

Ryssel
Einfluss d. syr. Lit.
a. d. Abendland

Dc 1223
1223











Der Einfluss der syrischen Literatur auf das Abendland.

Ein Vortrag von V. Ryssel.



So unbestimmt und schwankend die Bedeutung des Landesnamens Syrien ¹⁾, ist, ebenso bestimmt und fest abgegrenzt ist die Bezeichnung „syrische Sprache und Literatur“. Man versteht darunter durchaus nicht die Sprache und Literatur der gesamten *Ἰβου*, mit welchem Namen die Griechen zunächst die Völkerschaften, die einst dem assyrischen Reiche unterworfen waren, nach späterem Sprachgebrauche aber die vom Mittelmeere bis zum Tigris wohnenden Aramäer bezeichneten, sondern nur die Sprache und Literatur der christlichen Syrer, sodass zeitlich und räumlich die Grenzen dieses Literaturgebietes gegenüber der allgemeinen Bedeutung des

¹⁾ Dass *Συρία* nichts als eine Verkürzung des Landesnamens *Ἀσσυρία* ist, hat Th. Nöldeke endgültig nachgewiesen (Hermes V, 443—468, s. weiter Zeitschrift für Assyriologie, Jahrg. 1886, S. 268—273). Über die Bedeutung des Namens Aschschur d. i. Assyrien vgl. z. B. Eb. Schrader, die Keilinschriften und das Alte Test., 2 S. 116—118, sowie im allgemeinen über die Herkunft und die verschiedene Bedeutung des Namens Syriens den Artikel „Syrien“ in Herzog's Real-Encyclopädie für protest. Theologie und Kirche. B. 15, S. 168 f.

Landesnamens Syrien eine wesentliche Einschränkung erleiden. Es scheidet somit bei einer Betrachtung der syrischen Literatur das Geistesleben Syriens während des gesamten Altertums aus, so interessant es auch wäre, die Spuren der geistigen Bildung jener Gegenden bis tief hinab in die Zeit der assyrischen Weltherrschaft ins Auge zu fassen. Denn durch die assyrischen Keilinschriften sind wir über die Staats- und Kulturverhältnisse nicht bloss des Assyrerreichs, sondern auch der benachbarten Völker bis weit ins zweite vorchristliche Jahrtausend hinein unterrichtet, während durch die Ausgrabungen von Sendschirli in Nordsyrien, deren imposante Funde teilweise im Berliner Museum Aufstellung gefunden haben, uns jetzt auch interessante Einblicke in die Kunstbestrebungen und Kunstleistungen der ältesten syrischen Kultur erschlossen worden sind²⁾. Aber während des Altertums kann weder von einer eigentlichen Literatur Syriens noch auch von einer direkten Einwirkung des Geisteslebens seiner Bewohner auf das Abendland die Rede sein.

Jene syrische Literatur nun hat sich unter Anlehnung an die Geistesbildung, die in den Werken der christlichen Literatur niedergelegt ist, in den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt entwickelt. Sie hatte von vornherein einen spezifisch christlichen Charakter und beschäftigte sich zumeist mit Bibelauslegung, Dogmatik, mit der Anfertigung von Chroniken und Legenden und von Liturgien für den Gottesdienst, daneben aber auch mit Philosophie, Medizin und Naturwissenschaften. Eben weil man wusste, dass diese Literatur der christlichen Syrer zum grossen Teil in Übersetzungen, Bearbeitungen und Erklärungen griechischer Originalwerke besteht, glaubte man lange Zeit ihr alle Originalität absprechen zu müssen; und weil man in den spezifisch theologischen Werken, welche aus dem Gebiete der syrischen Literatur bis um die Mitte dieses Jahrhunderts fast ausschliesslich — zunächst aus kirchengeschichtlichem oder dogmatischem Interesse — veröffentlicht worden waren, das Formtalent und den Geist der gleichzeitigen christlichen Schriftsteller griechischer Zunge vermisste, so stand die syrische Literatur bis vor nicht zu langer Zeit in argem Misskredit. Aber rasch änderte sich das allgemeine Urteil, als man anfang, die reichen Schätze des Britischen Museums, die aus dem Marienkloster

²⁾ Vgl. hierüber „Ausgrabungen in Sendschirli“, Berlin 1893 ff., in den „Mitteilungen aus den Orientalischen Sammlungen des königlichen Museums in Berlin“. Eine gut orientierende Zusammenstellung über jene Funde, über den Inhalt ihrer Inschriften und über die geschichtlichen Voraussetzungen findet sich in dem „Verzeichnis der vorderasiatischen Altertümer und Gipsabgüsse [der königlichen Museen zu Berlin]“. Herausgegeben von der Generalverwaltung. Berlin 1889. (Preis 50 Pfg.)



in der nitrischen Wüste in Ägypten stammten³⁾, zu veröffentlichen, und dabei im Gegensatz zu früher sein Hauptaugenmerk auf die Profanliteratur richtete, indem man besonders auch die Bearbeitungen philosophischer und naturwissenschaftlicher Hauptwerke der griechischen Klassiker⁴⁾, sowie die Geschichtsdarstellungen der syrischen Literatur⁵⁾ ins Auge fasste. In rascher Folge erschienen da z. B. längst verloren geglaubte Werke der christlichen und auch der klassischen Literatur in vortrefflichen Übersetzungen, die uns

³⁾ Eine Darstellung der Erwerbung dieser syrischen Handschriften findet sich in der Einleitung zu F. Larsow's deutscher Übersetzung der „Fest-Briefe des Heiligen Athanasius Bischof's von Alexandrien“. Leipz. und Gött. 1852.

⁴⁾ So veröffentlichte P. de Lagarde 1858 in seinen „Analecta Syriaca“ syrische Übersetzungen von der [pseudo-]aristotelischen Schrift *περὶ κόσμου πρὸς Ἀλέξανδρον*, von dem [pseudo-]sokratischen Dialog über die Seele, von der Rede des Isokrates *εἰς Ἀημόνικον*, von zwei moralischen Abhandlungen Plutarchs, von Sentenzen des Pythagoras u. dgl. Ed. Sachau fügte in seinen *Inedita Syriaca* (Wien 1870) eine weitere „Sammlung syrischer Übersetzungen von Schriften griechischer Profanliteratur“: Schriften des Lucian, Themistius, Galen, „Definitionen Plato's“, dessen „Rat an seinen Schüler“ und Sprüche des Menander, der Theano und anderer Philosophen, hinzu. Jüngst ist noch eine Übersetzung von Plutarchs Abhandlung „De capienda ex inimicis utilitate“ im Katharinenkloster auf dem Berge Sinai aufgefunden und in den *Studia Sinaitica* (IV. London 1894) von Eb. Nestle herausgegeben worden. Hierher gehören auch die syrischen *Geoponica* (herausgegeben von P. de Lagarde, Leipzig 1860), das „Syrisch-römische Rechtsbuch“ (herausgegeben von Bruns und Ed. Sachau, Leipzig 1880), des Pseudo-Callisthenes „Leben Alexanders des Grossen“ (herausgegeben von Budge, syrisch und englisch, Cambr. 1889) u. a. Über die „Sextus-sentenzen“ (syrisch in den *Analecta Syriaca*“, pag. 1—31) s. jetzt meinen Aufsatz in der Zeitschrift für wissensch. Theol. B. XXXVIII f.

⁵⁾ Von solchen „Kirchengeschichten“, die aber auch wertvolle Aufschlüsse über die Weltgeschichte geben, sind zu nennen die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus (deren 3. Buch herausgegeben von Cureton, Oxford 1853, englisch von Payne Smith eb. 1860, deutsch von Schönfelder, München 1862; Fragmente daraus und seine „Heiligenbiographien“ herausgegeben von Land im 2. Bande seiner *Anecdota Syriaca*, Leiden 1868, lateinisch von Van Douwen und Land, Amsterdam 1880), die „Annalen“ des Dionysius von Telmahre (deren 1. Buch herausgegeben von Tullberg, Upsala 1850; das 4. Buch wird von Chabot gegenwärtig in der *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études* [section des sciences histor. et philol.] zum Druck gebracht), das von einem monophysitischen Mönche compilierte Geschichtswerk, für dessen 3.—6. Buch das ursprünglich griechisch geschriebene Werk des Bischofs von Mitylene auf Lesbos, Zacharias Rhetor, benutzt ist (herausgegeben von Land im 3. Bande seiner *Anecdota Syriaca*, Leiden 1870), die Chronik des Josua Stylites (syrisch und französisch herausgegeben von Martin, Leipzig 1876, und syrisch und englisch von W. Wright, Cambr. 1882), das *Chronicon ecclesiasticum* des Gregorius Barhebraeus (syrisch und lateinisch herausgegeben von Abbeboos und Lamy, 1872—77), das *Chronicon Edessenum* (syrisch und deutsch von L. Hallier, Leipzig 1892) und die „Mönchsgeschichten“ des Thomas, Bischofs von Marga seit 840 (syrisch und englisch von Budge, 2 Bände, London 1892); ferner Einzeldarstellungen, wie u. a. „Un nuovo testo siriano sulla storia degli ultimi

fast das Original ersetzen,⁶⁾ eine reiche Zahl geschichtlicher Aufzeichnungen über die Begebenheiten des staatlichen und kirchlichen Lebens in Syrien, teilweise sogar von Augenzeugen und Zeitgenossen der geschichtlichen Ereignisse verfasst, die durch sie aufgezeichnet wurden und die nun durch die Veröffentlichung dieser Aufzeichnungen plötzlich in ein helles Licht gerückt wurden. Kurz, mit der wachsenden Kenntnis der syrischen Literatur wuchs auch ihre Wertschätzung, und bald stellte es sich zugleich heraus, dass die Syrer nicht etwa in einer mehr oder minder geistlosen Reproduktion der Geisteswerke anderer Nationen ihr Dasein verträumt hatten, sondern dass sie diese Geisteswerke der Griechen nur in zielbewusster Absicht ihrem streng stufenweise fortschreitenden gelehrten Jugend-

