universität innsbruck
Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

# Innsbrucker Festgruss von der Philosophischen Fakultät dargebracht der 50. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Graz

## Versammlung Deutscher Philologen und Schulmänner

## Innsbruck, 1909

Die Legenden der Märtyrer von unzerstörbarem Leben. Von Konrad Zwierzina

urn:nbn:at:at-ubi:2-8756

# Die Legenden der Märtyrer von unzerstörbarem Leben.

Von **Konrad Zwierzina**.

Unter den alten koptischen Apostellegenden mit, wie Lipsius das genannt hat, gnostischer Farbe stehen neben Übersetzungen uns erhaltener griechischer Fassungen auch Texte, die J. Guidi (Giorn. della soc. Asiatica Italiana 1888, S. 3 ff.) als koptische Originale in Anspruch genommen hat. Originale sind sie nur in beschränktem Maße zu nennen, nur im Vergleich zu den ihnen vorangehenden reinen Übersetzungen: sonst enthalten sie wenig Originelles, sondern sie übertragen Motive und Reden, Wundererzählungen und Leidensgeschichten der zunächst übersetzten ältesten περίοδοι τῶν ἀποστόλων auf die Apostel und Heiligen, über die gleichartige Berichte nicht überliefert schienen. Inwieweit diese so beschränkte Erfindung original-koptisch ist, lasse ich dahingestellt. Daß sie auch der griechischen Hagiographie nicht unbekannt blieb, wird sich aus dem Folgenden ergeben, ohne daß ich dies weiter hervorzuheben brauche (s. dagegen Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten II 2, 86 oben). Freilich griechische Versionen der genannten koptischen Erzählungen haben sich bisher nicht gefunden. Dagegen wurden die koptischen Synaxare und mit ihnen unsere Erzählungen ins Arabische übersetzt und aus dem Arabischen widerum ins Äthiopische (s. Guidi aaO., A. Smith Lewes, The mythological acts of the apostles = Horae Semiticae IV, S. XII).

Aus dieser Überlieferung greife ich heraus die »Taten des Bartholomaeus, der aus dem Lande der Ichthyophagen zu den

Parthern kam, und die Wunder, die er dort wirkte zusammen mit Andreas und Christianus, dem Kynokephalen«. Der koptische Text ist nur fragmentarisch erhalten. Eine italienische Übersetzung der Bruchstücke bei Guidi aaO. S. 46 ff., eine (nicht ganz ausreichende) Analyse bei Lipsius aaO. II 2, 76 ff. Die arabische Version in englischer Übersetzung bei Smith Lewes aaO. S. 11 ff., die äthiopische ebenfalls in englischer Übersetzung bei Malan, Certamen apostolorum S. 76 ff. Die Lücken der koptischen Überlieferung werden durch den arabischen und äthiopischen Text ausgefüllt, jedoch z. T. nur in sehr unvollkommener Art. Denn schon der Araber. suchte das Wunderbare und Fabulose seines Originals möglichst abzuschwächen. Die für diese seine »Legendenkritik« charakteristische Stelle (aber durchaus nicht die einzige ihrer Art) wird uns noch beschäftigen. Näheres Zusehen ergibt nun, daß auch der uns vorliegende koptische Text solche Abschwächungen der Glaubwürdigkeit und Kirchlichkeit seiner Legende zuliebe vorgenommen hat. Wir werden auch dies noch zu belegen Gelegenheit haben. Ich hebe nun aus dem Verlauf der Erzählung hervor, was dem Zweck dieses Aufsatzes dient.

Jesus erscheint dem Apostel Bartholomaeus und fordert ihn auf, den Parthern das Evangelium zu predigen. Dabei prophezeit er ihm sein Schicksal: man wird ihn dreimal verbrennen, man wird ihn kreuzigen, zersägen, seinen Leib verbrennen und die Asche ins Meer werfen, man wird einen Stein an seine Füße binden und ihn ins Meer werfen. »Aber sei getrost, fürchte Dich nicht, ich werde bei Dir sein«. Auch verheißt er ihm den Beistand des Apostels Andreas. Nun erscheint er diesem im Lande der Barbaren, befiehlt ihm, mit Bartholomaeus zu reisen und verheißt ihm die Hilfe eines Mannes aus dem Lande der Kynokephalen, dessen Gesicht das Gesicht eines Hundes ist. »Mit seiner Hilfe werden sie an mich glauben«. Durch ein Wunder wird Andreas samt seinen Jüngern Rufus und Alexander im Fluge zu Bartholomaeus gebracht, durch ein Wunder alle vier ins Land ihrer Bestimmung. Eine Geschichte von Bekehrung und Teufelaustreibung im Geschmack der leucianischen Akten schiebt sich ein. In der Stadt der Parther trifft sie das dem Bartholomaeus durch Jesus prophezeite Geschick. Sie beschämen die Idole und zwingen die Teufel, die darin wohnen, ihre eigene Schande zu verkünden. Die Teufel jedoch hetzen nun das Volk gegen sie auf. Ein Aufstand zwingt den Prokonsul Gallio zu immer erneuter Marterung der Apostel.

Aber deren Leben ist unzerstörbar. Dreimal werden sie verbrannt, immer erscheinen sie wieder. Das dritte Mal sperrt man sie in einen glühenden Ofen: als aber die Richter den Deckel abheben, finden sie vier Weinstöcke darin, mit Früchten bedeckt. Die Apostel jedoch brechen »aus ihrem Versteck im Theater«[1]) hervor unter die dort versammelte Menge. Die Menge will sie nicht kennen, hält sie für Gespenster: neue Wunder folgen, neue Predigten und neue Martern. Man bindet sie an ein Rad, man will ihnen die Haut vom Kopfe ätzen, man will sie zersägen. Aber ihre Haut bleibt heil und die Sägen versagen. Da bietet man ihnen Reichtum und Ehre, wenn sie die Stadt verlassen. Die Apostel weigern sich, und Andreas rät mit hölzernen Sägen zu versuchen, was mit eisernen unmöglich war. Und siehe, Sägen von Holz zerschneiden die Körper der Heiligen[2]). Die Leichname werden nun verbrannt, die Urne mit ihrer Asche ins Meer geworfen. Ein Waltisch verschlingt sie: drei Tage und drei Nächte bleibt sie im Bauche des Fisches. Gallio und die heidnischen Priester triumphieren, die vor den Aposteln aus der Stadt entflohenen Idole

[1]) Eine Lücke des kopt. Textes verhindert uns zu erkennen, wie die Apostel in dieses Versteck gekommen sind. Der arabische (s. Smith Lewes S. 18) und der äthiopische (s. Lipsius S. 80) Text schwächen ab.

[2]) Dieses sonderbare Motiv findet sich zuerst in der griech. Überarbeitung der Ascensio Jesaiae, die O. Gebhardt in Hilgenfelds Zeitschr. 1878, 21, 339 ff. herausgegeben hat. Im griech. Original des 2. Jahrhunderts n. Chr., das nur fragmentarisch auf uns gekommen ist und das uns die äthiopische und die beiden latein. Übersetzungen ersetzen müssen, ist nur von einer »Baumsäge« resp. Holzsäge die Rede, s. E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen 297, 19. Ein πρίζειν πρίονι ξυλίνῳ (s. καρποὶ ξύλινοι, Baumfrüchte) kann mißverstanden und zurechtgelegt sein. So heißt es dann im Texte Gebhardts III 14 S. 350, daß Manasses befiehlt, den Propheten mit einer eisernen Säge zu zersägen. Als das Eisen aber nicht angreift, sagt Jesaias zu Manasses: »wisse, daß es mir bestimmt ist, mit einer hölzernen Säge und keiner anderen zersägt zu werden«. Da läßt der König ihn mit einer solchen in zwei Teile zersägen. Freilich kann auch, wie behauptet wurde, Psalm 22, 21 eingewirkt haben: ῥῦσαι ἀπὸ ῥομφαίας τὴν ψυχήν μου, eine Stelle, die auch der Barnabasbrief mit dem Kreuzestod Christi zusammenbringt: ἔδει γὰρ ἵνα ἐπὶ ξύλου πάθῃ. Die Ascensio Jesaiae kennt und zitiert übrigens auch der Verfasser der Actus Petri cum Simone 72, 4. 5. Das Motiv von den hölzernen Sägen werden wir noch in der Quiricuslegende unserer Gruppe wiederfinden, s. unten S. 155. Schließlich verweise ich noch auf die kopt. Salomon-Königin von Saba-Sage (Amélineau, Contes et romans de l'Egypte chrétienne I 146), wo beim Tempelbau der Vogel Rockh das Holz bringt, um einen steinernen Kessel zu spalten, der allem Eisen widerstanden hat und unter dem sein Junges liegt. Mit diesem wird nun der Stein zersägt. Das Holz wird aufbewahrt und wird das Kreuzesholz.

kehren heim. Da erinnert sich der Herr der heiligen Reliquien. Er kommt mit seinen Engeln aufs Meer herab, er ruft den Walfisch und erweckt die Toten. Leider bricht hier das Fragment ab; wo es wieder einsetzt, sind wir bereits mitten im zweiten Teil, der Geschichte vom h. Kynokephalen. Wir würden gerne hören, wie die Apostel wieder vor die Augen der Heiden treten, wie die Heiden sie als Spukgestalten erklären und wie die Apostel ihre volle Lebendigkeit erweisen. Die arabischen und äthiopischen Bearbeiter haben die ganze Marter gestrichen. Wer die Textgeschichte fabuloser Akten kennt, dem ist klar, daß an unserer Stelle zu allererst die Abschwächungstendenz der Bearbeiter einsetzen mußte. Wir werden kongruente Fälle noch im Laufe dieser Ausführungen feststellen können. Immer hat auch der Kopte nicht gewagt, die Tatsache des Todes durch scheinbar völlige Vernichtung des Körpers und das Wiederaufleben des unzerstörbaren Heiligen mit nackten Worten auszusprechen. So scheint er mir bei der letzten Feuermarter den Text seines (uns also verlorenen) Originals zu verschleiern. Er (s. Guidi S. 51) drückt sich nicht so klar aus, wie es die Sachlage verlangt und gleichartige Szenen anderer Legenden nahelegen. Vgl. besonders *senza che nessuno li riconoscesse .... „e forse non sono veramente uomini"* Guidi aaO. mit *Ista omnia phantasmata sunt* S. Quiricus AS. c. 15 oder *„Ecce idolon Georgii". alii dicebant „non, sed similis est ei"* S. Georgius 54 c. 9 Arndt.

