

# Die christlichen Elemente des rätoromanischen Margaretha-Liedes

Autor(en): **Müller, Iso**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerisches Archiv für Volkskunde = Archives suisses des traditions populaires**

Band (Jahr): **58 (1962)**

Heft 2-3

PDF erstellt am: **11.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-115658>

## **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.

## Die christlichen Elemente des rätoromanischen Margaretha-Liedes

Von P. Iso Müller, Disentis

Das Hauptthema der Canzun de Sontga Margriata stellte eine uralte und verbreitete Sage dar. Eine Maid lebt verkleidet als Zusenn auf der Alp. Sie fällt auf eine «böse Platte», gibt sich eine Blösse, so dass ein Hirtenknabe ihr Geschlecht erkennen kann. Trotz aller Versprechungen und Drohungen der Jungfrau entdeckt der junge Hirt dieses Geheimnis dem Senn der Alp. Die Maid muss über den Kunkels fliehen, aber die Alp vertrocknet und verdorrt<sup>1</sup>.

Im ganzen Liede geht es immer um diesen Zusenn, diese Maid, diese Jungfrau. Die hl. Margaretha wird auch nur im Titel und im ersten Verse, dann im zweiten Teile zweimal genannt. Aber nichts weist irgendwie auf eine Heilige hin oder auf gnadenhafte Begabung oder ausserordentliche Busse. Die Maid ist und bleibt ein Rätsel und eine Zauberjungfrau. Einmal muss diese in sich geschlossene alte Sage verchristlicht worden sein. Zu irgendeiner Zeit hat man aus der Alpenmaid eine heilige Margaretha gemacht und auch am Schlusse der Canzun noch die Glocke der Georgskapelle hinzugefügt. Das kann aber nur in jener Epoche gewesen sein, in welcher der Kult der hl. Margaretha allgemein bekannt und in besonderer Weise im Gebiete, in welchem die Sage abspielt, sagen wir besser, auf welches die Sage lokalisiert wurde, volkstümlich war. Da nun aber die Canzun deutlich ja sogar mit Namen auf den Kunkels hinweist, müssen wir uns fragen, wann der Margaretha-Kult im Gebiete des Sarganserlandes bzw. im Raume von Pfäfers volkstümlich geworden ist.

Die *hl. Margaretha* ist in ihrer historischen Existenz nicht leicht zu erfassen. Die Griechen verehrten am 17. Juli eine hl. Marina, die später eine phantastische Legende erhielt. Vielleicht knüpft unsere hl. Margaretha an diese hl. Marina der christlichen Orientalen an. Jedenfalls hat unter den Abendländern erst der Benediktinerabt von Fulda und Mainzer Erzbischof Rhabanus Maurus († 856) die hl. Margaretha in das *Martyrologium* der Kirche eingeschrieben<sup>2</sup>. Wir finden sie auch erwähnt in dem Mitte des 9. Jahrhunderts entstandenen versifizierten

<sup>1</sup> Grundlegend die umfassende Arbeit von Bischof Christian Caminada, Das rätoromanische St. Margaretha-Lied: SAVk 36 (1937/38) 197–236, nochmals abgedruckt in Chr. Caminada, Die verzauberten Täler (1961) 245–300. Zum Ganzen H. Bertogg, Zum alträtsischen Heidentum: Jahresbericht der historisch-antiquarischen Gesellschaft von Graubünden 82 (1952) 37–39.

<sup>2</sup> Martyrologium Romanum (ed. Brüssel 1940) 297 (= Propylaeum ad Acta Sanctorum Decembris ed. H. Delehaye, P. Peeters, etc.).

Martyrologium des Mönches Wandalbert von Prüm<sup>3</sup>. Seitdem ist sie als Jungfrau-Martyrin von Antiochien in die Martyrologien und Kalendarien eingegangen. Schon Kalendarien des 9. Jahrhunderts (Amiens, Hornbach), dann des 10./11. Jahrhunderts (Kempten, Trier), des 11. Jahrhunderts (Augsburg, Eichstätt, Regensburg, Stablo, St. Gallen, Tegernsee) erwähnen sie<sup>4</sup>. Ein mailändisches Kalendar, das 1056/74 entstanden ist, notiert zum 5. Juli: «Passio Sanctae Margarithe uriginis»<sup>5</sup>. In den Einsiedler Kalendarien des 10.–12. Jahrhunderts wird stets unserer Heiligen gedacht (Cod. Eins. 356 und 319 aus dem 10. Jahrhundert, Cod. Eins. 114 aus dem 11./12. Jahrhundert, Cod. Eins. 113 und 83 aus dem 12. Jahrhundert). Das gleiche bestätigen die Kalendarien der Abtei Muri aus dem 11. bzw. 12. Jahrhundert (Cod. Mur. 19 und 20). Das Disentiser Kalendar des 12. Jahrhunderts schweigt. Aber die beiden Kalendare des 12. Jahrhunderts aus Pfäfers vergessen die Heilige nicht<sup>6</sup>. Im Churer Jahrzeitbuch treffen wir St. Margaretha am 15. Juli in den Codices C (Mitte des 12. Jahrhunderts), D (Ende des 12. Jahrhunderts) und E (Ende des 13. Jahrhunderts) an, am 13. Juli jedoch im Cod. G (Ende des 14. Jahrhunderts)<sup>7</sup>.

