

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

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 5 (1911)

Artikel: Zur Beatusfrage

Autor: Scheiwiller, Otmar

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-119875>

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: 30.12.2025

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

Zur Beatusfrage

von P. Otmar Scheiwiller, O. S. B.

In der Abhandlung des Bollandisten *P. H. Moretus S. J.* über den hl. Beatus, Apostel der Schweiz¹, ist bereits die endgültige Lösung der Beatusfrage begrüßt worden². Gewiß ist die in ihrer lichtvollen Prägnanz vorbildliche Studie der folgenschwerste Angriff, den die Existenz des hl. Beat seit ihrer ersten Anfechtung durch den Bollandisten *P. Henschen* im Jahre 1680³ erfahren. Moretus hat dessen Arbeit erst eigentlich zum Abschluß gebracht, indem er nun die gesicherte Entscheidung gibt über die *schriftliche Tradition*, auf die damals die Untersuchung *P. Henschens* sich beschränken mußte. Zugleich hat aber Moretus eine neue Grundlage für die negative Kritik der Beatuslegende geschaffen, indem er nun auch die Beweise aus dem *Beatuskulte* und der *mündlichen Tradition* erschüttert, auf die sich der Schwerpunkt der Frage nach Preisgabe der geschriebenen Legende verlegt hatte. So vereinigt seine Forschung bei Zugrundelegung der gesamten einschlägigen Literatur, die in einer durch Jahrhunderte vielbesprochenen Streitfrage einen erheblichen Umfang gewonnen, das volle Gewicht der Gründe, die gegen die Existenz des hl. Beat, des Schweizerapostels, sprechen.

Kurz vorher war *Dr. Stammler*⁴ entschieden für die Existenz des

¹ *H. Moretus. S. J. La Légende de saint Béat, apôtre de Suisse. Analecta Bollandiana*, tom. XXVI (1907), p. 423–453. Im folgenden stets zitiert: Moretus,

² Cf. *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, 2. Jahrg. (1908), S. 53.

³ Act. SS. Mai t. II, p. 368.

⁴ Dr. *J. Stammler*, Der hl. Beatus, seine Höhle und sein Grab. Bern, 1904. (Im folgenden stets zitiert: Stammler, S. . . .) — *Derselbe*, Zur Beatusfrage. Eine Erwiderung. In « Berner Heim », Sonntagsbeilage zum « Berner Tagblatt », 1905 S. 6 f. (Im folgenden zitiert: Berner Heim, S. . . .)

hl. Beat gegen den Berner Hadorn¹ eingetreten. Daß Stammlers Aufstellungen die Feuerprobe der Kontroverse bestehen mußten, trug nicht wenig zu ihrer Klärung und bestimmten Fassung bei. Seine Untersuchungen enthalten nicht bloß alle Beweismomente, die sich aus der bisherigen Kontroverse nach sorgfältiger Sichtung als gangbare Münze erwiesen, sondern machen auch mannigfache neue Gesichtspunkte geltend. Ihre Bedeutung gegenüber der negativen Kritik des Bollandisten liegt in der Zusammenfassung aller positiven Beweise, die für die Existenz des hl. Beat sprechen. Man wird infolgedessen von Stammlers Arbeiten ebensowenig Umgang nehmen können, als man in Zukunft an der Forschung Moretus' vorbeigehen darf. Die Abhandlungen beider Forscher aber enthalten das *gesamte Beweismaterial*, das sich in der ausgedehnten Kontroverse wie in einem langsamen Werdeprozeß nach Aussonderung alles Unhaltbaren als Ergebnis verdichtet hat, und worauf infolgedessen die Entscheidung zurückgedrängt ist. Damit scheint die Frage in jenes Stadium der Reife eingetreten zu sein, von der die Möglichkeit der bestimmten Entscheidung nicht ferne liegen kann.

Hierzu möchte die vorliegende Arbeit einen Beitrag liefern. Sie geht nicht darauf aus, wesentlich Neues zur Frage beizubringen. Ihr Zweck ist vielmehr, die gewonnenen sichern Resultate, gestützt auf die Arbeiten der genannten Forscher, festzustellen, sodann in klarer, präziser Fassung die Kernpunkte, auf die sich die Kontroverse konzentriert, mit Gründen und Gegengründen gegenüberzustellen, um eine leichte und rasche Übersicht, sowie die Möglichkeit einer sichern Abwägung zu bieten. Eine derartige Darstellung der Sachlage von seiten eines an der Kontroverse unbeteiligten Dritten mag im Interesse einer unparteiischen Lösung liegen.

Die ganze Kontroverse dreht sich um die *Frage*: Läßt sich die Existenz eines hl. Beat erweisen, der nach der Tradition am Thunersee in der Schweiz gelebt haben soll, oder aber ist er identisch mit dem Heiligen desselben Namens, der in der Vendôme gewirkt hat?

Die *Beweise* für die Existenz des Heiligen gehören teils der *geschriebenen Tradition*, den Lebensbeschreibungen des hl. Beat, teils dem *Beatuskulte*, den verschiedenen Arten der Verehrung, die der Heilige seit alter Zeit beim Volke genossen, an. Wir behandeln im folgenden

¹ Hadorn, Die Anfänge des Christentums im Gebiete des Kantons Bern, Bern, 1902. — Derselbe, im « Berner Heim », 1904, Nr. 48 und 49.

zunächst die schriftliche Tradition, wo wir vor historisch gesicherten Resultaten stehen, um hernach die Beweise aus dem Beatuskulte, der das strittige Gebiet bezeichnet, darzulegen.

I.

Die Frage nach den *schriftlichen Quellen* darf um so kürzer abgetan werden, als heute in Beantwortung derselben Freund und Gegner einig gehen. Schon die erste kritische Untersuchung der Legende durch P. Henschen ließ kaum noch einem begründeten Zweifel Raum, daß die schweizerische Legende nicht viel mehr als eine augenfällige Kopie der viel älteren französischen Legende sei. Stammler anerkennt heute ebenso rückhaltlos wie Moretus, daß die geschriebene Legende als Beweismittel gänzlich zurückzuweisen ist¹.

Und doch verdanken wir in dieser Frage die allseitig befriedigende Lösung erst der Forschung des P. Moretus. Hier ist es, wo sie die Frage völlig klarend abschließt. Mit zwingender Beweisführung legt er als erster den vollständigen Zusammenhang aller in Betracht fallenden Schriften klar. Seinen Ausführungen entnehmen wir kurz zusammenfassend nur die Resultate, ohne die Beweise, deren er eine große Menge anführt, wiederzugeben.

Die älteste Lebensbeschreibung des hl. Beat der Schweiz, aus der Feder des Barfüßer-Mönches *Daniel Agricola* in Basel, stammt aus dem Jahre 1511². Nach ihr stellt sich die Legende in folgenden Hauptzügen dar ; Suetonius, in England vom hl. Barnabas zum Christentum bekehrt, nimmt in der Taufe den christlichen Namen Beatus an und begibt sich nach Rom. Hier erteilt ihm der hl. Petrus nacheinander die heiligen Weihen und weist ihm als Missionsgebiet das Land der Helvetier an, wo er mit seinem Gefährten Achatus in erfolgreicher Tätigkeit durch Predigt und Wunder wirkt. Nach der Einsamkeit sich sehndend, wird er von den Bewohnern der Gegend am Thunersee in eine Höhle oberhalb des Sees gewiesen ; einen Drachen, der darin hauste, vertreibt er mit dem Zeichen des heiligen Kreuzes. Nach einem Leben des Gebetes und der Buße stirbt er 90 Jahre alt im Jahre 112 und erhält in der Höhle seine Ruhestätte.

¹ Stammler, S. 13.

² *Daniel Agricola, Almi confessoris et anachorete Beati, Helveciorum primi Evangeliste et Apostoli, a sancto Petro missi, vita iam pridem exarata.* (Basel, 1511.)

Diese älteste Vita darf auf Selbständigkeit nicht den geringsten Anspruch erheben. Wie schon P. Henschen überzeugend nachwies, ist sie nichts anderes, als eine Bearbeitung einer Lebensbeschreibung des hl. Beat der Vendôme, die, in drei verschiedenen Rezensionen vorhanden, in der von Agricola benutzten Fassung erst von Moretus entdeckt und als Anhang zu seiner genannten Forschung publiziert wurde¹. Die Abhängigkeit Agricolas von seiner Vorlage ergibt sich auf den ersten Blick. Die Vergleichung beider Schriften zeigt eine oft wörtliche Übereinstimmung in den Ausdrücken; leichte Zutaten, stilistische Veränderungen und Wortverschiebungen vermögen die allzu auffälligen Spuren der Abstammung nicht zu verwischen. Zug um Zug der Legende ist unterschiedslos dem hl. Beat der Vendôme entlehnt und auf den hl. Beat der Schweiz übertragen, jedoch sind die örtlichen Angaben der Schweizergegend angepaßt². Nur in drei wichtigeren Punkten erlaubte sich Agricola Abweichungen vom Original: nach ihm ist England die Heimat des Heiligen; er trägt vor der Taufe den Namen Suetonius, und sein Begleiter heißt Achates; endlich weiß er Alter und Todesdatum des Heiligen genau anzugeben. Von diesen Zügen berichtet die benutzte Vita nichts. Indessen wurde schon von einem Zeitgenossen Agricolas die Quelle aufgedeckt, aus der er diese neuen Züge geschöpft. Der Humanist Beatus Rhenanus, höchst erstaunt über die Namen Suetonius und Achates in der Biographie seines nl. Namenspatrons, erkundigte sich bei Agricola persönlich, woher diese Angaben stammen; zu seiner nicht geringen Überraschung vernahm er, daß sie der frei schaffenden Phantasie Agricolas ihren Ursprung verdankten; deshalb nämlich habe er ihn Suetonius genannt, weil er gelesen, daß er von Suetia (Schweden) stamme; und um auch seinen Gefährten nicht ohne Namen zu belassen, habe er ihm den Namen von Aeneas' treuem Gefährten Achates gegeben (Virg. Aen. VIII, 58)³. Da für die übrigen von der alten Legende abweichenden Punkte ein Quellennachweis fehlt, dürfte man kaum irre gehen, wenn man sie der nämlichen Quelle zuteilt.

Damit muß das *Urteil* über den Wert der Schrift Agricolas dahin lauten, daß sie eine *bloße Uebertragung* der dem französischen hl. Beat zugehörigen Lebenszüge auf den gleichnamigen Heiligen der Schweiz

¹ Moretus, S. 450-453.

² Vgl. Moretus, S. 428-430.

³ Beatus Rhenanus, Libri tres rerum Germanicarum, lib. III. Vgl. Stammel, S. 11. — Moretus, S. 430.

und, wo sie von diesen abweicht, *reine Erfindung* ist. Sie hat also nicht den geringsten kritischen Wert und muß als Quelle für das Leben des hl. Beat gänzlich außer Betracht fallen.