Sassanidi (herausgegeben von Ign. Guidi, Leiden 1891, vgl. Theod. Nöldeke, Die von Guidi herausgegebene syrische Chronik, übersetzt und commentiert 1893, Separatabdruck aus den Sitzungsber. der philos.-histor. Klasse der Wiener Akademie der Wissenschaften. 128 B. unter Nr. IX). Auch gehören hierher die Legenden und Märtyrergeschichten, von denen u. a. Cureton und Wright „Ancient Syriac Documents relative to the earliest establishment of christianity in Edessa and the neighbouring countries“ (London 1864) und G. Phillipp die *Doctrina Addaei* (London 1876) herausgegeben haben, während die *Acta Martyrum et Sanctorum Syriace* des P. Bedjan noch im Erscheinen begriffen sind (bis jetzt 5 Bände. Paris 1890—95). Für die Geographie und Geschichte der darin in Betracht kommenden Gegenden sind am ausgiebigsten die „syrischen Akten persischer Märtyrer (syrischer Text im 2. und 3. Bande von Bedjan's *Acta*; sowie „Auszüge“ daraus von G. Hoffmann in den Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Leipz. 1880). Für die Textpublikationen der genannten Werke wurden z. T. auch Handschriften anderer Bibliotheken als des Britischen Museums benutzt.

⁶⁾ So von Werken christlicher Schriftsteller ausser der vielleicht unmächtigen, sicher aber nicht mit der von Eusebius (hist. eccl. IV, 26. § 5—11) erwähnten identischen Apologie des Melito von Sardes (in Cureton's *Spicilegium Syriacum*, p. 22 u. 23) vor allem die Festbriefe des Athanasius (syrisch herausgeg. von W. Cureton, London 1848; ins Deutsche übersetzt von F. Larsow, s. o. Anm. 3), die Theophania des Eusebius von Caesarea (syrisch herausgeg. von Sam. Lee, Cambr. 1843, in englischer Übersetzung 1844), eine bisher ganz unbekannte Schrift des Gregorius Thaumaturgus „an Theopompos über die Leidensunfähigkeit und die Leidensfähigkeit Gottes“ (syrisch in Lagarde's *Analecta Syriaca* p. 46—64, deutsch in meinem „Gregorius Thaumaturgus“. Leipzig 1880, S. 71—99). Auch die vier Bücher der Schrift des Titus von Bostra gegen die Manichäer, deren griechischer Originaltext nur zumteil erhalten ist, sind uns in syrischer Übersetzung vollständig überliefert (herausgegeben von Lagarde, Berlin 1859). — Von Profanwerken der griechischen Literatur, deren Original uns verloren gegangen ist, sind uns folgende in syrischen Übersetzungen erhalten: die Schrift [Pseudo-]Plutarchs „über die Übung“ (syrisch in Lagarde's *Analecta Syriaca* p. 177—186, deutsch von Gildemeister und Bücheler im Rheinischen Museum für Philologie, Neue Folge B. XXVII, 1872, 21 SS.), der pseudo-sokratische Dialog über die Seele (syrisch in Lagarde's *Analecta Syriaca*, p. 158—167, deutsch von mir im Rheinischen Museum, Neue Folge, B. XLVIII, Jahrgang 1893, S. 175—195), die Rede des Themistius περί

unterrichte zu Grunde legten,⁷⁾ um auf dieser Grundlage selbständige Leistungen wissenschaftlichen Denkens zu ermöglichen. Und tatsächlich haben sie auch solche ins Leben gerufen,⁸⁾ wie denn z. B. die Bibelauslegung nirgends so sehr unserer modern wissenschaftlichen

ἀποτήης (syrisch in Sachau's *Inedita Syriaca*, p. 17—37, deutsch von Gildemeister und Bücheler, im Rheinischen Museum, Jahrg. 1872, 27 SS.). In neuester Zeit waren die wichtigsten Funde die von Rendel Harris im Sinaikloster entdeckte syrische Übersetzung der Apologie des Aristides, von welcher man dann einen grossen Teil des griechischen Urtextes innerhalb der „Geschichte des Barlaam und Joasaph“ wieder fand (beide Texte veröffentlicht von R. Harris, Camb. 1891) und die (abgesehen von den durch W. Cureton 1858 herausgegebenen Bruchstücken bis jetzt unbekannt) altsyrische Übersetzung der Evangelien, die Agnes Smith-Lewis 1882 im Sinaikloster entdeckte und 1894 herausgab (auch separat in englischer Übersetzung, London 1894; vgl. J. Wellhausen, *Der syrische Palimpsest vom Sinai*, in den Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-Hist. Klasse. 1895. S. 1—12).

⁷⁾ Vgl. hierüber Näheres in dem Artikel „Syrien“ in Herzog's *Protest. Realencyklopädie*, B. 15, 186.

⁸⁾ Einen vortrefflichen Überblick über die Geschichte, den Umfang und Inhalt der syrischen Literatur bietet W. Wright in *A short history of Syriac Literature* (London 1894), einem Abdrucke seines Artikels *Syriac Literature* im 22. Bande der *Encyclopaedia Britannica* (1887). Eine kürzere Zusammenstellung, nach den einzelnen Disziplinen geordnet, findet sich in dem eben zitierten Artikel *Syrien* in Herzog's *Realencyklopädie*, B. 15, S. 186—192, vgl. B. 18, S. 717. — Das älteste uns erhaltene syrische Schriftstück ist der noch heidnische offizielle Bericht über die grosse Wasserflut zu Edessa vom Jahre 201, der uns in der „*Edessenischen Chronik*“ (s. o. Anm. 5) erhalten ist. Derselben Zeit muss ungefähr der von W. Cureton in seinem *Spicilegium Syriacum* (S. 43—50) veröffentlichte Brief des Mara bar Scapion aus Samosata an seinen Sohn angehören, dessen Verfasser, der von der griechischen Wahrheit nicht befriedigt ist, wohl noch nicht Christ war, wohl aber dem Christentum nahe stand, indem er im wesentlichen die ethische Gesinnung des damaligen populären Stoicismus hatte. Ganz im Anfange des 3. Jahrhunderts geschrieben ist auch der von den Kirchenschriftstellern häufig erwähnte Dialog *Περὶ εἰμαρένης*, der in seiner griechischen Gestalt früh verloren ging, jetzt aber im syrischen Originale als „*Buch über die Gesetze der Länder*“ in einer der Handschriften des Britischen Museums wieder aufgefunden wurde (herausgeg. ebenfalls in Cureton's *Spicilegium Syriacum*, p. 1—21, deutsch bei Merx, Bardesanes von Edessa, Halle 1863); doch rührt der Dialog nicht von Bardesanes, dem bekannten syrischen Gnostiker († nach 222) her, dem ihn die Kirchenschriftsteller zuschreiben, sondern wahrscheinlich von einem seiner Schüler namens Philippus (vgl. hierüber wie über andere neuere Funde aus dem Gebiete der syrischen Literatur die beiden Leipziger Universitäts-Programme von G. V. Lechler, *Urkundenfunde zur Geschichte des christlichen Altertums*, Leipzig 1885 und 1886, I. S. 28—37 und S. 49 ff., II. S. 12—14). Dagegen stammen vielleicht mehrere in den apokryphen Akten des Thomas enthaltenen syrische Hymnen, darunter der schöne Hymnus von der Seele, von Bardesanes selber her, der seine gnostischen Ansichten durch Hymnen verbreitete und so der erste Hymnendichter wurde (s. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, B. I., Braunsch. 1883, vgl. B. II., 2. Hälfte, 1884, S. 423). Später zeichneten sich als Dichter unter den Syrern besonders aus der be-

d. h. historisch-kritischen Auffassung nahe kommt wie gerade in Syrien durch Männer wie Theodor von Mopsuestia⁹⁾ und andere hervorragende Vertreter der syrischen Gelehrsamkeit.

Aber es stellte sich auch dies heraus, dass gerade unter der grossen Zahl der reproduzierenden Schriften sich verschiedene Werke verbargen, die sich bei näherer Nachforschung eben nicht als die Wiedergabe eines griechischen Originals erwiesen, sondern umgekehrt als die Originale, von denen alle anderen Bearbeitungen der behandelten Stoffe, auch die der griechischen Literatur, ihren Ausgang genommen hatten. Zu diesen gehören nun einige Erzählungsstoffe des Mittelalters, die im Orient und Occident die weiteste Verbreitung fanden und im vollsten Sinne des Wortes beliebte Volksschriften wurden.¹⁰⁾ Es handelt sich dabei um die Legende von

rühmte „Ephraim der Syrer“ († 373) und Jacob von Sarug († 521). In deutscher Übersetzung hat G. Bickell „ausgewählte Gedichte der syrischen Kirchenväter Cyrillonas, Balaeus, Isaak von Antiochien und Jakob von Sarug“ in Thalhofer's Bibliothek der Kirchenväter (Kempten 1872) herausgegeben, während besonders P. Pius Zingerle Dichtungen Ephraims ins Deutsche übersetzt hat. Doch haben die Syrer fast nur kirchliche und liturgische Poesie geliefert, die zumeist ohne hohen Schwung ist und schon durch die dichterische Form etwas Steifes erhielt. Als Exeget hat sich vor allem Jakob von Edessa († 708) hervorgetan, der sich auch um den Text der syrischen Bibelübersetzung besondere Verdienste erworben hat. Der Abschluss zu dieser reichen und vielseitigen Literatur der Syrer wird von Gregorius Barhebraeus († 1286) gebildet, der nicht nur auf allen Gebieten der theologischen Literatur der Syrer tätig war, sondern auch alles, was seine Vorgänger in den verschiedensten Disziplinen geleistet hatten, in seinen Werken zusammenfasste.