Ein ähnliches Bild wie die Kalendarien vermitteln die *Reliquien*. Dabei kommt es hier nicht darauf an, ob die Überbleibsel wirklich echt waren oder nicht. Schon im 10. Jahrhundert fand eine Übertragung nach Bologna statt<sup>8</sup>. Reliquien sind im Norden der Alpen um die Jahrtausendwende in Einsiedeln nachzuweisen<sup>9</sup>. Solche kamen auch über Hirsau (1091) nach Zwiefalten (1109) und nach Blaubeuren (1124), ferner nach Petershausen bei Konstanz (1129), nach Zürich (1170), nach Weissenau (1172), nach Salem (1174), nach Weingarten (1182), aus Italien nach Marchtal (1219), um hier nur die für uns wichtigsten Posten zu nennen<sup>10</sup>. Für uns ist von Belang, dass man bei der

<sup>3</sup> MGH Poetae latini aevi Carolini, ed. E. Dümmler 2 (1884) 587, 589.

<sup>4</sup> Munding, Die Kalendarien von St. Gallen. Texte (1948) 62; Untersuchungen (1951) 79.

<sup>5</sup> Od. Heiming, Die ältesten Kalender der mailändischen Kirche. Colligere Fragmenta: Festschrift Dold (1952) 220, 230.

<sup>6</sup> Die Kalendarien von Einsiedeln in der Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 48 (1954) 43, diejenigen von Pfäfers ebendort 55 (1961) 32. Für diejenigen von Muri im Archiv des Kollegiums Sarnen standen Photokopien zur Verfügung.

<sup>7</sup> Necrologium Curiense, ed. W. v. Juvalt (1867) 68–99, dazu freundliche Mitteilung des bischöflichen Archivars Dr. Bruno Hübscher vom 18. Oktober 1961.

<sup>8</sup> H. Tüchle, Dedicaciones Constantienses (1949) 123. Dazu O. Heiming in der Festschrift Dold (1952) 230.

<sup>9</sup> Anzeiger für Schweiz. Geschichte 29 (1898) 12.

<sup>10</sup> Tüchle (wie Anm. 8), 123. Engelberg besass im 12. Jh. und Heiligenberg bei Winterthur im 13. Jh. Margaretha-Reliquien. E. A. Stückelberg, Geschichte der Reliquien in der Schweiz 1 (1902) 34, 36, 45 nr. 172, 173, 218.

Weihe der Jakobskirche in Grissian zwischen Meran und Bozen 1142 Reliquien unserer Heiligen hinterlegte. Das gleiche tat Bischof Adalgot von Chur 1160 in Marienberg<sup>11</sup>. Damit haben wir auch einen Beleg für Rätien.

Hier müssen uns auch die *Patrozinien* beschäftigen. Alte Margarethen-Pfarreien oder Kirchen des 7./8. Jahrhunderts gibt es nicht. Schon das weist auf einen späteren Kult hin. Bislang als die älteste Kirche dieses Patroziniums gilt Schlitz, die auf Bitten des Abtes von Fulda im Jahre 812 vom Mainzer Erzbischof Richolf geweiht wurde. Freilich geht die erhaltene Überlieferung der Weihenotiz erst auf den Fuldaer Mönch Eberhard des 12. Jahrhunderts zurück, aber nach den Ausgrabungen und der gesamten Rechtslage dürfte Schlitz wirklich ins 9. Jahrhundert zu setzen sein<sup>12</sup>. Vielleicht ist ein innerer Zusammenhang zwischen dem Patrozinium und Fulda insofern da, als 812 die Kirche in Schlitz auf Bitten des Fuldaer Abtes Ratgar geweiht wurde und nachher der Fuldaer Abt Rhabanus Maurus († 856) die Heilige ins Martyrologium aufgenommen hat, wie oben berichtet wurde. Das Beispiel fand bald Nachahmung, indem der Salzburger Erzbischof Adalwin 865 eine Margarethenkirche im niederösterreichischen Spitz einweihte, wie uns die im 9. Jahrhundert verfasste Chronik der Salzburger Erzbischöfe erzählt<sup>13</sup>. Im 10. Jahrhundert wurde, wie wenigstens die heutige Forschung glaubt, die Kirche unter dem Einfluss von Niederaltaich dem hl. Mauritius geweiht<sup>14</sup>. Ende des 10. Jahrhunderts, genauer 994, erscheint das Nonnenstift Waldkirch im Breisgau der Muttergottes und der hl. Margaretha unterstellt<sup>15</sup>. 1077 finden wir das Klösterlein St. Margarethen in der Zell im Bistum Freising, das dann an Hirsau kam<sup>16</sup>. Einen Altar zu Ehren unserer Heiligen treffen wir 1099 in Uster an<sup>17</sup>. Darauf folgen immer zahlreichere Belege im 12. und im 13. Jahrhundert, so im Bistum Konstanz, Freising, Lausanne, Sitten und Mailand. Überflüssig, alles aufzuzählen<sup>18</sup>.

<sup>11</sup> Tiroler Urkundenbuch 1 (1937) 89 Nr. 211 und Bündner Urkundenbuch 1 (1955) 254–255 Nr. 342.

<sup>12</sup> J. Fr. Böhmer, *Regesta archiepiscoporum Maguntinensium*, ed. C. Will. 1 (1877) 49 Nr. 21, dazu G. Kleinfeldt-H. Weirich, *Die mittelalterliche Kirchenorganisation im oberhessisch-nassauischen Raum* (Marburg 1937) 62. Freundlicher Hinweis von Prof. Dr. Heinrich Büttner, Marburg.

<sup>13</sup> MGH *Scriptores* 11 (1854) 14, enthaltend die *Vita Beati Hrodberti* 4–15, dazu Einl. 1–2.

<sup>14</sup> Wolf-Lentze, *Erläuterungen zum historischen Atlas der österr. Alpenländer*. 6. Teil: Niederösterreich (1955) 10–11, 22.