Die *Form* der bloßen Übertragung wird auch heute allgemein anerkannt, und die literarische Selbständigkeit Agricolas dürfte kaum mehr einen Verfechter finden. Den Vorwurf einer gro'en *Fälschung* aber, der deshalb gegen ihn erhoben wurde, weist Stammler wie Moretus zurück. Stammler führt zur Verteidigung Agricolas an, daß schon die Bezeichnung « *in castro Vindicino* » (= Vendôme) ¹ im Martyrologium Usuards einen der lateinischen Ortsnamen nicht genügend Kundigen leicht zu einer Verwechslung mit dem ähnlich lautenden Vindonissa (= Windisch) verleiten konnte; er weist auf Guillimann hin, der den hl. Beat wohl nur aus diesem Grunde zum ersten Bischof von Windisch gestempelt hat. Noch erklärlicher macht eine solche Verwechslung die auffallende Übereinstimmung der Gegend am Thunersee mit der in der alten Vita gegebenen Schilderung von der Wohnstätte des hl. Beat der Vendôme, dem Aufenthalt in einer Felsenhöhle, die über einem See gelegen ist, noch mehr das Vorhandensein der Drachensage im Berner Oberland, welche der Volksmund mit der Höhle, nachweisbar schon im 15. Jahrhundert, verknüpft hat. « Das Vorhandensein der Drachensage bei gleichzeitigem Mangel an schriftlichen Berichten über unsren Beatus erklärt uns, wie Agricola dazu kommen konnte, die französische Beatuslegende, worin ebenfalls die Drachensage vorkommt, auf den schweizerischen Beatus zu übertragen ² ». Die übrigen Züge in der alten Vita, die Abtötungen, Handarbeit u. s. w., sind ein allgemeines Moment in den alten Heiligenleben und konnten daher unbedenklich übertragen werden. Daß übrigens schon vor Agricola manches, was in der Legende vom hl. Beat erzählt wird, im Volke bekannt war, schließt Stammler daraus, daß Beatus Rhenanus nur an den fremdklingenden Namen Suetonius und Achates Anstoß nahm. Also glaubt er mit Recht schließen zu können: « Verleitet durch die Ähnlichkeit der französischen Legende in einigen Hauptpunkten und bei dem damaligen Mangel an historisch-kritischem Sinne konnte Agricola versucht sein, auch die Einzelheiten der genannten Legende auf den schweize-

¹ Ähnlich klingt in der Vita das « *Vendonense oppidum* » (cf. *Analecta Boll.* tom. 26, p. 451), das wohl eher zur Verwechslung führte, da es fraglich ist, ob Agricola das *Martyrologium Usuards* benutzt habe.

² *Berner Heim*, S. 6.

rischen Heiligen, von dem noch keine Lebensgeschichte geschrieben war, zu übertragen und beide für identisch zu nehmen¹ ». Beachtenswert ist der von Moretus² dazu gelieferte Beitrag, daß der Glaube, der hl. Beat sei Schüler des hl. Petrus gewesen, schon vor Agricola ein Bestandteil der Volkssage war. Schrieb doch schon *Konrad Türst*³ im Jahre 1497 : « In latere laci inferioris ad ortem specus, ubi *discipulus sancti Petri* sanctus Beatus Deo famulatus est, miraculis clarens multos nunc in annos » ; ferner : « In vertice inferioris lacus specus est diuturnis miraculis clarus. Id evenit, quod ibi divum Beatum, *apostoli Petri discipulum*, sanctam vixisse vitam constat. » Übrigens anerkennt auch Moretus in den von Stammel geltend gemachten Zügen Umstände, die eine Übertragung erklären, wenn auch nicht rechtfertigen können ; doch wagt er auf Grundlage des vorhandenen Tatsachenmaterials ein definitives Urteil über Agricolas Ehrlichkeit nicht zu fällen, da hiezu genaue Kenntnis alles dessen, was man schon vor Agricola von Beat wußte, erfordert wäre⁴.

Den Gang unserer Beweisführung berührt indessen unmittelbar nur der Nachweis, daß die Vita Agricolas keinen kritischen Wert besitzt. Da auf ihr alle späteren Lebensbeschreibungen des Heiligen beruhen, ist dieser Nachweis von grundlegender Bedeutung.

Zunächst nach Agricola schrieb über den hl. Beat der selige *Petrus Canisius*⁵. Ihm lag vor allem daran, die Verehrung des infolge der Stürme der Reformation in Vergessenheit geratenen Landesheiligen beim Volke neu aufzufrischen, ihm ein erbauendes Buch in die Hand zu geben und zugleich in die Darstellung den apologetischen Einschlag zu verweben, daß die Lehre der Protestanten zur evangelischen Lehre des hl. Beat in schrillem Mißklang stehe. Als Zweck schwabte ihm daher bei Abfassung der Schrift nicht so fast vor Augen, das Leben des Heiligen als gelehrter Historiker kritisch zu erforschen, sondern als

¹ *Stammel*, S. 14 f., wo alle Belege sich finden.

² *Moretus*, S. 430 f.

³ *De situ confederatorum descriptio*. In den Quellen zur Schweizer Geschichte t. VI (1884), pp. 18, 319.

⁴ *Moretus*, S. 430 ff.

⁵ Zwo wahrhafte, lustige, recht Christliche Historien, aus vilen alten Sribenten zusammen gezogen, jetzunder aber auffs new verbessert unnd in Druck verfertiget. Die erste von dem uralten Apostolischen Mann S. Beato, erster Prediger im Schweizerland. Die ander von dem berümtten Abbt S. Fridolino erster Prediger zu Glaris und Seckingen. (Freyburg im Uechtland, 1590.)

Missionär paraenethisch-apologetisch auf weite Volkskreise zu wirken. Diese von Moretus¹ in eingehendem Nachweis erhärtete Tatsache ist schon von *Lütolf*² nachdrücklich betont worden. Sie läßt schon zum vornherein vermuten, daß die Schrift, am strengen Maßstab der historischen Kritik gemessen, hinter ihren Anforderungen zurückbleibt. So ist es in der Tat. Die Lebensbeschreibung ist im Wesentlichen nichts anderes als eine Reproduktion der Biographie Agricolas. Zwar bemerkt Canisius nicht ausdrücklich, daß Agricola seine Quelle war. Als solche zitiert er nur ganz allgemein « die alte Liberey von Fulda, ... auß welcher Georgius Wicelius Senior von disem Beato geschriben », sowie « das würdige herrliche Stift S. Ursi zu Solothurn mit seinen alten Büchern, welche von disem Mann und seiner Histori klare Zeugnuß geben. Ich geschweige anderer Scribenten, so von unserm Beato allenthalben melden, neben dem glaubwürdigen Warzeichen, so noch ut venerandae antiquitatis vestigia vorhanden, auch sich am Thunersee und in der Nachborschafft finden und sehen lassen, auß welchen leichtlich abzunemmen unnd zu merken, an welchen Orten unser Beatus vormals geprediget, gewohnet, gestorben und begraben worden³ ». Die Vergleichung mit Agricola hat aber schon längst ergeben, daß er diesem als Gewährsmann in den historischen Teilen folgte, in allerdings freier Bearbeitung, aber mit vielen unverkennbaren Anklängen im Ausdruck, so daß sie oft über eine bloße Übersetzung nicht hinauszukommen scheint. Die erbauenden und apologetischen Abschnitte hingegen, die er in die Legende hineinstreute, sind das Werk des Canisius. Die Legende selber ist in allen Einzelheiten wie in der Gesamtanordnung Agricola entlehnt. Nur zwei von Agricola abweichende wichtigere Züge begegnen uns: einmal läßt er Beatus von England aus nach Antiochien in Syrien ziehen, von wo aus er den hl. Petrus nach Rom begleitet; sodann weiß er von einer genauen Information zu berichten, die ihm vor Erteilung der Priesterweihe zugleich mit dem hl. Markus zuteil wurde.

Dazu liefert aber Moretus einen interessanten Nachweis, der geeignet sein dürfte, neues Licht in die Frage zu bringen. Durch Vergleichung der drei Biographien (des Canisius, Agricola und der alten

¹ *Moretus*, S. 431.

² *Lütolf*, Die Glaubensboten der Schweiz vor St. Gallus. S. 4.

³ Vgl. *Moretus*, S. 432, Anm. 2).

Vita des hl. Beat der Vendôme) tut er unwiderleglich dar, daß Canisius neben Agricolas Biographie auch die von Agricola nachgeschriebene alte Vita des hl. Beat der Vendôme *direkt* benutzt hat. Canisius scheint selber darauf hinzuweisen, wenn er von einer «alten Histori oder Legend» spricht¹. Die Annahme, daß er diese Schrift in einer der von ihm genannten Bibliotheken vorgefunden, liegt auf der Hand. Dies gestattet den weitern Schluß, daß die alte Vita des hl. Beat der Vendôme schon zuvor auch in unserem Lande eine weitere Verbreitung gefunden hatte.

Der kritische Wert dieser Bearbeitung der Vita durch den seligen Petrus Canisius deckt sich infolgedessen mit derjenigen Agricolas. Wie Agricola nahm auch er keinen Anstand, die Züge des hl. Beat der Vendôme, dessen Lebensbeschreibung ihm vorlag, unterschiedslos auf den hl. Beat der Schweiz zu übertragen.

Diese Vita des sel. Petrus Canisius fand rasch die weiteste Verbreitung. Ihr verdankt zumeist der Heilige die allgemeine Verehrung als Landespatron, die seit dem Ende des 16. Jahrhunderts neu anhebt. Aus ihr schöpften sozusagen alle späteren Biographen des Heiligen, und die Legende in der von ihm gegossenen Form ging, wie in die Volkstradition, so in die gesamte Beatusliteratur über, so daß mit ihm die Untersuchung über die schriftlichen Quellen füglich geschlossen werden kann.

Besonderer Erwähnung von den Späteren bedarf noch *Murer*². Wie er ausdrücklich zitiert, folgt er zwar genau dem sel. Canisius als seiner Hauptquelle. Doch fügt er, abweichend von seiner Vorlage, den neuen Zug an, der hl. Petrus habe bei seiner Rückkehr von England nach Rom unter Kaiser Klaudius seinen Heimweg über Helvetien genommen und dort den hl. Beat zum Bischof von Windisch bestellt. Er unterläßt es jedoch auch hier nicht, die Quelle zu nennen, der er diesen Bericht entnahm. *Guillimann*, der sein Gewährsmann war, hatte in seinen *Habspurgica* (L. II. c. 1.) und *De rebus Helvetiorum* (lib. I, c. XV; Friburgi Aventicorum 1598, p. 136) diese von Murer nachgeschriebene Behauptung ausgesprochen. Wie er immer dazu gekommen sein mag³, jedenfalls beruht sie auf eigener, sehr vager Kon-

¹ Die Belege s. bei *Moretus*, S. 435.

² *H. Murer*, *Helvetia sancta seu Paradisus sanctorum Helvetiae florum* (Luzern, 1648), S. 7–14.

³ Vgl. oben S. 22.

jektur, da nicht nur keine alte Bischofsliste von Windisch den Namen Beatus enthält, sondern überhaupt bis zum 17. Jahrhundert keine Spur einer solchen Angabe auftaucht. Die erste und einzige Erwähnung des hl. Beatus als ersten Bischofs von Windisch findet sich im «*Chronicon episcopatus Constantiensis*» des zu Anfang des 16. Jahrhunderts lebenden *Manlius*, das aber erst 1607 von *Pistorius* in *Rerum Germanicarum scriptores* (tom. III, p. 694 sqq.) mit vielen Zusätzen erweitert publiziert wurde. Die Angabe über Beat ist evidenter Nachtrag aus Guillimanns *Habsburgica*, so daß ihr ganzer Wert auf Guillimanns Zuverlässigkeit beruht¹.