⁹⁾ Dieser namhafte Vertreter der antiochenischen Theologie († 429), einer der bedeutendsten Exegeten der alten Kirche, schrieb zwar seine Werke in griechischer Sprache, gehörte aber nach Herkunft — er stammte aus Antiochien — und Bildung Syrien an. Er erkennt u. a. makkabäische Psalmen an und sieht mehrfach in dem redenden Ich der Psalmen die personifizierte Gemeinde. Vgl. die Aufsätze von Fr. Baethgen, Der Psalmenkommentar des Theodor von Mopsuestia in syrischer Bearbeitung und Siebzehn makkabäische Psalmen nach Theodor von M. in der Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, B. V (1885), S. 53—101 und B. VI u. VII (1886 u. 1887), S. 261—288 u. S. 1—60.

¹⁰⁾ Vgl. für alles Folgende meine Aufsätze unter dem Titel: „Syrische Quellen abendländischer Erzählungsstoffe“ in dem „Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen“: I. Die Kreuzauffindungslegende, B. XCIII, S. 1—22; II. Die Siebenschläferlegende, B. XCIII, S. 241—280; III. Der Pariser Text der Siebenschläferlegende, B. XCIV, S. 369—388 und IV. Die Silvesterlegende, B. XCV, S. 1—54. Man findet dort eine deutsche Übersetzung der in den letzten Jahren neu veröffentlichten, z. T. ältesten, syrischen Originaltexte. In den Einleitungen habe ich kurz zusammengestellt, was man bis jetzt über die Herkunft jener Erzählungsstoffe und über den Zusammenhang der verschiedenen Relationen derselben weiss. Eine volle Verwertung der neuen Texte in dieser letzteren Richtung lag ausserhalb meiner Absicht; vielmehr wollte ich den Literaturhistorikern, die der syrischen Sprache unkundig sind, das Material zu weiteren Untersuchungen an die Hand geben.

den Siebenschläfern, von der Kreuzauffindung durch die Kaiserin Helena und von der Taufe Konstantin des Grossen durch den Papst Silvester. Nicht nur, dass sich hier literarische Berührungen nachweisen lassen, die nur auf dem Wege einer Entlehnung erklärt werden können, sondern diese von dem Abendlande aus der syrischen Literatur entlehnten Stoffe sind auch direkt von den Syrern zu den abendländischen Schriftstellern hinübergewandert. Dagegen haben die Syrer den höchst bedeutenden, aber freilich im einzelnen weit schwerer nachzuweisenden geistigen Einfluss, den sie als die Vermittler der griechischen Philosophie an das Abendland auf dieses ausgeübt haben, nicht direkt, sondern mittelbar durch die Araber ausgeübt. Gerade durch ihre Übersetzungen und Erläuterungen der Hauptwerke der griechischen Philosophen sind die Syrer im 8. und 9. Jahrhundert die Lehrmeister der Araber geworden. Dadurch, dass diese syrischen Schriften damals ins Arabische übersetzt wurden, wurden die ersten Bausteine zur arabischen Philosophie geliefert, die sehr bald im Osten wie im Westen zu grosser Blüte gelangte und die wiederum durch lateinische Übersetzungen dem christlichen Abendlande die Kenntnis der griechischen Philosophie, freilich vielfach in modifizierter Gestalt, überlieferte. So haben die Syrer auch hierdurch, wenngleich nur auf einem Umwege, das geistige Leben des Abendlandes beeinflusst. Während aber der Reichtum dieser philosophischen Literaturwerke an tief sinnigen Erkenntnissen und Anschauungen nur wenigen hochstehenden Geistern zugute kam, haben jene Erzählungsstoffe auf die breitesten Schichten des Volkes eingewirkt und eine fast unübersehbare Literatur ins Leben gerufen.

Wir beginnen nun unseren Nachweis der Abhängigkeit der mittelalterlichen Bearbeitungen jener bekannten Legenden im Abendlande mit einer Betrachtung der Legende von den Siebenschläfern. Obwohl die Erzählung im wesentlichen überall dieselben Züge trägt, so ist es doch ratsam, ja notwendig, dass man sich mit den Grundzügen ihrer syrischen Gestalt bekannt macht, ehe auf den Nachweis der literarischen Berührungspunkte näher eingegangen wird, da gerade aus den einzelnen Momenten dieses Erzählungstypus weittragende Schlüsse gezogen werden können.

Als Kaiser Decius — gemeint ist der bekannte Christenverfolger, der von 249—251 regierte — von Karthago her über Byzanz nach Ephesus kam, da wurden in dieser Stadt die christlichen Kirchen geschlossen und die Gläubigen zerstreuten sich, um seine Nähe zu meiden. Decius aber liess Altäre in Ephesus bauen und gab den Befehl, dass die Patrizier der Stadt den heidnischen Göttern opfern sollten. Am dritten Tage dieses grossen Opferfestes, das die Christen mit Betrübnis und Angst erfüllte, befahl der Kaiser



plötzlich, dass die Christen ergriffen werden sollten, um zum Opfern gezwungen zu werden. Unter schadenfroher Beihülfe der heidnischen und jüdischen Bevölkerung wurden die Christen aus ihren Verstecken gewaltsam hervorgeholt und vor den König gebracht. Manche der Gläubigen liessen sich durch Todesfurcht bestimmen, den Götzen zu opfern; die aber standhaft blieben, wurden unter grässlichen Martern getötet und ihre Leichname zerstückelt auf die Türme und Zinnen gehängt zum Frasse für die Raben und Geier. Hier folgt nun zunächst ein kurzes und schlichtes Klagelied, wie solche Proben der poetischen Prosa der Syrer bisweilen in die Erzählung eingefügt werden:

‘Dies war der wunderbare Wettkampf, der Kampf voller Schrecken für alle, die es schauten! Dies war das staunenswerte Ringen, über das die Engel und die Menschen sich entsetzten! Die Wände der Häuser schrieten um Hilfe ob der Schreckenstaten, die in ihnen vollführt wurden; selbst die Dächer der Häuser jammerten, da sie von selbst sich herniedersenken mussten wegen der Schmerzensklage, die laut unter ihnen erscholl. Leidensvoll waren die Strassen der Stadt, weil die Christen auf ihnen herbeigeschleppt wurden; ihre Augen waren von Tränen überströmt ob der Leichen ihrer Lieblinge, da sie sehen mussten, wie Vögel aller Art auf sie sich niedergelassen hatten. Die Mauern der Stadt aber wankten, um einzustürzen, da auf ihnen die Leiber der Heiligen aufgehäuft waren. Kann es ein Leiden geben, das härter ist als dieses war? — als die Gläubigen bei einander Zuflucht suchten, um sich zu retten vor den erbarmungslosen Menschen, als Eltern ihre Kinder verleugneten und Kinder von ihren Eltern nichts wissen wollten, Freunde von ihren Freunden sich lossagten wegen der Drangsal, die sie umgab, der Glaube an Christus aber in der Drangsal erprobt wurde und die erlauchten Bekenner sich durch Erduldung der Martern wie Gold im Schmelzofen in der Versuchung sich bewährten.’

Nun wird von den sieben Jünglingen, die den vornehmsten Familien der Stadt angehörten, erzählt, dass sie während der Zeit der öffentlichen Opfer nach dem Staatsarchive innerhalb des Palastes, wo sie den Wachtdienst inne hatten, flohen. Aber ihre Altersgenossen, die ihnen nachgingen und sie betend auf dem Boden ausgestreckt fanden, meldeten dies dem Kaiser. Er lässt sie nun vor sich bringen und hält ihnen ihren Ungehorsam vor und fordert sie zum Opfern auf. Dies aber lehnen die Jünglinge unter Hinweis auf ihren Christenglauben ab, worauf sie der Abzeichen ihrer Stellung entkleidet werden. Da aber Decius zunächst seine Reise fortsetzen und dann erst nach Ephesus zurückkehren will, so bewilligt er ihnen bis zu seiner Rückkehr eine Frist, um bis dahin ihr Unrecht einzusehen. Sie

Bibliothek der
Deutschen
Morgenländischen
Gesellschaft

aber verlassen die Stadt, um in einer grossen Höhle am Berge Anchilos, sicher vor den Beunruhigungen der Welt, zu warten, bis ein anderer Kaiser zur Regierung kommt, vor dem sie als Christen erscheinen können. Während sie nun in dieser Höhle längere Zeit verweilen, stieg einer von ihnen als ihr Schaffner im Bettlergewande von Zeit zu Zeit nach der Stadt Ephesus hinab, um Lebensmittel einzukaufen und Erkundigungen über den Kaiser Decius einzuziehen. Dieser aber war mittlerweile nach der Stadt Ephesus zurückgekehrt. Und als nun ihr Schaffner, der zufällig dem Einzuge des Kaisers beiwohnte, seinen Genossen in der Höhle von seinem Befehle, sie zum Opfern herbeizuschaffen, berichtete, da liessen sie ihre Köpfe hangen und sassen zusammen mitten in der Höhle da, mit Tränen in den Augen und Leid im Herzen. Und da es die Zeit des Sonnenunterganges war, so schlummerten sie ein, weil ihre Augen schwer waren wegen der Betrübnis ihrer Herzen. Gott aber verwandelte ihren Schlummer in einen ruhigen und sanften Tod und mit einem Bekenntnisse auf ihren Lippen gaben sie ihren Geist auf.

