nefandaque postulatione ab umeris amputatum et in disco positum accepit proculque a truncato eius corpore sepelivit, duobus Orientalibus monachis (...) humo extollerent. Hoc ergo caput fide repertum suaque hispida in mantica conditum dum ad propria remeantes habitacula pervehunt (...).*

³⁶ Quellenangaben: SAINTYVES, Les saints céphalophores, S. 195f.; LAMBRECHTS, L'exaltation de la tête, S. 108f.

³⁷ SIMONETTI, Santi cefalofori, S. 104 (Zitat), 105.

Zu ähnlichen Schlüssen kommt P. Lambrechts: (...) *le thème de la tête coupée vivante et parlante* (...) trouverait son origine (...) dans la numismatique des Celtes (...) à l'époque romaine. Ces conspections étranges (...) pourraient résulter de la croyance en la toute puissance de la tête qui, avec ou sans corps – et partie pour le tout –, est animée d'une vie propre et indépendante.³⁸

Ovid war das Phänomen der *lingua palpitanus* (der zuckenden Zunge) ebenfalls bekannt. Nachdem König Tereus der sich ihm verweigernden und immerzu nach dem Vater rufenden Philomele die Zunge ausgerissen hatte, lag diese wie das zuckende Ende einer Schlange am Boden und lallte weiter.³⁹ Bei Polythecon ist die *lingua palpitanus* eine Erscheinung der Trunkenheit.⁴⁰ Der römische Arzt Largus Scribonius beschreibt die Wirkung eines giftigen Getränks, wobei die Zunge wie bei den Enthaupteten zu heulen und zucken beginnt.⁴¹ Der Vergleich des Körperverhaltens nach der Gifteinnahme mit dem Verhalten der Enthaupteten – dies erst noch aus der Sicht eines Mediziners – mag ein Hinweis darauf sein, dass es sich bei der *lingua palpitanus* um eine rein physiologische Erscheinung handelt. Von späteren Autoren – wie folgende Beispiele des 6. Jahrhunderts belegen – wurde die *lingua palpitanus* als real sprechendes Haupt aufgefasst. In der *Laudatio* auf Johannes den Täufer von Dionysius Exiguus wird dem Haupt des Johannes im Gespräch mit Herodes erstmals das Motiv der sprechenden Zunge beigefügt.⁴² Die Betonung, dass die Zunge weder besiegt noch tot, sondern erlöst ist, bedeutet laut J. Thomas die Auferstehung.⁴³ Im Zusammenhang mit Johannes dem Täufer berichtet die Chronik des Marcellinus (6. Jh.) von

³⁸ LAMBRECHTS, L'exaltation de la tête, S. 110 (Zitat), 111.

³⁹ OVIDIUS, Metamorphosen, VI, 558–560, S. 224: *ipsa (lingua) iacet terraeque tremens inmurmurat atrae; (...) palpitat et moriens dominae vestigia quaerit.*

⁴⁰ POLYTHECON, liber 6, versus 4 [*]: *Renes vana petunt, gula devorat, ebria lingua / Palpitat et currit labiliore rota* (Der Unterleib fordert Entleerung; der Rachen verschlingt; die trunkene Zunge zuckt und bewegt sich unkontrolliert).

⁴¹ LARGUS SCRIBONIUS (1. Hälfte des 1. Jh. n. Chr.), Verfasser der Rezeptsammlung *Compositiones*. Dazu: Der kleine Pauly, Bd. 5, S. 55f.; Zit., in: COENS, Nouvelles recherches, S. 249: *Toxicum potum cogit exululare et palpitate lingua, similiter decollatorum capitibus.*

⁴² DIONYSIUS EXIGUUS, De Inventione capit. col. 449: *En tibi iterum quoque testis veritatis, coarguens ille gladius spiritus, liberrima pietatis lingua, vivit, nec mortua est; soluta, non vincita (...).*

⁴³ Z. B. Ezech. 37,5–8: *Dicit Dominus Deus ossibus his: Ecce ego intromittam in vos spiritum, et vivetis.* Gesammelte Bibelstellen sowie Zitate von Tertullian und Hieronymus zur Auferstehung bei J. THOMAS, Sur l'origine, S. 406–508.

einem von Geburt an Stummen. Nachdem ihm der Wandalenkönig Hunerich die Zunge hatte ausreissen lassen, begann dieser Gott zu loben.⁴⁴ Auch in den Dialogi Papst Gregors des Grossen (um 540–604)⁴⁵ wird von zwei von den Langobarden erhängten Mönchen der Provinz Valeria berichtet, die zur Vesper zu psalmodieren begannen.⁴⁶

Das Motiv des abgeschlagenen Hauptes, das die Märtyrer der Öffentlichkeit selbst vorweisen und dadurch bei Gott bewirken können, «was auch immer sie begehren», findet sich erstmals in den Homilien des Johannes Chrysostomos (344/355–407).⁴⁷ Die Märtyrer Juventinus und Maximinus bringen Gott ihr Haupt in den Händen tragend als letztes Opfer dar. Sie werden mit verwundeten Soldaten verglichen, die ihrem König die Wunden zeigen und mit ihm getrost sprechen können.⁴⁸ Johannes Chrysostomos vergleicht die abgeschlagenen Köpfe der genannten Märtyrer mit dem Haupt von Johannes dem Täufer. Er stellt fest, dass dieses auf den Teufel noch abschreckender wirke als das sprechende Haupt zu Lebzeiten.⁴⁹ Somit gibt er nicht nur die biblische Quelle des Motivs des Gott dargereichten Hauptes bekannt, sondern auch dessen Funktion, nämlich den Teufel abzuschrecken. Es bleibt eine offene Frage, ob die griechische Textstelle des Johannes Chrysostomos zur Zeit der Entstehung des Kephalo-

⁴⁴ MARCELLINI Chronicon, S. 93: (...) *praecisa sibi lingua locutus est gloriamque deo in primo vocis sua exordio dedit.*

⁴⁵ Lexikon der Antike, S. 202.

⁴⁶ GRÉGOIRE LE GRAND, Dialogues III, S. 78. Das Ereignis wird im Martyrologium Romanum am 14. März erwähnt. Dazu: COENS, Aux origines, S. 113.

⁴⁷ PYYKKÖ, Die griechischen Mythen, S. 11.

⁴⁸ S. JOANNIS CHRYSOSTOMI in SS. Martyres Juventinum et Maximinum, S. 576: *Etenim sicut milites vulnera (...) regi monstrantes, fidenter loquuntur: ita et illi in manibus absecta capita gestantes, et in medium afferentes, quaecumque voluerint apud Regem caelorum impetrare possunt.*

⁴⁹ S. JOANNIS CHRYSOSTOMI in SS. Martyres Juventinum et Maximinum, S. 576: (...) *capita detruncata tunc diabolo magis terribilia erant, quam cum adhuc vocem darent: sicut et caput Joannis non tantum terrebat, cum loqueretur; quantum cum in disco mutum afferretur.* In Matt. 14,1–12 wird darüber nichts berichtet.

⁵⁰ Die ältere Forschung mit G. HENSCHEN(IUS), in: De SS. Maximo et Venerando, in: Act. Sanct., Mai VI (1688), S. 38, und P. CH. CAHIER, Les caractéristiques, S. 766, erklären sich den Ursprung des Kephalophoren-Motivs mit der Homilie des Johannes Chrysostomos auf die Märtyrer Juventinus und Maximinus. H. DELEHAYE, Cinq leçons, S. 136, M. H. PLANTIN, Les passions, S. 53f., M. COENS, Nouvelles recherches, S. 246f., und M. ZENDER, Verehrung, S. 533, bezweifeln, dass diese Stelle der Homilie im 9. Jahrhundert im Westen schon bekannt war.

phoren-Motivs, d. h. vor dem 9. Jahrhundert, im Westen bekannt war.⁵⁰ Nach M. Coens befinden sich allerdings im selben Codex, in dem auch das Fragment der *Passio S. Justi* (Ms. D) überliefert ist, Passagen aus *De reparatione lapsi* des Johannes Chrysostomos,⁵¹ was immerhin bezeugt, dass der genannte griechische Kirchenvater zu Beginn des 8. Jahrhunderts bei den Klerikern der westlichen Christenheit bekannt war.

2.3. Frühformen des Motivs

In der *Passio S. Justi*⁵² ist das Motiv der sprechenden Zunge in erweiterter Form vorhanden, da der Märtyrer nicht nur zu Gott betet und den Glauben bezeugt, sondern auch seine Grabstätte bestimmt. Nachdem Justus mit seinem Vater Justinus und seinem Onkel Justinianus aus Amiens geflohen ist, wird der unschuldige Knabe von den Verfolgern im heutigen Saint-Just-en-Chaussée enthauptet. Justus erhebt sich, nimmt sein Haupt entgegen, legt es in seinen Schoss und beginnt Gott zu loben.⁵³ Aufgrund der Semantik des Satzfragmentes *accipere caput in manibus* wird deutlich, dass der Enthauptete den Kopf nicht selbst aufgehoben hat, sondern nur der Empfangende ist. Das Wunder der sprechenden Zunge bewirkt bei den Tätern Schrecken und treibt sie in die Flucht.⁵⁴ Justus bittet seine Begleiter, die sich auf seinen Wunsch versteckt gehalten haben, da er das Martyrium allein erleiden wollte, den Leib an der Todesstätte, in der nahe gelegenen Höhle, beizusetzen⁵⁵ und das Haupt *in mantega* (lat.: *mantica*, Reisetasche) seiner Mutter *Felicia* zu bringen.⁵⁶ Aufgrund der Erwähnung der

⁵¹ COENS, Aux origines, S. 90; Katalog der frühmittelalterlichen Fragmente, S. 27f., 30f., 66, Abb. 6.