<sup>15</sup> A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands* 3 (1920) 1020.

<sup>16</sup> (wie Anm. 15) 1036.

<sup>17</sup> H. Tüchle (wie Anm. 8) 71, 123.

<sup>18</sup> Für Italien siehe *Italia Pontificia* 5 (1911) 112, 268 und Magistretti-Monneret, *Liber*

Näherhin interessieren uns die Margarethen-Kirchen von *Churrätien*, zu dem ja auch das Sarganserland gehörte. Da wenden wir uns zuerst nach Osten, nach Lana bei Meran, das irgendwie doch noch kulturell zum nahen Churer Bistumsgebiete gehörte, stellt doch deren Margarethenkirche den sog. rätischen Dreiapsidentypus dar. Die Kirche, die 1215 von Friedrich II. dem Deutschorden übergeben wurde, stammt aus dem 12. Jahrhundert. Die Wandgemälde aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts beschreiben das Leben der hl. Margaretha, so die Gefangennahme, die Aburteilung vor dem Richter, das Leiden im siedenden Kessel und die Enthauptung<sup>19</sup>. Nichts lässt irgendwie auf einen Zusammenhang mit unserem Liede schliessen. Aus dem gleichen 12. Jahrhundert, aus dem die Kirche zu Lana datiert, stammt auch die Margarethen-Kapelle in Chur, die Ende des 12. Jahrhunderts im Besitze des Prämonstratenserklosters Churwalden erscheint<sup>20</sup>. Dem gleichen Kloster gehörte auch die Kirche zu Luzein (1222). Die hl. Margaretha erscheint dort 1464 als Patronin. 1299 ist auch ein Altar in der Nikolaikirche zu Chur nachzuweisen<sup>21</sup>. Der im Tellotestament von 765 stehende Ausdruck: *pradum confinientem in sanctae Mariae* bezieht sich auf eine Marienkapelle in Ilanz. Sie erscheint 1287 als *capella beate Marie virginis et beate Margarete*. 1385 ist sie nur noch als Margarethen-Kapelle bekannt<sup>22</sup>.

Auch im *Sarganserlande* gab es eine Margarethen-Kapelle, aber erst spät. Im Pfäferser Kalendar des Cod. Fab. VI. aus dem 12. Jahrhundert heisst es noch zum 8. Juni: «In Sepaune dedicatio S. Saluatoris»<sup>23</sup>. Es gab also in Sampans im 12. Jahrhundert eine Salvator-Kapelle. 1394 finden wir dort eine «Sant Margarethen Kappel»<sup>24</sup>. Die alte Kapelle verlor also ihr Patrozinium anlässlich eines Umbaus oder

---

notitiae Sanctorum Mediolani (1917) Sp. 274–276. Über Deutschland findet sich Material bei Tüchle 123 und J. Lehner, Die mittelalterlichen Kirchen-Patrozinien des Bistums Regensburg 1 (1953) 40. Für die Schweiz gibt Hist.-Biogr. Lexikon der Schweiz 6 (1931) 75 über St. Margarethen im Rheintal Aufschluss. Ferner Cl. Hecker, Die Kirchenpatrozinien des Archidiakonates Aargau (1946) 86, ferner E. Gruber, Die Stiftungsheiligen der Diözese Sitten (1932) 46, 48, 129–130, 221; dazu ist auch Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 6 (1912) 96, 192, 213 und 33 (1939) 300 zu vergleichen.

<sup>19</sup> Tiroler Urkundenbuch 2 (1949) 134 Nr. 674. Dazu J. Weingartner, Die Kunstdenkmäler Südtirols 2 (1951) 139–140. Frühmittelalterliche Kunst in den Alpenländern (1954) 124.

<sup>20</sup> E. Poeschel, Die Kunstdenkmäler des Kt. Graubünden 7 (1948) 283.

<sup>21</sup> Bündner Urkundenbuch II. Lief. 3 (1953) 129 zu 1222. O. Farner, Die Kirchenpatrozinien des Kt. Graubünden (1925) 142–144.

<sup>22</sup> E. Poeschel (wie Anm. 20) 4 (1942) 54–55. O. Farner (wie Anm. 21) 143.

<sup>23</sup> Näheres darüber in der Zeitschrift für Schweiz. Kirchengeschichte 55 (1951) 32, 106–107.

<sup>24</sup> K. Wegelin, Regesten der Abtei Pfäfers (1850) Nr. 321.

Neubaues. Die neue Heilige wurde dermassen populär, dass sie den früheren Ortsnamen verdrängte. Das ganze Berggebiet in der Gemeinde Pfäfers heisst nicht mehr Sampans, sondern bis heute St. Margarethen-Berg.

Aus allen bislang beigebrachten Belegen schloss die neuere Forschung mit Recht, dass die früher behauptete Verehrung der hl. Margaretha durch die irischen Missionäre nicht aufrecht erhalten werden kann, sondern dass vielmehr die Heilige erst langsam seit dem 9. Jahrhundert in unserem mitteleuropäisch-abendländischen Raume bekannt wurde und *erst im 12. Jahrhundert eigentlich volkstümlich* erscheint. Dieses Saeculum bedeutete die erste Blütezeit des Margarethen-Kultes. Eine zweite Blütezeit begann im 14. Jahrhundert, da die Heilige zu den 14 Nothelfern gerechnet wurde und zahlreiche Kirchen, Kapellen und Altäre geweiht erhielt<sup>25</sup>.