Als nun am Morgen des folgenden Tages die Jünglinge nicht vor dem Kaiser erscheinen, wird er über diese Nichtachtung seines kaiserlichen Befehles zornig. Man rät ihm, die Väter der Jünglinge herbeiholen zu lassen, denen er den Tod androht, wenn sie ihre Söhne nicht zur Stelle bringen; schliesslich aber entlässt er sie in Frieden, da er sich von ihrer Unschuld überzeugt und sie ihm den Aufenthaltsort der Jünglinge, jene Höhle, angeben. Nun befiehlt er, die Oeffnung der Höhle, in die sie geflohen sind, mit Steinen zu verschliessen, damit sie drin eines qualvollen Todes durch Hunger sterben sollen, weil er meint, dass sie noch am Leben sind. Zwei Hofbeamte aber, die heimlich Christen waren, lassen von den Maurern zwei bleierne Tafeln, auf denen sie über das Märtyrertum der Jünglinge Bericht erstatten, mit in die Höhle hineinlegen, durch die man dann später die wunderbare Tatsache ihres Wiederauflebens nach langem Todesschlummer festzustellen vermag.

Nun springt die Erzählung über mehrere Jahrhunderte hinweg zum 38. Jahre der Regierungszeit des Kaisers Theodosius II., des Sohnes des Arcadius, der von 408 bis 450 regierte, über und berichtet uns zunächst von verschiedenen Irrlehrern, die den Frieden der Kirche dadurch störten, dass sie die Auferstehung der Toten leugneten. Da auch Kaiser Theodosius sich durch den Irrglauben beunruhigen liess, so wollte Gott, wie es heisst, durch das Wiederaufleben der entschlafenen Jünglinge die Glaubenszuversicht der Kirche und des Kaisers stärken und das Gift des Unglaubens aus der Kirche ausrotten. Es wird nun erzählt, wie der Besitzer des Grundstückes, auf welchem die Höhle liegt, in ihrer Nähe eine Hürde

für sein Vieh bauen will. Um die Steine für ihren Bau zu benutzen, räumen die Werkleute sie von der Oeffnung der Höhle hinweg, so dass der Eingang zu ihr freigelegt wird. Am Morgen des nächsten Tages erwachten die Jünglinge in der Höhle von ihrem tiefen und langen Schläfe, ohne zu wissen, dass sie im Todesschlaf gelegen hatten, in dem Glauben, dass sie nur eine Nacht hindurch geschlafen hätten. Denn ihre Kleider waren nicht zerfallen und das Fleisch ihrer Leiber frisch und fest. Ihr erster Gedanke aber fiel sorgenschwer auf den Kaiser Decius und auf den Befehl, den dieser erlassen hatte, dass sie den Göttern opfern sollten.

So schickten sie nun ihren Schaffner auf's Neue aus, um Erkundigungen in der Stadt Ephesus einzuziehen und zugleich noch etwas Speise einzukaufen. Dieser nimmt aus seinem Beutel Geld und macht sich auf den Weg. Zwar wundert er sich über die Steine, die vor der Höhle liegen, aber er kann sich diese Veränderung nicht erklären. Er eilt zur Stadt hinab und sieht dort mit Staunen auf dem Thore der Stadt das Zeichen des Königs angebracht, und ebenso auf allen andern Thoren, wie er bei einem Rundgange um die Stadt, deren Bauwerke ihm auch ganz verändert vorkommen, bemerkt. Er glaubt zu träumen, fasst aber Mut und geht in die Stadt hinein, nachdem er sein Haupt mit einer Kapuze verhüllt hat. Sein Staunen wächst, als er hört, wie der Name Christi in aller Munde ist; er fragt einen Jüngling, ob die Stadt wirklich Ephesus sei, und als dieser bejaht, eilt er mit stillem Grauen nach den Ständen der Brodverkäufer, um nach Besorgung seines Auftrages sogleich die ihm unheimlich gewordene Stadt wieder zu verlassen. Als er nun sein Brod bezahlen will, erregt die Münze zunächst wegen ihrer Grösse, dann aber auch wegen der altertümlichen Prägung allgemeines Aufsehen bei den Brodverkäufern. Sie meinen, der Jüngling müsse einen vor Jahrhunderten versteckten Schatz gefunden haben; und ehe er sich ihnen unter Preisgabe des Geldstückes entziehen kann, ergreifen sie ihn, um ihn der Obrigkeit zu übergeben, wenn er nicht vorziehe, ihnen sein Geheimnis zu verraten und mit ihnen den Schatz zu teilen. Bald verbreitet sich das Gerücht von der Auffindung eines Schatzes in der Stadt; von allen Seiten strömen Neugierige herbei, von denen keiner den Jüngling, dessen Kapuze man bei seiner Verhaftung zurückgeschlagen hat, kennt, während er ängstlich die Umstehenden mustert, um in ihrer Mitte irgend einen Verwandten oder Bekannten zu erkennen, der für ihn bürgen könne. Da ihm dies nicht gelingt, steht er ratlos, wie vom Sinne gekommen, unter ihnen.

Schon war das Gerücht bis vor den Bischof der Stadt, bei dem zufällig auch der Proconsul anwesend war, gekommen und beide

lassen nun den Jüngling vor sich bringen, um von ihm selbst Näheres über den Schatz zu hören. Nun beginnt das Verhör. Der Jüngling nennt die Namen seiner Eltern, die aber niemand kennt, und während ihn die Einen für einen Verrückten halten, meinen die Andern, dass er sich nur so stelle, um sich aus der Klemme zu ziehen. Als ihm aber der Proconsul das Geldstück vorhält und sagt, dass es nach seiner Prägung und Aufschrift Jahrhunderte alt sei, da fällt der Jüngling auf sein Angesicht nieder und spricht: Ihr Herren, sagt mir nur das Eine: wo ist jetzt Kaiser Decius, der doch in dieser Stadt war? Als nun der Bischof Mares ihm sagt, dass Kaiser Decius schon seit vielen Generationen tot sei, erbieht sich der Jüngling, sie alle zur Bestätigung seiner Angaben nach der Höhle vom Berge Anchilos zu seinen Genossen zu führen. Dort angelangt, sehen sie die zwei bleiernen Tafeln und darauf geschrieben, dass in den Tagen des Kaisers Decius die Jünglinge in die Höhle flohen und dass diese auf seinen Befehl mit Steinen verschlossen wurde. Als sie nun eintreten, finden sie die Jünglinge wohlbehalten dasitzend und ihre Gesichter blühend wie frische Rosen. Da fielen alle nieder, beteten die Bekenner an und priesen Gott, dass sie gewürdigt wurden, dies Wunder mit ihren Augen zu schauen.

Sogleich aber werden reitende Boten an den Kaiser Theodosius abgesendet, um ihm von dem Wunder zu berichten. Als dieser eilends herbeikommt, ziehen ihm der Bischof und die Patrizier, sowie das ganze Volk bis nach Ephesus entgegen und von da an in feierlichem Zuge hinauf nach der Höhle, aus der die Jünglinge freudestrahlend ihm entgegeneilen. Der Kaiser aber fällt gleichfalls ihnen vor die Füße, umarmt sie und dankt Gott für das herrliche Wunder, das ihn aus allen seinen Zweifeln herausreisst, da es ihm die Wahrheit der Auferstehungshoffnung sinnenfällig bezeugt. Nachdem dann noch der eine der Jünglinge ihm mitgeteilt hat, dass Gott um seinetwillen sie aus ihrem sanften und sorglosen Schläfe zu neuem Leben erweckt hat, schlummern sie von neuem ein, ihren Geist in Gottes Willen befehlend. Weinend breitet der Kaiser seine königlichen Gewänder über sie aus und befiehlt, dass goldene Särge für die Leichname angefertigt werden. Aber in der Nacht erscheinen ihm die Jünglinge im Traume und bitten ihn, sie an ihrer Stätte auf dem Staube zu lassen, aus dem Gott sie auferwecken werde. Der König willfahrt diesem Wunsche und nach der Feier eines grossen Festes zu Ehren dieser Bekenner und nach der Stiftung einer wohlthätigen Anstalt für die Armen des Landes kehrt er mit seinem Gefolge nach Konstantinopel zurück.

Dies der Gang der Erzählung, in welcher zumal die Verlegenheiten, die dem Jünglinge in der Stadt dadurch erwachsen, dass er

meint mit seinen Genossen nur eine Nacht geschlafen zu haben, lebendig und mit psychologischer Wahrscheinlichkeit geschildert sind.