⁵² Vgl. Anm. 21.

⁵³ COENS, Aux origines, S. 95, Z. 13–17: (...) tollissent capud eius, erexit se corpus eius 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 suum et dixit.

⁵⁴ COENS, Aux origines, S. 95, Z. 17–20: Et viderunt pueri mirabilia magna quam fecerat corpus eius et quomodo locuta fuerat lingua sua de capite eius (...) timuerunt valde timore magno et renuntiaverunt Rizoali imperatori quod viderant.

⁵⁵ COENS, Aux origines, S. 96, Z. 52–54: (...) sepelivi eum in maceria antiqua quae est in pago Belacinese iuxta S(iric)a fontem (ex) q(uo) procedit A(reano) flumen (...).

⁵⁶ COENS, Aux origines, S. 95, Z. 25–28: Et loquebatur lingua de ca(pi)te et dixit ad eos: «Ite in speluncam et quaerite maceriam antiquam opertam de sidilio et de edera et infodite corpus meum et mittite capud meum in mantegam vestram et efferite eum ad matrem meam (...).».

spelunca, maceria antiqua sowie der *fons Sirica (fons sacriva)*⁵⁷ und der antiken Ortsbezeichnung *Sinomovicus* in einer späteren Passio identifiziert M. Coens die Todesstätte mit einem heidnischen Kultort an der Kreuzung zweier antiker Straßen: Beauvais-Saint-Quentin und Senlis-Amiens.⁵⁸ Nach C. Jullian handelt es sich um einen paganen Quellen- oder den Mithraskult.⁵⁹ Die Begleiter von Justus erfüllen den letzten Wunsch des Märtyrers und überbringen dessen Haupt – offenbar den kostbarsten Körperteil des Hingerichteten – ins christliche Zentrum Auxerre. Der Leib verbleibt in der vermutlich noch heidnischen Region, die aber durch das christliche Märtyrerblut zu einer geweihten Stätte wird. Die christliche Mutter nimmt Gott lobend die Opfergabe ihres Kindes an und hängt das Haupt in ihrem Hause auf.⁶⁰ Die Vorstellung, dem Haupt wohne eine besondere Ausstrahlungskraft inne, zeigt sich im Licht-Wunder über dem Haupte des Justus, das die ganze Stadt Auxerre erleuchtet.⁶¹

Das Licht ist ein Wesensmerkmal der Gestalt Christi.⁶² Es ist das Attribut der Göttlichkeit⁶³ und wo das wahre, d. h. das absolute Licht ist, gibt es keinen Tod.⁶⁴ Die Verbindung des Lichts mit dem Göttlichen findet sich schon sehr

⁵⁷ ROBLIN, *Le terroir de l’Oise*, S. 201, Anm. 127.

⁵⁸ COENS, *Nouvelles recherches*, S. 242; DERS., *Aux origines*, S. 101, 105; ROBLIN, *Le terroir de l’Oise*, S. 44, 52, 62, 201.

⁵⁹ JULLIAN, *Questions*, S. 370, Anm. 2. In der Mithras-Religion wurden die Tempel gewöhnlich in der Nähe oder gar über einer Quelle errichtet. Dazu: ROBLIN, *Le terroir de l’Oise*, S. 229f.; LURKER, *Wörterbuch biblischer Bilder*, S. 282; COENS, *Aux origines*, S. 107.

⁶⁰ COENS, *Aux origines*, S. 95, Z. 37–39: *Sedebat autem Felicia mater eius in domo sua et mantega suspensa erat in domu illius; ibi erat capud sancti Iusti. Et resplendivit lumen magnum super mantegam et tota civitas resplendivit.* Da es sich um ein unschuldig hingerichtetes Kind handelt, war es vermutlich in der christlichen Tradition üblich, den Leichnam, auch wenn es nur der Kopf war, zuerst der Mutter – dazu noch *Felicia* genannt – zu übergeben. Dasselbe Motiv findet sich laut P. CAHIER, *Les caractéristiques*, S. 767 (Zitat), auch bei *Saint Barula enfant: La mère recueillit (...) dans son giron la tête de ce petit martyr, se félicitant d’avoir donné au ciel un citoyen de plus.*

⁶¹ COENS , *Aux origines*, S. 95, Z. 39f.

⁶² Nach Jes. 9,1 wird bei der Geburt des Messias ein gewaltiges Licht über dem in Finsternis wandelnden Volke aufstrahlen. Das gewaltige Licht bei den Propheten ist Christus; er ist das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, Joh. 1,9. Dazu: HORST/DAEMMRICH, *Themen und Motive*, S. 213; LURKER, *Wörterbuch biblischer Bilder*, S. 225–227.

⁶³ Ps. 104,2: *Licht umhüllt dich einem Mantel gleich.* Laut Offb. 21,23 bedarf die Stadt weder der Sonne noch des Mondes, da sie allein von der Herrlichkeit Gottes erleuchtet wird. Dazu: LURKER, *Wörterbuch biblischer Bilder*, S. 225–227.

⁶⁴ 1. Tim. 6,16.

früh in der christlichen Märtyrerliteratur, so etwa bei Polycarp.⁶⁵ Der lateinische Kirchenvater Augustinus († 430) betonte, dass nichts so strahlt wie das Haupt der Märtyrer.⁶⁶ Für den Bischof Amatrius von Auxerre war das Licht über dem Haupte ein Zeichen der Gegenwart des Göttlichen, der Heiligkeit der Reliquie und vermutlich die Rechtfertigung für deren Inventio und Translation in seine Memoria.

Die grosse Bedeutung des menschlichen Hauptes als Identifikationsmerkmal und Todesbeweis unter der vermutlich noch weitgehend heidnischen Bevölkerung im nordgallischen Raum muss dem fränkischen Klerus der Merowingerzeit bekannt gewesen sein,⁶⁷ denn der Verfasser der *Passio S. Justi* berichtet, dass die Verfolger das Haupt des Knaben dem Präfekten *Rizoalis imperator* bringen wollten.⁶⁸ Die abschreckende Wirkung des sprechenden Haupts bietet den beiden christlichen Begleitern die Möglichkeit, als siegende Partei aufzutreten und das Haupt in die christliche Region mitzunehmen. Der Gestus des Kopftragens, d. h. das Haupt letztlich dem Bischof und der christlichen Gemeinde zu übergeben – auch wenn der Märtyrer ihn noch nicht selbst vollzieht –, bedeutet eine Reliquientranslation von der Martyriumsstätte in die Bischofsstadt. Letztlich wird das künftige bischöfliche Grab zur heiligen Stätte, d. h. zur Ruhestätte *ad martyrem*, erhoben.⁶⁹ Ein Novum in der christlichen Literatur ist, dass der Verfasser der *Passio S. Justi* dem Heiligen nach dem Tod die Macht zuschreibt,

⁶⁵ KÖTTING, Die Anfänge, S. 71; HEINZELMANN, Translationsberichte, S. 18.

⁶⁶ S. AURELI AUGUSTINI Enarrationes in Psalmos LXIII/3, S. 809: *Multi martyres talia passi sunt, sed nihil sic elucet quomodo caput martyrum.*

⁶⁷ Griechische wie römische Autoren schreiben von den Germanen, wie sie die Häupter der Feinde als Siegestrophäen auf Baumstrünke oder Schwertspitzen setzten, sogar an Bäume hängten, zur Abschreckung vor allem der Pilger. Dazu: SIMONETTI, Santi cefalofori, S. 89f., Anm. 51.

⁶⁸ COENS, Aux origines, S. 95, Z. 11f. (Zitat). Bei *Rizoalis imperator* handelt es sich nicht um einen römischen Kaiser der Christenverfolgungszeit, sondern nach C. JULLIAN, Questions, bes. S. 368–370, 375, 377f., um den Präfekten einer militärischen Abteilung, die das Gebiet zwischen Reims und Amiens, vor allem die Hauptrouten, welche die beiden *civitates* verbanden, überwachte.

⁶⁹ Die Vita des Bischofs von Auxerre entstand zur Zeit des Bischofs *Aunarius* von Auxerre († 605), worin jedoch Justus nicht erwähnt wird. Der genannte Heilige fehlt auch in der gallischen Rezension des *Martyrologium Hieronymianum*, das nach L. DUCHESNE um 592/600 in Auxerre und nach B. KRUSCH um 627/628 in Luxeuil entstand. Erst im 8. Jahrhundert ist Justus in Auszügen desselben *Martyrologiums* bezeugt. Vermutlich wurde der Leib erst später vom Bodengrab in die Kathedrale von Beauvais überführt. Dazu: COENS, Aux origines, S. 105–108; DUCHESNE, FE II, S. 430f., 436f.; KÖTTING, Die Anfänge, S. 75.

den Bestattungsort selbst zu bestimmen. Der Leib bleibt traditionsgemäss im Dienste der Christianisierung am heidnischen Martyriumsplatz und der Kopf, die wertvollste Reliquie, wird durch Begleiter ins angestammte christliche Zentrum zurückgebracht. Da die Szene nach der Enthauptung des Justus in Dialogform, einem Element der Unmittelbarkeit,⁷⁰ abgefasst ist, wird die zugrunde liegende Metaphorik des Handelns nach dem Tod vom damaligen Leser weniger als solche, sondern eher als reale Begebenheit betrachtet worden sein.

