

Die literarischen Quellen der Passio

Autor(en): **[s.n.]**

Objektyp: **Chapter**

Zeitschrift: **Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte = Revue d'histoire ecclésiastique suisse**

Band (Jahr): **65 (1971)**

PDF erstellt am: **28.06.2024**

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

Man hat sich die Frage gestellt, ob nicht «der richtige Satzbau» der Passio darauf hinweist, daß der Verfasser der Legende «der lateinischen Sprache absolut mächtig war», daß aber die «Schreibfehler» nur vom Kopisten der Handschrift A herkommen könnten¹. Die Fragestellung ist durchaus berechtigt. Man darf jedoch nicht übersehen, wie einfach, ja meist nur zu einfach und ermüdend Konstruktion und Stil wirken. Und viele «Versehen» gehen genau mit dem damaligen verwilderten Merowingerlatein zusammen.

4. Die literarischen Quellen der Passio

Wie schon die zahlreichen Vergleichsstellen in der Editio critica beweisen, war der Verfasser ein guter Kenner der Vulgata, deren Ausdrücke ihm bald bewußt, bald unbewußt in die Feder flossen. Es handelt sich um zum Teil wörtliche, meist aber nur um teilweise Zitate. Daher erlaubte sich die Passio manche reine Adaption. Die Psalmverse 24, 4–5: *vias tuas Domine demonstra mihi et semitas tuas edoce me. Dirige me in veritate tua et doce me, quia tu es Deus salvator meus* übernahm der Hagiograph, ersetzte aber den Singular der Pronomina durch den Plural: *demonstra nobis, doce nos, dirige nos, doce nos, salvator noster*. Statt *quia* benützte er *quoniam*.

Wichtiger ist die Zitation der folgenden Bibelstelle:

Mt 25, 34: *Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi.*

Passio VII. *Venite benedicti Patris mei, percipite regnum, quod paravit vobis Deus ab origine mundi.*

Der Anfang findet sich in allen Textüberlieferungen gleich. Aber schon das *percipite* fällt auf, das immer bei Augustin († 430) und Caesarius von Arles († 542), oft auch bei Beda († 735) belegt ist. Ebenso treffen wir das *ab origine mundi* in verschiedenen sehr alten Bibelhandschriften, etwa im Bezae Codex Cantabrigiensis (Cambridge, 5. Jh., vielleicht in Lyon entstanden), im Cod. Sang. 48 (lateinische Interlinearversion einer griechischen Handschrift, im 9. Jh. in St. Gallen geschrieben), ferner im Cod. Corbeiensis (im 10. Jh. im Scriptorium von Corbie hergestellt) und ebenfalls im Stowe-Missale des 7. Jahrhunderts². Im 8. und 9. Jahr-

¹ EGLOFF, Christentum 59.

² Sämtliche Hinweise in dieser Frage sind P. Dr. Bonifaz Fischer OSB, Beuron,

hundert war die Fassung *percipite regnum, quod vobis paratum est ab origine mundi* ganz allgemein verbreitet. Wir entdecken sie in den Antiphonen der Messe zum Ostermittwoch, wie der Rheinauer Codex 30 und eine Handschrift der Abtei Mont-Blandin bei Gent belegen, die aus dem 8./9. Jahrhundert stammen¹. Auch in den Antiphonen des Offiziums, und zwar sowohl im cursus romanus wie monasticus, ist jeweils am Montag nach dem ersten Fastensonntag die gleiche Textform vorhanden.

Wir können weiter auf das Antiphonar des Klosters Saint-Corneille zu Compiègne aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts und auf Cod. Sang. 391, der berühmten Handschrift des Hartker aus der Jahrtausendwende verweisen. Zudem findet sich im Codex von Compiègne die Stelle auch im Commune Apostolorum². Das gleiche Zitat ist belegt in den drei Liber Diurnus-Handschriften (Vaticanus, Claramontanus, Ambrosianus) des 9. Jahrhunderts, die auf einen gemeinsamen Archetypus aus der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts zurückgehen³. Eine ähnliche Form bietet der Scarapsus des hl. Pirmin, den dieser vor 724 für nur oberflächlich bekehrte Gebiete Nordfrankreichs verfaßt hatte. Die fragliche Stelle heißt: *possidete regnum quod constitutum est vobis ab origine mundi*⁴. Man kann mithin konstatieren, daß vor allem in fränkischen Klöstern sowohl *percipite* wie *ab origine* gängig war.

Es fällt schließlich noch auf, daß unsere Passio zitiert: *regnum, quod paravit vobis Deus*. Dieses *paravit* kann der Hagiograph selbst umgeändert oder adaptiert haben, wie er auch sonst mit Schriftziten frei umging. Es ist aber durchaus möglich, daß er sich auf eine ältere Tradition stützte. So entdecken wir in einer Epistel, die früher dem hl. Hieronymus, jetzt aber Pelagius († ca. 418) zugeschrieben wird, folgenden Wortlaut: *percipite regnum praeparatum quod paravit vobis Pater meus, qui est in coelis*⁵. In den Übersetzungen, die Rufin von

zu verdanken, der die Herausgabe der Vetus Latina leitet. Vgl. auch dessen Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller, 2. Aufl., 1963.