Mit den verschiedenen Ausgestaltungen, welche die Siebenschläferlegende in der mittelalterlichen Literatur des christlichen Abendlandes angenommen hatte, war man seit längster Zeit bekannt. Bemerkenswert unter ihnen sind besonders die beiden Berichte von Bischof Gregor von Tours, der sowohl einen ausführlichen Bericht über die *Passio sanctorum martyrum septem dormientium apud Ephesum* verfasst, als auch einen Auszug hieraus in einem Kapitel seines grossen Werkes *De gloria martyrum* gegeben hat. Wichtig sind diese beiden Bearbeitungen der Legende in erster Linie deshalb, weil sie die erste Behandlung des Stoffes in der abendländischen Literatur darstellen, dann aber auch dadurch, dass Gregor von Tours ausdrücklich beifügte, dass er die Erzählung mit Hilfe eines Syrers, namens Johannes, ins Lateinische übersetzt habe. Da man nun früher von syrischen Bearbeitungen der Legende nur die in zwei Rezensionen erhaltene poetische Darstellung durch den berühmten Homiliendichter Jakob von Sarug († 521) kannte, so nahm noch der Herausgeber der *Passio Gregors* in den *Monumenta Germaniae historica* an, dass Gregor „die syrischen Akten des Jakob von Sarug nach dem Exemplare des Syrers Johannes excerpiert zu haben scheine“. Dabei wurden aber die nicht unbeträchtlichen Abweichungen der Erzählung bei Gregor von Tours gegenüber Jakob von Sarug auf die schriftstellerische Selbständigkeit und Freiheit des ersteren zurückgeführt, und andererseits zweifelte niemand daran, dass Jakob von Sarug einen Stoff, der ursprünglich der christlichen Literatur der Griechen angehörte, poetisch verarbeitet habe.

Ferner sei aus der *späteren* Literatur des christlichen Abendlandes noch die poetische Bearbeitung der Siebenschläferlegende durch den anglo-normannischen Dichter Chardri¹¹⁾ erwähnt. Bei den Untersuchungen über die Herkunft des Stoffes, den Chardri seiner Dichtung zu Grunde gelegt hatte, ergab sich von selbst, dass viele einzelne Züge der dichterischen Schilderung, zu einem grossen Teile auch der weit ausgespinnene Dialog ebenso auf die Rechnung

¹¹⁾ Von dieser Ausgestaltung der Siebenschläferlegende, der wie de set Dormanz Chardri's, ist in den oben (Anm. 10) genannten Aufsätzen noch nicht gehandelt worden. Weiteres Material zur Vergleichung findet man in der Göttinger Doktordissertation von A. Reinbrecht, „Die Legende von den sieben Schläfern und der anglo-normannische Dichter Chardri“ vom Jahre 1880, aus deren erstem, die Geschichte der Legende durch Vorführung ihrer verschiedenen Versionen behandelnden Kapitel man ersehen kann, wie sehr dieses Material seitdem durch die Monographie John Koch's und besonders durch Guidi's Textpublikationen antiquirt worden ist.

des Dichters zu setzen sind, wie verschiedene excursartige Erweiterungen, z. B. die ausführliche Schilderung des Empfanges des herbeigeeilten Kaisers. Aber auch nach Ausscheidung der Zutaten des Dichters wollte keine der bekannten älteren Bearbeitungen der Siebenschläferlegende so recht zu dem von Chardri verarbeiteten Stoffe passen. Man nahm darum zu einer künstlichen Hypothese seine Zuflucht und konstruirte sich als Vorlage Chardri's eine lateinische Version, in welcher alle bei Gregor von Tours, in der griechischen Gestalt der Legende, also in der Erzählung des Symeon Metaphrastes, und in der erst weit später als Chardri's Dichtung, nämlich im 13. Jahrhundert verfassten *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine zerstreut auftretenden Parallelen zu Chardri sich zusammengefunden hätten.

Auch bei der Erklärung des Ursprungs der Siebenschläferlegende, wie sie zuletzt John Koch 1883 versuchte, ging man einfach davon aus, dass der griechische Text der Erzählung, und zwar im wesentlichen in der bei Symeon Metaphrastes sich findenden Gestalt, das Original sei, und kam infolge dessen zu der Annahme, dass die Legende dort entstanden sein müsse, wo sie spielt, was John Koch zu dem Versuche bewog, die Legende an speziell ephesische Mythen und Kulte zu knüpfen.

Alle diese unvollkommenen oder unrichtigen Versuche einer Erklärung des Ursprungs und des inneren Zusammenhanges der einzelnen Relationen der Legende wurden mit einem Schlage berichtigt und überhaupt die gesamte Forschung über die Siebenschläferliteratur auf eine neue, feste und richtige Basis gestellt durch die Veröffentlichung der syrischen Prosaerzählung. Zwar hatte schon der schwedische Orientalist Tullberg im Jahre 1850 die erste Hälfte der syrischen Siebenschläferlegende in seiner Ausgabe des ersten Buches der Chronik des syrischen Geschichtschreibers Dionysius von Telmahre († 845) mit zum Abdruck gebracht. Aber diese Textausgabe war von Anfang an selten, nur den Fachleuten zugänglich und erhielt überdies eben nur die Hälfte der Erzählung, bis dahin, wo die Jünglinge in ihrer Höhle entschlummern und diese mit Steinen verschlossen wird. Vervollständigt wurde diese Ausgabe erst im Jahre 1885 durch Professor Ignazio Guidi in Rom, der in den *Rendiconti* der Reale Accademia dei Lincei die zweite Hälfte der syrischen Prosaerzählung nach mehreren Handschriften mustergültig herausgab und mit einer italienischen Übersetzung versah. Nur beiläufig sei hier erwähnt, dass er auch noch verschiedene andere orientalische Bearbeitungen der Legende hinzufügte, so die eine der beiden Homilien des Syrsers Jakob von Sarug, ferner die Siebenschläfertexte, die der arabischen, koptischen,

äthiopischen und armenischen Literatur angehören, so dass ihm von orientalischen Bearbeitungen der Legende etwa nur ein georgischer Text entgangen sein könnte. Die beiden von Tullberg und Guidi herausgegebenen Hälften der syrischen Prosaerzählung hat dann Pater Bedjan im Jahre 1890 in dem 1. Bande seiner zunächst zur Erbauung und Belehrung seiner syrischen Landsleute bestimmten *Acta Martyrum* weitem Kreisen zugänglich gemacht. In einem besonderen Anhang theilte Bedjan aber auch noch die wichtigen Varianten des zwar jungen, aber auf einen guten alten Text zurückgehenden Codex Sachau no. 222 der Berliner königl. Bibliothek mit, und diese Varianten erhielten wieder eine besondere Bedeutung, als im vergangenen Jahre der Text eines Pariser Codex eingehend untersucht wurde, dessen Bedeutung Guidi einfach deshalb nicht erkennen und richtig schätzen konnte, weil er zur Zeit seiner Publikation von dem Texte des Berliner Codex keine Kenntnis hatte und haben konnte.

Es hat sich nämlich herausgestellt, dass der Pariser Text, der zwar zumeist mit dem der Berliner Handschrift zusammenstimmt, aber doch den anderen Texten gegenüber eine unabhängige Stellung einnimmt, eine Reihe von Zusätzen hat, die in den anderen syrischen Texten und auch in dem griechischen Texte des Metaphrasten und in den lateinischen Texten, die jedenfalls von diesen anderen syrischen Texten abhängig sind, fehlen. Schon ihr Inhalt, der ganz im Stile der sonstigen Darstellung gehalten ist und einzelne Situationen in ansprechender Weise weiter ausmalt, legt es nahe, dass wir es bei diesem Plus der beiden Handschriften nicht mit späteren Zusätzen zu tun haben, wie sie zumal syrische Abschreiber sich gern dem Originaltexte hinzuzufügen erlaubten, sondern dass hier wertvolle Teile des ursprünglichen Textes uns erhalten sind. Dabei erklärt sich das Fehlen dieser Stücke innerhalb der übrigen syrischen Texte sehr einfach dadurch, dass diese auf den Text zweier Geschichtswerke zurückgehen, denen die Erzählung einverleibt worden war. Es liegt nun nahe, dass jene kompilatorisch verfahrenen Geschichtschreiber, ein monophysitischer Mönch aus dem 6. Jahrhundert und der schon erwähnte Dionysius von Telmahre, den ursprünglichen Text der Legende um diese allzu üppigen Auswüchse gekürzt haben. Die einzige Weglassung, die sich in der Pariser Handschrift findet, betrifft die poetische Schilderung des Elends der Christenverfolgung, welche wohl ohnehin nicht von dem Verfasser der syrischen Prosaerzählung herrührt, sei es, dass er selbst schon, sei es, dass erst spätere Abschreiber ein Stück eines älteren Liedes, das die Not einer von den vielen Christenverfolgungen schilderte, ihr einverleibt haben. Somit ist uns in der Pariser Handschrift

ein Text erhalten, den wir zwar nicht mit dem Originaltexte identifizieren dürfen, da sich im einzelnen offenbare Textcorruptionen nachweisen lassen, der aber dem Originaltexte von allen bis jetzt bekannten Texten bei weitem am nächsten steht.