In die Lücke der kopt. Bruchstücke fällt nun nach Andeutungen nochmals ein Tod durch Steinigung und eine Wiedererweckung der Apostel. Jetzt bringt sie Jesus aber nicht mehr zu den Parthern zurück, sondern zur Stadt der Anthropophagen (s. Smith Lewes S. 20). Da kommt ein Kynokephal aus der Stadt auf der Suche nach einem Menschen, den er fressen könne. Ein Engel erscheint ihm und tauft ihn, wodurch seine wilde Natur von ihm genommen wird: *„God will give unto thee the nature of man and will strip from thee the nature of the wild beast"*. Auch die menschliche Sprache erhält er erst jetzt: *„for my appearance is not like the appearance of most people; and I know not their talk"*. So wird er den Aposteln zu Hilfe gesandt. Aber seine Gestalt erregt noch immer Schrecken: *his height was four cubits; his face was like the face of a large dog, and his eyes like lamps of burning fire, and his back teeth like the tusks of the wild boar, and his front teeth like the teeth of a lion, and the nails of his feet like a curved scythe,*

*and the nails of his hand like the claws of a lion* (Smith Lewes S. 21). Er beruhigt die Jünger Christi. Sein Name heißt „*Bewitched*", der Verfluchte. Aber Andreas will ihn von jetzt ab »Christianus« nennen. Lipsius gibt die Namen des h. Kynokephalen an der entsprechenden Stelle des äthiopischen Textes durch »Laster-Christianus« wieder (aaO. S. 82). In der kopt. Fassung sagt an einer späteren Stelle Bartholomaeus zu ihm, er solle nicht mehr Kynokephalos heißen, sondern Pistos (it. *fedele*), aber im Titel der Akten (s. oben S. 130 f.) und auch im Text selbst (s. Guidi S. 54) wird er Christianus genannt. Übersetzen wir den Heidennamen ins Griechische und Lateinische so würde Ἀδόκιμος und *Reprobus* dem Sinne nach passen. Nun kehren sie zur Partherstadt zurück. Bevor sie einziehen, verhüllen sie das Antlitz des Berserkers mit einer Decke. Das Volk stürzt sich ihnen bewaffnet entgegen und wilde Tiere werden auf sie losgelassen. Da entblößt Christianus sein Antlitz und erhält seine frühere Wildheit wieder und erschlägt die Bestien und zerreißt und frißt sie. Hier setzt der kopt. Text wieder ein. Alles flüchtet, aber Gott umgibt die Stadt auf das Gebet des Andreas mit einem Feuerwall. Nun wütet drinnen der kynokephale Riese, draußen das Feuer: so wird das Volk bekehrt und getauft und die Götzen bezwungen. Bartholomaeus aber segnet den Riesen und er wird wieder zahm.

Diese Legende, deren Abfassung Guidi ins 5. oder 6. Jahrhundert verlegt, holt eine Reihe ihrer Motive und ihre ganze Färbung aus den Πράξεις Ἀνδρέου καὶ Ματθεία εἰς τὴν πόλιν τῶν ἀνθρωποφάγων (ed. Bonnet, Acta apost. apocr. II 1, 65 ff., Tischendorf, Acta apost. apocr. S. 132 ff.), also einer Apostelgeschichte, die zwar nicht zu den von Lipsius als gnostisch bezeichneten gehört, aber nach ihrem ganzen Charakter doch der gleichen Literaturgattung zugezählt werden muß wie die fabulosesten leucianischen Aretalogieen. Dazu kommen noch Züge aus den Akten des Andreas und Petrus (Bonnet II 1, S. 117 ff.), den gnostisierenden Philippusakten (Bonnet II 2, S. 1 ff.) u. a. Dies hat schon Lipsius (aaO. S. 83) festgestellt, wenn auch seine Parallelensammlung erheblich zu vermehren leicht wäre. Ich aber habe in der voranstehenden Analyse mehr als die gemeinsamen, die charakterisierenden Züge speziell unserer Apostellegende hervorgehoben; insbesondere das Motiv vom unzerstörbaren Leben.

Das Motiv vom unzerstörbaren Leben finde ich in Legenden nicht überall dort, wo eine, sei es durch den Heiligen, sei es durch Christus bewirkte Totenerweckung erzählt wird. Fast alle älteren fabulosen Akten wären sonst Legenden vom unzerstörbaren Leben. Sondern ich sehe dieses Motiv nur in jenen Berichten, in denen der Widersacher die völlige Vernichtung des Körpers des Heiligen erstrebt: ihn zerstückelt, eingräbt, verbrennt, die Asche in den Wind streut u. s. f., aber zu seinem Ziele nicht gelangt: der Heilige stirbt, aber er erscheint wieder und nimmt den Kampf von neuem auf, *tu cum Apollone deo tuo, ego vero cum domino meo Jesu Christo* Georgius 57 c. 12, 61 c. 15 Arndt. Der heidnische Gegner verzweifelt, versucht es mit Güte, dann mit neuer Marter und neuer Vernichtung, bis die vorherbestimmte Zeit gekommen ist, wo der Heilige die ihm anvertraute παραθήκη, den *thesaurus*, seine unsterbliche Seele, wenn man will sein σπέρμα πνευματικόν in Gottes Hände zurücklegt. Die *decollatio* bringt dann das Ende. Dieses Motiv erscheint nun meist in ganz bestimmter Ausgestaltung und verbindet sich mit ganz bestimmten anderen Motiven. Notwendigerweise werden in solchen Legenden die Martern bis ins Groteske gesteigert. Ferner erscheint der Herr zu Beginn der Leidensgeschichte und schließt mit dem Heiligen einen Pakt: er verkündet ihm seine Martern, Tode, Auferstehungen und den Zeitpunkt seiner τελείωσις, dann verspricht er ihm einen ganz bestimmten Lohn im Himmel, *inter natis mulierum maior Iohanne Baptista non est in prophetis* (s. Math. 11, 11), *et in regno meo et in sanctis meis nullus tibi maior est* Georgius S. 51 c. 5 Arndt, Quiricus AS. 32 E 23 Pariser Hs. 5593 f. 88$^{v}$, und in der stipulatio des Schlußgebets, das der Heilige vor seiner Enthauptung spricht, werden seiner Fürbitte von dem wieder persönlich erscheinenden Christus die bestimmten privilegia zugesichert. Der Teufel greift persönlich ein, er spricht aus den Idolen, er reizt die Heiden. Es steht Macht gegen Macht, die zerstörende Macht des Dämons gegen die belebende Macht Gottes, Wunder gegen Wunder (etwa in der Art der Actus Petri cum Simone oder Moses und der Magier vor Pharao), der Teufel gegen den Herrn. Diese führen den Streit, der heidnische König und der heilige Märtyrer sind nur ihre Kämpen. Eine Szene wird typisch, sie ist auch in den Bartholomaeusakten schon angedeutet (s. Smith Lewes S. 17 Alinea 3). Der Heilige oder ein von ihm Neubekehrter geht scheinbar auf die Schmeichelreden und die Versprechungen

des heidnischen Königs ein: er wolle den Göttern opfern. Herolde verkünden das Fest, in feierlichem Pomp geleitet man ihn zum Tempel, aber er zerschlägt die Götterbilder und zwingt die Idole, ihre eigene Schande zu beichten. Zwar die heidnischen Könige bleiben unbekehrt und unbekehrbar. Sie sind Söhne der Finsternis, weder berufen noch auserwählt. Und der Heilige weiß das. Er predigt und tut Wunder, nicht um die Könige zu bekehren, sondern *pro adstante populo: novi quod facio hoc, et non creditis ei, sed propter adstantes qui credituri sunt in Christo faciam quod petisti,* so immer wieder in der Georgslegende S. 57 c. 13, S. 50 c. 3, S. 55 c. 11 und ebenso in den Legenden von Vitus, Quiricus, Christophorus, Theodorus u. s. f.[1]). Der König verlangt ein Wunder zu sehen, um zu glauben. Und der Heilige wirkt es, aber der König ruft aus: *gratias tibi ago Apollo et Hercules . . . quoniam praevalet virtus vestra* S. Georg. S. 56 c. 11 Arndt uö.; der Märtyrer heilt den König von einem Übel, das ihn durch eines der bekannten Strafwunder getroffen, aber der König ruft aus: *gratias ago diis meis, qui sanaverunt corpus meum* Quiricus AS. 33 B 20, 31 B 12. Zum Schluß fällt auf die Bitte des Heiligen Feuer vom Himmel und verzehrt die Söhne der Finsternis, so Georg und Quiricus, so ursprünglich auch Christophorus. Aber aus dem umstehenden Volke bekehren sich immer mehr, alle *electi* zieht der Heilige an sich und vereinigt sie seinem Martyrium und führt sie so zu Gott. Fast verlassen steht am Ende der Heidenkönig da: sein Volk lehnt sich auf wider ihn, er verliert an den Feind seine Soldaten, sein *officium,* seine Freunde, sein Weib, sein Kind. Verständnislos steht er all dem gegenüber, fruchtlos wütet er gegen alle, scheinbar der Herr und immer besiegt.

Nicht alle diese Züge findet man in jeder dieser Resurrektionslegenden zusammen voll ausgeführt. Angedeutet sind sie fast immer alle: hie und da haben wirs da mit blind gebliebenen Ansätzen zu solchen Motiven zu tun, viel häufiger jedesfalls mit ihren blind gewordenen Resten.

Endlich gehören zu dem Legendentypus auch die bestimmten Wunder, die der immer wieder Erweckte vollführt. Eine Art derselben wird uns noch beschäftigen. Eine andere tritt uns bereits in den Bartholomaeusakten entgegen. Wird das bereits

---

[1]) s. Ev. Joann. 6, 64 f. 8, 38 ff.; ferner Actus Petri cum Simone 60, 8. Acta Joannis auct. Prochoro 35, 5 ff. (Zahn) u. ä. m.

Gestorbene neu belebt, so wird auch das noch nicht zu geistigem Leben Vorgeschrittene vollendet. Das ist, glaube ich, der Gesichtspunkt, unter dem man die Tierwunder der apokryphen Apostelgeschichten zu betrachten hat: den redenden und predigenden Hund des Petrus, der dem Heiligen auch hilfreich wird im Kampf gegen Simon magus (Actus Petri cum Simone 56, 25 ff. 60, 1 ff.), das Füllen und die Wildesel des Thomas (Bonnet, Acta apost. apocr. II 2, 156, 10 ff. 185, 5 ff.), die Ziege und den Leopard des Philippus (Bonnet aaO. 36, 23 ff.), die Löwin des Andreas und der Polyxena (Acta Xanthippes et Polyxenae ed. Rhodes James c. 16—20). Diese Tiere sterben, nachdem sie geholfen und gepredigt: ihre τελείωσις ist gekommen. So der Hund des Petrus (60, 20), das Füllen des Thomas (158, 20). Aber auch Kinder werden vollendet. So gibt der Säugling auf den Armen der Mutter Zeugnis für Petrus (Lipsius 61, 30 ff.) und genau so wie der Hund des Petrus den Simon magus aus dem Hause des Marcellus holt, der Ochs des Philippus in Korinth den Ananias aus der Synagoge (s. Lipsius, Apokr. Ap. II 2, 33), damit sie dem Apostel Rechenschaft geben, so holt das drei Monate alte Knäblein der Witwe den Apollo aus dem Tempel, damit er dem h. Georg beichte (S. 64 c. 18). Und der Heilige hat diesem Knaben, der blind, taub und lahm war, dem amorphen Kind ohne Vater erst seine Sinne geschenkt (S. 60, c. 14), wodurch m. E. die »Vollendung« noch deutlicher symbolisiert werden sollte. Ich verweise auf Ephes. 4, 12—15. 1 Cor. 1, 27 f. 3, 1. 13, 11. Mth. 12, 25, aber nicht ohne Absicht auch auf Irenæus Adv. haeres. I 5, 6—6, 4, auf den Kommentar des Gnostikers Herakleon zu Ioann. 1, 29 bei Origenes, Migne VII 1297 BC und auf die Stelle in Clemens Excerpta ex Theodoto c. 68 (ed. Dindorf), die beginnt Ἄχρι μὲν γὰρ ἦμεν τῆς θηλείας μόνης τέκνα (der Sohn der Witwe!), ὡς ἂν αἰσχρᾶς συζυγίας, ἀτελῆ καὶ νήπια καὶ ἄφρονα καὶ ἀσθενῆ καὶ ἄμορφα (!), οἷον ἐκτρώματα προσενεχθέντα, τῆς γυναικὸς ἦμεν τέκνα, ὑπὸ δὲ τοῦ σωτῆρος μορφωθέντες ἀνδρὸς καὶ νυμφῶνος γεγόναμεν τέκνα. Die Heilung der 12 Jahre alten Tochter des archisynagogus durch Jesus (Marc. 5, 22 ff) wird von den Gnostikern auf die Morphosis der Achamoth durch den auf dem Horus herabsteigenden Christus gedeutet, Iren. I 8, 2. Doch dies nur im Vorbeigehen.

