

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.
Historisk-filologiske Meddelelser. **XXV**, 1.

DIE ÄLTESTEN SEGEN ÜBER
CHRISTI TAUFE UND CHRISTI TOD IN
RELIGIONSGESCHICHTLICHEM LICHTE

VON

F. OHRT



KØBENHAVN
LEVIN & MUNKSGAARD
EJNAR MUNKSGAARD
1938

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab udgiver følgende
Publikationer:

Oversigt over Det Kgl. Danske Videnskabernes
Selskabs Virksomhed,
Historisk-filologiske Meddelelser,
Filosofiske Meddelelser,
Archæologisk-kunsthistoriske Meddelelser,
Mathematisk-fysiske Meddelelser,
Biologiske Meddelelser,
Skrifter, historisk og filosofisk Afdeling,
Skrifter, naturvidenskabelig og matematisk Afdeling.

Selskabets Kommissionær er *Levin & Munksgaard*, Nørre-
gade 6, København.

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.

Historisk-filologiske Meddelelser. **XXV**, 1.

DIE ÄLTESTEN SEGEN ÜBER
CHRISTI TAUFE UND CHRISTI TOD IN
RELIGIONSGESCHICHTLICHEM LICHTE

VON

F. OHRT



KØBENHAVN

LEVIN & MUNKSGAARD

EJNAR MUNKSGAARD

1938

Printed in Denmark.
Bianco Lunos Bogtrykkeri A/S.

VORWORT

Schon vor recht vielen Jahren sind vom Verfasser in dem Buche »De danske Besværgelser mod Vrid og Blod« (Det Kgl. danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser VI 3, 1922) die in der vorliegenden Arbeit behandelten Themata berührt worden. Teils wurden bereits dort einige der unten im Abschnitt A gebotenen Auslegungen vorgeschlagen, teils waren wichtigere Hauptgesichtspunkte des Abschnitts B angegeben. Siehe besonders Vrid og Blod S. 99—112, 147—151, 155—158, 160—165, 189—197, 202—206. Hinzu kamen später kleinere Einzeluntersuchungen, die unten im Laufe unserer Darstellung vermerkt sind¹. Die Beschäftigung mit diesen Dingen liess im Verf. den Wunsch reifen, die betreffenden mitteleuropäischen volkstümlichen Segen in ihren ältesten Fassungen einmal ausführlich zu behandeln und eine eingehende religionsgeschichtliche Wertung zu versuchen. Jedenfalls ist das Buch keine blosser Erweiterung jener Abschnitte in »Vrid og Blod«, sondern eine selbständige Arbeit geworden. Dass es in mehreren Beziehungen unvollkommen ist, steht dem Verf. klar. Er gibt sich jedoch der Hoffnung hin, das Buch werde, wie es ist, dem Studium des volkstümlichen Christentums in einigen Beziehungen dienlich sein.

Der Direktion des CARLSBERGFOND spreche ich für freigebige Unterstützung meiner Studien einen aufrichtigen Dank aus.

¹ Das grössere dänische Buch des Verf.s über andere Segen, »Da signed Krist« (København 1927), wäre mehr für die Art der Untersuchung, wenig für den Stoff im Einzelnen zu vergleichen.

København im Dez. 1937.

F. OHRT.

Abkürzungen.

| | |
|-----------------|---|
| ARElW | Archiv für Religionswissenschaft. |
| ASS | Acta Sanctorum, ed. BOLLANDUS. |
| CABROL | F. C. CABROL, Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, Paris. |
| CORBLET | JULES CORBLET, Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du Sacrement de Baptême, Paris 1881—1882. |
| CSEL | Corpus Scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, Wien. |
| EBERMANN | OSK. EBERMANN, Blut- und Wundsegen (Palaestra XXIV), Berlin 1903. |
| FFC | Folklore Fellows' Communications (Academia Scientiarum Fennica). |
| FRANZ | AD. FRANZ, Die kirchlichen Benediktionen des Mittelalters, Freiburg 1909. |
| FUF | Finnisch-ugrische Forschungen, Helsingfors. |
| GOAR | JAC. GOAR, Euchologium s. Rituale Græcorum, 2. Ausg., Venetiis 1730. |
| HessBl. | Hessische Blätter für Volkskunde, Giessen. |
| HILBERG | Hieronymi Epistulae, rec. IS. HILBERG (CSEL Bd. 54—56). |
| Hwb. Abergl. | Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Berlin. |
| It. Hieros. | Itinera Hierosolymitana saec. IV—VIII, rec. PAULUS GEYER (CSEL Bd. 39), Wien 1898. |
| It. russes | Itinéraires russes en Orient, trad. par B. DE KHITROWO I 1 (Publications de la Société de l'Orient latin, Série géographique V 1), Genève 1889. |
| JACOBY, Bericht | AD. JACOBY, Ein bisher unbekannter apokrypher Bericht über die Taufe Jesu, Strassburg 1902. |

- KROHN MUF KAARLE KROHN, Magische Ursprungsrunen der Finnen (FFC Nr. 52), Helsingfors 1924.
- LEGRAND E. LEGRAND, Bibliothèque grecque vulgaire II, Paris 1881.
- MIGNE MIGNE, Patrologia, series Graeca (PG), resp. series Latina (PL), Paris.
- MONE, Hymnen F. J. MONE, Lateinische Hymnen des Mittelalters, Freiburg 1853—1855.
- MONE, Anzeiger F. J. MONE, Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit, Karlsruhe.
- MSD MÜLLENHOFF-SCHERER, Denkmäler der deutschen Poesie und Prosa, 3. Ausg., Berlin 1892.
- Patr. Or. R. GRAFFIN & F. MAU, Patrologia Orientalis, Paris.
- PRADEL FR. PRADEL, Griechische und süditalienische Gebete (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten III 3), Giessen 1907.
- PREISENDANZ K. PREISENDANZ, Papyri graecae magicae, Lpz. 1928.
- Quellen bay. Quellen und Erörterungen zur bayerischen und Gesch. deutschen Geschichte, München.
- Recueil Recueil des Historiens des Croisades. Historiens occidentaux, Paris 1844—1895.
- REITZENSTEIN, R. REITZENSTEIN, Die Vorgeschichte der christlichen Taufe, Lpz. 1929.
- RIANT P. Riant, Expéditions et pèlerinages des Scandinaves en terre sainte au temps des croisades, Paris 1865.
- SCHÖNBACH, HSG A. SCHÖNBACH's handschriftliche Sammlung von Segen (in Abschriften) in der Giessener Universitätsbibliothek.
- SEEBERG REINH. SEEBERG, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3. Aufl., Lpz. 1922 ff.
- Skjd. FINNUR JÓNSSON, Den norsk-islandske Skjalde-digtning, København 1912—1915.
- SKVR Suomen kansan vanhat runot [Die alten Runolieder des Finnenvolkes], Helsinki 1908 ff.
- STM ELIAS v. STEINMEYER, Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler, Berlin 1916.
- STRZYGOWSKI JOS. STRZYGOWSKI, Iconographie der Taufe Christi, München 1885.

- TOBLER-MOLINIER Publications de la Société de l'Orient latin, Série géographique IV 1: Itinera Hierosolymitana, par T. TOBLER et A. MOLINIER, Genève 1879—1885.
- VB F. OHRT, Vrid og Blod, København 1922. (s. Vorwort).
- ZfdA. Zeitschrift für deutsches Alterthum, Lpz. Berlin.
- ZfVkdE Zeitschrift des Vereins für Volkskunde (Weinhold), Berlin.

Mit (†††) in den Segentexten bezeichnen wir nomina trinitatis.

× bedeutet unlesbarer Buchstabe (ohne Gewähr dafür, dass die Zahl der × überall der Zahl der betreffenden Buchstaben im Codex entspricht).

• unter einem Buchstaben deutet an, dass die Lesung als unsicher gilt.

... auf der Zeile deutet an, dass wir hier für das Thema unwichtige Worte oder Sätze auslassen.

In den lateinischen Segentexten sind (mit Ausnahme der Nr. 1 und Nr. 20) die Kürzungen aufgelöst.

Für Segentexte, die früher schon öfter veröffentlicht sind, wird gewöhnlich nur auf eine Stelle hingewiesen (ev. auf die letzte oder die vermeintlich beste Ausgabe); eine Regel ist hier nicht durchgeführt worden.

EINLEITUNG

1. Thema. Das Studium der Geistesgeschichte der christlichen Religion war durch die Zeiten wohl in erster Reihe ein Studium alles dessen, was aus den Kreisen der Gelehrten und der Kirchenleiter hervorging, es seien nun innere Erlebnisse, Lehrgebäude oder Institutionen. Daneben konnte sich freilich auch die Religion der kirchlichen Unterschichten, auch der Laien, reger Aufmerksamkeit seitens der Forschung erfreuen. Dies gilt z. B. von dem Heiligenkult, von gewissen Massenbewegungen, auch — und hier setzten mit besonderem Eifer die Volkskundler ein — von den vermeintlichen Resten vorchristlichen Volksglaubens (christlich beurteilt also: Aberglaube). Weniger beleuchtet scheint der laienmässige Christglaube in engerem, zentralerem Sinn, vor allem die Vorstellungen über Christus selbst und über die Hauptstücke seines Erdenlebens. Was uns unten beschäftigen soll, sind wiederum nur ein Paar Ausschnitte dieses Christglaubens, ja eben nur des Christusglaubens, älterer Zeiten, nämlich zwei Ereignisse innerhalb der evangelischen Berichte: Jesu Taufe und seine Passion als Gegenstände des Volksglaubens.

Wenn diese beiden Themata hier gewählt wurden, hängt es natürlich damit zusammen, dass sie im Bewusstsein des Volkes eine sehr grosse Rolle spielten, nicht bloss die Passion, sondern zu Zeiten auch die Taufe. Zu eben dieser Auswahl wurde aber der Verfasser geführt durch den besonderen

Stoff seiner vieljährigen Arbeit, nämlich die alten volkstümlichen Segen (»Zaubersegen«). Die aus dem Frühmittelalter überlieferten volkstümlichen Segentexte (wesentlich altdeutsche, altenglische, lateinische), haben nämlich, insofern sie Christi Erdenleben berühren, in vorwiegendem Grade seine Taufe und seine Passion zum Gegenstand¹. Die magische Seite der Segen hat uns nur gelegentlich interessiert, nämlich insofern ihr magischer Zweck für das Verständnis des Textes fördernd sein konnte; um so mehr fesselte uns aber ihr volkstümlicher religiöser Inhalt. Wenn z. B. ein alter Segen sagt »Sicut Longinus miles latus salvatoris aperuit, . . . (plaga) non doluit . . . , sic plaga ista, quam carmino, . . . non doleat«, so liegt hier teils eine Behauptung vor, dass das Verhalten des göttlichen Blutes für die jetzige Wunde des NN entscheidend sei, teils aber auch die volkstümliche Vorstellung, dass Jesu Seitenwunde (trotzdem er als noch lebendig gedacht ist) ihn nicht schmerzt habe. — Die Segen haben für uns auch im einzelnen den Stoff bestimmt und begrenzt, darum sind hier nicht alle Punkte alt-volkstümlichen Glaubens über Jesu Taufe und Leiden behandelt. Es ist zu bedauern, dass die Segentexte so knapp und geistig arm sind. Andererseits finden sich aus jenen Zeiten kaum Zeugnisse über den Christusglauben, die in Bezug auf derbe Volkstümlichkeit ihnen den Rang streitig machen könnten. Eben darum wird es zu verantworten sein, sie einer Untersuchung wie der vorliegenden zu Grunde zu legen.

Die Untersuchung beschränkt sich auf die Vorstellungen,

¹ Hinzu käme noch Jesu Geburt, die in jenen Segen nicht ganz selten erwähnt wird. Dieses Thema hat der Verf. jedoch nicht mitzunehmen gewagt, weil es ihm unmöglich schien, die z. T. recht phantastisch klingenden Aussagen der betreffenden Texte anderswoher auch nur annähernd befriedigend zu beleuchten.

die auf christlichem Grund und Boden hervortreten. Die Frage, inwiefern die Annahmen über Christi Wirken oder Leiden auf Erden gewisse Voraussetzungen in dem alten Heidentum der betreffenden Völker hatten, liessen wir ausserhalb unserer Betrachtung; nur im Vorbeigehen und seltener haben wir hier derartige Probleme berührt.

2. Begrenzung völkisch, zeitlich, sozial. Auch hier war für uns im wesentlichen das Verhalten unserer Hauptquelle, der alten Segen, bestimmend.

Völkisch. Insoweit uns die Antike beschäftigen wird, kommen hier natürlich nur die Mittelmeervölker in Betracht. Für das Frühmittelalter ist aber die deutsche, englische und nordische Welt Hauptgegenstand der Behandlung geworden. In der romanischen Welt ist der Verfasser nur wenig bewandert; u. a. gilt auch, was kaum sein Fehler sein dürfte, dass ihm aus diesem Gebiet so gut wie keine frühmittelalterlichen Aufzeichnungen von Segen vorliegen; es finden sich solche m. W. mit wenigen Ausnahmen nicht gedruckt. Da schon die Antike Ansätze zu volkstümlichen Segen zeigt (vgl. unten St. 3 der Einleitung), ist es wohl nicht glaublich, dass eine derartige Dichtung den altromanischen Völkern unbekannt gewesen wäre; aber vielleicht ist sie nicht so reich entwickelt worden wie auf gottonischem (»germanischem«) Boden der Fall war. Oder birgt sich hier noch manches in Handschriften? Mehr über diesen dunklen Punkt wüssten wir nicht zu sagen.

Zeitlich. Die Zeiträume, innerhalb deren sich unsere Untersuchung hauptsächlich bewegen wird, sind für die Völker West-, Mittel- und Nordeuropas die ersten Jahrhunderte nach ihrer endgültigen Bekehrung. Die alten Segen aus englischem und deutschem Boden, handschriftlich von etwa 900 an bezeugt, melden sich hier als Beiträge zur

Kenntnis des älteren volkstümlichen Christentums dieser Völker. Im allgemeinen bildet uns etwa die Zeit um 1200 die Schlussgrenze; anderartige Strömungen im Geistesleben machen sich jetzt mehr geltend; auch hat die spätere Segendichtung zum Teil ein anderes Gepräge als die ältere. Gelegentlich ist jedoch auch auf erst später, z. T. sogar viel später, überlieferten Stoff Rücksicht genommen. Dies gilt besonders in allen den nicht ganz wenigen Fällen, wo von Finnland die Rede ist, einem Grenzland römisch-katholischer Kultur, das sehr spät (eigentlich erst seit dem 13ten Jahrh.) bekehrt wurde, und dessen volkstümliche Überlieferung zum allergrössten Teil erst im 19ten Jahrh. zur Aufzeichnung gelangte, vielfach aber schon in der ersten Zeit nach der Bekehrung begründet scheint.

Noch weniger fest haben wir eine zeitliche Anfangsgrenze gezogen. Die zu behandelnden Vorstellungen wurzeln wesentlich im antiken Christentum, und so weit möglich haben wir versucht, hierüber Aufklärung zu geben. —

Dass auch die breit volkstümliche Überlieferung vielfach international ist und sich oft durch eine Reihe von Jahrhunderten ziemlich unverändert erhält, wird sich (auch ohne besondere Unterstreichung) ergeben.

Volksschichten. Laut einer nordischen Saga¹ begegnete einst ein heidnischer Norweger einem dänischen Viehhirten, an dessen Kleid er ein Kreuz erblickte; er fragte ihn nun, was das heisse, ein Christ zu sein. Der Hirt sagte ihm darüber, so viel er wusste, fügte aber hinzu: »Unser Bischof wird dir deutlicher über den Glauben berichten können als ich.« Einem modernen Leser entlockt die kleine Erzählung, soweit man sie als historisch fasst, den Seufzer: wie dankbar

¹ Die jüngere Olaf Tryggvasons Saga Cap. 201 (Fornmanna sögur II 156).

wäre man dem bescheidenen Hirten, hätte er seinen eigenen Vorstellungen und Empfindungen über das Christentum breiten und freien Lauf gelassen, und wie dankbar dem Zuhörer, hätte er dies der Nachwelt zum Nutzen aufzeichnen können. Aber letzteres kommt nicht vor. Die Schriftsteller alter Zeiten begnügten sich, wie es noch bis in unsere Zeit hinein üblich gewesen, in Fragen des breitesten Volksglaubens damit, gewisse Sitten und Gebräuche, besonders »heidnisch« verdächtige, mitzuteilen; der zentrale Glaubensinhalt schien ihnen nicht weiter auffällig. Wir müssen durchgehends darauf verzichten, über den Christglauben des ganz »groben, gemeinen Mannes«, jedenfalls direkt, Intimeres zu erfahren. — Von der weltlichen Oberschicht wird gelten, dass nur ein ganz kleiner Teil sich die hochkirchlichen Ideale und Vorstellungen tiefer aneignete. Was die übrigen betrifft, gibt es Fälle, die uns günstiger stellen als bei der Unterschicht, nämlich wo Männer der Häuptlingsklasse eine literarische Bildung wesentlich weltlicher Art erreichten, die ihre laienmässige Auffassung des Christglaubens nicht beeinträchtigte; es sei hier an die norrönen Skalden erinnert, über die besonders B § 42 gehandelt wird.

Zu den Ungelehrten, den theologisch nicht tiefer Bewanderten, gehörte im Frühmittelalter bekanntlich auch noch der grösste Teil der niederen Geistlichkeit und der Mönchswelt — zu Zeiten auch, besonders vor der Cluniazenserbewegung und dem Kampf gegen die Simonie, vielfach der höhere Klerus. Das Aufschreiben der Segen sowie anderer breitkirchlicher Überlieferung ist im wesentlichen Sache der Mönche, Vaganten und Dorfpfarrer gewesen, trotz hochkirchlicher Verbote. Aber nicht bloss dies, sondern in solchen Kreisen sind, wie jetzt in der Regel anerkannt wird, auch die Verfasser der volkstümlichen Segen zu suchen. Der

christliche Inhalt derselben entsprach eben ihren Vorstellungen und sicher dem allgemeinen laienmässigen Gedankengang.

3. Die Segen. Als eine, die Wahl unserer Themata bestimmende, Hauptquelle haben uns die alten Segen über Christus gedient. Ihre Wurzeln haben die volkstümlichen Segen, jedenfalls als Literaturgattung, zum Teil auch in Einzelfällen, in der christlichen Antike und im Vulgärjudentum. Schon seit ganz früher Zeit brachten die Massen der Neubekehrten ihre magisch geprägten Vorstellungen über die Kraft gewisser Wörter und Sprüche in die Kirche hinein. Christliche Amuletteninschriften, besonders Scherben und Papyrusstücke mit Bibelworten, sind gegen Krankheits- und andere Dämonen verwendet worden. Magische christliche Formeln (mit heiligen Namen u. ä.) wird es schon im 2ten, vielleicht schon im ersten Jahrhundert gegeben haben¹. Die Sprüche der Exorzisten arten in »cyprianische« Gebete aus. Vom 4ten Jahrh. an sehen wir kirchliche Synodalbeschlüsse den Geistlichen, niederen und höheren, verbieten, Zauberei und Beschwörung zu treiben.

