

Der hl. Placidus [Fortsetzung]

Autor(en): **Müller, Iso**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Bündnerisches Monatsblatt : Zeitschrift für bündnerische Geschichte, Landes- und Volkskunde**

Band (Jahr): - **(1940)**

Heft 2

PDF erstellt am: **25.04.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-397041>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

denjenigen Preopinanten, welche verlangen, daß das Gesetz über den Loskauf der Grundzinse gänzlich bestätigt und befolgt werde.

In den übrigen Punkten bin ich mit der Mehrheit der Commission einverstanden, überlasse es aber einem geschickteren Redner, sie zu vertheidigen und die Pfeile, die auf unseren Entwurf abgedrückt worden, zuletzt abzuwehren oder zurückzusenden.

Der hl. Placidus.

Von Iso Müller.

(Fortsetzung.)

2. Datierung und Wertung der Passio Placidi.

Die Passio Placidi war schon Objekt vieler Studien, so daß wir uns darauf beschränken, nur Alter und Wert derselben zu klären¹.

Das Alter des Textes wird paläographisch nach der Rheinauer Handschrift auf c. 1200 angesetzt². Innere Kriterien haben zu entscheiden, wann der Text etwa entstanden ist. Die Passio erzählt noch den Einfall der Sarazenen (resp. Ungarn) um 940, dann die Restauration des Klosters anläßlich des Besuches Ottos I. 965. Es wird auch bereits von Königen und Fürsten (*reges et principes*) gesprochen, welche am Grabe der Heiligen Placidus und Sigisbert sich aufhielten und das Kloster beschenkten. Nun wurde Disentis 965 von Otto I., 1004 von Heinrich II., 1164 und 1168 von Friedrich Barbarossa besucht. Königliche Schenkungen sind für Disentis von folgenden Herrschern erwiesen: Otto I. (960), Otto II. (976), Otto III. (993), dann von Heinrich III. (1048), Heinrich V. (1112)³. Auch die Verehrung der Klosterheiligen ist erst nach der

¹ Zeitschr. f. schweiz. Kirchengesch. 14 (1920) 241—259 (Edition des Rheinauer Textes von A. v. Castelmur); *Mélanges Ferdinand Lot* 1925 S. 515—541 (Kritik der Passio von P. E. Martin); Zeitschr. für schweiz. Gesch. 18 (1938) 249—267 (Text von Dalpe und Kritik von P. Rousset). Dazu Müller, Anfänge von Disentis 1931 (siehe Register unter Placidus und Passio).

² Castelmur resp. Morin datieren „Anfang des 13. Jh.“, Rousset „12. (13.) Jh.“. Mohlberg Cunibert, *Mittelalterliche Handschriften der Zentralbibliothek Zürich* 3. Lfg. 1936 S. 160 datiert „Rh. 5. 12./13. Jh.“.

³ Über diese Diplome und Schenkungen siehe Studien und Mitteilungen des Benediktinerordens 50 (1932) 200—212, ferner Zeitschr. für schweiz. Geschichte 13 (1933) 462—467.

fluchtartigen Übertragung nach Zürich (c. 940) bedeutender geworden. Ende des 10. Jh. haben wir zwei Hymnen in S. Severino (Neapel), dann im 11. Jh. die bekannten Erwähnungen Ekkehard's und die Umdatierung der Heiligen in die Zeit Kolumban's.

Endlich bringt die *Passio* die Ereignisse des 10. Jh. ganz durcheinander, ein Zeichen, daß sie von diesem Jahrhundert Abstand hatte. Der Verfasser läßt das Kloster durch Ungarn verwüsten, was aber doch wohl eher durch Sarazenen geschah. Nicht erst der Besuch Ottos I. 965 begründete die Restauration des Klosters, sondern dasselbe war schon 960 wieder in friedlichem Zustande. Diese Restauration des Klosters geschah nicht durch Ursicinus, der in die Mitte des 8. Jh. hineingehört, sondern durch Abt Victor, in der Mitte des 10. Jh. Daß die *Passio* auch den Namen Ottos I. nicht mehr kennt, ist bemerkenswert.