¹ R. J. HESBERT, *Antiphonale Missarum Sextuplex* (1935), S. 102 Nr. 83, wo noch andere Codices des 9. und 10. Jhdts. erwähnt werden.

² R. J. HESBERT, *Corpus Antiphonarium Officii III* (1968) 531 Nr. 5350. mit Heranziehung mehrerer anderer Handschriften des 11./12. Jhdts. Ganz gleich wie unsere Passio zitiert auch das *Officium plurimorum episcoporum* des *Breviarium Gothicum*, PL 86, 1022.

³ *Liber Diurnus Romanorum Pontificum*, ed. H. FOERSTER (1958), S. 163, 237, 362.

⁴ G. JECKER, *Die Heimat des hl. Pirmin* (1927), S. 62, 65. U. ENGELMANN *Der hl. Pirmin und sein Missionsbüchlein* (1959), S. 78, 84.

⁵ PL 30, 245, Epist. 33: *Ad quemdam, qui in saeculo poenitebat*.

Aquileja († 410) von den Gebeten des hl. Basilius angefertigt hatte, treffen wir eine ähnliche Stelle: *percipite regnum, quod vobis praeparavit Pater meus a constitutione mundi*¹. In einem Abecedarius, den schon Beda († 735) kannte, finden wir zum Thema des Jüngsten Gerichtes eine Strophe, die lautet: *Ite, dicet rex a dextris, regnum coeli sumite, Pater vobis quod paravit ante omne saeculum, In tremendo die iudicii*. Hier hat das trochäische Versmaß nicht nur das *percipite* oder *possidete* ausgeschlossen, sondern auch das *praeparavit*².

Die Zeitbestimmung *tempore illo*, die sich gleich am Anfang unserer Passio befindet, geht ursprünglich auf die Schrift zurück (Is 18, 7 und 20,2 sowie Mt 11,25; 12,1; 14,1). Hier wirkte aber vielmehr die Rahmenformel *in illo tempore* (bzw. *illo tempore*) ein, mit der die Liturgie ausgewählte Texte der Bibel einleitete. So begegnet uns *tempore illo* im Lektionar von Luxeuil aus dem Ende des 7. Jahrhunderts über fünfzigmal³. Die Hagiographen haben jedoch zur selben Zeit noch immer *eo* bzw. *eodem tempore*, verwendet, etwa Eucherius (5. Jh.), Jonas (7. Jh.), Arbeo († 784). Erst Ende des 8. Jahrhunderts finden wir *tempore illo* (bzw. *illo tempore*) in den Viten des hl. Lucius und des hl. Eptadius, denen andere Lebensbeschreibungen des 9. Jahrhunderts folgten⁴. So darf man wohl darin einen Hinweis sehen, daß unsere Passio kaum aus vorkarolingischer Zeit stammt.

Zweimal enthält die Passio (V und VIII) die adverbiale Bestimmung der Art und Weise *una voce* (*dicentes*). Unwillkürlich denkt man an den Schluß der Präfation: *una voce dicentes*. Aber die alten Sakramentarien weisen nur *supplici confessione dicentes* auf, und zwar alle, auch die des 8. und 9. Jahrhunderts⁵. Selbst das Churer Sakramentar (Cod. Sang. 348) von ca. 800 reiht sich ganz in diese Texttradition ein⁶. Doch geht der Ausdruck *una voce* auf die hl. Schrift zurück (Exodus 24,3: *responditque omnis populus una voce*; Judith 10,9: *dixerunt hi, qui illic erant, omnes una voce: fiat, fiat*). Daran anknüpfend äußerte sich Clemens von Rom bei der Beschreibung der Messe in seinem um 96 geschriebenen Corintherbriefe: *et clamabant Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Sabaoth*;

¹ PG 31, 1752, Hom. III, Abschnitt 8.

² MGH Poetae latini aevi Carolini IV. 2 (1923) 508, Rhythmus XVII, Str. 9.

³ P. SALMON, Le Lectionnaire de Luxeuil (1944), S. 15, 18–19, 24 usw.

⁴ MGH rer. merov. 3 (1926) 2, 33, 191, 573; 4 (1902) 76, 83, 103, 105, 149, 181. B. KRUSCH, Arbeonis Vitae Sanctorum (1920), S. 33, 39. Auf das Problem machte R. PFISTER, Kirchengeschichte der Schweiz I (1964), S. 24–25 aufmerksam.

