

1. Kap. Die syrische Barbara- und Juliane-Legende.

Der syrische Text ist herausgegeben von P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*. Tomus III (1892) 345—355 nach den syr. Hss 234 und 235 (13. Jh.) der Pariser Nationalbibliothek. Der Text ist nicht immer in Ordnung und lautet in Uebertragung also:

Martyrium der heiligen Barbara und Juliane.

In jenen Zeiten, in denen regierte Maximianos, der verworfene und verruchte, unter der Statthalterschaft des Statthalters (ἡγεμόν) Markianos, war eine grosse Verfolgung aller Christen. Es lebte ein vornehmer Mann in der Provinz Aliupolis in einem Dorfe namens Dalason, das von Antiochia zwölf Meilen entfernt ist. Sein Name lautete Dioskoros. Er war sehr reich, war aber ein Heide. Er hatte nur eine einzige Tochter, die Barbara hiess und sehr schön war. Ihr Vater aber liebte sie sehr und baute ihr einen grossen Turm und schloss sie darin ein, damit sie nicht von den Leuten erblickt würde, wegen ihrer grossen Schönheit und der Pracht ihres Antlitzes.

Es kamen aber einige von den Vornehmen und sprachen mit ihrem Vater ihretwegen, er solle sie einem Manne geben. Der aber begab sich zu seiner Tochter und sprach zu ihr: „Meine Tochter, einige von den Vornehmen sprachen mit mir deinetwegen, ich solle dich verheiraten. Wie du meinst, meine liebe Tochter, sage mir!“ Sie aber blickte ihn zornig an, erhob ihre Augen zum Himmel und sprach: „Dringe nicht in mich, mein Vater, dass ich das tue! Andernfalls musst du wissen, dass ich mich töte¹⁾!“ Da ging er und verliess sie. Er blieb aber bei dem Bade (βαλανεῖον) stehen, das von ihm auf ihren Namen²⁾ erbaut wurde. Er hatte aber dafür viele Handwerksleute angestellt, damit es rasch und schnell vollendet werde. Diesen Handwerkern befahl nun Dioskoros, ihr Vater, wie sie es zweckentsprechend machen sollten, und gab jedem einzelnen seinen vollen Lohn. Dann reiste er in ein fernes Land und blieb dort lange Zeit.

Barbara aber, die Dienerin Christi, kam herab um ihren Badebau zu sehen. Als sie die Südseite³⁾ betrachtete und

¹⁾ Die von Bedjan vorgeschlagene Textänderung ist überflüssig.

²⁾ Wohl = für Barbara.

³⁾ Auch Vitruv schreibt vor, dass bei Badeanlagen die Fenster nach Südwesten gerichtet sein sollen, weil am Nachmittag gebadet wird. Vgl. Mau, Pauly-Wissowa Real=Enc. S. 2753 unter Bäder.

bemerkte, dass die Handwerker darin nur zwei Fensteröffnungen angebracht hatten, da wandte sie sich an die Bauleute und sprach: „Warum habt ihr nur zwei Fensteröffnungen angebracht?“ Sie antworteten und sprachen zu ihr: „Dein Vater hat uns befohlen es so zu machen.“ Da sprach zu ihnen Barbara, die Märtyrerin Christi: „Das, was ich euch sage, tut¹⁾ ohne Furcht! Bringt auf der Stelle schnell und rasch mir hier noch ein Fenster an!“ Jene antworteten ihr: „Herrin, wir fürchten uns davor, dass wir etwa, wenn dein Vater kommt und es sieht, nicht bestehen können vor seinem Zorn.“ (347). Da sprach zu ihnen Barbara, die Dienerin Gottes: „Das, was ich Euch befehle, tut¹⁾ ohne Furcht, und wenn mein Vater kommt, so will ich ihn davon überzeugen.“ Jene gehorchten ihr und machten noch ein Fenster, wie sie ihnen befohlen hatte.

Als aber die Heilige, Makellose zu dem Platz kam, der für das Becken mit dem warmen Wasser bestimmt war, wandte sie sich nach Osten und machte mit ihrem Finger auf den Marmor das Zeichen des verehrten Kreuzes. Und es befindet sich dieses Zeichen des Kreuzes auf dem Marmor bis zum heutigen Tage, zur Verwunderung derer, die es sehen, und zur Ehre Gottes. Als sie aber in ihr Bad hineinging, entstanden auch heilige Abdrücke ihrer Fusstritte auf jenem Fussboden. Und von diesem Orte nimmt jeder Staub mit zur Heilung und zur Abhilfe. Es ist das Bad, das gleicht dem Jordan, in dem Jesus Christus, der Allmächtige, sein heiliges Haupt beugte und die Taufe empfing von Johannes dem Täufer, seinem Herold. Das ist das Bad, das gleicht der Quelle von Siloa, in der der von Mutterleib an Blinde wusch²⁾, es gleicht der Taufe von Bethesda³⁾, wo der Gelähmte durch ein Wort geheilt wurde, es ist die Taufe, in der lebendes Wasser ist, jenes, das verlangte von unserem Herrn jene Frau von Samaria⁴⁾.

Als nun wiederum einstmals Barbara, die Märtyrerin Christi, sich aufmachte um in das Bad zu gehen, sah sie die Götzenbilder (348), die ihr elender Vater verehrte; da wurde sie erfüllt von dem heiligen Geist, der Quelle der Güter und dem Spender der Gaben und der wahren Hilfe, sie, die Märtyrerin Christi, die ausgezeichnet war durch Schönheit, die besiegte und zu Boden trat den Satan; wie sie also die stummen Götzenbilder sah, spuckte sie ihnen ins Gesicht und

¹⁾ Für *ś ōr* lies *ś ōru*.

²⁾ Joh. c. 9; der syr. Text ist lückenhaft; zu ergänzen wäre: sehend wurde.

³⁾ Joh. c. 5.

⁴⁾ Joh. 4, 15.

sprach zu ihnen: „Wie ihr mögen auch eure Verfertiger sein und jene, die euch vertrauen!“ Als sie dann wieder in den Turm hinaufgestiegen war, in dem sie lebte, weilte sie dort in beständiger Gebetszwiesprache mit Gott.

Als aber der Bau vollendet und ihr Bad hergerichtet war, kehrte auch ihr verruchter Vater Dioskoros von seiner Reise zurück und ging zum Bade um es zu besichtigen. Und er sah drei Fensteröffnungen angebracht, wandte sich an die Handwerker und sprach: „Drei Fenster habt ihr angebracht?“ Die Handwerker antworteten ihm: „Deine Tochter hat uns befohlen es so zu machen.“ Er wandte sich an seine Tochter und sprach: „Du hast den Handwerkern befohlen drei Fensteröffnungen anzubringen?“ Sie antwortete und sprach zu ihm: „Ja, mein Vater, schön war mein Befehl. Denn drei Fenster sind es, die jeden Menschen erleuchten, der auf die Welt kommt; zwei aber sind nur Finsternis.“ Ihr Vater nahm sie und ging in das Bad hinab und sie sprach zu ihm: „Wieviel heller als die zwei erleuchten im Glanze diese drei.“ Dann sprach wiederum zu ihm die Dienerin Christi, Barbara: „Verstehe jetzt, mein Vater, und sieh: Das nämlich ist der Vater und hier der Sohn und hier der heilige Geist.“

(349) Als dies ihr Vater hörte, wurde er von heftigem Zorn und Grimm erfüllt und zog um sie zu töten das Schwert, das er umhängen hatte. Da betete die heilige Barbara und es öffnete sich der Fels, der in ihrer Nähe war, und nahm sie in sein Inneres auf. Und sofort brachte er sie auf den Berg, auf dem dort¹⁾ zwei Hirten waren, die auf diesem Berge ihre Herde weideten und sie sahen, als sie floh. Und als sich ihr Vater ihnen näherte, fragte er sie, ob sie seine Tochter gesehen hätten. Einer von ihnen, der wollte, dass sie gerettet werde, leistete einen Eid sie nicht gesehen zu haben; der andere aber streckte seinen Finger aus und zeigte sie ihrem Vater. Als aber die Heilige sah, was er getan hatte, verfluchte sie ihn und sofort wurden er und seine Schafe zu Skarabäen und siehe, diese Skarabäen sammeln sich auf dem Grabe der Heiligen bis heute. Ihr Vater aber stieg zu ihr auf jenen Berg hinauf und fand sie, die Heilige, und zog sie roh und ergriff sie bei ihrem Haupthaar und riss sie hin und her. Er zerrte sie von diesem Berg herunter, nahm sie mit sich und schloss sie in einem verachteten Haus ein und schloss und versiegelte dessen Oeffnung mit seinem Ringe. Er stellte dabei Wächter auf, damit niemand zu ihr gelangen könne, bis er hingegangen war und von ihr in Kenntnis gesetzt hatte den Statthalter Markianos um sie zu verderben.

¹⁾ Der syr. Text ist nicht ganz in Ordnung, Bedjans Emendation fraglich.

Als aber der Statthalter gekommen war, befahl er, man solle sie ihm vorführen. Als (350) nun ihr Vater mit dem Gefängnisverwalter¹⁾ Gerantos erschien, liessen sie Barbara aus dem Hause holen, in dem sie eingeschlossen war, und übergaben sie dem Statthalter, indem ihr Vater ihn beschwor bei Gott, sie unter harten Martern zu vernichten. Darauf setzte sich der Statthalter auf seinen Richterstuhl (βῆμα) und sprach zu ihr voll Bewunderung ihrer Schönheit: „Was willst du? Schone dich selbst und opfere den Göttern; wenn du aber nicht opferst, muss ich dich bitteren²⁾ Strafen überliefern.“ Da antwortete und sprach zu ihm die Märtyrerin Christi: „Ich bin bereit selbst das Opfer des Bekenntnisses Gott darzubringen, dem Allerlöser, ihm, der Himmel und Erde und alles auf ihnen machte. Ueber deine Götter aber hat der Prophet David gesagt: „Einen Mund haben sie und sprechen nicht, Augen haben sie und sehen nicht, Hände haben sie und berühren nichts, Füße haben sie und laufen nicht; wie sie seien ihre Verfertiger und die, die ihnen trauen!“ Da wurde der Statthalter von Zorn erfüllt und befahl sie zu entkleiden und ihren Körper ohne Mitleid durch Schläge zu zerfleischen und mit Seilen von Haar³⁾ die Schläge auf ihren Körper einzubrennen. Man tat so mit ihr, bis ihr ganzer Körper von Blut überströmt war. Dann befahl er, sie solle ins Gefängnis zurückkehren, bis er überlegt habe, durch welche Todesart er sie vernichten wolle.

In der Mitte der Nacht, aber erschien ihr ein grosses Licht und es zeigte sich ihr unser Erlöser, indem er sprach: „Fasse Kraft und Mut, meine geliebte Märtyrerin. Denn herrschen soll über dich grosse Freude (351) im Himmel und auf Erden über deine Ruhmestat. Fürchte dich nicht vor den Drohungen jenes Tyrannen; denn ich bin bei dir und werde dich von seinen Drohungen erlösen.“ Nachdem er diese Worte zu ihr gesprochen hatte, heilte er ihre Schläge, sodass keine Spur davon auf ihrem Körper sichtbar blieb; vielmehr freute sie sich und frohlockte, die heilige Märtyrerin, infolge der Ermutigung, die ihr von unserem Herrn geworden war.

Eine Frau aber namens Juliane, die gottesfürchtig war, folgte der heiligen Barbara; als sie die göttlichen Wunder sah, die an ihr geschahen, und wie die Schläge von ihrem Körper verschwunden waren, entschloss auch sie

1) Kometrisā aus κομμενταρίσιος.

2) Lies marirē statt maridē!

3) Griechisch entspricht: τριχίνοις ὑφάσμασι, wofür in einer Fassung: τριχίνοις ῥάχοις steht.

sich¹⁾ sich martern zu lassen. Als es aber Morgen war, befahl er (sc. der Statthalter) sie vorzuführen. Und als er sah, dass die Schläge von ihrem Körper vergangen waren, sprach er zu ihr: „Sieh, wie dir die Götter helfen und dich lieben, Barbara, dass sie sogar deine Wunden heilten!“ Da antwortete die Märtyrerin Christi und sprach zu ihm: „Statthalter, dir gleichen deine Götter; denn blind und stumm sind sie und ohne Einsicht²⁾. Wie können sie denn meine Wunden heilen, sie, die sich nicht einmal selbst helfen können? Mich aber hat geheilt Jesus Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, der Erlöser der Welt, er, den du nicht sehen kannst, weil dein Herz verstockt³⁾ ist vom Irrtum des Satans.“ Da ergrimmte der Richter und brüllte wie ein Löwe und befahl, dass zerrissen würden ihre Seiten, dass man Fackeln (*λαμπάδας*) an sie heranbringe und sie mit Hämmern⁴⁾ auf ihren Kopf schlage.

(352) Als die gottesfürchtige Juliane sie sah und die Schläge, die er ihr versetzen liess, weinte und wehklagte sie bitterlich. Da fragte der Statthalter Markianos: „Wer ist die hier?“ Diejenigen, die bei ihm standen, sprachen zu ihm: „Sie ist eine Christin und trauert über Barbara und ist betrübt über sie.“ Da befahl der Statthalter in seinem Grimm, dass auch sie angehängt werde und ihre Seiten zerrissen würden und dass man brennende Fackeln unter ihnen und unter ihren ganzen Körpern anzünde. Die heilige Barbara heftete ihren Blick auf den Himmel und sprach: „Du weisst es, Herr, Kenner der Geheimnisse, Jesus Christus, unser Herr, dass ich aus Liebe mich näherte deiner starken Kraft. Verlass mich nicht, mein Herr, und auch nicht deine Dienerin Juliane!“

Da sie aber auch diese Martern heldenmütig erduldeten, die ihr zugefügt wurden, befahl wiederum der Statthalter mit einem Messer (*σμίλη*) ihre Brüste abzuschneiden. Und als sie abgeschnitten wurden, blickte die heilige Barbara zum Himmel und sprach: „Herr, wende nicht dein Antlitz von uns und nimm nicht deinen heiligen Geist von deinen Dienerinnen,

¹⁾ Wörtlich: „gab auch sie sich hin . . .“: ἔδωκεν ἑαυτὴν εἰς μάστιγας.

²⁾ Griech.: ἀναίσθητοι nicht scharf wiedergegeben? Vgl. K. Krumbacher, Der hl. Georg S. 9,6!

³⁾ Wörtlich: „verdickt ist.“

⁴⁾ Wie Brockelmanns Lex. Syr. S. 20a zeigt, ist im Syr. *éspirā* belegt als Fremdwort aus *σφαῖρα* und *σπεῖρα* entlehnt. Dazu ist als dritte Stelle unsere zu fügen, an der es gleich *σφῶρα* der Hammer ist, wie die griechischen Texte zeigen.

sondern wende uns zu die Süßigkeit deiner Erlösung und dein gepriesener Geist möge leuchten über uns mit der Furcht vor dir!“

Da sie aber diese Martern mutig ertrugen, befahl der Statthalter, Juliane solle ins Gefängnis zurückkehren und dort bewacht werden; über die heilige Barbara aber befahl er, dass sie nackt¹⁾ (353) in jener ganzen Stadt herumgeführt werde <und> mit unerträglichen Schlägen gemartert werde. Die Märtyrerin Christi Barbara heftete ihren Blick auf den Himmel und sprach: „Gott, der du hüllst den Himmel in Wolken, sei mir eine Hülle und bedecke diesen nackten, gedemütigten Leib, damit er nicht von den Ruchlosen so nackt erblickt wird.“ Als sie das gesprochen hatte, wurde sie sofort auf den Befehl Gottes plötzlich bedeckt mit einem weissen Mantel. Nachdem man sie in diesem ganzen Land umhergeführt hatte, brachte man sie in das Dorf Dālāsōn in der Stadt Alparōs zu dem Statthalter Markianos; der befahl, sie solle durch das Schwert sterben mit der hl. Juliane.