Die hagiographischen Elemente des Margarethen-Liedes können daher nicht vor dem 12. Jahrhundert entstanden sein. Aber auch das 12. Jahrhundert ist reichlich früh, gibt es doch in dieser Zeit im Pfäferser Gebiet nur eine Salvator-Kapelle, nicht eine Margarethen-Kirche, die erst 1394 belegt ist. Um diese Zeit muss der Kult der Heiligen in Pfäfers und seinem Umkreis Eingang gefunden haben, denn es ist merkwürdig, wie gerade in dieser *Epoche des 14./15. Jahrhunderts* die *liturgischen Codices von Pfäfers* auf den Kult der hl. Margaretha von Antiochien (vgl. *Legenda aurea*) umgestellt wurden. Da ist in erster Linie Cod. VI., ein Missale des 12. Jahrhunderts, zu nennen, in welches eine gotische Schrift des 14./15. Jahrhunderts auf fol. 63 verso eine Lectio über unsere Heilige einschrieb (*Martir insignis Margareta, etc.*). Noch mehr, auf fol. 70 recto bis 104 recto schrieb eine Hand mit ebenfalls gotischer Schrift Messformular, Sequenz und Passio der Heiligen ein, ja sogar noch den Tag der Kirchweihe am Sonntag nach Mariae Geburt sowie die Ablässe für Kirchweihe und Margarethen-Fest. Gut möglich, dass der Codex für die Margarethen-Kapelle benutzt wurde. Cod. Fab. VIII., den man bisher dem 10. Jahrhundert zuwies, zeigt zwar ein sanktgallisches Kalendar (fol. 2 recto bis 6 verso), aber der Codex befand sich sicher in spätmittelalterlicher Zeit in Pfäfers (vgl. fol. 155 verso: *Oratio de sancto Evortio, episcopo et confessore*). Auch in diesen Codex schrieb man mit einer gotischen Schrift des 14./15. Jahrhunderts auf fol. 105 recto und 151 verso das Ent-

<sup>25</sup> H. Fink, *Die Kirchenpatrozinien Tirols* (1928) 126f. *Lexikon für Theologie und Kirche* 6 (1934) 880. Lehner (wie Anm. 18) 40. Dazu die übrige Patroziniumsliteratur, wozu auch G. Schreiber, *Die vierzehn Nothelfer* (1959) 13, 33, 40, 127 (Schlern-Schriften 168) einzusehen ist.



sprechende De sancta Margaretha ein. In Cod. Fab. VII. aus dem 12. Jahrhundert radierte man auf fol. 4 recto im Kalendar am 13. Juli das Fest der hl. Margaretha aus. Dafür schrieb eine spätgotische Schrift am 15. Juli: «Margarete virginis et martyris»<sup>26</sup>. Nicht zuletzt datiert aus dem 14. Jahrhundert Cod. Fab. XIV., der eine Heiligenlegende enthält, welche S. 146–147 das Leben einer hl. Margaretha erzählt, die sich als Mann unter dem Namen Pelagius ausgab, sich zuerst in ein Männerkloster zurückzog, dann aber einem Frauenkloster vorgesetzt wurde, wo sie fälschlich eines Ehebruchs angeklagt, schliesslich als heilige Jungfrau gewertet und beerdigt wurde. Die Erzählung ist nicht identisch mit der *Legenda aurea* des Jakob von Voragine aus dem 13. Jahrhundert, sondern geht auf eine orientalische Quelle zurück<sup>27</sup>. Schliesslich weist auf das gleiche 14. Jahrhundert hin ein Eintrag in das Churer Jahrzeitbuch, der uns von einer Heuschreckenplage erzählt, welche 1360 über Deutschland hereinbrach. Schon Chr. Caminada dachte daran, dass hier die hl. Margaretha als Nothelferin angefleht worden sei, da die Verse beim Margarethenfeste eingeschoben sind<sup>28</sup>.

All diese Belege weisen daraufhin, dass im Sarganserlande und im Pfäferser-Umkreis die hl. Margaretha erst in spätmittelalterlicher Zeit hoch gefeiert wurde und volkstümlich geworden war. Wir dürfen sogar annehmen, dass dies mit dem Patroziniumswechsel der Salvator-Kapelle auf dem Berge Sampans zusammenhing. Das geschah vor 1394. Wir hätten also hier eine nähere chronologische Handhabe. Auf alle Fälle weisen die Pfäferser Dokumente auf die Zeit der gotischen Schrift, also auf die spätmittelalterliche Zeit hin.

Warum kam man aber dazu, die Zaubermaid der Sage mit der Heiligen von Antiochien zu identifizieren? Hier müssen wir auf die *Margarethen-Legende* eingehen. Eine Vita der Heiligen besass St. Gallen schon im 10. Jahrhundert, die jedoch verloren gegangen ist<sup>29</sup>. Doch kannte das Hochmittelalter verschiedene Viten. Eine *Passio S. Margarete* notierte Goffredo da Bussero im 13. Jahrhundert in seinem

<sup>26</sup> Zu den Pfäferser Handschriften VI., VII. und VIII. siehe Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 55 (1961) 21–23. Dazu A. Bruckner, *Scriptoria medii aevi Helvetica* 1 (1935) 82–83. Prälat Dr. Paul Staerke, Stiftsarchivar in St. Gallen, sei für Übermittlung von Photokopien bestens gedankt.

<sup>27</sup> Vgl. H. Delehaye, *Les Légendes Hagiographiques* (1927) 186–194. H. Günter, *Psychologie der Legende* (1949) 281–283.

<sup>28</sup> *Necrologium Curiense*, ed. W. v. Juvalt (1867) 68–69. Caminada (wie Anm. 1) 209 Anm. 3.