So wertvoll sich nun voraussichtlich unsere Kenntnis dieser treuesten Textgestalt der syrischen Siebenschläferlegende bei der weiteren Forschung über den innern Zusammenhang aller verschiedenen Relationen der Erzählung noch erwiesen wird, so sind doch die weittragendsten neuen Aufschlüsse über die Herkunft der Legende bereits auf Grund der Guidi'schen Textpublikation gefunden worden. Noch Guidi hatte angenommen, dass alle diese orientalischen Texte, auch einschliesslich des Textes der syrischen Prosaerzählung, nichts als Ausstrahlungen eines griechischen Originals seien, indem die einen unmittelbar, die andern nur mittelbar darauf zurückzuführen seien. So wies er z. B. nach, dass die meisten arabischen Berichte auf den syrischen Text zurückgehen, dass dagegen die Gestalt, welche die Legende in der arabisch geschriebenen Chronik des ägyptischen Patriarchen Sa'id ibn Batriq, der unter dem griechischen Namen Euty chius weit bekannter ist, zeigt, aus dem Griechischen stammt. So sehr nun auch die syrische Prosaerzählung durch den Nachweis gewann, dass viele der orientalischen Texte von ihr abhängig sind, so blieb doch ihr Abhängigkeitsverhältnis von dem vermeintlich ursprünglichen griechischen Texte unangetastet. Professor Theodor Nöldeke in Strassburg ist es nun gewesen, der diesen Wahn ein für allemal beseitigt hat. In einer nur kurzen Besprechung der Ausgabe der *Testi orientali inediti sopra i Sette Dormienti di Efeso* von Guidi in den Göttinger Gelehrten Anzeigen (Jahrg. 1886, Nr. 11) wies er völlig durchschlagend nach, dass nicht die syrische Prosaerzählung auf den einzig vollständigen griechischen Text, der dem Symeon Metaphrastes zugeschrieben wird, zurückgeht, sondern umgekehrt dieser nichts als eine Wiedergabe des syrischen Textes ist. Dies ergibt sich schon daraus, dass die Sprache der syrischen Prosaerzählung durchweg echt syrisch ist, während verschiedene auffallende Wendungen des griechischen Textes sich am einfachsten als ungeschickte Wiedergabe syrischer Wendungen erklären. Besonders lehrreich ist in dieser Hinsicht die Stelle, wo der Proconsul sagt, die Münze, welche der Jüngling dem Brodverkäufer hingegeben hat, gleiche nicht der Münze, mit welcher sich in der Gegenwart „Handel und Wandel in der Welt vollziehe.“ Im griechischen Texte steht da für „Handel und Wandel“, wie wir auf deutsch den entsprechenden syrischen Ausdruck wiedergeben können, „das Geben und das Erwerben“, Wörter, die sich durchaus nicht als eine bekannte Wendung der griechischen Phraseologie erweisen und die jedenfalls im Grie-

chischen ebenso ungewöhnlich und fremd klangen, wie die entsprechenden deutschen Wörter für unser Ohr. Ähnliche Beispiele können, wie eigentlich auch schon das angeführte, ohne voraussetzende Kenntnis der syrischen Diktion nicht bequem fasslich und sofort überzeugend vorgeführt werden. Wir teilen darum nur noch Folgendes mit: In dem griechischen Texte heisst es, Decius habe seine Reise von Carthagena aus angetreten, womit jedoch zweifelsohne Carthago gemeint ist; aber auch dies findet seine sehr einfache Erklärung darin, dass im Syrischen die stehende Wortform für Carthago eben Carthagena ist. Ferner erklären sich sachlich auffallende Abweichungen des syrischen und des griechischen Textes, die nicht auf Corruptionen des griechischen Textes zurückgehen können, leicht durch die Annahme, dass der Übersetzer einzelne Worte des syrischen Textes anders las, und eine Bestätigung hierfür liegt wiederum darin, dass der für das Wort des griechischen Textes voraussetzende syrische Ausdruck dem im Texte stehenden ganz ähnlich ist. Von ganz besonderer Bedeutung ist aber auch dies, dass der Inhalt des syrischen Textes deutliche Kennzeichen der Ursprünglichkeit aufweist. So erzählte der syrische Text, dass die vornehmen christlichen Jünglinge, die eine Art Pagendienst im kaiserlichen Palaste hatten, aus Furcht vor Decius sich in das Archiv, also in ein verborgenes Gemach des Regierungsgebäudes, das eben ihnen als Söhnen der Regierenden offen stand, zurückzogen, wogegen alle andern Texte eine Kirche daraus machen, die es aber im Sinne der Erzählung innerhalb der kaiserlichen Hofburg damals noch gar nicht gab.

Nicht minder wertvoll wie diese neugewonnene Erkenntnis, dass die syrische Prosalegende das Original und der Ausgangspunkt aller andern Siebenschläfertexte ist, sind auch die Konsequenzen, die sich aus ihr ergeben. Dies zeigt sich schon an dem oben angeführten Beispiele der Legende bei Gregor von Tours. Der Text, den ihm der Syrer Johannes für seine Passio übersetzte, war nicht eine der beiden Homilien des Jacob von Sarug, sondern die syrische Prosalegende, und die Verschiedenheiten der Darstellung zwischen dem Inhalte der Erzählungen bei Gregor und bei Jacob fallen nicht auf Rechnung Gregors, indem dieser die Erzählung des Jacob frei reproduziert hätte, sondern auf Rechnung des Jakob von Sarug, der nach seiner Weise die Prosalegende dichterisch bearbeitete, wobei er sich eben mancherlei Zusätze und Weglassungen erlaubte, während Gregor sich an dieselbe Vorlage enger anschloss.

Ebenso lösen sich alle Schwierigkeiten der Frage nach der Herkunft des Stoffes, den Chardri als Vorlage benutzte, durch eine Vergleichung seiner Dichtung mit der syrischen Erzählung. Einzelne Momente der Darstellung, die sich weder bei Gregor von Tours noch bei dem Metaphrasten, wohl aber in der erst später

verfassten *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine finden, gehören auch dem syrischen Prosatexte an, wie z. B. die Worte, welche der Abgesandte der Jünglinge an die Brodverkäufer richtet und die Erwiderung des nämlichen Wortführers auf die Rede des Kaisers Theodosius an die Jünglinge, sowie auch Einzelzüge der Schilderung, wie die Vergleichung des Aussehens der Gesichter der von langem Schlafe neu Erwachten mit dem Aussehen einer frischen Rose. Ebenso finden sich andere Einzelheiten, die sich teils bei Gregor von Tours, teils bei dem Metaphrasten vorfinden, in dem syrischen Texte vereinigt vor. So ergibt sich als notwendige Folgerung dies, dass die Vorlage Chardri's zwar wahrscheinlich nicht die syrische Prosalegende selber, wohl aber eine Übersetzung derselben gewesen sein muss, die ihr sehr nahe stand, noch näher sogar als die griechische Übersetzung des Metaphrasten, eben deshalb, weil diese Vorlage alle die einzelnen Momente in sich vereinigt hat, die wir ausserhalb des syrischen Textes auf die verschiedenen Recensionen und Bearbeitungen der Legende verteilt sehen.

Und auch rücksichtlich der Herkunft und Tendenz der Legende haben sich neue und wichtige Resultate ergeben. Man nahm früher an, dass die Erzählung von den Siebenschläfern einfach den Zweck habe, an einem sinnenfälligen Beispiele zu zeigen, in wie wunderbarer Weise sich durch die rasche Ausbreitung des Christentums im Lauf einiger Jahrhunderte das ganze Volksleben und damit selbst die äussere Erscheinung der Städte verändert habe. Aber damit war nicht erklärt, warum nun gerade Ephesus, nicht aber z. B. Konstantinopel oder Rom zum Schauplatz der wunderbaren Begebenheit gewählt worden war. Da man nun auch kein geschichtliches Ereignis, insbesondere kein Martyrium, auf dem Boden von Ephesus kannte, das die äussere Veranlassung zur Lokalisierung der Erzählung in Ephesus gegeben haben könnte, so kam John Koch, wie schon oben in anderem Zusammenhange erwähnt wurde, auf den Gedanken, dass die Legende wohl im Anschlusse an ephesische Mythen und Kulte in Ephesus selber entstanden sein müsse, indem die bis in die urchristliche Zeit hinein fortwirkenden altheidnischen Anschauungen des Kabirendienstes den mythischen Schleier um das einfache Faktum des Todes verfolgter Christen in einer Höhle gewoben hätten. Nun ist zwar mit der Überzeugung, dass die syrische Prosalegende das Original sein muss, die Frage nach dem Ursprunge der Erzählung selbst noch durchaus nicht beantwortet; denn der Verfasser *kann* ja, wie Nöldeke treffend bemerkt, den Stoff von Westen her erhalten haben. Wohl aber fallen die Versuche Koch's zu Boden, die Legende an speziell ephesische Mythen anzuknüpfen, wenn man nicht genötigt, ja nicht einmal berechtigt ist, die Abfassung der Legende nur dorthin zu verlegen, wo sie spielt. So lange nicht noch weitere Quellen

erschlossen werden, muss man sich eben mit den angegebenen Resultaten genügen lassen, ebenso wie auch innerhalb der Erzählung noch mancherlei ein undurchdringliches Dunkel gehüllt ist, wie z. B. die verschiedene Zahl der Jünglinge (teils sieben teils acht) und ihre doppelte Namenreihe, die schon Gregor von Tours kannte, der aber beide Reihen dadurch in Connex zu einander setzte, dass er in der Passio erzählt, sie hätten ihre ursprünglichen heidnischen Namen bei ihrer Taufe mit christlichen vertauscht, was deshalb ein schlechter Notbehelf ist, weil keine der beiden Reihen einen spezifisch heidnischen oder christlichen Charakter trägt. Dagegen kann über die Tendenz kein Zweifel mehr obwalten. Denn da schon die Prosalegende in allen ihren Fassungen gegen die Längnung der Auferstehung des Fleisches gerichtet ist, so ergibt sich mit grösster Wahrscheinlichkeit dies, dass sie durch eine derartige Häresie veranlasst worden ist. Um die durch die häretische Lehre geweckten Zweifel, welche die Erzählung in die Brust des Kaisers Theodosius verlegt, durch einen tatsächlichen Beweis für das Gegenteil ein für allemal auszurotten, ist die Legende verfasst worden.¹²⁾ Es wird dies ungefähr noch vor 500 geschehen sein, was dadurch bestätigt wird, dass bereits Theodosius in seiner Schrift *De situ terrae sanctae*, die um 530 verfasst ist, die Siebenschläferlegende erwähnt, merkwürdiger Weise jedoch mit der Namenreihe, die nicht dem syrischen Originale angehört, die also wohl auf eine in Syrien und Palästina verbreitete Tradition zurückzuführen ist.