In den folgenden Viten der Kopfträger wird das Kephalophoren-Wunder oft mit *ita fertur* (man erzählt) eingeleitet, so in der sprachlich redigierten *Passio von Justus* (Ms. P, 8. Jh.), oder mit *putabatur* (man glaubt), um das für die Zuhörerschaft vermutlich noch ungewohnte Wunder des Heiligen mit Hilfe der Tradition zu bestärken. Es ist durchaus möglich, dass um die Reliquien von Justus Unklarheiten bestanden⁷¹ und der Hagiograph mit der Bestimmung des Bestattungsplatzes durch den Heiligen nach einer Lösung suchte, die beiden Stätten in der *Passio* miteinander zu verbinden. In der Tat befand sich der Kopf eines Justus in der Kirche St. Amatrius und Teile davon im Kirchenschatz der Kathedrale von Auxerre. Seit wann sich die Reliquien dort befinden, lässt sich nicht bestimmen. Aufgrund des Epilogs im Düsseldorfer Fragment entstand die *Passio S. Justi* jedoch in der Region von Beauvais und seit dem 7. Jahrhundert versammelten sich dort am 18. Oktober Gläubige am Grab eines Kindes ohne Haupt.⁷² Somit können nebst der Volkstradition der mehrheitlich noch heidnischen Bevölkerung vermutlich auch die archäologischen Befunde sowie die damalige kirchenpolitische Situation für den Hagiographen inspirierend gewesen sein, dem Heiligen die Kompetenz für die Wahl des Bestattungsortes zu überlassen.⁷³ Denn Auxerre mass sich als Bischofssitz eine grössere Bedeutung zu als die im Christentum noch wenig gefestigte Region um Beauvais.⁷⁴

⁷⁰ TAROT, *Narratio viva*, S. 143.

⁷¹ Der Name *Justus* ist unter den christlichen Märtyrern sehr häufig anzutreffen. Laut M. ROBLIN, *Le terroir de l’Oise*, S. 202, ist eine Verwechslung mit *Justinus* möglich, der ebenfalls aus Auxerre stammte und in Louvres, auf derselben Strecke Richtung Amiens wie *Justus puer*, das Martyrium erlitt. Das Namensspiel *Justus-Justinus-Justinianus* in der *Passio S. Justi* (Mss. D/P) könnte diese Annahme ebenfalls bestärken.

⁷² COENS, *Aux origines*, S. 96, Z. 72–74: *Martirizatus est autem sanctus Iustus innocens quinto decimo kalendas novembris et sepultus est a parentibus suis in loco quod ipse elegit sibi*. Der Hagiograph erwähnt anschliessend, dass sich die Grabstätte zu einem Wallfahrtsort entwickelt habe.

⁷³ HEINZELMANN, *Translationsberichte*, S. 31–33; GRAUS, *Mittelalterliche Heiligenverehrung*, S. 89.

Aus der *Passio S. Justi* lässt sich bereits ein gewisses Grundschema bzw. eine typische Motivreihe herauskristallisieren, wie sie in den nachfolgenden Viten der Kephalophoren mehrheitlich vorkommt: Der Glaubensbote verlässt sein angestammtes christliches Zentrum und begibt sich in Begleitung anderer Glaubensgenossen in die heidnische Gefahrenzone, um sein Leben einem Christenverfolger auszusetzen. Die Enthauptung findet an einem Fluss oder einer Quelle statt; das Haupt – später der ganze Leib – kehrt auf Wunsch des Märtyrers ins (angestammte) christliche Zentrum zurück. Das Haupt wird einer Frau – bei Justus der Mutter – übergeben, dann erfolgt die Translation der mit Licht gezeichneten Haupt-Reliquie in eine ihr geweihte Kirche. Der Bestattungs- oder der Martyriumsort entwickelt sich zur Wallfahrtsstätte.

2.4. Wandelnde Kopfträger

Mit der *Passio SS. Fuscianii, Victorici et Gentiani*, die sich im selben Codex (Ms. P) aus dem 8. Jahrhundert wie die *Passio S. Justi* befindet, erscheint in der hagiographischen Literatur erstmals *la déambulation miraculeuse, dont le terme indique le lieu où le saint veut être enterré (...)*.⁷⁵ Die beiden Kephalophoren Fuscianus und Victoricus zählen laut der Passio wie Dionysius von Paris zu den zwölf Missionaren, die um das Jahr 300 – zur Zeit des Kaisers Maximian – von Rom nach Gallien kamen und in der Region Amiens wirkten. Die beiden Märtyrer befinden sich wie Justus auf derselben Route von Amiens nach Paris und gehören ebenfalls zum Verfolgungskreis um Rictiovarus.⁷⁶ Fuscianus und Victoricus werden bereits im Martyrologium Hieronymianum (Redaktion von Auxerre, Ende 6. Jh.) als Märtyrer genannt: *In Gallia Ambianis, Victorici et Fusciani martyrum.*⁷⁷ Sie sind Glaubensboten von Térouanne und begeben sich nach Amiens, um Quintinus zu treffen. Unterwegs erfahren sie von Gentianus,

⁷⁴ Nach L. DUCHESNE, FE III, S. 119, ist der Bischofssitz Beauvais in römischer und merowingerischer Zeit schlecht dokumentiert. Gregor von Tours spricht weder von Beauvais noch von dessen Bischöfen. Vor der Mitte des 8. Jh. erscheinen auch keine Bischöfe an den Konzilien.

⁷⁵ PLANTIN, Les passions, S. 56f., S. 56 (Zitat); COENS, Nouvelles recherches, S. 243.

⁷⁶ Vgl. Anm. 68. Die Entstehung des Rictiovaruszyklus fällt in die Zeit des Aegidius oder Syagrius (Mitte 5. Jh.), als Soissons Residenzstadt war. Dazu: KAISER, Untersuchungen, S. 142f., 240, 244; COENS, Nouvelles recherches, S. 238f.; DERS., Aux origines, S. 103–105.

⁷⁷ DUCHESNE, FE III, S. 142 (Zitat).

der sich zum Christentum bekehrt hat, dass Quintinus ein Opfer der Christenverfolger wurde. Gentianus hätte Victoricus und Fuscianus dem Verfolger *Rictiovarus* anzeigen sollen, stattdessen bietet er ihnen Schutz an und wird deshalb enthauptet. Fuscianus und Victoricus treffen in Sains mit *Rictiovarus* zusammen, werden Richtung Amiens zurückgeführt und in St-Fuscien enthauptet. Die Passio berichtet, dass die Körper – mit göttlichem Geiste erfüllt – sich aufrichten und ihre Köpfe in den Händen tragend zu Gentianus zurückkehren, um im gemeinsamen Grab zur ewigen Ruhe gelegt zu werden.⁷⁸

Mit Fuscianus und Victoricus erscheinen die ersten eigentlichen Kopfträger, die ihr Haupt von der Martyriums- zu ihrer selbst gewählten Grabstätte tragen. Im Vergleich zur *Passio S. Justi* werden Körper und Haupt am selben Ort bestattet und anstelle des Sprechens steht das Handeln der Heiligen. Sie begeben sich ohne Begleitung zum Bestattungs- bzw. Martyriumsort des Gentianus, um *ad martyrem* zu ruhen. Bei den Orten Sains und St-Fuscien handelt es sich nach C. Julian um pagane Kultplätze im Umfeld von Amiens an der alten Römerstrasse Richtung Bréteil, Saint-Just-en-Chaussée, Senlis, Paris.⁷⁹ Betrachtet man die genannten Märtyrer im historischen Kontext des 6. Jahrhunderts, in dem sie erstmals in den Quellen genannt werden und wo angeblich unter Childebert I. († 558) die Inventio erfolgte,⁸⁰ wird deutlich, dass Fuscianus und Victoricus ihr Evangelisationsgebiet, die *civitas* Térouanne im Teilreich Chlothars I. (Soissons), verlassen und sich in die zum Teilreich Childebert I. (Paris) gehörende *civitas* Amiens begeben, um dort den Märtyrertod zu erleiden. Laut der Vita der genannten Heiligen gelangten deren Reliquien zur Zeit des Bischofs Honoratus infolge innigen Betens Childeberts I. von der Region Amiens zur Bestattung nach Paris.⁸¹

Das Kephalophoren-Wunder von Fuscianus und Victoricus bot die Möglichkeit, einen zweifelhaften Reliquienbesitz – vielleicht sogar Reliquienraub – zu legitimieren oder die besondere Bestattungsweise der drei Märtyrer zu erklären. Somit wird Gentianus, dessen Gefährten vor der ersten Passio in den

⁷⁸ PLANTIN, *Les passions*, S. 59: (...) *dum sanctorum Martyrum cadavera abscissis capitibus iacerent truncata, cursivi se divino intuente Spiritu gestantes manibus propria capita ad hospitium Gentiani martyris gressu remigero pervenerunt (...) cum eodem simul dormirent in requiem (...).*

⁷⁹ JULLIAN, *Questions*, S. 369f. Dazu: ROBLIN, *Le terroir de l’Oise*, S. 44.

⁸⁰ Nach L. DUCHESNE, FE III, S. 147f., wurde die Vita 300 Jahre nach dem Martyrium geschrieben.

⁸¹ De S. Salvio Confessore, Nr. 6, S. 704.

Schriftquellen nicht erwähnt sind, mit den ersten römischen Glaubensboten Galliens bzw. mit den Anfängen des Christentums in Verbindung gebracht. Vergleicht man den Weg – Ausgangsort-Martyriumsplatz-Grabstätte – der Heiligen Fuscianus und Victoricus mit jenem von Justus, fällt auf, dass die genannten Märtyrer ihre angestammte *civitas* verlassen und in einer andern das Martyrium erleiden. Justus kehrt mit Justinianus und Justinus nach der Enthauptung in die heimatliche *civitas* zurück; die beiden andern Märtyrer inkl. Gentianus (ebenfalls eine Dreiergruppe) tragen ihr Haupt in eine fremde *civitas* und zugleich in ein anderes merowingisches Teilreich.