Als sie aber dahingeführt wurde um die Märtyrerkrone zu empfangen, betete sie, indem sie sprach: „Jesus Christus, unser Herr, der du bist ohne Anfang, unsichtbar und unvergänglich, der du stärkst und Ruhm verleihst deinen Dienern, du bist es ja, der ausbreitete den Himmel und festgründete die Erde. Du hast befohlen den regenschwangeren Wolken Regen und Tropfen auszugießen über Gute wie über Schlechte. Du bist es, der wandelte auf dem Meer, ohne dass deine Füße eintauchten. Du hast gescholten die Kraft der Winde und zurückgedämmt das Meer, das überströmte. Alles gehorcht deinem Gebote, Herr Jesus Christus, weil es ein Werk deiner Hände ist. Gewähre mir, Herr, diese Bitte, die ich an dich richte, und schenke Gnade deiner Dienerin, dass jeder, der gedenkt deines heiligen Namens und des Namens (354) deiner Dienerin und meiner gedenkt und meines Martyriums, befreie ihn, Herr und Gott, für jenen Ort von Schicksalschlägen und den Köchern des Zornes und allem Bösen; wer meiner gedenkt, den rette von dem Tode der Blatter(n) oder von der Krankheit der Pest und der Bläschen, die auf den Körpern der Menschen erscheinen. Gedenke nicht ihrer Sünden am grossen und schrecklichen Tage deines Gerichtes, des gerechten und richtigen. Wiederum vertraue ich zu

¹⁾ Bedjan geht ganz in die Irre. Lies: dé ar̄el tetkerek, wie der griech. Text zeigt. Ein Wort pīpā (nur hier belegt?) hat hier nichts zu tun. Etpael von kerak in der Bedeutung: herumgeführt werden. Nach hau ergänze wa; in den syr. Buchstaben hinter „Schlägen“ steckt lā mestaīberānā = „unerträglich“. Die ganze Stelle lässt sich mit Hilfe der griech. Texte vollständig heilen.

deiner Gottheit, Herr, dass du den Kranken und Schwachen und denen, die an schweren Krankheiten darniederliegen, aus deinem Vorratshause vollkommene Heilung gewährst. Denn du weisst, Herr, dass wir Fleisch und Blut sind, und ein Werk deiner heiligen Hände; schön ist für dich Barmherzigkeit jetzt und jederzeit und in alle Ewigkeit. Amen!“ Als sie das gesagt hatte, ertönte eine Stimme, die sprach zu ihr: „Komme zu mir, du Siegbekleidete, komm, ruhe in den Wohnungen des Hauses des Vaters mit deiner Schwester Juliane. Deine Bitten sind dir gewährt, dass durch deine Gebete geheilt werden sollen alle, die ergriffen sind von verschiedenen Krankheiten.“

Darauf erlitt sie die Vollendung dieses ihres zeitlichen Lebens durch das Schwert ihres Vaters, infolge des schönen Bekenntnisses mit Juliane, ihrer geistigen Schwester, am 4. Tage des ersten Kanun (Dezember), zum Lobe Gottes des Allmächtigen. Als aber ihr, der Heiligen, Vater und der Tyrann, der Statthalter, der sie getötet hatte, vom Berge herunterstiegen, liess der Herr auf sie (355) grosse Hagelkörner fallen und tötete und vernichtete sie und kein Knochen eines von ihnen fand sich in diesem ganzen Land. Und alle, die es sahen und hörten, priesen den Vater und den Sohn und den heiligen Geist. Ihr, der heiligen Dreifaltigkeit, sei Preis und Ehre und Verehrung und Verherrlichung in alle Ewigkeit. Amen!

2. Kap. Die griechischen Texte.

Bevor wir nun das Verhältnis der syrischen Legende zu den griechischen Fassungen bestimmen können, handelt es sich darum über die Beziehungen dieser Fassungen zueinander Klarheit zu gewinnen, eine sehr verwickelte und schwierige Frage, aber eben dadurch zur Beantwortung lockend.

Schlagen wir in der unentbehrlichen *Bibliotheca hagiographica Graeca*² S. 32 f. unter Barbara nach, so finden wir dort verzeichnet:

1. Passio, hrsg. von J. Viteau, *Passions des saints Écaterine et Pierre d'Alexandrie, Barbara et Anysia* (Paris 1897) S. 89–105. Benützt sind folgende Hss: O = cod. Ottobonianus 1 (11.—12. Jh.); P = Paris. 770 (geschrieben 1315¹⁾); R = Codex Pii papae II 22 (11. Jh.); S = cod. Vaticanus 1190 (16. Jh.); V803 = cod. Vaticanus 803 (11. Jh.).

¹⁾ Ueber die Hs vgl. K. Krumbacher, *Der hl. Georg* S. 142–145.

2. Passio, hrsg. von Albr. Wirth, Danae in christlichen Legenden (Wien 1892) S. 105—111. Benützt sind dabei folgende Hss: V 866 = cod. Vaticanus 866 (11. Jh.); Mess. = cod. Messinensis 76 (12. Jh.); Vind. = cod. Vindobon. hist 61 (14. Jh.); Vall. = cod. Vallicellianus 34 (15. Jh.). Die Angaben über den Neapolitanus werden nur ausnahmsweise berücksichtigt, da ihn Wirth „bloss nach dem Gedächtnis kollationierte.“

3. Passio, hrsg. in der Patrologia Graeca 116, S. 301—316 als Werk des Symeon Metaphrastes.

4. Lobrede des Johannes von Damaskus, hrsg. Patol. Gr. 96, S. 781—814.

5. Lobrede des Arsenios von Korkyra, mir unzugänglich.

Die Angaben könnten den Eindruck erwecken, als ob es sich bei den ersten drei Nummern um drei verschiedene Fassungen der gleichen Legende handelte. Die folgenden Untersuchungen werden dagegen zeigen, dass sich alle diese Texte auf eine älteste Fassung zurückführen lassen. Freilich sind die Schwierigkeiten einer solchen Untersuchung gross. Es sind allgemeine, die bei allen hagiographischen Arbeiten zu überwinden sind. Zahlreiche Fassungen der griechischen Barbara-Legende sind noch nicht herausgegeben, zahlreiche Mittelglieder sind überhaupt nicht mehr erhalten, sodass es auch hier nicht mehr gelingt einen restlos sich fügenden Stammbaum zu konstruieren: wir müssen uns damit begnügen zu erweisen, wie die Texte nicht in gerader Linie Nachkommen von einander, sondern alle mehr oder weniger entfernte Vettern sind.¹⁾

Zu diesen allgemeinen Schwierigkeiten gesellen sich noch spezielle: Die Ausgaben von Viteau und Wirth genügen selbst bescheidenen philologischen Ansprüchen nicht. Viteau ist es nicht gelungen aus den Varianten einen Apparat zu schaffen, der zuverlässige Auskunft über die Lesarten seiner Hss gibt; oft ist man im Zweifel, ob aus dem Schweigen des kritischen Apparates der Schluss gezogen werden darf, dass keine Varianten vorhanden sind. Noch schlimmer und unzuverlässiger ist die Ausgabe Wirths. Viteau gibt S. 101 Anfang und Ende der Fassung des Vat. 866, der Grundlage von Wirths Ausgabe; ein Vergleich der beiden Lesungen zeigt klar den Mangel an Genauigkeit und Sorgfalt bei Wirth. Seine paläographischen Kenntnisse sind ebenso ziemlich fragwürdig; so liest er S. 108, Z. 91 für die oft wieder-

¹⁾ Ich zitiere K. Krumbacher, Der heilige Georg in der griech. Ueberlieferung (Abh. der K. Bayer. Ak. der Wiss., 25. Bd., 3. Abh.) München 1911, S. 118.

kehrende¹⁾ Wendung: Der Statthalter will überlegen, ποία κολλάσει ἀναλώσει αὐτήν das unverständliche ποι ἀκολαστίαν ἀλώσει αὐτήν, woran selbst Useners Scharfsinn scheiterte. Ebenso haben falsche Worttrennung und der Jotazismus S. 110, A. 16 folgende Lesung des Mess. verschuldet: ἵνα μὴ ἐπέλθῃ ἐν τῷ τόπῳ ἐκείνῳ ἢ ἐν οἴκῳ λοιμικῆ καταφθορὰ ἢ ἐπ' ἄρσενος ἢ τετηθ(υ)ίας ἢτε (l. εἴτε) νηπίων, was richtig heissen muss . . . λοιμικῆ . . . ἢ ἐπ' ἄρσενος εἴτε θηλείας . . .; Viteaus entsprechender Text S. 99, Z. 1 f. ist auch nicht ganz korrekt. Eine neue und zunächst unangenehme Bestätigung dafür, dass Wirths Angaben nur mit grosser Vorsicht zu verwerten sind, ergab sich mir im Verlauf meiner Untersuchungen. Nach Wirths Angaben schien sein Vind. in vielen Punkten dem syrischen Texte nahe zu stehen; da die Angaben über ihn nicht vollständig waren, liess ich mir den Text in Wien photographieren²⁾ und erlebte eine eigentümliche Ueberraschung: Der Text der Wiener Hs sieht vollständig anders aus, als Wirth dies angibt; die sämtlichen Angaben über die Lesarten der Wiener Hs sind falsch. So wenig schmeichelhaft dieses Ergebnis für deutsche Forschungsweise war — Wirth wird wohl Kollationen verwechselt haben — und so überraschend für mich, so fand ich dabei doch etwas, was ich nicht gesucht hatte, eine Fassung der Legende, die durch viele originelle und singuläre Angaben mich fesselte, die vor allem mit dem Mess. auf weite Strecken zusammenhing, und die sich mir für die weiteren Untersuchungen als von grundlegender Wichtigkeit erwies.

Dass diese Untersuchungen nicht vollständig zu einem abschliessenden Ergebnis geführt werden konnten, hat schliesslich auch persönliche Gründe. Si parva licet componere magnis, könnte ich wörtlich P. de Lagardes Klagen³⁾ zitieren; Mangel an Literatur sind mir besonders hinderlich gewesen bei der Festlegung des geographischen, geschichtlichen und juristischen Hintergrundes der Legende, wobei die Probleme mehr angedeutet als gelöst werden konnten.⁴⁾

Die älteste Form der Barbara-Legende kennt die Gestalt der Juliane noch nicht; sie ist uns erhalten im oben erwähnten Vind., dessen Fassung noch nicht herausgegeben ist, in S und Vat. 866; Mess., der sonst dem Vind. am nächsten steht, kennt die Juliane-Episoden, wenn Wirths

¹⁾ K. Krumbacher, Der hl. Georg S. 7, Z. 8; 27, 33; 35, 7. Verbessert schon von C. Weymann, B Z 2 (1893) 289.

²⁾ Das besorgte das photographische Atelier von S. Schramm-Wien, V. Stollberggasse 9 in vorzüglicher Weise.

³⁾ Die vier Evangelien arabisch. Leipzig 1864, S. XXXI.

⁴⁾ Auch typographische Unebenheiten bitte ich zu entschuldigen.

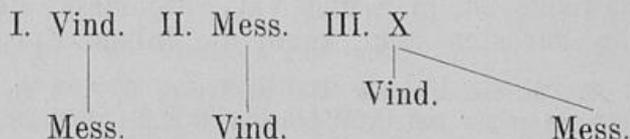
Angaben (S. 109, A. 1) richtig sind. Allmählich wurde die Legende am Anfange verkürzt, weil der Hauptnachdruck auf die Erzählung des eigentlichen Martyriums gelegt wurde, einige Züge am Anfang wohl auch theologische Bedenken auslösten.

1. Die Eigentümlichkeiten der Fassung des Vind., Verhältnis zu Mess.

Vind. legt den Hauptnachdruck auf schlichte Erzählung konkreter Einzelzüge; da ein Abdruck des Textes an dieser Stelle nur die Zersplitterung des Materials vermehren würde, unterbleibt er¹⁾; durch den Vergleich mit Mess. wird der wesentliche Inhalt auch des Vind. klar werden.

Gleich der Anfang zeigt die grosse Aehnlichkeit der beiden Fassungen in Vind. und Mess: Der König ist noch nicht mit beschimpfenden Prädikaten belegt; von Christenverfolgung ist keine Rede; Dioskoros heisst Toparch, die Bemerkung von seiner innigen Liebe zu seinem Kinde nur in Vind. und Mess., desgleichen die Angabe des Zweckes seiner Reise. Von ausschlaggebender Wichtigkeit ist der Umstand, dass die Erzählung von einem Taufbade Barbaras in dem plötzlich emporschiessenden Quell mit den zwei Gebeten in der ganzen griechischen Ueberlieferung nur in Vind. und Mess. sich findet; die weitere Entwicklung dieser Erzählung wird uns noch unten beschäftigen. In der Erzählung von der Verwandlung des verräterischen Schäfers in einen Stein und seiner Schafe in Käfer stimmen die beiden wieder zusammen, desgleichen in dem Bericht, dass Dioskoros den Kerker seiner Tochter mit seinem Siegelring versiegelte um deren Entweichen zu verhindern; in den anderen Fassungen ist ein Schlüssel an die Stelle getreten.

Nicht für den ganzen Verlauf der Erzählung lassen sich sichere Ergebnisse ermitteln, da der Apparat Wirths bei mancher Frage versagt; die Aehnlichkeit ist durch das eben Ausgeführte deutlich genug geworden. Wie haben wir uns nun das Verhältnis Vind.: Mess. vorzustellen? Unter Einschaltung verlorener Mittelglieder lassen sich folgende Möglichkeiten denken:



Die letzte Annahme ist die wahrscheinlichste, zumal da Mess.

¹⁾ Einem künftigen Bearbeiter der gesamten griechischen Ueberlieferung stehen die Photographien natürlich gerne zur Verfügung.

eine etwas jüngere Entwicklungsstufe darstellt. Die Gründe sind folgende:

Die Unterhaltung zwischen Barbara und den Bauleuten ist in Vind. breiter und enthält eine Rede und Gegenrede mehr.

- Barbara: 1. „Warum habt ihr nur zwei Fenster angebracht?“ — „Dein Vater hat es befohlen!“
 2. „Bringt mir noch ein Fenster an!“ — „Wir fürchten, Herrin, deinen Vater!“
 3. „Was ich euch sage, tut furchtlos!“ — „Wir fürchten, Herrin, dass er ergrimmt gegen uns und dass wir seinen Groll nicht ertragen können!“
 4. „Tut es furchtlos; und wenn er zürnt, will ich meinen Vater davon überzeugen.“

Die anderen Fassungen einschliesslich Mess. haben den dritten Befehl der Barbara vor ihren zweiten Befehl gestellt und die 2. und 3. Gegenäusserung der Bauleute zu einer einzigen zusammengezogen; dadurch ist die Unterhaltung knapper; für grössere Ursprünglichkeit in Vind. dürfte sprechen: Die 3. Aeusserung Barbaras hat nur dann eine Berechtigung, wenn von den Handwerkern vorher Befürchtungen geäussert wurden; die Entstehung der kürzeren Form lässt sich auf diese Weise auch paläographisch verstehen, da der Abschreiber von der ersten Furchtäusserung durch die gleichen Worte verführt, auf die zweite übersprang und Befehl Nr. 3 ausliess; dann wäre die Fassung in O: φοβούμεθα, δέσποινα, τὸν πατέρα σου, μήπως . . ἀγανακτήσῃ ursprünglicher als die andere: φοβούμεθα, δέσποινα, μήπως ἀγανακτήσῃ ὁ πατήρ σου. Umgekehrt lässt sich nicht verstehen, wie aus der kürzeren Form die längere in Vind. entwickelt sein könnte, da diese die geschlossenere, folgerichtigere darstellt.