Auch noch bei anderen Legendenstoffen, wie bei der Kreuzauffindungs- und der Silvesterlegende, deren Inhalt aber nicht in gleicher Ausführlichkeit vorgeführt werden soll, lässt sich ein Zusammenhang zwischen der syrischen und der abendländischen Literatur nachweisen. Und zwar sind es folgende Momente, auf Grund deren dieser Zusammenhang konstatiert werden konnte.

Es hat jetzt als ausgemacht zu gelten, dass auch die Kreuzauffindungslegende in Syrien entstanden ist, und zwar höchst wahrscheinlich in der Stadt Edessa oder in der Umgebung von Edessa, dem Hauptsitze der syrischen Gelehrsamkeit und Schriftstellerei jener Zeit. Diese Legende vom Kreuze Christi knüpft an an die geschichtliche Tatsache der Auffindung des Grabes Christi i. J. 326 und die hieran sich schliessende Erbauung der Grabeskirche im

¹²⁾ Bei dieser Annahme erhebt sich dann von neuem die Frage, warum die Erzählung gerade in Ephesus lokalisiert worden ist. Eine sichere Antwort lässt sich darauf nicht geben; nur lässt sich vermuten, dass man indertat die alte überlieferte Geschichte von dem Märtyrertode verfolgter Christen in einer Höhle bei Ephesus, von der wir aber keine Kenntnis mehr haben, der zu dem genannten Zwecke verfassten Erzählung zu Grunde gelegt hat.

Jahr 335. Die Erzählung beginnt mit dem Bericht von einem Siege Konstantins des Grossen über die Barbaren an der Donau; ihm geht voraus die bekannte Erscheinung des Kreuzes mit der Aufschrift: „In diesem Zeichen wirst du siegen“, die in den Berichten der christlichen Geschichtschreiber seinem Siege über den Maxentius vorausgeht. Konstantin erkundigt sich nun nach dem Gotte, von dem dieses Zeichen herstamme. Als die Christen ihm berichten, dass es von Christus herkommen muss, lässt er sich von Eusebius, dem Bischof von Rom, unterrichten und samt seinem ganzen Hause taufen. Sodann schickt er seine Mutter nach dem heiligen Lande mit dem Auftrage, das Kreuzesholz zu suchen und eine Kirche auf der Stätte der Auferstehung Christi zu bauen. In Jerusalem angelangt, lässt sie die Juden vor sich kommen, um von ihnen zu erfahren, wo das Kreuzesholz verborgen sei. Einer der Juden, mit Namen Judas, teilt seinen Genossen mit, dass sein Vater Simeon ihm von Christus viel Gutes erzählt und ihm befohlen habe, ihn niemals zu verlästern; auch habe er ihm verkündigt, dass es zu der Zeit, wo das Kreuzesholz gesucht und gefunden werden sollte, mit der Sache der Juden ein Ende nehmen werde. Als er nun vor die Kaiserin gebracht wird, sagt er der Wahrheit gemäss, dass er den Ort des Kreuzesholzes nicht kenne; aber da ihm die Kaiserin nicht glaubt, so wird er in eine tiefe Grube geworfen. Nach sieben Tagen verspricht Judas den Ort zu zeigen; und nachdem er infolgedessen aus der Grube befreit ist, betet er zu Gott, er möge ihm den Ort zeigen, wo das Kreuzesholz begraben liegt. Ein süsser Duft, der von dem Orte auströmt, zeigt ihm, dass dies die richtige Stelle ist; er gräbt nach und findet in einer Tiefe von 20 Ellen drei Kreuze. Um nun zu erfahren, welches der drei Kreuze das ist, an welchem Christus gekreuzigt wurde, legt Judas eines nach dem andern auf den Leichnam eines Jünglings, der gerade vorübergetragen wird. Bei der Auflegung des dritten Kreuzes wird der Tote sofort lebendig; alle Anwesenden aber preisen Gott, und nur der Satan beklagt sich bitter, dass er immer mehr um seine Herrschaft gebracht werde, und droht sich zu rächen, dadurch, dass er wieder einen heidnischgesinnten Kaiser — gemeint ist Julianus Apostata — senden werde, der seinen Willen zur Ausführung bringen wird. Zum Schlusse wird noch erzählt, wie Helena sorgsam das Kreuzesholz verwahrt, die Grabeskirche erbauen und von den Kreuzesnägeln eine Zaumstange für das Pferd des Königs, als einen Schutz gegen seine Feinde, anfertigen lässt. Judas aber wird unter dem Namen Cyriacus Christ und Bischof von Jerusalem.

Auch diese Erzählung von der Kreuzesauffindung durch die Kaiserin Helena wurde vielfach in der mittelalterlichen Literatur

des Abendlandes nacherzählt. In den damals beliebten Weltchroniken, wie in der des Sulpicius Severus, wird dieser Kreuzauffindung gedacht; berühmte Kanzelredner wie Ambrosius und Aelfrir behandeln, den Stoff in besonderen Homilien. Noch weit zahlreicher sind die Prosawerke und Dichtungen, welche die mystische Bedeutung des Kreuzes Christi feiern oder wenigstens darauf Bezug nehmen. Daneben gab es verschiedene Übersetzungen und freiere Bearbeitungen der Legende in allen Sprachen der mittelalterlichen Kulturvölker; allein in griechischer Sprache sind uns vier und in lateinischer Sprache drei verschiedene Fassungen der Kreuzauffindungslegende bekannt.¹³⁾ Es liegt nahe anzunehmen, dass die verschiedenen mittelalterlichen Bearbeitungen der Legende entweder auf einen griechischen oder auf einen lateinischen Text zurückgehen, so dass die Wanderung des Stoffes in ganz richtiger geographischer Reihenfolge von Osten nach Westen erfolgte.

Aber der Verfasser des allerwestlichsten der abendländischen Kreuzauffindungsberichte in dem Leabhar Breac, der aus dem 14. Jahrhundert stammenden mittelirischen Legendensammlung, kann merkwürdiger Weise nicht auf diesem durch die Verhältnisse gegebenen Wege den von ihm nicht etwa nur ins Irische übersetzten, sondern frei nacherzählten Stoff erhalten haben. Und zwar aus folgendem Grunde. In der Rede des Satans, da wo er seinen Racheplan enthüllt, heisst es nicht, wie der Text der andern Versionen und auch der Zusammenhang gebietet: „einen anderen König werde ich gegen dich aufstacheln“, sondern der Text lautet: „ich werde einen Plan gegen dich finden“¹⁴⁾, was keinen rechten Sinn gibt. Leicht aber löst sich das Rätsel dieser sonderbaren Abweichung von der ur-

¹³⁾ Vgl. hierüber Eb. Nestle's Aufsatz „Die Kreuzauffindungslegende“ in der Byzantinischen Zeitschrift, B. IV (1895), S. 319—345, wo der von R. Harris im Sinaikloster aufgefundene Text der bis jetzt ältesten Handschrift der griechischen Kreuzauffindungslegende mitgeteilt wird. Auch Nestle kommt zu dem Schlusse, dass alle diese griechischen und lateinischen Helenalegenden die syrische Helenalegende voraussetzen. Ferner sucht er neuerdings nachzuweisen, dass die syrische Helenalegende wiederum die Protonikelegende (s. u. S. 63) zur Voraussetzung hat; aber wenn auch die uns vorliegende älteste Gestalt der Protonikelegende gleichzeitig mit der Helenalegende verfasst worden ist, so wird doch der *Stoff* der letzteren ursprünglich, der der ersteren aber sekundär sein (s. die Literatur über diese Frage im Archiv für das Studium der neueren Sprachen B. XCIII, S. 2, Anm. 2, vgl. ebenda B. XCV, S. 7, Anm. 8). Ebenso scheint er anzunehmen, dass die lateinischen Fassungen der Legende direkt auf die syrischen zurückgehen, wie auch sonst syrische Schriften direkt, also ohne Vermittlung einer griechischen Übersetzung, nach dem Abendlande gewandert sind (vgl. ein anderes Beispiel Archiv B. XCV, S. 13, Anm. 13).

¹⁴⁾ Vgl. die Leipziger Doktor-Dissertation von G. Schirmer (jetzt in Zürich), Die Kreuzeslegende im Leabhar Breac. St. Gallen, 1886, S. 40, vgl. den irischen Text S. 16.

sprünglichen Erzählung, wenn wir annehmen, dass der Fehler auf ein Missverständnis des syrischen Originaltextes zurückgeht. Im Syrischen heisst nämlich malka „König“ und melka „Plan“, und da die Vokale für gewöhnlich in syrischen Texten nicht geschrieben werden, so kann man meist nur aus dem Zusammenhang ersehen, welches der beiden Nennwörter gemeint ist. Man sieht nun leicht ein, dass die missverständliche Abweichung des irischen Textes darauf zurückgeht, dass deren Verfasser gerade die falsche Möglichkeit für die richtige hielt und statt malka vielmehr melka las. Ist dies aber der Fall, dann muss auch der irische Schriftsteller direkt aus dem syrischen Texte geschöpft haben. Andernfalls müsste man annehmen, dass ihm eine Bearbeitung der syrischen Legende vorgelegen habe, die bereits diesen Fehler enthielt, was aber ziemlich unwahrscheinlich ist, weil keine der sonstigen Kreuzlegenden diese Abweichung hat.