<sup>29</sup> E. Munding, *Das Verzeichnis der St. Galler Heiligenleben* (1918) 8, 114.

Liber Sanctorum Mediolani<sup>30</sup>. Die bekannteste ist jedoch diejenige des Genueser Erzbischofs *Jakob von Voragine* († ca. 1298), die jedenfalls das damalige Wissen darstellt<sup>31</sup>. Ihr Inhalt ist kurz folgender: Margaretha, die schöne Tochter eines vornehmen Heiden, liess sich taufen. Als sie 15 Jahre alt war, begehrte sie der heidnische Präfekt Olibrius zur Gattin und wollte sie dem Christentum abwendig machen, und zwar durch Torturen, die der Präfekt selbst nicht mitansehen konnte. Im Gefängnis bat die Heilige Gott, er möge ihr ihren Feind in sichtbarer Form zeigen. Da erschien ein furchtbarer Drache, den sie mit dem Kreuzzeichen zum Weichen brachte. Als der Teufel später sogar in menschlicher Gestalt kam, um sie zum Abfall zu bewegen, erfasste sie ihn am Kopf und warf ihn zu Boden, so dass der Dämon schrie: «O glückselige Margarete, ich bin überwunden.» Am folgenden Tage liess sie der Richter entkleiden und mit glühenden Fackeln quälen und hernach in ein volles Wasserbecken werfen. Trotz allem ging die Jungfrau unverletzt aus den Torturen hervor. Da dadurch nur noch 5000 Männer gläubig wurden, befahl der Richter, sie zu enthaupten. An diese Legende knüpfen alle liturgischen Feste von Pfäfers an, ausgenommen die kleine Vita in Cod. Fab. XIV.

Zwischen der Alpsage und der Margareta-Legende liegt ein ganzer Abgrund, den man kaum überbrücken kann. Es sind nur ganz äusserliche Dinge, die da übereinstimmen. Hier wie dort eine Jungfrau in der Hauptrolle. In beiden Berichten fällt die Zahl 15 auf. Im romanischen Liede stolperte die Maid 15 Tage vor Schluss der Alpzeit, in der christlichen Legende wird St. Margaretha von einer Amme 15 Stadien von Antiochien entfernt gepflegt. Als sie 15 Jahre alt war, starb ihre Mutter und der Präfekt wünschte sie zur Frau. Aber das sind nur äusserst dürftige Verbindungen, die zwischen beiden Erzählungen hergestellt werden können. Man hat den Eindruck, man wollte im Spätmittelalter einfach mit aller Gewalt und Strenge ein unausrottbares Lied, das nicht als christlich empfunden wurde, wenigstens äusserlich zu einem frommen Gesange umgestalten.

Die Verchristlichung der alten Sage geschah nicht nur durch die Identifizierung der Maid mit der hl. Margaretha, sondern auch durch die Anfügung zweier Verse:

E cur ch'ella ei ida sut il zenn de Sogn Gieri e sogn Gagl,  
Tuccavan ei d'ensemèn, ch'ei dev' o il battagl.

<sup>30</sup> Magistretti-Monneret, *Liber Notitiae Sanctorum Mediolani* (1917) Sp. 276–277, enthält die Passio und Hymnen.

<sup>31</sup> Th. Graesse, *Jacobi a Voragine Legenda Aurea* (1846) 400–403. E. Jaffé, *Die Goldene Legende der Heiligen von J. de Voragine* (1912) 140–144.



Ist die Maid vorübergezogen,  
Da hat es geläutet so lauten Schalls,  
Dass der Klöpfel herausgeflogen.

Schon der verdiente Herausgeber Bischof Caminada bemerkte dazu: «Die beiden Verse sind stilistisch auch so auffallend störrisch lang, dass sie als späteres Einschiesel sich zu verraten scheinen.»<sup>32</sup> Also schon formal lassen sich die Verse als spätere Zutat erkennen. Man fügte eine Strophe bei, um das Lied zu verchristlichen, ähnlich wie man in frühchristlicher und frühmittelalterlicher Zeit die jüdischen Psalmen mit einer Doxologie (Gloria Patri) verchristlichte.

Zuerst sei die *Georgs-Kapelle* ins Auge gefasst. Das Georgs-Patrozinium ist im frühen Churrätien sehr alt<sup>33</sup>. Besonders verehrte auch Pfäfers den Heiligen, besass es doch um 880 drei Georgsreliquien in der Klosterkirche und um 900 zwei in der Leutkirche St. Evort<sup>34</sup>. Deshalb war es keineswegs überraschend, dass man etwa vor einem Dutzend Jahren in der Georgskapelle, die unterhalb des Klosters Pfäfers auf einem Felsensporn liegt und weithin sichtbar ist, eine frühmittelalterliche Anlage entdeckte: Eine kleine, rechteckige Saalkirche mit sehr stark überhöhter, d. h. gestelzter Rundapsis, wie sie in karolingischer Zeit in Churrätien mehrfach belegt ist<sup>35</sup>. Um 1100 berichtet der Liber Viventium von Pfäfers: «Dedicatio capelle sancti Georgii XII. Kal. Nov.» Also: «Kirchweihe der Georgs-Kapelle am 21. Oktober»<sup>36</sup>. Die Notiz besagt nicht, dass damals eine neue Kirche erbaut worden wäre. Der Verfasser wollte nur die verschiedenen Kirchweihe-daten zusammenstellen. P. Gerold Suiter († 1727) berichtet uns von einem Neubau der Kapelle durch Abt Werner IV. von Raitnau, um dadurch den Zeitübeln zu steuern<sup>37</sup>. Bei der nicht immer grossen Zuverlässigkeit des Barockchronisten wird man wohl eher an einen Umbau oder eine neue Ausstattung denken müssen<sup>38</sup>. Das heutige Aussehen erhielt das interessante Gotteshaus erst um das Jahr 1713<sup>39</sup>.