Mess. kann nicht unmittelbar aus Vind stammen, da er eine durch Homoioteleuton im Vind. entstandene Lücke nicht hat: Barbara ἐνεδύσατο τὰ ἱμάτια αὐτῆς καὶ ἀνερχομένης αὐτῆς ἐν τῷ πύργῳ περιεβλέψατο . .

Im Taufgebet Barbaras (Wirth S. 106, A. 6) wird zunächst Gott, der allmächtige Herr, angerufen dem Taufwasser seinen Segen zu geben; dann richtet sich das Gebet an den Sohn: ΚΕ̅ ΙV̅ ΧΕ̅, τὸ γέννημα τὸ ἀληθινόν, der ebenfalls um seinen Segen gebeten wird. Mess. hat dafür unvermittelt und unberechtigt: σὺ εἶ τὸ γέννημα τοῦ πατρὸς τὸ ἀληθινόν, während doch vorher keine Rede von Christus war. Also sind spätestens vom Schreiber von Mess. die sakralen Abkürzungen falsch gelesen worden, wenn nicht etwa dieses Missgeschick erst dem modernen —Forscher begegnet ist.

Ein eigentümliches Plus gegenüber Mess. und der ganzen griechischen Ueberlieferung weist Vind. mit der Behauptung auf, dass Dioskoros seine Tochter deshalb so sicher einsperrte, weil sie durch Hunger umkommen sollte. Freilich steht sein Verhalten unmittelbar darauf, die Anzeige bei dem Statthalter, dazu in schroffem Widerspruch. Es wird also wohl nur eine gedankenlose Bemerkung des Schreibers sein und wäre dann für weitergehende Kombinationen (alte Fassung ohne Verhör und Martern) nicht zu verwerten.

Im weiteren Verlauf ist beachtenswert, dass ein in Mess. aufgenommenes Gebet, das Barbara auf dem Weg ins Gefängnis spricht (Wirth S. 108, A. 11) und das nur allgemeine Wendungen enthält, sich im Vind. nicht findet, ebensowenig die zum eisernen Bestand gehörige Lichterscheinung um Mitternacht, die dem Erscheinen Christi vorhergeht und nur in Mess., nicht in Vind. begegnet.

Nach Wirth S. 109, A. 1 soll in Mess. und Vind. eine Juliane-Interpolation eingeflickt sein; A. 2 wird es nur noch vom Vind. angegeben; bezüglich dieser Hs sind beide Angaben falsch; findet die Interpolation sich wirklich in Mess., so wäre auch das ein Beweis, dass Mess. trotz vieler altertümlicher Züge eine jüngere Entwicklungsstufe als Vind. darstellt. Das gleiche zeigt sich in den Schlusspartien, die in Vind. merkwürdige Details bieten; Vind. enthält den Urteilspruch des Statthalters (fol. 88^v) also: *Βαρβάραν, οὕσαν κόρην συγκλητικού, διὰ πολλῶν τιμωρηθεῖσαν καὶ μὴ εἴξασαν θῦσαι τοῖς θεοῖς κατὰ τὴν κέλευσιν τῶν αὐτοκρατόρων, ἀλλὰ προσερχομένην τῷ ἑσταυρωμένῳ Χριστῷ, κελεύω τῷ ξίφει τιμωρηθῆναι*, kurzes Gebet der Barbara ohne rhetorische Färbung¹⁾ mit charakteristischen Einzelheiten, keine Stimme vom Himmel, die die Erfüllung des Gebetes zusagt wie schon in Mess., Tötung durch das Schwert des eigenen Vaters auf einem Berge, keinerlei Erwähnung der Juliane, Bestrafung des Vaters, Valentinus-Episode, aber ohne Ortsangaben.

Aus dem Gesagten dürften folgende Schlüsse gerechtfertigt sein, die durch den weiteren Verlauf bestätigt und bekräftigt werden:

Zwischen Vind. und Mess. besteht enge Verwandtschaft, die so zu erklären ist, dass sie auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, deren Darstellung in Vind. getreuer, also ursprünglicher vorliegt, während Mess. die Erzählung teils verkürzt, teils durch typische Wunderzüge erweitert hat, also eine jüngere Entwicklungsstufe der Legende vertritt.

¹⁾ Anders schon in Mess., vgl. Wirth S. 110, Z. 132—143.

2. Verhältnis von Vind. : S.

S, von Viteau aus cod. Vatic. 1190 herausgegeben, enthält die Juliane-Episoden noch nicht, abgesehen von einer gelegentlichen Bemerkung am Ende. Der Beginn der Erzählung unterscheidet sich insoferne von Vind., als der König schon mit den Prädikaten „gesetz- und gottlos“ belegt ist, von einer Christenverfolgung gesprochen wird, der Titel Toparch dem Dioskoros nicht gegeben wird, dieser vielmehr einfach als ἀνὴρ bezeichnet, dagegen genau sein Wohnsitz genannt wird. Ich bezeichne diese Form als Form II der Einleitung, die des Vind. als Form I.

Auffällig ist, dass bei der Erzählung von Barbaras Besuch im Bade vom Fussabdruck gesprochen wird (allerdings in etwas unbehilflichen Worten), bei dem¹⁾ man Gesundheit und Rettung suchte, dass dagegen in S vollständig fehlt: die sprudelnde Quelle, die Taufe, das hymnenartige Gebet. Barbara begibt sich vielmehr sofort wieder in ihren Turm zurück und sieht unterwegs die Götzenbilder. Dann kommt ein wortreiches und inhaltarmes Gerede, dass sie den hl. Geist empfangen hatte und die Götzenbilder anspuckte.

Unklar bleibt Viteau S. 97, Z. 5 die Anknüpfung in S, da der kritische Apparat keine Auskunft gibt; als Werkzeug zum Abschneiden der Brüste wird in S die σμίλη genannt, in Vind. kein Instrument; Z. 6 kann τῶν ἀμφοτέρων nicht in S stehen, obwohl es aus dem Schweigen des Apparates zu schliessen wäre. Das Gleiche trifft für das sich anschließende Gebet der Barbara (S. 97, Z. 7—10) zu, dessen Mittelglied in S fehlt, in Vind. aber vorhanden ist, hier aber mit dem Pron. pers. der 1. Person (= Barbara), wie es selbstverständlich auch in S stehen muss, da hier Juliane noch fehlt.

Beachtenswerte Unterschiede sind im weiteren Verlaufe noch folgende:

S	Vind.
Viteau S. 97, Z. 11: Ὡς δὲ καὶ ταύτην τὴν τιμωρίαν γενναίως ὑπήνεγκεν ²⁾ ; in S hier zum ersten Male belegend, in den anderen griechischen Fassungen schon 7 Zeilen früher auch vorkommend.	Ἐκκοπέτων δὲ τῶν μασθῶν αὐτῆς

¹⁾ Mit εἰς ὃ ist doch wohl das Bad gemeint, nicht τὸ ἐντύπωμα.

²⁾ Eine in Legenden allgemein übliche, stereotype Ueberleitungsformel.

Schutz des nackten Körpers bei der πομπή:

S

Vind.

Viteau S. 97, Z. 18: Καὶ ταῦτα Καὶ παραχρῆμα ἐπέστη αὐτῇ ὁ
 εἰπούσης αὐτῆς ἀπέστειλεν τοὺς ἄγγελος κυρίου καὶ ἐσκέπασεν.
 ἄγγελους αὐτοῦ καὶ ἐσκέπασεν.

Ort der πομπή:

ἐν χωρίῳ καλουμένῳ Γελασίῳ ἐν χωρίῳ λεγομένῳ Γαλασίῳ
 ἐν τόπῳ Ἡλιουπόλεως ἐν τόπῳ Ἡλιοῦ

Die oben (S. 16) als charakteristisch für Vind. erwiesenen Schlusserzählungen (Urteilsspruch des Statthalters, schlichtes Schlussgebet) finden sich in S nicht; hier treffen wir ein während der Abführung gesprochenes Gebet, rhetorisch gehalten, mit vielen Gemeinplätzen, die Himmelsstimme, die Gewährung verheisst; bei der Hinrichtung der Hauptheldin wird auch Juliane erwähnt; Dioskoros wird bestraft; keine Valentinosepisode!

Es bestehen demnach auch zwischen Vind. und S verwandtschaftliche Beziehungen; doch zeigt S Kürzungen besonders im Ausschalten der Taufe und im Fehlen der Valentinus-Episode, Erweiterungen in Gebeten und Wunder-taten, Verwässerung im Anfang. Demgemäss kann Vind. nicht aus S stammen; auch diese beiden Fassungen gehen mit Mittelgliedern auf eine gemeinsame Vorlage zurück, von der sich aber S weiter entfernt hat.

3. Verhältnis von Mess. : S.

Die Frage kann kurz erledigt werden, allerdings nicht mit völliger Sicherheit, da die Angaben über beide Fassungen nicht zuverlässig genug sind. Wir brauchen im wesentlichen nur das Ergebnis aus den beiden vorhergehenden Abschnitten zu ziehen.

Beide Fassungen kennen die charakteristischen Züge im Schluss der Geschichte der Barbara nicht, dass der Statthalter Barbara gesund sieht, von ihr wegen seiner nutzlosen Anstrengungen verspottet wird und nach neuer Vorführung den Hinrichtungsbefehl ausfertigt. In Mess. und S findet sich die obligate Himmelsstimme, welche die Erhörung des Schlussgebetes verheisst; dieses letztere (Wirth S. 110, Z. 132—143, Viteau S. 97, Z. 27 — S. 99, Z. 6) lautet in beiden Fassungen sehr ähnlich, geht aber in einigen Punkten wieder auseinander. Das ist bei den aus biblischen Sprüchen zusammengesetzten Gebeten nicht merkwürdig, da hier die Abschreiber aus dem Schatz ihrer Bibelkenntnis nach Belieben erweiterten und aus Bequemlichkeit kürzten, sodass solche Stellen für genealogische Fragen nur mit Vorsicht zu benutzen sind.

Die wichtigsten Punkte, an welchen Mess. und S auseinandergehen, sind: Mess. Form I der Einleitung, S Form II; Mess. ausführliche Taufgeschichte, S ohne dieselbe, ebenso ohne Valentinosepisode.

Im ganzen steht also Mess. dem Vind. näher als S dem Vind. und kann Mess. nicht aus S hervorgegangen sein, wohl aber S aus Mess. bzw. aus einer zwischen Mess. und Vind. stehenden Vorlage.

4. Verhältnis von Vind. : Vat. 866.

Vat. 866 ist von Wirth zur Grundlage seines Textes genommen worden, trotzdem die Fassung nach seinen eigenen Worten (S. 97) „häufig verstümmelt und verkürzt“ ist und trotzdem ihm Mess. zur Verfügung stand, der, „am besten und vollständigsten“, in den Apparat verwiesen wurde.

Vat. 866 besitzt Form I der Einleitung wie Vind. und geht auf weite Strecken, was das Tatsächliche betrifft, mit Vind. zusammen; nur zeigt Vat. 866 durchgehends eine Verkürzung des Tatsachenmaterials und auch ein Streben nach formeller Verkürzung. So fehlen viele Züge, die in Vind. stehen: In dem ersten Gespräch zwischen Vater und Tochter alle Bemerkungen, die irgendwelche Gefühle andeuten, die ganze Erzählung von der Taufe, dafür die langatmige Aufzählung der Eigenschaften des hl. Geistes. An Plusstücken gegenüber Vind. findet sich wenig: Dioskoros gibt vor seiner Abreise noch Anweisungen, wie der Bau ausgeführt werden solle; das ist aber wenig erheblich und wenig originell und kann vom Schreiber einfach aus dem Besuch bei dem Bau gefolgert sein. Der Zusatz, dass Dioskoros nach seiner Rückkehr nach der ersten Hälfte des Gespräches mit seiner Tochter deren Turm verlässt und in das Bad hinabsteigt, findet sich ebenfalls in Vind. nicht; er ist überflüssig, soll aber die Widerlegung des Dioskoros augenscheinlicher und schlagender machen, verdirbt jedoch entschieden die Pointe. Bei der Einsperrung ist in Vat. 866 eigenartig der Zusatz *ἐπιστήσας τὴν κατήναν*, wenn die Lesung überhaupt richtig ist.

Es lässt sich also nichts Erhebliches gegen die Annahme beibringen, dass Vat. 866 eine durch zahlreiche Mittelglieder gegangene Herleitung aus Vind.—Mess. ist.

5. Die weitere Entwicklung der Barbara-Legende.

Wir suchten uns bisher über die gegenseitigen Beziehungen der Hss klar zu werden, welche die Juliane-Episode nicht besitzen; dabei stellte sich wieder von neuem heraus, dass wir sovielen Rezensionen als Handschriften treffen. Hatten wir bisher mehr formelle Gesichtspunkte ins Auge gefasst,

so handelt es sich nun darum aus dem Inhalt den Beweis zu führen, welche der besprochenen Fassungen als Stamm-mutter der jüngeren Entwicklungsreihe zu betrachten ist, und dass tatsächlich die Fassungen ohne Juliane die älteren sind, auch wenn sie z. T. nur in ziemlich jungen Hss vorliegen.

Was die Juliane-Episoden betrifft, so sind zwei Fälle denkbar: entweder stellen sie Erweiterungen dar oder sie gehörten von vorneherein zur Legende und wurden später ausgeschieden. Für die letztere Annahme liesse sich freilich kein vernünftiger Grund erkennen, während sich für die erstere manches beibringen lässt: die Erzählungen von Juliane stören meist sehr ungeschickt den Zusammenhang und lassen sich ohne tiefere Eingriffe noch loslösen; das sieht man in der Fassung S sehr deutlich. Wie plump schiebt sich (Viteau S. 95, Z. 29) zwischen die Schilderung der grausamen, über Barbara verhängten Martern und das Gebet, in dem sie Trost und Stärkung sucht, die törichte, un-motivierte Einführung der Juliane! Wie mangelhaft verknüpft und wie unklar ist die erste Erwähnung Julianens! Wie bequem macht es sich der Erzähler (Viteau S. 97, Z. 11), indem er Juliane, die nur stören würde, einfach ins Gefängnis zurückgeschickt werden lässt; gegen Schluss tritt ihre Gestalt ganz zurück. Massgebend für die Einfügung war das Bestreben ein Gegenstück zur Hauptheldin zu schaffen, deren Standhaftigkeit dadurch nur gehoben werden konnte. So sind auch Julianens Martern nur ein Abklatsch der Martern ihrer grösseren geistlichen Schwester.