Auch bei einem andern derartigen Stoffe scheint ein direkter Übergang eines Bestandteiles der syrischen Literatur nach den britischen Inseln stattgefunden zu haben: bei der Silvesterlegende, die mit der Kreuzlegende in Zusammenhang steht. Die Geschichte der Kreuzauffindung durch Helena bildet nämlich nur einen Teil eines ganzen Legendencyclus. Sie hängt mit der Erzählung von der ersten Kreuzauffindung durch Protonike, das Weib des Kaisers Claudius, durch den ganzen gleichen Stoff zusammen, mit dem zweiten Teil der Acta Cyriaci dadurch, dass sie von den spätern Schicksalen jenes Judas, der als Cyriacus Bischof von Jerusalem wurde, handeln, und mit der Vita Silvestri, dass diese in der Hauptsache die Taufe und die Heilung des Kaisers Konstantin vom Aussatz, der symbolisch von seiner Sündenunreinheit zu verstehen ist, schildert. Es hat jetzt als ausgemacht zu gelten, dass alle diese Stoffe in Edessa oder in seiner Umgebung entstanden sind, während man früher für die Vita Silvestri wegen der in Rom spielenden Vorgänge ein lateinisches Original, später dann ein griechisches annahm, während der berühmte französische Gelehrte Duchesne noch im Jahre 1877 ein armenisches Original voraussetzte, wogegen er sich jetzt der zuerst von Adalbert Lipsius aufgestellten Ansicht einer Abfassung der Legende in oder um Edessa angeschlossen hat. Die an sich zunächst auffallende Tatsache, dass man sich im fernen Orient mit Sagen beschäftigte, die in Rom spielten, erklärt sich dabei so, dass nachweisbar in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts eine engere Beziehung und ein lebhafter Verkehr der edessenischen und der römischen Kirche bestand.¹⁵⁾

¹⁵⁾ Dieses lebhafte Interesse der Syrer an der römischen Kirche, das sich u. a. auch darin zeigt, dass in der den syrischen Akten des Scharbil angehängten Schlussnotiz von Begebenheiten in Rom zur Zeit des Bischofs Fabianus die Rede ist, erklärt sich in jener Zeit dadurch, dass in den dogma-

Nun findet sich diese Erzählung in aller Ausführlichkeit und engem Anschluss an die syrische Legende bei dem namhaften altenglischen Schriftsteller Aldhelm († 708), der sie in seiner Prosaschrift *De laudibus virginitatis* und auch in seinem Gedichte *De laudibus virginum* nacherzählt. Dieser könnte zwar den Stoff in einer lateinischen Bearbeitung von seiner Romfahrt mitgebracht haben; es ergibt sich aber auch eine andere Möglichkeit, wenn man an die Entstehung der gelehrten Bildung Altenglands denkt. Denn da diese zurückgeht auf die Sendung des tarsischen Mönches Theodor und seines Genossen Hadrian am Ende der sechziger Jahre des 7. Jahrhunderts nach England, so könnten auch diese orientalischen Mönche, die das Griechische zu ihrer Muttersprache hatten, die Legende aus ihrer Heimat mitgebracht haben; ja es wäre auch denkbar, dass einer dieser Mönche, oder ein späterer, der zum Zwecke des Unterrichtes aus dem Oriente nach England berufen worden wäre, des Syrischen mächtig gewesen wäre und dem gelehrten Bischof die syrische Legende übersetzt hätte, ebenso wie etwa hundert Jahre früher der Syrer Johannes dem Gregor von Tours die Kenntnis der Siebenschläferlegende übermittelte.

Aus allen diesen Beispielen lässt sich ersehen, wie durch die Kenntnis der syrischen Legenden und durch die Erkenntnis, dass sie die Originale und der Ausgangspunkt der vielfachen abendländischen Bearbeitungen sind, sich bereits manches Dunkel der literaturgeschichtlichen Forschung gelichtet hat. Und da bis jetzt erst ein kleiner Teil des Reichtums an syrischen Handschriften verwertet worden ist, so ist zu hoffen, dass bei weiterem Eindringen in diese Literaturwerke noch mancher für uns jetzt unerklärbare Zusammenhang des geistigen Lebens des Orients und des Occidents ans Licht gebracht werden wird. Überraschend ist dabei dies, dass

tischen Streitigkeiten über das Nicänum, wie die Theologie des berühmten edessenischen Kirchenlehrers Ephraim zeigt, die syrische Kirche auf der Seite der römischen gegen die griechische stand. Es liegt nahe anzunehmen, dass man damals in Edessa das Bestreben hatte, die Bedeutung des römischen Stuhles durch Erzählungen wie die Silvesterlegende für das Morgenland in ein recht helles Licht zu rücken. Für derartige mehr oder weniger bewusste Tendenzschriftstellerei liegt ein Analogon vor in der syrischen Geschichte von der Auffindung der Gebeine des heiligen Stephanus durch den Presbyter Lucianus (in deutscher Übersetzung mitgeteilt in Brieger's Zeitschrift für Kirchengeschichte, B. XV, S. 233—240). Dass übrigens bei den Syrern die Lust zum Fabulieren stark ausgebildet war, lässt sich u. a. an den zwei Romanen von Kaiser Julian, von denen der grössere in Edessa entstanden ist (herausgegeben von G. Hoffmann, Leiden 1880, vgl. Th. Nöldeke's Aufsätze in der Zeitschrift der deutschen Morgenl. Gesellsch. B. XXVIII, S. 263—292 und S. 660—674) und an den Zusätzen zum griechischen Alexanderromane (vgl. Ausfeld, Zur Kritik des griechischen Alexanderromans, Karlsruhe 1894, S. 5 ff.) ersehen.

auf diesem Gebiete eben nicht das Abendland mit seiner entwickelteren Geistesbildung auf die Syrer, sondern diese auf das Geistesleben des Abendlandes befruchtend eingewirkt haben. Dadurch aber wird zugleich die gesamte syrische Literatur, so fremdartig uns ihr Inhalt vielfach erscheint, unserem Interesse nahe gerückt. Denn da gerade die beliebtesten Erzählungsstoffe des Abendlandes, die bei den verschiedenen Völkern im Mittelalter teils in mehr kunstmässiger, teils in mehr volkstümlicher Weise immer wieder bearbeitet wurden, von Syrien aus, unmittelbar oder mittelbar, dem Abendlande geschenkt worden sind, so ist es für die richtige Beurteilung des einzelnen Schriftstellers wie des Volksgeistes, der in derartigen naiven Nachdichtungen am unmittelbarsten zum Ausdruck kommt, von grösster Bedeutung zu wissen, was von vornherein zu dem Inhalte eines Erzählungsstoffes gehört und was Zutat derer ist, die sie bearbeiteten. Denn nur so können wir auch den Anteil richtig beurteilen, den die geistige Individualität des Schriftstellers oder Dichters und das mehr unbewusste Empfinden des Volksgeistes durch Hinzufügung charakterischer Züge an der neuen Ausprägung der alten Stoffe hatte. Auch ist es überhaupt von grossem Interesse, solchen oft ganz überraschenden und fast geheimnisvollen Fäden nachzuspüren, durch welche das geistige Leben weit entfernter Nationen mit einander verknüpft ist.

Wenn wir aber zum Schlusse noch die Frage nach dem absoluten ästhetischen Werte dieser Legenden aufwerfen, so lässt sich nicht verkennen, dass dieser nur gering anzuschlagen ist; ja wir dürfen uns nicht wundern, wenn jemand von unserem modernen Standpunkt aus über diese naiven Erzählungen, die so jedes Verständnisses für geschichtliche Wirklichkeit und Möglichkeit bar sind, überlegen lächelt. Aber wir dürfen doch nicht vergessen, welchen mächtigen Einfluss sie auf das ganze geistige Leben der christlichen Völker des Abendlandes ausgeübt haben, und dass sie diesen Einfluss nicht ausgeübt haben könnten, wenn sie nicht den Volksanschauungen jener Zeiten entsprechend, ja der unmittelbarste Ausdruck des mittelalterlichen Volksgeistes gewesen wären. Indertat bildeten sie Jahrhunderte hindurch in immer neuen Ausprägungen die Erbauung gläubiger Seelen, sie befriedigten das Bedürfnis nach Unterhaltungslektüre und sie boten Dichtern eine willkommene Gelegenheit, durch Ausschmückung und psychologische Vertiefung des einfachen legendarischen Berichtes die Schwingen ihrer dichterischen Phantasie zu regen und diese in den Dienst der religiösen Anschauung zu stellen.

Aber auch die bildenden Künste haben oft und gern ihre Stoffe jenen Legenden entnommen; und wer einen sinnenfälligen

Eindruck von dem gewaltigen geistigen Einflusse haben will, den z. B. die Silvesterlegende auf die Anschauungswelt der abendländischen Völker ausgeübt hat, der pilgere nach dem berühmten Konstantinssaale des Vatikans, in welchem neben der Verkündigung der Kreuzerscheinung durch Konstantin an die Soldaten und seiner Schlacht gegen Maxentius im Anschluss an die Silvesterlegende die Taufe Konstantins durch Papst Silvester dargestellt ist. Und wenn der ursprüngliche Plan Raffaels zur Ausführung gekommen wäre, so wäre auch noch eine andere Szene dieser Legende durch bildliche Darstellung veranschaulicht worden, die Szene, wie Papst Silvester das Abschlagen unschuldiger Kinder vereitelte, in deren Blute sich Konstantin baden wollte, um dadurch Heilung von seinen Leiden zu erlangen.

Dc 1223





D: Dc 1223

ULB Halle

3/1

000 886 068