3. Ausgestaltung der Kephalophoren-Szene

3.1. Dionysius von Paris

Die ersten drei Viten des Dionysius von Paris,⁸² die etwa zwischen dem Ende des 8. Jahrhunderts und dem Jahre 835 entstanden sind,⁸³ veranschaulichen den schrittweisen Ausbau des Motivs der *lingua palpitans* bis zum eigentlichen Kopftragen. Dionysius, der in Paris enthauptet wurde, ist um 520 in der *Vita Genovefae* bezeugt.⁸⁴ Laut genannter Passio entstand auf Initiative von Genovefa um 475 über dessen Grab eine Basilika – die Abteikirche St-Denis –, die archäologisch nachgewiesen ist.⁸⁵ Nach Gregor von Tours⁸⁶ gehörte Dionysius

⁸² Nach MEINHARDT, Dionysius, in: LdMA, Bd. 3, S. 1076, entstand die Heiligengestalt des Dionysius aus der Verschmelzung dreier verschiedener Personen: *Dionysius Areopagita*, Paulus-Schüler und erster Bischof von Athen, der Märtyrer *Dionysius* des 3. Jh., der als erster Bischof von Paris und Glaubensbote Galliens verehrt wurde, und der unter dem Namen *D. Areopagit* laufende unbekannte Verfasser mehrerer Pseudoepigraphe des 6. Jh.

⁸³ ZENDER, Verehrung, S. 530; SAINTYVES, Les saints céphalophores, S. 176f.; BRUNHÖLZL, Geschichte, Bd. I, S. 411.

⁸⁴ HEINZELMANN, Manuscrits hagiographiques, S. 10.

⁸⁵ ZENDER, Verehrung, S. 528; ROMERO, Saint-Denis, S. 12–21; AUBERT, Denys, in: DHGE, Bd. 14, S. 264; PATSCHOVSKY, Dionysius von Paris, in: LdMA, Bd. 3, S. 1077.

⁸⁶ GREGOR VON TOURS, Historia Francorum, I/30, S. 47f.: *Sub Decio (...) septem viri episcopi ordenati ad praedicandum in Galliis missi sunt. (...) Parisiacis Dionisius episcopus (...). De his vero beatus Dionisius Parisiorum episcopus (...) praesentem vitam gladio inminente finivit.* Auch VENANTIUS FORTUNATUS (um 535–nach 600) erwähnt in den Carmina, liber I, 11, S. 13f. und liber VIII, 3, S. 185, Z. 159 (Zitat): *ipse parisiaca properat Dionysius urbe*, das Wirken des Dionysius in Paris um 520. Dazu: PAYR, Venantius, in: LThK, Bd. 10, S. 656f.; AUBERT, Denys, in: DHGE, Bd. 14, S. 264.

zu den sieben Missionsbischöfen, die zur Zeit des Kaisers Decius (249–251) nach Gallien kamen. Die Forschung ist sich darüber einig, dass Dionysius in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts in Paris wirkte und dort enthauptet wurde. Seine Begleiter, Rusticus (Diakon) und Eleutherus (Priester), erscheinen in der gallischen Fassung des Martyrologium Hieronymianum (um 600) und urkundlich ab 654.⁸⁷

In der ältesten Passio, die ausser der Clementinischen Sendung des Dionysius⁸⁸ nicht mehr Informationen als Gregor von Tours bietet, findet sich das Motiv des sprechenden Hauptes, das über den Tod hinaus Gott bezeugt.⁸⁹ Wie die genannte Passio des Dionysius berichtet, entwendete eine den Christen wohl gesinnte Frau, *matrona quaedam Catulla nomine*,⁹⁰ die Leiber des Dionysius und seiner Begleiter den Verfolgern, um sie sechs Meilen vom Martyriumsort entfernt zu bestatten.⁹¹ Beim Abklingen der Verfolgungen wird auf Initiative derselben Frau am Bestattungsort der drei Märtyrer ein Mausoleum errichtet, später entsteht am selben Ort eine Basilika.⁹² Baureste unter der möglichen Kirche von Genovefa⁹³ sowie ein gallorömisches Dekor mit einer Bestattungsszene⁹⁴ lassen vermuten, dass die genannte *Catulla* einen ersten Holzbau über den Gräbern errichten liess. Ungeklärt bleibt jedoch, ob die alte Gebietsbezeichnung (*Catulliacus*) von

⁸⁷ PATSCHOVSKY, Dionysius von Paris, in: LdMA, Bd. 3, S. 1077; DUCHESNE, FE II, S. 469; ROBLIN, Le terroir de l’Oise, S. 197; AUBERT, Denys, in: DHGE, Bd. 14, S. 263f.; CELLETTI, Dionigi, in: Bibl. sanct., Bd. 4, S. 650.

⁸⁸ Passio sanctorum martyrum Dionisii, Rustici et Eleutherii, S. 103, Z. 10–14.

⁸⁹ Passio sanctorum martyrum Dionisii, Rustici et Eleutherii, S. 104, Z. 12f.: (...) *tali ad domum meruerunt professione migrare, ut amputatis capitibus adhuc putabatur lingua palpitans domino confiteri.*

⁹⁰ Passio sanctorum martyrum Dionisii, Rustici et Eleutherii, S. 104, Z. 19f. (Zitat); AUBERT, Denys, in: DHGE, Bd. 14, S. 264. ZENDER, Verehrung, S. 531f.

⁹¹ Passio sanctorum martyrum Dionisii, Rustici et Eleutherii, S. 104, Z. 26f.: (...) *in sexto ab urbe memorato lapide, id est in aratam quam seminibus praeparaverant industria colentis abscondunt.*

⁹² Passio sanctorum martyrum Dionisii, Rustici et Eleutherii, S. 104, Z. 19f., 31–35: *Antedicta (...) materfamilias (...) locum sanctorum martyrum (...) requisivit atque inventum eminentis mausolei constructione signavit. Unde postmodum christiani basilicam super martyrum corpora magno sumptu cultuque eximio construxerunt.*

⁹³ Unter der Krypta der aktuellen Basilika von St-Denis, deren Fundamente eine bescheidene römische Basilika erkennen lassen, befindet sich eine Gruft, in der drei Körper Platz gehabt hätten. Für die Fundamente der Krypta wurden Steinblöcke mit gallo-römischen Skulpturen benutzt, was auf Siedlungskontinuität der christlichen Bevölkerung schliessen lässt. Dazu: ROMERO, Saint-Denis, S. 2f., 12, 15–17, 87.

St-Denis, die im 6. Jahrhundert in den Schriftquellen bezeugt ist, sich auf eine Christin bezieht, welche die drei Märtyrer auf ihrem Gebiet bestattet hat, oder ob die Gebietsbezeichnung personifiziert wurde. Die sterblichen Überreste der drei Märtyrer wurden erst 627 während des 43. Regierungsjahres von Chlothar II. († 629) in die Basilika von St-Denis überführt.⁹⁵ Die Verehrung um das Grab des Dionysius hatte jedoch bereits anfangs des 6. Jahrhunderts begonnen,⁹⁶ als St-Denis Gräber der Merowinger aufnahm, um dann seit spätestens dem 7. Jahrhundert Königsgrablege zu werden.⁹⁷ Mit der Verbindung von Königs- und Bischofsgrab sowie der Einführung der *laus perennis* in St-Denis durch Dagobert I. († 638/39), der seit 625/26 selbständiger Herrscher von Austrasien war, wurde laut R. Kaiser *die höchste liturgische und kultische Steigerung* erzielt.⁹⁸

In der zweiten anonymen Passio, die vermutlich zur Zeit Abt Fulrads (750–784) entstanden ist,⁹⁹ wird Dionysius von Paris mit dem Paulus-Schüler Dionysios Areopagita gleichgesetzt¹⁰⁰ und erstmals mit dem Kephalophoren-Motiv erhöht. Die Vita berichtet ausdrücklich von einem neuen, zuvor nie gehörten Wunder.

⁹⁴ An einer Strasse befinden sich eine *villa* oder ein *vicus* und eine Gruppe Christen um einen Märtyrer, der von einer Frau ausserhalb der Wohnzone einen Bestattungsplatz bei andern Gräbern erhält. Dazu: ROMERO, Saint-Denis, S. 16.

⁹⁵ ROMERO, Saint-Denis, S. 2f., 12, 17f., 25f.

⁹⁶ Nach A. M. ROMERO, Saint-Denis, S. 2f., 28, 88f., wird Dionysius in den Akten der merowingischen Könige zwischen 584–625 als *peculiaris patronus* erwähnt. Laut einer Urkunde Chlothars II. bestand 620 im *Bourg de l'Estrée*, der als Nekropole archäologisch nachgewiesen ist, eine Bruder-Gemeinschaft beim Sanktuarium.

⁹⁷ ROMERO, Saint-Denis, S. 18; ZENDER, Verehrung, S. 529; ROBLIN, Le terroir de l'Oise, S. 197; PATSCHOVSKY, Dionysius, in: LdMA, Bd. 3, S. 1077; ERLANDE-BRANDENBURG, Die Abteikirche, S. 2–4; HEINZELMANN, Translationsberichte, S. 28f.

⁹⁸ KAISER, Das römische Erbe, S. 36–38, 86, 92 (Zitat); BRUNHÖLZL, Geschichte, Bd. I, S. 412, 414; AUBERT, Denys, in: DHGE, Bd. 14, S. 264; ROMERO, Saint-Denis, S. 27–29; ANGENENDT, Das Frühmittelalter, S. 188.