Die bisher gebotenen Ausführungen haben mehr als bloß problematischen Charakter, sie haben den Wert gesicherter *Tatsachen*. Sie führen zum *Schlusse*, den Stammler gleicherweise wie Moretus gezogen: *Alle Schriften, welche über Leben und Wirken des hl. Beat vom Thunersee berichten, sind als Quellen für das Leben des Heiligen im vollen Umfange zurückzuweisen; alle Züge, welche darin vom hl. Beat erzählt werden, sind teils bloße Uebertragungen aus der Legende des hl. Beat der Vendôme, der mit einem Heiligen desselben Namens in der Schweiz identifiziert wurde, teils spätere bloße Erfindung.*

Damit ist aber nicht die *Existenz* eines hl. Beat der Schweiz geleugnet. Es muß vielmehr schon, bevor Agricola seine Vita schrieb, ein Heiliger dieses Namens in der Schweiz verehrt worden sein; ja es wurden von ihm wahrscheinlich bereits ähnliche Züge erzählt, wie sie die Vita Agricolias berichtet. Denn daß zu Anfang des 16. Jahrhunderts durch eine großartige Fälschung die Verehrung eines heiligen Beat als Nationalheiliger, der zuvor gänzlich unbekannt war, eingeführt worden wäre, ist schlechterdings undenkbar. Es haben also immerhin die schriftlichen Quellen, voran die Vita Agricolias, insofern einen Wert, als sie *den Glauben des Schweizer Volkes an die Existenz eines hl. Beat zu ihrer Zeit voraussetzen*.

Läßt sich nun die Existenz *aus früheren Quellen anderer Art* erweisen? Jedenfalls müssen sich Spuren eines zeitlich über Agricola hinausgehenden Kultus, sofern ein solcher bestand, nachweisen lassen. Tatsächlich haben die Beatusfreunde darin seit langem den Kernpunkt der Frage, um den sich das ganze Beweisverfahren zu konzentrieren hat, erkannt und daher sorgfältig alle Steinchen gesammelt und zusammengetragen. Existenz und Nichtexistenz des Heiligen hängt daher

¹ Alle Beweise bei *Moretus*, S. 437 f.

eingestandermaßen ab von der Möglichkeit des Nachweises, daß ein vom französischen hl. Beat verschiedener Heiliger desselben Namens in der Schweiz seit alter Zeit Verehrung genoß.

II.

Damit ist die Beatusfrage auf ihr eigentliches Gebiet zurückgedrängt, auf den *Beatuskult*. Wir bringen im folgenden zunächst die Tatsachen, die wir möglichst vollständig zusammenzustellen suchten, in chronologischer Reihenfolge und in bestimmter Gruppierung, um jeweilen die beiderseits daraus gezogenen Schlüsse beizufügen.

1. Die ältesten Zeichen einer Beatusverehrung gehen zurück ins 12. Jahrhundert. Ihm gehören zwei Tatsachen an.

a) Ein zu Ende des 12. Jahrhunderts geschriebenes *Reliquienverzeichnis im Kloster Engelberg* verzeichnet eine Partikel s. Beati cf.¹. « Sie ist nach Reliquien von ss. Imer, Sigibert und Regula, also Heiligtum aus s. Imier, Disentis und Zürich, aufgeführt, kann also dem schweizerischen Beat angehören. Zu beachten ist aber, daß gerade vorher Reliquien von ss. Eucharius und Auctor aus Trier genannt sind, und auch in der Gegend von Trier ein hl. Beat vorkommt² ».

b) Im *Fraumünster in Zürich* erscheinen s. Nikolaus und Beat als Altarpatrone in der Kapelle neben dem südöstlichen Arm des Querschiffes. Der Altar läßt sich schon in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts nachweisen. Er wurde später von Bischof Heinrich II. (1293–1306) zu Ehren der hh. Laurentius, Georgius, Cornelius, Antonius, Fridolin und Beat geweiht³.

2. Im 13. Jahrhundert erhalten wir Kunde von der *Pfarrei St. Beat*, « über den Ufern des Thunersees gelegen »; sie ist jedoch nicht identisch mit dem heutigen Beatenberg, das erst nach der Reformation eine Kirche erhielt; doch umfaßte sie diese Gemeinde teilweise, während der andere

¹ E. A. Stückelberg, Geschichte der Reliquien in der Schweiz. I. Band. Zürich, 1902, p. XXXIX–XLIII.

² E. A. Stückelberg, Die Schweizerischen Heiligen des Mittelalters. Zürich, 1903, S. 14.

³ Nüscherl, Die Gotteshäuser der Schweiz. 2 Heft. Zürich, 1873, S. 368. — Stückelberg, Die Schweizerischen Heiligen, S. 14, bemerkt einfach, Beat erscheine zwischen 1293 und 1306 als Altarpatron in Zürich. — Ebenso Stammel, S. 19. — Vgl. Cartellieri-Rieder, Regesta Episcoporum Constantiensium II. (Innsbruck, 1905), S. 58, Nr. 3420, wo die Vermutung Nüscherls, der weihende Bischof sei Heinrich II. gewesen, zur Gewißheit erhoben wird.

Teil nach Sigriswil pfarrgenössisch war. Die Pfarrei ist bezeugt seit 1231, indem oft in Urkunden der Leutpriester von St. Beat (plebanus de sancto Beato) als Zeuge erscheint¹. Im Jahre 1263 vergabte der Freie Walther von Eschenbach in Oberhofen das halbe Patronatsrecht der Kirche zu St. Beat an das Kloster Interlaken². « Es gab also im 13. Jahrhundert eine Pfarrei St. Beat, für deren Kirche der hl. Beatus als Patron gewählt war. Sie bestand, bevor sie von dem Kloster Interlaken abhängig wurde, war darum keine Stiftung des letztern, das 1130 gegründet worden. So wurde auch die Verehrung des hl. Beat nicht erst durch das genannte Kloster eingeführt. » Urkunden aus dem 14. Jahrhundert werfen ein helles Licht auf die « parochie von Sant Batten », so daß sich ihre Grenzen ziemlich genau bestimmen lassen³.

3. *Im 14. Jahrhundert* haben wir nur das *Jahrzeitbuch von Sigriswil* (Kt. Bern), welches das Fest des hl. Beat am 18. Oktober verzeichnet⁴.

4. *Im 15. und 16. Jahrhundert* stehen wir vor den Zeichen eines ausgedehnten Beatuskultus.

a) Zu Anfang des 15. Jahrhunderts erscheint der hl. Beat auf einem Fenster in der Kirche zu *Staufberg* bei Lenzburg⁵.

b) Im Jahre 1428 gelangte ein Pilgerzeichen von der St. Beatenhöhle auf eine Glocke zu *Schinznach*⁶. « Es hat die Form eines Vierecks mit einem stumpfen Giebel darüber. In ersterm sieht man den hl. Beat im Kampfe mit dem Drachen. Auf dem Bande zwischen dem Viereck und dem Giebel liest man : Sant Batt. Im Giebel sind zwei Raben angebracht, die auch auf der Illustration aus *Agricola*, welche den Wallfahrtsort St. Batten darstellt, vorkommen, und wozu die Erzählung *Aricolas* keine Erklärung enthält⁷. »

c) 1448 findet sich das Bild des Eremiten auf einem Glasgemälde der Karthause in *Basel*.⁸

Die Zeichen weisen nunmehr auf einen immer umfassenderen Kult

¹ *Fontes rerum Bernensium II*, 113 ff.

² *Fontes II*, 579.

³ *Stammler*, S. 16 f., wo alles zusammengetragen ist.

⁴ *Berner Heim*, S. 6.

⁵ *Moretus*, S. 349 f.

⁶ Abgebildet im *Anzeiger für Schweiz. Altertumskunde*, 1890, Nr. 2, Tafel XX. Im Jahre 1904 wurde bei der Beatushöhle ein Wallfahrtspfennig gefunden, der mit jener auf der Glocke von Schinznach befindlichen Medaille vollkommen übereinstimmt. S. *Dr. Stammler*, in « *Blätter für Bernische Geschichte und Altertumskunde* », 1905, S. 55.

⁷ *Berner Heim*, S. 6.

⁸ *Stammler*, S. 19 ; *Moretus*, S. 440.

des Heiligen hin. Einige *Kalendarien* und *Jahrzeitbücher* aus dem 15. und 16. Jahrhundert verzeichnen das Fest des Heiligen. Seit dem Ende des 15. Jahrhunderts werden die *Reliquien* des Heiligen bekannt und verbreitet. Dem Anfang des 16. Jahrhunderts gehört die bereits behandelte *Vita Agricolae* an, die dessen Verehrung erhöhten Aufschwung verschaffte.

In Zürich bildete sich gleichzeitig eine *Bruderschaft* « zu eren dem heiligen notthelfer Sannt Batten », die am 16. Januar 1516 einen Vorstand wählte und eigene Statuten aufstellte mit folgenden Hauptpunkten¹:

a) Jährlich wird an « Sannt Battentag » eine hl. Messe zu Ehren des Heiligen gelesen; ebenso wird jedem verstorbenen Mitglied innerhalb des Dreißigsten « ein Selmes » gelesen, der alle beizuwöhnen verpflichtet sind.

b) So oft einer « gen Sant Batten » wallfahrtet, hat er dies den andern mitzuteilen, um allfällige Aufträge für sie auszurichten.

c) Wird einem ein besonders freudiges Ereignis zu teil, so muß er den andern ein Mahl geben, deren dann « sol ein Jeder ein batzen zu letzy lassen. »

d) Neu aufgenommene Mitglieder oder neue Verordnungen der Bruderschaft werden in der Urkunde aufgezeichnet.

5. Wohl der durchschlagendste Beweis für die Popularität des Heiligen ist die *Wallfahrt* zur Beatushöhle am Thunersee, wo man den Heiligen begraben glaubte. Schon in früher Zeit war dort für die Abhaltung des Gottesdienstes ein Altar errichtet worden. Vor der Höhle war eine Kapelle erbaut, in der nach der Angabe Agricolae, der selber dahin gepilgert war, zwei Altäre standen; durch die Kapelle hindurch gelangte man zur Höhle².

Diese Stätte war seit alter Zeit das Ziel der Wallfahrten des gläubigen Volkes, und es war ein bekanntes Wort im Volksmunde: « Gan Batten ». Nach Stammmer³ gehen die schriftlichen Zeugnisse für die Wallfahrt ins 14. Jahrhundert zurück; doch führt er leider solche erst aus dem 15. Jahrhundert an. Mit Recht erblickt man die ersten Spuren

¹ Urkunde im Stiftsarchiv Einsiedeln, veröffentlicht von Dr. Stammmer in « Blätter für bernische Geschichte » etc. 1905, S. 21 f.

² Die genaue Beschreibung derselben siehe bei Stammmer, S. 24–27. In der Nähe befand sich eine Herberge, ein « vil rych wirtzhus », das ebenfalls 1534 mit der Kirche St. Batten « abgetan » wurde. Vgl. a. a. O., S. 18, 29 f.