Ich frage nun: spielt der fromme Riese Christianus, der Menschenfresser mit dem Hundegesicht, dem erst in der Taufe des Engels menschliche Sprache zuteil wird, in un-

sern Bartholomaeusakten eine andere Rolle als die hilfreichen Tiere, Säuglinge, ja Sphinxe und Bildsäulen (s. Acta Andr. et Matth. 80, 5 ff. und bes. 109, 12 ff. Bonnet) der genannten Legenden? Wer die zuletzt zitierte Stelle nachsieht und vergleicht, wird finden, daß unser Christianus direkt die Funktion übernimmt, die in der Musterlegende, den Andreas-Matthiasakten, die hilfreiche Bildsäule inne hat. Und damit lenken wir wieder zu den Akten zurück, von denen wir ausgegangen sind.

Der einigermaßen Legendenkundige wird sich durch den kynokephalen und anthropophagen Riesen, der als Heide »der Verfluchte« hieß und dann »Christianus« getauft wurde, sofort erinnert fühlen an den h. Christophorus, der als Heide Reprobus genannt war [1]) und der auch kynokephal ist und aus dem Lande der Anthropophagen kommt. Aber die Ähnlichkeiten reichen noch viel weiter. Ich möchte behaupten, daß die Christophoruslegende direkt aus der Christianusepisode der Bartholomaeusakten herausgesponnen wurde. So wird die Legende einer h. Pelagia, sponsa Dionysii, einer Praxis der Thomasakten entnommen (s. Bonnet, Supplem. codicis apocr. I 10, 28 ff. und 137, 16 ff., Lipsius, Apokr. Apostelgesch. I 273) und vor allem die Geschichte von der Bekehrung der Xanthippe und den Fahrten ihrer Schwester Polyxena (ed. Rhodes James, Anecdota apocr. S. 47 ff.) aus einer verlorenen Praxis apokryph-fabuloser Paulusakten, die an Actus Petri cum Simone 49, 20 Lipsius [2]) anknüpfte, und einer ebenfalls verlorenen Praxis der alten gnostisierenden Andreaslegende hervorgeholt und abgerundet.

---

[1]) Reprobus heißt er bei den Lateinern und diese haben es auch leicht, den Namen zu deuten auf den *lapis quem reprobaverunt aedificantes* etc. Ps. 117, 22. Mth. 21, 42 uö. (s. auch 2 Cor. 13, 5 f.). Den Syrern und zunächst auch den Griechen heißt er Ῥέπρεβος. Doch geht auch hier die Deutung des Namens vom Latein aus, wenn Δέκιος den Heiligen beschimpft als Κακώνυμε καὶ κακόβιε (Menschenfresser) καὶ κακοπρόσωπε (Hundsgesicht) 69, 5 Usener. Ebenso im Syrischen s. Popescu S. 40. Aus dem Latein deutet die griech. Hagiographie ja auch den Namen der h. Marina auf Pelagia, und so stellt sich später auch hier neben Reprebus-Reprobus ein Ἀδόκιμος s. Richter, Der deutsche S. Christoph S. 147. Gildemeisters Deutung bei Usener 56, 12 aus aram. *rabrab „grandis"* wird von Popescu S. 50 abgelehnt.

[2]) Ich halte trotz C. Schmidt und Harnack an der Ansicht Lipsius' fest, daß den uns in Brüchen erhaltenen katholischen Paulusakten fabulose, in der Manier der Actus Petri Vercellenses geschriebene Paulusakten vorangegangen sind und einzelnen Abschnitten jener als Quelle gedient haben. Die Acta Theclae waren eine praxis dieser gnostisierenden, noch dem Photius bekannten περίοδοι leucianischen Gepräges. Corssens Erweis, daß die uns vorliegende älteste griechische Fassung der Acta Pauli et Theclae in bestimmter

Sowie bei dieser Auslösung der Polyxenalegende auf die neue Hauptheldin Züge übertragen wurden, die in der Quelle von andern agierenden Personen (z. B. Thekla) erzählt waren, so wurde auch auf Christophorus-Christianus das Motiv vom unzerstörbaren Leben übertragen, das in den Bartholomaeusakten den Aposteln zukommt und hier kräftig herausgearbeitet wurde, nachdem es schon in den Martern, die Andreas und Matthias im Anthropophagenland erdulden, also in der Quelle der kopt. Akten angeklungen hat.

Die Überlieferung der Christophoruslegende verzeichnet die Bibl. hagiogr. graeca S. 24 und die Bibl. hagiogr. latina I S. 266—268. Dazu kommen noch die syrische Version (s. Wright, Catal. of Syriac Mss. in the Brit. Mus. III 1132 und Anal. Bolland. X 393 ff., jetzt mit deutscher Übersetzung ediert von J. Popescu, Die Erzählung oder das Martyrium des Barbaren Christophorus, Straßburger Diss. 1903) und die armenische Version (Atti dell' istituto Veneto di scienze 53 ed. E. Teza). Die letztgenannte war mir nicht zugängig. Das Verhältnis der Texte wird von K. Richter, Der deutsche S. Christoph, Berlin 1895 ganz falsch beurteilt, s. meine Rezension im Öst. Litteraturbl. 1897, 397 ff. und Popescu aaO. S. 53 f. Ich habe die Überlieferung untersucht: lediglich die Resultate dieser Untersuchung lege ich hier vor. Von einem stark fabulos gefärbten griechischen, vielleicht auch syrischen, keinesfalls lateinischen Original ausgehend spaltet sich die Überlieferung zunächst in zwei Äste. Der eine ist allein repräsentiert durch die lateinische Vulgata, gedruckt in zwei von einander ziemlich abweichenden Rezensionen, einer im Sanctuarium des Mombritius I 205 ff., der andern in den AS. Juli VI 146 ff. Wie uns ein Blick in die Kataloge der Bollandisten lehrt, ist sie in hunderten von Hss. über Westeuropa verbreitet. Ich kenne außer den gedruckten Texten noch den der Zürcher Hs. Wasserkirche C. 10. i, saec. X, fol. 118, der Berner Hs. 94, saec. XIII, fol. 138, der Admonter Hs. 664, saec. XI, fol. 83 und des Cod. lat. Mon. 9516, fol. 106. Die Texte dieser Hss., es sind das die von der Bibl. hagiogr. lat. unter 3a—g verzeichneten, zeigen mannigfache Discrepanzen, doch schließen sie sich alle zu einer Version zusammen. Diese Version zeigt dem andern Aste der Über-

Tendenz überarbeitet ist (s. Zeitschr. f. neutest. Wissensch. IV, 22 und GGA 1904, 102), gibt m. E. Klarheit, s. auch Wilamowitz, Kultur d. Gegenw. I 8 S. 235. Es gibt aber noch ein gewichtiges Argument für diese Auffassung, von dem an anderer Stelle die Rede sein soll.

lieferung gegenüber einige wenige Altertümlichkeiten: der heidnische König trägt den abenteuerlichen Namen Dagnus und noch nicht den verwahrscheinlichten des geschichtsbekannten Christenverfolgers Decius [1]), sein Reich ist das Nirgendheim der *civitas Samon* und der Schauplatz nicht das aus der Marinapassion bekannte pisidische Antiochien und das wol durch eine Christophorus-Kirche ausgezeichnete Attalia. Der Heilige tauft die von ihm Bekehrten selbst (*de manu ipsius* AS. 146 F 2), sowie S. Georgius die seinen, und es wird nicht zu den Taufakten jedesmal ein Bischof als deus ex machina bemüht, um die Taufe kirchlich möglich zu machen. Verkirchlichende Überarbeitungen älterer Passiones sind daran öfter kenntlich, vgl. z. B. auch die Taufszenen im kopt. Martyrium des h. Georg mit denen der Bearbeitung dieses Martyriums durch den Bischof Theodot [2]). Auch daß dem Christophorus, sowie dem Christianus, vom Herrn nicht etwa bloß die Kenntnis der Landessprache, sondern menschliche Sprache überhaupt erst geschenkt wird, geht aus des Heiligen Gebet *mutas linguas ferarum et das eis linguam humanam* AS. 146 E 2 in unserer Fassung deutlicher hervor als aus den betreffenden Stellen der verschiedenen Versionen des andern Astes (vgl. z. B. *non poterat loqui nostrae linguae sermonem . . . . et loquebatur omnia quaecumque volebat* Anal. Bolland. X 395 c. 1. 2). Der Heilige ist auch hier noch *de genere Canineorum* 146 E 1, *inter feras nutritus* 147 B 4, er wird als *canine et fax* (d. i. *facies*, so auch der Bernens. 94) *mala* 147 A 3. 148 C 10 beschimpft, das nach seiner Größe gemachte Marterinstrument hat 12 Ellen Länge 148 D 11. Aber sonst wird alles Fabelhafte gemildert, alles Mirakelartige verwischt oder entfernt. Das Ganze scheint um die Hälfte gekürzt. Ja noch um mehr, wenn wir bedenken, daß einige Lücken durch andern Heiligen zukommende Züge ausgefüllt wurden: die Marter durch Pfeile, die Blendung des Königs durch einen der abspringenden Pfeile, die Aufforderung des Heiligen, der König möge nach der Hinrichtung an der Stätte des Martyriums Heilung suchen, und die Bekehrung auch des durch das Blut Christophori geheilten Königs stammt aus

[1]) Auch Georg leidet ursprünglich unter *Dadianus, imperator et civis Persarum:* später bald unter Decius (Florileg. Casinense II 7, Cod. Parisin. lat. 5306), bald unter Diocletian (Andreas v. Kreta, Petrus Parthenopensis) oder Numerian (Chronicon Paschale).