⁵ Canon Missae Romanae, ed. L. EIZENHÖFER, Traditio Textus (1954), S. 22–23.

⁶ C. MOHLBERG, Das fränkische Sacramentarium Gelasianum (1939), S. 238.

*plena est omnis creatura gloria eius. Et nos ergo concorditer in unum congregati communi consensu tanquam ex uno ore ad ipsum clamemus totis visceribus, ut participes fiamus magnarum et inclytarum promissionum eius*¹. In ähnlicher Weise spricht Augustinus († 430): *ut quotidie per universum orbem humanum genus una pene voce respondeat: Sursum corda se habere ad Dominum*². Ein dem hl. Ambrosius fälschlich zugeschriebener Libellus de Spiritu Sancto bemerkt: *Unde etiam tractum est per omnes fere orientales Ecclesias et nonnullas occidentales, ut in oblationibus sacrificiorum, quae Deo Patri offerentur, una cum sacerdote voce populus utatur id est: Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Sabaoth*³. – Bereits ein Zeuge aus der Zeit unserer Passio ist der Regensburger Bischof Baturich (817–848), der im Ritus der Kirchweihe bestimmt, daß der Klerus bei der Besprengung der Außenwände der Kirche einstimmig das *Asperges* singen solle (*una voce psallat*)⁴. Wie hier kann auch die Felix und Regula-Passio das *una voce* aus einem Rituale genommen haben.

Anknüpfend an die patristischen Zitate fand dieses Ausdruck den Weg in die Liturgie wo er sich anscheinend zuerst in den spanisch-mozarabischen Praefationen nachweisen läßt⁵. Ob wir im Zürich des 9. Jahrhunderts spanische Einflüsse annehmen dürfen, ist freilich fraglich, obwohl solche möglich wären⁶.

Das erste Zitat von *una voce* bezieht sich auf den *Gloria-Hymnus*. Unser Hagiograph läßt die Heiligen zu Gott beten: *Gratias agimus tibi,*

¹ PG 1, 278, Epist. I ad Corinthios, Kap. 34.

² PL 34, 125, De vera religione, Kap. 3, Abschnitt 5.

³ HÄNGGI-PAHL, *Prex Eucharistica* (1968), S. 427 mit Berufung auf *Sacris Erudiri* 11 (1960) 149.

⁴ F. UNTERKIRCHER, *Das Kollektar-Pontifikale des Bischofs Baturich von Regensburg* (1962), S. 116.

⁵ Die spanisch-mozarabischen Illationen (= Praefationen) weisen immer originelle Variationen auf. So schließt die Illation einer alten Ostermesse, die sich schon in den Toletaner Handschriften vom 10./11. bis zum 12. Jh. findet: *cui merito omnes angeli et archangeli non cessant clamare quotidie una voce dicentes: Sanctus etc.* (vgl. HÄNGGI-PAHL, *Prex Eucharistica* [1968], S. 506). Aber auch in andern Messen der Liturgie von Toledo sind solche Illationsschlüsse nachzuweisen, die zwar immer irgendwie von einander abweichen, doch nie das *una voce* vergessen (vgl. M. FEROTIN, *Liber Mozarabicus Sacramentorum* (1912), S. 154, 330, 411, 545 Nr. 322, 761, 906, 1198. Vgl. M. FEROTIN, *Liber Ordinum* (1904), S. 256, 275).

⁶ J. FONTAINE, *La diffusion de l'œuvre d'Isidore de Séville dans les scriptoria helvétiques du haut moyen âge*, in: *Schweiz. Zeitschr. f. Gesch.* 12 (1962) 305–327 und I. MÜLLER, *Hispania et Raetoromania*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* 20 (1962) 264–271.

Domine Deus Iesu Christe (V). Noch deutlicher ist die gleiche Quelle in Erinnerung gebracht, wenn die Martyrer auf eine himmlische Stimme hin Gott preisen: *Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bone uoluntatis. Domine Iesu Christe, laudamus te, benedicimus te, in secula seculorum. Amen* (VII). Sicherlich knüpft der Verfasser nicht an die Vulgata an, denn dort heißt es: *Gloria in altissimis Deo et in terra pax hominibus bonae uoluntatis* (Luc 2,14). Erst nachher folgt: *Pax in caelo et gloria in excelsis* (Luc 19,38). Unser Zitat stammt daher aus der Liturgie. Schon im Martyrium S. Polycarpi, das um 150 nach Christus entstand, findet sich etwas ähnliches: *Quapropter de omnibus te laudo, tibi benedico, te glorifico, per sempiternum et coelestem pontificem Iesum Christum etc.*¹. Noch deutlicher ist der Hymnus in den Constitutiones Apostolicae aus dem Ende des 4. Jahrhunderts umschrieben: *Gloria in excelsis Deo et in terra pax in hominibus bonae uoluntatis. Laudamus te, hymnis celebramus te, benedicimus te, glorificamus te, adoramus te usw.*².