³ S. 18.

derselben in den Ausbesserungen des Weges nach St. Batten, welche die Stadt Thun in den Jahren 1413 und 1444 vornehmen ließ, und die auf einen vielbegangenen Pfad hinweisen; in den Jahren 1486, 1495 und 1498, also in kurzen Zwischenräumen, verlangt der Rat von Bern von den benachbarten Gemeinden und dem Propste von Interlaken ein gleiches. Wenn sodann im Jahre 1428¹ ein Pilgerzeichen von der Beatenhöhle auf eine Glocke in Schinznach kam, haben wir bereits einen sichern Beleg für die Wallfahrt aus dieser Gegend. Die erste Volkswallfahrt aber ist ausdrücklich bezeugt für das Jahr 1439; zum Schutze gegen die im Berner Gebiete furchtbar grassierende Pest, die in der Stadt Bern oft an einem Tage 24 Menschen dahinraffte, hat die Obrigkeit ein «kruzgang entheissen zu dem lieben sant Patten mit einem großen Volk ze tund»; nachdem der Rat von Thun um Unterstützung durch Schiffe und Nahrungsmittel angegangen worden war, fand die Wallfahrt statt, an der Spitze eines zahlreichen Volkes die Priesterschaft und die Obrigkeit: eine großartige Kundgebung des Vertrauens zum Landesheiligen². Wiederum im Jahre 1480 ordnete der Rat von Bern anlässlich einer Überschwemmung einen Priester mit sechs andern Personen nach St. Batten ab³.

Bald entsandten auch Fernergelegene ihre Kontingente an die heilige Stätte⁴. Allen zuvor scheint es Basel getan zu haben, indem von 1463 bis 1470 alljährlich wiederkehrende Wallfahrten aus dem Klingental stattfanden; vor 1511 besuchte auch Agricola aus Basel die Höhle, wie er in seiner Vita bemerkte; er unterhielt die Beziehungen mit dem Kloster Interlaken, dessen Propst er die Vita widmete, fort. Im Jahre 1513 treffen wir eine Pilgerschar aus Schwyz, darunter den Pfarrhelfer Johann Haller, der bei dieser Gelegenheit mit den Chorherren von Interlaken bekannt, durch sie später nach Bern gezogen wurde und dort als Reformator eine eifrige Tätigkeit entfaltete. Die Angabe Stumpfs (um 1548) verdient daher allen Glauben, daß man von weither nach St. Batten wallfahrtete. Und das Vertrauen des Volkes scheint nicht unbelohnt geblieben zu sein. Nennt schon Konrad Türst im Jahre 1497 den Heiligen wundertätig⁵, so wußte Agricola ein spe-

¹ Siehe oben S. 28.

² Lütolf, Die Glaubensboten der Schweiz, S. 16 f., 71; Stammler, S. 18, Moreetus S. 440.

³ Stammler, S. 18, wo die störende Umstellung des Datums in 1840 vorkommt.

⁴ Stammler, S. 19; Moreetus, S. 440; Stückelberg, Schweiz. Heilige etc. S. 14 f.

⁵ Siehe oben S. 23.

zielles Wunder zu verzeichnen ; ein Vater hatte ihm persönlich auf seiner Wallfahrt im Berner Oberland erzählt, wie sein Knabe bei St. Beat von den Folgen eines Sturzes wunderbar geheilt worden sei.

Nie zeigte sich die tiefe Verehrung und Anhänglichkeit des gläubigen Volkes an seinen Landesheiligen in hellerem Lichte als in der *Reformation*. Um auch mit der Wallfahrt nach St. Batten aufzuräumen, hatte der protestantische Berner Rat am 11. März 1530 Befehl gegeben, das « St. Battenloch » zu vermauern. Das Jahr 1534 brachte das weitere Gebot, die Kirche von St. Batten zu beseitigen ; die Pfarrkirche wurde auf den Berg hinauf gesetzt, und fortan erscheint das von St. Batten verschiedene *St. Beatenberg* als Pfarrkirche und Gemeinde. Die Mauer aber, womit man die Beatenhöhle abgeschlossen, muß von den Pilgern bald durchbrochen worden sein ; denn am 7. Juli 1537 erhielt der Landvogt von Interlaken die Weisung, « Sannt Batten Loch vermuren », die schon am 3. August 1547 wiederholt werden mußte. Trotzdem fand man 1566 die Mauer wieder durchbrochen. Nun ergriff Bern energische Maßregeln. Es verweigerte kurzweg den Pilgern den Paß und ließ sogar einige zu Interlaken gefangen setzen. Dieses schroffe Vorgehen erregte in *Obwalden* Unruhen. Die katholischen Orte mahnten zur Ruhe, machten aber gleichzeitig in Bern Vorstellungen, den Pilgern freien Paß zu gewähren. Sie erlangten nichts als Gegenklagen : es sei ein Berner in Obwalden mißhandelt worden, die Unterwaldner hätten trotz des Verbotes in St. Beat Messe und feierlichen Gottesdienst gehalten ; das Verbot der Wallfahrt aber blieb in Kraft. Doch auch jetzt kehrten sich die Pilger nicht daran ; denn 1593 mußte das Beatenloch wieder vermauert werden. Zugleich wurden von Bern aus den benachbarten Orten strenge Verhaltungsmaßregeln eingeschärft und empfindliche Strafen auf das Wallfahrten gesetzt. Sie scheinen ihren Zweck erreicht zu haben¹.

So der Wallfahrt zum Grabe seines Schutzheiligen beraubt, baute das Volk von *Obwalden*, das mit großer Zähigkeit am Heiligen festhielt und früher alljährlich einen Kreuzgang zur Beatenhöhle gemacht hatte, im Jahre 1567 mit Unterstützung seiner Regierung eine Beatuskapelle in *Lungern*, wo fortan das Fest des hl. Beat am 9. Mai als Feiertag begangen wurde, und wohin die Pilger in Masse zusammenströmten. Im Jahre 1599 sagten die zu Luzern tagenden Abgeordneten der sieben katholischen Orte eine Beisteuer zur Unterstützung der Kapelle und

¹ Sämtliche Belege bei *Stammler*, S. 19, 27 ff. ; *Moretus*, S. 440 f.

der Auslagen für die Wallfahrt zu. Es offenbart sich in diesem Zug ein sichtliches Bedürfnis des gläubigen Volkes, seinen Schützer nahe zu haben. Der Kult des Heiligen, der früher an der Beatenhöhle blühte, schien sich lange Zeit auf Lungern zu verpflanzen¹.

Das sind die *allgemeinen Tatsachen*. Aus ihnen werden später eine Reihe *spezieller* Zeugnisse von besonderer Beweiskraft herausgegriffen und einer getrennten Behandlung unterworfen. Doch reichen sie nicht über das 15. Jahrhundert zurück und sind größtenteils schon in den allgemeinen Zeugnissen eingeschlossen. Immerhin muß bemerkt werden, daß *Stammler* die Verbindung der Gesamtheit von Zeugnissen im Auge hat, wenn er auf sie seine Beweise aufbaut.

Mit der *Wertung* dieser Tatsachen setzen die *Differenzen* ein zwischen Stammler und Moretus. Während Stammler im Tatsachenmaterial den genügenden Beweis für die Existenz eines von dem hl. Beat der Vendôme verschiedenen schweizerischen hl. Beat sieht, findet Moretus das Material zu einem solchen Schlusse nicht ausreichend. Er scheidet die Tatsachen in *zwei Kategorien*. Die erste umfaßt diejenigen aus *dem 12. und 13. Jahrhundert*, die zweite jene *seit Beginn des 15. Jahrhunderts*². Die Tatsachen der ersten Kategorie nun lassen nicht darauf schließen, daß es sich um den einem *schweizerisch-nationalen hl. Beat* erwiesenen Kult handelt. Denn sie reden ganz allgemein von einem hl. Beat, vermelden keinen spezifisch schweizerischen Zug, können sich also ebenso gut auf einen ausländischen hl. Beat beziehen; sie bieten nicht den geringsten Anhaltspunkt dafür, daß man glaubte, der verehrte hl. Beat habe in der Schweiz gelebt. — Dagegen ist aller Zweifel ausgeschlossen, daß sich der in der zweiten Kategorie bezeugte Kult auf einen national-schweizerischen hl. Beat bezog; er beweist mit Sicherheit, daß man seit dem 15. Jahrhundert allgemein glaubte, der verehrte hl. Beat habe in der Schweiz gelebt und in der Beatushöhle seine Grabstätte gefunden.

Ergänzen nun aber die Dokumente der zweiten Kategorie diejenigen der ersten, d. h. folgt aus den Tatsachen des 15. Jahrhunderts, daß sich der aus dem 12. und 13. Jahrhundert bewiesene Beatuskult ebenso auf einen schweizerisch-nationalen hl. Beat bezieht wie der aus dem

¹ Dr. Arnold Nüseler, Die Gotteshäuser der Schweiz. « Geschichtsfreund », Bd. 48 (1893), S. 62 f. — Lütolf, Glaubensboten, S. 21, f. — Moretus, S. 441.

² Zu bemerken ist, daß ihm noch nicht alle Tatsachen bekannt waren, so z. B. das Jahrzeitbuch von Sigriswil aus dem 14. Jahrhundert.

15. Jahrhundert, glaubte man schon damals, der verehrte hl. Beat habe in der Schweiz gelebt, wie später? Moretus verneint die Frage entschieden. Denn einmal besteht kein innerer *Zusammenhang* zwischen der ersten und zweiten Kategorie, keine fortlaufende Tradition, welche den Kult der älteren Zeit ununterbrochen in die neuere Zeit hinübergliedert und so den Beweis liefert, daß der im 12. und 13. Jahrhundert einem nicht weiter charakterisierten hl. Beat erwiesene Kult den gleichen Schweizerheiligen galt wie im 15. Jahrhundert. Der durch keine Dokumente ausgefüllte Zwischenraum von mehr als zwei Jahrhunderten läßt einen so gewagten Schluß nicht zu. Dazu kommt, daß ein altes *Zentrum* des Beatuskultes, von dem die Verehrung ausging, durchaus fehlt. Der Beatusaltar in Zürich und die Beatusreliquien in Engelberg sind früher bezeugt als die Pfarrei St. Batten, und ein Anhaltspunkt dafür, daß sie von St. Batten stammten, liegt nicht vor. Die große Ausdehnung des Kultus über beinahe alle Kantone aber, die seit den 15. Jahrhundert besteht, ist noch kein Beweis, daß ein Zentrum vorhanden sein mußte, das viel älter war als diese weitausgedehnte Verehrung. Denn eine sehr rasche Ausbreitung auch aus einem erst neu entstandenen Zentrum läßt sich aus den damaligen Zeitverhältnissen leicht erklären; « denn keine Zeit mußte eine rasche Verbreitung einer Verehrung mehr begünstigen als jene, wo die Wallfahrtsorte überall in der Schweiz sich mehrten, und wo die wunderbaren Tugenden eines Nikolaus von Flüe Pilger aus allen Gegenden in seine Einsiedelei in Ranzt anzogen, die sich bei ihm Rat erholen und seinem Gebete sich empfehlen wollten. »

Also, schließt er, können die angeführten Tatsachen aus dem 12. und 13. Jahrhundert zum Erweisen eines alten, dem schweizerischen hl. Beat geltenden Kultus nicht beigezogen werden. Infolgedessen sind für den Beweis verwendbar *nur die Tatsachen seit Beginn des 15. Jahrhunderts*. Daß aber die Existenz eines Heiligen, den die Legende in die apostolische, die Geschichtsforscher in die Zeit vom 1. bis 8. Jahrhundert setzen, sehr zweifelhaft ist, wenn sich Spuren von dessen Verehrung erst im 15. Jahrhundert nachweisen lassen, ist klar.