Wir haben ein genaues Gegenstück in der Figur der Polychronia in der Georgslegende; diese Persönlichkeit war schon um 500 in der Legende enthalten; nach Krumbachers Untersuchungen¹⁾ handelt es sich um eine spätere Zutat, sind ihre Folterungen im Detail eine plumpe Doublette anderer Marterszenen, und es scheint mir die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, dass die Georgs-Legende für die Ausschmückung der Barbara-Legende mit den Juliane-Episoden sogar benützt wurde. Die Martern, die über Polychronia und Juliane verhängt werden, stimmen wenigstens z. T. wörtlich überein.

Krumb., hl. Georg S. 15,
Z. 11—15.

Τότε ὁ βασιλεὺς θυμοῦ μεγάλου
πλησθεὶς ἐκέλευσεν... κρεμα-
σθῆναι.. καὶ ξέεσθαι τὰς πλευρὰς
αὐτῆς καὶ λαμπάδας προσά-
πτεσθαι αὐτήν...

Viteau S. 95, Z. 33—35.

Τότε ὁ ἡγεμὼν ἀγανακτήσας
ἐκέλευσεν αὐτὴν κρεμασθῆναι
καὶ ξεῖσθαι αὐτῆς τὰς πλευρὰς
καὶ λαμπάδας ὑποκαίεσθαι αὐτῇ
δι' ὅλου τοῦ σώματος αὐτῆς.

¹⁾ Der heilige Georg S. 119 f.

Neben diesen Gründen, die in der Psyche der Legenden-schreiber wurzeln, können auch äussere Gründe für die Aufnahme der Juliane mitgesprochen haben: in irgend einem lokalen Kalender mochte eine lokale heilige Juliane am 4. Dezember gefeiert werden; als auch die Barbarafeier auf den 4. Dezember fiel, brachte man die beiden Namen, die sich in so unmittelbarer zeitlicher und räumlicher Nachbarschaft befanden, auch in einen inneren Zusammenhang¹⁾, wobei die gefeierteren Barbara freilich die Siegerin blieb.

Es darf also wohl mit Bestimmtheit behauptet werden, dass die Barbara-Legende ursprünglich Juliane nicht kannte, dass die Fassungen ohne Juliane eine altertümlichere, ursprünglichere Form darstellen.

Sichere Anhaltspunkte lassen sich auch durch eine Untersuchung der Berichte über Barbaras Taufe gewinnen. Nur in Vind. und Mess.²⁾ findet sich, im wesentlichen genau übereinstimmend, erzählt, dass bei Barbaras Besuch im Bad plötzlich Wasser aus dem Boden herausbrach und das Becken füllte. Unter einem hymnusartigen Gebet auf Christi Taufbad im Jordan und andere neutestamentliche Heilsbäder entkleidet sich Barbara, steigt hinab und jubelt: „Die Taufe empfängt Barbara im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes!“ Dann steigt sie wieder heraus, kleidet sich an und kehrt in ihren Turm zurück, unterwegs den Götzenbildern ihres Vaters ihre Verachtung durch Anspucken zeigend.

In allen anderen Fassungen ist diese Erzählung mehr oder weniger, meist bis zur Unkenntlichkeit, überarbeitet worden und nur durch verschämte Nachträge angedeutet. Am radikalsten ist hier S vorgegangen, das alles streicht, was mit der Taufe zusammenhängt, sodass als Gerippe nur übrig bleibt: *Εἰσελθούσης . . . ἔνθα (Rel.!) . . . τὸ ἐντύπωμα ἐστάθη, εἰς ὃ . . . λαμβάνουσιν, καὶ ἀνερχομένης ὄρα . . .* Von Bad, Taufe und Gebeten kein Wort. Andere Fassungen sind weniger schroff verfahren: in der von Viteau herausgegebenen Fassung des Ottobon. folgt nach der Erzählung von dem wunderbaren Fussabdruck ganz unvermittelt das Wort *ἔφη* und dann das hymnenartige Gebet: *Ἐν τούτῳ τῷ λουτρῷ ὁ Ἰορδάνης . . .* Freilich versteht man nicht, wie Barbara auf die schwungvollen Vergleiche kommt, da nichts von ihrer selbstvollzogenen Taufe erzählt wird; der ganze Hymnus hängt also in der Luft, ist nicht mehr verankert und nicht der veränderten Lage angepasst. Die weitere Entwicklung hat auch das jetzt

¹⁾ Dafür spricht, dass zunächst von Juliane nur beim Tod der Barbara die Rede war! Den Beweis liefert die Notiz über Juliane im *Synax. eccl. Cpolitanae* (ed. Delehaye) unter dem 21. Dezember!

²⁾ Von Wirth S. 106 in die Anmerkung 6 verwiesen.

Unbegründete eines Hymnus gefühlt, auch das $\xi\phi\eta$ noch gestrichen und mit einer anderen Wendung die die einfache Erzählung so jäh unterbrechenden Worte auf die Tatsache bezogen, dass in dem Bade auch später noch Heilwunder sich ereigneten; freilich war da die Berufung auf die Jordantaufer, die an erster Stelle stehen blieb, ganz deplaziert; aus einem gesprochenen Hymnus auf den Akt des Taufbades (so Vind. und Mess.) wurde so eine rhetorische Verherrlichung des Badegebäudes, ohne dass man den Grund der rhetorischen Begeisterung erkennt.

Der Grund für diese Entwicklung mag wohl in kirchlich-theologischen Bedenken wurzeln; man trug Bedenken die unter so wunderbaren Umständen ohne jede kirchliche, priesterliche Mitwirkung vollzogene Taufe als vollgültig anzuerkennen und unterdrückte die gefährliche, einem naiven Denken angepasste Erzählung. Nur musste man dann irgendwo anders die Bekehrung Barbaras zum Christentum unterbringen und andeuten. Es ist interessant zu sehen, wie S die Schwierigkeit gelöst hat, nachdem es die ganze Taufgeschichte getilgt hatte. Barbara sieht auf dem Rückweg in ihren Turm die Götzenbilder ihres Vaters. Zum erstenmal nimmt sie jetzt plötzlich daran Anstoss; also muss sie jetzt Christin sein. Von einer Bekehrung zum Christentum, von einer Taufe hatte aber S nichts berichtet. So wird denn folgendes erzählt: *Καὶ λαβοῦσα τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον καὶ τὸ ζωοποιόν, πολυμέρες, εὐκίνητον, φιλάγαθον, ἐνεργητικόν, βέβαιον, ἀσφαλές καὶ ἀμέριστον—περιῆλθεν γὰρ αὐτῇ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ, ἡ εἰλικρινῆς δύναμις τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης—αὐτὴ οὖν, ἡ γενναιοτάτη μάρτυς τοῦ Χριστοῦ, πίστει κεκοσμημένη ἐνίκησεν τὸν διάβολον. Αὐτὴ ἰδοῦσα τὰ.. εἶδωλα ἐνέπτυσεν..* Ich denke, deutlicher kann man sein schlechtes literarisches Gewissen nicht verraten als durch diesen unnatürlichen Schwulst voll hohler Rhetorik, der nur die einfache Tatsache der Bekehrung meinen kann, sie aber trotz oder eben wegen seiner vielen Worte nur stammelnd und lallend andeutet. Die braven Hagiographen waren eben doch nicht raffiniert genug ihre Eingriffe so zu maskieren, dass man sie ihnen nicht mehr nachweisen könnte.

Man könnte versuchen die ganze Entwicklung in entgegengesetzter Richtung verlaufen zu lassen, als ich sie eben, psychologisch wohl einwandfrei, dargestellt habe. Dann wäre das Ursprünglichste eben in S enthalten; dort wäre erzählt worden der Besuch im Bad mit den wunderbaren Eindrücken in Wand und Fussboden, dann Rückkehr und unterwegs infolge einer höheren Eingebung, einer Erleuchtung, einer Besitzergreifung durch den hl. Geist, das Attentat auf die

Götzenbilder. Man versteht dann freilich zunächst nicht, wozu so viele Worte auf diese Erleuchtung verwendet werden, sodass die Erzählung gesprengt wird und das $\acute{\omicron}\rho\tilde{\alpha}$ durch das $\iota\delta\omicron\sigma\alpha$ wieder aufgenommen werden muss. Ausserdem meinen die Worte mehr als eine blosser Erleuchtung, sie müssen einen deutlichen Hinweis auf mehr enthalten, und das kann nur die Taufe, die Bekehrung zum Christentum sein; aber nur für den, der von der Taufe schon wusste, konnten sie diesen Sinn haben. Aber selbst angenommen, es hätte ein ungewöhnlich scharfsinniger Abschreiber bei seinem stumpfsinnigen Geschäft soviel Scharfsinn sich bewahrt, dass er auf eine Taufe schloss, und er hätte diese schildern wollen! Eine geeignete Stelle bot der Besuch im Bad; freilich hätten sich diesem jüngeren Abschreiber die theologischen Bedenken um so stärker aufdrängen müssen, als er aus sich und seiner Kenntnis der Legendenmotive die Taufbadszene schuf. Wie soll man sich nun die Entstehung des Gebetes vorstellen? Wurde es gleich als Gebet geschaffen, so versteht man nicht, dass es in den Fassungen, die die Taufe nicht erzählen, zu einem rhetorischen Prunkstück wurde. Als solches ohne eine Beziehung zur Taufe wurde es nicht geschaffen, weil es mit dem bedeutungsvoll an erster Stelle stehenden Hinweis auf die analoge Jordantaufer die Gelegenheit, die es schuf, ganz unverkennbar enthüllt. Durchaus unerklärbar bleibt die Fassung des Ottob. bei einer solchen Konstruktion. Schliesslich müssten dann die Schreiber von Mess. und Vind. den rhetorischen Schwulst von der Erleuchtung als jetzt überflüssig geworden getilgt haben. Man müsste die Byzantiner und besonders die Hagiographen aber schlecht kennen, wenn man derartiges für möglich oder wahrscheinlich halten wollte.¹⁾

Ich habe mich absichtlich etwas länger bei diesem für die Biologie und Pathologie der Heiligenlegende lehrreichen Vorgang aufgehalten und glaube mit der erreichbaren Sicherheit aussprechen zu dürfen: Auch die Geschichte der Taufe Barbaras zeigt uns, dass in Vind. und Mess. die ursprünglichsten Fassungen der Legende vorliegen, die anderen einer jüngeren Entwicklungsstufe angehören.

Für die Ueberlieferungsgeschichte der Legende ist dieses Ergebnis wertvoll: S kann nicht der Stammvater der späteren Gruppe OPR Vat. 803 sein, ist also ein unfruchtbar gebliebener Aussenseiter. O hat noch das $\xi\phi\eta$, ebenso anscheinend (wenn der Schluss aus dem Schweigen des Apparates statthaft ist) R,

¹⁾ Mit allgemeinen Argumenten wie Zurücktreten konkreter Details bei der Entwicklung der Legende will ich lieber nicht arbeiten, da in jedem einzelnen Fall unbefangene Neuprüfung nötig ist; das allgemeine Gesetz haben Krumbachers Untersuchungen der Georgslegenden wieder als richtig erwiesen.

dagegen haben P Vat. 803 das $\xi\phi\eta$ getilgt und den Gebetscharakter der Worte aufgegeben. Das nämliche gilt für Vat. 866.

Bezüglich der Einleitung sind oben (S. 17) zwei Formen ermittelt worden; die Form I, vertreten durch Vind., Mess., Vat. 866 nennt einfach den Namen des Königs ohne die beiden Attribute gesetz- und gottlos, weiss nichts von einer Christenverfolgung, gibt dem Dioskoros den Titel Toparch, nennt aber keinen Wohnort. Form II ist erweitert durch die eben angedeuteten Zusätze und verwässert den später nicht mehr recht fassbaren Titel Toparch durch $\alpha\nu\eta\rho$; die Wohnungsangaben sind natürlich aus dem Schluss herübergenommen, wo Barbaras Beisetzung erzählt wird. Die jüngere Form II findet sich in OPR Vat. 803 und S, das auch hier wie in der Taufgeschichte sich von Gruppe I trennt.

Viele kleinere Züge verraten das allmähliche Wachsen der Legende an Wunderzügen, wie sie aus anderen Schöpfungen des gleichen Gebietes den Schreibern in Masse zur Verfügung standen, und gestatten uns einen Blick in die verwickelten Beziehungen der einzelnen Hss zu einander.

Die mitternächtliche Lichterscheinung (Wirth S. 108, Z. 91) findet sich Vind. noch nicht, wohl aber Mess. und hat sich durchgesetzt.

Die Bekleidung des nackten Körpers der Barbara wurde ebenso mehr und mehr ausgeschmückt. In Vind. tritt der Engel des Herrn zu Barbara und bedeckt sie mit einem leuchtenden Gewand; sachlich stimmt wieder S überein (nur Plural: die Engel); in den anderen Fassungen (Vat. 866; OPR; V 803, hier $\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\nu$) erscheint der Herr selbst auf dem Wagen der Cherubim und schickt seine Engel.

Am Schluss berichtet Vind., dass der Vater der Barbara beim Herabsteigen vom Berge durch Feuer verbrannt wurde; ebenso erwähnt Vat. 866 nur den Dioskoros. Viteaus sämtliche Texte fügen auch den Statthalter Markianos als von dieser Strafe betroffen bei, sicher jüngere Erweiterungen; über Mess. ist aus dem Apparat nichts Sicheres zu entnehmen.

Der Beginn von Barbaras Gebet während des Abschneidens der Brüste geht in 2 Fassungen: Viteau S. 97, Z. 7 (ohne Varianten): $\text{Κύριε, μὴ ἀποστρέψῃς τὸ πρόσωπόν σου ἀπ' ἡμῶν}$; Mess.: $\text{μὴ ἀποστρέψῃς τὸ πρόσωπον ἀπ' ἐμοῦ}$; Vind. und Vat. 866: $\text{μὴ ἀπορρίψῃς με ἀπὸ τοῦ προσώπου σου, κύριε}$ Die Entwicklung wird auch hier von Vind. aus, dessen Ableger Vat. 866 ist, über Mess. zu den jüngeren Fassungen führen.

Unmittelbar von Vind. kann die Ueberlieferung der Legende deshalb nicht erfolgt sein, weil sich der durch

Homoioteleuton erfolgte Ausfall in der Erzählung von Barbaras Rückkehr aus dem Taufbad sonst nicht findet und ebensowenig eine Korruptel in Vind. weiter gewirkt hat; hier steht nämlich fol. 87^v: „Du weisst, Herzenskenner Christus, $\delta\tau\iota^\dagger \epsilon\iota\omega\theta\omega \sigma\omicron\iota \pi\rho\omicron\sigma\eta\lambda\theta\omicron\nu$. Alle anderen Fassungen haben (Viteau S. 97, Z. 2, Wirth S. 109, Z. 111) das wohl zweifellos richtige $\pi\acute{o}\theta\omega$.

Wie üblich spricht Barbara vor ihrer Hinrichtung noch ein Schlussgebet, dessen verschiedene Fassungen zu verfolgen lehrreich ist. In Vind. fol. 88^v lautet es: „Herr Jesus Christus, gib Preis deinem Namen und Gnade deiner Dienerin Barbara; wer deinen hl. Namen anruft, den erhöere wegen deiner Dienerin, befreie ihn von $\xi\kappa\beta\rho\alpha\xi\iota\varsigma$, Fieber, Kopfweh und jedem Uebel.“ Also kurz und gut, ohne Ueberschwang, mit beachtenswerten Details.