Zwei griechische Segensprüche, in denen Christus (bzw. Gott) im Gespräch mit Menschen (Engeln) über Krankheitsheilung auftritt, sind auf einem Papyrusblatt aus Ägypten, eher des 5ten als des 6ten Jahrh.s, erhalten²; der eine ist ganz nach dem später so beliebten Begegnungsschema geformt. Jedenfalls einer dieser Segen (der mit Gott und Engeln) ist zweifelsohne in seinem Ursprung ein jüdischer Spruch. Andererseits ist für beide Texte der Inhalt auch aus mittelalterlichen Segen bekannt³. Wir haben hier sozusagen

¹ K. MICHEL, Gebet und Bild (FICKER'S Studien üb. christl. Denkmäler 1, 1902) S. 48.

² GRENFELL-HUNT, The Oxyrhynchus Papyri XI (1915) Nr. 1384.

³ Über die beiden Texte handelt Verf., Blätter f. hessische Volkskunde 35, 49 ff.

ein missed link zwischen vorchristlichen und mittelalterlichen Sprüchen.

Segen über Jesus am Jordan sowie über die Heilung seiner Wunde — die beiden Hauptgegenstände dieser Arbeit — sind aus antiker Zeit bis jetzt nicht bekannt. Doch geht der früheste Segentext, den wir über Jesus am Jordan besitzen (unten Nr. 1), um 900, augenscheinlich auf einen viele Jahrhunderte älteren apokryphen Evangelientext (uns zufällig erhalten) zurück; vgl. unten A Jordansegen S. 29; und die Umsetzung des letzteren in einen Volkssegen kann schon lange vor 900 stattgefunden haben.

Die Jahrhunderte zwischen 500 und 900 sind an Segentexten arm. Für uns hat hier eine Beschwörung aus dalmatischem Gebiet, 6tes Jahrh. (unten Nr. 20), Interesse.

Von etwa 900 an liegt dann eine Reihe von Segentexten in englischer und deutscher Sprache vor, auch lateinischer (z. T. vulgärlateinischer), diese meist in Handschriften, die von Engländern oder Deutschen geschrieben scheinen. — Noch die Zeit ums Jahr 1000 ist »finsteres Mittelalter«, wo die hohen Ideale des Christentums nur in ganz kleinen Kreisen ein Leben fristen und wo die breitkirchlichen Vorstellungen ihren freien Lauf haben konnten. Eine Blütezeit für das Schaffen solcher Segen konnte damals noch immer bestehen, wenn auch dies Schaffen schon viel früher angefangen hatte. — Einmal erschaffen und eingebürgert, konnten sich dann einige von diesen Segen in späteren Zeiten, wo andere Vorstellungen sich durchsetzten, im Gebrauch erhalten, z. T. bis auf unsere Tage; in einigen Fällen hat man sogar noch im Spätmittelalter neue Segen alten Geistes gedichtet (B § 117).

Mehr als andere Texte sind magische Sprüche, seien sie auch ursprünglich noch so sinnvoll, der Gefahr ausgesetzt,

zu erstarren, zu blossen Formeln herabzusinken, so dass ihr Inhalt dem Gebraucher sinnlos vorkommt oder doch seiner übrigen Vorstellungswelt nicht entspricht. Wann und wo dies eintritt, darüber lässt sich natürlich wenig sagen. Nur für ein Zeitalter, wo der Inhalt eines Segens mit den damals üblichen Anschauungen übereinstimmt, wird man davon ausgehen können, dass sein Sinn gewöhnlich ohne weiteres klar gewesen ist; dies dürfte noch im ganzen Frühmittelalter der Fall sein. In solchen Einzelfällen, wo die individuellen Abänderungen (Varianten) in den Handschriften dem Sinne des Spruches gemäss geschehen, will dies besagen, dass eine Erstarrung noch nicht eingetreten ist. — Inwiefern die Segen immer wörtlich zu nehmen sind, darüber B § 97 und 115.

4. Andere Quellen. Die alten Segen dürften eine Quelle darstellen, deren Verfasser in vorzüglichem Grade volkstümlichen Kreisen angehörten. Es finden sich jedoch auch andere intime Quellen, solche also, die nicht von oben und aussen über die Ungelehrten dies und jenes berichten, sondern von dem Volke nahestehenden Männern aufgezeichnet wurden. Ausser Legenden, einigen Geschichtswerken u. a. m. haben wir besonders eine Reihe von Pilgerberichten zu verwerten gesucht. Vielfach sind Schriften der Art von naiv frommen, recht ungelehrten Menschen verfasst, deren Aussagen uns nicht zum wenigsten da wertvoll sind, wo sie ihre Empfindungen schlicht mitteilen, wertvoll jedoch auch, wo sie als Augenzeugen schildern, was die Menge (nach Anweisung der Zizeronen) glaubt und treibt. Besonders für die Einschätzung des Besuchs am Jordan und damit letztlich der Taufe Christi dürfte hier Beachtenswertes zu entnehmen sein. Auch in Bezug auf die Passion ist diese

Literatur zwar reichhaltig, nicht aber eben in den Fragen, die die Segen hier anregen.

Eine Quelle, die sich sozusagen ungesucht meldet, ist die volkssprachliche religiöse Dichtung des frühen Mittelalters. Allbekannt ist das heldische Christusbild altenglischer und altd deutscher Gedichte. Wir haben auch diese älteste Dichtung zu verwerten gesucht. Hier ist jedoch nicht zu übersehen, dass die Verfasser dabei ihre korrekte theologische und biblische Bildung nicht verleugnen (B § 72 und 105). Mit den volkstümlichen Segen verglichen, sind sie Gelehrten-erzeugnisse. Eigentümlich und für die Frage über den Jordan verhältnismässig ergiebig ist die nordische Skaldendichtung, insofern sie Gegenstände der Religion erwähnt (vgl. oben S. 12); formell zwar sehr kunstvoll, ist sie von theologischer Bildung wenig berührt und zeigt uns durchgängig ein frisches Laienchristentum der Kriegerklasse. Wiederum anderen Geistes, breite Volkstümlichkeit atmend, zum Teil fast mehr mythisch als legendarisch wirkend sind gewisse finnische »Runo«-lieder, deren Stoff christlichen Ursprung erkennen lässt (s. besonders B § 20 und 112).

Frühmittelalterliche Predigten breitvolkstümlichen Geistes (dies etwas anderes als Popularisierungen der Kirchenlehre) liegen m. W. nicht vor; die vorhandenen Predigtanleitungen scheinen durchgängig von schablonenmässiger Kirchlichkeit geprägt.

Etliche Male ist unten auf Denkmäler der Kunst hingewiesen. Dies ist jedoch mit einigem Vorbehalt geschehen; auf diesem Wege kann man nämlich zwar die Beliebtheit eines Motivs, auch die Bedeutsamkeit eines heiligen Ereignisses ermessen; aber eine Schlussfolgerung aus der Darstellungsart auf den Glauben ist nicht immer zulässig, vgl. besonders B § 95.

Die frühmittelalterlichen Mysterienspiele bieten uns kaum besonderen Stoff, weder für die Taufe Jesu noch für die Passion; Szenen der letzteren wurden erst im angehenden Hochmittelalter vorgeführt — der Lanzenstich zwar schon früher, aber in hochkirchlich-johanneischer Form (vgl. B § 101).

Über das Verhältnis der volkstümlichen Religion zur Lehre der Oberkirche s. unten St. 7 der Einleitung.

5. Hauptergebnisse. Wir dürfen nicht übersehen, dass das Christusbild der alten Laienwelt schon darum so wenig deutlich hervortritt, weil es z. T. nicht im Vordergrund des Glaubens gestanden, nicht zur Sphäre der Alltagsfrömmigkeit gehört hat. Es drängten sich vielfach die Heiligen dazwischen mit ihren Spezialgebieten (auch als Schützer der einzelnen Person) und mit ihrer Fülle von Legenden und Reliquien, so dass die Person und das Werk Christi verbleichen mussten. Dies ist zwar kaum in der ersten Missionszeit der Fall gewesen (und es kennzeichnet auch nicht die alte religiöse Dichtung). Aber auch schon bei der ersten Bekanntschaft wird Christus nicht so sehr als Jesus, der hier auf Erden litt und lebte, sondern weit mehr als gewaltiger Schöpfer, König und Weltenrichter die Gemüter bewegt haben¹.

Irgend etwas hat man sich indessen doch über den Lebensgang des Heilands auf Erden vorgestellt. Und was dies u. a. gewesen, darüber lassen sich wohl Andeutungen geben mit Hilfe der Hauptmenge der alten Segen sowie einiger anderen Quellen. Indem wir hier, als Voraussage der Ergebnisse der folgenden Untersuchung, eine kleine, auf den ersten Blick vielleicht etwas befremdende, Skizze

¹ Vgl. hierüber MAURER, *Bekehrung* II 268 ff., Chlodowech und Olaf der Heilige als Beispiele. Siehe auch unten B § 94.

entwerfen, müssen wir uns gleich gegen zwei mögliche Missverständnisse verwahren. Erstens, sicher nicht alle Züge dieses volkstümlichen Christusbildes sind überall bekannt gewesen; auch passen nicht einmal alle Einzelzüge zu einander; sie liessen sich wohl zum Teil auch anders gruppieren als hier versucht. Zweitens, und dies ist noch weit wichtiger, es sei durchaus nicht behauptet, dass diese volkstümlichen Züge jemals das ganze Christusbild ausmachten. Korrektere biblische und kirchliche, aber auch anders geartete volkstümliche (vgl. B § 92) Vorstellungen werden sich damit verbunden haben. Die kleine Skizze hier unten will vorhandenen Stoff sammeln und andeuten, welches Bild sich hiedurch ergeben wird. Mag dieses Bild auch niemals völlig »in Reinkultur« und in klarem Bewusstsein in den Seelen gelebt haben, so dürfte es doch auf entscheidenden Gebieten eine der Tendenzen des Volksglaubens offenbaren.

Was sich, hauptsächlich auf Grundlage der Segen, als volkstümliches Christusbild ergeben würde, wäre etwa Folgendes. (Jesu Geburt lassen wir, wie schon bemerkt, unberührt). Christ, Gottes Sohn, selber Gott, ging mit Johannes zum Flusse Jordan, der an der heiligen Stadt vorbeifliesst. Auf sein Geheiss hemmte der Strom seinen Lauf, und sie gingen hindurch. Christ gebot nun Johannes, ihn zu taufen. (Und obschon der Heiland in seiner Göttlichkeit wie ein glühendes Feuer anzurühren war, musste Johannes gehorchen.) Wie nun der Feuergott dreimal untertauchte, erhob sich dreimal das Wasser und schwoll empor. Durch Christ geheiligt, zieht der Fluss fortan den bösen Mächten eine feste Grenze, die sie nicht überschreiten dürfen. Aber der Jordan ist schon von Uranfang heilig; er ist der Paradiesesstrom, aller Flüsse beglückend speisender Urquell. Jetzt, durch Christs Taufe hochheilig, macht er jedes Wasser für unsere Taufe dienlich.

Etliche sagen es jedoch so, dass Christ schon damals unsere Sünden mit sich in den Fluss trug und dort tilgte; der Jordan hat sie fortgespült.

Einige Zeit nach dieser Heilstat schied Christ aus der Welt. Böse Menschen wollten ihn ums Leben bringen. Es wird verschieden darüber berichtet, wie sie dies angingen: er ward im Kampfspiele mit Judas verwundet; oder: am Liebesmahle im Kreise der Freunde stach ihn der Gegner; oder wohl gewöhnlich: die bösen Juden schlugen ihn an ein Kreuzesholz. So viel steht jedoch fest: ein Mann durchstach ihm mit einem Speere die Seite, und das göttliche Blut (unseres Heiles) quoll hervor. Dem Christ selber konnte dies nicht schaden; die Wunde schwoll weder noch schmerzte; es heisst auch, er habe selber durch sein Machtwort oder sonstwie das Blut gestillt. Weiter zeigte Christ am Kreuze seine gnadenreiche Schöpfermacht; hier schuf er, der Menschen Leiden eingedenk, starke Kräuter wider allen Eiter. Nach dieser Wohltat verliess er die Menschenwelt.

Die alten Segen, unsere Hauptquelle, sind diesseitig, praktisch orientiert; sie interessieren sich nicht für die ewige Heilsbedeutung des Werkes und Leidens Christi und erwähnen solches nur selten; dennoch erlaubt ihr Stoff gewisse Schlussfolgerungen auf die dahinter liegende religiöse Auffassung; auch geben andere volkstümliche Quellen hier einige Ergänzung.

6. Kultischer Hintergrund. Die obige Skizze handelte teils von dem heiligen Wasser, teils von der heiligen Wunde. Es ist klar, dass von den beiden Themen jedenfalls das erstere durch den sakramentalen Charakter des Christglaubens bestimmt ist; wahrscheinlich gilt dies auch von dem anderen.

Hat bei der ersten Bekanntschaft mit der neuen Religion

die Lehre von Gottes Allmacht und vom ewigen Leben die Gemüter der Völker vor allem bewegt, so musste gleich die nächste Frage sein: wie erwirbt und wie erhält man sich Gottes Gunst und das Himmelreich? Die Antwort war: der Eingang geschieht durch die Taufe, die Erhaltung geschieht göttlicherseits durch das Messopfer im Abendmahl. — Etwas prinzipiell Neues war den jungen Christenvölkern eine solche Sakramentreligion kaum, war es wohl ihrerzeit auch nicht den alten gewesen. Die Anhänger der Volksreligionen hatten im Kulte die Verbindung mit den göttlichen Mächten geschaffen und immer wieder erneuert; die Initiationsriten und das Festmahl schufen Zugang zur heiligen Volksgemeinschaft und stetige Wiederbelebung derselben, ja des ganzen Daseins. Auch drückte wohl der Mythos über die Urzeit aus, wie dies anfänglich so gekommen. — Jedenfalls musste innerhalb der Christenvölker auch den Laien und laienmässigen Schichten die ungeheure Bedeutung des Kultes und der Hauptsakramente sich aufdrängen.

Wie sind nun diese Gnadenmittel entstanden? Sie müssen dagewesen sein, so lange es eine Christenwelt gegeben hat. Kein anderer als Gott, Christus selber, kann sie der Menschheit verliehen haben. Und eben die Begründung jener höchsten Erlebnisse aller Christen muss das Hauptwerk Christi in seinen Erdentagen ausgemacht haben; er war eben darum gekommen, uns diese Gaben zu verschaffen. — In einer derartigen Betrachtung wäre man in prinzipiellem Einklang mit der gelehrten Oberkirche; auch ihr waren die Sakramente »der Gnadenquell, den Christi Werk erschaffen und andauernd erhält«¹. — Ein Interesse auch seitens der Laien für das Erdenleben Christi als den »Urmythus«, die grundlegende Urkraft des ganzen Werkes, war damit er-

¹ R. SEEBERG, Lehrb. der Dogmengeschichte III (3. Aufl.) S. 7 f.

öffnet. Auch als magische Kräfte gegen irdisches Übel gefasst musste jenen Taten eine übergrosse Bedeutung innewohnen.

Der sakramentale Hintergrund kommt in den betreffenden Segen der alten Zeit selten oder nie zu ausdrücklicher Erwähnung; sie nennen überhaupt höchst selten die Gemeindetaufe oder das kirchliche Abendmahl (Nr. 11; Nr. 27, B § 78). Erst in einer Variante des 14ten Jahrh.s heisst es über Jesu Seitenwunde: »vz der wonden ging wazzer vnd bluo; daz wazzer ist vnser daufe, daz blut ist vnser losunge«¹. — Aber jedenfalls, was die Gemeindetaufe betrifft, lässt der Hintergrund sich doch mitunter deutlich erkennen (hierüber B § 83).

Übrigens mögen auch für die Laien zwei Betrachtungen Hand in Hand gegangen sein: Christi Werke erlösten schon damals im Prinzip ein für alle Male die Welt. Und: Christi Werke haben ihre Bedeutung als Begründung der heilschaffenden, stets zu erteilenden Sakramente. Für die Taufe sehen wir in den alten Segen ein Mal (Nr. 30) die erstere Betrachtung Geltung gewinnen. — Nicht unmöglich ist es, dass bei der recht häufigen Verkettung der beiden Motive Seitenwunde und Jordantaufe (s. bei den Nrrn. 37. 39. 40. 41. 51. 53) die gemeinschaftliche sakramentale oder doch heilsgeschichtliche Bedeutung des Blutes und des Wassers den Zusammenstellern bewusst war.

Die Vorliebe der alten Segen für Jesu Taufe im Jordan und für das Verhalten seiner Wunde ist schon magie-technisch verständlich (vgl. B § 1 Anf.); aber diese Vorliebe hat sicher ihre Voraussetzung auch in der Art des Christenglaubens, so wie dieser schon in einer Schrift der Urgemeinde

¹ BARTSCH, Die altdeutschen Hschrr. der Univ.-Bibl. in Heidelberg S. 191.

(1. Johannesbrief 5,6) ausgedrückt ist: »Dieser ist es, der da kommt mit Wasser und Blut, Jesus Christus«.

Wo von biblischem Ursprung der Hauptsakramente die Rede ist, erwarten wir wohl, für die Taufe das Jesuswort Matth. 28,19 und für das heilige Blut in der Messe das Wort bei dem Abschiedsmahl Matth. 26,27 angeführt zu sehen. Jedenfalls für Blut- und Wundsegen wären diese Worte ja schwerlich geeignet; aber auch davon abgesehen, gilt es, dass einer volkstümlichen Anschauung derartige Einsetzungsworte weniger bieten als es äussere Geschehnisse tun, hier bzw. Jesu Taufe im Jordan und der Lanzenstich am Kreuze; und auch innerhalb der Hochkirche wurden seinerzeit diese Ereignisse als Grundlegungen der Sakramente verwertet; dies gilt besonders für Jesu Taufe (unten B § 69, vgl. auch § 101). — Wo in den alten Segen das Abschiedsmahl einmal erwähnt wird, ist eben der Lanzenstich an diese Stelle verlegt! (Nrr. 39. 40).

Ausser dem Kultus mag in einigen Fällen der kirchliche Kalender für die Formung der Vorstellungen nicht ohne Bedeutung gewesen sein.

7. Verhältnis zur Hochkirche. Wir haben oben gesehen, wie jedenfalls teilweise der kirchliche Kultus das Interesse (die Stoffwahl) der Segendichter beeinflusst hat. Schon hieraus ergibt sich, dass das Verhältnis zwischen ihrem Christusbilde und demjenigen der offiziellen Kirche keineswegs ein bloss negatives gewesen ist, mochten nun auch die Segen als unerlaubte Formeln seitens der Hochkirche noch so verpönt sein. Und überhaupt ist nicht zu verkennen, dass der Inhalt der volkstümlichen Segen u. ä. Erzeugnisse, obschon vielfach vergrößert und entgeistigt, im ganzen doch solche Tendenzen aufzeigen, die in der alten Kirche tief wurzelten und auch bei den Männern der Bildung

nicht zu übersehen sind; hierüber wird im folgenden mehrfach gehandelt werden. Was das spärlich herangezogene, etwas zufällig gewählte patristische Material betrifft, wird von Sachkundigen vieles zu bereichern und besser zu stellen sein.

8. *Disposition.* Im folgenden versuchen wir zuerst, in dem Hauptteil A, eine Auslegung unserer Hauptquelle, der alten volkstümlichen Segen über die Themata 1. Jesu Taufe (Jordan) und 2. Jesu Passion. Die Auslegung ist allgemein philologisch gehalten; für die Diskussion über rein sprachliche Fragen sehe man die fachliche Spezialliteratur ein. Im Hauptteil B ist dann eine religionsgeschichtliche Behandlung der Themata versucht (dieser Gesichtspunkt konnte schon in A nicht überall fern gehalten werden). Die prinzipiell beste Ordnung des Stoffes wäre hier wohl die, dass zuerst die breiter volkstümlichen Quellen, in erster Reihe eben die Segen, in Betracht gezogen würden und zuletzt der hochkirchliche Glaube und Kultus. Allein schon die häufige Knappheit der ersteren Art von Quellen würde die Durchführung einer solchen Ordnung erschweren; je nach Gutdünken haben wir bald der einen, bald der anderen Ordnung den Vorzug gegeben.