Man könnte sich jedoch gegen diese Beweisführung berufen auf die Namen von *St. Batten* und *Beatushöhle*, die doch den erwünschten

¹ Das ist nun nicht mehr richtig; denn einmal besitzen wir aus dem 14. Jahrhundert das Jahrzeitbuch von Sigriswil; sodann scheint Moretus zu haben, daß der zwischen 1293–1306 geweihte Beatusaltar in Zürich auch ein Zeugnis für die Wende des 13. Jahrhunderts bildet.

ununterbrochenen Zusammenhang zwischen den beiden Kategorien von Dokumenten vermitteln. Zum vornherein begegnet Moretus den beiden Einwürfen ¹.

Der bloße Name *St. Batten*, der zwar nachweisbar bis ins 13. Jahrhundert zurückreicht, enthält für sich allein keine Beweiskraft. Wir begegnen ihm zu häufig in der Toponymie der deutschen Länder. Als z. B. der bei Koblenz gelegene, früher Mons Martyrum genannte Berg im Jahre 1017 Reliquien des hl. Beat erhielt, wurde sein Name in Mons s. Beati geändert; auch der Beatenberg bei Brittnau im Aargau kann seinen Namen erhalten haben von einer verschollenen Beatuskapelle. Also ist auch in unserem Falle der bloße Name Beatenberg kein Beweis, daß ein hl. Beat darauf gelebt habe. Er läßt sich hinreichend aus der Übertragung von Reliquien irgend eines hl. Beat, ja schon aus einer ihm geweihten Kapelle erklären.

Ebensowenig bietet einen Beweis die *Beatushöhle*. Vor dem 15. Jahrhundert besteht keine Beziehung zwischen dem hl. Beat und der Höhle. Sie trug vielmehr früher den Namen « Drachenloch » und erhielt erst im Laufe der späteren Zeit den Namen « Beatenloch » und « Beatushöhle » ². Gerade dieser Name « Drachenloch » mußte wegen seiner auffallenden Übereinstimmung mit der Drachensage in der französischen Legende eine Übertragung derselben auf Berner Boden begünstigen. Dazu war nur erforderlich, daß man die französische Legende in der Schweiz kannte; besaß man aber eine Kapelle des Heiligen, so wird man sich auch frühzeitig um eine Vita desselben bemüht haben. Und tatsächlich stand Agricola in Basel und vielleicht auch Canisius in Solothurn eine solche zur Verfügung ³.

Hier dürfte der Ort sein, kurz die Resultate der Untersuchung Moretus' über die *lokale Tradition*, der er einen eigenen Abschnitt widmet ⁴, zu berühren. Wir dürfen um so rascher darüber hinweggehen, als sich Stammler nie auf dieselbe stützt ⁵; im Gegenteil, er erklärt unumwunden, daß die Lokalüberlieferung « offenbar » nur Sagenhaftes enthalte ⁶. Doch hatte noch Lütolf großes Gewicht

¹ Moretus verwechselte hier (S. 443 f.) beständig die Pfarrei *St. Batten* mit *Beatenberg*, was jedoch auf den Beweis ohne Einfluß bleibt.

² Ausführlich unten S. 47 f.

³ Moretus, S. 443 ff.

⁴ Moretus, S. 424–427.

⁵ Ausgenommen *Berner Heim*, S. 7. Vgl. unten S. 40.

⁶ Stammler, S. 16.

darauf gelegt und *Dumermuth*¹ eine vollständige Sammlung derselben veranstaltet, im Glauben, daß ihnen im Streite eine große Bedeutung zukomme. Moretus weist sie als Beweismittel für die Existenz des Heiligen im vollen Umfang zurück, obwohl er ihnen einen gewissen Wert nicht abspricht, indem sie ein Mittel für die Kontrollierung der biographischen Angaben Agricolas bieten und zugleich die Differenzen im Leben der beiden hl. Beat enthalten. Als Beweise für die Existenz des Heiligen lassen sie sich aber schon deshalb nicht verwenden, weil ihr kritischer Wert selbst nicht bestimmt ist. Sie bedürfen vorerst einer gründlichen Sichtung und Bearbeitung nach einem zuverlässigen *Kriterium*. Wenn jedoch Dumermuth ihren Wert nach ihrer Genauigkeit und Zuverlässigkeit in den topographischen Angabenemaß, so kann doch dies nicht das verlangte Kriterium bilden. Dieses kann vielmehr nur in der Bestimmung ihres *Alters* liegen. Nur wenn sich ihre Existenz vor Agricolas Vita nachweisen läßt, so daß sie nicht ein späterer Niederschlag der geschriebenen Legende sein können, sind sie als Beweismaterial verwendbar. Gerade dies aber muß aus dem Grunde als ausgeschlossen gelten, weil Agricola sie sonst zweifelsohne als willkommene Ausschmückung seiner sonst so mageren Legende, die der alten französischen so wenig Neues beizufügen wußte, aufgenommen hätte, wie er die ihm von einem Bauern gemachte Mitteilung von der wunderbaren Heilung seines Sohnes sich nicht entgehen ließ. Und gewiß hätten ihm seine Beziehungen zum Kloster Interlaken und seine Wallfahrt nach St. Batten Kenntnis derselben verschafft, falls sie damals schon existiert hätten. — Noch weniger läßt die unsichere Etymologie der Ortsnamen, welche Erinnerungen an den hl. Beat enthalten sollen, ein haltbares Beweisverfahren auf sie gründen. Ein klassischer Beleg findet sich in der schon 1253 bezeugten Alp *Justital*, in welcher der hl. Justus, wie die mündliche Tradition den Gefährten des hl. Beat im Gegensatz zur christlichen Legende nennt, verewigt sein soll. Das Wort wird nämlich auch ausgesprochen im Volksmunde wie « Uestital » und infolgedessen abgeleitet von *owistes-tal*, d. h. Tal mit Schafställen oder Tal bei dem « Schafloch » (das sich in der Nähe findet)²; diese Ableitung ist zum wenigsten nicht schlechter verbürgt als die erste.

¹ *G. Dumermuth*, Der Schweizerapostel St. Beatus. Basel, 1889. Moretus hat hauptsächlich diese Schrift im Auge.

² Vgl. *Lütolf*, Glaubensboten, S. 41, Anm. 2.

6. Einen *besondern* Beweis für die Existenz eines von dem französischen Heiligen verschiedenen Beat der Schweiz findet Stammler in dem *Datum, an welchem in der Schweiz das Fest des hl. Beat von alters her gefeiert wurde*. Es muß jedoch streng auseinandergehalten werden der Festtag, wie er in der *heutigen offiziellen Liturgie*, und wie er früher *nicht offiziell, sondern nur lokal*, an einzelnen Orten gefeiert wurde.

In der *heutigen offiziellen Liturgie* wird der hl. Beat am 9. *Mai* gefeiert. Das ist aber zugleich der offizielle Festtag des hl. Beat der Vendôme. Schon *Usuard* (9. Jahrhundert) verzeichnet in seinem Martyrologium am 9. Mai: « In castro Vindicino depositio Beati confessoris ». Aus ihm nahm *Adam Walasser* in Dillingen 1599 in sein deutsches Martyrologium unter dem 9. Mai die Notiz auf: « Item in der Burg Vindecino die Begräbnuß deß H. Beati. » Dazu ist beigefügt: « Item in der Eydtgnoßschaft deß H. Priesters Beati », worauf eine kurze Fassung der von Canisius herausgegebenen Legende folgt. Verfasser dieses zweiten Eintrages ist *Canisius* selber, der an der Herstellung des Martyrologiums hervorragenden Anteil nahm, und der also hier die beiden hl. Beat voneinander unterscheidet, obwohl er sie in der Lebensbeschreibung des schweizerischen hl. Beat konfundiert hatte, anderseits sie aber doch wieder verwechselt, indem er ihr Fest auf den gleichen Tag ansetzt. Bisher war der schweizerische hl. Beat in der offiziellen Liturgie der schweizerischen Diözesen gar nicht gefeiert worden, kein Brevier und Missale enthielt sein Fest. Erst seit dem 17. Jahrhundert erscheint er in der Liturgie, in den Missalien (zuerst in einem Konstanzer Missale von 1603, den Brevieren resp. Propriien von Konstanz, Basel, Lausanne, Solothurn, Chur und Einsiedeln), und zwar ausnahmslos am 9. Mai, an welchem Tage ihn seither stets die offizielle Liturgie feiert¹. Doch benutzen sie sämtlich die gleichen Lektionen, wie sie der französische hl. Beat hat, kein einziger speziell die Schweiz berücksichtigender Zug findet sich, im Gegenteil, der Schlußsatz: « Eius corpus postea in castro Vindecino sepulturae traditum legitur », weist ausdrücklich auf den fränkischen Heiligen hin. Erst 1876 wurde diese Stelle abgeändert: « Eius corpus postea in antro inter lacus helveticos sepulturae traditum legitur². » Wir haben also hier, wie eine Verwechslung *des Lebens und der Person* der beiden Beat, so

¹ Dieses alles nach *Stammler*, S. 20.

² *Moretus*, S. 446.

auch des *Datums der Festfeier*, die, wie die ganze heutige Legende, wohl auf *Canisius* beruht. Infolgedessen glaubt sich *Stammler*¹ zum Schlusse berechtigt: « Die Übereinstimmung bezüglich des Festtages beweist darum ebensowenig die Identität des schweizerischen Beat mit dem französischen, als die Übertragung der Legende des letztern auf den erstern. »

Früher aber, d. h. vor dem Ende des 16. Jahrhunderts, wurde das Fest des hl. Beat in der Schweiz ebenfalls begangen, zwar nicht *offiziell*, sondern bloß *lokal*. Nachweisbar wurde es jedoch nirgends am 9. Mai, sondern zu anderer Zeit gefeiert. Die bisherigen Nachforschungen ergaben folgende Resultate:

a) Das im bernischen Staatsarchiv aufbewahrte, aus dem 14. *Jahrhundert* stammende Jahrzeitbuch von *Sigriswil*, also aus der Nachbarschaft von St. Batten, gedenkt des Beatus confessor am 18. *Oktober*².

b) Ebenfalls am 18. *Oktober* verzeichnen den Beatus confessor *zwei Einsiedler Kalendarien* (Cod. Msc. 87 und 107) aus dem 15. *Jahrhundert*, während ein weiteres handschriftliches *Calendarium Einsidlense* im gedruckten Brevier des Abtes Adam Heer (Cod. 1197), geschrieben um 1580, den 12. *Oktober* als Gedächtnistag gibt. Zum ersten Mal in dem 1664 gedruckten *Proprium Einsidlense* ist der 10. Mai als Festtag angegeben³.

c) Im Tagebuch des Magisters *Eberhard in Zug*, unter welchem die dortige Obwaldskirche gebaut wurde, findet sich im Jahre 1484 zwischen dem 15. August und 1. September eine Zahlung eingetragen, die von ihm auf « St. Beats Abend und Tag » gemacht worden. Also wurde in Zug der hl. Beat *Ende August* gefeiert⁴.

d) Nach einem *Kalendarium von Sarnen*, das um 1500 angefertigt worden, wurde in *Kägiswyl*, wo man eine Reliquie des hl. Beat besaß, am 17. *Oktober* das Fest des hl. Beat wie ein Sonntag gefeiert⁵.

e) An der im Stiftsarchiv Einsiedeln aufbewahrten Urkunde, enthaltend die Statuten der Beatusbruderschaft in *Zürich*, vom 16. Januar 1516, findet sich am Siegelstreifen ein anderer Pergamentstreifen mit Faden angeknüpft, « auf welchem von anderer, aber gleichzeitiger Hand geschrieben steht: « Sant Battentag ist an *sant Gallentag*. Missa

¹ S. 20.