Sicherlich wurde das Lied an Weihnachten vom Papst gesungen, sagt doch Leo der Große († 461) in einer seiner Weihnachtspredigten: *ut nos quoque cum coelestis militiae dicamus exercitu: Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae uoluntatis*³. Daß das Gloria wenigstens in der römischen Messe heimisch war, bezeugt der im 6. Jahrhundert redigierte Liber Pontificalis⁴. Das Antiphonar von Bangor aus dem 7. Jahrhundert, ferner die mozarabischen und ambrosianischen Liturgien bieten uns das Gloria⁵. Die heutige Form der abendländischen Liturgie findet sich zuerst im Psalterium des Abtes Wolfcoz von St. Gallen im 9. Jahrhundert⁶.

Daß aber das Gloria auch außerhalb der Messe gebraucht wurde, bezeugt die Schrift *De Virginitate*, die dem hl. Athanasius zugeschrieben wurde, jedoch erst aus dem 5./6. Jahrhundert stammen dürfte. Dort finden wir folgenden Text als Morgengebet: *Gloria in excelsis Deo et*

¹ Florilegium Patristicum, ed. G. RAUSCHEN I (1914) 53, Kap. 14, Abschnitt 3.

² PG 1, 1055, Constitutiones apostolicae, Lib. VII, Kap. 47.

³ PL 54, 213, Sermo 26 (alias 25) in nativitate Domini VI.

⁴ J. A. JUNGSMANN, Missarum Solemnia I (1948) 440. J. BRINKTRINE, Die heilige Messe (1950), S. 76.

⁵ J. A. JUNGSMANN, Missarum Solemnia I, S. 432. Die mozarabischen und die ambrosianischen Texte stammen zwar handschriftlich erst aus dem 10.–12. Jh., sind aber inhaltlich viel älter. G. PRADO, Una nueva recension del himno «Gloria in excelsis», in: Ephemerides liturgicae 46 (1932) 482 und DACL IV, 1533–1534. Zum Gloria im päpstlichen Kanzleibuch vor 800 siehe Liber Diurnus, ed. H. FOERSTER (1958), S. 160, 233, 356.

⁶ J. A. JUNGSMANN, Missarum Solemnia I, S. 432.

*in terra pax hominibus beneplacitum. Laudamus te, benedicimus te, adoramus te*¹. Einen weiteren Beweis liefert Gregor von Tours († 595), der von der Auffindung eines Martyrerleibes in der Apside des Bertunense Oppidum durch den Bischof berichtet und dabei meldet: *reperit sanctum corpus illaesum et emittens vocem maganm: Gloria in excelsis Deo secum omnem clerum pariter psallere fecit. Dicto quoque hymno corpus sanctum in basilicam transtulit*². Auch weiß der römische Bibliothekar Anastasius, der um die Mitte des 9. Jahrhunderts lebte, in seinen Papstbiographien zu melden, daß Papst Leo III. bei der Begegnung mit Karl d. Großen in Paderborn 799 folgenden Hymnus anstimmte: *et praedicto pontifice Gloria in excelsis Deo inchoante et cuncto clero suscipiente, oratio super cuncto populo data est*³. Wie die beiden Belege vertragen, sang jeweils nur der Klerus mit. Vom Volke wird dies nicht gemeldet.

Ob der Verfasser der Passio schon das Gloria betete? Nach dem Sakramentarium Gregorianum des 7./8. Jahrhunderts war es den Bischöfen an Sonn- und Festtagen erlaubt, den Priestern nur am Osterfeste. Ende des 11. Jahrhunderts bestand dieser Unterschied schon nicht mehr⁴. Es mag genügen, daß der Hagiograph den Gesang sicher kannte, auch wenn er ihn nicht so oft benutzen durfte. Je seltener ein Text war, umso köstlicher wurde er empfunden.

Wir heben am Schlusse alle Entlehnungen aus dem Gloria durch Sperrdruck hervor: *Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus, bonae voluntatis. Laudamus te, benedicimus te, adoramus te, glorificamus te. Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam. Domine Deus rex coelestis, Deus Pater omnipotens, Domine Fili unigenite, Iesu Christe*. Es handelt sich also nur um Zitationen aus dem ersten Teile des Gloria.

Als letzte Entlehnung aus der Liturgie entdecken wir in Kapitel VIII die Antiphon: *In paradysum angeli deducant uos et cum gloria suscipiant uos martyres*. Der Text entstammt der kirchlichen Totenliturgie und zwar nicht etwa dem römischen Ordo Defunctorum des 7./8. Jahrhunderts, sondern der gelasianisch-gallikanischen Liturgie des 8. Jahrhunderts. Die ursprüngliche Form der Antiphon hieß: *In paradysum*

¹ PG 28, 275, De Virginitate, Kap. 20.