Eine augenfällige Unebenheit unserer Darstellung hängt mit einem inhaltlichen Unterschied der Segengruppen zusammen. Der Abschnitt über den Jordan und die Taufe Jesu im zweiten Hauptteil ist verhältnismässig weitschweifig geworden; indem wir die Jordansegnen mit ihrer Betonung der äusseren Ereignisse als Zeugen für die Bedeutsamkeit jener heiligen Vorgänge in den Augen des Volkes gefasst haben, wurden wir dazu geführt, diese volkstümliche Bedeutsamkeit auch mittels anderer Quellen zu beleuchten und weiter die Wertung womöglich qualitativ genauer zu be-

stimmen; hinzu kam noch (und zwar an die Spitze gestellt) Historisches verschiedener Art über die Jordanwunder.

Geschlossener gestaltet sich der Abschnitt über Jesu Wunde (die Passion). Die meisten der betreffenden Segen handeln nämlich von Jesu persönlichem Verhalten — »apathisch« oder aktiv — beim Empfang der Seitenwunde. Und damit war der Hauptinhalt des entsprechenden religionsgeschichtlichen Abschnitts gegeben.

A. PHILOLOGISCHER TEIL

ERSTER ABSCHNITT

Jordansegen.

Verschiedene Vorstellungen des Volksglaubens erklären uns die Beliebtheit des Jordans in der alten volkstümlichen christlichen Tradition. Als Themata der frühmittelalterlichen Segen kommen hier in Betracht: Ein Stehwunder, dem Heiland zugeschrieben (ohne oder mit Erwähnung seiner Taufe), z. T. in Verbindung mit einem Anschwellen (Schwellwunder) gesetzt. Weiter der Jordan als Sperrgrenze gegen böse Mächte. Endlich die Kraft der Taufe Jesu. Es ergibt sich von selbst, dass die erste Gruppe (unten auf I und II verteilt) fast immer Stillungssegens sind; sie wollen Blut zum »Stehen« bringen. Die Segen der nächsten Gruppe (III) sind, dem Inhalt gemäss, Mahnungen gegen böse Dämonen. Diejenigen Jordansegen, deren Kraftquelle die Taufe Jesu ist (IV), dienen unterschiedlichen Zwecken.

I. STEHWUNDER (Normalform).

1. Ohne Nennung der Taufe.

1. Lateinisch ums J. 900, vatikanische Hschr. Archiv d. Ges. f. ältere deutsche Geschichtskunde 5 (1824), 245; MSD II 275. —
2. Deutsch 12. Jh. ZfdA. 23, 436; MSD wie Nr. 1; STM. S. 379.

*Xr̄s̄ et sc̄s̄ Iōh̄ ambelans ad flumen Jordane d̄x̄ Xr̄s̄ ad sc̄o
Iōh̄ restans flum̄ Jordane. Commode restans flum̄ Jordane sic
res te venast. In homine it.*

2. Ad fluxum sanguinis narium. *Xrist unde Iohan giengen zuoder Jordan. do sprach Xrist Stant Jordan biz ih unde Iohan uber dih gegan. Also Jordan do stuont, so stant du N. illivs bluot.*

Nr. 1. Die Sprachform ist sehr volkstümlich. Zu übersetzen wäre der Text, wie er steht, wohl: »Christ und S. Johannes gingen zum Flusse Jordan. Sprach Christ zu S. Johannes: Stillgestanden ist der Fluss Jordan. Sogleich stand der Fluss Jordan still. Also stehe diese Ader in diesem Menschen«¹. Wie man sieht, gibt dieses keinen ganz guten Sinn. Im Vulgärlateinischen fungiert das Partic. Präs. Aktiv sehr häufig als historisches Perfektum²; so oben in dem zweiten *restans* = restitit. Falls dasselbe auch vom ersten *restans* gilt, wie oben übersetzt, unterrichtet Christus Johannes darüber, dass das Wunder eingetreten ist, was als an sich unnötig erscheinen muss und in unserem Texte den folgenden Satz (Commode usw.) überflüssig machen dürfte. Nach der Analogie des deutschen Textes (unserer Nr. 2) muss man annehmen, dass Christi Worte ursprünglich imperativisch waren: *resta*; und das erste *restans* in Nr. 1 ist mithin naheliegende Verschreibung (oder vielleicht Verbesserung, vgl. unten).

commode bedeutet im Vulgärlat. »gleichzeitig« oder »sogleich«. Die Quelle hat also ausgesagt: Christus sprach: Stehe Jordan; sogleich stand der Jordan. Ausgeschlossen scheint es nicht, dass der Schreiber unserer Nr. 1 diesen

¹ Der Schluss (nach WACKERNAGEL) aufzulösen: sic restet vena ista in homine isto; das Punktum nach *venast* will vielleicht andeuten, dass die feste Formel hier zu Ende ist.

² Beispiele solchen Gebrauches sind angeführt z. B. Antonini Placentii Itinerarium ed. GILDEMEISTER (1889) s. XIX f.; P. GEYER, Krit. u. sprachl. Erläuterungen zu Ant. Placent. Itinerarium (1892) S. 25; FR. BLATT, Die lat. Bearbeitungen der Acta Andreae et Matthiae apud anthropofagos (Giessen 1930) S. 177 f.

Brauch des Wortes nicht gekannt und es im Sinne »quomodo« aufgefasset hat. Hierauf deutet seine Interpunktion: Punkt vor »commode« und nach »venast«, nicht aber vor »sic«: commode und sic mögen ihm korrespondieren. Man vergleiche den deutschen Text, Nr. 2, der als Übersetzung eines unserer Nr. 1 sehr nahestehenden Textes gelten darf; hier steht »also-so«, sei es nun, dass diesem Schreiber ein »commode« oder ein (sekundäres?) »quomodo« vorlag.

Wie der Text Nr. 1 von Anfang gewesen ist, zeigt uns sicher ein noch viel älterer, griechischer, evangelienmässiger Text, ein Stück apokrypher Taufbericht frühchristlicher Zeit (übersetzt und besprochen unten B § 8 und 12). Hier steht u. a.: *εἶπεν δὲ ὁ κύριος τῷ Ἰωάννῃ· εἶπον τῷ Ἰορδάνῃ· στῆθι, ὁ κύριος ἦλθεν πρὸς ἡμᾶς. καὶ εὐθέως ἔστησαν τὰ ὕδατα.* Dies würde in der Sprachform unseres vulgärlateinischen Segens etwa lauten: Dixit dominus ad Johanne: »die ad flumen Jordane: resta (dominus advenit ad nos)«; commode restans (d. i. statim restitit) usw. Die beiden Texte decken sich für die hier gesperrten Worte fast gänzlich.

Eine besondere Härte unserer Nr. 1 findet jetzt ihre Erklärung. Dass Christus den Befehl an den Fluss an Johannes richtet, ist wunderlich. Auf dem Wege zwischen dem griechischen Text und unserer Nr. 1 ist ein »die ad flumen Jordane«, dass der griechische Apokryph bietet, ausgefallen oder gestrichen; ursprünglich sollte der Täufer den Befehl an den Fluss weitergeben. In unserer Nr. 2 sehen wir dann jene Härte wieder ausgeglättet, indem auch noch das »ad S. Joannem« gestrichen ist. (Vielleicht hat schon der Schreiber des Nr. 1-textes die Härte überwinden wollen, indem er »resta« in »restans« verbesserte, so dass Christus nun Johannes über das Eintreten des Wunders belehrt.)

Die Taufe — die im griechischen Apokryph eine Haupt-

sache ist — wird in Nr. 1 gar nicht erwähnt. Johannes steht hier nicht im voraus am Flusse bereit, sondern beide Personen kommen hergewandert. Vielleicht hat schon dieser Bearbeiter sich gedacht, dass die beiden einen Uebergang beabsichtigen, wie einst Josua. Letzteres ist jedenfalls in dem beträchtlich späteren Text Nr. 2 der Fall: der Fluss soll stehen, bis die beiden Heiligen über ihn gegangen sind. Durch die oben erwähnte Streichung des »ad S. Johannem (:dic)« steht Johannes hier eigentlich ohne besondere Aufgabe; er ist ein blosser Begleiter geworden.

Der griechische, der vulgärlateinische und der altdeutsche Text geben uns, zusammen genommen, ein interessantes, über vielleicht ein Jahrtausend spannendes Stück literarischer Wirksamkeit, die uns, sprachlich und inhaltlich sowie in Bezug auf den Zweck, eine wachsende Vervolkstümlichung zeigt.

Der Flussübergangstypus des Segens ist dann durch mehrere Jahrhunderte unbelegt. Erst vom 15. Jahrh. an und dann bis ins 19te hinein bieten sich wieder Beispiele, deutsche und andere¹. Vielleicht liegt hier jedoch nicht überall alte Tradition vor, denn solche Gebilde konnten unter dem Einfluss der Mose-, Josua- und Eliaswunder immer neu entstehen; einige dieser Sprüche sind auch Mischformen. Dem alten Eingang der Nrr. 1 und 2 sehr nahe stehen zwei Texte des 15. Jahrh., die hier mitgeteilt seien.

Holländisch, als Morgensegen gestaltet. Altdeutsche Blätter 2, 271; MSD II 276. Dänisch, Danmarks Trylleformler I Nr. 72.

Holländisch. Die heileghe Kerst ende die goede sinte Jan / ghingen over die Jordan; / hen en conste doen ghe-

¹ Vgl. Hwb. Aberggl., Art. Jordansegen Anm. 11—13. Noch im 20. Jh. in Finnland aufgezeichnet, SKVR XI Nr. 1718: »... es stand auch des Jordans Strom, als Jesus hinüber ging«.

vellen / noch gheen water ghequellen / noch iser noch stael ghesniden (usw.).

D. h. Sie konnte damals [Niemand, oder die Flut nicht?] fällen noch kein Wasser »quälen« (usw.).

Dänisch. Guth oc her sancte Johan / the rethæ them ath Jordan. / Tha brast Jordan oc tha ran Jordan (usw.).

Der dänische Text sagt: Gott (d. i. Christus) und der Herr St. Johan sie ritten sich zum Jordan; da barst (spaltete sich) der Jordan, und da rann (dies aber sicher Fehler für: *stoth* o. ä.¹, d. h. stand) der Jordan. — Die Taufe wird hier gar nicht erwähnt, und besonders *brast* deutet auf einen Übergang. Hierher gehört noch der Eingang eines deutschen Pferdesegens um 1500²: »Vnser Her Jhesus(?) rait sein(?) ros durch sant Jordans furt«.

2. Das Stehwunder bei der Taufe Jesu.

Von den hier folgenden Segen stehen Nr. 4 und 5 STEINMEYER und SIEVERS, Die althochdeutschen Glossen IV 425 bzw. 631. Weiter 9 MSD I 180. 11 MSD II 273 f. 12 ZfdA. 52, 171. Für die übrigen siehe STM. s. 377—379.

3. 10. Jh. . . . *Adiuro sanguis per (†††), vt non fluas plus quam Iordanis aha, quando Christus(?)³ in ea baptizatus est & axxx a.*

4. 11. Jh. *Sanguis, stati stupi de nasa. N. quid tibi uena sic stet Iordanis fecit, ubi dominus baptizatus est, qui conuertit petram usque in fontes aquarum (usw.).*

5. 11. Jh. *Longin mxxxxx adiuro te sanguis per (†††), ut*

¹ Für die Begründung der Emendation s. Verf., Vrid og Blod S. 114. 124 ff.

² Photostatische Wiedergabe aus dem Cod. lat. Monac. 9593, mir von der bay. Staatsbibliothek gütigst überlassen.

³ »quando Christus« St's Emendation; Text: xxxnelo [?] xp̄e.

*non fluas plus quam flumen fluxit, quando Iohannes Christum
XXXX.*

6. Um 1100. . . . *Christus ibat ad Iordanem, ut baptizaretur a Iohanne. Iordanis stetit et stupuit. Sic stupescunt gutte sanguinis, que cadunt de naribus istius hominis N. Adiuro te per nomen Christi: restet sanguis.*

7. Um 1100 *Ita tu sanguis sta, sicut flumen Iordanis stetit, quando Christus in te[!] baptizari uoluit a Iohanne baptista, et nil fluxit in amne.*

8. 12. Jh. . . . *Stant blvot Also uerstantduo, so der Jordan uerstuont, ubi Scs Iohannes Christum filium dei baptizauit.*

9. 12. Jh. (Milstätter Blutsegen) *Da ward er getoufet vone Johanne in demo Jordane; duo verstuont der Jordanis fluz unt der sin runst. Also verstant du bluotrinna also der Jordan tate, duo der quote S. Johannes den heiligen Christ toufta (usw.).*

10. Um 1200(?) (Bamberger Blutsegen). . . . *So uerstant du bluod, sose Iordanis aha uerstunt, do der heilige Iohannes den heilanden Crist in iro toufta*

11. 12. oder 13. Jh. . . . *(bluot) stant sam drate, | sam der Jordan tate, | da der heilige Krist | inne getauffet ist. Also du getauffet sist unde swie du gehaizen sist, daz dir ze buoze.*

Hierzu eventuell noch Nrr. 19 und 20, vgl. weiter unten.

In folgenden zwei alten Segen (bzw. Segensteilen) ist wohl an die Taufe Christi gedacht, obschon sie Taufe und Christus nicht erwähnen.

12. 10. Jh. *Vnde venis tu Iordane sanguis et aqua. Periuro te in nomine (†††), ut redeas et ultra non ex eas de naribus istius hominis.*

13. um 1100. . . . *Coniuro te Iohannes per lac S. Marie,*

*sicut stetit flumen Iordanis, sic stagna sanguinem, de quocunque loco corporis exierit*¹.

Die Mehrzahl der Varianten sind lateinisch (der Autor von Nr. 4 wusste, dass dem Kecken die Welt gehört); deutsch nur Nr. 8 (teilweise) 9. 10. 11, alle nach 1100; hinzu kommt das *aha* in der alten 3. Während alle deutschen den Befehl an das Blut direkt im Imperativ geben (*uerstant*), führen die meisten lateinischen eine Beschwörung des Blutes ein: *adiuro*, 12 gar *periuro*, wohl aus »*adiuro per*« gebildet; — das *coniuro* 13 hat Johannes als Objekt². *stati* 4 heisst sicher nicht *statim* sondern etwa *sta*.

Die Taufe wird bald in einem Nebensatz erwähnt (*quando, ubi*, deutsch *duo*), bald in einem Hauptsatz. Nr. 9 hat beides. Fein kirchlich drückt sich 7 aus: »*baptizari uoluit*«; und der Anfang von 6 ist fast ein Zitat aus Matth. 3, 13. Alle ganz lateinischen Varianten haben Christus als Satzsubjekt und das Verbum »taufen« im Passiv, die halbdeutsche 8 und die ganz deutsche 10 Johannes und Aktiv; Nr. 9 hat erstere Konstruktion nur im Anfangsteil (s. unten Nr. 25), wo die Parallelen »geboren«, »getragen« es erfordern, im Schlussteil aber Aktiv. — Die verwischten(?) Buchstaben in 3 *axxxa* will v. STEINMEYER »*alleluia*« deuten; falls nicht das & stünde, würde man ein abgekürztes »*a Johanne baptista*« vermuten.

Sehr eigentümlich ist 13. Johannes wird hier nicht Täufer genannt; schon im Anfangsstück des Segens, unten Nr. 40, wird er erwähnt, und wie wir später sehen werden, ist hier nicht der Täufer, sondern der Apostel gemeint; höchst wahrscheinlich hat aber der Redaktor an den Täufer gedacht.

¹ Vgl. noch Quell. bay. Gesch. 7 (1858), 320 f., 12. Jh.: »... *Sta, sta, sta, sicut flumen Iordanis stetit*«.

² *coniuro* kommt in altchristlicher Literatur vor in Wendungen wie »*per Christum te c., ut*«, Thesaurus linguae Latinae IV 340.

Dass ein Heiliger »beschworen« wird, dürfte in den Segen ohne Seitenstück sein (*stagnare* hier sanguinem sistere, vgl. DUCANGE.) — Der Satz »qui conuertit« usw., 4, klingt an Jesaja 41, 18 an.

Das Stehwunder. Die Taufe Christi ist in unserer Gruppe (anders als in der Gruppe IV) für den magischen Zweck nicht unmittelbar von Bedeutung. Das Blut soll stehen, nicht eben, weil der Jordan wegen Christi Taufe heilig ist, sondern weil, und wie, der heilige Fluss einst stehen blieb. Während natürlich die Taufe in den biblischen Wendungen berichtet ist, wird das Stehwunder so gut wie immer mit den magisch adäquaten Ausdrücken erzählt, *stelit*, *uerstuont* (wie *restans*, *stuont* in 1. 2), *fecit*¹ 4 (Germanismus? vgl. *tate* 9. 11) — nicht mit den aus Davidpsalmen geschöpften hochkirchlichen Worten, die ein Weichen ausdrücken (vgl. B § 12, woselbst auch über *stupuit* 6). Negativ drücken sich aus die sehr alte 3 »vt non fluas plus quam« und 7 »et nil fluxit in amne«, »sam drâte sam« 11 bedeutet »so schnell wie«. — Das »unt der sin runst« 9 wird kaum richtig sein; eine spätere Fassung, 14. Jh., die gar in zwei Hschr. vorliegt, hat »und auch sin runst«²; *runst*, Rinnen, Fliessen, entspricht dem *rinna* im folgenden. Überall ist der Jordan Subjekt. Nie wird hier wie in 1. 2 und einigen späteren Jordansegen das Stehen auf einen Befehl zurückgeführt. — Ausgenommen Nr. 6 und 9 wird das Stehwunder nicht direkt berichtet, sondern in Vergleichsform, im Nebensatz: *sicut*, *quam*; *also*, *sose*, *so*.

Schwierig ist die merkwürdige Nr. 12. Hier scheinen »Urbild« und Gegenwart kühn vereint zu sein: Du Jordan,

¹ Gemeint ist wohl etwa »sic stes, sicut J. fecit«.

² FR. HEINRICH, Ein mittelenglisches Medizinbuch (1896) S. 120. — Über »ibat-stupuit« im Zauberspruch bei Marcellus von Burdigala X 35 (um 400) vgl. Hess. Bl. 26, 1 f.

sowohl Blutjordan (jetzt) als Wasserjordan (damals), gehe jetzt wie damals zurück!? Was wohl am meisten auffällt, ist die Frage »unde venis tu«, deren Beantwortung überflüssig und gleichgültig scheint¹. Sind vielleicht Worte umgestellt und entstellt: *Jordane, sanguis et aqua, periuro te . . . ut redeas, unde venisti, et ultra non ex eas . . .?*²

II. STEHWUNDER (Sonderform):

SCHWELLEN UND STEHEN

14. FR. HEINRICH, Ein mittlenglisches Medizinbuch (1896) S. 231 f. 15. Anglia 19, 87. 16. und 17. Urquell NF 2 (1898), 104. 18. PRADEL S. 13. 19. Uppsala Univ.-Bibliothek Hschr. C 664 Vorsatzblatt.