Danach wird man als Abfassungszeit der *Passio* frühestens das späte 11. Jahrhundert und noch mehr das 12. Jh. annehmen dürfen.

Die historischen Elemente, die dem Verfasser zur Verfügung standen, waren keine *Vita* der Heiligen, sondern nur zerstreute indirekte und oft späte Quellen. Er erklärte die damalige Marienkirche und St. Plazikirche in Disentis, die Kolumbanskirche in Ursern, kannte auch das sog. Testament des Tello 765, ohne es inhaltlich durchgelesen und erfaßt zu haben, hatte auch vielleicht Kenntnis (indirekte) vom Verbrüderungsbuche von Reichenau, deren lange Mönchsreihe mit Ursicin begann⁴, vielleicht auch vom Hymnus aus dem Ende des 10. Jh.⁵, und benutzte endlich die Kloster- und Haustradition⁶.

Die allgemeinen Kenntnisse der Geschichte sind minimal, denn er erwähnt ja nur Papst Gregor († 604), König Aistulph (749–756), dann Kolumban († 615) und Gallus († c. 640). Die vielen Anachronismen sind von der Kritik schon längst ins Licht gestellt worden, sind aber zum nicht geringen Teile nur daher abzuleiten, daß der Verfasser unsere Heiligen bald im 8. Jh., bald im 7. Jh. leben läßt. Wenn er sie mit Kolumban und Gallus zusammen wirken läßt, gehören sie ins 7. Jh., wenn er aber als Mörder des hl. Placidus den Vater von Tello, Victor, nennt, so gehören sie

⁴ *Passio* ed. Rousset 267: cum Ursicino episcopo ... ad servitium domini fratres non paucos ibi congregavit.

⁵ *Passio* ed. Rousset 265: Christi cultores; Hymnus: Domini cultores.

⁶ *Passio* ed. Rousset 264: Columbanus ecclesiam construxisse fertur; 266: Fertur quandam feminam obviasse.

ins 8. Jh. Die Bildung des Verfassers verrät keine chronologischen Kenntnisse; seine Hauptstärke waren die Hl. Schrift, die er viel zitiert, einige hagiographische Texte und die drastische Erzählung.

Vielleicht kannte der Verfasser das zweite Buch der Dialoge des Papstes Gregor († 604), in welchem das Leben des hl. Benedikt erzählt ist. Doch sind nur ganz indirekte Einflüsse möglich⁷. Am ehesten noch könnten folgende Stellen etwas besagen:

Passio 265:	Gregor Dial. II. 126:
Nam quidam vir nomine et gratia Placidus	Fuit vir vitae venerabilis, gratia Benedictus et nomine.

Passio 266:	Gregor Dial. II. 196:
Quorum una mens fuerat in domino, uno amborum corpora tegerentur et loculo	ut quorum mens una semper in Deo fuerat, eorum quoque corpora nec sepultura separaret (von Benedikt und Scholastika).

Die Sprache der Passio ist die herkömmliche, die sich in den Viten des 8./9. Jh. und noch früher findet. Sowohl Placidus und Sigisbert werden *vir Dei* genannt⁸. Diese Bezeichnung findet sich z. B. auch in der um 800 verfaßten Vita S. Lucii⁹, ferner in der Vita S. Galli des 9. Jh.¹⁰, endlich in der Vita Meginrati des 9./10. Jh.¹¹. Aber das Wort ist natürlich älter, kommt schon bei Gregor d. Gr. († 604) vor¹² und geht schließlich auf die Hl. Schrift zurück¹³.

Der hl. Placidus wird als *Christi miles* bezeichnet, ebenso der hl. Sigisbert¹⁴. Diese Ausdrücke begegnen auch oft bei Gregor von Tours († 594)¹⁵.