[2]) Beide hrsg. von Wallis Budge, London 1888, die englische Übersetzung S. 203 ff., 274 ff.

der Legende des Longinus (s. z. B. Leg. aurea c. 47). Vom Anthropophagen hören wir dagegen nichts in dieser Version und das Motiv vom unzerstörbaren Leben hat sie unterdrückt. So konnte diese farblose Erzählung auch auf einen andern Heiligen, auf S. Savinianus (AS. Jan. II 939), nur vermehrt durch einige Züge aus einer Kephalophorenlegende, einfach übertragen werden (s. H. Günter, Legendenstudien S. 90 f.)[1]. Ebenso geht auf diese Dagnusversion das Christophorusgedicht und die Prosa Walthers von Speier ed. Harster (München 1872) zurück[2], sowie Martyrium, nicht Vorgeschichte, der Leg. aurea.

Der andere Ast wird gebildet durch die griechischen Akten (A), die Usener (Acta S. Marinae et S. Christophori, Heidelberger Festschr., Bonn 1886, S. 56 ff.) ediert hat aus Parisin. graec. 1470. Unter dem Text seiner Ausgabe druckt Usener bis 64, 9 den Wortlaut der griech. Christophorusversion des Parisin. graec. 1534 (B). B steht dem griech. Text, der aus einem Leidener Ms. Anal. Bolland. I 119 gedruckt wurde, so nahe, daß wir diesen (P) und B als eine Version (BP) zusammenfassen können. Die zweite Hälfte des Textes dieser Version kennen wir bisher nur aus P. Ferner gehört hieher die latein. Passio des Parisin. latin. 2179, gedruckt Anal. Bolland. X 394 ff. (L); Mussafia hat dazu eine Collation mit einer Hs. aus Montpellier beigesteuert (WSB. 1893, S. 57); endlich die syr. Erzählung ed. Popescu (S). Die Versionen dieser Gruppe gehen alle zurück auf eine die ursprüngliche fabulositas herabmindernde, aber nicht, sowie die Dagnusversion, sie gänzlich verwischende griechische Bearbeitung des Originals. Diese Bearbeitung (X) ist am treuesten widergespiegelt durch L, den Lateiner, obwohl die Herkunft seines Wortlauts aus dem Griechischen auf jeder Seite mit Händen zu greifen ist. Viele, sicher genuine Einzelheiten hat uns allein L erhalten. Doch war die griech. Quelle von L nicht mit der alten Bearbeitung identisch, denn auch A enthält gegenüber L einiges Genuine. Sonst redigierte A

[1]) Ebenso wird auf Regina in Autun wortwörtlich übertragen die Legende der h. Marina-Margareta u. zw. in der Fassung des Cod. Vindob. 377, fol. 255 und des Züricher Cod. Wasserk. C. 10, i, die noch nicht gedruckt ist. Mit dieser Marinaversion zu vergleichen ist nicht sowohl die Reginaepitome, die AS. Sept. III 24 und Mombritius II 240 gedruckt ist, als der vollständige Text, wie ihn z. B. Cod. lat. Mon. 4618, fol. 215 überliefert. Daß auch die Georgslegende auf S. Lupercius übertragen wird (AS. Juni V 351), ist bekannt, s. Huber, Zur Georgsleg. S. 13.

[2]) Ob die Redaktion von einem Griechen oder erst vom Lateiner vorgenommen wurde, lasse ich unentschieden.

aber den Text von X viel stärker: A kürzt, stellt um, mildert, bessert den sprachlichen Ausdruck. BP mischt den Text von A mit dem der Quelle von L. Da diese dem Original näher steht als A, finden wir in Useners Ausgabe das Echte öfter im Apparat als im Text. Doch wurde Usener bei seiner Bevorzugung von A immerhin von einem richtigen Gefühl geleitet: haben wir es doch in A mit einer einheitlichen, in BP mit einer Mischredaktion zu tun. S endlich geht fast immer mit A. Dennoch repräsentiert uns S eine ältere Vorstufe von A, da es trotz seiner Verwandtschaft mit A ein paarmal in natürlich schon dadurch als genuin gesicherten Lesarten zu L stimmt.

Mussafia hat WSB. aaO. S. 67 ff. aus Paris. latin. 3801 eine latein. Christophoruspassion gedruckt. Diese ist nun ein Mischtext der gerade besprochenen Version (Fassung L), d. h. also der Deciusversion, mit der Dagnusversion; doch erscheint hier erstere freilich viel stärker herangezogen als letztere.

In der folgenden Analyse zitiere ich, wo es angeht, nach L, weil dies die relativ treueste Überlieferung unserer Legende ist. Dabei hebe ich nur die Züge hervor, die uns hier interessieren. Reprebus ist *alienigena* (Barbar S) *regionis eorum qui homines manducabant, qui habebat terribilem visionem* (d. i. griech. ὅρασις, hier *aspectus,* vgl. zB. B 252$^{v}$, 19 τὸ εἶδος τοῦ ὁράσεως αὐτοῦ und Apok. 4, 3) *et quasi canino capite* 395 c. 1. Auch sonst wird das widermenschliche Wesen des Martyrers stark betont. Er bittet Gott, ihm die Sprache zu verleihen, und Gott erscheint ihm in Gestalt eines leuchtenden Mannes *et dedit ei spiritum intellectus et loquebatur omnia quaecumque volebat* 395 c. 2. Es folgt die oben S. 135 besprochene Paktszene: Gott verheißt ihm die Marter, *ego enim sum tecum, ne timeas* etc. So tritt er den Christenverfolgern entgegen, *et loquebatur iste habens chlamydem super faciem suam* 395 c. 2. Da schlägt ihn einer; als aber Reprebus nun *proiiciens vestimenta sua* sich gegen ihn wendet, *tunc videns vultum eius immutatum et terribile factum, dedit se retrorsum* c. 3. Den Zug vom verhüllten und wieder enthüllten Schreckensantlitz fanden wir ähnlich auch in der Erzählung vom Christianus der kopt. Bartholomaeusakten. Er ist sicher echt und alt, steht aber nur in L, fehlt ASBP. Zieht man ihm die Decke vom Haupt, so erwacht die Wildheit: das erinnert an die nordischen und langobardischen Berserker. Ich verweise darauf, daß Paulus Diaconus I 11 die Berserker im Heere der Langobarden als cynocephalos

bezeichnet, s Heinzel, Anz. f. deutsches Altertum 9, 248. Der Flüchtige eilt zum Kaiser und berichtet ihm *apparuit . . . terribilis aspectu, supereminens hominum multitudinem. etenim narrare quis poterit speciem visionis eius . . . caput eius terribile ita ut canis est; capilli capitis eius nimium expansi et rutilantes sicut aurum, oculi autem eius sicut stella matutina, et dentes eius velut apri proeminentes, magnitudinem eius sermo non sufficit enarrare* c. 3. Zug für Zug fast stimmt diese Beschreibung mit der des »Verfluchten« in den kopt. Bartholomaeusakten. Decius will das Wunder sehen: man bringe ihn, lebendig oder tot. Eine Frau, die das Stabwunder des Reprobus (s. u. S. 147) mit angeschaut und dann vor seinem Schreckensantlitz geflohen war, weist den Weg. Nachdem der Heilige ihnen ähnlich begegnet ist wie Elias den Quinquagenariern (4 Reg. 1, 9) und sie vor seinem Anblick zurückgeschreckt waren, bekehrt er sie durch ein Speisewunder. Sie sollen später Zeugnis für ihn geben. Nun läßt er sich gefesselt vor den Kaiser führen. Der Kaiser fällt *videns vultum eius* vor Schreck fast vom Throne (398 c. 9 verstehe *prope erat cadere* für *properavit cadere* der Hs., vgl. ἤγγισε τοῦ καταπεσεῖν Usen. 63, 11). Der Heilige bekennt *(nomen autem meum quod vocatum est a parentibus Rebrebus; postquam autem inluminatus sum* — φωτισθείς, aber BP μετὰ τὸ ἅγιον βάπτισμα 64, 7 Usen. und ganz anders A — *Christophorus sum vocatus).* Der Kaiser bietet ihm *munera et honores,* der Heilige schlägt sie aus. Der Kaiser läßt ihn mit Haken geißeln, der Heilige schweigt. Das *officium* rät, Christophorus durch zwei feile Weiber verführen zu lassen. Der Heilige wird nun *in domicilio parvo* 398 c. 11 mit Aquilina und Gallinice zusammengesperrt. Mehr durch die Furcht, die sein leuchtendes Antlitz ihnen einflößt, als durch seine Predigt werden beide bekehrt. Vor den Kaiser geführt, bekennt eine nach der andern und erleidet den Märtyrertod, gestärkt durch den Zuspruch des Riesen. Der Aquilina hatte Decius versprochen, ihr Statuen zu errichten, wenn sie den Göttern opfern wolle (dasselbe im gleichen Fall verspricht der Kaiser der h. Katerina in der Mombritiusfassung S. 30, Z. 1 bei Varnhagen und im μαρτύριον τῆς ἁγίας Αἰκατερίνης S. 34 c. 14 ed. Viteau), sie gibt scheinbar nach, der Kaiser läßt durch Herolde das Volk zusammenrufen, die Straßen der Stadt mit Teppichen belegen, aber sie schlingt ihren Gürtel um den Hals der einzelnen Idole (Jupiter, Apollo, Herkules) und wirft sie zu Boden. Also dieselbe Szene, die oben nach der Georgslegende geschildert wurde (S. 135 f.), nur

daß der Knabe und die Teufelsbeichte fehlt. Höhnisch ruft sie aus *vocate medicos et curent deos vestros* 400 c. 16 (s. u. S. 154 Quiricus), der erzürnte Teufel aber befiehlt den Priestern, sie vor den Kaiser zu führen. Nach ihrem Martyrium wendet Decius sich an Christophorus: *pessimi nominis et deformis* 401 c. 19 und bedroht ihn. Dieser ruft nun die von ihm bekehrten Soldaten zum Zeugnis auf. Die Soldaten bleiben allen Schmeichelreden des Kaisers gegenüber standhaft: sie werden enthauptet. Und nun läßt der Kaiser (L schreibt immer »*rex*« in falscher Übersetzung des griech. βασιλεύς) ein *scamnum aereum aduersus* (statt *secundum*, griech. πρὸς) *statum hominis* machen (nach seiner Leibesgröße, dieser Zug fehlt ASBP, wird aber durch die Dagnusversion, s. oben S. 140, und die Wiederkehr in verwandten Legenden, wie Georg, Quiricus usw. als echt erwiesen), läßt ihn annageln und Holz darüber schichten (καὶ καλυφθῆναι αὐτὸν ὑπὸ τῶν ξύλων ὥσπερ σκηνήν A 70, 29, fehlt L), das Holz mit Massen von Öl und Pech begießen und von drei Seiten anzünden. Ein furchtbares Feuer entsteht. Der Wind weht es auch zu den Umstehenden und viele Heiden gehen zugrunde *et ruerunt triginta domus* 402 c. 24; *consumpta autem flamma venit multitudo gentilium et christianorum videre mortem beatissimi martyris . . . . et cum omnes flerent, beatissimus Christophorus surrexit et super scamnum sedit dicens.* Das ist bereits die Resurrektion des zerstörten Lebens. Nur wird hier die Situation noch verschleiert ganz in der Art, wie spätere Bearbeitungen einschlägige Szenen älterer Viten verflackern machen. Die jüngere Überlieferung der Georgslegende gibt uns dafür die deutlichsten und sichersten Belege. Die Situation ist also nicht die der drei Jünglinge im Feuerofen, die Flammen verschonen den Leib des Heiligen nicht: das wäre gesagt worden und wird nicht gesagt[1]); sondern die Situation des unzerstörbaren Lebens: der Leib war verbrannt, aber der Geist bildete sich ihn neu. An dieser charakteristischen Stelle singt nun Christophorus seinen Visionshymnus (schon im griechischen aber Prosa), einen ἱερὸς λόγος zur Befreiung von Not und Tod. Der Hymnus ist in A 71, 7 ff. besser überliefert als in BPL, aber nur durch Zusammenlegung beider Texte gewännen wir ihn in erreichbar ältester Gestalt. Der Hymnus beginnt in A: Ἐθεώρουν ἐν τῇ ὥρᾳ ταύτῃ μέσον τῆς ἀγορᾶς τῆς πόλεως ἄνδρα ὑψηλὸν τῷ εἴδει καὶ ὡραῖον τῷ κάλλει, οὗ τὸ πρόσωπον ἔλαμψεν

[1]) Denn Usen. 71, 23 f. ist Zusatz von A, der in L noch fehlt.