² PL 71, 762, De gloria martyrum, Lib. I, Kap. 63.

³ PL 128, 1215, Anastasii Bibliothecarii Historia de Vitis Romanorum Pontificum, Kap. 98.

⁴ J. BRINKTRINE, S. 76.

deducant te angeli et cum gloria suscipiant te sancti martyres Dei, die sich an Ps 72,24 anlehnt: *In voluntate tua deduxisti me et cum gloria suscepisti me*¹. Als erste Quelle ist der Rheinauer Codex 30 (Zentralbibliothek Zürich) zu nennen, der um 800 in einem halbrätischen Schreibzentrum geschrieben ist². Auf dem Weg von der Kirche zum Friedhof wurde gebetet: *In paradiso (!) deducant te*, worauf Ps 24 (*Ad te Domine levavi*) folgte. Genau den gleichen Text bietet das Lorscher Sakramentar aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts. Aus der gleichen Zeit stammt Vat. Palat. lat. 550, der jedoch *In paradysum* mit Ps 42 (*Iudica me Deus*) aufweist. Das Fuldaer Sakramentar des 10. Jahrhunderts schreibt: *In paradysum deducant te angeli et cum gaudio suscipiant te martyres, perducant te in civitatem sanctam Hierusalem*, worauf sich wiederum Ps 24 anschließt. Ein deutsches Sakramentar des 10. Jahrhunderts im Codex Bruxellensis 1814/16 notiert: *In paradysum deducant te angeli* mit Ps 4 (*Cum invocarem*). Zum Schluß sei noch die recht altertümliche Lesart von Vat. Ottobon. lat. 312 aus dem Ende des 11. Jahrhunderts angemerkt: *In paradiso D(e)i ducant te angeli, (in tuo) adventu suscipiant te martyres, perducant te in civitatem sanctam Hierusalem*, worauf Ps 4 folgt. Gesungen wurde dies auf dem Wege vom Sterbehaus zur Kirche³.

Der Beleg der Passio ist schon seines Alters wegen wichtig, besonders auch, weil er den Text ganz bietet, nicht nur den Anfang der Antiphon. Entsprechend den Formen von Rheinau und Lorsch sowie dem Text vom Ottobonianus schreibt das Zürcher Dokument auch *paradyso*, also nicht klassisch *paradysum*, offenbar weil die karolingische Renaissance nicht durchgedrungen war. Unsere Passio bewahrte richtig *cum gloria*, während im Fuldaer Sakramentar *cum gaudio* erscheint. Ähnlich treu hielt sich auch eine andere Antiphon des Ottobonianus an das gleiche Wort (*In regnum Dei deducant te angeli, cum gloria suscipiant te martyres Dei*). Geändert hat die Zürcher Handschrift nur die Pronomina, was sich von selbst ergab, ferner nahm sie das Subject (*angeli*) vor das Prädikat (*deducant*). Das Wichtigste ist, daß der alemannische Verfasser ähnlich wie der Rheinauer Liturge das gallische Totenritual

¹ B. CAPELLE, L'antienne «In paradysum». Questions liturgiques et paroissiales 8 (1923) 161–176. Dazu Anm. 3.

² Zum Rheinauer Sakramentar siehe E. A. LOWE, Codices Latini Antiquiores VII (1956) 50, Nr. 1019. K. GAMBER, Codices Liturgici Antiquiores (2. Aufl. 1968), S. 371–372, Nr. 802. HÄNGGI-SCHÖNHERR, Sacramentarium Rhenaugiense. Spicilegium Friburgense 15 (1970) 275 Nr. 1340.

³ H. FRANK, Geschichte des Trierer Beerdigungsritus, in: Archiv f. Liturgiewissensch. 4 (1955) 302–306 und 7 (1962) 363–364, 366, 373, 380, 394, 412–413.

kannte und es dem römischen vorzog, ein Zeichen, daß hier fränkischer Einfluß am Werke war. Zum Thema Liturgie sind noch alle Psalmenstellen zu zählen, die der Verfasser aus seinem kirchlichen Stundengebet im Gedächtnis präsent hatte. Zahlreiche Schriftzitate wird er sich auch durch die Feier der Messe angeeignet haben.

Zum Gottesdienst gehören auch die Martyrologien, aus denen der Zürcher Hagiograph schöpfte, so etwa *cum sociis eorum* (I), *cum sociis suis* (III), *in sartagine candentes* (IV), *capita amputare* und *gloriosa pro Domino morte finierunt* (VIII). Im sog. Martyrologium Hieronymianum (6./7. Jh.) finden wir *cum sociis eorum*, *cum sociis suis* bei Erwähnung des Mauritius-Martyriums¹. Das Beda († 735) zugeschriebene Heiligenverzeichnis verwendet *frigi in sartagine* bzw. *sartagine iussit igniri*, dann *caput amputare* bzw. *amputari*, ferner *martyrio clarus sancto fine quievit* bzw. *glorioso fine quieverunt in pace*².