⁷ Passio ed. Rousset 264: *ecclesiam regente beatissimo papa Gregorio*; dazu 264: *cum ei ad sublevandam corporis necessitudinem temporalia offerebant, spiritualis annone ab eo tamquam a fideli dispensatore percipiebant*. Dazu vgl. Gregor, Dial. II. ed. Migne, Patrologia latina 66, 132 (nur inhaltlich gleich).

⁸ Rousset l. c. 264, 265, 266 (korrigiere: *vit* = *vir*).

⁹ MGH SS rer. merov. III 5.

¹⁰ St. Galler Mitteilungen 2 (1870) 3.

¹¹ Ringolz O., Geschichte von Einsiedeln 1904 S. 649.

¹² Gregorii Dialogi ed. Moricca 1924 S. 77, 96, 131.

¹³ z. B. Judic. 13, 6—8.

¹⁴ Rousset 264, 265.

¹⁵ Siehe die Analyse von K. Weber in Studien und Mitteilungen des

Die Passio läßt einen Paulinus an der Gruft des hl. Placidus das Augenlicht wieder erhalten. Ebenso wird Fagino und eine Frau Marola von unreinem Geiste geheilt¹⁶. Wiederum ist es Gregor von Tours, der in seinen vier Büchern de miraculis S. Martini in 35 Kapiteln von Heilungen von Blinden, in 7 Kapiteln von Heilungen von Besessenen spricht¹⁷. In seinem Wunderbuche über den hl. Julian wird in 7 Kapiteln von Blindenheilungen und nur in einem Kapitel von Heilung von Besessenheit gesprochen¹⁸. Übrigens erzählt Sulpicius Severus († um 420) in seiner Lebensbeschreibung des hl. Martin († 397) von einem Paulinus, der augenkrank von St. Martin geheilt wurde¹⁹.

Der Name Fagino scheint althochdeutsch zu sein; er ist wohl zu Fagin, Faginold zu stellen²⁰. Der Name der Frau Marola ist offenbar romanisch-rätisch. Ähnlich klingen ja auch Ortsnamen wie Marmarola in Disentis, in Brigels etc.²¹, ferner Carcarola in Disentis, in Ladir etc.²². Das Suffix zeigen auch rätische Personennamen wie Crespola, Moscola usw.²³.

Suchen wir ein zusammenfassendes Urteil über die Passio Placidi zu gewinnen. Wenn wir die Klassifikationen der hagiographischen Texte, wie sie der führende Bollandist Hippolyte Delehaye einteilte, durchgehen, so können wir sagen: Die Passio gehört nicht zu den offiziellen Gerichtsverhandlungen, auch nicht zu glaubwürdigen Berichten von Augenzeugen, ja sie gründet auch nicht auf solchen Quellen. Sie ist aber auch nicht eine frei erfundene Erzählung ohne jegliche historische Persönlichkeit (roman d'imagination), noch absichtliche Fälschung. Unsere Passio gehört vielmehr in die Klasse der historischen Romane, das heißt deren Verfasser hat einige richtige historische Elemente mit literarischen Erinnerungen und Gemeinplätzen und vagen Volks-Benediktinerordens 48 (1930) 351 ff. Auch ein Hymnus des 10. Jh. preist Placidus und Sigisbert als „milites“, Anfänge von Disentis 1931 S. 118.

¹⁶ Rousset 267.

¹⁷ Migne, Patrologia latina 71 (1849) 912—1010.

¹⁸ l. c. c. 801—827.

¹⁹ MGH SS rer. merov. 1 (1885) 818. Dazu Delehaye, Les Légendes hagiographiques 1927 S. 95.

²⁰ Förstemann E., Althochdeutsches Namenbuch 1 (1900) 494.

²¹ Planta-Schorta, Rätisches Namenbuch 1 (1939) 30, 52.

²² Planta-Schorta l. c. 14, 85.