ὡς ἥλιος, τὰ δὲ ἱμάτια αὐτοῦ ὡς χιών, καὶ ὁ στέφανος αὐτοῦ ὑπέρκαλος σφόδρα· καὶ ἄλλον ἐθεώρουν μελανὸν κτλ. Dem lichten folgen wenige Krieger (s. L 402 c. 23), dem finsteren viele. Sie kämpfen, der lichte wird geschlagen, sein Heer getötet und der finstere ἐνεκαυχήσατο ἐπὶ τοῦ θρόνου αὐτοῦ χρόνον τινά. Aber der ἔνδοξος kehrt wieder, zieht einen Teil des feindlichen Heeres (die *electi*) an sich (das bedeutet ἐδιχοτόμησε τὸν στρατὸν αὐτοῦ, der Lateiner übersetzt falsch: *exercitus eius interfecit*) und er fesselt den Feind. Zur doppelten Ankunft Christi vgl. etwa Harnack, Dogmengesch. I², 151 f. Der Hymnus erinnert ja jedesfalls an Stellen wie Apokal. 19, 11 f. 19—21, aber ebensowohl an Zaubergebete wie die des Pariser Zauberbuches: der Zauberer sieht κατερχόμενον θεὸν ὑπερμεγέθη, φωτίνην, ἔχοντα τὴν ὄψιν νεώτερον, χρυσοκόμαν, ἐν χιτῶνι λευκῷ καὶ χρυσῷ στεφάνῳ καὶ ἀναξυρίσι, s. Dieterich, Abraxas S. 105. Ein Hymnus als solcher gehörte vielleicht ursprünglich zum Motiv vom unzerstörbaren Leben: wir werden ihn in der Quiricuslegende an entsprechender Stelle wiederfinden.

Zehntausend bekehren sich und werden getauft. Satanas, *transfiguratus in hominem*, eilt zu Decius, *„si enim non fugieris, forsitan et tu morieris. decem milia enim unanimes crediderunt in Christo et quaerunt te interficere“*, und er lügt: *ego igitur sic audivi eos dicentes* 403 c. 24. Der König flieht. Diese ursprünglich wohl noch weiter ausgeführte Teufelszene hat A fortgelassen. Sie erinnert an ähnliche Szenen der Quiricus- und der Apostellegenden. Den nächsten Tag ruft Decius die Seinen zu feierlichem Opfer zusammen, aber auch Christophorus kommt mit den Seinen, die laut psallieren. Wieder tritt in L der Teufel in Aktion (in A abgeschwächt τινὲς δὲ τῶν φλυάρων 72, 15) und reizt. Nun läßt der Kaiser alle Christen einfach niederhauen: *nec enim decollavit eos ut est consuetudinis* 403 c. 25 (vgl. die Szene am Schluß von cap. 9 der Arndtschen Georgspassion S. 54). Die Körper der Getöteten läßt er verbrennen, Soldaten mit Schürhaken wenden das Feuer, füllen die Asche in Säcke. Christophorus aber, der nicht mit zu den Getöteten gehört, betet: *tyrannus gloriatur disperdere ossa famulorum tuorum. Tu autem dixisti deus quia unum ex eis non conteretur. Nunc ergo vide, domine, contritos famulos tuos usque in ossibus suis . . . fac misericordiam.* Die Erde bebt, der Thron des Kaisers stürzt, das Volk murrt, alles flieht. Nun, sollte man erwarten, kommt der Herr und erweckt das zerstörte Leben aus der Asche. Aber L schwächt ab: *audiens autem arche-*

*diaconus episcopi Athanasii una cum fratribus suis rapuerunt reliquias* etc. Als hätte es sich hier um diese gehandelt, als hätte Christophorus um diese gebetet. Während L die Stelle mit dem Resurrektionsmotiv abschwächt, hat A sie einfach gestrichen.

Nun folgt die Hauptmarter des Helden. A und L weichen stark von einander ab, P geht hier mit A. Nach A 73, 4ff. wird Christophorus ein Stein, den dreißig Männer herbeischleppen müssen, an den Hals gebunden und er so in einen ausgetrockneten Brunnen geworfen. Der Stein zerschellt zu Staub; der Heilige aber wird von einem Engel heraufgebracht und erscheint alsbald im Palatium: da ruft der Kaiser aus »διὰ τί ἄληπτος εἶ ταῖς μαγείαις σου«. Nach L 404 c. 26 wird der Stein Christophorus an die Haare gebunden und er so durch die Straßen geschleift *(et multi christianorum collegerunt de corpore sancto eius)*, vgl. Acta Andreae et Matth. 102, 15. 108, 11, wo aus den Fleischstücken des Geschleiften Fruchtbäume erwachsen. Dann wird der Stein über ihn gewälzt *et dimiserunt eum iacentem quasi mortuum.* Das muß nicht heißen »ließen ihn wie tot liegen«, sondern übersetzt ein griech. ὡς νεκρόν oder ὡς ἀποθανόντα und kann bedeuten: ließen ihn als Leiche liegen, als einen Toten, weil er tot war, weil ihre Aufgabe erfüllt und er tot war. Sowie ὡς φρονίμοις λέγω (1. Cor. 10, 15) nicht heißt: ich rede (zu euch), als ob ihr vernünftig wäret, sondern: als zu Vernünftigen, weil ihr vernünftig seid udglm. Doch könnte der Ausdruck *quasi mortuus* auch selbständig vom Lateiner zur Abschwächung gewählt sein. Wie dem auch sei, der Fortgang der Erzählung und die Vergleichung mit den entsprechenden Szenen der Georgs- oder Quiricuspassion macht die Auffassung unserer Stelle unzweifelhaft: der Herr erscheint, wälzt den Stein weg und *vivificavit membra eius contrita.* Christophorus aber nimmt den Stein, geht zum Kaiser und spottet: *vis ut percutiam te de hoc?* AP haben hier der offenbar gekürzten L-Version gegenüber einiges Echte. Die *vivificatio* spricht aber wiederum nur L deutlicher aus und auch der groteske Abschluß der Szene in L ist sicher genuin, ganz im Stil dieser Legenden.

Es folgt in L nun bloß noch *sententia, stipulatio* (die auch die Bestrafung des unbekehrten Decius mit einbezieht, vgl. S. Georg. S. 68 c. 20), die Erscheinung Christi, die Erteilung der *privilegia,* die *decollatio.* Der typische Schluß der Nothelferlegenden.

S. Christophorus wirkt im Verlaufe seines Martyriums außer dem Speisewunder (s S. 143) das Stabwunder (L 396 c. 4). Er steckt seinen Stab in die Erde, der Stab blüht und treibt Rosen. Ein Weib, das dazu kommt, um Rosen zu sammeln, erzählt das Wunder den Nachbarn. Dieses Ereignis erinnerte schon den Bearbeiter von BP (60, 5) an den Stab Aarons (Num. 17) Auch an den Stab des Nährvaters Joseph nach dem Bericht der Kindheitsevangelien (s. zB. Pseudomatth. 67, 2 ff. Tischendorf) wird man denken. Die größte Ähnlichkeit aber herrscht zwischen dem Stab Christophori und dem, den der Apostel Matthaeus in Myrne, der Anthropophagenstadt, pflanzt πρὸς τῷ πυλῶνι τῆς ἐκκλησίας (wie Christophorus ἔμπροσθεν τῆς ἐκκλησίας ἐξ ἐναντίας τῆς θύρας 59, 13) und welcher zum hohen Baum wird, der an jedem Zweige andere Früchte trägt und von dem Milch und Honig herabfließt. Und wenn die Anthropophagen von seinen Früchten essen, werden sie zu Menschen (Bonnet, Acta apost. apocr. II 1, 220, 5 ff.) Möglich, daß in der allerältesten Reprebusüberlieferung dieses Märchenmotiv einspielte und auch unser Anthropophage durch die Früchte seines Stabes (lies ῥόια statt ῥόδα?) die wilde Natur verlor[1]). Jedesfalls aber haben wir es hier, wo der dürre Stab wird, was er war, zu tun mit dem zum Motiv vom unzerstörbaren Leben gehörenden Resurrektionswunder (s. S. 136).

Das wird nun ganz deutlich werden durch die Georgslegende, wo die Erweckung des vernichteten Leibes des Heiligen durch Christus fortwährend abgelöst wird von der Erweckung abgestorbener Dinge zum früheren Dasein durch den Heiligen.

Über die älteste Überlieferung der Georgslegende habe ich jüngst in der Kellefestschrift I (Prager Deutsche Stud. 8, 555 ff.) gehandelt. Vgl. dann vor allem noch Matzke, Public. of the Modern Langu. Assoc. 17 und 18 und M. Huber, Festschr. zum 12. deutschen Neuphilologentage 1906. Für uns kommen hier allein in Betracht der latein. Text, den Arndt in den Ber. über Verhandl. d. sächs. Ges. d. W. 26, 43 ff. druckte und der zum Teil besser im Parisin. lat. 5265 zu lesen ist, dann der Text

[1]) Auch sonst zeigt die Christophorusüberlieferung Beziehungen zu dieser Matthaeuspassion. Dabei ist es interessant, daß Matthaeus gleich zu Anfang (s. 220, 8 Bonnet) verwechselt wird mit Matthias, dessen Anthropophagenerlebnisse diese Passion genau so voraussetzt wie sie die kopt. Bartholomaeusakten voraussetzen, die nun ihrerseits die Quelle der Christophorusgeschichte sind.