Es waren aber nicht nur Martyrologien, sondern eigentliche Martyrerakten, die unseren Hagiographen inspirierten und deren Schema er auch irgendwie verwendete. Schon in Kapitel II fällt auf, wie die Verfolger die Geschwister nicht entdecken konnten; dieses Motiv kommt bereits in dem Gedicht des hl. Paulinus von Nola († 431) über den dortigen Martyrer Felix vor (*cernitur et non cernitur*), dessen Aufenthaltsort später von einem Spinngewebe verborgen wird³. Auch Gregor von Tours berichtet in seinem Werke *De gloria martyrum* lib. I., cap. 104 diese Szene⁴. Ob der Zürcher Hagiograph sich gerade durch diese Erzählung beeinflussen ließ, ist deshalb schwierig zu entscheiden, weil dieses Legendenmotiv schon früh auch anderswo vorkommt⁵.

Im Kapitel III der Zürcher Passio begegnen wir dem Bekenntnis: *Christiani sumus*. Wir finden genau diese Pluralform schon in den Kapiteln XV und XVIII der Passio Sanctorum Pionii et sociorum, die in einer Umarbeitung des 4. Jahrhunderts vorliegt⁶. Ferner entdecken wir das gleiche Bekenntnis auch in Kapitel II der Akten der Martyrer Andreas, Paulus und Dionysia⁷. Mehrmals lesen wir *Christiani sumus*

¹ Martyrologium Hieronymianum, ed. H. DELEHAYE (1931), S. 521–522 (AASS Nov. II. 2).

² PL 94, 802, 934, 1042, 1050, 1109–1110.

³ RUINART II 123–124 = BHL 2870.

⁴ PL 71, 796. Schon F. BLANKE, Die Entstehung der Legende von Felix und Regula, in: Neue Schweizer Rundschau 5 (1937/38) 318 wies darauf hin.

⁵ H. GÜNTER, Psychologie der Legende (1949), S. 30, 160.

⁶ RUINART I 331, 341, 343 = BHL 6852.

⁷ RUINART I 364 = BHL 6716.

in den Acta Sanctorum Saturnini, Dativi et aliorum plurimorum martyrum, so in den Kapiteln V, XII und XV, ferner im Kapitel I der Acta SS. Marciani et Nicandri¹. Beleg dafür sind ferner die Passio Cypriani und das freilich erst spätere Certamen S. Nicephoris². Dabei ist aber nicht zu vergessen, daß sich der Singular *Christianus* bzw. *Christiana sum* schon in den Akten der Scillitanischen Martyrer (Kap. III und IV) und in der Passio von Perpetua und Felicitas (Kap. III und VI) sowie in zahlreichen Martyriumsberichten findet³.

Die Heiligen Felix und Regula geben ihrem Richter die Antwort: *corpus enim nostrum habis in potestate, animas vero nostras non* (III). Inhaltlich geht dieser Satz auf Mt 10,28 zurück, dessen Text im Kapitel VI der Passio S. Vincentii Levitae wörtlich zitiert wird: *Nolite timere eos, qui occidunt corpus, animae autem non habent, quid faciant*⁴. Genau gleich wie die Zürcher Passio drücken sich aber zwei andere Akten aus, nämlich die Passio des hl. Symphorianus (Kap. VI) und die Acta Claudii, Asterii et aliorum (Kap. II), wo wir lesen: *Tu vero corpus meum in potestate habes, animam vero meam non habes*⁵. Wenigstens inhaltlich bezieht sich auch die Passio Epipodii et Alexandri (Kap. IX) darauf: *Tu vero exerce corpus, animas nostras custodiet et recipiet ille, qui contulit*⁶.

Im Kapitel IV unserer Passio verlangt der Richter von Felix und Regula, Merkur und Juppiter zu verehren. In der Passio Rogatiani et Donatiani (Kap. III) werden die Heiligen angehalten, Juppiter oder Apollo anzubeten⁷. In der Passio Theodoti, Ancryani et septem Virginum (Kap. 14–15 sowie 22) sollten die Christen der Diana und Minerva opfern. Freilich ist dieser Bericht umstritten⁸. Nur von Juppiter (Jovis) ist die Rede in den Kapiteln V und XV der Passio SS. Victoris, Alexandri, Feliciani atque Longini⁹. Auf die Frage, ob in Zürich und Umgebung Merkur und Juppiter verehrt worden sind, wird noch zurückzukommen sein.

Kapitel V spricht zuerst davon, daß die beiden Geschwister zur Strafe Pech trinken müssen. Die Passio Bonifatii martyris erwähnt

¹ RUINART II 382, 390, 393 = BHL 7492. RUINART III 276 = BHL 6071.