²³ MGH Libri confraternitatum 1884 S. 376, 380.

traditionen verbunden zu einer abgerundeten Vita oder Passio. Bei solchen Texten ist jeweils Name des Heiligen, Existenz seines Heiligtums und Datum seines Festes richtig²⁴. Andere Elemente müssen mit großer Vorsicht und Kritik untersucht werden. Mit feiner Methode und Sonde sollte das Unmögliche vom Möglichen und Wahrscheinlichen getrennt werden. Allgemeiner Skeptizismus soll ebenso vermieden werden wie naive Leichtgläubigkeit.

Verglichen mit andern historischen Romanen, wie z. B. der Vita S. Lucii um 800, ist die Passio trotz vieler Anachronismen im einzelnen doch nicht so phantastisch und abenteuerlich. Andererseits reicht die Passio Placidi nicht an die Vita S. Galli des 9. Jh. heran, die sichtlich in nicht wenigen Partien auf alten Texten ruht.

3. Die Kephalophorenlegende.

Darüber, daß das wunderbare Kopftragen der Heiligen nicht historisch ist, besteht heute kein Zweifel. Man kennt ja keinen einzigen Fall, wo das Kopftragen eines Heiligen durch zeitgenössisch einwandfreie Zeugen belegt wäre. Schon die Mauriner haben hier klar gesehen¹. Der Streit dreht sich nur um die Entstehung dieser Legende.

E. A. St ü c k e l b e r g, der bekannte Basler Hagiograph, stellte ein halbes Hundert von Kephalophoren aus Spanien, Frankreich, England, Deutschland und der Schweiz zusammen und fand, daß dieser Zug an so vielen Orten, und zwar ganz unabhängig voneinander entstanden sein könnte. Daher glaubte Stückelberg, dieses Motiv habe sich nicht von einem einzigen Orte aus auf andere Orte übertragen, sondern sei jeweils als lokale Volksinterpretation des Grabbefundes anzusehen. Bei der Graböffnung fand man nämlich oft das Haupt nicht zwischen den Schultern, sondern zwischen den Armen resp. Händen, ja auch neben dem Heiligen, sogar zu dessen Füßen. Das mag infolge Verschiebung des Erdreiches geschehen sein, oder noch weit mehr, weil man vielleicht von Anfang an das Haupt auf den Leib gelegt hatte. So konnte die naiv-fromme Erklärung entstehen, der Heilige habe sein Haupt in seinen Händen getragen².

²⁴ Delehaye H., *Les Légendes hagiographiques* 1927 S. 100—118.

¹ Vgl. Heer G., *Johannes Mabillon und die Schweizer Benediktiner* 1938 S. 263.

² E. A. Stückelberg, *Die Kephalophoren*. Anz. f. Schweiz. Alter-

Heinrich Günther wies auf die literarische Übertragung des Motivs hin. Dieses kam vom Oriente über Gallien nach Alemannien³. Als das Zeitalter der Martyrerkirche langsam zu Ende ging, wiesen die großen Kirchenväter mit beredten Worten auf dieses Heldenzeitalter hin. Da betonte der hl. Augustinus († 430), daß „nichts so erstrahlt als das Haupt der Martyrer“⁴. Der große Lobredner der Martyrer ist der hl. Chrysostomus († 407). In seiner Homilie auf die hl. Juveninus und Maximinus begründet er das Lob der Blutzeugen: „Soldaten können freimütig mit ihrem Könige reden, wenn sie ihm die Wunden zeigen, die sie in den Schlachten empfangen haben. Also werden auch diese Martyrer bei dem Könige des Himmels mit den Häuptern in der Hand alles erwirken, was sie wollen.“⁵ Die orientalische Phantasie des großen Predigers kann sich nicht genug tun, die Szenen möglichst realistisch darzustellen. Chrysostomus schildert, wie gerade die gefallenen Köpfe für den Teufel noch schrecklicher sind als vorher, da sie noch sprechen konnten, gerade wie auch das Haupt des Johannes nicht nur durch Worte Schrecken einflößte, sondern auch noch schweigend auf der Schüssel⁶. Für diese Martyrer gibt es keine Trennung. Für sie gilt: Im Leben und im Tode sind sie nicht getrennt⁷. In seiner Lobrede auf alle Martyrer malt der große Byzantiner weiter aus, wie die Martyrer gleich nach ihrem Tode in den Himmel kommen, wobei die Engel ihre Begleitung bilden. Im Himmel eilen alle Geister herbei, um ihre Wunden zu betrachten, und empfangen sie gleichsam als Sieger, die mit vielen Siegeszeichen aus einer Schlacht zurückkommen, umarmen sie mit großer Freude und führen sie dann in großer Begleitung zum