14. 15. Jh. *Oure lord Ihesu Cryst com to flem Iordan. He bad the water come, and hyt com; he bad the water stande, and the water stod; so per vertu of hym now do þy N. blod.*

15. J. 1597. *Water was woode and hye of floude. Christ bad it stand still, and still it stood. So do the bloode (usw.).*

16. 16. Jh. *Cristus vnd Sant Johannes gingen zu dem Jordan. Do sprach Jhesus, der gudt man: Dauff du mich, Johannes. Er sprach: ich enmage, herr, der bach fleust zu sere. Vff hube Cristus sein handt. Also müs dem menschen geschehen (usw.).*

17. 16. Jh.³ *Do sprach Jesus Cristus: worumb dauffstu nit? Da sprach der gudt Sant Johannes Baptist: Sie, lieber*

¹ Vgl. zwar den Anfang eines ugf. gleichzeitigen Segentextes, Journal American Folklore 22, 184, »Naborrede, unde uenisti«. Aber auch dieser Text scheint teilweise entstellt.

² Der Schluss von Nr. 11 »Also du getauffet sist« bedeutet jedenfalls, dass hier der Taufname des NN zu nennen ist. Ob sich damit der Gedanke verbindet, dass er als getaufter Christ an den Segenswirkungen jenes Jordanwunders Anteil hat, ist wohl fraglich.

³ Der Anfang ist, wie es scheint, vom Herausgeber ausgelassen.

herre meinster mein, nun fleust der Jordan. Uff hub unser lieber herre Cristus sein gödtlich handt vnd thet sein segen über den Jordan, dass er gestünde. Also gestand dir N dein ungerechtes bluet.

18. Byzantinischer Wurmsegen. 16. Jh., aber die Mutterhschr. vermeintlich ums J. 1400 geschrieben. *Ich beschwöre dich also, Wurm . . . stehe (στῆθι) auf deinem Platze, gleichwie der Fluss Jordan stand (ἔστῆθη), als unser Herr Jesus Christus ihn segnete und in ihm stand (ἔστῆθη).*

19. Schmerzbesegnung. 13. Jh.(?)¹. *Pater noster xxx. Christus natus fuit de (diese drei Wörter unsicher) Maria uirgine et matre. Virgo ante partum et virgo post partum, et in ea nullus dolor remansit. Adiuro te, dolor, per ipsius matrem, ut in isto corpore nullam habeas potestatem. Si est sanguinis gutta, non se moueat umquam, set restet, sicut stetit fluius Iordanis, quando dominus eum signauit et Iohannes eum baptizauit. Ad-iuro te itaque, dolor, per dominum redemptorem, per Iohannem baptistam, ut in isto corpore nullam lesionem facias. Fiat fiat fiat, amen amen amen, pater noster. Infernus clausus est, regnum celeste semper apertum est.*

¹ Der Text der Hschr. ist sehr verblichen und die Ausgabe in Uppsala universitetsbiblioteks minnesskrift 1621—1921 S. 80 daher unvollständig und z. T. ungenau. Dank einer 1937 aufgenommenen vorzüglichen Photographie (eine Kopie wurde mir gütigst überlassen) ist jetzt alles bis auf wenige Worte lesbar; unter diesen Umständen ist oben der ganze Text mitgeteilt.

Nach dem obigen folgt noch, ohne Trennung, ein Schwertsegen (vgl. OHRT, Danmarks Trylleformler II Nr. 1219, 15. Jh.): *Coniuro te, micro, per dominum uiuum, per dominum uerum, per dominum sanctum, ut non possis mihi xxxxxxxx neque alicui homini christiano, donec ter terram tetigeris. Pater noster; confido in spiritum sanctum. Vulneribus quinis nos eruant e ruinis, vulnera quinque dei sint medicina mei.*

Der Codex, lateinisch, z. T. deutsch, geschrieben, war noch 1648 in Straßburg; er kam dann mit Johannes Schefferus nach Uppsala (vgl. die Minnesskrift S. 87). — Auf demselben Blatte wie Nr. 19 steht (von etwas älterer Hand geschrieben?) der deutsche Blutsegen, dem unsere Nr. 11 entnommen ist.

Die erst um 1500 vorliegenden Texte 14—17¹ lassen dem Stehwunder ein starkes Schwellen vorausgehen. Die Taufe wird 16. 17 genannt und ist wohl auch in 14 vorauszusetzen; ein Befehl an das Wasser, zu »kommen«, hätte jedenfalls für einen Flussübergang keinen Zweck. In 14 werden beide Akte, das Kommen und das Stocken, auf Jesu Befehl zurückgeführt; der Ausdruck ist augenscheinlich von Matth. 8,9 beeinflusst »et dico huic Vade et vadit, et alio Veni et venit«. *woode* 15 ist mittellenglisch *wōd*, wütend.

In 16 und 17 ist der Wortwechsel eine sehr volkstümliche Vergewaltigung des Gesprächs Jesu und Johannis vor dem Taufakt Matth. 3,13—15; Johannes weigert sich anfänglich, nicht wie im Evangelium aus Demut, sondern wegen eines physischen Hindernisses. Die Form dieses Wortwechsels ist für die Geschichte der Segen interessant: Der Befehl des Oberheiligen, dies oder jenes zu tun, bzw. seine Frage, warum es nicht getan wird, und die Antwort »ich kann nicht« mit Motivierung finden sich seit früher Zeit in Ross-segen. Im 14. Jh.: »Petrus sprich ezu dir Job rit mit mir ezu Rome. Ich en mak, herre meyster, myn ros ist ezu rehe« (urspr. Jesus sprach zu Petrus, reite usw.? vgl. auch Matth. 14,29 f.). Im 12. Jh.: »Man gieng after wege, zoh sin ros inhandon. Do begagende imo min trohtin mit sinero arngrichte: wesman gestu, zu ne ridestu? Waz mag ih riten, min ros ist errehet«².

Das segnende Aufheben der Hand Jesu ist innerhalb deutscher Segen in den Brand- und Feuersegen allgemein und hier schon im angehenden 15ten Jahrh. bezeugt³; aber

¹ Sowie einige englische, noch viel spätere Varianten, EBERMANN S. 26 f., weiter Verf., ZfVkd 1930, 269 ff., wo dieses Motiv behandelt ist. Ein finnischer Zauberspruch B § 20.

² 14. Jh.: KLAPPER, Schlesische Volkskunde S. 234. 12. Jh.: STM. S. 373.

³ Vgl. H. HARMJANZ, Die deutschen Feuersegen (FFC Nr. 103 S. 114 ff.).

ein »Segnen« ist, wie es 18. 19 zeigen, innerhalb der Jordan-segen sehr alt.

Vielleicht sind schon 18 und 19 in ihrem Ursprung eben desselben Typus wie 14—17. (M. W. ist 18 der einzige uns in griechischer Sprache erhaltene volkstümliche Segen über Christus und das Stehen des Jordans.) Zwar berichten sie nicht ausdrücklich von einem Schwellen und können, wie sie lauten, auch zur Gruppe I gerechnet werden. — Das *εὐλόγησεν* bzw. *signavit* könnte man so auffassen, als sei hier von einer Weihung für künftigen Gebrauch (Jesu eigene oder die Gemeinde-Taufe) die Rede; aber das Wort stände dann im Zusammenhang recht überflüssig, ohne besondere Beziehung zum Stehen des Flusses. Gemeint war also wohl entweder ein ermunterndes Segnen des fliehenden Flusses oder aber ein beruhigendes Segnen des ungestümen Flusses; eine Entscheidung hier ist kaum möglich; wir verweisen auf B § 19¹.

Als populäre Erklärung, warum eigentlich das Wasser bei dem Taufakt »stehen« sollte, muss das Schwellmotiv als sehr gelungen gelten. Das Stehen bedeutet demnach nicht notwendig ein, recht störendes, Gespaltetwerden, sondern eher eine Stillung, etwa bloss Beruhigung, nach wildem Brausen. Die (späteren) Besegner haben hier wohl den normalen, reissenden Lauf des Flusses in Gedanken gehabt. Dennoch verdankt dieses Schwellmotiv sein Entstehen nicht einer solchen Betrachtung; hiervon wird aber erst in B § 14 ff. die Rede sein. — Auch für den magischen Zweck, die Blutstillung, ist das Schwellmotiv sehr geeignet; die Parallelität zwischen Wasser und Blut wird so eine voll-

¹ Wie man sieht, sind 18. 19 keine gewöhnlichen Stillungssegens, 18 beschwört den Wurm, 19 den Schmerz, ev. den Blutstropfen, im Körper zum Stehen.

ständigere: auch das Blut strömt jetzt ungestüm, soll aber wie einst der Jordan sofort »stehen«.

III. SPERRKRAFT (UND FEUER)

Von einer solchen Kraft des Jordans handelt aller Wahrscheinlichkeit nach der Schlussteil eines sehr alten vulgärlateinischen Beschwörungstextes, vermeintlich des 6ten Jhs., auf Bleitafel, gefunden bei Tragurium (Traù) in Dalmatien. Wir geben hier als Nr. 20 den Eingang und den Schluss. Nahe verwandt ist Nr. 21, ein kirchlich rezipierter Segen.

20¹. Rossi, *Bullettino di Archeologia cristiana*, seconda serie (1871) s. 38 ff.; ZANGEMEISTER bei MOMMSEN, *Corpus inscriptionum Latinarum* vol. III pars II (1873) s. 961 (mit Abbildung); R. WÜNSCH, *Antike Fluchtafeln* (1912, LIETZMANN'S Kleine Texte 20) Nr. 7 S. 27 ff.; DIEHL, *Inscriptiones Latinae christianae veteres I* (1925) Nr. 2389. — 21. Wettersegen, FRANZ II 76.

20². 6. Jh. *In nom̄ dñi Ieso Cri[s]- | ti denontio tibi, inmon- | dissime spirete tarta- | ruce Ue[de] ergo | , inmondissime spirete tartaruce, | ut, ubiconqua nomen dñi audiue- | ris uel sc[ri]pt[ur]a cognoueris, non p[os]- | [sis], ubi uellis, nocere. | [ina]nte habias I[orda]nis fluuio, | quem trans[si?]re non potuisti; | [r]equesitus quare transire non | potuisti, dixisti: quia ibi ignis | a ganea ignifera corret; et ubi- | conqua semper tibi ignis [a ga]nea | ignefera c[o]rsat. denontio tibi | per domino meum. cave te.*

21. 10. Jh. . . . *Interdicimus uobis, omnes angeli tartarum, ut retineatis imbrices uestros sine pluuia ad aquam limpidam, ubi saluator baptizatus est, et ubi sancta Maria, mater domini, in utero candido portauit. iubeo et contestor*

¹ Die erste Ausgabe von LJUBIC (siehe bei WÜNSCH s. 28) mir nicht zugänglich.

² | bezeichnet hier Zeilenschluss in der Inschrift.

uos, ut infra terminum istum lapidem tempestatis non iactetis, sed in arida et deserta loca eum transmittetis . . .

Der Fluss wird in beiden Texten als die Grenze erwähnt, die für die schädlichen Operationen der Geister gezogen ist; nur in dem einen Falle wird der Fluss als feurig und darum unüberschreitbar bestimmt. — Der böse Geist ist vermutlich auch in Nr. 20 ein Wettergeist¹; in dem vorausgehenden, hier nicht mitgeteilten Textabschnitt wird er an das ihm vom Herrn längst gegebene Gebot erinnert, seine Wohnung in den Einöden zu beziehen, fern der Menschenwelt. Der nun folgende Abschnitt »uede ergo« bis »nocere«, also die Aufforderung, Gottes Namen oder den soeben mitgeteilten Spruch zu respektieren, bildet gewöhnlich — inhaltsmässig, nicht verbotenus — den Abschluss eines derartigen Segens;

¹ Alle Herausgeber, auch DIEHL (der WÜNSCH's Behandlung nicht zu kennen scheint), lesen, im Mittelteil des ganzen Textes, das Wort *graudene* (Hagel), WÜNSCH aber (*sine*) *grauedene* (ohne Beschwer). Auch falls dies richtig ist, muss man wohl in Dämon einen Wettergeist sehen wegen der Ähnlichkeit dieser Beschwörung mit kirchlichen Wettersegen: der Geist ist tartarisch und wird in bergige Gegenden verbannt (vgl. schon unsere Nr. 21). Dass die Tafel, wie es scheint, getragen werden soll (»qui oc portent« liest W.), insoweit also die einzelne Person schützt, spricht kaum dagegen, auch davon abgesehen, dass das Sätzlein nachträglich hinzugefügt ist. Inhaltlich bietet übrigens das *grauedene* (W. liest »aut tune demum ore sine grauedene invoceris«) Schwierigkeiten; WÜNSCH meint, der Geist könne von dieser Stunde an ohne Beschwer vom Hexenmeister angerufen werden; aber dem fromm-christlichen Verfasser des Textes wird doch wohl jede Anrufung des Höllengeistes verpönt sein. — In dem Aufsatz »Fluchtafel und Wettersegen« FFC Nr. 86, dem die christlich-mythische Seite des Textes die Hauptsache war, hatte auch ich leider WÜNSCH's für die antik-magische Seite so wertvolle Behandlung übersehen (S. 4 f., vgl. S. 7 f., ist »quem angelus Gabriel de catenis igneis religauit oder -bit)« zu übersetzen »mit Feuerketten gebunden hat« (oder »binden wird«?). Diesen Worten entspricht übrigens in einem kirchlichen Wettersegen (FRANZ II 102, gedr. 1500) »per Michaelem, qui . . . igneis cathenis eum (Sathanam) alligauit«. (Auch ist hier von Helfern des Satan die Rede, welchen ein Regenzauber »permittitur«; hat dies mit jenem vermuteten »sine grauedene« etwas zu tun?).

unser Besegner fügt aber noch eine letzte, besonders wirk-
same Drohung hinzu. Dass die Konjektur *Jordanis* das
richtige traf, ist kaum zu bezweifeln; vom heiligsten aller
Flüsse erhalten nach alter Anschauung alle (für Taufe
geeignete) Wasser ihre Weihe (s. B § 54), so dass, recht
verstanden, überall, »ubiconqua«, ein Jordan da ist; dem
entsprechend ist hier der Jordan als überall gegenwärtige
Sperrung gegen den Unhold angeschaut. Nr. 21 bestätigt dies
noch weiter: die Wettergeister dürfen den Tauffluss nicht
überschreiten (s. auch B § 26 f.).

Das »non potuisti« und »requisitus dixisti« deutet darauf,
dass dem Verfasser der Beschwörung Nr. 20 eine fest for-
mulierte Legende bekannt war: Der Dämon hat — müssen
wir uns denken — einst versucht, den Fluss, der die Ost-
grenze des heiligen Landes bildet, zu überschreiten; wie
damals dort, so soll hinfort überall ein entsprechender Ver-
such seinerseits misslingen.

»*ganea ignifera*« ist von WÜNSCH¹ als volksetymologische
Änderung (*ganea* Krug) des Ausdruckes *γέεννα (τοῦ) πυρός*
(Matth. 5, 22), *Geenna pyros*, Feuerhölle, erklärt. Dass er
mit dieser Vermutung das richtige traf, wird unten B § 28 f.
näher begründet werden; und daselbst wird über unsere
Stelle weiter gehandelt. Statt des Feuers erwähnt die etwas
mehr kirchliche Nr. 21 die Taufe Jesu und die Reinigung
Marias als das für den Fluss bedeutsame (vgl. unten IV).

Der Ausdruck »*retineatis imbrices sine pluvia ad aquam
limpidam*« ist gedrängt; der Sinn muss sein: die Rohre
dürfen diessseits des gesegneten Wassers keinen Regen aus-
giessen, sind also jenseits zu halten. — Das »*infra terminum
istum*« gehört zu den festen Wendungen der Wettersegnen,

¹ Antike Fluchtafeln S. 28. Wir haben somit hier eine alte Paral-
lele zur späteren Bildung »Nobiskrug« für Hölle.

bezeichnet also hier, wo ein neuer Absatz der Beschwörung anhebt (Jubeo et contestor), nicht notwendig: diesseits des Jordans. — Der »lapis tempestatis«, Wetterstein ist nach FRANZ »der mit dem Blitze herabgehende Stein«.

IV. DIE TAUFEN JESU

In diesen Segen ist die Taufe des Heilands, welche innerhalb der obigen Gruppen I 2 und II hinter dem Stehwunder zurücktritt, die Hauptsache oder jedenfalls eine Hauptsache.

22. ZfdA. 21, 210. 23. Quellen bay. Gesch. 7 (1858), 319. Beide: STM. S. 380. 24 nach FR. HÄLSIG, Der Zauberspruch bei den Germanen S. 64. 25. MSD I 180. 26. Germania 25, 68. 27. WACKERNAGEL, Altdutsche Predigten und Gebete S. 219. 28. FRANZ II 591. 29 und 30. ZfdA. 15, 454 f.

22. 11. Jh. *Sicuīta Sicunda* (dann unverständliche Wörter) *Igfant izfersuant igberein izfersuein. Increatus pater* (usw. trinitarisch, dann unverständliche Wörter). *Wazzer fluzit, Iordan heizit, dader heilige Crist inne gedofet ist. Increatus* (usw.).

23. 12. Jh. *Wazzer rinnet, Iordanis heizzet, da der heilige Christ inne getoufet wart. Eiter bistu, zegan soltu. Super aspidem* (usw. Psalm 90, 13 Vulg.).

24. 12. Jh. englischer Viehsegen. *God was iborin in Betelem, iborin he was to Ierusalem, ifolewid in þe flum Iordan, þer nes inemned ne wolf ne þef* (usw.).

25. 12. Jh. Milstätter Blutsegen. *Der heligo Christ wart geboren ce Betelehem, dannen quam er widere ce Jerusalem, da ward er getoufet vone Johanne in demo Jordane, duo verstuont* (Fortsetzung Nr. 9 S. 32).

26. 15. Jh. *Es war ein kind geboren zu Bedlehem vnd*

ward getragen gen Hiervszenlem, es war getofft in Jordan; so war das ist, gestand dies din blutt.

27. 12. Jh. (aus einem Segen wider Feinde). . . . er (NN) mvoze alse wol giseginot sin, so das heilige wizzot ware, daz min herre Sancte Iohannes mime herrin dim almehtin gote in den munt flozte, do ern indeme Iordane tvofte.

28. 9. Jh. . . . adiuro te inimice per (†††), per quatuor euangelia mundi, per Iordane fluuio, hubi dominus noster baptizatus est, ubi Maria, mater domini, pedes suos lauabit. . . .

29. 13. Jh. In des Jordanes wazzer der hl. Crist wart gebadet. Er badete siniu gelider, sin ougen, sin houbet, sine brust, siniu knie, sinen lip allentsament. Ich spie an die erden, daz mirs hiute unt iemer mer buoz werde unt dir siechen N alsame. Stein, du siuse

30. 13. Jh. In des Jordanes flum | wart gebadet Crist, gotes sun; | des enist kein lougen; | darinne badete er sin ougen, | sin houbet, brust unde fuoz. | Alse wærlich er uns abewuosch | in dem Jordane unsere sünde, | alse müeze uns diz wazzer künde, | was disme siechen künftec si.

Der rinnende Tauffluss (22—23). Nr. 23 ist deutlich wider Eiter; in 22 steht unter den »Zauberwörtern« der Krankheitsname *Nessia*, vielleicht wird hier also die Gicht beschworen. In beiden Segen nimmt dann der Beschwörer die heilende, reinigende Kraft des Taufflusses in Anspruch. (Vgl. auch *sic vita*, *sic unda* in 22?) Das »rinnet«, »fliesset« wird andeuten, dass die Flut das Übel fortspülen kann.