⁹⁹ Nach M. ZENDER, Verehrung, S. 530, ist die Passio zwischen 817 und 827, nach H. M. PLANTIN, Les passions, S. 28, nach 817 und laut M. COENS, Nouvelles recherches, S. 243, kurz nach 800 anzusetzen. – Fulrad ist 749 erstmals bezeugt; er war oberster Kapellan Pippins d. J. und Karls d. Gr. Fulrad war politisch und kirchlich eine der einflussreichsten Persönlichkeiten seiner Zeit. Nach A. ANGENENDT, Das Frühmittelalter, S. 288, gehörte er zu den ersten, die römische Märtyrerreliquien in den Norden zu transferieren begannen. Unter Abt Fulrad vergrösserte sich in der 2. Hälfte des 8. Jh. der Besitz der Abtei St-Denis im südalamannischen Raum. Es wurden Klöster und Zellen gegründet, die als Ausstrahlungszentren der karolingischen Herrschaft und zu deren Festigung dienten. Dazu: FLECKENSTEIN, Fulrad, in: LdMA, Bd. 4, S. 1024f.; ZENDER, Verehrung, S. 529f.; ROMERO, Saint-Denis, S. 32–39; ANGENENDT, Das Frühmittelalter, S. 287f.

Der Enthauptete spricht nicht, sondern erhebt sich und trägt sein herabhängendes Haupt vom Martyriumsplatz Montmartre zwei Meilen weit.¹⁰¹ Obwohl die ältere Tradition den *vicus Catulliacus*, das spätere St-Denis, als Richtstätte und Grab bezeichnet, wird gerade in dieser Passio deutlich, dass der Richtplatz auf dem noch in der Merowingerzeit *mons Mercurii* genannten Berg lag, der in volksetymologischer Deutung *mons martyrii* (das heutige Montmartre) hiess. Da nun die Richtstätte Montmartre und das Grab acht Kilometer auseinanderlagen, mussten die Wahl des Grabes und die Überwindung der Distanz erklärt werden.¹⁰² Das Problem mit Hilfe des Kephalophoren-Motivs zu lösen, lag bei der damaligen Frömmigkeit durchaus in den Möglichkeiten des Hagiographen.

In der dritten Passio des Dionysius, die von Hilduin († 840/44)¹⁰³ im Auftrage Ludwigs des Frommen verfasst wurde, wird die Legende bis in die Einzelheiten zu einem apostolischen Reiseroman ausgebaut und die Gestalt des Dionysius so vollendet, wie sie für den Kult bestimmend wurde. Dionysius kommt von Athen nach Rom und wird dort von Papst Clemens nicht als Bischof, sondern als Glaubensbote nach Gallien gesandt.¹⁰⁴ Damit erhebt das Kloster St-Denis Anspruch auf eine Vorrangstellung gegenüber dem Bischof von Paris und den andern gallischen Diözesen. Durch die Gleichsetzung mit Dionysius Areopagita erhält Dionysius von Paris den Rang eines Glaubensboten und Kirchenlehrers.¹⁰⁵ Obwohl der Verfasser der anonymen Passio das neue Wunder bereits erwähnt hat, bleibt es in Hilduins Passio ebenfalls ein Novum,¹⁰⁶ was darauf hinweist,

¹⁰⁰ Nach GRAEF, Dionysios, in: LThK, Bd. 3, S. 402, handelt es sich bei Dionysios Areopagita um ein Pseudonym eines vermutlich Ende des 5. Jh. oder anfangs des 6. Jh. lebenden Verfassers mystischer Schriften. Gegen 758 sandte Papst Paul I. an Pippin d. J. Bücher, worunter sich auch Schriften des Pseudo-Dionysius befanden.

¹⁰¹ Acta Fabulosa S. Dionysio, Nr. 13, S. 794: (...) *sanctum exanime cadaver erexit, beataque manu caput a corpore abscisum, lictoris ense truncatum pendulum coepit brachiis vectitare atque ab illo montis cacumine duobus fere milibus firmis gressibus apportavit novo et prius inaudito miraculo, exanime corpus viventis currere more et homo iam mortuus firmis incedere plantis.*

¹⁰² DELEHAYE, Loca Sanctorum, S. 47f.; ZENDER, Verehrung, S. 531f.

¹⁰³ Hilduin ist seit 814 als Abt von St-Denis bezeugt und begegnet seit 819 im Amt des Erzkaplans Ludwigs des Frommen. 827 gelangten Schriften des Dionysios Areopagita vom byzantinischen Kaiser Michael an Ludwig d. Frommen, deren Übersetzung Hilduin betreute. Dazu: Biogr.-Bibl. Kirchenlexikon, Bd. 2, S. 855; PRELOG, Hilduin v. St-Denis, in: LdMA, Bd. 5, S. 20; BRUNHÖLZL, Geschichte, Bd. I, S. 410–414; ANGENENDT, Das Frühmittelalter, S. 364.

¹⁰⁴ SAINTYVES, Les saints céphalophores, S. 181–183, 185, 192.

¹⁰⁵ ZENDER, Verehrung, S. 530–533, 538.

¹⁰⁶ Passio sanctissimi Dionysii, S. 47, cap. 33, Z. 7–9: *Nempe novum, prius et inauditum, miraculum, exanime corpus viventis currere more, et hominum jam mortuum recto gressu incedere.*

dass ihm die anonyme Passio als Vorlage gedient hat. Das Kephalophoren-Motiv wird in Hilduins Passio jedoch ausgebaut, indem die Handlung des Kopftragens im Dienste Gottes erfolgt und der Zielort des Heiligen klar hervortritt.¹⁰⁷ Im Vergleich zur zweiten Passio wird noch deutlicher, dass der Heilige durch das umgebende Licht und das Engelsgeleit nicht selbst oder durch menschliche Begleiter, sondern durch die Präsenz Gottes an die auserwählte Stätte geführt wird. Das Sprechen bzw. Singen des Märtyrers dient nur noch dem Lobe Gottes. Das Kephalophoren-Motiv bezeugt letztlich den göttlichen Willen, die Grabstätte zum heiligen Ort zu erheben bzw. der Kirche St-Denis vor allen andern Bischofssitzen die Vorrangstellung zu geben.

In dieser Passio sind die wichtigsten Motive vereint, die späteren Viten mehr oder weniger als Vorlage dienten, um eine Kultstätte als eine gottgewollte Stätte auszuzeichnen. Die treibenden Kräfte bei der Vita- und Kultgestaltung waren die beiden Äbte Fulrad und Hilduin, die in einer Zeit kirchenpolitisch aktiv waren, als in der westlichen Christenheit die kirchliche Organisation aufgebaut und das Kloster St-Denis zum Mittelpunkt wurde.¹⁰⁸

3.2. Lucianus von Beauvais

In den Viten von Lucianus von Beauvais zeichnet sich eine ähnliche Entwicklung wie bei Dionysius von Paris ab. Gemäss der *Passio SS. Fusciani, Victorici et Gentiani* gehörte Lucianus ebenfalls zu den zwölf von Rom gesandten Missionären, die in der römischen Provinz Belgica secunda tätig waren.¹⁰⁹ Die anonyme Passio aus dem 8. Jahrhundert¹¹⁰ berichtet in anachronistischer Weise, dass zur Zeit Neros der Priester Lucianus vom Apostel Petrus von Rom nach Gallien

¹⁰⁷ *Passio sanctissimi Dionysii*, S. 47, cap. 32, Z. 12–22: (...) et beatissimi Dionysii se cadaver erexit, sanctaque manu caput a corpore dolabra lictoris truncatum, angelico ductu gressum regente, et luce coelesti circumfulgente, pendulis coepit brachiis vectitare. (...) exanimi eius corpori caput proprium, ab ipso monte, ubi fuerat decollatus, per duo fere millia deportanti usque ad locum, in quo nunc Dei dispositione et sua electione requiescit humatum, sine cessatione hymnis dulcisonis Deum laudans.

¹⁰⁸ ZENDER, Verehrung, S. 528f.

¹⁰⁹ DUCHESNE, FE III, S. 143; ROBLIN, Le terroir de l’Oise, S. 196; PLANTIN, Les passions, S. 9–11.