tumskunde 18 (1916) 75—79. Dazu Delchaye H., *Les Légendes hagiographiques* 1927 S. 76—77.

³ Günther Heinrich, *Legenden-Studien*. Köln 1906 S. 85, 97—105.

⁴ S. Augustinus in Ps. 63: „Multi martyres talia passi sunt, sed nihil sic elucet quomodo caput martyrum.“ *Lectio IV. in II. nocturno Feriae sextae in Parasceve*.

⁵ Migne, *Patrologia graeca* 50 (1862) 576: *Etenim sicut milites vulnera, quae in praeliis sibi inflicta sunt, regi monstrantes, fidenter loquuntur: ita et illi manibus absecta capita gestantes et in medium afferentes, quaecunque voluerint, apud regem coelorum impetrare possunt.*

⁶ Migne l. c. 576.

⁷ Migne l. c. 576 nach 2 Reg. I, 23: *in vita sua non sunt separati et in morte non sunt divisi.*

Könige des Himmels⁸. Chrysostomus prägte das Lieblingswort für die Heiligen: *athleta*⁹.

Diese orientalische Symbolik hat dann in Gallien Eingang gefunden. Im 5. bis 7. Jh. entstand die *Passio* der Heiligen Dionysius, Rusticus und Eleutherius von Paris (Martyrium des 3. Jh.?), welche bereits das Kopftragen dieser Heiligen erzählt, freilich ohne die begleitenden Engel¹⁰. Der Bedeutung von St. Denis, der ersten Abtei des Frankenreiches und der königlichen Begräbnisstätte, entsprach es, daß von hier aus die Legende weiter sich verbreitete. Sobald Zürich die Reliquien der 304 hingerichteten afrikanischen Martyrer Felix, Regiola usw. hatte, entstanden zwei Viten des 9. Jh., welche die Kopfträgerlegende bereits aufweisen¹¹.

Der folgenden Zeit war dieser Zug so bekannt, daß auch Dante († 1321) Bertram de Bornio sein eigenes Haupt an den Haaren in den Händen halten und noch die Ursache der Enthauptung sprechen läßt. (*Inferno* can. 28 v. 121: *E capo tronco tenea per chiome.*) Die Legende ging noch weiter. Ein Glasgemälde von 1613 in Sarmenstorf (Aargau) erzählt von den sog. drei angelsächsischen Pilgern, die enthauptet wurden und dann ihre Köpfe noch am Brunnentrog wuschen¹².

Wie wurde der hl. Placidus Kephalophore? Der erste Anhaltspunkt begegnet uns erst mit dem Sarkophag des 9./10. Jh. Ein Bild stellt den hl. Placidus mit doppeltem Haupte, d. h. eines auf dem Halse und eines in den Händen dar. Ein anderes Bild schildert, wie St. Placidus sich St. Sigisbert nähert und dieser letztere ihm sein Haupt abnimmt; Placidus selbst beugt dazu seinen Rumpf gegen Sigisbert. Da die linke Hand des hl. Placidus herunterhängt, könnte das darauf hinweisen, daß das Bild nicht eigentlich das Kopftragen versinnbildlichen möchte. Doch das erste Bild besagt sicher, daß Placidus nach der Auffassung des Künstlers ein Mar-

⁸ Migne I. c. 710. Die *Passio Perpetuae und Felicitatis*, um c. 200, cap. XI. läßt schon Engel die Martyrer abholen. Rütten F., *Lateinische Martyrerakten und Martyrerbriefe* 1931 S. 17—18.