Solche finden sich auch in der Fassung des Mess., aber schon reicher ausgeführt, im einzelnen spezialisiert, begründet, und, was das Wichtigste ist, vor der eigentlichen Bitte für die zukünftigen Verehrer der Heiligen findet sich eine hymnenartige, aus zahlreichen Lobpreisungen zusammengesetzte Verherrlichung des Herrn, die mit einigen Varianten¹⁾ sich in der ganzen übrigen griechischen Ueberlieferung findet (Wirth S. 110; Viteau S. 97). Entlehnt scheint nun diese ganze Partie aus der Georgslegende zu sein, in der Georg²⁾ ganz ähnlicher, ja zum grossen Teil wörtlich übereinstimmender Wendungen sich bedient. Das ursprüngliche, einfache Gebet genügte eben in der Barbara-Legende nicht mehr den sich steigernden rhetorischen Ansprüchen, dem Geschmack und der Mode der späteren Zeit; zur „Verschönerung“ wurde also die ziemlich unverfrorene Anleihe bei der Georgslegende aufgenommen, nach Ansicht des Missetäters natürlich kein bedenkliches Vorgehen. An eine Entlehnung der Georgs- aus der Barbara-Legende zu denken ist viel unwahrscheinlicher.

Ist so unser Vertrauen in die Originalität der Barbara-Legende erschüttert, so muss es noch mehr sinken, wenn wir die Schilderungen von Barbaras Martern mit denen des hl. Georg vergleichen; Verschiedenheit der Lage und des Geschlechtes bedingen natürlich Verschiedenheiten.

¹⁾ Aus denen kein klares Ergebnis zu gewinnen ist. Gelegentlich gehen Mess. und Viteaus Hss zusammen in Kürzungen, dann haben wieder Viteaus Hss Stellen, die in Mess. fehlen.

²⁾ K. Krumbacher, Der hl. Georg S. 5, Z. 25 ff.

Viteau S. 95, Z. 2 ff.

Τότε ὁ ἡγεμὼν ὀργῆς καὶ θυμοῦ πλησθεὶς ἐκέλευσεν αὐτὴν ἀποδύεσθαι καὶ τὰς σάρκας αὐτῆς τοῖς βουνεύροις ἀφειδῶς καταξείσθαι καὶ τριχίνοις ὑφάσμασι ἀνατρίβεσθαι τὰς ἐπενεχθείσας αὐτῇ πληγὰς, ὥστε ὅλον τὸ σῶμα αὐτῆς μολυνθῆναι τοῖς αἵμασι. Καὶ ἐκέλευσεν αὐτὴν κατενεχθῆναι ἐν τῇ φυλακῇ, ἕως οὗ σκέψηται περὶ αὐτῆς, ὅποια κολάσει ἀναλώσει αὐτήν . . .

Krumbacher S. 4, Z. 27 ff.
(Athener Volksbuch!)

Τότε ὀργισθεὶς ὁ βασιλεὺς ἐκέλευσεν ἀνατεθῆναι αὐτὸν ἐπὶ τὸ ἄρμα καὶ ξέεσθαι ὥστε . . . ὅλον τὸ σῶμα αὐτοῦ μολυνθῆναι τῷ αἵματι. Ὡς δὲ ταύτην τὴν πληγὴν γενναίως ὑπήνεγκεν¹⁾, ἐκέλευσεν . . . βουνεύροις ἀφειδῶς τὰς σάρκας ξέεσθαι . . . καὶ ζιβύναις²⁾ ἀποξέεσθαι τὰ πεπηγότα αὐτοῦ αἵματα . . . S. 7, Z. 7 ff. κελεύει πάλιν ἀχθῆναι αὐτὸν ἐν τῇ φυλακῇ . . ., ἕως οὗ σκέψηται, ποία κολάσει ἀναλώσει τὴν ὀρώμενην νεότητα αὐτοῦ . . .

Nächtl. Erscheinung des Herrn.
Trost.Ebenso.
Ebenso.

In der Folge entsprechen die Foltern der zweiten Martierung (ξέεσθαι τὰς πλευράς, λαμπάδας προσάπτεσθαι) den über Polychronia verhängten (Krumbacher, Der hl. Georg S. 15, Z. 13 ff.), die auch über Juliane verhängt werden. Als dritte Marter wird über Barbara verhängt: ἐκκοπῆναι . . . τοὺς μασθοὺς, wie über Polychronia (Krumbacher S. 115, No. 27 = S. 14, Z. 11). Die Martern begleiten in beiden Legenden Gebete, beidemale wird die Hinrichtung auf einem Berge vollzogen; Georgs Schlussgebet in den alten Volksbüchern (Krumbacher S. 15, bes. Z. 32—37, S. 16, Z. 3—7; 12—14) gleicht Barbaras Schlussgebet in Vind. zum Teil wörtlich, während die Fassung der späteren Barbara-Legenden der der späteren Georgslegenden näher steht. Die Bestrafung der Feinde der Heiligen durch Feuer erfolgt ebenfalls in beiden Legenden.

Bedenkt man diese starke inhaltliche und formelle Ähnlichkeit und Abhängigkeit der Barbaralegende von der Georgslegende, so könnte man versucht sein der oben (S. 16) erwähnten, nur in Vind. erhaltenen Bemerkung, dass Barbara in ihrem Kerker Hungers sterben sollte, grössere Bedeutung beizumessen, hier vielleicht den alten Schluss finden wollen,

¹⁾ Die gleiche Phrase auch bei Viteau S. 97, Z. 4 u. 11 zweimal: Ὡς δὲ καὶ ταύτην τὴν τιμωρίαν γενναίως ὑπήνεγκεν. Siehe oben S. 17, A. 2.

²⁾ Ein schwieriges Wort; Krumbacher S. 110 u. 125 gibt die lateinischen (cilicio aspero tergi plagas eius) und kopt. (hair sacks) Entsprechungen; S. 156, Nr. 50 werden dafür auch härene Lappen genannt; das sind die τρίχυνα ὑφάσματα oder ῥάκη der Barbara-Legende und zeigt eine andere Richtung als Krumbachers Uebersetzung „Jagdspiess“.

der durch die Einfügung der üblichen Foltern verdrängt worden wäre. Auf diese Kombinationen, für die zunächst kein exakter Beweis zu erbringen ist, muss ich unten bei der Besprechung der Bassus-Legende noch einmal zurückkommen.

6. Die Bearbeitung der Legende durch Symeon Metaphrastes.

Ob die in der Patrologie Graeca 116, S. 301—316 herausgegebene und dem Symeon Metaphrastes zugeschriebene Legende diesem auch wirklich gehört, kann hier nicht untersucht werden. Der Verfasser bekundet eine gewisse Vorliebe für kleine psychologische Bemerkungen, gestaltet manches, was viel einfacher und schlichter hätte ausgedrückt werden können, rhetorisch-kunstvoll. Allzuviel aus Eigenem glaubt er selbst nicht beigesteuert zu haben, wie die Bemerkung *ἵνα τι καὶ παρενείρω τῷ διηγήματι* bekundet, mit der er den Hinweis auf Herodes S. 308 C begleitet.

Welche Fassung der Legende er benützte, lässt sich mit ziemlicher Sicherheit ermitteln.

Die Einleitung zeigt die Form II, wie sie uns in Viteaus Hss vorliegt; ebendahin weisen die Selbstmorddrohungen Barbaras gegenüber dem Vater, das Fehlen der Taufe; die das Bad preisenden Sätze werden von Metaphrastes gnädigst akzeptiert. Ganz eng ist der Zusammenhang mit Viteaus Texten im Gespräch des Dioskoros mit seiner Tochter über die Dreiheit (nahe Übereinstimmung mit P); dann finden sich genau an den Stellen wie dort die Juliane-Episoden, das Abschneiden der Brüste der Barbara und Juliane mit einer *σμίλη* (= Viteaus Hss ausgenommen V803); die Form des Gebetes *μὴ ἀποστρέψης* genau = Viteau (ausgenommen S); das Schlussgebet zeigt eine durch den rhetorischen Eingang erweiterte, im zweiten sachlichen Teil stark verkürzte Form; wie bei Viteau wird Barbara von ihrem Vater, Juliane von einem Soldaten enthauptet, Vater und Statthalter durch Feuer zur Strafe getötet.

An älteren Zügen wäre einzig zu nennen, dass Barbara *ἐν οἰκίσκῳ βραχεῖ* eingesperrt und die Kerkertüre versiegelt (*σφραγίσαν ἀσφαλίζεσθαι*) wird. Ebenso Vind., Mess., Σ (= syr. Legende).

Eigene Erfindungen, die aus keiner unbekanntem Fassung entlehnt zu sein brauchen, sind, dass Barbara in der Einsamkeit ihres Turmes sich dem Christentum zuwendet,¹⁾ den Neubau des Bades öfter besucht, dass das *ἀποξέεσθαι*

¹⁾ Vgl. dazu aber S. 31.

mit eisernen Nägeln (σιδηροῖς ὄνουσι oder ξυστήραιν) erfolgt. Auffällig kurz ist die Hilfe Gottes bei der Umhüllung von Barbaras nacktem Leib geschildert: kein Engel, kein Engelwagen, Gott erscheint und deckt ihre Blöße.

Die sog. Metaphrastes-Legende gehört also eng zu Viteaus Texten und steht hier wieder den Hss PR näher als OS V803. Ganz restlos geht auch hier die Rechnung nicht auf: in einem Punkt hat sich ein Rest der anderen, älteren Gruppe hier erhalten, der in PR verschwunden ist.

Wirth hat aus dem Vallic. 34 (15. Jh.) Proben in seinem Apparat mitgeteilt; die ganze Fassung der Legende hat er anscheinend nicht berücksichtigt, da nach S. 107, A. 21 keine Angaben mehr über Vallic. erfolgen. Immerhin genügen die spärlichen Proben um zu zeigen, dass irgendwelche Beziehungen zwischen der unter dem Namen des Metaphrastes gedruckten Fassung und dem Vallic. bestehen und Vallic. eine die rhetorische Einkleidung noch steigernde Uebersetzung des Metaphrastes darstellt. Das beweisen die unten mitgeteilten Stellen deutlich, besonders Nr. 2 und 3. Alle diese Stellen begegnen uns sonst in den griechischen Texten nicht. Es mögen nun kurz die Belege folgen:

Metaphrastes, S. 304 C:

Ἡ μὴν μὴ δεύτερον, ἔφη, περὶ τούτου λόγον μοι προσαγάγῃς, ἔπει καὶ σὺ πατήρ τὸ λοιπὸν οὐ κληθήσῃ καμὲ ἀναιρέτιν ἑμαυτῆς γενέσθαι παρασκευάσεις.

S. 305 C:

Διὰ τούτου ποτὲ τοῦ λουτροῦ ἡ μάρτυς παρερχομένη τὸν ὀφθαλμὸν τε τοῖς εἰδώλοις ἐπιβαλοῦσα, ἂ τῷ πατρὶ ταύτης ἐτιμῶντο καὶ θεοὶ κακῶς ἐνομίζοντο, ἀηδῶς μὲν ἤνεγκε πρὸς τὴν ὄψιν, βαρὺ δὲ καὶ τῆς ἀναισθήτου καταστενάξασα τοῦ σεβομένου ταῦτα ψυχῆς, εἶτα καὶ εἰς τὰ ἐκείνων ἐμπτύει πρόσωπα.

S. 308 B:

Καὶ ὁ (= Gott) οὐκ ἡμέλει τὰ συνήθη ποιῶν, ἀλλ' ὡσπερ Θεόκλαν

Vallic.

Wirth S. 105, A. 3: . . . ἐαυτὴν διαχειρίσασθαι τῷ πατρὶ εἶπεν, εἰ δευτέραν περὶ τούτου προσαγάγοι ἐρώτησιν.

Wirth S. 106, A. 10.

Διὰ τούτου ποτὲ τοῦ λουτροῦ ἡ μάρτυς παρερχομένη Βαρβάρᾳ ἐπανέβλεψε τοῖς εἰδώλοις, ἅπερ ὁ πατήρ αὐτῆς εἶχε, καὶ τῆς ἀλαμποῦς καταστενάξασα τοῦ¹⁾ ταῦτα σεβομένου¹⁾ ψυχῆς ὄλην . . . εἰς τὰ ἐκείνων προσέπτυσεν πρόσωπα.

Wirth S. 107, A. 18.

ὁ τὴν πρωτομάρτυρα Θεόκλαν τῶν κατόπιν διωκόντων διασω-

¹⁾ Von Wirth beidemale die Worte falsch getrennt, wodurch sein Text sinnlos und unverständlich wurde.

τὴν πρωτομάρτυρα τῶν διωκόντων
διέσωσε, πέτρα τῆς προστυχούσης
διαρραγῆναι καὶ αὐτὴν ἐγκολ-
πώσασθαι διακελευσάμενος, οὕτως
καὶ τὴν αἰοδιμον ταύτην ὁμοίω
καὶ ἴσω τῷ θαύματι διασώζει.

σάμενος τῆς παρατυχούσης πέ-
τρας διαρραγείσης, αὐτὸς καὶ τὴν
αἰοδιμον ταύτην καὶ ὁμοίωτροπον
τῷ ἴσω θαύματι διασώζει.

S. 308 D:

Wirth S. 107, A. 21.

.. οὐκ ἔτι θρέμματα ἦν, ἀλλ' εἰς
κανθάρων ὁμοιότητα μετεβλήθη.

εἰς(σ)κανθάρων ὁμοιότητα μετα-
βληθέντα.

7. Die Barbara-Legende bei Romanos.

Darüber können nur ganz wenige Worte gesagt werden, da die entsprechenden Hymnen noch nicht im Druck zugänglich sind. Herr Dr. P. Maas hat mir in liebenswürdigster Weise seine einschlägigen Aufzeichnungen zur Verfügung gestellt; dafür sei ihm auch an dieser Stelle bestens gedankt.

Krumbachers Angaben¹⁾ sind, wie sich daraus ergibt, nicht ganz genau. Erhalten sind die Reste zweier Kontakia; das eine erzählt im wesentlichen mit viel Detailangaben, es ist eine vielfach wörtlich mit der Legende übereinstimmende versifizierte Bearbeitung derselben; doch genügen die mir zugänglichen Proben nicht die genealogische Stellung näher zu bestimmen; Juliane scheint nicht vorzukommen. Abweichend von den Prosatexten wird erzählt, dass das Volk die Verheiratung der Barbara wünschte.

Das zweite auch nur trümmerhafte Kontakion ist mehr reflektierend und enkomiastisch; da in der Akrostichis Talas genannt wird, gehört es nach den Feststellungen von P. Maas²⁾ in das 9. Jahrhundert. In der 2. Strophe scheint auf die Taufe angespielt, diese selbst aber nicht erzählt zu sein; in der 3. Strophe findet sich der Hinweis auf Thekla, die ebenfalls von dem sich spaltenden Felsen aufgenommen wurde, wie bei Metaphrastes (!) und in der rhetorisch ausgeschmückten Fassung im Vallic. (Siehe Wirth S. 107, A. 18.) Juliane ist genannt. Benützt scheint also hier eine jüngere Fassung der Legende zu sein.