<sup>32</sup> Caminada (wie Anm. 1) 229–230.

<sup>33</sup> Farner (wie Anm. 21) 86f.

<sup>34</sup> Franz Perret, Urkundenbuch der südlichen Teile des Kt. St. Gallen 1 (1951) Nr. 45 und 55.

<sup>35</sup> W. Sulser, Zur Baugeschichte der Kapelle St. Georg: Beilage zum Sarganserländer, Freitag, den 4. November 1949. Kurze Meldung ohne Grundriss von E. Rothenhäusler in der Zeitschrift für Schweiz. Archäologie und Kunstgeschichte 11 (1950) 123.

<sup>36</sup> Perret (wie Anm. 34) Nr. 141. Bündner Urkundenbuch 1 (1955), nr. 215.

<sup>37</sup> K. Wegelin, Die Regesten der Abtei Pfäfers (1850) Nr. 453 zu 1430: «Abbas Wernherus hoc quoque anno pro avertendis malis hisce temporibus capellam prope castrum Wartenstein construi fecit in honorem S. Georgii.»

<sup>38</sup> Über Suiter siehe F. Perret in der Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 44 (1950) 285–287.

<sup>39</sup> Näheres E. Rothenhäusler, Die Kunstdenkmäler des Kt. St. Gallen 1 (1951) 226–231.

Das Lied spricht nicht nur vom hl. Georg, sondern auch vom *hl. Gallus*. Man war daher versucht, hier eine zweite Kapelle anzunehmen. Die hl. Margaretha würde also nicht nur bei der Pfäferser Georgs-Kapelle, sondern auch bei einer Gallus-Kapelle in Ragaz vorbeigehen<sup>40</sup>. Wenn wir nun in der Liste der Gallus-Kirchen, die Paul Staerke mit grosser Umsicht aufgestellt hat, oder im Buche über die Kunstdenkmäler des Sarganserlandes, die Erwin Rothenhäusler mit genauer Lokalkennntnis beschrieben hat, nachsehen, so entdecken wir überhaupt keine Gallus-Kapelle im ganzen Sarganserbereich<sup>41</sup>. Es gibt jedoch ein Gallus-Heiligtum in Quarten. Dort wird schon im 9. Jahrhundert eine *capella* in Pfäferser Besitz genannt<sup>42</sup>. Eine Aufzeichnung von ca. 1440 nennt ihr Patrozinium: *capella beate Marie virginis et sanctorum confessorum Galli et Othmari*. Sie war damals noch eine Filiale von Walenstadt<sup>43</sup>. Natürlich war der hl. Gallus als Glaubensprediger im ostschweizerischen Raume schon lange verehrt. Beide Pfäferser Kalendarie des 12. Jahrhunderts, das eine in Cod. Fab. VI. und das andere in Cod. Fab. VII., melden das Fest des hl. Gallus. Im letzteren Codex ist es sogar als höheres Fest durch rote Färbung des Anfangsbuchstabens hervorgehoben<sup>44</sup>.

Aber wir müssen ja gar nicht lange suchen, denn schon der Text des Liedes lässt es zu, dass es sich nur um eine einzige Kapelle handelte: *sut il zenn de Sogn Gieri e sogn Gagl*, also unter der Glocke eines Heiligtums, das in erster Linie dem hl. Georg und in zweiter Linie dem hl. Gallus gewidmet war. Doppelpatrozinien sind zu allen Zeiten vielfach nachgewiesen<sup>45</sup>. Nun können wir freilich nicht beweisen, dass die Pfäferser Georgs-Kapelle auch noch dem kolumbanischen Missionar gewidmet war. Wir wissen nur, dass man 1722 im dritten Altare neben den Reliquien des hl. Lullus von Mainz und des hl. Justinus, des Martyrers, auch Überbleibsel von Gallus und Othmar hinterlegte. Vielleicht handelte es sich um alte Reliquien, wie das beim ersten Altare der Fall war<sup>46</sup>. Aber das Lied muss ja gar nicht alles historisch genau schildern. Es kann einfach als zweiten Heiligen den Gründer der Zelle an der Steinach genommen haben, der ja im Ver-

<sup>40</sup> Caminada (wie Anm. 1) 228.

<sup>41</sup> Sant Gallus Gedenkbuch (1952) 48–74, bes. 57, 66. Rothenhäusler (wie Anm. 39) 447 (Register).

<sup>42</sup> Bündner Urkundenbuch I, 387.

<sup>43</sup> M. Gmür, Urbare und Rödel des Klosters Pfäfers (1910) 36. Dazu Rothenhäusler (wie Anm. 39) 263–266.

<sup>44</sup> Näheres in der Zeitschrift für Schweiz. Kirchengeschichte 55 (1961) 33, 116.

<sup>45</sup> Vgl. Gmür (wie Anm. 43) 36. Dazu H. Tüchle, (wie Anm. 8) 85–86.

<sup>46</sup> Aus dem Pfäferser Archiv. Nach Auszügen von F. Perret: Beilage zum Sarganserländer, Freitag, den 4. November 1949.

laufe des Mittelalters im süddeutschen und schweizerischen Gebiete sehr volkstümlich geworden war<sup>47</sup>.