Zarnckes ebd. 27, 256 ff. und endlich die koptische Version, die Wallis Budge (London 1888) mit englischer Übersetzung ediert hat. Ich zitiere, wo es angängig ist, den Text Arndts.

Dreimal wird Georg getötet, dreimal von Christus wiedererweckt, bis endlich nach 7 Jahren der Martern die Zeit seiner Vollendung gekommen ist und der Herr τὴν παραθήκην ἣν παρεθείμην τῷ ἁγίῳ σου σκηνώματι (s. Detlefsen WSB. 27, 385, Vetter, Der h. Georg S. 21) wieder empfängt (παραλήμψομαι), wodurch das *votum quem*[1]*) promiserat deo* (S. 68 c. 20) von dem Heiligen eingelöst ist. So war es stipuliert zwischen Christus und Georg in der ersten Christophanie der ersten Kerkernacht Georgs S. 51 c. 5. Und wie wird Georg getötet? Zerstört, vernichtet! Die *maggana* (di. *mangana*) der Marterung werden ausgeklügelt, die Zerstörungsinstrumente immer neu erfunden. Zuerst scheint die Rädermaschine ihr Werk zu vollenden: *in decem partibus diruptus est et emisit spiritum* S. 53 c. 9. Und Dacianus läßt die Gebeine in einen Brunnen werfen, *ne quis christianorum rapiat de membris eius* etc. Aber der Herr kommt herab zum Brunnen in Wolken und Donner, *tuba cecinit Michahel . . . . et replevit eum spiritum vitae . . . et suscitatus est sanctus Georgius, et statim coepit deambulare.* Die Heiden erklären ihn für ein Gespenst (vgl. Joann. 9, 9). Bewies ihnen Georg in einem ursprünglicheren Stadium der Überlieferung dadurch seine volle Lebendigkeit, daß er von ihrem Mahle aß? Warum wird sonst vorausgeschickt, daß die Könige beim Frühstück sitzen?

Ein zweites Mal wird Georg zersägt (s. oben S. 132) *et sic reddidit sanctus Georgius spiritum* S. 56 c. 11. Die Gebeine werden in einem Kessel mit Pech, Blei, Talg und Öl gekocht und dann samt dem Kessel vergraben. Wieder erweckt ihn Christus: *sanctus autem Georgius exsurgens coepit deambulare vivus in civitate* und tritt dem König im Palatium gegenüber.

Ein drittes Mal wird Georg verbrannt *et emisit spiritum* S. 60 c. 15. Sein Leichnam wird auf einen Berg getragen, damit die Vögel ihn verzehren. Aber Christus kommt; und die Soldaten, die den Leichnam hinaufgebracht, sind noch nicht ganz unten, als bereits der wieder lebendige Georg sie von rückwärts anruft.

---

[1]) Es hat natürlich weder hier noch sonst Zweck, das Latein des überlieferten Textes zu korrigieren.

Und zwischen diese Tode schieben sich Martern ein, nicht Geißelungen und Foltern, die den Willen des Heiligen beugen sollen, sondern Vernichtungen, wahre Orgien der Spieße, Nägel, Messer und Hämmer. Neben diesen aber und den Resurrektionen stehen Wunder, die der Heilige wirkt, und das sind durchaus Resurrektionswunder, lauter Symbolisierungen des unzerstörbaren Lebens. Daß Georg einen gefallenen Ochsen erweckt, ohne selbst hinzugehen, sondern nur durch die Kraft seines Stabs, der auf den Ochsen gelegt wird, sowie Elisa also den Sohn der Sunamitis erweckt 4 Reg. 4, 29, ist noch nicht die charakteristische Art dieser Wunder (S. 57 c. 12 l. *baculum* statt *signaculum* Z. 15 nach Parisin. lat. 5265). Die tritt erst hervor bei dem Wunder S. 55 c. 11, wo Georg aus dem verarbeiteten Holz der 22 Throne in Dacians Palast die Bäume wiedererstehen läßt, von denen es herkommt. Und die Bäume blühen und tragen verschiedenerlei Frucht; und wo das Holz von andern als von Fruchtbäumen genommen war, entstehen Bäume ohne Früchte. Einer der heidnischen Könige hatte um das Wunder gebeten: er wolle sich bekehren, wenn Georgs Macht daran offenbar würde. Aber Georg hatte gewußt, daß dieser Magnentius unbekehrbar sei, und sein Wunder nur getan *pro adstantes qui in Christum crediturі sunt.* Und wahrhaftig ruft Magnentius aus, als er das Wunder sieht: *gratias tibi ago Apollo et Hercules et omnes dii, quoniam in lignis aridis prevalet virtus vestra. Georgium vero Galileum novi quomodo eum perdam*[1]*).* Dann verlangt Tranquillinus (S. 57 c. 13), daß Georg aus den zerfallenen und verfaulten Gebeinen, die seit hunderten von Jahren in einem metallenen Sarkophage liegen, *et nemo hominum novit introitum eorum, qui ibidem positi sunt,* die Menschen wieder erwecke. Der Staub erwacht zum Leben: neun Männer, fünf Weiber, drei Kinder. Sie nennen ihre Namen, vierhundertsechzig Jahre liegen sie schon im Grabe, sie berichten über Himmel und Hölle, werden getauft und sterben zum zweiten Mal. Aber Dacian meint: *non vobis dixi quia hic homo magus et maleficus permanet?* und läßt Georg (S. 59 c. 14) zur ärmsten Witwe des Reiches in Pflege bringen, damit er dort hungere. Georg aber, ein neuer Elias 3 Reg. 17, 10—20, schickt sie um Brot, heimgekehrt findet sie den Tisch durch Engel gedeckt mit wunderbarer Speise. Ihr paralytischer Sohn wird von Georg geheilt (s. oben S. 137).

[1]) Von Arndt falsch interpungiert »novi, quomodo eum perdam?«

Und als Georg sich an die *furca arida*, die als Dachstütze dient, lehnt und betet, da verwandelt sich diese zurück in den Baum, der grünt trotz dem Winter und das ganze Haus, 15 Ellen hoch, überragt.

Das sind die Resurrektionswunder des Märtyrers, die genau seiner Natur entsprechen, seinem unzerstörbaren Leben. Kein Wunder, daß man Georgs mythologische Persönlichkeit schon so ziemlich auf alle θεοὶ σωτῆρες des ausgehenden Heidentums gedeutet hat: auf Mithra (Gutschmid, Ber. ü. d. Verhandl. d. sächs. Ges. d. W. 13, 175 ff.), Horus (Clermont-Ganneau, Rev. archéol. 33, 23 ff.), Attis, Adonis, Tammuzd (Baring-Gould, Curious myths 1888 S. 266 ff., Koegel, Gesch. d. d. Litt. I 2, 105). Älteste muhammedanische Tradition identifiziert Georg mit Chider und Elias (Gutschmid aaO. S. 183 f.): Chider sitzt auf seinem weißen Fell und betet, da sprießt und grünt die Erde um ihn her (Vollers, Arch. f. Religionsw. 12, 250. 257), vgl. Georg unter der Dachsäule der Witwe. Und wenn Chider-Elias mit dem Antichrist um die Seelen kämpft, wenn er vom Antichrist zerstückelt wird, aber doch wieder auflebt (s. aaO. 255. 257), so muß das umsomehr an die Georgslegende erinnern, ja mit dem Motiv derselben überhaupt identifiziert werden, als Dadian (Dacian), der vom Kopten direkt »der Drache« genannt wird (Wallis Budge S. 206, 2 uö.), deutlich Züge des Antichrists an sich trägt (s. Vetter, Der h. Georg des Reinbot S. LXXIV Anm.).

Die Kommentatoren des Koran (Sure 15, 59) erzählen, wie Moses und Josua mit Chider am Wasser des Lebens zusammentrafen. Moses hat einen eingepökelten Fisch als Proviant bei sich, der fällt ihm ins Wasser und ist sofort wieder lebendig (s. Arch. f. Religionsw. 12, 247, 253). Ferner begleitet Chider Alexander auf seinem Zuge zur Lebensquelle (s. aaO. 259, W. Hertz, Gesamm. Abh. S. 50, Wünsche, Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser S. 84), nach andern persischen Quellen (Nizâmis Iskendernâme) begleitet Chider den Elias dahin und auch ihnen fällt ein wohlgesalzener Fisch ins Wasser und lebt sofort auf (s. Ethé, Sitzungsber. d. bayr. Ak. d. W. 1871 S. 377). Und diesen geräucherten Fisch finden wir auch in der christlichen Legende: Petrus ergreift einen geräucherten Thunfisch *(sarda)*, der an einem Fenster hängt, und wirft ihn in einen Teich, »in Deinem Namen, o Jesus Christus, lebe und schwimme wie ein Fisch« und der getaufte Fisch (so dürfen wir doch wohl sagen) wird lebendig und schwimmt (Actus Petri cum Simone 60, 26 Lipsius). Ebenso erweckt das Jesuskind im la-

teinischen Evang. Thomae einen *piscis aridus* (164, 4 Tischendorf). Es ist ja erklärlich, daß, da dem Christen das Taufwasser das echte Lebenswasser war, von jenem das Märchen erzählt wurde, das man von diesem gehört hatte. Wird ja in derselben Petruslegende durch das Besprengen mit Wasser sogar eine zerbrochene Bildsäule wieder ganz (59, 16). Dazu hat Reitzenstein, Hellenist. Wundererzähl. S. 54 ein Wunder des Apollonius von Tyana verglichen, Philostratos IV 20.

Ich habe eine solche Erzählung ein Märchen genannt. Die Märchen vom Lebenswasser (Grimm 97 und Anm., bes. aber R. Köhler, Klein. Schr. III 332 f. 344) enthalten freilich durchaus nicht alle das Motiv, das ich das Motiv vom unzerstörbaren Leben genannt habe. Aber hie und da tritt es deutlich hervor. So etwa in Straparolas Piacev. notti III 2: die Prinzessin tötet den Jüngling nicht nur, sondern sie haut auch den Kopf vom Rumpfe, schneidet die Glieder in Stücke, zerreißt das Fleisch, stößt die Knochen zu Pulver. Darauf wirft sie alles in einen Kessel und mengt es durcheinander. Das Besprengen mit dem Lebenswasser bringt diesen Teig nun wieder zum früheren Leben[1]).