⁹ Migne I. c. 576, 647, 709, 710.

¹⁰ MGH Auct. antiquissimi 4 (1885) 2, 104. Günther H., *Legenden-Studien* 1906 S. 85, 97—105.

¹¹ Heer G., *Die Zürcher Heiligen Felix und Regula*. Zürich 1889 S. 43.

¹² Stückelberg E. A., im *Anz. f. schweiz. Altertumsk.* 18 (1916) 79.

tyrer war, deshalb trägt er beide Häupter¹³. Was die Palme in der Hand eines Heiligen, das bedeutete auch der Kopf in der Hand eines Heiligen: das Martyrium. Diese Abbildungen am Sarkophag können leicht Anlaß zur Kephalophorenlegende gegeben haben.

Die erste literarische Quelle, welche für die Kephalophorenlegende spricht, ist die Disentiser *Allerheiligenlitaney* des 11./12. Jh., welche Gallus mit Sigisbert, aber Placidus mit Dionysius von Paris verbindet (Cod. Sang. 403 S. 178: Sancte Placide, Sancte Dionisi cum sociis eius). Ausführlich erzählt uns erst die *Passio Placidi* die Kopfträgerlegende¹⁴. Abt Jakob Bundi († 1614) zieht dann ausdrücklich den Vergleich „wie S. Dionysius und andere Heilige mehr getan haben“¹⁵.

Direkter Einfluß der Vita der Pariser Heiligen läßt sich auf die *Passio* nicht nachweisen. Ebenso wenig kann man eine Abhängigkeit der *Passio* von der Vita der Zürcher Heiligen Felix und Regula nachweisen¹⁶. Doch wird man schwerlich fehlgehen, wenn man sowohl von Paris wie von Zürich her einen indirekten Einfluß auf Disentis vermutet. Mehr noch als Zürich dürfte vielleicht das fränkische Paris eingewirkt haben.

Die *Passio* schöpft eben aus dem allgemeinen Legenden-gute des Abendlandes, wie es sich seit Chrysostomus ausgebildet hatte. Der Beistand der Engel, der Schrecken der Frau, die dem Kephalophoren begegnet, der Vergleich mit Johannes dem Täufer¹⁷, all das weist darauf hin. Der führende Hagiograph H. Delehaye bemerkte zu solchen Gemeinplätzen der Heiligenviten, daß es eigentlich ganz unnütz sei, die nähere historische Veranlassung zu suchen, warum dieser oder jener legendenhafte Zug in ein Heiligenleben gekommen sei. Damit verliere man ebensogut seine Zeit, als wenn man nachstudiere, warum der Same durch den Wind gerade an diesen Ort und nicht weiter getragen worden sei¹⁸.

(Schluß folgt.)

¹³ Über den Sarkophag: Die Anfänge von Disentis 1931 S. 99—109.

¹⁴ Rousset P., La „*Passio Placidi*“ de Disentis in *Zeitschrift für Schweiz. Geschichte* 18 (1938) 266. Korrigiere: vit Dei sollte vir Dei heißen.

¹⁵ Decurtins C., Die Disentiser Kloster-Chronik des Abtes Jakob Bundi 1888 S. 25.

¹⁶ Rousset l. c. 261—263. Anfänge von Disentis 1931 S. 116.

¹⁷ Rousset l. c. 265: alteri Herodi aliter exemplo Johannis occurrit.

¹⁸ Delehaye H., *Les Légendes hagiographiques*. 1927 S. 27.