² *Berner Heim*, S. 6.

³ Vgl. *Berner Heim*, S. 6.

⁴ *Stammler*, S. 21.

⁵ *Stammler*, S. 21; *Berner Heim*, S. 6.

de eodem per omnia ut de simplici confessori (!) cum collecta : omni potens sempiterne Deus, qui vivorum dominaris simul et mortuorum. » Das ist der 16. Oktober¹.

Diese Tatsachen beweisen, daß man das Fest des hl. Beat in der Schweiz an einem andern Tage feierte, als das des hl. Beat der Vendôme von jeher gefeiert wurde. Nun aber, so schließt *Stammler* weiter², hat jeder Heilige nur *einen* Festtag, ausgenommen einzelne besonders hervorragende Heilige, bei denen wichtige Ereignisse aus dem Leben oder die Übertragung von Reliquien Veranlassung zu *mehreren* Festfeiern gaben ; doch sind dies Ausnahmen. War also der in der Schweiz verehrte hl. Beat derjenige der Vendôme, so mußte sein Fest am 9. Mai gefeiert werden. Da aber der hl. Beat in der Schweiz allgemein an einem andern Tage gefeiert wurde, so kann es nicht der hl. Beat der Vendôme, sondern *muß ein von diesem verschiedener hl. Beat sein*. Also es « ergibt sich, daß man in unserm Lande seit alten Zeiten den Beatus vom Thunersee von dem französischen sehr wohl unterschied³ ». Er schließt also aus der Verschiedenheit der Festfeier auf die Verschiedenheit der Heiligen.

Moretus aber findet in der Tatsache, daß man in der Schweiz den Heiligen an einem andern Tage feierte als in der Vendôme, noch keinen Beweis für die Existenz zweier verschiedener Heiliger desselben Namens ; sonst müßte man annehmen, daß in der Schweiz zwei hl. Beat existiert hätten, da ja zwei verschiedene Daten vorliegen. Zudem waren diese Feste in der Schweiz bloße Lokalfeste, deren Einsetzung zurückgeht auf irgend ein besonderes örtliches Verhältnis, z. B. Translation von Reliquien, Altarweihe u. dgl. ; und tatsächlich besaß jede dieser Pfarreien eine Kapelle des hl. Beat⁴.

7. Einen weitern Hauptbeweis für die Existenz unseres hl. Beat schöpft *Stammler* aus dem Vorhandensein von *Reliquien*, die dem hl. Beat zugeschrieben werden⁵.

¹ Blätter für Bernische Geschichte etc. 1905, S. 22, Note 1. Dagegen steht im *Berner Heim*, S. 6, fälschlicherweise der 17. Oktober.

² *Berner Heim*, S. 7 ; *Stammler*, S. 21.

³ Der Satz schließt nicht vollkommen, solange nicht der Beweis erbracht ist, daß man *beide* hl. Beat *nebeneinander* feierte. Man feierte aber allgemein nur *einen* hl. Beat, diesen allerdings gewöhnlich im Oktober.

⁴ *Moretus*, S. 442 f. Das letzte ist doch nicht richtig, auch wenn ihm bloß die Daten von Zug, Zürich und Kägiswyl bekannt waren.

⁵ Die oben S. 10 erwähnte Reliquie aus dem 12. Jahrh. fällt hier nicht in Betracht.

Nach der Überlieferung wurde der Heilige in seiner Höhle bestattet, und dahin, als nach seinem *Grabe*, pilgerte das Volk. Der großen Reliquien des Heiligen geschieht zum ersten Mal Erwähnung ums Jahr 1494, da sie das Kloster Interlaken kostlich in Silber faßte. Sie mußten also vorher aus dem Grabe erhoben worden sein; doch fehlt über eine solche Erhebung jeder Bericht. Um 1500 ist eine Reliquie des Heiligen bezeugt für Kägiswyl. Die Reformation duldet die Reliquienverehrung ebensowenig als die Wallfahrt. Im Jahre 1528 gab Bern Befehl, die Reliquien des hl. Beat von der Höhle ins Kloster Interlaken zu überführen, wo sie «der lieben Erde anbefohlen» wurden. Dem Tagebuch des Hauptmanns *Schönrunner* von Zug zufolge, der, wie auch Anshelm in seiner Chronik (II, 27, 5) bestätigt¹, damals mit andern zur Grotte kam, konnten von ihm mehrere Reliquien vor deren Übertragung ins Kloster gerettet und nach Zug gebracht werden, wo sie noch heute vorhanden sind². Merkwürdig ist der Bericht *Murers*³; ein dem alten Glauben treu gebliebener Landmann soll in der Nähe der Höhlen einige Reliquien geflüchtet und aufbewahrt haben in der Hoffnung, daß der katholische Glaube bald wieder hergestellt werde; alsdann aber diese Hoffnung fehlgeschlug, schenkte er sie 1554 dem Ratsherrn Rudolf Haas von Luzern, der in Geschäften in jene Gegend kam, unter der eidlichen Versicherung, daß es echte Reliquien des hl. Beat seien; Haas übergab sie der Kirche im Hofe zu Luzern, die sie zur Zeit Murers noch besaß, später Teile davon an Schwyz, Einsiedeln, Freiburg abtrat⁴. Stammler findet diese Berichte nicht im Widerspruch zu einander, da es sich in jedem nur um einen Teil der Reliquien handle⁵.

Reliquien des hl. Beat finden sich dann vielerorts besonders im 16. und 17. Jahrhundert; eine genaue Aufzählung liegt nicht in unserem Zweck; eine solche bietet *Moretus*⁶ nach Stückelbergs Reliquien-

¹ Nach Anshelm war dieser Besuch die Veranlassung zur Übertragung der Reliquien ins Kloster. Vgl. *Stammler*, S. 30.

² *Stammler*, S. 30–32.

³ *Helvetia sancta*, S. 14.

⁴ Vgl. *Stammler*, S. 32 f.; *Lütolf*, *Glaubensboten*, S. 21.

⁵ Was speziell den Bericht Murers betrifft, so kann ihm, obwohl eine Quellenangabe fehlt, Glaubwürdigkeit nicht abgesprochen werden, da er als Stiefsohn des «Schweizerkönigs» Ludwig Pfyffer über eine Tatsache unterrichtet sein konnte, die in den höheren Kreisen Luzerns sich abspielte. — Vgl. *P. Gabriel Meier*, *Der Karthäuser Heinrich Murer und seine Schriften. «Geschichtsfreund»*, Bd. 55, S. 1–36

⁶ S. 441 f., Anm. 2.

schichte (Bd. 2). « Auch wurde er in verschiedenen Kapellen anderer Kantone verehrt, die meisten entstanden aber erst nach der Reformation¹, als die Verehrung des hl. Beat durch die Übertragung seiner Reliquien größeren Aufschwung erhalten hatte² ».

Aus diesen Tatsachen zieht Stammler den Schluß: « Das Vorhandensein von Gebeinen setzt... einen Lebenden voraus... Bezuglich der Reliquien unseres Heiligen wurde die Echtheit weder von der zur Zeit der erwähnten Fassung amtierenden Regierung, noch von einem Zeitgenossen der Reformation bezweifelt. Darum stehen wir nicht an, das ehemalige Vorhandensein für echt anerkannter Reliquien als Beweis für die Existenz unseres hl. Beatus anzuerkennen³ ». Seinen Beweis bildet also: 1. der Glaube des ganzen Mittelalters an die Echtheit der Reliquien, die 2. auch von den Reformatoren nicht bestritten wurde.

Wie er aber an anderer Stelle⁴ bemerkt, haben für ihn die Berichte über die Reliquien erst durch das neu aufgefundene Grab Glaubwürdigkeit und volle Beweiskraft erhalten. Es muß also dieser Beweis notwendig im Zusammenhang mit einer andern Tatsache behandelt werden.

8. Am 2. April 1904 wurde in der Beatushöhle ein *Grab* entdeckt. Dieser Fund war entscheidend für Stammlers Stellungnahme in der Beatusfrage; denn trotz langjährigen Studiums derselben ist er « erst infolge der Auffindung des Grabes in der Beatushöhle zur vollkommenen Überzeugung von der ehemaligen wirklichen Existenz des hl. Beatus vom Thunersee gelangt⁵ ». Jedenfalls ist das Grab aller Beachtung wert. « Es ist ein Felsengrab, senkrecht in den Felsenboden gehauen, von 2 Meter Länge, 80 Cm. Breite und gleicher Tiefe, von Westen nach Osten gerichtet. In demselben lagen auf dem Boden am Haupt- sowie am Fußende je zwei menschliche Schädel und unter jedem derselben, kreuzweise gelegt, größere Knochen. Der steinerne Deckel, eine dünne

¹ Ausgenommen vielleicht eine Beatuskapelle in Egg (Zürich), die ins 15. oder 16. Jahrhundert fällt. *Moretus*, S. 441, Anm. 1.

² *Stammler*, S. 19.

³ *Stammler*, S. 22.

⁴ *Berner Heim*, S. 7.

⁵ *Berner Heim*, S. 6. Einen ähnlichen Einfluß übte die Entdeckung auf *Dr. Stückelberg*, der vordem die Geschichtlichkeit des hl. Beat zurückgewiesen, wenn er über Stammlers Broschüre schreibt: « Aus dem Vorhandensein des Grabes in der Höhle, der alten Tradition und der altén Verehrung schließt der Verfasser der Broschüre, wie wir glauben mit Recht, auf die bekanntlich vielfach angefochtene Existenz des hl. Einsiedlers ». *Berner Heim*, S. 7.