Das Lied setzte den Hauptakzent auf St. Georg, nicht auf St. Gallus. Deshalb kommt auch *St. Georg in der engadinischen Version* des Liedes vor, wie uns Dr. Alexi Decurtins mitteilt<sup>48</sup>. Die ältesten Kirchen des Engadins waren die Petrusheiligtümer in Remüs (6./7. Jahrhundert) und in Samaden (7./8. Jahrhundert), denen dann St. Lucius in Zuoz und St. Maria in Ardez folgten, denen sich zuletzt (11./12. Jahrhundert) St. Maria in Zernez anschloss<sup>49</sup>. Zu dieser letzten Schicht von Kirchen und Patrozinien gehört auch St. Georg in Schuls. St. Georg war nicht nur im Früh-, sondern auch im Hochmittelalter ein sehr verehrter Patron, wie etwa Castro im Blenio und Prato in der Leventina bezeugen<sup>50</sup>. Das Schulser Gotteshaus selbst begegnet uns als *ecclesia baptismalis S. Georgii in vico Sculle* 1178 und 1182, in welchen Jahren es von den Päpsten dem Benediktinerkloster Marienberg bestätigt wurde<sup>51</sup>. Möglicherweise war Schuls eine Eigenkirche der Tarasper, die ja auch Ende des 11. Jahrhunderts dort ein Kloster gründeten. Das Patrozinium passt für die auf einem Felsen gelegene Kirche ausgezeichnet. Auch für Ardez ist ja die Tarasper Initiative wahrscheinlich. Wenn wir nun auf der richtigen Fährte sind, dann kann auch hier die christliche Version des Liedes erst nach Errichtung dieser Kirche entstanden oder rezipiert worden sein, was wiederum auf das Spätmittelalter hinweist.

Von den Kirchen und Patrozinien gehen wir zu den *Glocken* über. Es gab solche schon im 5./6. Jahrhundert in süditalienischen Klöstern und im 6. Jahrhundert in Pfarrkirchen Galliens<sup>52</sup>. Disentiser Mönche flüchteten vor den Sarazenen um 940 nicht weniger als neun Glocken ins feste Zürich<sup>53</sup>. Auch die Glockenwunder sind alt. In der 755/768 geschriebenen und inhaltlich wertvollen Biographie des hl. Bonifatius († 754) wird schon ein solches wunderbares Glockenläuten berichtet<sup>54</sup>. Irgendwelche Glockenwunder weiss uns die christliche

<sup>47</sup> Sankt Gallus Gedenkbuch (1952) 41f. (Reliquien), 50–65 (Patrozinien).

<sup>48</sup> Annalas 16 (1902) 22f.

<sup>49</sup> I. Müller, Der rätsche Vintschgau im Frühmittelalter: Der Schlern 34 (1960) 318–329, bes. 320–322.

<sup>50</sup> H. Fink, Die Kirchenpatrozinien Tirols (1928) 126–139. Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 7 (1957) 469.

<sup>51</sup> Tiroler Urkundenbuch 1 (1937) 187, 204 = Bündner Urkundenbuch 1 (1955) 295, 305.

<sup>52</sup> Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie III, 2 (1914) Sp. 1954–1977.

<sup>53</sup> I. Müller, Die Anfänge von Disentis (1931) 85f.

<sup>54</sup> MGHSS rer. germ., Vitae S. Bonifatii ed. W. Levison (1905) 53, 213. Dazu die Pirminsvita des 9. Jh. in Acta Sanctorum, November, II, 1 (1894) 42 cap. 13: tintinnabulum ... angelicis, ut credendum est, manibus pulsatum. Vgl. auch cap. 14, wo-

Legende fast aus allen Ländern und Jahrhunderten zu erzählen<sup>55</sup>. Ende des 16. Jahrhunderts wandte man dieses Motiv auch auf St. Placidus von Disentis (8. Jahrhundert) an<sup>56</sup>. Offensichtlich hat unser Lied aus diesem Legendenschatze sich bereichert. Da aber Glocken im Margarethen-Liede nur in der angehängten Schlußstrophe erscheinen, dürfen wir schliessen, dass auch dieses Motiv erst mit der Verchristlichung des Themas im Spätmittelalter hinzugekommen ist. Das Lied dachte wohl einfach an Glocken im Dachreiter einer Kapelle oder auch an ein altes Glockenjoch<sup>57</sup>.

Sehr schwierig ist die *Musik des Liedes* zu beurteilen. Aber auch hier sind gewisse Anzeichen wenigstens für spätere Bearbeitungen nicht zu verkennen. So ist das Hauptmotiv auch in spätmittelalterlichen lateinisch-deutschen Mischliedern enthalten, wie «In dulci júbilo» und «Alle unsere Wonne liegt in praesepio» bezeugen. Auch mit dem Choral der Passion hat das Lied Ähnlichkeiten. Die drei singenden Personen, die das Lied voraussetzt, erinnern an den Passionsgesang der Karwoche. Nun aber scheint die Aufteilung der Passion in verschiedene Rezitationsformeln wohl ins Hochmittelalter zurückzugehen. Damit hing ja auch die Aufteilung des Textes auf drei Liturgen zusammen. Schliesslich sei noch bemerkt, dass ja auch die Dur-Tonart auf spätere Datierung hinzuweisen scheint. Jedoch ist die Frage, ob die «Urmelodie» des Liedes, die man wohl annehmen kann, aus der heidnischen Musik unmittelbar herkam oder auf dem Umwege der christlichen Musik weitergegeben wurde, noch keineswegs geklärt. Man lese das ebenso vorsichtige wie allgemeine Urteil, das ein Fachmann, P. Dr. Ephrem Omlin, Engelberg, abgab, genau nach, um sich über die Schwierigkeiten der Frage zu orientieren<sup>58</sup>.