8. Die Lobrede des Johannes von Damaskus.

Es ist lehrreich nach der Lektüre der schlichten Passionen, der schon stark rhetorisch gefärbten metaphrastischen Biographie, die aber doch noch die Lebensschicksale der Heldin erzählen muss, die Lobrede des Johannes von Damaskus vor-

¹⁾ Die Akrostichis in der griechischen Kirchenpoesie (Sitz.-Ber. der philos.-philol. u. hist. Kl. der K. Bayer. Akad. d. Wiss. 1903, Heft 4) München 1904, S. 600, Nr. 137.

²⁾ Byz. Z. 15, S. 41 f.

zunehmen. Wir können da den Streit zwischen einer wirklich virtuoson, aber auch nur virtuoson Beredsamkeit, die alle Feinheiten des Metiers souverän beherrscht, und dem Zwang doch auch den tatsächlichen Unter- und Hintergrund dem Hörer der Predigt vorzuführen, recht hübsch beobachten. Besonders tobt sich der Taumel an kunstvollen Perioden, geistreichen Wendungen, Bildern in der Einleitung und im Schluss aus, die alten Wein in neue Schläuche giessen; der Wein hat freilich durch das nur zu oft erfolgte Umgiessen jeglichen Gehalt verloren. In dem Hauptteil erzählt der Prediger seinen Zuhörern die Legende und zitiert seine Quelle oft mit einem φησίν; wo es sich ermöglichen lässt, wie z. B. nach den einzelnen Martern, sind wieder wohl gedrechselte Phrasen voll gemachter Begeisterung angebracht.

Vollständigkeit der Angaben über Barbaras Lebenslauf wird man in einem Enkomion nicht erwarten; Schlüsse auf die Vorlage sind gerade hier aus dem Schweigen nicht zulässig. So finden sich bei Johannes von Damaskus keinerlei Ortsangaben, nichts über wunderbare Hand- und Fusseindrücke, über die Taufe, nichts von den hymnenartigen Vergleichen mit dem Jordan, nichts von der Hirtenepisode.

Auch kleine Erweiterungen wird man, ohne ihnen grössere Bedeutung beizulegen, mit dem enkomiasischen Charakter des Werkes erklären dürfen. Ganz allein hier in der Ueberlieferung spricht Barbara nach dem grossen Schlussgebet noch ein Gebet, in welchem sie im besonderen Gottes Gnade für den Aufbewahrungsort ihrer Reliquien und das dort sprudelnde Heilwasser (ἡγιασμένα ὕδατα) erfleht.

Was aber sonst über Barbara erzählt wird, stimmt fast ganz und gar mit Vat. 866, der Grundlage von Wirths Ausgabe, überein und zwar so eng, dass des Johannes Vorlage auch die Vorlage des Vaticanus gewesen sein muss! Ein Vergleich, der für jedermann leicht zu machen ist, zeigt das unwiderleglich.

Einleitung: Form I; ἀποσμήχεσθαι: Vat. 803 u. Vat. 866, die anderen ἀποτριβεσθαι; fürchte dich nicht vor den ἀπειλαί: P, Vat. 866, sonst πληγαί; nur Vat. 866 erzählt ausdrücklich, dass Christus nach seiner mitternächtlichen Erscheinung wieder in den Himmel zurückkehrte; keine Juliane-Episoden, nur am Schluss wird der Name beiläufig genannt; προσήλυθόν σοι = Vat. 866, aber Viteau (S. 97, Z. 2) προσήλυθον τῇ σῇ χρηστότητι); Gebet μὴ ἀπορρίψῃς με . . . = Vat. 866; der 3. Satz fehlt in beiden, ist sonst überall vorhanden; nur in Vat. 866 auch der Ausdruck περίχωρα (Wirth S. 109, Z. 118); im Schlussgebet fehlt das zweite Wort ἀόρατε bei Johannes von Damaskus und Vat. 866, findet sich

der Satz vom Verschliessen der Abgründe u. s. w. (Wirth S. 110, Z. 134 f.) nur in Vat. 866 und in unserer Lobrede, aber nicht bei Viteau, der Rest des Gebetes auch identisch, sodass die Korruptel bei Wirth S. 110, Z. 143 ohne weiteres zu heilen ist. Die himmlische Verheissung auf das Schlussgebet ebenso gemeinsam gegen Viteau; nur der Vater Dioskoros wird vom Feuer getötet. Das sind nur einige Punkte, die die enge Zusammengehörigkeit beweisen und zeigen, wie peinlich genau Johannes von Damaskus seine Vorlage zitiert. S. 803 folgen zahlreiche *χαιρετισμοί*, aus welchen allein bemerkenswert ist der Hinweis auf Wunderheilungen, die im Bade der Barbara, das auch ihre Begräbnisstätte darstellt, erfolgen.

Eine etwas ältere Entwicklungsstufe zeigt in der Geschichte der Verhüllung Barbaras die Vorlage des Johannes. Das beweist schon das Gebet der Barbara und die Schilderung des Wunders bei der *πομπή*: Johannes: Der Herr sandte seinen Engel und umhüllte sie; Vat. 866: Der Herr kam auf dem Wagen der Cherubim, sandte (trotzdem noch!) seinen Engel und umhüllte sie. Das leitet dann weiter zu Viteaus Texten, die (mit Ausnahme von S) die Engel einführen. Nur Vind., Metaphrastes und Johannes nennen die Zelle der Barbara *οίκισκος*, alle anderen *κελλίον*.

Als Eigentum des Johannes von Damaskus, als seine Erfindungen sind wohl folgende zwei Züge zu betrachten: Barbara wendet sich in der Einsamkeit ihres Turmes infolge eifrigen Nachdenkens dem Christentum zu; sie verbittet sich ihrem Vater gegenüber in Zukunft alle irdischen Heiratspläne. Die beiden Züge begegnen uns auch (S. oben S. 27) bei Symeon Metaphrastes; das zeigt, dass er, obwohl er sonst eine jüngere Legendenform benützte, doch auch die Lobrede des Johannes von Damaskus beizog.

Die zuletzt gewonnenen Ergebnisse liefern uns auch¹⁾ zum ersten Mal einige chronologische Anhaltspunkte für die Barbara-Legende; die Vorlage des Vat. 866 lässt sich in die erste Hälfte des 8. Jh. datieren, der Metaphrastes-Text²⁾ gegen die Mitte des 10. Jh.

9. Kanones und Synaxare.

In den herrenlosen *στιχηρὰ εἰς τὸν ἑσπερινόν*, die in den Menäen, Dez.-Band, 4. Dez. gedruckt sind, ist auf Juliane als Leidensgefährtin der Barbara hingewiesen.

Der Kanon, dem Stephanos Sabbaites zugewiesen, ist ein poesieverlassenes Machwerk, gefüllt mit hohlen Phrasen,

¹⁾ Die Echtheit der Autorenangaben vorausgesetzt.

²⁾ Wie schwierig, aber auch lohnend das Problem ist, das sich mit dem Namen Metaphrastes verknüpft, zeigen Krumbachers Forschungen über den hl. Georg von neuem. Siehe dessen Namen- und Sachregister unter Symeon Metaphrastes.

ohne viel realen Inhalt. Immerhin ergibt eine Analyse, dass dem Kanon als Quelle eine Fassung diene, die in der Mitte zwischen Vind. und Vat. 866 stand, dem letzteren etwas näher: „τρίχυνα ῥάκη und ἄγγελος = Vind.; Abschneiden der Brüste ξίφειν, nur Vater getötet, Erwähnung der Juliane am Schluss = Vat. 866; Fehlen der Hirtenepisode = Johannes von Damaskus. Das Ergebnis ist dadurch wertvoll, dass das Zusammentreffen von Vat. 866, Johannes von Damaskus und Stephanos eine Tradition erschliessen lässt, die in Palästina, im Sabbaskloster zu lokalisieren ist.

Das in den Kanon eingefügte Synaxar deckt sich fast wörtlich mit dem im Synax. eccl. Cpol. unter dem 4. Dez. abgedruckten, das nur einige Kleinigkeiten mehr aufweist. In beiden findet sich der Fehler σφαίραις (statt σφύραις) κατὰ κεφαλῆς παίζεται. Beachtenswert ist, dass in beiden die Hirtenepisode fehlt. Wenn wir nun unter dem 21. Dez. die oben S. 21, A. 1 schon zitierte Geschichte von der in Nikomedien heimischen Juliane gelesen haben, begegnet uns unmittelbar dahinter eine Geschichte eines Hirten Themistokles, der auch das Versteck eines verfolgten Heiligen nicht verriet und dafür den Tod erlitt. Liegt hier der Keim zur Geschichte der 2 Hirten in der Barbara-Legende, für deren Ausbau die Thekla-Legende weiteres Material lieferte?

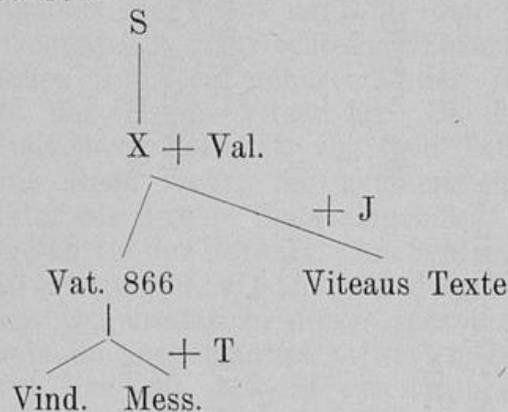
10. Zusammenfassende Übersicht über die griechischen Texte.

Was konnten wir in den vorhergehenden verwickelten Untersuchungen ermitteln? Die Antwort lässt sich am kürzesten und klarsten in das Gewand eines Stammbaumes kleiden; wie freilich in der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen die Stammbaumtheorie Aug. Schleichers nicht imstande war alle Rätsel und Beziehungen der idg. Sprachen zu einander restlos zu erklären und deshalb durch die Wellen- und Uebergangstheorie von J. Schmidt ersetzt und verdrängt wurde, so müssen wir uns auch in der Hagiographie gegenwärtig halten, dass solche Stammbäume nicht eine direkte Abstammung der einzelnen Texte von einander angeben sollen, sondern nur engere oder weitere Verwandtschaft, dass eine Wellen- und Uebergangstheorie der tatsächlichen Entwicklung gerechter würde. Immer sind verlorene Uebergangsglieder einzuschalten, sind Motive in an sich genealogisch weiter abstehende Gruppen gedrungen.

Einen Einwand, den man gegen meine Untersuchungen erheben könnte, will ich hier vorwegnehmen. Man könnte mir vorwerfen, dass ich in der Freude über den Wiener Text diesen allzu günstig beurteilt habe und ihn mit aller

Gewalt an die Spitze der Ueberlieferung stellen wolle um dem Fund eine bedeutungsvolle Stelle einzuräumen. Der Vorwurf wäre unverdient. Ich habe lange Zeit den Wiener Text für eine rhetorische Erweiterung der anderen Texte, wie des Vat. 866, gehalten, die ganze Taufgeschichte für einen späteren Einschub. Der Wiener Text hatte für mich zunächst nur insoweit Interesse, als er mir ein griechisches Seitenstück zum syrischen Text zu sein schien. Erst allmählich kam ich durch den Gang der Untersuchung zur Ueberzeugung, dass er viele alte Züge enthält, die der späteren Entwicklung zum Opfer fielen.

Am meisten Schwierigkeiten bereitet Text S, den Viteau herausgegeben hat; er scheint mir durch energisches Beschneiden einer entwickelteren Legendenform entstanden zu sein; ich habe aber auch versucht ihn als älteste, weil kürzeste Fassung der Legende zum Ausgangspunkt eines Stammbaumes zu machen. Die Annahme lässt sich in folgender Weise durchführen:

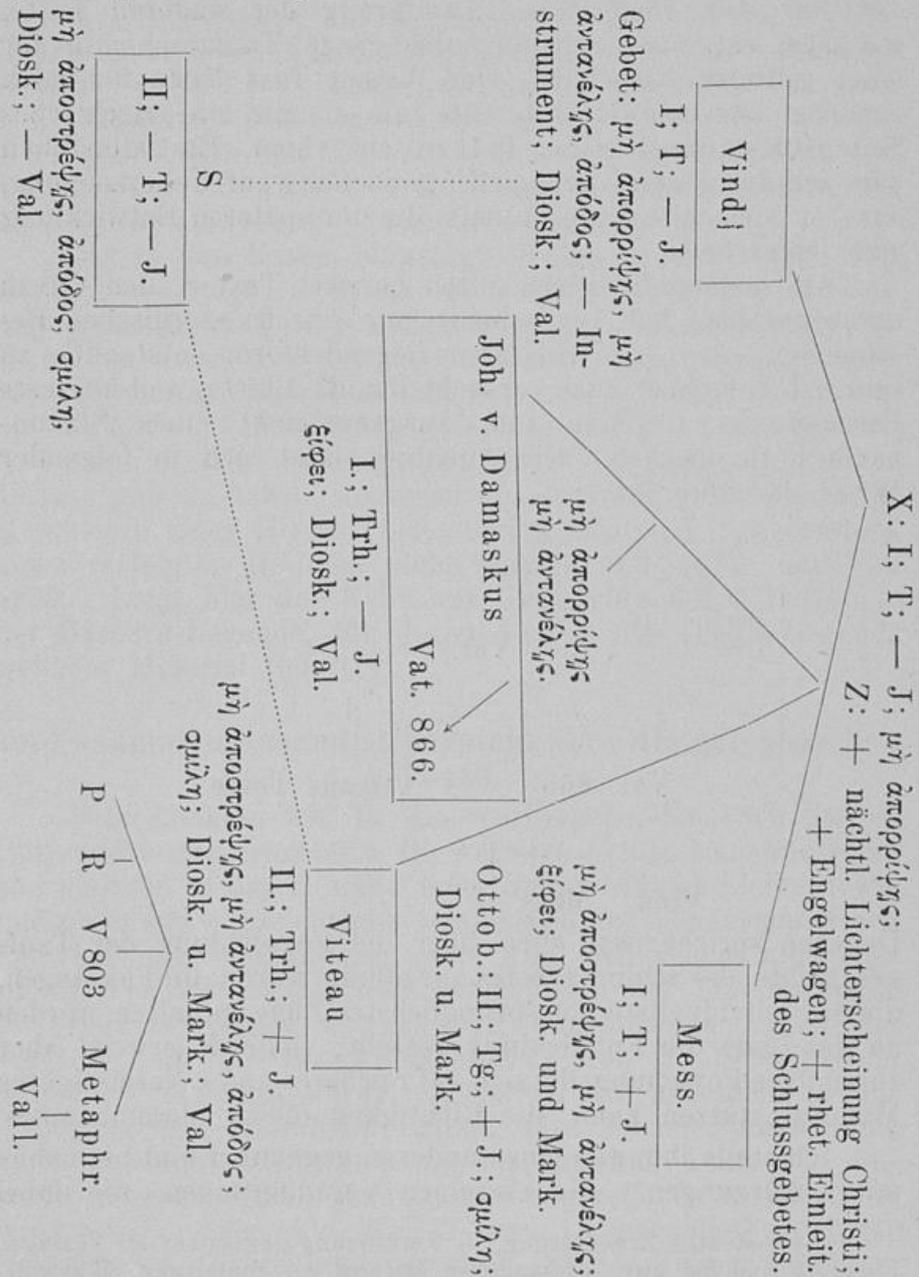


Dagegen spricht, was oben über die Entwicklung der Taufgeschichte, des Schlussgebetes ausgeführt wurde; die Fassungen, die die individuellsten, ursprünglichsten Züge enthalten, werden an das Ende der Entwicklung gestellt; vielleicht erweist aber zukünftige Forschung, die sich auf reicheres und zuverlässigeres Material stützen kann, die Richtigkeit dieses Stammbaumes.