¹¹⁰ Die Passio befindet sich im Ms. Paris. lat. 12598 und ist bei H. M. PLANTIN, Les passions, S. 66–70, ediert. Dazu: ebd., S. 16–19; WASSELYNCK, Luciano, in: Bibl. sanct., Bd. 8, S. 268f.

gesandt wurde. Dessen Gefährten, Maximianus und Julianus, wurden von den Verfolgern des römischen Kaisers Julian etwa vier Meilen von der Stadt entfernt getötet. Vermutlich wurde Lucianus an derselben Stätte nach einem Verhör und Torturen enthauptet.¹¹¹ Traditionsgemäß handelt es sich um den Ort Montmille unterhalb des Flusses Thérain, nordwestlich von Beauvais. Nach der Enthauptung wird Lucianus von Heiden eine Meile von der Stadt entfernt bestattet.¹¹² Nach R. Kaiser lag das den genannten Märtyrern geweihte *monasterium* im Norden der Civitasmauern und geht nach einer auf den Namen Chilperich gefälschten Urkunde ins 6. Jahrhundert zurück. Dabei handelt es sich um eine alte Coemiterialkirche,¹¹³ die nach M. Roblin erst in einer Urkunde Karls des Kahlen (843–877) fassbar wird.¹¹⁴

In dieser ersten Passio erscheint Lucianus noch nicht als eigentlicher Kopfträger. Die Wendung *cervix parata* verbalisiert lediglich die Todesart und die Bereitschaft für den Glauben zu sterben. In einer zweiten anonymen Fassung der Vita, die nach H. M. Plantin wie die anonyme Passio von Dionysius nach 817 entstanden ist, werden durch die Weglassung von Nero und Petrus gewisse Anachronismen beseitigt. Da Lucianus zu Dionysius und Quintinus gruppiert wird – das Martyrium des Letzteren erfolgte zur Zeit Maximians – und unter Kaiser Julian starb, gerät die zeitliche Abfolge erneut durcheinander.¹¹⁵ Die Szene des Martyriums wird in der zweiten Vita durch das Kephalophoren-Motiv erweitert.¹¹⁶ Der Märtyrer begibt sich vom Hinrichtungsort (*a monte*) drei Meilen weit zum auserwählten Grabplatz (eine Meile von Beauvais entfernt), wobei erstmals das Motiv der Flussüberquerung hinzugefügt wird. In einer späteren

¹¹¹ PLANTIN, *Les passions*, S. 68f.: (...) *quasi quattuor milia ab urbe civitatis Belloacensium in montem super amnis Tare (...). Unus vero ex ipsis, evaginato gladio, cervice iam parata, amputavit caput eius.*

¹¹² PLANTIN, *Les passions*, S. 68f.: (...) *pagani erant illius colicutores viri itaque ex ipsis misericordiam moti sepelierunt eum in monumentum novum (...)* quasi miliarium ab urbe civitatis. Zu Lucianus, ebd., S. 20f.; DUCHESNE, FE III, S. 119, 151f.

¹¹³ KAISER, Bischofsherrschaft, S. 575.

¹¹⁴ ROBLIN, *Le terroir de l’Oise*, S. 198f.

¹¹⁵ PLANTIN, *Les passions*, S. 24f., 31–34.

¹¹⁶ PLANTIN, *Les passions*, Nr. 14, S. 80: (...) *erigens se sancti viri corpus exanime, apprehendensque manu propria sanctum caput abscisum, stabili gressu (...)* acsi vivens in corpore, iter suum carpere plantis firmissimis coepit. Portansque eum a monte quasi millibus tribus, Tarae transposito vado, pervenit ad locum quem vir sanctus sibi funeri tradendum elegerat, uno a predicta urbe milliario distans in agello publico (...).

Passio von Odo († 881), dem ehemaligen Abt von Corvey und seit 861 Bischof von Beauvais,¹¹⁷ wird Lucianus nicht mehr zu Dionysius gruppiert, sondern auf die gleiche hierarchische Ebene wie der genannte erste Bischof von Paris gestellt. Er wird zum Bischof von Beauvais bestimmt, obwohl von den zwölf von Rom nach Gallien gesandten Glaubensboten nur Dionysius von Paris und Regulus von Senlis als Bischöfe bezeichnet werden und keine ältere Bischofsliste von Beauvais ihn an der Spitze aufführt.¹¹⁸ In der Passio von Odo sind die Anachronismen beseitigt; das Martyrium des Lucianus erfolgt wie bei Fuscianus, Victoricus und Dionysius unter Kaiser Maximian. Die Angleichung der Passio des Lucianus an jene des Dionysius von Hilduin ist offensichtlich. Odo war bestrebt, Lucianus in den Rang eines ersten Glaubensboten zu erheben, die von Papst Clemens nach Gallien entsandt worden waren. Somit weist der Bischofsitz von Beauvais denselben Ursprung wie St-Denis auf.¹¹⁹ Obwohl Odo – im Gegensatz zu Hilduin – mit dem *acsi vivens in corpore* (wie wenn er lebendig wäre) die metaphorische Bedeutung des Kephalophoren-Motivs signalisiert, ist die Angleichung des Lucianus an Dionysius aus der Ausgestaltung des Motivs, vor allem durch das Engelsgeleit ersichtlich.¹²⁰ Ob auch andere Diözesen insbesondere ihre Bistumsgründer mit diesem Wunder ehren oder Hilduins Passio des Märtyrers Dionysius grundsätzlich zum Vorbild für gewöhnliche Heilige wurde, gilt es im kommenden Kapitel zu untersuchen.

¹¹⁷ KAISER, Bischofsherrschaft, S. 575f.; DUCHESNE, FE III, S. 121. Nach H. M. PLANTIN, Les passions, S. 30, entstand die Passio zwischen 861 (Erhebung zum Bischof von Beauvais) und 869.

¹¹⁸ DUCHESNE, FE III, S. 119, 151f.; vgl. Anm. 74.

¹¹⁹ COENS, Nouvelles recherches, S. 244; PLANTIN, Les passions, S. 31–34; SAINTYVES, Les saints céphalophores, S. 179f.

¹²⁰ PLANTIN, Les passions, S. 61, Nr. 21, S. 104 (Zitat): *Tunc erigens se sancti viri corpus exanimē apprehendit manibus propriis, ut fertur, sanctum caput abscissum, stabili gressu Spiritus Sancti gratia, cuius fuerat membra corporis organa, una cum ministerio angelico, acsi vivens in corpore, iter plantis firmissimis carpere coepit, portansque pretiosum caput ductu angelico (...) a monte quasi milibus tribus, Tarae transposito vado, pervenit ad locum quem vir sanctus sibi funeri tradendum elegerat, uno a predicta urbe distans ferme miliario ubi in agello publico (...) requievit (...).*

4. Verbreitung der Kephalophoren

Das Kartenbild von Matthias Zender verdeutlicht, dass das Motiv des Kopftragens nicht auf einen bestimmten geographischen Raum konzentriert oder auf eine Zeitepoche beschränkt ist (Abb. 1). Bis zum Jahr 1200 hat sich das Kephalophoren-Motiv im Gebiet links des Rheines – vor allem in Nord- und Mittelgallien, im norditalischen und südalamannischen Raum – gleichmässig verbreitet.¹²¹ Die spätesten Kephalophoren-Viten entstanden erst im 17. Jahrhundert. Auffallend ist, dass im rechtsrheinischen Gebiet mit nur einer Ausnahme, nämlich derjenigen Adalberts von Prag,¹²² keine Kopfräger-Viten um einheimische Heilige entstanden sind. In England, Spanien und Irland sind nur Einzelfälle zu verzeichnen.

Den verfügbaren Quellen nach zu schliessen liegt der geographische Schwerpunkt der ersten Kephalophoren in Nordgallien zwischen Seine und Maas um die Städte Paris, Beauvais und Amiens, in einem Gebiet, das von der Christianisierung spät erfasst wurde. Es handelt sich um das Kerngebiet der merowingischen Könige, von dem sich das Frankenreich nach Süden ausbreitete. In fünf Viten des 8. Jahrhunderts treten erstmals eigentliche Kephalophoren auf, die nach der Enthauptung den Kopf aufnehmen und eine gewisse Strecke zurücklegen: Fuscianus und Victoricus aus der Region Amiens, Dionysius von Paris, Lucianus von Beauvais sowie Felix und Regula von Zürich und Regulus von Populonia (Toskana). Im Folgenden sollen die Motive, die um die Kultorte Zürich und Populonia in Erscheinung treten, einer genaueren Analyse unterzogen werden. Dabei stellt sich die Frage, ob es sich um eine eigenständige Ausformung handelt oder sich der fränkische Einfluss bereits geltend macht.

4.1. Die Zürcher Heiligen Felix und Regula

Die Gestaltung der Kephalophoren-Szene in der Passio der Zürcher Heiligen Felix und Regula, die nach Iso Müller am Ende des 8. Jahrhunderts in St. Gal-

¹²¹ ZENDER, Verehrung, S. 533, 544f.

¹²² Die erste Vita von Adalbert entstand im 10. Jh. kurz nach dessen Tode in Rom. Dazu: GIORDINI, Adalberto, in: Bibl. sanct., Bd. 1, S. 185–189; POCHE, Adalbert, in: LCI, Bd. 5, S. 26–28. Erst im *Breviarium Warmiensis* von 1515 entstand um Adalbert eine Kopfrägerlegende. Dazu: Vorwort zur Vita von Adalbert, ep. Pragensis, in: Act. Sanct. Apr. III (1675), Nr. 13, S. 177.

len entstanden ist,¹²³ zeigt Ähnlichkeiten zur *Passio S. Justi*, da die Märtyrer ebenfalls die Empfänger des Hauptes sind.¹²⁴ Es ist durchaus möglich, dass für die Zürcher Heiligen die archäologische These E. A. Stückelbergs zutrifft, wonach das abgetrennte Haupt dem entsprechenden Körper unter die auf der Brust liegenden Hände gelegt wurde. Das Kephalophoren-Wunder ist sehr einfach gestaltet: Die Heiligen gehen nach der Enthauptung – wie Victoricus und Fuscianus – ohne zu sprechen und ohne jegliches Geleit von der Martyriumsstätte 40 Schritte zum Bestattungsplatz. Wie die Passio berichtet, singen Engel und Heilige nach der Enthauptung aus der kirchlichen Bestattungsliturgie.¹²⁵ Derselbe Engelsempfang findet sich auch in der ältesten Passio von Lucianus von Beauvais.¹²⁶ Das himmlische Licht und das Engelsgeleit sowie das Hymnensingen des Märtyrers während des Kopftragens zur Grabstätte, bereits bekannte hagiographische Topoi,¹²⁷ werden erstmals in der dritten Passio des Dionysius von Hilduin mit dem Kephalophoren-Motiv kombiniert, sodass Hilduins Passio vermutlich erst nach jener von Felix und Regula entstanden ist. Dass die Passio von Felix und Regula jedoch zeitlich nach jener von Victoricus und Fuscianus abgefasst wurde, wie Iso Müller vermutet, manifestiert der Bestattungsplatz in St-Fuscien, bei dem es sich lediglich um ein erstes christliches Bodengrab handelt und bei dem vermutlich noch kein Sakralbau oder eine schon seit

¹²³ Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf ISO MÜLLER, Die frühkarolingische Passio, S. 132–187. Das Kephalophoren-Motiv tritt bereits im Ms. A im Cod. Sang. 225 auf, das Iso Müller als Grundlage für die Edition gedient hat. Nach Iso Müller wurde die Passio von einem alamannischen Kleriker Ende des 8. Jh. abgefasst, der unter dem Einfluss der irisch-angelsächsischen und auch fränkischen *Peregrinatio propter Christum* stand. Der fränkische Einfluss zeigt sich auch in der Übernahme des gallischen Totenrituals des 8. Jh. und der Kephalophoren-Szene sowie in der Namengebung des Visionärs *Florentius*, ein Name, der im 6.–7. Jh. im Frankenreich sehr häufig auftrat.