Geburt, Darstellung, Taufe (24—26). In 24 heisst das erste *iborin* geboren, das zweite getragen, vgl. 26. *fulwian* heisst taufen. Der Sinn unserer 25 ist von MÜLLENHOFF-SCHERER¹ verkannt worden: Jerusalem sei hier als

¹ MSD II 273 f. — Über die Nrrn 24—26 hat Verf. ZfVkd 1930, 271 ff. gehandelt.

Ort der Passion Christi genannt, und die Reihenfolge sei mithin unglücklich. Wie 24 und 26 zeigen, wird der Heiland als Kind nach Jerusalem getragen; es ist also von der Darstellung im Tempel Luk. 2,22 die Rede. So heisst es auch in einer späteren Variante (15. Jh., wo die Liste der Heilorte noch erweitert ist): »... also war das ist, das er . . . von Sant Johanes rain im Jordan getöfft worden ist vnd im tempel geopfert ist . . .«¹. *widere* 25 heisst also nicht »nochmals«, sondern ist Übergangspartikel: dann widerum kam er nach Jerusalem.

Ein anderer, mehr beliebter Segen über drei heilige Orte, deren Nennung Segen spendet, hat z. B. diesen Wortlaut: »Krist ward gekundet ze Nazaret unde geborn ze Betlehem unde gemarterot zJerusalem; ·da bi verbiut ich dir, bluot, daz du stest . . .« (12. od. 13. Jh.)². Dieser Segen hat mit der unsrigen Gruppe (24—26) zwei Orte gemeinsam, aber die Funktion Jerusalems ist eine andere. Es kann nicht Wunder nehmen, dass Mischformen aufkamen.

Zu merken ist in 25 das *da* (nicht *duo*) nach *Jerusalem*: diesem Bearbeiter lag die heilige Stadt am Jordan, und die drei Ereignisse sind als in rascher Folge vollzogen zu denken. — Der Name Jordan hat in 25 die Anbringung des Stehwunders veranlasst (s. Gruppe I 2).

Taufe nebst Abendmahl (27). Nr. 27 bietet die naive Vorstellung, dass Jesus bei der Taufe auch noch das zweite Hauptsakrament empfängt, wie in der Kirche einst üblich; s. B § 78. *wiz(z)ôtl* (*wizôd*) Gesetz, aber auch Sakrament, das hl. Abendmahl.

Christi Taufe, Marias Fusswaschung (28). *lauabit* gilt sicher als Perfektum *lavavit*. Mit diesem kirchlichen

¹ Germania 25, 67. »

² MSD 2, 274.

Exorzismus (für Besessene) ist der kirchliche Wettersegel, der oben als Nr. 21 zitiert ist, zusammenzuhalten. FRANZ (I. c.) betrachtet mit Recht die Worte (im letztgenannten) »in utero candido portavit« als eine kirchliche, missglückte Verbesserung des als bedenklich empfundenen »pedes suos lauabit« in 28; mit dem Jordan hat die heilige Empfängnis sicher nichts zu schaffen. Die Fusswaschung Marias will, der Taufe Christi entsprechend, die Heiligkeit des Jordans motivieren. FRANZ¹ vermutet, scheint es, hier eine sonst unbekannte Legende. Man könnte vielleicht vermuten, es sei an Mariä »Reinigung« Luk. 2, 22 zu denken, und der Verfasser stelle sich (wie in Nr. 25 der Fall) den Jordan als durch oder dicht bei Jerusalem fließend vor: die Taufe des (soeben dargebrachten) Sohnes und die »Reinigung« der Mutter konnten so gleichzeitig und an demselben Ort vor sich gehen. Für die reine Magd genügte wohl ein symbolisches Netzen der Füße (vgl. Joh. 13, 10); nach Otfrieds Christgedicht² brauchten Maria und Jesus überhaupt weder Reinigung noch Darbringung. Aber ob diese ganze Erklärung das Richtige trifft, ist sehr zweifelhaft³.

Christi Baden. Sündenabwaschen (29. 30). Der Sinn der beiden, einander nahestehenden Varianten 29. 30 ist nicht ohne weiteres klar. Der Zweck beider ist laut den Schlusssätzen sowie nach den begleitenden Riten ein mantischer: das Verhalten eines in Wasser versenkten Steines soll angeben, ob der Kranke genesen wird. Dieser Zweck waltet aber nicht ob in dem Mittelstück von Nr. 29, wo ja das Speien Genesung (buoz) erzielen soll. Dies wird dann

¹ FRANZ II 591 Anm. 3.

² Otfried I 14 Vers. 16 f. (PIPER's Ausg. I S. 76).

³ In einem finnischen Zauberlied (hier nach Suomen kansan muinaisia loitsurunoja (1880) S. 151 Nr. 78) heisst es: »Trinke jetzt Wasser vom Jordan, Marias Waschwasser«.

auch der Fall sein für das Stück über das Baden Christi (in 29 und 30), das sich inhaltlich mit Mantik auch nur schlecht verträgt; der Sinn wird hier sein: in der Kraft jenes heiligen Bades werde NN von aller Krankheit rein. Die Segen sind also nicht einheitlich.

Gegen obige Auffassung streitet scheinbar, dass in 30 (Schluss) Christi Taufe dennoch mit der Mantik in nahe Verbindung gesetzt wird: »Else . . . abewuosch, else müeze . . . künde«. Zu beachten sind aber hier zwei Momente. a) Die wenig gelungene poetische Form von 30 ist im Verhältnis zur Prosaform von 29 sicher die sekundäre: der Satz »des enist kein lougen« steht aus blosser Reimnot da; weiter ist mit *fuoz* der erste Hauptteil zu Ende, aber *fuoz* hat noch nicht seinen Reim, dieser wird erst im zweiten Hauptteil geboten, und hier sind die Sätze »Else . . . künde« wohl Reimprodukte des Bearbeiters, dessen etwaige Auffassung vom Sinne des »Badens« Christi mithin für den übrigen Teil nicht massgebend ist. b) Und der Bearbeiter versucht auch keine innere Verbindung zwischen dem *abewuosch* und der mantischen Eigenschaft des Wassers im Kessel zu knüpfen; er begnügt sich mit dem blossen Wahrsein als *Tertium comparationis* (vgl. z. B. in einem Longinussegen¹ die Abschwächung »als ware das ist, als ware gehe der pfeil heraus«).

Welches ist nun aber der innerste Sinn der Badeszene? Der zuerst passive und dann reflexive Ausdruck (wart gebadet, badete sîn —) deutet daraufhin, dass, naiverweise, der Jordan als an sich und von vornherein heilig vorgestellt ist: seine irgendwie stärkende Kraft teilt sich dem darin gebadeten Christus und zwar seinen sämtlichen Gliedern mit — und ebenso möge jetzt das hiesige Wasser den

¹ Urquell NF 2 (1898), 242.

NN stärken. Also an sich ein grobmagischer Gedanke. Vgl. B § 82.

Anders der Satz »er uns abewuosh in dem Jordan unsere sünde«. Hier ist Christus aktiv; der heilige Gott wäscht im (heiligen) Wasser der Menschheit Sünde ab. Darf uns auch der Satz nicht als dem Segen organisch zugehörnde Erklärung jenes Bades gelten (vgl. oben), so sehen wir doch hier den altkirchlichen Ausdruck, dass Christus mit seiner Taufe die Sünde der Menschen abwusch, in volkstümlichen Zusammenhang gebracht. Vgl. B § 69. — Über Genzan und Jordan s. unten Abschn. II 2 zu Nr. 50.

ZWEITER ABSCHNITT

Passionsseg.

I. DAS VERBRECHEN

Hierher gehören zwei altenglische Varianten einer Mahnung gegen Viehdiebe, Nr. 31. 32, gedr. J. American Folklore 22, 184 u. 178. — Weiter Nr. 33 ein byzantinischer Blutsegen, Nicolai Myrepsi Medicamenta, trad. L. Fucus (Basel 1549) S. 118. — Übersetzung weiter unten.

31. 10. Jh. *Jūdēas Crīst āhēngon; gedidon him dāde þā wyrstan. Hālon, þæt hī forhelan ne mihton. Swā nāfre þeos dād forholen ne wyrþe, per crucem Christi.*

32. 11. Jh. *Jūdēas Chrīst āhēngon. þæt heom cōm tō wīte swā strangum. Gedydon heom dāda þā wirrestan; hȳ þæt drōfe onguldon. Hālan hit heom tō hearme micclum, for þām hī hit forhelan ne mihtan.*

33. Um 1280. *Εἰς τὴν κρῖσιν τὴν θέλονν εἰδὲ οἱ ἀπάβαδοι καὶ οἱ ἀπαπάδες καὶ οἱ τόκον λαμβάνοντες et crucifigentes dominum nostrum Iesum Christum, siste sanguinem.*

31. »Die Juden erhenkten Christus; sie taten ihm die böseste Tat an. Sie verbargen, was sie nicht verbergen konnten. So werde auch diese Tat (d. h. der jetzige Diebstahl) nicht verborgen«. 32: »Die Juden usw. Das ward ihnen zu so strenger Strafe. Sie taten usw.; sie mussten es schmerzlich entgelten. Sie verbargen es, sich selber zu grossem Unglück, weil sie es nicht verbergen konnten«. Beide Texte führen ein namhaftes Verbrechen an, welches misslang, wie jetzt dieser Diebstahl misslingen soll. Beide bilden sie den Schluss eines kombinierten Segens; voraus geht u. a. eine kurze Aussage über die Auffindung des Kreuzes (durch Helena), in 31 »CruX Christi abscondita et inuenta est«, in 32 »CruX Christi per furtum periit, inventa est«.

Von den beiden Varianten bietet 31 den geschlosseneren Text; auch ist die Aussage in 32 über das »Verhehlen« recht schwerfällig. (GRENDON's Übersetzung (im »Journal«) von *drove*, Verbannung (expulsion), führt wohl ein zu gelehrtes Moment ein.) — *hit* 32 müsste sich eigentlich auf das Henken beziehen, vielleicht ist jedoch das Kreuz gemeint, und beides gibt letztlich denselben Sinn; weiter B § 88.

Dass der griechische Segen 33 gegen Nasenbluten uns z. T. in der Grundsprache erhalten ist, verdanken wir dem Umstand, dass der Übersetzer FUCHS die Stelle nicht verstand. Der Grundtext des Buches ist m. W. noch nicht gedruckt. Der Segen gehört inhaltlich in eine Gruppe, welche die Strafe grober Sünder, gew. zur Bändigung eines Dämons oder Übels, darstellt¹. Man möchte übersetzen: »Bei dem Gericht, welches sehen (*εἰδεε* für *ἰδεῖν*) werden die Abtrünnigen(?) und die Priesterlosen und die, so Zins nehmen und unsern Herrn Jesus Christus kreuzigen, stille das Blut!«

¹ Vgl. Hwb. Aberggl., Artikel Sünder in den Segen.

Angeredet ist hier ein magisches Steinlein (Jaspis oder Hämatit), das nachher in ein Nasenloch des Leidenden gesteckt wird. Sollte *ἀπάβαδοι* Fehler sein für *ἀποβάται* in einer sonst kaum belegten Bedeutung 'Abtrünnige'?? *ἀπαπάδες*, Priesterlose, heisst wohl Heiden, d. h. solche, die keine rechten Priester haben — oder irgend eine Sekte (vgl. noch den russischen Sektennamen *bez-popovščina*). Die Worte *crucifigentes* usw. führen wohl kaum eine neue Gruppe ein (nur der griechische Text könnte hier entscheiden), sondern kennzeichnen vielmehr den ungeheuren Frevel der Zinsnehmer: ihr Verbrechen ist denen gleich, die Christus kreuzigten. Formelles Vorbild ist Hebr. 6, 6 »*rursus crucifigentes sibimet ipsis filium dei*« — von den Abtrünnigen gesagt.

II. CHRISTI WUNDE

Fast sämtliche hierher gehörige Texte sind Blutsegens oder Wundsegens.

1. *Christus wund und gesund.*

Nrr. 34—36 s. STM. S. 377 f. Nr. 36 ist Schlussteil des Bamberger Blutsegens, dessen Anfang als unsere Nr. 51 und dessen Mitte als unsere Nr. 10 steht. Nr. 34 auch ZfdA. 52, 171.

34. 10. Jh. (*Ad catarrum dic*) *Christ uwarth giwund, tho uwarth he hel gi ok gisund. That bluod forstuond, so duo thu bluod. Amen.*

35. 12. Jh. (*Ad rest[r]ingendum sanguinem*) *Crist wart¹ wunt, des wart er gesunt. Stant blüt, stant blüt, stant hir inne dürc des heiligen Cristes willeN*

36. Um 1200. . . . *Crist wart hien erden wnt; | daz wart da ze himele chunt; | iz neblotele noch nesvar noch nechein eiter nebar |. Taz was ein file gote stunte; | heil sis tu wnte.*

¹ Nach *wart* ist *gesunt* ausgestrichen.

Christi Passion und Restitution sind hier auf ihre möglichst kurze Form gebracht. Sprachlich ist 34 nach W. BRAUNE¹ rein altsächsisch und zeigt eine Sprachform ugf. der Zeit um 900 (*forstuond* will man des besseren Reimes wegen auf *forstuod* zurückführen). *hel gi ok gisund*, heil und auch gesund; heil wohl in Bezug auf die Verwundung, gesund auf die Ermattung; nicht allein heilte die Wunde, sondern Christus gewann zugleich (*ok*) seine volle Kraft. Dem gegenüber zeigt 35 mit dem blossen *gesunt* zwar eine formelle Vereinfachung, inhaltlich aber eine geringere Präzision. Über den Sinn weiter B § 115.

In seiner alten, kurzen Form (wie 34 und 35) ist der Segen m. W. später nicht belegt. Schon um 1200 sehen wir aber einen verwandten Segen, 36, im Gebrauch. *hien* heisst »hie(r) in«. Als sicher darf gelten, dass der bündige, ausdrucksvolle, auch viel früher belegte Segen 34. 35, und nicht 36 der primäre ist. In 36 ist der im Reim ausgedrückte Gegensatz kein vollständiger; mit *chund* ist noch keine Heilung gegeben; um eine solche zu schaffen musste der Compiler die alte Formel »iz neblotete« usw. über die Wunde(n) Jesu heranziehen. Mit »erden-himele« schuf er einen neuen Gegensatz und zwar des Ortes. Dass dieser Bearbeiter an dem alten Segen kirchlichen Anstoss genommen hat, ist nicht wahrscheinlich; die Formel, die Nr. 36 einführt, ist mit ihrem »neblutete« erst recht unbiblisch (vgl. Joh. 19, 34). Aber welchen Gedanken wollte er mit seiner neuen Reimzeile »daz wart da ze himele chunt« ausdrücken? Wohl diesen, dass Jesu Wunde von Gott sogleich geheilt wurde: als die Kunde zum Himmel drang, ward sogleich ein Wunder vollzogen, und so kam es, dass die heilige Wunde weder blutete noch eiterte. Eine kirchliche Auslegung

¹ ZfdA. 64, 551 ff.

des Sätzleins über den Himmel, etwa: der Versöhnungsakt wurde im Himmel beglaubigt, würde inhaltlich Zusammengehöriges trennen.

Diesem und nicht dem alten, an Bündigkeit unübertrefflichen Segen gehörte aber die Zukunft. Vom 15. Jh. an begegnet uns die wund-kund-Form wieder, und zwar in verschiedenen Gestaltungen; wir treffen sie deutsch und nordisch, eine Annäherung auch englisch¹. Noch später (16. Jh.) taucht der ältere Reim freilich wieder auf, jetzt aber mit einem kirklichtuenden Einschubsel: »Jesus ward auf Erden wund, fuhr gen Himmel (und ward) gesund«.

Interessant ist es, dass für keinen dieser Segen eine lateinische Form bekannt ist. Die Trierer Hschr., welche die vorzügliche Nr. 34 bringt, soll die älteste Handschrift sein, welche deutsche Reime enthält. Deutlich ist 34 eine kleine volkstümliche Originalleistung, wie ein erster kräftiger Atemzug in frischer Luft.

2. Die Seitenwunde.

37. 39—41. STM. S. 377—379 in anderer Reihenfolge. 38. MSD II 275. 42. Journal American Folklore 22, 159. 43. Quellen bay. Gesch. 7 (1858), 320. 44. LEGRAND II 25. 45. VASSILIEV, Anecdota Græco-Byzantina I (Moskva 1893) 334. 46. Germania 18, 234. 47. R. KÖHLER, Kleinere Schriften III 553. 48. STM. S. 379. 49. ZfdA. 15, 454. 50. STM. S. 375. 51. STM. S. 377. 52. Germania 12, 464. 53. Forts. von Nr. 43. 54. ZfVkd 11, 79.

37. 10. Jh. *Longinus miles. lango zile. Cristes thegan ast astes* (Forts. oben Nr. 3).

38. 11. Jh. *Miles Longinus cum lancea sua feruit in latere Christi, nec [uulnus?]² fecit, nec uena doluit. Christus dixit:*

¹ Ueber diese Gestaltungen ist VB S. 185 ff. ausführlich gehandelt.

² Vgl. 41 *τραῦμα ἐποίησε*.

stringe te, sanguis. Dominus, qui serrasti uenam, tu fac stagnare uenam in membro isto.

39. Um 1100. *Longinus miles punxit Christum. Christus recubauit, sed Christus dixit: sanguis iste, nec currat.* (Forts. oben Nr. 7).

40. Um 1100. *Christus iacuit uulneratus in dextero latere. Superuenit Sanctus Iohannes et dixit: Christe, quis te uulnerauit? At ille: miles, inquit, Longinus cum lancea bisacuta me uulnerauit. † Coniuro te, Iohannes, per lac Sancte Marie, sicut stetit flumen Iordanis* (usw., Forts. Nr. 13).

41. 12. Jh. *Vjdxnmem manare de ferreo fonte. Ille sanguis restitit, ubi Christus p̄ci (d. h. praecepit?). Stant bluot, habe blvot, habe dine sxxx blvot. Sancta M[aria], liga hec uxxx* (Forts. Nr. 8 mit Also uerstant).

42. 11. Jh.?? *Longinus miles lancea ponxit dominum, et restitit sanguis et recessit dolor.*

43. 12. Jh. *Truncha musa daffatana qurri truna musa daffatana clusa si hic feda cala feda palafeda deuulnera. Longinus magnus fecit plagam magnam. Nepoecine poluit olim fac tolio. amen. Longinus miles* (usw. Forts. unten Nr. 53).

44. 15. Jh.¹. (Im Dreibrüdersegen). Ὡς ἐλόγγευσε Λογγίνος ὁ ἐκατόνταρχος τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, καὶ οὔτε ἐφλέγμαεν, οὔτε ἤλκωσεν, οὔτε τραῦμα ἐποίησε, νὰ μηδὲ τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ (ὁδεῖνος) ἢ πληγὴ ἐλκώση ἢ φλεγμονὴν ποιήση, ἀλλ' ἵνα ἰαθῆ καὶ εἶη ὕγιής.

45. 15. Jh. Ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός τὴν πλευρὰν αὐτοῦ ἐκεντήθη λόγγην, καὶ οὐκ ἐφλέγμαεν, οὐκ ἔσπεφεν, οὐκ ἐπυρομάχησε. καὶ ἐσύ, κο(μ)μίδι τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ ὁδεῖνα μὴ φλεγμαίνης, μήτε σέψης, μὴ πυρομαχίσης, ἀλλὰ ἰάθητι².