² RUINART II 43 = BHL 2037 und RUINART II 96 = BHL 6085.

³ RUINART II 190, 204, 209 = BHL 7532, 6633. Dazu RUINART I–III.

⁴ RUINART II 349 = BHL 2628 bzw. 2630.

⁵ RUINART I 179 = BHL 7967 und RUINART II 141 = BHL 1829.

⁶ RUINART I 170 = BHL 2574–2575.

⁷ RUINART II 169 = BHL 2275.

⁸ RUINART II 296–298, 303, dazu Martyrologium Romanum (1940), S. 196 Nr. 5 (= Acta Sanctorum Propylaeum Decembris).

⁹ RUINART II 205 = BHL 8569.

diese Strafe im Kapitel IX (*iussit aperiri os eius et plumbum bulliens infundi*) und läßt im Kapitel XI den Heiligen in ein Pechfaß werfen¹. Ebenfalls wurde die hl. Potamiaena in einen Kessel von siedendem Pech gesteckt. Das berichtet uns die freilich manchmal romanhafte Passio, die uns Palladius im Kapitel III seiner 419/420 verfaßten *Historia ad Lausium* überliefert².

Wenn unser Bericht von Zürich den drohenden Kerker als äußerste Dunkelheit (*exteriores tenebre*) charakterisiert, so ist dies nicht nur biblisch (Mt 8,12 usw.), sondern auch ein häufiges Element der Martyrer-Akten. Schon im Kapitel III der bekannten Passio von Perpetua und Felicitas lesen wir: *recipimur in carcerem et expavi, quia numquam experta eram tales tenebras*³. In der Passio SS. Rogatiani et Donatiani wird der Kerker in den Kapiteln V und VI als schattenhafter (*tenebrarum in loco*) und trauriger Ort (*de carcere lugubri*) geschildert⁴.

Am Ende des V. Kapitels sprechen Felix und Regula ihren Dank aus, daß sie für Christus leiden dürfen (*gratias agimus tibi, Domine Deus Jesu Christe*). In den *Acta Martyrum Scillitanorum* (Kap. IV und V) sagt Speratus nach dem Urteilsspruch sein *gratias Christo agimus* und Nazarius fügte bei: *Hodie martyres in coelo sumus. Deo gratias*⁵. Das *Deo gratias* findet sich auch in der Passio von Felicitas und Perpetua (Kap. XII)⁶. Ebenso beantwortete Bischof Cyprian die Ankündigung seiner Hinrichtung mit seinem *Deo gratias* (Kap. IV)⁷. Wir finden dieses Dankeswort in vielen späteren Passionsberichten⁸. In Kapitel V erachtet die hl. Regula die Torturen süßer als Honigseim. In den *Acta* der hl. Tarachus und Probus besitzen wir ein Analogon: *Acetum tuum dulce est mihi*⁹. Im Kapitel VI wird der hl. Felix ermahnt, die Götter anzubeten, mit denen Decius in unmittelbarer Verbindung steht (*adoras deos meos, quia ego cum ipsis loquor*). Ein Gegenstück dazu bietet die Passio der Soldaten Bonosus und Maximilianus, die ihren Richtern zurufen: *Prius audiant te dii tui et loquantur tibi, cumque locuti fuerint*

¹ RUINART II 183–185 = BHL 1413.

² RUINART I 287 = BHL 6963–6964. Dazu LThK 8 (1963) 645.

³ RUINART I 205 = BHL 6633.

⁴ RUINART II 171–172 = BHL 2275.

⁵ RUINART I 194 = BHL 7532.

⁶ RUINART I 216 = BHL 6633.

⁷ RUINART I 47 = BHL 2037.

⁸ RUINART I 364, II 47, 183, 211, 326, 383, 388, 423, 432, 434, III 80, 126, 161, 167 usw.

⁹ RUINART III 35 = BHL 7982.

*tecum, sic eos et nos poterimus adorare*¹. Im Kapitel VI unserer Passio wird der Teufel angeführt, in dessen Dienst der Richter steht. Schon im Anschluß an die Evangelien betrachteten die alten Christen ihre Leiden und Martyrien als Kampf gegen den Diabolus. So spielt der Widersacher im Martyrium sancti Polycarpi Episcopi eine bedeutende Rolle (Kap. III und XIV)². Die Akten von Perpetua und Felicitas stellen den Teufel als Aegyptius vor (Kap. X). Die Art des Todes durch den Kampf mit einer Kuh wird dem Diabolus zugeschrieben (Kap. XX). Aber die Martyrin wird selbst vom Teufel (*ab immundo spiritu*) gefürchtet (Kap. XXI)³. Daher begegnen wir dem Dämon in zahlreichen andern Passionserzählungen⁴.