Zum Schluss nochmals die ausdrückliche Feststellung, dass *niemals der ganze Text einfach im 14./15. Jahrhundert* entstanden ist. Wäre es eine einheitliche und vollständige Schöpfung des Spätmittelalters, so müssten wir ein Lied im Sinne der *Legenda aurea* des 13. Jahrhunderts und im Stile der niedergehenden Hymnendichtung des 14./15. Jahrhunderts erwarten. Dann stünde die Heilige und wohl auch ihre Kapelle im

nach eine gestohlene Glocke keinen Ton mehr gibt. Zur Vita siehe G. Jecker, Die Heimat des hl. Pirmin (1927) 1–3.

<sup>55</sup> E. A. Stückelberg, Das Glockenwunder: SAVk 22 (1918/19) 202f. Dazu H. Günter, Psychologie der Legende (1949) 206f.

<sup>56</sup> C. Decurtins, Die Disentiser Kloster-Chronik des Abtes J. Bundi (Luzern 1888) 25.

<sup>57</sup> Über hochmittelalterliche Dachreiter siehe Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte 3 (1954) 968–976. Zum Glockenjoch an der Ostseite der karolingischen Kirche von Mistail s. E. Poeschel, Kunstdenkmäler des Kantons Graubünden 2 (1937) 266, 269.

<sup>58</sup> Alles bei Caminada (wie Anm. 1) 203, 231, 233–235. Vgl. Artikel Passion im Lexikon für Theologie und Kirche 7 (1935) 1012.

Mittelpunkt des Geschehens. Sicher fand der christliche Bearbeiter eine alte Sage im Volke vor. Sie gehört zum Substrat unseres Liedes und deckt sich im Kerne mit vielen andern Wandererzählungen dieser Art, wie das schon dargelegt worden ist<sup>59</sup>. Wie schon betont, fehlen innere Zusammenhänge zwischen der Sage und dem umgeänderten christlichen Liede. Vielleicht konnte die orientalische Legende von Margarita = Pelagius, die man im 14. Jahrhundert in Pfäfers kannte, wenigstens eine Anregung geben, obwohl das Lied in keiner Weise an diese Erzählung direkt anknüpft<sup>60</sup>. Auch die Verbindung von Quellen mit Heiligen war so allgemein verbreitet, dass hier dem Margaretha-Liede vorgearbeitet war<sup>61</sup>. Diese Gründe vermögen jedoch nicht die Differenz zwischen dem alten Sagengut und dem Margarethen-Kult ganz zu erklären.

Wenn wir nun das Spätmittelalter als die Zeit betrachten, in welcher die alte Sage von der Alpenmaid verchristlicht wurde, so möchte man auch gleich vermuten, das Lied sei damals erstmals *schriftlich festgehalten* worden. Es lebte schon früher in einer lateinisch-romanischen Form fort, wurde dann aber erst jetzt genauer fixiert. Das setzt voraus, dass man noch in der *Pfäferser Gegend im 14. Jahrhundert rätoromanisch sprach*. Das hat wohl keine Schwierigkeit. In Flums sind noch 1410 mindestens drei romanische Familien nachzuweisen. Erst nachdem das Sarganserland 1436 im Zürcherkrieg besetzt wurde und seit 1458 eine Landvogtei der Eidgenossen erhielt, setzte sich die Germanisierung ganz durch<sup>62</sup>. Wir stehen hier vor einem langsamen und sehr vielfältigen Prozess, der zuerst die grösseren Verwaltungszentren und dann erst die entlegeneren Bergsiedlungen umfasste. Am Vättnerberg scheint sich das Romanische noch lange über das 16. Jahrhundert hinaus gehalten zu haben. Im nahen Malans sprachen noch 1536 alte Leute romanisch, wie Ulrich Campell zu berichten weiss<sup>63</sup>.

Wir schliessen unsere Ausführungen mit der Feststellung: Etwa in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts verchristlichte ein Pfarrer oder Schulmeister oder auch Pfäferser Mönch im Sarganserlande eine alte Alpensage. Die Umarbeitung war aber sehr bescheiden. Sie beschränkte sich nur auf drei Stücke. Erstens gab der Umarbeiter dem

<sup>59</sup> Caminada (wie Anm. 1) 216–219, Bertogg (wie Anm. 1) 37–39.

<sup>60</sup> Siehe oben S. 130.

<sup>61</sup> H. Günter, *Psychologie der Legende* (1949) 194–196.

<sup>62</sup> F. Perret, *Die romanische Volkssprache im Sarganserland*: Bündner Monatsblatt 1957, 120–126.

<sup>63</sup> H. Trümpy, *Schweizerdeutsche Sprache und Literatur im 17. und 18. Jahrhundert* (Basel 1955) 31–34 über die Germanisierung des rätoromanischen Bündnerlandes. Dazu R. Trüb, *Die Sprachlandschaft Walensee-Seeztal* (1951) 256–272, bes. 263.



Ganzen einen christlichen Titel: Canzun de Sontga Margriata. Zweitens setzte er die Zaubermaid mit der Heiligen gleich, wie das gleich am Anfang zu lesen ist und auch später einmal in der Apostrophierung: O buna Sontga Margriata. Am Schlusse setzte der umarbeitende Verfasser einfach noch zwei Verse hinzu, die das Motiv der Kapelle und der Glocke enthalten. Damit sollte die Canzun, die an sich in die weltliche Zauberwelt gehörte, einen christlichen Akzent erhalten. Möglich war dies nur deshalb, weil gerade damals der Margarethen-Kult seinen Siegeszug durch unsere Lande und besonders auch durch das Sarganserland hielt.