¹ Vgl. Zanetti, Graeca D. Marci biblioteca, usw. (Venet. 1740) s. 198.

² Dieser Text scheint nicht überall in Ordnung zu sein; u. a. wäre für κομίδι etwa κόμμα (Schlag) zu erwarten. Professor HØEG, Kopenhagen,

(Übersetzung. 44. Wie der Zenturio Longinos unsern Herrn J. Chr. mit der Lanze stach, und es sich weder entzündete noch schwor noch Wunde verursachte, so möge auch dieser Stoss (Hieb) des Dieners Gottes NN nicht schwären noch Entzündung verursachen, sondern er werde heil und sei gesund. — 45. Unser Herr J. Chr. ward in seine Seite gestochen mit einer Lanze, und nicht entzündete es sich, nicht faulte es, nicht wurde es brandig(?). Auch du —(?) des Dieners Gottes NN, mögest nicht schwären(?), dich nicht entzünden, nicht faulen, nicht brandig werden(?), sondern werde geheilt.)

46. 13. Jh. (Im Dreibrüdersegen). *Sicut Hebreus lancea[m] fixit in [latere?] domini nostri Jesu Christi, non ancavit, non flammavit, non putredinem fecit, ita fiat plaga: non flammet, non arde[a]t, non putredinem faciat.*

47. 13. Jh. (Im Dreibrüdersegen). *Sicut Longinus miles latus salvatoris aperuit, non diu sanguinavit, non rancavit, non doluit, non tumuit, non putruit, nec ardorem tempestatis habuit, sic plaga ista, quam carmino, non sanguinet, non rancet, non doleat, non tumeat, non putreat, nec ardorem tempestatis habeat.*

48. 13. Jh.? (Im Dreibrüdersegen). *Hebr. Longinus lanceam fixit in latere domini nostri Ihesu Christi, nec diu sanguinauit, nec ranclauit, nec tumuit, nec tempestatem ardoris habuit. Sic nec diu sanguinet, nec ranclet, nec tempestatem ardoris habeat vulnus illud.*

49. 12. Jh. (Im Dreibrüdersegen). *Also de[r] Jud Longinus, der unsern herren Jhesum Christum stæch in die siten mit dem sper, daz eneitert nith, noch gewan hitze, noch enswar, noch enbluotet zevil, noch enfuelt. Also tuo disiu*

teilt mir mit, dass *πυρομαχέειν* teils »in Todesangst sein« bedeutet, teils auch »kampflustig, erhitzt sein«.

wnde, diu enbluot nith zevil, noch engewinne hitze, noch enswær, noch enhatter, noch enfuuel, die ich gesent hab.

50. 11. Jh. *Genzan unde Iordan keiken sament sozzon; to uersoz Genzan Iordane te situn. To uerstont taz plot, uerstande tiz plot, stant plot. Vro unde Lazakere keiken molt petritto; stant plot fasto* (Es folgt der »Tumbo«-segen).

51. Um 1200, Bamberger Blutsegen. *Crist unte Iudas spiliten mit spieza; do wart der heiligo Christ wnd in sine siton. Do namer den dymen unte uorduhta se uorna. So uerstant du bluod* (usw., Forts. Nr. 10 und weiter Nr. 36).

52. Um 1200. *Der lange Longinus transfixit Christi latus, statim fluxit sanguis de latere. In ipsius nomine stet sanguis iste.*

53. 12. Jh. (Forts. von 43). *Longinus miles lanceauit dominum Iesum Christum; exiuit sanguis et aqua. Iesus sta sanguis. Christus chrisma. Strangula uenam limis. Murmur accessus. Amen. Pater noster. Sta sta sta, sicut flumen Iordanis stetit* (ob. S. 33 Anm. 1).

54. 12. Jh. Augensegen. *Ich beswer hiwte dine hir¹ bi dem hailigen Christe, der sich zemartervonne gap durch alle man künne, per Sanctam Mariam matrem domini nostri Iesu Christi, vnde bi dem hailigen blute, daz vz unsers herren siten ran* (usw.).

Wie oben angedeutet, bilden viele dieser Texte nur Teile eines kombinierten Segens, wo öfters auch ein Jordansegen dasteht.

Im folgenden seien, um spätere Abschweifungen zu vermeiden, zuerst Bemerkungen über einzelne von diesen Segen gemacht; dann untersuchen wir die Longinussegen Zug um Zug.

Der älteste deutschsprachige Segen über Longinus, unsere Nr. 37, sieht mehr wie kurze Notizen aus, gleicht mehr einer

¹ d. i. heftiger Schmerz o. ä.

Glossierung als einem Segen (anders erst die Fortsetzung über den Jordan). *lango zile* ist sicher Erklärung des Namens Longinus. Sollte *zile* etwa so viel wie *zilge* (*zelch*) bedeuten? Damit wäre Longinus entweder als »langer Ast«, ein langer Kerl (*longurio*) bezeichnet, vgl. 52 — *Zilo* ist altdeutscher Mannesname —, oder vielleicht als »der mit der langen Stange« (Lanze), nach dem (zufälligen) Anklingen des Longinus« an *λόγγη*? Über *christes thegan*, welches *miles* erklären wil, s. unten. *ast astes* ist vielleicht mit JACOBY¹ aus »(cruci domini) *astans*« der lateinischen »Acta Longini« zu erklären.

Nr. 40 ist nach dem beliebten Begegnungsschema umgeformt. Formell zu vergleichen ist der älteste bekannte lateinische Begegnungssegen, um 800, gegen Fieber, wo Helena auf einem Steine krank sitzt, dann »supervenit S. Maria«, Frage und Antwort². Mehrfach weicht jedoch unser Segen vom üblichen Begegnungsschema ab: Wir hören nicht, dass Johannes Hilfe leistet — dazu ist er wohl auch Jesus gegenüber nicht der Mann —, der Schluss von »coniuro te, Iohannes« an steht sicher nicht (auch) als Wort Jesu, nur als Wort des jeweiligen Besegners. Weiter fragt Johannes nicht nach dem Leiden wie üblich, sondern nach dem Urheber desselben und erhält hierüber Bescheid. Diese beiden Abweichungen haben ohne Zweifel ihren Grund in Anlehnung an einen besonderen biblischen Stoff. Johannes als die zweite Person könnte sich zwar leicht erklären aus Joh. 19, 26 (35), der Lieblingsjünger steht mit Maria unter dem Kreuze (darum auch das »per lac S. Marie«??); aber seine Frage »Christe, quis —« deutet darauf, dass zugleich ein anderer Auftritt dem ursprünglichen Verfasser vorgeschwebt

¹ Hwb. Aberggl. V 1347.

² ZfdA. 23, 261.

hat: der Lieblingsjünger fragt Joh. 13,25 bei dem Abendmahl: »domine, quis est«, sc. qui te tradet. Wenn weiter Christus in 40 liegt, wird auch hier die Vorstellung vom Mahl einwirken (vgl. Joh. 13,12 *recubisset*, Luk. 22,14 *discubuit*). Dasselbe ist der Fall in 39, wo Jesus *recubauit*, zurückgelehnt lag, d. h. lag zu Tisch. In beiden Varianten ist also die Abendmahlszene und die Kreuzesszene zusammengeworfen: *a* Christus liegt *b* verwundet, *ab* Johannes *a* fragt, wer sein Feind ist. Wir haben in 40 mithin eine frühmittelalterliche Verschmelzung der Judas- und der Longinustgestalt. Wie diese Zusammensteller sich eigentlich die Szene gedacht haben, lässt sich kaum sicher sagen. Dass Christus »lag«, wurde wohl als ein Zustand der Schwäche aufgefasst, bem. »sed Chr. dixit«, — schwerlich jedoch als Christi »Liegen« nach der Kreuzesabnahme, indem er ja als redend eingeführt wird. Andererseits deckt das »supervenit Johannes« nicht die Situation von Joh. 13,25, wo der Apostel im voraus Jesu ganz nahe liegt. Weiteres über diese Segen B § 112. Der Bearbeiter, welcher den Schluss von 40 mit dem Jordanauftritt (s. Nr. 13) verkettete, hat wohl wiederum den Apostel mit dem Täufer zusammengeworfen.

Nr. 43. Hier sehen zwei Stellen nach *Ephesia grammata* aus und mögen von den Benutzern zuletzt als solche aufgefasst sein (zu *cala feda palafeda* vgl. *palamiasit calamia*, um 900¹). Aber schon das *deuulnera* spricht dagegen, und die letzte Passage *nepoecine* usw. ist sicher aus Wundsegenstoffen entstellt. Z. T. dürfte Vergessen des Gehörten im Spiele sein. Hinter *daffatana* könnte man *de fonte* vermuten, vgl. 41; hinter *qurri* entweder *ferreo* (ebda) oder eher (*cu-*) *currit*, vgl. 39 *nec currat. nepoecine poluit* etwa für »nec

¹ GALLEE, Altsächsische Sprachdenkmäler (Leiden 1894) S. 208; ein wenig anders in der Hschr. von Nr. 43, Quellen bay. Gesch. 7, 319.

putruit nec doluit«; *olim fac tolio* für »(nec) vulnus(?) faciat (nec) tumeat«. *magnus* für *miles*, weil ein *magnam* folgt; oder (JACOBY¹) es heisst so viel wie *longus*. — Hier läge demnach ein kombinierter Segen vor: 43 Anfang vgl. 41, 43 Schluss vgl. 46; hinzu kommt 53.

Die beiden byzantinischen Texte 44, 45, 44 mit, 45 ohne Dreibrüdevorstück. Da innerhalb einzelner, erst spätmittelalterlich überlieferter byz. Segentexte lateinischer Einfluss unleugbar ist, wird man fragen, ob diese beiden vielleicht lateinischen Mustern nachgebildet sind. Nr. 44 macht aber einen echt griechischen Eindruck; die Brüder z. B. sollen laut dem Dreibrüdevorstück »bei dem kostbaren und lebendigmachenden Kreuze und der hochheiligen Gottesmutter (theotokos)« schwören. Über das zwar auffallende »Longinos der Zenturio« s. unten S. 58. Gegen die Echtheit der Nr. 45 spricht wohl nichts Entscheidendes, obschon die passive Form und das Fehlen des Namens Longinus² nicht ganz ohne lateinische Seitenstücke sind; um 1500 »Dominus . . . vnctus et bis vnctus, et de lancea fuit transpunctus«, dann erst »Longinus miles dominum lanceavit«³; namenlose Form oben Nr. 41, 12. Jh.

Während der letzte der oben mitgeteilten Segen, 54, sich ganz in kirchlichen Ausdrücken und Vorstellungen bewegt und auf die Person des Speerstechers von Joh. 19,34 gar nicht anspielt, kann man fast alle die übrigen (41 bildet jedenfalls formell eine Ausnahme) als Varianten des Longinussegens ansehen⁴.

¹ Hwb. Abergl. V 1388, der altfranz. »Longius li grans« vergleicht.

² Eben das Fehlen deutet nach JACOBY, ZfdA. 54, 205 auf Echtheit, weil L. in der griech. Kirche gew. der Zenturio ist; vgl. unten S. 58.

³ Danmarks Trylleformler II Nr. 1144, um 1500—1520.

⁴ Über den Longinussegens handelt Ad. JACOBY, Hwb. Abergl. s. v.

Der Mann von Joh. 19, 34 (und Matth. 27, 49). Die allermeisten Varianten nennen ihn bei Namen, Longinus (vgl. auch oben Nr. 5). Von den drei Ausnahmen hat in zweien das Verbum intransitive Form (manare 41) oder passive (*ἐκεντήθη* 45); der Täter ist hier völlig unbezeichnet. Die dritte Ausnahme, 46, ist zufällig. Eine »Erklärung« des Namens (lang) 37. 43(?). 52. Miles, Soldat, ist er in der grossen Mehrzahl der lateinischen Varianten. In der griech. Nr. 44 ist er Hekatontarch, also Offizier. Hinter diesem Titel steckt der Hauptmann von Matth. 27, 54, der nicht sticht, aber in Jesus einen Gottessohn erkennt. In der griechischen Kirche hiess gewöhnlich dieser, nicht der Speerträger, Longinos¹. In Nr. 44 liegt also — indem der Offizier den Lanzenstich gibt — Verwechslung oder Verschmelzung der beiden Gestalten vor. Eine solche musste nahe liegen, da beide Personen nachher gläubig werden. Auch schon in Handschriften der Acta Pilati kommt diese Verwechslung vor und mehrmals im Westen, (wo »miles« auch Ritter bedeuten konnte, und) wo die sehr verbreitete *Legenda aurea* (13. Jh.) sagt²: »Longinus fuit quidam centurio . . . latus domini lancea perforavit«. Einfluss lateinischer Überlieferung kann also in 44 vorliegen, die Annahme ist aber durchaus nicht notwendig (vgl. oben S. 57). Wenn Longinus französisch und deutsch, jedenfalls von c. 1400 an, »chivaler«, »ritter« heisst³, kann dieses Übersetzung von »miles« sein. Merkwürdig ist die Bezeichnung *Christes thegan*, Christi Streiter (oder Diener), in der alten Nr. 37. Wahrscheinlich ist hier eben der Zenturio im Spiel, der sich schon unter

¹ Doch ist in einer Rezension der griech. Acta Pilati (A 16, 4) Longinus Name des Soldaten (in der anderen des Offiziers), TISCHENDORF, *Evangelia apocrypha* S. 262 gegen S. 288.

² Cap. 47, GRAESSE'S Ausg. S. 202.

³ Hierüber VB S. 158.

dem Kreuze als »Christ« bekannte und nach der Legende später als Märtyrer starb. Segen über des Lanzenstechers Longinus Blindheit, Heilung und Märtyrertod sind erst von ugf. 1400 an bekannt (etwa durch die *Legenda aurea* angeregt); und die Grundlage unserer Nr. 37 war kaum ein solcher Text.

In allen Varianten, die Longinus genauer bestimmen, besteht ein Entweder-oder. Entweder wird sein Amt oder seine Religion (sein Volkstum) bestimmt: er ist Krieger (als solcher wohl als Römer gedacht), oder aber er ist Hebräus, Jude, so gewöhnlich in den Dreibrüdersegen (Ausnahmen 44. 47). Hierher gehört vielleicht auch Nr. 51 *Judas*¹, aber natürlich hat der Bearbeiter wirklich an den biblischen Judas gedacht und war wohl fern davon, sich diesen Täter als späteren Heiligen vorzustellen. Dieselbe Änderung kommt später vor: *Juda Loynus* 15. Jh.; ein *Judasritter* um 1600; »*Judas, warum stachst du unsern Herrn*«, dänisch 19. Jh.². Sowohl Soldat (bzw. Ritter) als Jude ist Longinus erst in späteren, und wenigen, Aufzeichnungen.

Sehr merkwürdig ist die alte Nr. 50, die ganz andere Namen, bzw. Bezeichnungen, hat: erst *Genzan* und *Jordan*, darauf, als Parallelen oder Varianten, *Vro unde Lazakere*. In dem letzteren Paare möchte man den Herrn, ahd. *Vro*, und Longinus, (Mann mit dem) Riemen-Spiess³, erkennen. Im ersteren Paare entspricht *Jordan*, die verwundete Person, nicht dem Longinus (Judas) sondern Jesus. Dass der Fluss, biblisch (Ps. 114) und in den Kunstdarstellungen der Taufe

¹ So STM, S. 377 ff.

² ZfdA. 38, 14; ZfdMyth. 3, 327; Danmarks Trylleformler I Nr. 124.

³ GRAFF, Ahd. Sprachschatz II 316; MSD I 18. — Die Gleichung *Lazakere* (als »Lanzenschwinger« verstanden) = Longinus schon bei EHRISMANN, Geschichte d. deutschen Literatur bis z. Ausg. des MA I (1918), 104 Anm. 1.

Jesu, personifiziert erscheinen kann und als chr. Personenname verbreitet war (B § 59), hilft uns hier nicht viel, auch wohl nicht, dass er in bulgarischer Legende als Marias Bruder vorkommt¹. (In vielen unserer Segen könnte Jordan aus dem Abschnitt über das Stehwunder in den Longinusabschnitt eingedrungen sein; aber eben dieser Segen (50) hat keinen Jordanabschnitt.) *Genzan* sieht nach *Genezar(-eth)* aus, dem »Jordan« in der Form angenähert; *Genezar* schreibt auch Adamnan, Schreiber des Pilgers *Arkulf* (7. Jh.)², dessen Bericht im 11. Jh. und später abgeschrieben wurde.

Die Tat. Die Waffe wird in einigen Varianten nicht bestimmt oder genannt (39. 43 Mitte. 47. 50. 52). Lateinisch ist sie gewöhnlich *lancea* (53 und griech. 44 im Verb eingeschlossen), deutsch *sper* 49, *spiez* 51. Dass hinter *ast-a-* 37 »hasta« steckt, ist kaum glaublich (vgl. oben S. 55); in den Longinussegen steht *hasta* spät und selten³. Dagegen möchte man vermuten, dass *de ferreo fonte* 41 eine dichterische Bezeichnung der eisernen Lanze, von der das Blut hinabströmte, verbirgt, obzwar »fons« besser für die Wunde passen würde; vielleicht meint der Verfasser »die vom Eisen eröffnete Quelle«. Kaum sicher herstellbar ist hier die Lücke zwischen *vid(?)* und *nem*. Eine späte (16. Jh.?), sprachlich verwilderte Form hebt an: »Ego Longius filius in dei (lies filium dei) *lancia ferrea vulneram* (l. *vulneravi*), *vluor sangwinavit, sangwis in terram cecidit quae [sic] tota terra*

¹ DRAGOMANOV in *Sbornik za narodni umotvorenija* (usw.), kniga 10 (Sofia 1894), S. 34. Nach DRAG. soll dort Johannes der Täufer gemeint sein. — Finnisch treffen wir einmal Jordan für Jesus: »Jordan, Gottes Sohn, komm, deine Werke zu erkennen«, GANANDER, *Mythologia fennica* (Åbo 1789) S. 23.

² It. Hieros. ed. GEYER S. 268, ed. TOBLER-MOLINIER I 180.

³ WIERUS, *De præstigiis dæmonum* (Basel 1577) S. 533, erst im beschwörenden Teil »... precor te per illam hastam...«.

tremuit« usw.¹ Auch hier ist also das Strömen hervorgehoben. Hat diese Ichform wirklich alte Ahnen, so könnte man den defekten Anfang unserer Nr. 41 etwa so ausfüllen: »Vid[i sanguin]em« usw., in dem Sinne »Ich Longinus sah das Blut strömen«. (Es handelt sich dann kaum um Heilung des blinden L.; solches liegt gar nicht im Kontext). Aber eine literarische Ausschmückung mit einem zu uns redenden Longinus läge ausserhalb des einfach-edlen Stils der Segen des alten Mittelalters. Besser wäre darum wohl — falls der Platz es erlaubt² — zu lesen »vidit sanguinem« nach Joh. 19, 35 »et qui vidit, testimonium perhibuit«; Subjekt ist dann der Evangelist (vgl. oben S. 55), also: nach einem Augenzeugen steht es fest, dass das heilige Blut geströmt (und auf Christi Geheiss damit aufgehört) hat.