Schieferplatte, die nicht aus der Umgegend stammte, ging beim Öffnen zu Grunde^{1.} »

Wessen Grab war dies? Gewiß ist, daß es nicht die ursprüngliche Ruhestätte der darin befindlichen künstlich zusammengelegten Gebeine sein konnte; die Maße weisen darauf hin, daß es ursprünglich nur für eine Person angelegt war; die vorgefundenen Gebeine wurden wohl später aus andern Gräbern dahin zusammengetragen. Ferner ist es nicht ein altes Keltengrab; die Richtung des Grabes von Osten nach Westen macht es als ein *christliches* Grab kenntlich. Endlich muß das Grab für eine *hervorragende und hochgeehrte Persönlichkeit* angelegt worden sein, deren Überreste man möglichst unversehrt erhalten wollte; dies beweist die Anlage des Grabes in einem Felsen « gleich wie zur Zeit der Römer und im Mittelalter die Verwendung eines Steinsarges. »

Wer war nun diese christliche, hervorragende Persönlichkeit? « Das Grab liegt da, wo nach der Überlieferung der hl. Beatus bestattet worden. Was ist also natürlicher, als in dem Felsengrab *das ehemalige Grab des hl. Beatus* zu sehen? ² » Und wiederum schließt er gegen Hadorn, der es nur für das Grab eines *Beatusverehrers* hielt: « Anstatt von vornherein zu sagen: es gibt keinen schweizerischen Beatus, darum haben wir da auch nicht sein Grab, sehe ich in dem Grabe eine *Bestätigung* der alten, früher angezweifelten *Ueberlieferung*, daß daselbst wirklich ein heiliger Mann, namens Beatus, gelebt hat und begraben wurde, wenn uns auch über die Zeit und die Umstände des Lebens nichts Näheres bekannt ist³. »

Die in dem Grab aufgefundenen Gebeine sind allerdings nicht die Überreste des hl. Beat. Diese wurden ja schon vor dem Ende des 15. Jahrhunderts erhoben und dann in der Reformation teils nach Interlaken, teils anderswohin gebracht. Vielmehr erklärt sich das Vorhandensein der Gebeine mehrerer anderer Personen in dem Grabe « unschwer damit, daß nach der Enthebung der Reliquien des hl. Beat die Überreste einiger in der Beatus-Kapelle begrabenen Persönlichkeiten in das leer gewordene Grab zusammengetragen und in der beschriebenen Weise zusammengelegt wurden. Dies entsprach der alten Sitte, die in den Gräbern gefundenen Gebeine zu sammeln z. B. in Beinhäuser. Seit

¹ Stammle, S. 53.

² Stammle, S. 34 f.

³ Berner Heim, S. 7.

alten Zeiten wurden die Geistlichen in ihren Kirchen beigesetzt; so dürften jene fraglichen Gebeine wohl Überreste von ehemaligen Kirchherren zu St. Batten sein¹. »

So ist für Stammler das Grab gleichsam der Schlußstein und zugleich das Fundament, das die ganze Überlieferung trägt und abschließt. Darum schließt er seine Untersuchung: « So ist uns das aufgefundene Felsengrab eine Bestätigung der alten Überlieferung, daß zu ‚St. Batten‘ die Reliquien des hl. Beat vorhanden waren, und ein neuer Beweis dafür, daß in und bei der Beatushöhle in unvordenklicher Zeit ein heiliger Mann dieses Namens, dessen nähere Lebensumstände uns freilich nicht bekannt sind, lebte, wirkte, starb und begraben wurde² ».

Auf dieses zweifache Argument aus den Reliquien und dem Grabfunde hat *Moretus*³ nur ein kurzes Wort der Erwiderung. Zuerst stellt er entsprechend dem Beweise Stammlers aus dem Glauben an die Echtheit der *Reliquien* von seiten des gläubigen Mittelalters und der Reformatoren eine doppelte Bemerkung entgegen:

1. « Es ist gewiß, daß man — wenigstens seit dem 15. Jahrhundert — geglaubt hat, in Beatenberg die Reliquien des hl. Beat, des Apostels der Schweiz zu besitzen, und daß kein Zeugnis positiv diesem Glauben widerspricht. Aber es ist ebenso unbestreitbar, daß keine Aufschrift noch irgend ein anderes Dokument bezeugt, daß diese Gebeine die Reliquien des hl. Beat sind, oder auch, daß man vor der neueren Zeit darin die Überreste des Heiligen zu erkennen geglaubt hat. Infolgedessen dürfte man wohl nicht ohne Zurückhaltung sich einer Identifizierung anschließen, von der man nicht weiß, aus welchen Motiven sie geschah, und dies besonders auf einem Gebiete, wo Unsicherheiten, Irrtümer, übereilte Urteile so häufig vorkommen. »

2. Wenn die Reformierten die Echtheit der Reliquien nicht bestritten haben, so hat dies darin seinen guten Grund, weil sie sich weder tatsächlich mit der Frage beschäftigt haben, noch durch einen direkten Beweis ihre Unechtheit hätten dartun können. Sie waren noch viel leichtgläubiger als unsere kritische Zeit. Gerade der Grabfund und die sogleich über ihn ausgesprochenen verschiedenen Mutmaßungen entkräftigen das Argument aus dem auch von den Reformatoren geteilten

¹ Stammler, S. 34 f.

² Stammler, S. 35.

³ S. 445.

Glauben an die Echtheit der Reliquien ; denn darin zeigt sich der Unterschied zwischen der naiven Leichtgläubigkeit der früheren Zeit, der kein Bedenken an der Echtheit der einmal für echt gehaltenen Reliquien kam, und dem kritischen und zugleich erfindungsreichen Forschergeist der Neuzeit, der über ein neu aufgedecktes Grab gleich eine ganze Flut von Hypothesen ergießt, ohne zu einem sicheren Resultate zu gelangen.

Dies bildet zugleich seine ganze Auseinandersetzung mit den ausgesprochenen Hypothesen über den Grabfund, die er alle unbeachtet läßt. Nach einer knappen Darlegung des Fundes, wobei er die Schieferplatte, die nicht aus der Umgebung stammen konnte, besonders betont, schließt er mit der ebenso kurzen Bemerkung : « Das Datum der Bestattung ist noch nicht festgestellt worden. Es stand zur Zeit Agricolas ein Altar in der Höhle ; aber man weiß leider nicht, wann er errichtet wurde. » —

Dies ist das vollständige Beweismaterial, auf das in seiner Gesamtheit gestützt, *Stammler* entschieden die Existenz eines vom französischen verschiedenen hl. Beat vom Thunersee annimmt. Fand aber *Moretus* darin nicht ein einziges schlagendes Argument, gegen das sich nicht gewichtige Gegengründe erheben lassen, so auch nicht ein geschlossenes Ineinandergreifen aller Momente zu einem vollgültigen Beweise. Schließlich führt er noch zwei « wenn auch nicht entscheidende, so doch sehr gewichtige » Gründe an, die *positiv* gegen die Existenz des hl. Beat sprechen :

1. *Das Schweigen aller alten Dokumente*, aller Martyrologien und speziell der in der Schweiz abgefaßten oder umgearbeiteten, angefangen von dem Martyrologium von Rheinau (9. Jahrh.) und Notkers (9. Jahrh.), bis zum Martyrologium von Basel (Text des Usuard, gedruckt zu Freiburg i. Br. 1584) und dem sel. Canisius zugeschriebenen.

2. *Das Schweigen der alten Liturgie* der schweizerischen Diözesen, bis zum 17. Jahrhundert¹, wo die Legende des Heiligen durch den sel. Canisius allgemeine Verbreitung erlangt hatte.

Moretus schließt² : « Diese zwei Beweggründe legen es uns nahe, bessere Beweise abzuwarten, bevor wir die Existenz eines hl. Beat, des Apostels der Schweiz, zugeben ; wir sagen deshalb mit Hensche-

¹ Siehe oben, S. 36 f.

² *Moretus*, S. 446.

nius : « Nos haec cum omni reverentia ad ulteriorem et securiorem notitiam discutienda proponimus, nihil detractum Helvetiis volentes, si aliquem sibi Beatum apostolum aliunde certius probare possint. »

Das ist der heutige Stand der Beatusfrage. Der große Fortschritt, den sie nur seit Lütolf gemacht, die auffallende Klärung der Kontroverspunkte, das Zusammendrängen in einige wenige scharf begrenzte Momente ist unverkennbar. Darf man aber heute schon Aktenschluß erklären, um über eine völlig spruchreife Streitfrage das Endurteil zu fällen, oder erscheint es als geboten, die Erbringung weiteren Beweismaterials abzuwarten für eine noch keineswegs verlorene Sache, in der Hoffnung, die Lücken im Beweismaterial noch ausfüllen zu können ?

III.

Um die Beatusfrage in ihrer ganzen Ausdehnung lückenlos zu zeichnen, bringen wir noch zwei Nebenfragen zur Behandlung, die zur allseitigen Beleuchtung der Hauptfrage einiges beitragen dürften. Doch sind sie durchaus *hypothetischer* Natur, sowohl in dem Sinne, daß sie gestellt werden müssen je nach der Lösung der Hauptfrage, als auch in dem Sinne, daß sie, wenigstens nach dem heutigen Stand der Frage, bloße Mutmaßungen sind, die mehr oder minder Wahrscheinlichkeit besitzen.

Wird die Hauptfrage zu Gunsten der Existenz des Heiligen entschieden, so fragt es sich : *welches waren Zeit und Lebensumstände des Heiligen ?*

Wird aber die Frage negativ beantwortet, so bleibt uns Moretus die Erklärung darüber schuldig : *Wie hat sich im Volke die Legende entwickelt ?*

1. *Stammler* gibt uns selber den nötigen Aufschluß über die erste Frage. Er läßt uns allerdings nicht darüber im Unklaren, daß seine Ausführung über eine bloße Vermutung nicht hinausgeht, wenn er (S. 16, 35) bemerkt, daß « dessen nähere Lebensumstände uns freilich nicht bekannt sind », weil alle erzählten Züge entweder aus der französischen Beatuslegende herübergenommen sind oder der nur sagenhaften Lokaltradition angehören. Es kann auch kaum die Befürchtung rege werden, daß noch jemals ein Vertreter der von Agricola, Canisius und Murer verarbeiteten Legende sich finden werde. Ebenso führt aber

Stammler die erstmals von *Neugart*, dem Gelpke, Bölsterli, Friedrich folgten, verfochtenen Hypothese, welche den hl. Beat mit dem zu Beginn des 9. Jahrhunderts lebenden Abt Beatus von Hohenems identifizierte, eine Hypothese, deren Unmöglichkeit schon von *Lütolf* entscheidend dargetan wurde, nurmehr als historische Erinnerung an¹. Aber auch mit dem Versuch Lütolfs, den schweizerischen hl. Beat mit dem französischen zu verbinden, indem er ihn zuerst in Frankreich als Apostel wirken, dann in der Schweiz predigen und am Thunersee sterben läßt, räumt er, als mit einer bloßen Hypothese, für welche die Geschichte nicht den geringsten Anhaltspunkt bietet, völlig auf²; Moretus findet sie übrigens zudem mit der alten französischen Legende, der zufolge der Heilige in der Vendôme starb, in direktem Widerspruch³. Stammler gibt auch den alten Standpunkt völlig auf, den noch Lütolf mit Aufbietung allen Scharfsinnes als möglich und wahrscheinlich hinzustellen sich bemühte, Beatus sei *Glaubensbote* in der Schweiz entweder zur Zeit der Völkerwanderung oder schon zur Römerzeit gewesen. Er bemerkt⁴: « Nach bekannter Sage besuchte Beatus das Kirchlein von Einigen. Wir brauchen darum die *Zeit* seines Wirkens gar nicht so hoch hinaufzuschrauben ». Es ist dies geradezu als « ein positives Resultat, das fortan unabänderlich bestehen wird, » bezeichnet worden, das die Kontroverse zwischen Stammler und Hadorn über die Beatusfrage gezeitigt habe: « Einen Landesheiligen Beatus, der in *römischer* Zeit in unserer Gegend das Christentum verbreitet hätte, hat es nie gegeben⁵. »

Es sind nun zwei Möglichkeiten, die Stammler bezüglich der *Lebenszeit* des Heiligen gegeben scheinen.

a) Würde die schweizerische Überlieferung schon vor der Übertragung der französischen Legende England als die Heimat Beats bezeichnen, so könnte der hl. Beat im 6. oder 7. Jahrhundert als *Glaubensprediger* mit andern Missionären aus dem Inselreiche auf dem Kontinente gewirkt haben⁶.