Kehren wir nun noch einmal zur Georgslegende zurück. Sowie die Martern und Wunder, so sind hier auch alle andern Begleitmotive des Hauptmotivs vom unzerstörbaren Leben ins abenteuerliche gesteigert: die Bosheit und Verständnislosigkeit der heidnischen Könige und auf der anderen Seite die Anziehungskraft des Heiligen auf die *electi* in der Umgebung dieser. Georg zieht alle zu sich herüber: er bekehrt den Magier Athanasius, der ihm in einer an die Johanneslegende erinnernden Szene (s. Lipsius, Apokr. Apostelgesch. I 480) den Giftbecher gereicht hatte (c. 7), den *magister militum* (c. 9), die Leute aus dem Sarkophag (c. 13), die Witwe mit dem Kind (c. 14), die Soldaten (c. 15), ja sogar die Königin (c. 17), die sich dann Dacian gegenüber benimmt wie das Weib des Pilatus (s. Friedrich, Sitzungsber. d. bayr. Ak. 1899 II, S. 200 ff.). In ähnlicher Art gesteigert wird die Szene vom scheinbar opfernden Heiligen (c. 18, s. oben S. 135 f.) durch die sonderbarste aller

[1]) Die Variante »die Knochen müssen alle gesammelt sein, sonst fehlt auch dem Wiederbelebten das betreffende Glied« (die Ziegen Thors Gylfaginn. 44, Pelops u.s.w.) tritt in diesen Legenden nicht hervor. Auch die Mirakel Georgs, die Wunder nach seinem Martyrium, tragen z. T. Resurrektionsgepräge und hier zeigt das griech. Theopistosmirakel (AS. Apr. III App. S. XXXIX, s. Vetter aaO. LXXII) die Variante.

Teufelsbeichten. Die Absicht zu symbolisieren, die Erfindung zum Zwecke der spiritaliter-Erklärung wird dabei oft ganz deutlich. Der Marter, die nicht zum Tode führt, folgt der Kerker, in diesem die nächtliche Christophanie und dann die viel absichtsvoller und aufdringlicher als das Wachen und Beten in andern Legenden betonte Schlaflosigkeit Georgs: *et somnum non fuit in oculis* (c. 5), *ita ut somnus non est dominatus* (c. 10). Die Königin Alexandra, die er im Palatium unterweist und die noch nicht zur Vollendung durchgedrungen ist, *somnium coepit,* aber Georgius: *somnus eius non est dominatus* (c. 17). Und als dann die Bekehrte zum Tode geführt wird, bittet sie den Henker, sie noch einmal in ihren Palast eintreten zu lassen, *et dum respicit in palatium suum* betet sie *suscipe spiritum meum, quando egressa sum ad te de domo mea . . . derelinquo palatium meum apertum* (sic) *omni bono et bonis thesauris . . . ne claudas mihi portas paradysi* (S. 67 c. 19); und als endlich Georg selbst zur *decollatio* vor die Stadt gebracht wird, bleibt er unter dem eisernen Tor (vgl. Act ap. 12, 10) stehen und hier, *unum pedem forinsecus et alium altrinsecus,* spricht er das Gebet um das Strafwunder gegen die 72 Könige (S. 68 c. 20), mit einem Fuß also in der andern Welt (vgl. Apok. 10, 2). An solchen Stellen ist die Symbolisierungsabsicht, das Konstruierte des Berichtes mit Händen zu greifen, wie es ja auch schon daraus hervorgeht, daß dem Resurrektionsheiligen die Resurrektionswunder beigegeben werden.

Aus der Reihe der Motive, die wir sonst in Resurrektionslegenden finden, fehlt im Georg nur der Hymnus (s. oben S. 145). Den Hymnus dieser Legenden dürfte man wohl ebenso προπεμπτήριος ὕμνος nennen, wie Philostratos Vita Apoll. III 49 S. 69 Westermann das Lied nennt, das der ägyptische Phönix singt, wenn er sich im Neste verbrennt, um neu zu erstehen. Wir finden ihn nun wieder in der Legende vom Kinde Quiricus, und zwar in einer Form, die deutlich an die in letzter Zeit von Burkitt, Reitzenstein, Preuschen, G. Hoffmann u. a. behandelten Hymnen der Thomasakten, z T. auch an die manichäischen Hymnen, die F. W. K. Müller (Abh. d. preuß. Ak. 1904, bes. S. 29, 53, 108, 109) ediert hat, erinnert. Vgl. ferner Grenfell-Hunt, Fayûm-papyri S. 82, Swoboda, W. Stud. 27, 299 f.

Die Quiricuslegende gehört zu den abenteuerlichsten hagiographischen Fabeleien. Das Decretum Gelasianum, vielleicht nicht päpstlich und nicht vom Jahre 492, aber gewiß

nicht viel jünger (s. Friedrich, Sitzungsber. d. bayr. Ak. 1888, S. 83), verwirft sie zusammen mit der Georgslegende als häretisch. Kurz darauf, zur Zeit Justinians, versucht ein Bischof Theodorus von Ikonium in einem Brief an Zosimus die Überlieferung glaubhafter und annehmbarer zu machen, s. AS. Juni III 25 und mit besserem Text Anal. Bolland. I 201 ff.[1]). Auf der Grundlage dieses Briefes bauen dann griechische und lateinische sogen. Acta sincera ihren Text, s. z. B. Anal. Bolland. I 192 ff., auf ihn geht auch die ganze Elnonensische Überlieferung der Legende (Bibl. hagiogr. lat. I 272 Nr. 3—6) zurück. Älter sind die Acta fabulosa und nur diese interessieren uns hier. Der griechische Urtext ist bisher nicht ans Licht getreten. Dillmann brachte in den Sitzungsber. d. preuß. Ak. 1887, S. 339 eine Analyse der syrischen und der arabischen Übersetzung. Die lateinische Fassung haben die Bollandisten AS. Juni III 28 ff. als »Acta apocrypha« ediert nach einer Hs. des monasterium Bodecense in Westphalia. Diese Hs. aber gibt einen zensurierten Text mit Abschwächung, Verschleierung, Fortlassung der abenteuerlichsten Phantasiestücke, also eine Bearbeitung, wie sie dem Hagiologen in der Überlieferung fabuloser Akten auf Schritt und Tritt begegnet. Auch das Latein ist gebessert. Der Parisin. lat. 5593, saec. XI jedoch enthält fol. 77$^{v}$ die lateinische Version in einem Text, der dasselbe wilde Griechischlatein schreibt, das wir aus den alten Texten der Georgslegende kennen (s. Kellefestschrift I 561 f.), und der auch der *wilden vünde* mehr passieren läßt, als der B(odecensis). Nur ein paar Beispiele: AS. 29 A 3 begrüßt der Präses das Kind: *salve, care puerule* etc., das Kind weist den Gruß zurück: *quare mihi dicis „salve“? cum nec ipse salutem habeas.* Das klingt ganz plan. Der P(arisinus) aber schreibt: *cere, puerule* und dann: *mihi dicis cere, non enim dicis deus peccatoribus ut gaudeant.* Was das heißt, weiß ich nicht; aber das eine weiß ich, daß P dem griech. Original näher steht, in dem mit χαῖρε und χαίρειν gespielt war. Oder: dort wo in B *clavi* genannt werden, steht in P *oblivisci,* so 29 D6. E6., d. i. griech. ὀβελίσκοι und derglm.[2]) Werden die Reden oder Gebete der

[1]) Ich fasse das Verhältnis von Decretum Gelasianum zur Epistola also umgekehrt auf wie Friedrich, Sitzungsber. 1899 II 183.

[2]) Einiges Griechische bleibt auch in B stehen, so wenn Quiricus das Marterinstrument *secundum aetatem meam* bestellt 31 E 9, hier ist ἡλικία *aetas* und ἡλικία *statura* (s. z. B. Math. 6, 27) verwechselt; oder es wird glossiert, so 30 C 8, wo P blo's von *idolorum pulchritudines* spricht, Götterbildern, die

Heiligen zu lang oder allzu sonderbar, so bricht B mit einem *haec et his similia prosequentibus* ab, während P die Rede in extenso bringt, so 31 A 11. E 15. 32 E 19. In P dankt der Präses ganz bestimmten Göttern mit sonderbar verderbten Namen für die Wunder, die Quiricus an ihm durch die Kraft Christi bewirkt hat (über diese Situation s. oben S. 136): *gratiam tibi deus Arsita et deus Serafue et deus Ariagne* 31 B 12 und ebenso 33 B 21, in B aber heißt es da nur ganz allgemein *gratias ago diis meis.* In den alten Texten fabuloser Legenden wird die Zahl der tausende durch den Helden Bekehrten immer mit Einern und Zehnern genau angegeben: der Autor will ja meist dabei gewesen sein, und man soll glauben, er habe sie gezählt. Das ist Aretalogenmanier. Den späteren »Kritikern« ist diese Genauigkeit verdächtig und sie machen die Zahlen rund oder sie lassen sie unbestimmt. 30 E 10 wird die Zahl der Mitgefangenen des Quiricus noch genau mit 444 angegeben von B sowie von P; 31 D 14 aber sind der Begleiter des Eusebius in P *dxi hominum etiam et aliorum d*, wir hören später, daß das 11000 sind, in B aber *plus quam mille;* und am Schluß wird die Summe der Märtyrer um Quiricus von P angegeben mit 11440[1]), von B aber wieder mit *plus quam mille.* Anderen noch bedeutenderen Abschwächungen, Kürzungen, Umbiegungen von B werden wir sofort begegnen.

Ich hebe nur die charakteristischen Resurrektionsszenen heraus. Vorausgeschickt sei folgendes: Märtyrer sind Julitta und ihr zwei Jahre und neun Monate altes (so P, *nondum trium annorum* rundet B ab 29 A 2) Kind Quiricus (oder Cirykus). Dieser führt das Wort: hier ist das durch den Glauben gereifte νήπιον der Held, wie in der Georgslegende der Helfer (s. oben S. 137 und vgl. das Verhältnis des Christophorus zu Christianus): ἐκ στόματος νηπίων καὶ θηλαζόντων κατηρτίσω αἶνον Ps. 8, 3. Alle Begleitmomente des Motivs vom unzerstörbaren Leben sind gegeben: das persönliche Eingreifen des Teufels und seine Beschämung, die Zertrümmerung der Götterbilder und der Spott des Heiligen darüber (Quiricus rät, die Scherben in ein Linnen zu hüllen und mit Öl und Salz zu behandeln, und der Präses, der dumme Teufel, tut es, s. oben S. 144), die fortgesetzten Bekehrungen des *populus adstans* und die Ver-

der Engel im Hause des Präses in Scherben schlägt (κάλλη εἰδώλων), was B erklärt *idolorum videlicet pulchritudines et imagines simulacrorum.*

[1] Nach dem Martyrolog. Roman. sind es 404. Jedesfalls erweist sich aber jetzt die Vermutung Useners, Acta Marinae S. 10 als falsch.

stocktheit des Präses, die Strafwunder, die sinnlose Häufung der Martern, die Christophanien, die *stipulatio* am Schluß (wobei Christus dem Heiligen verspricht *non surrexit inter natos mulierum maior tibi, nisi Johannes Baptista. ipse autem es lucerna lucens* 32 E 23 nach P, fehlt B, vgl. Georg oben S. 135). Neu ist, daß der Heilige die komplizierten Marterinstrumente nach eigenen Angaben beim Schmied bestellt, weil der Teufel ihm das Martyrium mißgönnt und dem Präses den Mund verschließt 30 DE 9, eine Erweiterung des Motivs von der hölzernen Säge, auf deren Wirksamkeit der Apostel in den kopt. Akten den Feind erst aufmerksam macht (s. oben S. 132).