Das Verb. Weder lateinisch noch sonst zeigt sich hier eine feste Tradition; unter den sehr vielen lateinischen Verben, welche die Tat ausdrücken, sind *aperuit* 47 und *punxit* 39. 42 biblisch, Joh. 19, 34 bzw. Matth. 27, 49. Deutsch *stæch* 49 entspricht *punxit*. (In späteren deutschen Varianten herrscht *stach* vor, in späteren lateinischen aber ein *perforavit*, welches man in der *Legenda aurea* las.) — Ganz eigentümlich sind hier wieder 50a und b samt 51.

Genzan und Jordan *ke(i)ken sament sozzon* 50a erklären die Philologen als »gingen zusammen zu schiessen« (*sciozan*) oder als »gegen einander schossen« (*scuzzun*). Während die Wortwahl es hier offen lässt, ob der Kampf Ernst oder Spiel ist, behauptet 51 das letztere; und im Unterschiede von dem aktiven *uersoz te situn*, »verschoss die Seite«, 50, lässt der Ausdruck *wart wnd*, 51 (vgl. 34—36), die Möglichkeit bestehen, dass keine Böswilligkeit im Spiele war. 50b *keiken*

¹ MONE, Anzeiger 6, 477 Nr. 43.

² Was zu vermuten ist, da STM. *vides sanguinē* zu lesen vorschlägt.

molt petritto ist kaum sicher erklärt; dem Sinne nach etwa: sie betraten den abgegrenzten Kampf- oder Spielplatz?¹. Diese Bearbeiter (50. 51) haben sich also die Wunde des Urberichts als in einem Zweikampf (Kampfspiel) erhalten vorgestellt; der Schauplatz kann hier nicht das Golgathakreuz sein.

Was 50 a betrifft, ist es merkwürdig, etwas formell recht Ähnliches in Arkulfs obengenannter Beschreibung (7. Jh.) zu lesen. Es heisst da²: Der Jordan passiert im Norden einen See; »postea lacum, qui Genezar dicitur, medio transit fluento«, um sich dann zuletzt in den Asphaltsee zu ergiessen; »itaque duos lacus victor egressus, in tertio haeret«. Also das Bild von einem Kampf zwischen Genezar und Jordan; der eine hat den anderen sozusagen durchbohrt. Ist die Ähnlichkeit des Namenpaares ganz zufällig, oder hat sich der Segenverfasser irgendwie beeinflussen lassen?

Die Seite des Herrn wird gewöhnlich genannt, entweder als Objekt (47. 52, *te situn* 50, vgl. auch 45) oder mit Präposition (*in*). Auch der Genzan- und der Vro-segen haben, als deutliche Anknüpfung an Joh. 19,34, die Seite. — Die rechte Seite 40, wohl weil sie die Gnadenseite ist, Matth. 25,34. In späteren Varianten sowie in der Longinuslegende wird selten die linke (die Herzseite?) genannt.

Das Wunder. In den alten Longinussegen bieten sich uns vier verschiedene Darstellungen dessen, was auf den Lanzenstich folgte. a. Der Stich verursachte kein Ungemach

¹ (KOEGL-) DETTERS Vorschlag, PAUL u. BRAUNES Beiträge 19, 510, Vrogerus und Odin betreten die Erde, um nachher den vom Gegner getretenen Staub in die Hand zu nehmen und dadurch unverwundbar zu werden, spinnt viel aus wenigem heraus; eben der entscheidende Ritus wird ja nicht genannt. Auch ist Gefeitsein nicht dasselbe wie Blutstillung.

² It. Hieros. 268. — Sollte dann weiter »Joseph und Gardian« (von denen Joseph der leidende ist), GRIMM, Mythologie III 502 (aus Quedlinburger Hexenakten), letztlich auf dasselbe Namenpaar zurückgehen?

irgendwelcher Art. b. Das Blut kam wieder zum Stehen. c. Ein Wort oder eine Handlung stillte das Blut. d. Biblischer Typus: Aus der Öffnung floss Blut (und Wasser). In einigen wenigen Fällen enthält eine und dieselbe Fassung mehr als eine von diesen Typen (also abgesehen davon, dass eine Niederschrift (wie 43. 53) mehrere Fassungen aneinanderreihen kann).

a. Kein Ungemach. Nrr. 36. 38. 43—49. (Über 43 vgl. oben S. 56 f.). Dieser Typus berichtet vom glücklichen Verlauf der Verwundung Christi in einer Reihe von negierten Verbalgliedern — schwor nicht usw. —, die dann im Konjunktiv für die Beschwörung der aktuellen Wunde, jedoch nicht immer genau, wiederholt werden. Die Reihe spannt von mindestens zwei Gliedern (38) bis höchstens sechs (47); in dem Longinusabschnitt des Dreibrüdersegens findet die Wortreihe sich immer (bei uns 44. 46—49). Inhaltlich können wir die Glieder etwa so verteilen: 1. Faulen; 2. Schwären; 3. Schmerzen; 4. Bluten.

1. Faulen. *ἔσεψεν*; putruit, putredinem fecit, »ancavit«, ranc(1)avit« (d. i. rancuit, wurde stinkend oder ranzig); fuelt. Das Faulen ist (neben doluit?) der einzige von jenen vier Begriffen, für den sich eine biblische Anknüpfung nachweisen lässt; doch ist das Bibelwort ein anderes und redet nicht von Wunden, sondern vom ganzen Körper (im Hades): ApGesch. 2, 27 und 13, 35 (nach Psalm 16, 10) »neque dabis Sanctum tuum videre corruptionem« (*ἰδεῖν διαφθοράν*).

2. Schwären, Entzündung. *ἤλκωσεν*, (*ὄρκεύσης?*), *ἐπυρομάχησε*, (*τραῦμα ἐποίησε*), *ἐφλέγμασεν* (*φλεγμονὴν ποιήσῃ*); tumuit; flammavit; ardorem tempestatis habuit (ardeat); swar; eitert, (*hatter?*, MÜLLENHOFF, der Herausgeber, will in »en-eiter« verbessern), bar eiter; gewan hitze.

3. Schmerzen. doluit 38. 43(?). 47, vgl. recessit dolor 42.

4. Blüten. (non) diu sanguinavit 47. 48; (ne) bluotet zevil 49; nur 36 (ne) blotete wagt es, das »diu« für die Wunde Christi zu streichen, in offenem Widerspruch zu Joh. 19,34, dies ist jedoch singuläre Übertreibung oder bezweckt Ausgleich mit den anderen Gliedern (36 strebt auch Rhythmus und Reim an). Während die Ausdrücke für das Schwären sehr zahlreich sind und fast in jeder Reihe vertreten, kommt das Blüten seltener vor; die Segen des Typus a sind eben Wund- nicht Blutsegens.

Eine derartige Reihe oder Formel (Typus a) ist natürlich schon lange vor der Zeit der christlichen »epischen« Wundsegens in der Magie verwendet worden: der optativische Gebrauch, den wir aus dem Schlusse der obigen Segens kennen, wird viel älter sein als der präteritale; ein lateinisches Beispiel (ne doleas, ne noceas usw.) liegt schon im 4. Jh. vor¹. Während zu der Zeit unserer obigen Longinustexte, 10.—13. Jh., die deutschen Vertreter der Reihe sich gewöhnlich eng an die lateinischen halten (Ausnahme 34), zeigen sie vom Spätmittelalter an ein volkstümlicheres Gepräge, mit Stab- oder Endreim; in neuerer Zeit hat man die Reihe meist für alle fünf Wunden Christi oder für die Nagelwunden verwendet.

b. Typus »restitit«. 41 »ille sanguis restitit«, 42 »restitit sanguis (et recessit dolor)«, 50 »to uerstont taz plot«. Im Grunde derselbe Typus wie der schon seit dem 10. Jh. bezeugte »da ward er gesund« 34. 35 (36): eine knappe Angabe des Endergebnisses. — Hieran schliesst sich in 50 eng die aktuelle Beschwörung »uerstande tiz plot«, vgl. 34.

c. Befehlstypus (sei dieser Typus genannt a parte portiori). Das Blut wird durch ein Wort, bzw. eine Handlung Christi (bzw. einer anderen Person?) gestillt. Die betreffenden

¹ Über das ältere Vorkommen der Wortreihe EBERMANN S. 53 f.

Segen sind Blutstillungssegne, können aber mit Wundsegenstoffen verbunden sein. 38 »Christus dixit: stringe te, sanguis«. Aus dem darauf folgenden Satze (wo serrare in der ganz unklassischen Bedeutung schliessen steht) geht hervor, dass er so die Ader zuschloss. — 39 »Christus recubavit, sed Chr. dixit: sanguis iste nec currat«. Zu erwarten wäre »dixit: sanguis, sta. Sicut sanguis ille stetit, ita stet sanguis iste nec currat«. Der Schreiber mag vom ersten »sanguis« zum dritten gesprungen sein. Wie der Text lautet, beschwört Christus nicht seine, sondern die aktuelle (NN's) Wunde. — In 41 ist wohl zu lesen »ubi Christus praecepit«; zum magischen Gebrauch dieses Verbums vgl. »dixit dominus: praecipio tibi, nescia«, 12. Jh.¹. Formell haben wir in 41 Typus b und c verbunden.

In dem deutschen Segen 51 wirkt nicht ein Wort, sondern eine Bewegung; denn in *do nam er den dymen vnte uorduhta se uorna* muss jedenfalls gesagt sein, dass der Verwundete seinen Daumen auf oder in die Wunde legt; und man wird sich denken, dass auf diese Weise das Blut gestillt wird nicht bloss für die Dauer des »Spieles«, sondern für immer. *nam* ist wohl volkstümlicher Ausdruck: man »nimmt« seinen Finger und tut so oder so mit ihm. Die Worte von *vnte* an sind schwierig: »und (die Seite) deuchte (ihm) — besser: war anzusehen — wie (*so se*) zuvor«? HERM. MÖLLER hat konjiziert² *uordahta se uorna*, d. i. »er deckte sie (die Seite) vorne zu«, wo zwar »vorne« ein bisschen auffiele. Ein Auflegen des göttlichen Fingers zur Blutstillung wird noch in finnischen Blutsegen erwähnt³: Gott (auch Maria) wird gebeten: »Lege deinen dicken Daumen, / füge deinen Finger

¹ GRIMM, Mythologie III 370.

² Brieflich um 1921.

³ SKVR I 4, 1 Nr. 175 Vv. 116 ff.; vgl. Nr. 177 Vv. 42 ff.; Nr. 183 Vv. 27 ff.

aufs Fleisch (auch: füge deinen fleischigen Finger) / zum Flicker der bösen Öffnung, / zum Stopfen dieses Stromes«; und laut einem anderen Segen¹ hat Maria Jesu strömendes Blut gestillt, indem sie »ihre schöne Hand an die Brust ihres Sohnes legte«. — Nicht sehr fern läge die Vermutung, dass im altdeutschen Segen eine dunkle Erinnerung an den Thomasauftritt Joh. 20,27 vorliegt: der ungläubige Apostel soll seinen Finger ins Nagelloch und seine Hand in die Seitenwunde des Herrn stecken. Dies hat man dann mit der Vorstellung von Heilhänden, heilender Handauflegung, verbunden und hat Christus selbst so seine Wunde zuzuschliessen lassen². Notwendig ist diese Annahme natürlich nicht; die Stelle lässt sich im altdeutschen Segen wie in den finnischen einfach als ein aus magischer Praxis bekannter Ritus verstehen.

Das sehr zusammengesetzte Gebilde, unsere 43. 53 (13), kettet mehrere Typen des Longinussegens aneinander: Typus a (schwor nicht) 43, dann Typus d (biblisch) 53 Anfang; dann vielleicht noch einen Typus. Der Schluss von 53 von *Iesus sta* an wirkt sehr gepresst und dunkel. *chrisma*, Salbe, ist hier augenscheinlich in etymologische Verbindung mit *Christus* gesetzt; der Ausdruck könnte Jesu Leiden symbolisieren (Matth. 26,12; Mark. 14,8)³, wird jedoch in unserem Kontext vielleicht eher eine Wundsalbe bezeichnen, vgl. Joh. 19,40 und s. den Exkurs unten.

Das folgende *strangula* usw. hat eine Parallele in einem verwilderten Segen wider Nasenbluten, 12. Jh.⁴; Vorschrift

¹ KROHN MUF S. 18.

² Denn *er* muss nach dem Kontext Christus sein, ist nicht Judas, so dass dieser Name für Thomas stände.

³ Vgl. FRANZ II 199, 12. Jh.: »Christus natus, baptizatus, unctus, passus« usw.? Aber auch die Taufe kann als unctio gelten.

⁴ ZfdA. 23, 437.

und Worttext sind hier diese: »Tange nares hominis duobus digitis et dic in dextram aurem: strangula. vena. murmur. luna. cessa. pater noster. hoc ter«. Hier entspricht *luna* dem *limis* und *cessa* (»höre auf«) wohl dem *accessus*. 53 und noch mehr diese kurze Parallele geben den Eindruck, dass die dunklen Worte (in 53 also der Schluss von »Jesus sta« an) nur als Beschwörung seitens des jeweiligen Besegers dastehen; man wird jedoch bei genauerer Betrachtung geneigt sein, sie jedenfalls inhaltlich auf den Urauftritt zu beziehen. Zu merken ist schon die Pluralisform *limis*, Tücher od. ähnl. *limus*, ein vergilisches Wort, ist im heidnischen Kult die Schürze des Opferpriesters, hier etwa so viel wie *linteris*, »mit Linnentüchern« wie Joh. 19, 40 (20, 7)? Der Sinn des Segens wäre dann, dass die Salbe und die Tücher, die eine helfende Person bereit hielt, einst die blutende Ader Jesu verschlossen, vielleicht auf Jesu Befehl (*strangula* vgl. 38 Jesu Wort »stringe te, sanguis«, aber auch die Bitte des Besegers »fac stagnare venam« ebenda). Das *murmur* beider Fassungen könnte man zur Not erklären als aus »Maria mater« (Marie matris) od. ähnl. entstellt, obschon eine Verkennung des Namens Mariä sonderbar scheint (*accessus* als *accessit* zu lesen geht wohl nicht, schon weil das Verbum nach aller Analogie der Begegnungssegens »supervenit« sein müsste. Vielleicht »strangula venam linteris Marie (matris) ac cessa s(anguinem)«?? vgl. 41 »Maria, liga hec vulnera«. Sachlich jedenfalls dürfte irgendwie Maria hier im Spiele sein.

[*Exkurs*. Helfer(in), um Christi Blut bemüht. Die ältere Vorstellung dürfte die vom Auffangen des Blutes sein, die jüngere die vom Verbinden und Heilen der Wunde. Jedenfalls schon im Frühmittelalter wusste die griechische Kirche, dass »das aus der göttlichen Seite geflossene

Blut und Wasser« von Engeln aufgefangen wurde¹; eine solche Szene wird im Westen später gern in der Kunst dargestellt. Auch Maria hat man diese Liebestat zugeteilt. In einer griechischen Passionspredigt vom 9. Jh.² heisst es, dass Maria nach dem Speerstiche »das Blut und Wasser, das aus der göttlichen Seite (des toten Heilands) herabfloss, auffing« und dasselbe »mit grossem Verlangen und höchster Verehrung (zu sich) nahm«. In dem lateinischen Recordare-Hymnus (13. Jh.?)³ redet der Dichter Maria an: »recordare, quanto zelo / cruor illo tuo velo / roseus excipitur«.

Der volkstümliche Gedanke, dass Maria die Wunden pflegte oder heilte, ist m. W. erst im Spätmittelalter ganz deutlich belegt. Doch mag schon das nordenglische Gosforthkreuz, ums J. 1000, eine Andeutung geben; hier⁴ sieht man Jesus, als gekreuzigt gedacht, obschon ohne Kreuz, Longinus mit dem Speer und ein Weib mit einem Salbenkrüge: Maria (genau wohl: die Mutter Jesu mit der Salbe Magdalenas) heilend, was Longinus verwundet. Jedenfalls eine Milderung des Ungemachs des noch Lebendigen erwähnen z. B. Texte des 14. Jhs.⁵: Maria bedeckt Jesu Nacktheit mit ihrem Kopftuch noch vor oder auch während der Kreuzigung. In spätmittelalterlichen Segen kann dann das Pietàmotiv die Wendung erhalten, dass Maria die Wunden pflegt. Ausgangspunkt ist hier teils Joh. 12,7 (eine Maria salbt Jesus im voraus zum Begräbnis) teils die Marien, die nach Mark. 16,1 am ersten Ostertage die Leiche mit Aromata salben wollen,

¹ COMBEFIS, *Græcolat. patrum bibliothecæ novum auctarium* (Paris 1648) I 1166 (Predigt vom 9. Jh.).

² Georgios von Nikomedeia, *Sermo VIII*, Migne PG 100, 1481.

³ MONE, *Hymnen* II Nr. 432.

⁴ *Abbildung Aarbøger for nordisk Oldkyndighed* 1884 S. 18.

⁵ FRIEDMANN, *Altitalienische Heiligenlegenden* (Gesellsch. f. romanische Literatur 14) S. 97, ein apokrypher Evangelientext. — *Die Frankfurter Dirigierrolle*, KÜRSCHNER, *Deutsche National-Litteratur* 14, 360.

während Joh. 19,25 drei Marien schon unter dem Kreuze stehen; gleich nach der Kreuzabnahme binden »sie« Joh. 19,40 den heiligen Körper »linteris cum aromatibus«. Die biblische Grundlage ist noch in dem ältesten bekannten Dreimariensegen, deutsch 14. Jh., deutlich: »Do die drie Marien vnsern herren salben wolent, do hettent sie Aloe och in ieren salben; also gut vnd also gesund sol es sin« usw.¹, zu sprechen bei der Verwendung von Aloe gegen die »Blattern«; wie man sieht, ist aber der Gedanke, dass die Salbe zur Gesundung Christi dienen sollte; in ganz späten Segen pflegt die Mutter Maria mittels Salben ihren verwundeten Sohn. Eine Aufzeichnung des 15. Jhs. führt Maria in den Longinussegen als Blutstillerin ein²: »Longinus daz sper in sine hant finge / und stach unsern herren in sine rechte syten gut, / daraus rannd wasser und blut; / da kame Maria, unser fraw darnach / und sprach: / stant, blut, in der adern dine, / als unser here an der bitter marter sine« (dies letzte Zeilenpaar gehört ursprünglich in einen anderen Segen; vgl. noch den finnischen Segen oben S. 65 f.). Man bemerke, wie sehr der Longinus-Maria-Segen in seinem Aufbau den Anfang der viel älteren Nr. 53 ähnlich ist: Longinus sticht, Wasser und Blut fließt, dann spricht eine heilige Person »Stand Blut«. (Entspricht wohl »kame darnach« dem *accessit*??) Wir würden es jedenfalls als möglich hinstellen, dass ein Segner schon im 12. Jh. (Nr. 53) Maria als helfende Person bei Jesu Passion einführte oder doch darauf anspielte (unsere Nr. 41 hat ebenfalls Jesu Mutter: »S. Maria, liga hec v(ulnera)«, jedoch nur als Beschwörung des aktuellen Besegners). — Unser Typus c vertritt, wie dem auch sei, eine Zwischenstufe zwischen den

¹ Alemannia 10, 220. Vgl. auch unten S. 73.

² SCHÖNBACH, HSG Nr. 999 aus Cod. pal. Germ. 369.

beiden obengenannten Vorstellungen: 1. Auffangen des Blutes (von Engeln oder Maria). 2. (unser Typus c) Stillung des Blutes (durch Christus, auch Maria?). 3. Pflege der Wunde (durch Maria oder die Marien). Wie 1. hat 2. das Blut zum Gegenstand; wie 3. handelt 2. von wunderbarer Hilfe.]