¹²⁴ MÜLLER, Die frühkarolingische Passio, S. 143: *Acciperunt beatissima corpora eorum sua capita in manibus suis (...) ubi martyrio acciperunt (...).*

¹²⁵ MÜLLER, Die frühkarolingische Passio, S. 157f., 162f., 170f., 143 (Zitat): (...) *portantes ea (corpora) contra montem illum dextros XL. Est autem locus ille (locus sacer bzw. das Grossmünster) ubi sancti cum magno decore requiescunt, a castro Turico dextros CC (...) In paradyso angeli deducunt vos et cum gloria suscipiant vos martyres.*

¹²⁶ PLANTIN, Les passions, Nr. 4, S. 69: (...) *vox de caelo ad eum dicens: (...) Lucianę (...) veni ad me et suscipiant te angeli mei et perducunt te in coelestem Hierusalem (...).*

¹²⁷ Das Engelsgeleit findet sich bereits bei JOHANNES CHRYSOSTOMOS († 407) in seiner Lobrede auf alle Märtyrer, PG 50, S. 710. Dabei werden die Märtyrer von Engeln in den Himmel geleitet.

langem bekannte Wallfahrtsstätte mit Mirakeln wie beispielsweise in Zürich vorauszusetzen ist.¹²⁸ Wie der Gestus des Kopftragens von der Martyriums- zur Grabstätte sich in den Schriftquellen nicht weiter als in die Mitte des 8. Jahrhunderts zurückverfolgen lässt, so können die erste Passio und die Baubefunde ebenfalls nicht weiter zurückdatiert werden.

Obwohl die römische Vergangenheit der Kultstätte noch umstritten bleibt, fällt laut Passio das Martyrium der Zürcher Heiligen wie in den erwähnten Viten im fränkischen Raum in die Zeit der römischen Kaiser Diocletian (284–305) und Maximian (286–305).¹²⁹ Die Passio thematisiert aufgrund des Namens des Verfolgers (*Decius persecutor* bzw. *tyrannus/iudex*) die Christenverfolgungszeit des Kaisers Decius in den Jahren 250/251.¹³⁰ Die Märtyrer werden jedoch nicht mit den von Rom gesandten Glaubensboten in Zusammenhang gebracht, sondern mit der näher gelegenen Kultstätte in *Agaunum* (St-Maurice),¹³¹ wo Felix und Regula angeblich den Auftrag zur *Peregrinatio propter Christum* von Mauritius erhielten.¹³² Die lange und beschwerliche Reise von *Agaunum über Clarona* (Glarus) *ad capud laci et fluvii Lindimaci, qui iuxta castrum Torico est*,¹³³ um das Martyrium zu suchen, sowie das Kopftragen der Heiligen von der Martyriumsstätte (Wasserkirche) zur Grabstätte (Grossmünster) können nicht mit der Gründung eines Bischofssitzes in Zusammenhang gebracht werden, sondern verschafften dem Zürcher Lokalkult das Ansehen eines auserwählten

¹²⁸ MÜLLER, Die frühkarolingische Passio, S. 172f., 175, S. 143 (Zitat): (...) *locus ille, ubi sancti cum magno decore requiescunt* (...) *ubi ab antiquitate multi ceci et cludi* (...) *sanati sunt*. Ein erster Grundriss des Grossmünsters weist in die karolingische Zeit. Dass sich das Grab der beiden Heiligen in Zürich befand, wird in der Urkunde Ludwigs des Deutschen von 853, UBZ I 68, S. 23, Z. 4f. (Zitat), erstmals erwähnt: *in eodem vico Turegum, ubi sanctus Felix et sancta Regula martyres Christi corpore requiescunt*. Dazu: GUTSCHER, Das Grossmünster, S. 36, 38; MÜLLER, ebd., S. 173, 175; KLÄUI, Zur Frage des Zürcher Monasteriums, S. 403; EGLOFF, Das Grab, S. 44–53; DERS., Der Standort, S. 85–87.

¹²⁹ KAISER, Vom Früh- zum Hochmittelalter, S. 157f.; GUTSCHER, Das Grossmünster, S. 38–41.

¹³⁰ Lexikon der Antike, S. 126.

¹³¹ Der Kult um Mauritius und *socii*, die sog. Thebäische Legion, war im fränkischen Raum früh verbreitet. Im 5. und 6. Jh. befanden sich nach E. A. STÜCKELBERG, Geschichte der Reliquien, Reg. Nr. 2, S. 1 und Reg. Nr. 10, S. 2, Reliquien in Auxerre und Tours. Mit dem um 515 gegründeten Kloster von König Sigismund steigerte sich der Ruhm der Heiligen.

¹³² MÜLLER, Die frühkarolingische Passio, S. 135: (...) *cum consilio beati Mauricii duce Domino servientes ad peregrinandum profecti per vasta loca heremi* (...).

¹³³ MÜLLER, Die frühkarolingische Passio, S. 135 (Zitat).

Wallfahrtsortes mit Märtyrern der Thebäischen Legion bzw. der Christenverfolgung durch römische Kaiser.

Im Weiteren lässt sich – wie in den anderen Viten – aus dem Gestus des Kopftragens und der Distanzangabe die Todesstätte, *capud laci et fluvii Lindimaci* (Wasserkirche), und die Grabstätte, *locus ille* (Grossmünster), bestimmen. Das im späteren 8. Jahrhundert verehrte Grab der Märtyrer befand sich ausserhalb des Siedlungsraumes, am Ort des heutigen Grossmünsters.¹³⁴ Archäologische Funde beweisen, dass sich hier der römische Friedhof befand, sodass laut Gutscher *ein bedeutendes Grab, das aufgrund seiner Lage, Form, Beigaben, Inschriften oder gar seines Erhaltungszustandes zu Spekulationen Anlass gab, die zur Verehrung führten.*¹³⁵ Laut E. A. Stückelberg hat eine besondere Bestattungsweise des Kopfes von zwei Enthaupteten den Schluss auf ein Martyrium während der Christenverfolgungszeit zugelassen und womöglich zum Kopfträger-Motiv inspiriert.¹³⁶ Da der Verfasser der Vita die Hinrichtungsstätte – ein Findling unter der Wasserkirche – sowie die Grabkirche am Platze des heutigen Grossmünsters gut bekannt haben muss, bot das Kephalophoren-Motiv die Möglichkeit, eine klare Unterscheidung zwischen dem Richt- und Grabplatz zu markieren, was zugleich einen Prozessionsweg zwischen zwei sakralen Orten schuf.¹³⁷

Gesamthaft fällt auf, dass die Zürcher Passio aufgrund der einfach gehaltenen Kephalophoren-Szene sich durchaus in die übrigen aus dem 8. Jahrhundert stammenden Viten der Kephalophoren im nordgallischen Raum einreihet. Da in St. Gallen das Kopfträger-Motiv bereits im 8. Jahrhundert bekannt war und ein Bruder Fulrads von St-Denis dem Kloster St. Gallen als Abt vorstand¹³⁸ und dort im 8. Jahrhundert bereits eine Abschrift der *Passio S. Justi* verwahrt wur-

¹³⁴ Nach R. KAISER, Vom Früh- zum Hochmittelalter, S. 158f., dürfte schon früh eine Klerikergemeinschaft die Kultstätte betreut haben. Auf Veranlassung Karls des Grossen oder Karls III., des Dicken, nahm ein Bischof Theodor die Dotationsgüter entgegen. Er weihte die Kirche und gab der Klerikergemeinschaft eine rechtliche Form. Dazu: MAURER, «Bischof» Theodor, S. 199–210; EGLOFF, Der Standort, S. 19–52.

¹³⁵ GUTSCHER, Das Grossmünster, S. 38.

¹³⁶ GUTSCHER, Das Grossmünster, S. 38; MÜLLER, Die frühkarolingische Passio, S. 173–175; KLÄUI, Zur Frage des Zürcher Monasteriums, S. 403; EGLOFF, Das Grab, S. 44–53; DERS., Der Standort, S. 85–87.

¹³⁷ KAISER, Vom Früh- zum Hochmittelalter, S. 157–159; GUTSCHER, Das Grossmünster, S. 38–42.