Die Resurrektion des scheinbar vernichteten Körpers des Heiligen stand im 14. Kapitel der AS.-Fassung 31 DE. Sie ist aber in der Hs. B umgebogen zu einer Erweckung der hingerichteten elftausend Bekehrten um Eusebius, die ursprünglich nur als populus adstans eingeführt waren und erst am Schluß ihr Martyrium erlangten. Diese Auffassung wurde von B durch kleine Änderungen auch in den folgenden Partien, wo Eusebius und die seinen auftreten, konsequent durchgeführt: so schreibt B noch am Schluß 32 E 23 statt *undecim milia uiri qui in domino crediderunt* in P: *homines qui, ut praefati sumus (!), per eius orationem a mortuis resuscitati sunt.* Dem »Kritiker« erschien es also weniger anstößig, daß der Heilige die von ihm selbst als wirkungsvoll angegebene Marter ohne Schaden über sich ergehen läßt und hierauf einige tausend *decollati* durch sein Gebet zum Leben zurückruft, als daß der zerstückelte Heilige sein zerstörtes Leben vom herabsteigenden Christus wieder erhält. P aber gibt die *resurrectio* und stimmt darin zur syr. Fassung (Dillmann S. 344), wodurch P ja schon an und für sich als ursprünglich erwiesen ist. Quiricus soll zersägt werden. Er betet — ich zitiere natürlich immer nach P —: *domine deus, numquam fui parens in conspectu tuo, nec adhuc impleta est in me corona mea; et ecce iam accepi ut transeam omnes poenas* (man könnte an die Archonten denken) *sufferens incomparabilem diabolum et habeam voluntatem veniendi ad te, omnipotens deus.* Und eine Himmelsstimme antwortet *venite et accipite mercedem, et sic respondeatis iterum ante tribunal praesidis.* Er wird also vor Gott gelangen und doch wieder vor dem Präses erscheinen. Die Sägen werden gebracht, nur hölzerne führen zum Ziel: die zersägten Leichname des Quiricus und der Julitta werden auf einem Rost gebraten und *sicut membrana facta sunt.* Der Präses und

sein Centurio triumphieren. Eusebius kommt einer *causa* wegen mit 11000 Klienten zur Gerichtsstätte. Inzwischen zeigt der Herr dem Quiricus das Himmelreich: *et salvator ostendit omne regnum puero suo et descendit cum archangelis septem super sartaginem et suscitavit eos a mortuis et dedit eis spiritum suum et virtutes.* Mit den Worten *„oportet nos iterum a te mori“* treten sie vor den Präses. Julitta kann vor der Menge der Eusebiusleute nicht vordringen, ihr Sohn bahnt ihr den Weg: *cognosce nos, praeses, qui sumus.* Doch der will sie nicht kennen: *non novi vos, discedite a me.* Das Volk glaubt: der Präses erklärt sie für *fantasma.*

Und hier folgt unmittelbar das Resurrektionswunder, das auch B beibehalten hat, das sonderbarste seiner Art. Der Präses meint, Auferstehung sei nicht möglich; wenn ihr wirklich auferstanden seid, so mögen mir doch meine Schuhe an den Füßen wider lebendig werden, *loquantur et moveantur, comedant et bibant* 32 E 15. Quiricus betet. Das Gebet ist in B gekürzt: 32 F 15 Z. 2 fährt P fort: *ut intelligentes intelligant mirabilia tua. quis fabricat domum et non prius utensilia facit? et si opertorium non facit, nihil est. nam deus meus non facit sic, sed prius habitatorem domus facit, et tunc angelos et terram formavit cubito, non pariete. nec aliquid simile erat terrae, sed sua potestate fecit caelum, et tunc angelos formavit.* Das klingt allerdings sonderbar genug, mag auch zum Teil verderbt sein. Nun lösen sich die Schuhe von den Füßen des Präses, es entsteht (aus dem Leder) ein *taurus mirae magnitudinis,* dessen Nacken ein Zicklein entspringt. Sie müssen fressen und saufen, damit der Präses das Wunder glaubt (s. oben S. 148 und Luc. 24, 41 f. Actus Petri cum Simone 61, 5. Acta Nerei et Achillei AS. Mai III 9), und ihr Fleisch speist die Elftausend.

Noch mannigfache Martern haben die Heiligen zu leiden, am Schluß aber (auch diesen Zug hat B unterdrückt, P aber und die syr. Fassung erhalten) werden nicht nur ihre Seelen, sondern auch ihre unzerstörbaren, zum Licht befreiten Körper von Engeln in den Himmel geleitet. Nicht umsonst wittert das Decretum Gelasianum den Manichäer hinter Georg und Quiricus.

Während der Marter im glühenden Kessel (33 A 20), also genau in der Situation, in der Christophorus ihn singt, singt Quiricus den Resurrektionshymnus. Dillman hat ihn (aaO. S. 346 ff.) aus der syr. und der arab. Fassung übersetzt. Auch die slavische Überlieferung kennt ihn, s. Wesselofsky. Arch. f.

slav. Phil. VIII 326. B läßt ihn fort, aber P hat ihn erhalten. Darnach möge er hier in der Anmerkung[1]) zum Abdruck kommen.

Das heilige Kind Quiricus wurde in der latein. Überlieferung später durch die heiligen Kinder Vitus (AS. Juni II 1021), Potitus (AS. Jan. I 754), Pantaleon (AS. Juli VI 420, Mombritius II 191) in den Schatten gestellt. Auch deren Passionen zeigen Anklänge an das Motiv vom unzerstörbaren Leben. Aber in ihnen kam es wol schon in der Urfassung nicht präzis

---

[1]) Die syr. Fassung Dillmanns weicht vielfach ab und ist bes. gegen Schluß vollständiger. Daß der Syrer von einem »Brief« spricht, dort wo P von der *stola*, muß auf einer Konfundierung von griech. στολή und ἐπιστολή beruhen. Über die Sagenelemente des Anfangs (Babylon als Heimat der Untiere von Drachen umzingelt, s. Jes. 13, 22, 34, 14) s. Wesselofsky aaO. — Fol. 86ᵃ: *In templo domus dei feci mihi stolam pulchram. Oratio mea ecclesia est, stola mea spiritus sanctus est; quia misit me in civitatem obscuram, ubi non erat lumen neque sol neque luna. et ingressus sum in primam civitatem quae interpretatum Eta. ibi inveni ipocentaurum et onocentaurum et aspides et daemoniorum multitudines, et omnes circumdabant occidere me. sed stola mea, quod est spiritus sanctus, vicit eos. iterum veni Babyloniam, ad Amatum flumen, quod nemo potest transire nisi sabbato: et fluvius ipse sabbatizat sicut synagoga Iudaeorum. Ego vero in dei virtute eum transivi die quinta feria. Est enim fluvius ipse de abysso currens, totus harena; et nemo ibi potest videre aquam transeuntium fluminis. et veni in civitatem* [fol. 86ᵇ:] *Labdattalissi, et vidi ibi ypocentauros et alia daemonia singillatim. Erat autem draco magnus in loco illo: et cauda eius in ore eius sicut fulgur, et dentes eius sicut acutissimae sagittae, et pellis eius grandis, et ingressus eius quasi infernus. costae eius sicut ungulae uiri* (sic!), *et pectus eius sicut oblwiscus. ex ore eius ignis exiebat; quando vero aperiebat os suum, in diebus septem absordebat* (sic!) *flumen Iordanis. Erat autem draco iste qui mala multiplicavit malis hominum, ut constitueret diluvium dominus super terram. Hic est draco qui excitavit Pharaonem contra filios Israel. Hic est draco qui exaltavit corda gigantium. Hic est draco qui convertit Petrefes uxorem contra Ioseph. Hic est draco qui fecit filios Israel idolis sacrificare in deserto. Hic est draco qui David in adulterium convertit. Hic est draco qui Salomonem in vanitatem deposuit. Hic est draco qui per Hieroboam fecit vitulos adorari, Ne reverteretur populus Israel dominum adorare. Hic est draco qui effugavit Heliam in diebus Zezabel. Hic est draco qui errexit omnia idola contra dominum. Hic est draco qui apperuit tartari profunda. Hic est draco qui ab initio circumvenit omne humanum genus.* [fol. 87ᵃ:] *Et ego videbam eum, quomodo quaerebat degluttire me; sed misi stolam meam in os eius et descendit salvator cum sanctis angelis et incendit eum et effugavit omne daemonium genus, et congregavit omnem populum Israel.* — Damit ist der Teufel beschworen, er wehklagt *(quia ceciderunt opera mea de infante trienni):* wohin soll ich fliehen? — Im Abdruck wird den Eigennamen großer Anfangsbuchstabe gegen die Hs. gegeben: die andern großen Buchstaben stammen aus der Hs. Die Zeilen mit *Hic est draco* etc. sind abgesetzt. Ebenso neue Zeile mit *Est enim fluvius* und *Ne reverteretur.*

zur Darstellung. Die Konturen sind verwischt und der Ausdruck möglichst allgemein und mehrdeutig gehalten. Dasselbe gilt von der Legende des Theodorus stratelates, für deren kritische Betrachtung der griechische, Anal. Bolland. II 359 gedruckte Text den Ausgangspunkt bilden müßte. Hingegen ist das Martyrium der h. Katerina oder Ekaterina nur eine mildernde und kürzende Contrafactur des Georgsmartyriums, und so wohl auch die Legende des ägyptischen Hypatius, dessen Geschichte ich freilich bis jetzt nur aus den Angaben kenne, die Vetter Der h. Georg S. XXXVIII Anm. den Untersuchungen Kirpičnikoffs entnimmt.

Unter den vierzehn Nothelfern fehlt der Name des Quiricus, obwohl die *stipulatio* seiner Passion ihn in deren Reihe verweist, in welche ja auch mit Fug Georg, Christoph, Vitus, Pantaleon, Katerina aufgenommen wurden. In jeder Nothelferpassion finden wir die Privilegienerteilung. Nur in der des Aegidius wird sie durch den Himmelsbrief ersetzt. Und sie fehlt in der Legende des h. Cyriacus oder, wie er auch heißt, Quiriacus. In einigen mittelalterlichen Passionalen wird, bes. in den Überschriften und im Register, Quiriacus geschrieben für Quiricus. Belege dafür bringen auch die Kataloge der Bollandisten. Da ist es wahrscheinlich, daß Cyriacus seine Aufnahme unter die Nothelfer nur derselben Namensverwechslung verdankt und ursprünglich Quiricus als Nothelfer gemeint war.

Der Märtyrer von unzerstörbarem Leben stellt sinnfällig dar die dem Christen zuteil gewordene Erlösung aus dem Tod. Als ältestes Symbol dieser Unzerstörbarkeit erscheint in den Legenden der schon gedör te und im Wasser des Lebens doch wiedererweckte Fisch. Ist dieser Fisch der Fisch der römischen Katakomben? Ich habe es nicht gewagt, diese Frage in den Zusammenhang meiner Ausführungen auf S. 150 f. einzureihen: hier am Schluß aber möge sie mit aller Vorsicht gestellt sein.