Um die Verfolger zu bekehren, fordern Felix und Regula ihren Richter auf, die Welt als Schöpfung Gottes anzuerkennen (VI: *vide in celum, solem et lunam, que Deus omnipotens fecit*). Schon in den Akten des hl. Cyprian spricht der Bischof von Karthago: *Nullos alios deos novi nisi unum et verum Deum, qui fecit caelum et terram, mare et quae sunt in eis omnia* (Kap. I)⁵. Dieser Hinweis kehrt dann vielfach in den frühen Leidensgeschichten der Heiligen wieder⁶. Daher betrachten die alten Passiones Martyrum die heidnischen Götter nur als Dämonen, so auch unsere Zürcher Passio: *Dii tui demonia sunt* (VI). So bekennt in der Passio Felicitatis et septem filiorum ein Vitalis: *omnes dii gentium daemones sunt* (Kap. III)⁷. In der Passio SS. Firmi et Rustici lesen wir, daß die Heiligen kühn dem Richter sagen: *nam dii tui, quibus credis, daemonia sunt*⁸. Eigentlich geht das Wort auf Ps 95,5 zurück: *omnes dii gentium daemonia*, ein Vers, der uns vielfach in den Darstellungen von Martyrien begegnet⁹.

Als Gegenstück zu den Dämonen greifen die Engel ein. Felix und Regula hören vor ihrem Tode eine tröstende Stimme vom Himmel, die nicht ausdrücklich den Engeln zugeschrieben wird (VII). Erst nach ihrem Martyrium erschallt die *vox angelorum* (VIII). Auch dieses Motiv

¹ RUINART III 366 = BHL 1427.

² RUINART I 67, 75.

³ RUINART I 213, 221, 223 = BHL 6633.

⁴ RUINART I 364, II 180–182, 346, 349, 381, 386, 393, 396, 400–401, III 18, 49, 73, 79 usw.

⁵ RUINART II 43.

⁶ RUINART II 51, 141–142, 200, III 66, 160, 277, 357.

⁷ RUINART I 57 = BHL 2853.

⁸ RUINART III 433 = BHL 3020.

⁹ RUINART I 170, II 96, 200, III 167, 285.

ist schon früher belegt. Prudentius († nach 405) erzählt in seiner Beschreibung des Martyriums des hl. Vincenz, wie Christus und Engel den gefangenen Heiligen trösten¹. In der Passio SS. Victoris, Alexandri, Feliciani atque Longini ertönt nach der Hinrichtung eine Engelsstimme: *quo facto mox desuper vox caelestis intonuit dicens: Vicisti, Victor beate, vicisti* (Kap. XVI)². Im Martyriumsbericht des hl. Euplus lesen wir: *occurrent eis angeli et deducunt eos ad civitatem illius sanctam Jerusalem*³. An Stelle dieser Worte führte die Zürcher Passio ein Zitat aus der Beerdigungsliturgie ein: *In paradyso*, wie schon ausgeführt wurde.

Als man noch der Hypothese folgte, die Zürcher Heiligen seien nur durch Übertragung von Reliquien aus dem karthagischen Abitine zu erklären, glaubte man, die entsprechende Passio des Priesters Saturninus und seiner Mitgefangenen, darunter auch Felix, sei für unsere Passio Vorbild gewesen⁴. Was aber aus diesem nordafrikanischen Berichte, der uns in einer Überarbeitung des 5. Jahrhunderts erhalten ist, mit der Passio Felicis und Regulae zusammengeht, das sind allgemein verbreitete Elemente, wie z. B. das *Christiani sumus* oder die Bezugnahme auf den *diabolus* oder auch der Dank der Martyrer für die Gnade des Martyriums. Stellt man beide Berichte nebeneinander, so haben sie nur den Charakter einer Passio gemeinsam, unterscheiden sich aber im Ganzen wie in Einzelheiten. Die karthagische Passio ist viel inhaltsreicher und dramatischer, weist teilweise einen sehr persönlichen und kunstreichen Stil auf, zeigt auch gar keine Übereinstimmung mit dem Wortmaterial der Zürcher Passio. Wie verschieden sind beispielsweise die Arten der Qualen! Im Vergleich dazu nimmt sich der Bericht über Felix und Regula wie ein allgemeines Schema aus.

5. Von Acaunum nach Clarona

Das erste Kapitel unserer Passio bringt die Zürcher Geschwister in aller Kürze mit der sog. Thebäischen Legion in Zusammenhang, deren bekanntester Führer der Martyrer Mauritius (wohl 285/286) war. Schon seit dem 3. Jahrhundert strahlte der Grabkult der Heiligen in Acaunum weithin aus. Um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert finden sich

¹ RUINART II 364, aus Peristephanon, Hymnus 5, Str. 71 = BHL 8637.

² RUINART II 206 = BHL 8569.

³ RUINART II 434 = BHL 2729.

⁴ RUINART II 378–396 = PL 8, 689–715 = BHL 7492. Dazu LThK 9 (1934) 345.