¹ Stammler, S. 23 f.

² Stammler, S. 24.

³ Moretus, S. 438.

⁴ Berner Heim, S. 7.

⁵ Dr. A. Plüß, Literaturbericht in Blätter für bernische Geschichte etc., 1905, S. 66. Man wird nicht leugnen, daß man damit einen geradezu wesentlichen Zug aus der Beatusgestalt preisgegeben hat, denn der « Apostel der Schweiz » bildete nach der gesamten Überlieferung einen Grundzug von Legende und Kultus.

⁶ Stammler, S. 22.

b) Mehr aber scheint er der Ansicht zuzuneigen, daß der hl. Beat nicht ein Glaubensbote, sondern ein späterer *schlichter Einsiedler* gewesen, wie die jurassischen Heiligen Himerius, Ursicinus, Wandregisil u. s. w. Damit glaubt er eine Erklärung dafür gefunden zu haben, « warum man von ihm keine alte geschriebene Lebensgeschichte hatte und Agricola glauben konnte, in der in irgend einer Handschrift entdeckten französischen Legende einen guten Fund gemacht zu haben ¹. » Zugleich erklärt sich damit leicht *die langsame Ausbreitung seiner Verehrung*. Daß dieselbe ursprünglich sehr gering war, beweist der Umstand, daß er in früherer Zeit in der Umgegend nirgends als Kirchen- oder Altarpatron erscheint. Er war eben zuerst nur *Lokalheiliger* einer kleinen Örtlichkeit, sein Kult fand erst nach und nach weitere Verbreitung ², da hatten dann die andern Pfarreien bereits ihre Patrone, und zur Verehrung des Heiligen war der Weg zu seinem Grabe nicht sehr weit. »³ Also beweist diese geringe Verehrung in ältester Zeit nur, « daß er nicht als Landespatron oder als „Apostel Helvetiens“ angesehen wurde, keineswegs aber, daß er nicht existiert habe ⁴. » Erst « Agricola und seine Nachbeter » machten ihn zum « Apostel Helvetiens ⁵. » Er findet eine Parallele im *hl. Burkard*, der zu Beinwyl (Kt. Aargau) im 11. Jahrhundert als Pfarrer wirkte, und der, obwohl ebensowenig wie der hl. Beat von der zuständigen kirchlichen Autorität als Heiliger oder Seliger proklamiert, dennoch allgemeine Verehrung genießt; Wallfahrten zu seinem Grabe aus der Umgebung, aus Luzern und Zug, bestehen seit alter Zeit, « und doch ist er sonst nirgends Kirchen- oder Altarpatron ⁶. »

2. Über die zweite Frage hat uns Moretus Rechenschaft zu geben. Als kluger Historiker unterläßt er jedoch eine eingehende Behandlung derselben, ohne es jedoch zu unterlassen, in seine Darstellung gelegent-

¹ *Berner Heim*, S. 7. Vgl. *Stammler*, S. 22. Nach Dr. A. Plüß, a. a. O. « scheint Stammlers Annahme viel Wahrscheinlichkeit für sich zu haben, daß Beatus ein anfangs nur lokal verehrter Eremit gewesen ist. »

² Gerade diese Behauptung bestreitet Moretus, S. 443, Anm. 1: « Sie findet keinen Beweis in den Tatsachen, da die Kapelle in Zürich und die Reliquie in Engelberg früher bezeugt sind als die Pfarrei Beatenberg » (d. h. St. Batten).

³ *Stammler*, S. 23.

⁴ *Berner Heim*, S. 6.

⁵ Ebenda. Dies ist nicht richtig, da das Zeugnis Konrad Türsts (s. oben S. 23) älter ist; auch widersprechen dem die früheren Wallfahrten aus mehreren Kantonen.

⁶ *Stammler*, S. 23; *Berner Heim*, S. 7; *Stückelberg*, Die Schweizerheiligen, S. 20.

liche Streiflichter zu senden, die dem Leser auch hierüber volle Klarheit bieten. Wir glauben ihn richtig verstanden zu haben, wenn wir seine gelegentlichen Bemerkungen kurz also zusammenfassen und ergänzen, wobei allerdings die Wiederholung einiger früherer Stellen unumgänglich ist.

Ihm scheint den ganzen Volksglauben und die Bildung der Tradition genügend zu erklären die Existenz einer *Kapelle*, die in der Nähe der Beatushöhle — « St. Batten » — zu Ehren eines hl. Beat in frühester Zeit erbaut wurde.¹ Damit dürfte zugleich die *Lebensbeschreibung* des hl. Beat in die Schweiz gebracht worden sein, da man auch etwas von dem Heiligen, den man verehrte, wissen wollte.² Und die Legende des hl. Beat der Vendôme ist ja schon sehr alt, da sie in der von Agricola benutzten Fassung bis ins 9. Jahrhundert zurückreicht.³ Sie muß auch tatsächlich in der Schweiz größere Verbreitung gefunden haben⁴; das ergibt sich daraus, daß Agricola in Basel und Canisius wahrscheinlich in Solothurn⁵ dieselbe benutzen konnten. *Wann* aber die Kapelle erbaut, und wann die Vita in die Schweiz gebracht worden, ist nicht ermittelt. Moretus scheint, obwohl er dies nicht ausdrücklich bemerkt, eine ziemlich frühe Lokalisation der Vita anzunehmen, die wenigstens nicht viel jünger ist als die Kirche von St. Batten⁶. Denn nach ihm war es *diese geschriebene Legende* vom hl. Beat der Vendôme, deren Inhalt allmählich in die *mündliche* Tradition der Volkes überging, dann auf den Ort St. Batten übertragen wurde, so daß der Glaube aufkam, daß der in der Legende geschilderte hl. Beat dort gelebt habe, wo die einem hl. Beat geweihte Kapelle St. Batten stand. Und nichts ist leichter zu erklären als eine solche *Uebertragung*. Die *Oertlichkeit* oberhalb des *Thunersees*, die in der Nähe der Kirche von St. Batten sich befindliche *Höhle*, paßten genau zu der in der Legende von der Heimat des hl. Beat der Vendôme entworfenen Schilderung⁷. Was aber eine

¹ *Moretus*, S. 444, Anm. 7.

² *Derselbe*, S. 444.

³ *Derselbe*, S. 446–450.

⁴ Vgl. oben S. 34.

⁵ Denn er sagt, daß er im Ursusstift zu Solothurn « alte Bücher » vorfand, « welche von disen Mann und seiner Histori klare Zeugnuß geben. » Vgl. *Moretus*, S. 432, Anm. 2; S. 434–436.

⁶ Ich schließe dies aus S. 444, Anm. 7: « La chapelle, dédiée à un saint Béat qu'il est jusqu'à présent impossible de spécifier, a pu donner lieu à cette localisation » (scil. de la Légende de saint Béat de Vendôme.)

⁷ *Moretus*, S. 444. Aber gerade eine solche Übertragung leugnet Stammle

Identifizierung geradezu herausfordern mußte, war der Umstand, daß mit der Höhle die *Drachensage* verknüpft war; das beweist der Name « Drachenloch », den die Höhle ursprünglich trug. Dieser Name kommt vielleicht von einer Vertiefung her, die ein Felsen in der Nähe der Höhle hat, und die, von einer gewissen Seite gesehen, an die Gestalt eines Drachen erinnert; zudem knüpft sich die Drachensage an mehr als eine Höhle in der Schweiz¹. Es ist gewiß, daß dieser Name « Drachenloch » der *ursprüngliche* der Höhle war. Erst später tauschte sie denselben um mit « Beatenloch », dann « Beatenhöhle ». Noch im 16. Jahrhundert nennt sie Anshelm² unterschiedslos « Trachenloch » und « Sant Beatenloch³ »; deshalb muß wohl die neue Benennung ziemlich spät aufgekommen sein. Soviel ist gewiß, daß *vor dem 15. Jahrhundert* kein Dokument aufgewiesen werden kann, das von einer *Beziehung zwischen der Höhle und dem hl. Beat* sprechen würde.⁴ Ist also der Name « Drachenloch » der frühere, so läßt sich schließen, daß er umgeändert wurde in « Beatenloch » erst, als die Legende des hl. Beat der Vendôme von der schaffenden Volksphantasie auf einen in jener Höhle lebenden Heiligen des gleichen Namens übertragen worden war infolge der merkwürdigen Ähnlichkeit, welche die Örtlichkeit und die Drachensage mit jener Vita aufweisen. Zudem ist es sehr auffallend, daß sämtliche Züge, die wir von dem hl. Beat der Schweiz vor Auffassung der Vita Agricolas kennen, auch in jener Vita des hl. Beat der Vendôme enthalten sind, daß Beatus Rhenanus bei seiner Opposition gegen Agricola nur jene Punkte angriff, die neu und in der ursprünglichen Legende nicht enthalten waren⁵. Kein einziger unterscheidender Zug, der in die Zeit vor Agricola zurückreicht, kann nachgewiesen werden; es scheinen solche durch das oben Gesagte⁶ sogar ausgeschlossen zu sein.

energisch, weil dafür jeder Beweis fehlt. « Denkt man an das Alter der Wallfahrten, die man zum *Grabe des hl. Beatus* zu machen glaubte, so müßte diese Übertragung schon Jahrhunderte vor Agricola stattgefunden haben. Diese Hypothese dürfte wenig Glauben finden. Es wäre denn auch zu auffallend, daß nicht schon vor Agricola eine Aufzeichnung der Legende gemacht worden wäre, und Agricola hätte keine rechte Veranlassung mehr gehabt, die im Lande schon bekannte Legende zu veröffentlichen. » *Berner Heim*, S. 6.

¹ Moreetus, S. 444, Anm. 6.

² Vgl. oben S. 34.

³ Die Berner Chronik, herausgegeben vom historischen Verein des Knt. Bern.

⁴ Moreetus, S. 444.

⁵ Vgl. oben S. 21.

⁶ S. 36.

Und doch mußten sich solche gewiß schon sehr frühe im Volke gebildet haben, falls der Heilige im 6. Jahrhundert dort gelebt hatte. Es stimmte alles, was man vom hl. Beat wußte, mit den Lebensumständen des hl. Beatus der Vendôme so sehr überein, daß weder Agricola noch Canisius anstanden, die schriftliche Legende unterschiedslos auf den hl. Beat vom Thunersee zu übertragen. Daß sich dann aber *später* Lokaltraditionen bildeten, spricht keineswegs gegen eine solche Entwicklung; sie stehen nicht im Widerspruch mit der geschriebenen Legende, und bei keiner derselben ist der Nachweis geliefert, daß sie älter ist als die Vita Agricolias. Dafür sprechen endlich alle andern Gründe, die wir im Laufe der Beweisführung aus Moretus' Darstellung angeführt; so z. B. daß die ältesten Zeugnisse nichts bieten als den Namen des hl. Beat, daß erst seit dem 15. Jahrhundert der hl. Beat als nationaler Heiliger erscheint, das Fehlen eines alten Zentrums u. s.w.

Unaufgeklärt bleibt allerdings noch der *Grabfund*. Die Zukunft wird Stammlers Erklärung rechtfertigen oder korrigieren und damit die Wahrheit auch in diesem Punkte zu Tage fördern.