¹³⁸ ZENDER, Verehrung, S. 535, Anm. 39.

de,¹³⁹ sind direkte Beziehungen zwischen den Abteien St-Denis und St. Gallen wahrscheinlich. Die Abfassung einer Passio für die Zürcher Heiligen bewirkt nicht nur eine frühe Kultverbreitung,¹⁴⁰ sondern verdeutlicht auch die straffere Organisation eines Lokalkultes in Zusammenhang mit der engeren Einbeziehung fränkischer Stützpunkte ins Reich in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts und der Stossrichtung der fränkischen Alpenpass-Politik, wobei Zürich als Etappenort gesehen werden darf.¹⁴¹

4.2. Regulus von Populonia

Die Passio von Regulus von Populonia entstand laut F. Lanzoni zwischen dem 7. und vor dem Ende des 8. Jahrhunderts, da sich gewisse Textpassagen auf die Dialogi von Papst Gregor d. Gr. (um 540–604) beziehen und die um 780 erfolgte Translation durch Bischof Johannes (781–800) in den St. Martin geweihten Dom von Lucca in der Passio nicht erwähnt wird.¹⁴² Der Translationsbericht wurde nach F. Lanzoni im 8. Jahrhundert abgefasst. In den alten Martyrologien wird Regulus nicht erwähnt; er erscheint erst unter dem Einfluss der Passio in den toskanischen Martyrologien des 11. und 12. Jahrhunderts. Die Vita von Regulus steht in engstem Zusammenhang mit der *Vita S. Cerbonii*, des dritten Bischofs von Populonia. Diese gehört wie jene von Regulus dem Legendenzyklus um Totila (König der Ostgoten, 541–552) an. Cerbonius wurde 573–575 während der Langobardeneinfälle in Tuszen getötet. Laut der Passio von Regulus war Cerbonius ein begleitender Bischof des afrikanischen Erzbischofs Regulus auf der Überfahrt von Afrika nach Italien. Regulus war in den arianischen Streit verwickelt und floh zur Zeit der Wandaleneinfälle mit sieben Gefährten (den Bischöfen Felicius

¹³⁹ COENS, Aux origines, S. 89.

¹⁴⁰ Nach ISO MÜLLER/CARL PFAFF, Thesaurus Fabariensis, S. 33, ist der Kult anfangs des 9. Jh. in St. Gallen und Chur fassbar; in der Mitte des 9. Jh. ist er auf der Reichenau und nach 875 in Pfäfers nachweisbar. Dazu: MÜLLER, Die frühkarolingische Passio, S. 177. Laut E. A. STÜCKELBERG, Geschichte der Reliquien, S. 309, befanden sich im 9. Jh. bereits Reliquien von Felix und Regula mit *cedula* (Reliquienzettel) in Sens.

¹⁴¹ GUTSCHER, Das Grossmünster, S. 40; KAISER, Vom Früh- zum Hochmittelalter, S. 130–133.

¹⁴² Nach F. LANZONI, Le diocesi, S. 554–558, befand sich der Leib des Märtyrers im Jahre 778 noch in Populonia, als Bischof Peredeus von Lucca dem Kloster St. Regulus von Populonia Güter vermachte.

und Cerbonius, drei Priestern und zwei Diakonen) nach Italien. Nach einer gefährlichen Meerüberfahrt landeten sie an der toskanischen Küste. Regulus lebte in der Nähe von Populonia als Eremit unter wilden Tieren, wo er unter Totila das Martyrium erlitt. Dank der reichen Wundertätigkeit des Märtyrers wurde ihm in Gualdo (in der Nähe des antiken Populonia) eine Kirche erbaut.¹⁴³

Das Kephalophoren-Wunder vollzieht sich ähnlich wie bei Justus an einer Wasserquelle. Laut Passio warfen die Scharfrichter das abgeschlagene Haupt neben einen Brunnen, worauf Regulus sich erhob, zwei Stadien (ca. 390 m) vorwärtsging und das Haupt in den Händen haltend sich auf einen Baumstrunk setzte.¹⁴⁴ Im Gegensatz zu Justus gibt Regulus keine Bestattungsanweisungen nach dem Tod, sondern begibt sich stillschweigend zu einem unbekannten Ruheplatz (*lignum*), um Haupt und Körper am selben Ort zu vereinen. Die übrigen Handlungen werden von einem Engel übernommen, der die beiden Begleitbischöfe, Cerbonius und Felicius, zum Martyriumsplatz sendet, um Regulus zu bestatten.¹⁴⁵ Die Textstelle weist auf eine Inventio, die durch die beiden Bischöfe erfolgte. Diese waren jedoch keine Augenzeugen des Kephalophoren-Wunders. Sie fanden den Hingerichteten sitzend mit dem Haupt auf der Brust.

In dieser Passio lässt sich das Kopfträger-Motiv ebenso mit der archäologischen These erklären. Wie Regulus zu Lebzeiten gewünscht hatte,¹⁴⁶ bestatteten ihn die genannten Bischöfe vermutlich in einem ersten Bodengrab im Monasterium St. Regulus in Populonia. Nach F. Lanzoni lässt sich Regulus historisch nicht fassen. Wie Cerbonius und Felicius gehört er zu einer grossen Gruppe von Heiligen in Italien, die vor den Wandalen flohen. Die meisten hatten mit

¹⁴³ LANZONI, Le diocesi, S. 554–558; SIMONETTI, Santi cefalofori, S. 69f.; CARAFFA, Regolo, in: Bibl. sanct., Bd. 11, S. 84–87; AMORE, Regulus, in: LThK, Bd. 8, S. 1105.

¹⁴⁴ De S. Regulo, Nr. 25f., S. 230: *carnifex (...) cuius caput iuxta fontem putantes pro nihilo iactaverunt. (...) caput suum, quod miseri carnifex absciderunt, suis manibus levans duabus stadiis ipso, pro quo passus est, faciente, portavit; et resedit super quoddam lignum acsi saevorum gladio non fuisset occisus.*

¹⁴⁵ De S. Regulo, Nr. 26, S. 230: *Angelus autem Domini apparuit duobus ejus coepiscopis Felici et Carbonio (...) dicens: Pontifex vester interfactus est. (...) Illi (...) sedentemque eum invenerunt, ubi, priusquam decollatus esset.*

¹⁴⁶ De S. Regulo, Nr. 26, S. 230: *Surge (...) Pater, ut in loco voluntatis tuae valeamus tuum sepelire cadaver. Mox erectus caput ferens in manibus, quantum jactus est lapidis, requievit traditus sepulturae.* Übersetzung des Satzes: *Mox (...) sepulturae:* Bald erhob er sich, den Kopf in den Händen tragend, ruhte so lange (in dieser Position), wie es das Ausheben eines Grabes erforderte, und wurde bestattet.

¹⁴⁷ LANZONI, Le diocesi, S. 1095 f.

Afrika kaum etwas zu tun, sondern lebten in Italien.¹⁴⁷ Die verwendeten Topoi, wie das Verlassen der Heimat, das Ablegen des Bischofsamtes, die gefährliche Überquerung des Meeres, das Eremitenleben mit wilden Tieren, gehören nach A. Simonetti zur irischen Peregrinatio. Die Verbindung des abgeschlagenen Hauptes mit der Wasserquelle sowie der Baumstrunk als Ruheplatz finden sich mehrheitlich in den irischen Viten der Kephalophoren und verdeutlichen, dass der christlichen Passio von Regulus keltisches Substrat zugrunde liegt.¹⁴⁸ Nach der keltischen Mythologie tritt mit der Enthauptung noch nicht der endgültige Tod ein, sondern eine Übergangszeit, die sich z. B. im Kopftragen manifestiert, aus der eine Rückkehr ins irdische Leben oder die Wahl des ewigen Lebens möglich ist. In der keltischen Tradition, die sich im insularen Raum – insbesondere in Irland – lange bewahrt hat, war ein Weiterleben nach dem Tod durch die Vereinigung von Kopf und Rumpf (symbolisch Baumstrunk und Kopf) auch für eine profane Person möglich. In der christlichen Vita wird nur noch einem Heiligen eine beschränkte Übergangszeit zwischen Leben und Tod einberaumt, um mit dem Gestus des Kopftragens die Grabstätte bzw. den Verehrungsort zu bestimmen.

Obwohl es sich bei Regulus um einen afrikanischen, in der Toskana lebenden Heiligen handelt, vermutet A. Simonetti, dass die Passio von irischen Mönchen für den Klerus von Populonia geschrieben wurde und aufgrund des keltischen Substrates – nicht nur bei der Kephalophoren-Szene feststellbar – sowie der ausführlichen Darstellung der irischen Peregrinatio unabhängig von den gallischen Kopfträgerlegenden entstanden ist. Der Einfluss des irischen Mönchtums im Gebiet um den Monte Pisano (zwischen Pisa und Lucca), der als *Mons heremita* bezeichnet wurde, ist durchaus wahrscheinlich, da sich seit dem 8. Jahrhundert in der Nähe von Populonia eine irische Mönchsgemeinschaft befand, die zum Columban-Kloster in Bobbio gehörte.¹⁴⁹ Sie nannte sich *diaconia* des Hl. Columban, ihr war seit dem 8. Jahrhundert in Lucca eine Kirche geweiht.¹⁵⁰ Im Vergleich zu den gallischen Viten tritt das Kephalophoren-Wunder in einer sehr bescheidenen Form auf und steht in der Motivgestaltung der Passio von Justus am nächsten.

¹⁴⁸ LANZONI, Le diocesi, S. 72–119; O RIAIN: Le passage du paganisme, S. 369–380.

¹⁴⁹ SIMONETTI, Santi cefalofori, S. 88–119. Für das Schreibzentrum Bobbio spricht auch die Szene, in der Totilas Verfolger dreimal an Regulus vorbeigehen, ohne ihn zu sehen. Schon Jonas von Bobbio hat denselben Topos in der Vita Columbani verwendet. Dazu: ebd., S. 88.

¹⁵⁰ SIMONETTI, Santi cefalofori, S. 88.