Ich stelle ihm nun einen anderen gegenüber und bezeichne mit Abkürzungen¹⁾ die einzelnen Veränderungen, die dabei

¹⁾ + bedeutet Erweiterung, — Verkürzung gegenüber der Vorlage; I und II sind die zwei vorhandenen Formen der Einleitung; T = vollständige Erzählung von der Taufe Barbaras mit den zwei Taufgebeten; Tg = Erhaltung des ersten Taufgebetes, Trh. = rhetor. Ueberarbeitung des ersten Taufgebetes (Ausfall der Schilderung der Taufe); J = Juliane-Episoden; σμίλη und ξίφος = die zum Abschneiden der Brüste verwendeten Instrumente; Val. = Valentinus-Episode am Schluss; Diosk. bzw. Diosk. und Mark. = Vater bzw. Vater und Statthalter werden beim Herabgehen vom Berge getötet.

eingetreten sind; das wird für zukünftige handschriftliche Forschungen ein willkommenes Hilfsmittel für Lösung genealogischer Fragen sein.



Man kann klar Zusammenhänge erkennen, die nach dem Stammbaum überraschen müssen; man vergleiche z. B. die Form des Gebetes in Vind. und Viteau; deutlich heben sich aber auch zwei grosse Gruppen ab: Vind., Joh. von Dam., Vat. 866 (palästin. Fassung?) und Viteau, Metaphr., Vallic., neben denen als Eigenbrödler in der Mitte ohne sich aber einzuordnen Mess. und S stehen.

3. Kap. Verhältnis der syrischen zur griechischen Legende.

Nachdem wir im vorhergehenden Kapitel versucht hatten uns darüber klar zu werden, wie der griechische Text der Barbaralegende sich allmählich veränderte und entwickelte, wie die älteren Typen durch jüngere Fort- und Neubildungen, durch Zusätze und Kürzungen, durch stilistische und inhaltliche Umarbeitungen in ständigem Fluss begriffen waren, sind wir gerüstet zur Beantwortung der Frage: Wie verhält sich der im 1. Kapitel in deutscher Uebersetzung mitgeteilte syrische Text, fortan mit Σ bezeichnet, zu den griechischen Texten?

Zwei Fragen werden uns dabei vor allem beschäftigen:

- a) Zu welcher der griechischen Fassungen bestehen die engsten Beziehungen?
- b) Ist Σ aus dem Griechischen übersetzt oder umgekehrt?

Freilich stösst die Beantwortung der ersten Frage auf ungeahnte Schwierigkeiten. Σ stellt in manchen Beziehungen einen ganz eigenartigen Typus dar, für den ein genau entsprechendes Gegenstück in griechischer Sprache fehlt.

In manchen Punkten gehört Σ der jüngeren Entwicklungsstufe, der Gruppe Viteau an. Die Einleitung zeigt das deutlich mit ihrer Form II; von dem Taufbad der Barbara ist keine Rede mehr, ihr hymnenartiges Gebet hat seinen Charakter als direkte Rede eingebüsst. Juliane ist in Σ die Leidensgefährtin der Barbara. Am Schluss werden Vater und Statthalter getötet, als sie vom Berg heruntersteigen.

In grellem Gegensatze zu diesen späteren Zügen steht, dass Σ andererseits auch manche altertümliche Züge sehr getreu bewahrt hat, die sich in der Gruppe Viteau nicht finden. Der Zusatz bei der ersten Erwähnung der Barbara: „Ihr Vater liebte sie sehr“ findet sich sonst nur in Vind. und Mess. Nur Vind. und Mess. (ausserdem Metaphrastes) haben in der Erzählung von der Einkerkung der Barbara die Nachricht, dass Dioskoros den Kerker mit seinem Siegelring (*δακτύλιον*) versiegelte, die anderen griechischen Texte bieten dafür *κλειδίον*. Auch Σ spricht vom Versiegeln, nicht vom Versperren. Die erste Frage, die der Statthalter an Barbara richtet, steht in Σ ihrer Fassung nach Vind. und Vat. 866 noch ganz nahe.

Demnach würde sich bis jetzt die Folgerung ergeben, dass Σ einen Typus zeigt, der manchen alten Rest treu bewahrt hat, welcher auf Vind. und Mess. hinweist, der aber im ganzen eine Entwicklungsstufe darstellt, wie sie in der jüngeren Gruppe P R Vat. 803 bei Viteau¹⁾ vertreten ist.

¹⁾ Die von Wirth angeblich dem Vind. entnommenen Angaben zunächst unbekannter Herkunft benütze ich unter der Sigle „Vind“.

Nach seiner Mitteilung von den Heiratsplänen sagt Dioskoros: „Was du willst, meine liebe Tochter, sage es mir!“ Wörtl. zu P R „Vind.“, aber nicht Vind. Nur in P, aber nicht in Vind. wird erzählt, dass Dioskoros nach der ersten Hälfte des Gesprächs über das dritte Fenster seine Tochter nimmt und mit ihr in das Bad hinabgeht, in dem dann die Aufklärung erfolgt. Der Befehl die Brüste abzuschneiden, soll nach Σ und Vat. 803¹⁾ nur an Barbara, nach Ottob. an dieser und Juliane vollzogen werden. Ueberhaupt finden sich zahlreiche auffallende Aehnlichkeiten und Uebereinstimmungen mit den von Viteau herausgegebenen Fassungen und hier wieder besonders mit P; so wird z. B. in P (Viteau S. 93, Z. 4 f.) erzählt, dass Dioskoros seine Tochter nahm und mit ihr in das Bad hinabstieg. Wichtig ist nun die Fortsetzung: *καὶ λέγει αὐτῷ ὁ πατήρ αὐτῆς*: „Sage mir, Kind, wieso erleuchten die drei Fenster²⁾ mehr als die zwei?“ Das kann wirklich nur der Vater sagen; dann müsste es aber unbedingt heissen: *αὐτῆς*. Interessant ist nun, dass in Σ diese Frage (was nur gezwungen zu rechtfertigen ist) der Barbara in den Mund gelegt wird; Σ muss also — vorausgesetzt, dass es aus dem Griechischen übersetzt ist — schon das fehlerhafte *αὐτῷ* gelesen haben, entweder ohne das folgende *ὁ πατήρ αὐτῆς* oder mit seiner Ignorierung, da es zu dem *αὐτῷ* tatsächlich nicht passte. Nur P hat: „Fürchte nicht die Drohungen des Tyrannen!“, ebenso Σ ; die anderen griechischen Texte lesen *πληγὰς*.

Da die Schwierigkeiten aber immer noch nicht gross genug erscheinen, finden sich auch einige ganz singuläre Tatsachen in Σ überliefert. Die Entfernung des Dorfes Dalason wird in Σ auf 12 Meilen angegeben, gerechnet von Antiochia, während sonst überall Euchaïta als Ausgangspunkt der Messung angegeben wird und wohl ursprünglicher ist. Nur in Σ ist die Rede von einem Becken mit warmen Wasser; die griechischen Texte bieten *ἡγιασμένον* (oder *ὕγιασμένον*? Beides lässt sich verteidigen); das Verhältnis vermag ich nicht zu erklären. Das verzweifelte *μέτρον*³⁾ *λαμβάνειν*, das nach den griechischen Texten am Ort des Fussabdruckes, im Bad der Barbara zu Heilzwecken erfolgen soll, ist mir durchaus unverständlich; Konjekturen böten sich verschiedene; in Σ tritt als Heilmittel Staub ein, bekanntlich ein ausserordentlich viel verwendetes Mittel gegen Krankheiten. In Σ werden der veräterische Hirte und seine Schafe in Skarabäen verwandelt;

¹⁾ Viteau S. 97, Z. 21 geht Σ in der Ortsbezeichnung auch enger mit V803 als mit P.

²⁾ Die Zufügung des Substantivs ist übrigens ungeschickt und verdirbt die Pointe, die in der Unbestimmtheit von Barbaras Ausdrucksweise liegt.

³⁾ Lies *λόθρον*? Vgl. A. Dieterich, Kl. Schriften S. 73!

sonst werden der Hirte (merkwürdigerweise meist an zweiter Stelle genannt) in einen Stein, seine Schafe in Skarabäen verwandelt; Vat. 866, die Grundlage für Wirths Text, gibt (nur versehentlich?) über den Hirten überhaupt nichts an; nur im Neapol., von Wirth „nach dem Gedächtnis kollationiert“, findet sich allein die gleiche Darstellung wie in Σ . Einzig dastehend ist Σ durch die Kürze, mit der die Bekleidung der nackten Barbara geschildert wird¹⁾; der ganze Wunderapparat der griechischen Fassungen fehlt. Singulär ist der Stadtname Alparos, der Heliopolis entsprechen würde. Das Schlussgebet ist in Σ ebenfalls eine merkwürdige Mischung von sehr individuellen Zügen, für die die griechischen Texte leider noch keine Parallelen bieten, und den vorausgeschickten allgemeinen, aus der Georgslegende entlehnten rhetorischen Phrasen. Getötet werden Barbaras Vater und der Statthalter und zwar ganz einzigartig durch Hagel, nicht durch Feuer. Obgleich wir den nämlichen Uebergang auch in der Georgslegende finden, wo nach Georgs Gebet Dadianus und seine Könige durch Feuer getötet werden sollen, wofür zwei orientalische und eine lateinische Fassung Hagel eintreten lassen²⁾, so möchte ich doch nur einen Lesefehler Bedjans oder Schreibfehler der Kopisten annehmen, die das syrische nūrā verlasen. Die Valentinus-Episode und die damit zusammenhängenden Angaben über Barbaras Begräbnisort fehlen in Σ vollständig.

Aus dem Wust dieser Beobachtungen, die so unausgleichbar scheinen, die richtigen Schlüsse zu ziehen ist nicht leicht. Wir sehen von neuem die weitreichende Kreuzung verschiedener Legendengruppen, eine merkwürdige Mischung von alten und jungen Zügen und die Existenz einzelner singulärer Ueberlieferungen.

Ist nun Σ aus dem Griechischen übersetzt?

Ich glaube, diese Frage lässt sich mit ziemlicher Sicherheit bejahen. Dafür sprechen allgemeine und spezielle Gründe. Wir haben im Griechischen eine reiche und geschlossene Ueberlieferung, in die sich auch Σ bzw. seine griechische Vorlage einreihen lässt. Die Annahme, Σ und eine daraus (ältere Formen von Σ sind zunächst nicht bekannt) geflossene griechische Uebersetzung sei der Ausgangspunkt für die griechische Tradition, führt gerade wegen des Mischcharakters von Σ zu Unmöglichkeiten, die jeder sofort einsehen, der sich mit diesem Ausgangspunkt die Entwicklung der griechischen Ueberlieferung klar zu machen, zu verstehen sucht.

¹⁾ Am nächsten stehen Vind. und Johannes von Damaskus, die auch keinen Engelwagen kennen.

²⁾ Vgl. K. Krumbacher, Der hl. Georg S. 117.

Eine nur mit Vorsicht zu verwendende Instanz sind die Fremdwörter. Davon begegnen uns im syrischen Text eine Reihe ganz üblicher, wie ἡγεμών, τύραννος, βῆμα, λαμπάδες, βαλανεῖον, κομμενταρίσιος, die nichts zu beweisen vermögen. Dass aber das seltene und in der griechischen Ueberlieferung nicht einmal überall vorkommende Wort σμίλη ins Syrische übernommen wurde, rechtfertigt wohl den Schluss, dass der syrische Uebersetzer nichts Rechtes damit anzufangen wusste, und genau in die gleiche Richtung, nur noch beweiskräftiger, führt das oben S. 9, A. 4 zum erstenmal im Syrischen nachgewiesene Wort für Hammer, σφύρα.

Uebersetzungsfehler, die eine griechische Vorlage mit Sicherheit erwiesen, habe ich nicht finden können; vgl. aber oben S. 9, A. 2. Lücken im syr. Texte wie oben S. 6, A. 2 sind nicht beweiskräftig.

4. Kap. Die syrische Bassus-Legende und ihr Verhältnis zur Barbara-Legende.

J. B. Chabot hat 1893 die syrische Bassus-Legende mit französischer Uebersetzung herausgegeben. Der Inhalt der Legende ist kurz folgender:

Abuzard war persischer Grenzgouverneur (Mohbed; cf. τοπάρχης?). Er wird mit „Hoheit“ von seiner eigenen Gemahlin angeredet und führt die Titel quaestionarius und speculator. Seine Sommerresidenz befindet sich in Pirrin, einem festen Schloss. Hohe Freude wird ihm zu teil, als seine Ehe mit Zwillingen gesegnet wird; der Sohn erhält den Namen Abobo („die ersehnte Frucht“), später als Christ Bassus, das Töchterchen den Namen Susanne („die Lilie“). Zur Erziehung werden sie einem Christen Stephanos anvertraut, der seine Vertrauensstellung dazu benützt die Kinder im zarten Alter von 4¹/₂ Jahren (!) von der Religion ihres Vaters abwendig zu machen und für das Christentum zu gewinnen. Ausgedehnte Inspektionsreisen des Abuzard erleichtern ihm das. Bei einem Ausflug ins Gebirge werden die Kinder von einem Einsiedler Longinus getauft, der dort in einer kleinen Höhle haust.

Nach der Rückkehr des Vaters verweigern sie diesem jede Antwort (!); ihr Glaubenswechsel wird rasch entdeckt und die Wut des Vaters kennt keine Grenzen. Da die Diener mit Recht für das Leben der Kinder fürchten, verhelfen sie ihnen zur Flucht; bei der Verfolgung fällt zuerst Stephanos; Susanna, „in Reinheit und Keuschheit gekleidet wie Thekla und Febronia“, verlassen auch bald die Kräfte; sie bleibt aber standhaft bei ihrem christlichen Bekenntnis und wird

von ihrem Vater getötet. Bassus setzt die Flucht fort. Als sich ihm kein Ausweg mehr bietet, spaltet sich der Fels, nimmt ihn wie ein Samenkorn auf und bringt ihn auf die Spitze des Berges. Der Vater eilt ebenfalls dorthin und fragt zwei Hirten. Der erste erklärt nichts gesehen zu haben, der andere zeigt ihm das gesuchte Opfer, wird aber auf den Fluch des Bassus sofort bestraft: die Haare fallen ihm aus, sein Körper schrumpft ein, er wird von der Lepra ergriffen. Nach einem Schlussgebet wird Bassus ebenfalls getötet. Zur Strafe fallen leuchtende Kohlen vom Himmel und vernichten den Christenverfolger.

Der Bassus freundlich gesinnte Hirte sorgt dafür, dass Susanna und Longinus in der Einsiedlerhöhle bestattet werden, Bassus auf der Spitze des Berges, wo ihm auch eine Kirche errichtet wird. Nur seine Hand wird mit nach Hidil genommen, wo sie Wunder wirkt. Alter der Geschwister bei ihrem Tod 12 Jahre, 3 Monate; Todestag: 11. Mai.

Die Aehnlichkeiten sind auffallend: Vater ein vornehmer Statthalter, Anhänger der Magier, zu Amtsreisen genötigt, während welcher sein(e) Kind(er) sich zum Christentum bekehren; bei der Rückkehr Entdeckung des Glaubenswechsels, Mordversuch, Flucht, wunderbare Rettung durch den sich spaltenden Fels, zwei Hirten, einer treu, der andere verräterisch und dafür bestraft; Schlussgebet; Martyrium, Wunderheilungen.

Die Verschiedenheiten sind freilich nicht zu übersehen: in der Bassus-Legende handelt es sich um ein Geschwisterpaar; Bekehrung zum Christentum durch den Erzieher, ein sehr häufiger Zug; Taufe durch einen Einsiedler. Sie müssen damit trotz ihrer Sehnsucht warten, bis ein Priester sich findet; ganz anders die Barbara-Legende. Die Strafe des Hirten ist auch abweichend; Verhöre und Martern fehlen ganz.

Wie ist diese Aehnlichkeit zu erklären? Die Antwort ist nicht leicht. Der Fall, dass Kinder eines vornehmen persischen Beamten durch einen christlichen Erzieher für das Christentum gewonnen und auf der Flucht von ihrem ergrimmtten Vater getötet wurden, kann öfter wirklich vorgekommen sein. Als dann eine Legende um die Märtyrer sich rankte, musste der einfache, so grässliche Vorgang noch etwas ausgeschmückt, verklärt und idealisiert werden. Die Motive oder besser Ornamente nahm man unbedenklich, wo man sie fand. So vielleicht auch aus der Barbara-Legende. Ob wohl die Angabe der syrischen Barbara-Legende, dass die Auf- führung der Heiligen im Dorf Dalason in der Stadt Alparos

stattfand, etwas mit dem Namen Pirrin der Bassus-Legende zu tun hat?

Theoretisch sind drei Möglichkeiten denkbar:

1. Die Bassus-Legende ist von der Barbara-Legende beeinflusst;
2. „ Barbara- „ „ „ „ Bassus- „
3. „ beiden haben aus einer gemeinsamen „Mittelquelle“ geschöpft.

Von diesen Fällen ist der mittlere ziemlich unwahrscheinlich; die Bassus-Legende ist ganz vereinzelt, wenig verbreitet, auf syrisches Sprachgebiet beschränkt; die Barbara-Legende dagegen ist wohl auf griechischem Boden entstanden. Der erste und dritte Fall schliessen sich nicht aus. Es können dem Bearbeiter der Bassus-Legende die Barbara-Legende oder mit ihr verwandte Legenden bekannt gewesen sein und aus diesem Schatz seiner hagiographischen Kenntnisse hat er nun geschöpft. Für die dritte Möglichkeit allein liesse sich ein ganzer Hypothesenbau aufführen; da die Turmgeschichte nicht organisch zur Barbara-Legende gehört, könnte sie abgeschnitten werden; dann liesse sich durch Kombinieren der beiden Legenden eine Urlegende konstruieren, die folgende Züge enthielte: Uebertritt des Kindes eines hohen, persischen Beamten zum Christentum in Abwesenheit des Vaters, Entdeckung des Glaubenswechsels durch den Vater nach seiner Rückkehr; Wut und Mordabsichten, Flucht, Verfolgung, wunderbare Rettung durch einen Felsen hindurch, Verrat durch einen Hirten und Bestrafung des Verräters, Martyrium. Dann wären die ganzen Verhör- und Marterszenen der Barbara-Legende erst sekundär; irgendwelche originelle Züge weisen sie ja in der Tat nicht auf; und man könnte in der Bemerkung des Vind., dass Dioskoros seine Tochter verhungern lassen wollte, einen Nachhall dieser Fassung sehen. Indes genügt unser Material zur Zeit nicht um einen derartigen Hypothesenbau genügend fest zu stützen.

Eine von A. Papadopulos-Kerameus 1909 herausgegebene Geschichte der Erscheinung eines Bildes Christi in einem Kloster in Saloniki („c'est une histoire des plus bizarres, faite en grande partie de reminiscences qu'il ne sera pas difficile de preciser“: Anal. Boll. 29 (1910) 325) ist in ihrer Einkleidung wohl nur ein Abklatsch und eine Umbiegung der Barbara-Legende: Kaiser Maximian hat eine Tochter Theodora; sie wird Christin und lässt sich taufen. Vor ihrem Vater stellt sie sich krank und setzt es durch, dass er ihr deshalb ein Bad bauen lässt. Als der Vater verreist, verwandelt sie das Bad in eine Kapelle(!). Da sie von ihrem Glauben nicht lässt, wird sie zum Tode verurteilt.

5. Kap. **Ergebnisse.**

Die Untersuchungen über die Entwicklung der Barbara-Legende bekräftigen aufs neue die Tatsache, dass diese Art von Texten in stetem Fluss ist, dass jeder Abschreiber mehr oder weniger ein Bearbeiter seiner Vorlage ist, die er stilistisch oder inhaltlich verändert, verkürzt oder erweitert, dass die älteren Fassungen z. T. wie in der Georgslegende in ziemlich jungen Handschriften vorliegen. Bei der Prüfung des Ursprungs der syrischen Legende dürfte in unserem Fall das griechische Schrifttum der gebende, das syrische der nehmende Teil gewesen sein.

Aus dem ständigen Wachsen und Zusammenschrumpfen der Legende erklären sich die besonderen Schwierigkeiten, die entstehen, wenn wir den geschichtlichen Kern der Legende ermitteln, den geschichtlichen Hintergrund, auf dem sie sich abspielt, feststellen wollen. Zweifellos kann irgendwo im Orient einmal ein angesehener, reicher Kleinfürst namens Dioskoros gelebt haben, der eine Tochter Barbara hatte, der diese wegen ihres Uebertrittes zum Christentum¹⁾ in fanatischem Verfolgungseifer dem Gericht übergab, ja selbst die Todesstrafe an ihr vollzog. Aber dieses dürftige Gerippe lässt sich nicht einmal mit der wünschenswerten Sicherheit zeitlich und örtlich festlegen und ist von einer grossen Zahl novellistischer Züge umrankt worden²⁾.

Ein gewisser Gegensatz zwischen einer dualistischen und einer trinitarischen Religion scheint aus der Fenstergeschichte erschliessbar zu sein. Barbara ist die Tochter eines Toparchen mit senatorischem Rang; über Rang und Pflichten dieses Würdenträgers weiss ich freilich nichts Genaueres. Handelt es sich vielleicht um ein asiatisches Gegenstück zu dem von Justinian in Aegypten eingesetzten und auf Aegypten beschränkten Pagarchen, der zum Zweck der Steuererhebung auch grössere Dienstreisen machen musste?³⁾ Hingewiesen sei darauf, dass auch in der griechischen Georgslegende der Titel Toparch und Senator wiederholt vorkommt, aber hier wie in der Barbara-Legende in der späteren Entwicklung verschwunden ist. Waren die Angehörigen eines Toparchen der römischen Strafgerichtsbarkeit entzogen, während Juliane von einem römischen Soldaten hingerichtet wurde? Lauter Fragen, auf die zu antworten mir der Mangel an Literatur verwehrt.

¹⁾ Von einer Christenverfolgung wie in Form II der Einleitung ist keine Rede.

²⁾ Nach Delehayes Einteilung müsste die Barbara-Legende zu den erfundenen, höchstens zu den historischen Romanen gerechnet werden.

³⁾ Vgl. Paul M. Meyer, B. philol. Ws. 1912, S. 292.

Welche Stadt ist mit Heliopolis gemeint? Die bekannteste (an Aegypten ist ja kaum zu denken) ist Baalbek; die Ortsangabe Euchaïta¹⁾ weist freilich nach Kleinasien; ihr steht aber wieder gegenüber Antiochia in Σ. Ebenso schwankt der Name des Dorfes in der Ueberlieferung noch zu sehr, als dass ein sicheres Ergebnis möglich wäre: Ἀλασίων; Δαλασίων; Dalason (in Σ); Διλάσων; Διαλάσων; Γελασσόν.

Sind so die wirklich greifbaren und sicheren Ergebnisse realer Art noch sehr gering, so wiederholt sich das gleiche Schauspiel, wenn wir vom literarhistorischen Standpunkt aus den Verlauf der Erzählung mustern. Was enthält die Barbara-Legende an originellen Zügen? Ihre Zahl ist sehr klein, da fast alle Einzelzüge sich auch aus anderen Legenden oder aus weltlichen Erzählungen belegen lassen²⁾; meist sind die Züge auch nicht organisch mit der Legende verschmolzen.

Das Motiv vom Turmbau für die wunderschöne Prinzessin ist ein weitverbreitetes Märchenmotiv³⁾. Es ist zudem so wenig innig mit der Legende verschmolzen, dass es ebenso gut fehlen könnte; denn Barbara verlässt des öfteren während der Abwesenheit ihres Vaters ihren Turm um den Badebau zu besichtigen.

Das Erbauen eines Bades ist ein weitverbreitetes Sagenmotiv; es findet sich z. B. in der arabischen Salomowie in der persischen Dschamsēdh-Sage⁴⁾.

Die Verweigerung der Heirat, für die, da Barbara noch keine Christin ist, kein recht einleuchtender Grund zu finden ist, ist ein beliebter Zug.

Origineller mutet die symbolische Deutung der Zwei- und Dreizahl der Fenster an, die freilich durch kirchliche Ausdrücke wie φωτισμός nahe gelegt war. Nötig für die folgende Entwicklung ist auch dieser Zug nicht, der nur den Zweck hat dem Vater auf überraschende Weise den Glaubenswechsel seiner Tochter mitzuteilen. Originell mutet die eigentümliche Art der Taufe an.

¹⁾ Ueber Euchaïta vergl. zuletzt G. de Jerphanion B Z 20 (1911) 492. Dort ist S. 494 von einem „Felsen des jungen Mädchens“ und unterirdischen Treppenanlagen die Rede; Zusammenhänge mit der Barbara-Legende?

²⁾ Vgl. darüber zuletzt P. Wendland, De fabellis antiquis earumque ad Christianos propagatione. Gottingae 1911.

³⁾ Vgl. zuletzt Joh. Hertel, Z D M G 65 (1911) 440; F. von der Leyen, Das Märchen (Leipzig 1911) S. 68.

⁴⁾ Vgl. Salzberger, Die Salomosage in der semit. Literatur (Diss. Heidelberg) Berlin 1907, S. 23; M. Huber, Die Wanderlegende von den Siebenschläfern (L. 1911) S. 266.

Alles, was sonst noch erzählt wird, ist nichts als ein Mosaik von viel verwendeten Topoi: Fuss- und Fingerabdrücke¹⁾, Anspucken der Götzenbilder, Spalten der Felswand²⁾, die konventionellen Martern, die Juliane-Episoden, Tötung auf einem Berg durch den eigenen Vater, wie in nestorianischen Legenden; Erscheinung auf dem Wagen³⁾, Tötung der Christenverfolger durch Feuer oder Hagel⁴⁾, lauter Züge, die in zahllosen anderen christlichen Legenden auch vorkommen⁵⁾.

Die Erklärung dieser Erscheinung ist nicht schwer. Das Gehirn des mönchischen Schreibe- und Lesepublikums war so mit Legenden erfüllt, dass unwillkürlich Reminiszenzen aus anderen Legenden bei ihrer Abschreibe- und Umformungstätigkeit sich einstellten. Diese Anleihen dienten nur dem Zweck das oft allzu dürftige Gerippe an Tatsachen zu verhüllen, den Glanz, die Heldenhaftigkeit der Helden und Heldinnen zu steigern; sie sind für die Charakteristik und die innere Motivierung, die die denkbar einfachste war, bedeutungslos. Alle diese Züge können also nur den Rang von Ornamenten beanspruchen, nicht den von Motiven, von Handlungen, die wirklich die Geschehnisse in dieser oder jener Richtung vorwärtstreiben und ihre Eigenart bestimmen. Ornamente können aber nur für die Ermittlung literargeschichtlicher, nicht aber für die Ermittlung religionsgeschichtlicher Zusammenhänge nutzbar gemacht werden. Nur wenn ein Zug die Eigenart einer christlichen Legende so stark beeinflusst, dass sie vom Normalverlauf abweicht, der durch das christliche Milieu, durch Dogma und Ritus und die Nachahmung der älteren Legenden vorgezeichnet ist, wenn also dieses Motiv Tatsachen nach sich zieht, die den Normalverlauf durchbrechen, haben wir das Recht von einem unmittelbaren Weiterleben des Heidentums in der christlichen Legende zu reden. In der Barbara-Legende aber leben keine solchen Motive aus der Danae-Sage weiter; die einzige Ähnlichkeit, das erfolglose Abschliessen gegen die Öffentlichkeit, ist an sich bedeutungslos und vielleicht aus der Irene-Legende entlehnt; nur literarische Züge, die zu Ornamenten

¹⁾ Vgl. Toldo, Stud. z. vgl. Lit.-Gesch. 5 (1905) 337. Ein volkstümliches Sagen-Element ist auch die Verwandlungssage von den Käfern und den Steinen.

²⁾ In letzter Linie auf den Mithraskult zurückgehend? Vgl. F. Cumont, Die Mysterien des Mithra (Leipzig 1911²) S. 119.

³⁾ Vgl. z. B. K. Krumbacher, Der heilige Georg S. 6, Z. 14.

⁴⁾ Vgl. z. B. K. Krumbacher, Der heilige Georg S. 117, Nr. 32.

⁵⁾ Vgl. K. Krumbacher, Der hl. Georg S. 165. — Auch die äthiopischen Legenden unterscheiden sich darin nicht von den anderen christl. Legenden, wie F. Praetorius Z D M G 65 (1911) 781—793 gezeigt hat.

heruntergesunken sind, finden sich hier verarbeitet¹⁾. Für die Ermittlung religionsgeschichtlicher Zusammenhänge zwischen Barbara- und Danaekult kann also die Legende nicht verwendet werden. Ob aus dem Ritus (Kalenderdatum, Kultus, Funktion) solche Zusammenhänge zu erweisen sind, kann aus Mangel an Hilfsmitteln und Zeit nicht näher untersucht werden, erscheint mir jedoch schon in Anbetracht des lückenhaften Materials zweifelhaft.

Zum Schlusse dieser Untersuchungen habe ich nach verschiedenen Seiten der Pflicht des Dankes zu genügen: Der Direktion der K. K. Hofbibliothek in Wien für die Erlaubnis den Vindobonensis photographieren zu lassen, Herrn Dr. P. Maas in Berlin für seine Mitteilungen über Romanos, meinem Freund Dr. J. Heeg-München für unermüdliche Auskunftserteilung und Herrn Rektor Dr. P. Geyer-Schweinfurt und meinem Freund Dr. H. Mertel-Nürnberg für Unterstützung beim Korrekturlesen.

¹⁾ Wie in der Musik, so können auch in der Literatur- und Kulturgeschichte Motive zu Ornamenten werden und aus Ornamenten wieder zu Motiven aufsteigen. So kann eine heilige Handlung der Religion, ein mächtiger Zauberritus zum fröhlichen Kinderspiel werden (ich zitiere aus Albr. Dieterichs Kleinen Schriften (Leipzig 1911) Worte aus der feinsinnigen Abhandlung: Sommertag S. 337), die Zweckbewegung der Abwehr zum Ornament des Grusses werden, die ursprünglich zauberkräftig gedachte Alphabetreihe (A B C-Denkmäler) zum nachträglich mit neuem Inhalt erfüllten Dekorationsstück (A. Dieterich, Kleine Schriften S. 202—233). Lehrreich ist für unsere Frage auch Dieterichs Aufsatz: Die Weisen aus dem Morgenlande: ebd. S. 272—286.