Dieser ganze »persönliche« Typus c, wo Christus (oder sonst wer) das Blut zum Stehen bringt, bietet in formeller Hinsicht Auffallendes, nämlich eine grosse Knappheit oder Wortkargheit. Man vergleiche 38. 41. 53 mit wortreichen Beispielen des Typus a, man trifft sogar eine gewaltsame (doch wohl versehentliche) Kürzung wie 39. Bedeutet nun die grosse Knappheit oder Geballtheit, dass dieser Typus schon im Verfall war, oder im Gegenteil, dass hier etwas neues noch unbeholfen nach Ausdruck ringt? Man wäre für jene frühe Zeit geneigt, aufs letztere zu schliessen; sicher ist es aber nicht. — Bemerkenswert ist, dass unser Typus in der Nachzeit sehr selten vertreten ist; ich wüsste eigentlich bloss zwei oder drei Beispiele. (Aus dem J. 1321¹: »Longinus miles percussit latus (usw.), et dixit dominus: cessa a punctione (lass das Stechen). Et stet sanguis iste, ut stetit (Text *ste ut*) sanguis ille«; zu *cessa* vgl. *cessa* und *accessus* oben S. 67). 15. Jh.: der oben S. 69 angeführte Text. 16. Jh.²: »... Langinus miles dominum lanceavit. Et dixit: stet sanguis de isto homine N; et remansit (lies recessit oder recessat?) dolor« (hier Kürzung wie in unserer Nr. 39).

d. Biblischer Typus, vgl. Joh. 19,34 (Matth. 27,49). Nr. 52. 53 Anfang (vgl. 54); Blut (und Wasser) floss aus der Wunde. Im Gegensatz zu den Typen a b c, wo der Nach-

¹ SCHÖNBACH, HSG Nr. 923 aus Cod. pal. Germ. 214.

² Danmarks Trylleformler II Nr. 1144 (I Nr. 121 ff. sind eigentümliche Neubildungen).

druck überall auf der Heilung, bzw. der Gutartigkeit der heiligen Wunde liegt, ist in diesem Typus das Fließen des Blutes (und Wassers) Christi das Entscheidende. So in 52 und in der überwältigenden Mehrzahl der späteren, lateinischen wie volkssprachlichen, Aufzeichnungen. Die Logik dieses Typus, das heisst die Schlussfolgerung von damals auf jetzt, ist demnach eine andere als in a—c, wo ein einfacher positiver Schluss auf der Hand lag (»so auch jetzt«). In 52 hat die Logik keinen deutlichen Ausdruck gefunden. Später sind besonders zwei Zusätze zum Schriftwort beliebt: »sanguis redempcionis, aqua baptismatis« bzw. »daz wazzer ist vnser daufe, daz blut ist vnser losunge, als werlich als daz war ist—«; und z. B. »vorstant, blut, durch des heiligen blutes ere«¹. Also eben weil das heilige Blut geflossen ist, in der Kraft des heiligen Blutes, soll jetzt NN's Blut nicht fließen. (Selten ist, wie schon in 53? (Typus d plus c?), dieser Sinn durch Hinzufügung eines anderen Typus geändert².)

Es sei hier noch bemerkt: Nr. 54, wo das Rinnen betont wird, ist kein Longinussegen und kein Blut- oder Wundsegen, und der Ausdruck steht als allgemeine Beschwörung neben anderen. — Ein Text des 13. Jhs.³ beschwört das Blut u. a. »per fluxum sanguinis de sanctissimo latere eius mananten«. Dies ist zwar ein »Blutsegen«, aber in dem Sinne, dass das Blut fließen soll: »Adiuro te, sanguis menstru(or)um, ut fluas«; und als parallele Glieder stehen »sanguis in circumcissione« und »sudor in monte oliueti«. Hier also similia similibus.

¹ SCHÖNBACH, HSG Nr. 712 (Wiener Staatsbibl. 3071) J. 1378. BARTSCH, Die altdeutschen Hschr. der Univbibl. in Heidelberg S. 191, 14. Jh.; Mitteil. d. schles. Ges. f. Volkskunde Heft 18 (1907) S. 7, J. 1429.

² In ZfdA, 27, 308 f., 14. Jh. Typus d plus c.

³ SCHÖNBACH, HSG »C. st. H. B.«.

Während die Typen b und c in späterer Zeit sehr selten wurden, sehen wir sowohl Typus a als d in den folgenden Jahrhunderten reich vertreten, und ungefähr vom 14. Jh. an auch romanisch (a im Dreibrüdersegen), nordisch (ebenso), englisch (d) belegt. Sie stehen beide, wie es scheint, um 1400—1600 auf der Höhe ihrer Beliebtheit, um dann, jedenfalls in Deutschland, viel seltener zu werden.

Wann und welchem Typus gemäss der Longinussegen ursprünglich verfasst wurde, entzieht sich unserem Wissen. So viel nur lässt sich sagen, dass schon im 11. Jh. frei volkstümliche Fassungen vorlagen (Nr. 38 Typus a plus c), während der bibelmässige Typus d, der eine ganz andere Pointe bietet, erst von c. 1200 an bezeugt ist. Eine Konstruktion der Entwicklung, die die freieren Typen aus den korrekteren herleiten wollte, könnte sich also nicht auf das zeitliche Verhältnis der Dokumente berufen.

3. Die Kräuter.

55. Altenglisch. *Journal American Folklore* 22, 190 ff. 11. Jh.

55. *Fille and finule, fela mihtigu twā,
 þā wyrte gescēop wītig drihten,
 hālig on heofonum, þā hē hongode;
 sette and sænde on VII worulde,
 earmum and ēadigum eallum tō bōte.*

(VII gesprochen *seofon.*) Übersetzung: »Thymian und Fenchel, zwei sehr mächtige, / die(se) Kräuter schuf der weise Herr, / heilig im Himmel, während er hing, / setzte (pflanzte) und schickte (sie) in sieben Welten, / allen, Armen und Reichen, zur Genesung«.

Diese Verse bilden einen Abschnitt des grossen »Neunkräuterliedes« (Nigon wyrta galdor), das verschiedene Kräu-

ter anredet oder erwähnt, ihre Kräfte rühmend; für fast alle wird vermerkt, dass sie gegen »Eiter« (Gift, Entzündungen, Schlangenbiss u. a.) wirksam sind, und dies ist, wie wir sehen werden, zweifelsohne auch für den Thymian und den Fenchel der Fall. Wie kam der Dichter auf ein Kräuter-Erschaffen am Kreuze? Eine Tradition hierüber hat sicher an die wohlriechenden Kräuter angeknüpft, die nach den synoptischen Evangelien für den Leichnam Christi verwendet werden sollten und nach Joh. 19,40 tatsächlich am Charfreitag so verwendet wurden. Aber weiter hatte Christus selbst, von den Todten erstanden, nach Mark. 16,18 den Gläubigen versprochen, dass sie ohne Gefahr Schlangen anfassen und tötendes Gift trinken könnten. Solche Eigenschaften gewinnt man erfahrungsgemäss durch den Besitz gewisser Kräuter; also hat der Herr damals den Jüngern wirksame Kräuter versprochen oder vielmehr schon übergeben. Und so fliessen diese Kräuter und die »Aromata« von Charfreitag in eins; was Christi (wundem) Körper gut war, wird auch den Jüngern taugen und wird durch sie in alle Welt gebracht. Vom Erschaffen dieser Kräuter hören wir m. W. nur im altenglischen Segen, vom Worte des verklärten Herrn aber auch sonst. Ein lateinischer Spruch aus noch älterer Handschrift, um 900, mahnt das Pervinca-Kraut (in der Hschr. *feruitia*) also¹: ». . . Quando dominus ad coelos ascendit, memorare, quod dixit« (vgl. Mark. 16,19 postquam locutus est eis, adsumtus est in caelum). Die Pervinca soll des Wortes gedenken, das der zum Himmel fahrende Herr sprach; aus der Verheissung Mark. 16,18 ist hier also ein Geheiss an das Kraut geworden. Für das weitere zu 55 siehe B § 108 und 111.

¹ WADSTEIN, Niederdeutsche Denkmäler VI 128; GALLÉE, Altsächsische Sprachdenkmäler S. 208.

B. RELIGIONSGESCHICHTLICHER TEIL

ERSTER ABSCHNITT

Der Jordan und die Taufe Jesu.

Zur Einleitung. § 1. In den volkstümlichen Segen des Frühmittelalters ist von den Ortsnamen des heiligen Landes der Jordan ohne Vergleich der am häufigsten vorkommende. Nur zum Teil findet dies seine Erklärung in dem sehr grossen Bedarf, damals wie auch zu späteren Zeiten, an Blutsegen, denen nach den Gesetzen der magischen »Sympathie« das Motiv vom Stehen des Jordans, dem Stehen des Blutes analog, sehr willkommen sein musste. Denn erstens sind bei weitem nicht alle jene Segen über den Jordan Blutstillungen mit dem Stehmotiv (s. Nrr. 20—30); zweitens war in Beschwörungen schon aus viel älterer Zeit die Stillung auch eines anderen Gewässers, nämlich des Roten Meeres bekannt; dies Motiv finden wir aber in den volkstümlichen Segen Europas erst sehr spät bezeugt; im Frühmittelalter ist es nur in kirchlichen Benediktionen belegt¹.

Innerhalb der volkstümlichen Jordansegen dieses Zeitraums wiederum ist der Fluss fast immer zu Christus in Beziehung gesetzt. Segen über Jordan-Josua und Jordan-Elias, in Beschwörungen ebenfalls viel früher belegt², kommen, jedenfalls im römisch-katholischen Europa, innerhalb des von uns behandelten Zeitraums kaum vor.

¹ Z. B. FRANZ I 156, II 75.

² Wiener Denkschriften 36, 121, jüdisch geprägter Zauberpapyrus, 4. Jh. Elias koptisch KROPP, Ausgew. kopt. Zaubertexte II 45, 8. Jh.

Um das häufige Vorkommen des Jordan-Christus-Motivs in den frühmittelalterlichen Segen und den Reichtum dieses Motivs an Einzelzügen zu erklären, muss man den christlich-volkstümlichen Hintergrund in Betracht ziehen. Wir haben hier einen Ausdruck der sehr grossen Bedeutung, die dem Jordan und Jesu Taufe in den Augen der alten Christenwelt zukam. Dieser Glaubens-Jordanstrom durchläuft hoch- wie breitkirchliches Gebiet, strömt durch des Ostens wie des Westens Lande und reicht von seiner Quelle im frühchristlich-morgenländischen Altertum bis in das römisch-katholische Mittelalter hinein, woselbst einige seiner Verzweigungen eine Zeitlang kräftig anschwellen, die meisten aber allmählich nachlassen.

Vorchristliches und Nichtchristliches. § 2. Es ist verlockend, sich die Heiligkeit des Jordans in den vorchristlichen Zeiten breit auszumalen. Der Name selbst, Jordan, scheint aus uralter, vorsemitischer Zeit übernommen (eine Ableitung von hebr. *jārad*, herabgehen, mithin sekundär); er ist wohl kaum zu trennen von *Iardanos*, dem, sicher vor-griechischen, Namen (= Strom?) zweier oder dreier Flüsse im östlichen Mittelmeergebiete, Peloponnes, Ilias VII 135, und Kreta, Odyss. III 292 (auch Lydien?)¹. Eine seiner Quellen hat der Jordan am Berge *Hermon*, welcher Name vermeintlich abgesondertes, unzugängliches Heiligtum (vgl. arab. Harem) bedeutet². Auch sein zum Teil ungestümer, vielgewundener, südwärts gerichteter Lauf, sein Ausfluss in das sonderbare, tief belegene Tote Meer mochten dem Jordan eine Sonderstellung verleihen: ein Strom, der Götterwelt im hohen Norden entspringend und mit wilder Kraft und Aus-

¹ PAULY-WISSOWA, Realencycl. d. cl. Altws., s. v.; HUGO WINCKLER, Altorientalische Forschungen I (1893 ff.) 422 f.

² GESENIUS, Hebr. Wörterbuch, 6. Ausg. (1915). Vgl. LIDZBARSKI, Ginzā (1925) S. V.

dauer die tiefsten Tiefen suchend. Nach einem Talmudtraktate¹ fließt er vom Toten Meere gar weiter (unter der Erde?) und ergießt sich in das grosse Meer.

Diese, so leicht konstruierbare, und auch durchaus annehmbare, Heiligkeit ist jedoch durch die vorchristlichen Jahrhunderte äusserst spärlich bezeugt. Zu nennen ist wohl nur, und mit Vorbehalt, die Geschichte vom Propheten Elisa, 2. Kön. 5, 10 ff., deren auftretende Personen dem 9. Jh. angehören. Der Prophet gibt dem aussätzigen Syrer Naeman die Botschaft: »Gehe hin und wasche dich siebenmal im Jordan, so wird dir dein Fleisch wieder erstattet und rein werden«, was dann auch in Erfüllung geht. Nun legt zwar der Erzähler alles Gewicht auf die Wundermacht des Propheten: der Syrer soll erfahren, »dass ein Prophet in Israel ist«; dennoch schimmert wohl durch, dass nach dem Volksglauben der Jordan ein heiliger, heilender Fluss war — dies jedoch nur den Israeliten, denn Naeman selbst meint anfänglich, die Flüsse seines Heimatlandes, Amara und Pharpar — von denen letzterer ebenfalls dem Hermon entspringt — seien »besser«, vielleicht wegen ihres klareren Wassers², während der untere Jordan recht trübe ist.

Vielleicht hätte Naeman dagegen wohl den oberen, syrischen Lauf des Jordan-Hauptquellflusses genehmigt, dessen Wasser schön und klar ist. Eine griechische Inschrift zeigt³,

¹ Bekhoroth bei HERMANN L. STRACK u. P. BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament (usw.) I (1922) 101. Solches z. T. noch in mittelalterlicher Geographie; aus dem Norden sei genannt der Reiseführer des isländischen Abtes Nikolaus (*Antiquités russes* II (Kjöbenhavn 1852) 414; *Aarbøger for nordisk Oldkyndighed* 3. R. III 61): der Jordan durchläuft das Tote Meer, ohne sich mit demselben zu mischen.

² Oder einfach: weil sie syrisch waren? ROBERTSON SMITH, *Die Religion der Semiten*, üb. v. STÜBE, S. 132.

³ CLERMONT-GANNEAU, *Recueil d'Archéol. orientale* 2 (1898) 67 f., mir nicht zugänglich; die obigen Bemerkungen über die Inschrift nach REIT-

dass ums J. 110 nach Christus in dieser Gegend, am Fusse des Hermons, eine Quell- oder Stromgöttin und ein heiliges Wasser verehrt wurden. Der Göttin zu Ehren, deren hellenisierter Name Leukothea, die weisse Göttin, war, wurden Feste gefeiert, und ein gewisser Neteiros ist »im Kessel (Wasserbecken) vergöttlicht worden«, offenbar durch den Tod im heiligen Wasser. Sehr wahrscheinlich ist die Vermutung, dass es sich hier um den in grosser Nähe strömenden oberen Jordan handelt.

Die wiederholte Nennung des (unteren) Jordans in den Elisageschichten, s. besonders 2. Kön. 6, 1 ff., macht es wahrscheinlich, dass die Ufer des Flusses einst der Aufenthalt gewisser Prophetenverbände waren, in deren Legenden er deshalb eine Rolle spielte.

§ 3. In spätjüdischer Zeit galt der Jordan jedenfalls den Rabbinern durchaus nicht als heilig. Im Talmud heisst es bei Besprechung des 4. Mosis Cap. 19 vorgeschriebenen Reinigungswassers, das Wasser des Jordans und dasjenige des Jarmukh sei für diesen Zweck untauglich, »weil es Mischwasser ist«. Für levitische Reinigungen, also auch in Fällen von Aussatz, seien vier Flüsse, darunter der Jordan, nicht geeignet¹, was jedoch auch nicht besagen soll, dass sie überhaupt als unrein gelten sollten.

Andererseits sehen wir die Gegend um den Jordan und das Tote Meer in spätjüdischer Zeit als Wohnung separatistischer Frommen. Ob sich hier ein Faden zurückschlingt in alte volkstümliche Schätzung des Flusses, bleibt wohl unsicher. Eine grob magische Vorstellung von der Wirkung des Jordanwassers hat jedenfalls der grösste unter diesen

ZENSTEIN, Vorgeschichte S. 18 f. — Zeigt der Name Neteiros den Mann als Aramäer, etwa als *nîr*, Bewahrter, Überwacher, zu erklären?

¹ Para 8, 10 bei STRACK-BILLERBECK S. 161. 109.

Frommen, der letzte Prophet Israels, Johannes der Täufer, nicht gehegt. Seine Wahl des Taufortes zeigt ihn höchstens als der rabbinischen Überlieferung fernstehend¹.

Hoch haben die ausserchristlichen, sogar jesusfeindlichen Mandäer den Fluss Jordan wie den Täufer Johannes geschätzt (siehe unten § 62); aber es lässt sich kaum sicher sagen, ob ihre Identifizierung des ersteren mit dem Himmelflusse auf ältere Überlieferung zurückgeht. — In einer alten mandäischen Beschwörung² heisst es: »Auf, rufe . . . den reichen Segen vom Jordan. Wir wollen ihn einsetzen über das Thor des (NN)«.

Alles in allem dürfte eine vorjohanneische und vorchristliche volkstümliche Schätzung des Jordans als heiliger Fluss wahrscheinlich sein, schwerlich aber geradezu nachweisbar.

In dem 1934 gefundenen Evangelienfragment aus den Jahren um 120—150 steht³ ein Geschichtchen von Jesus, der zum Jordan geht und Wasser vom Flusse auf die Erde giesst, woraus dann Korn aufwächst. Also ein Wunder, welches die Taufe Christi nicht zum Gegenstand hat. Eine alte Überlieferung über die Wunderkraft des Jordans soll man indessen in diesem sicher ausserpalästinensischen Evangelium nicht suchen. Dem Urheber der Perikope war eher der Jordan als der grosse Fluss des heiligen Landes und Schauplatz der Taufe Christi bekannt; sollte der Herr

¹ BERNOUILLI, *Joh. d. Täufer u. die Urgemeinde* (1918) S. 81 f. meint sogar, doch wohl übertrieben, das Tauchen in den offenen, trüben Fluss sei »eine unerhörte Herabwürdigung einer zeremoniellen Vornahme« gewesen. Übrigens vermutet B., dass Johannes auch in andern beliebigen, weniger entfernten Gewässern getauft hat (hält andererseits, S. 116, das »in die Wüste« Matth. 11, 7 für ein echtes Jesuswort).

² LIDZBĄRSKI in *Florilegium, dédié à M. de Vogüé* (Paris 1909) S. 355.

³ *Fragments of an unknown Gospel*, ed. by H. IDRIS BELL and T. C. SKEAT (Ld. 1935) S. 12. 13. 26. 28. (Das genauere Verständnis der Perikope verdanke ich einem Vortrage Prof. H. LIETZMANN's, gehalten an der Univ. Kopenhagen Herbst 1935).

mit lebendigem Wasser ein Wunder wirken, musste es eben an diesem Flusse geschehen.

Berühmt und besungen ist im Volke Israel seit alter Zeit der Jordan aus einem Grunde, der mit des Flusses eigener etwaiger Heiligkeit nichts zu tun hat, nämlich wegen des Josvawunders: Ein Wunder, das den Jordan zum Objekt hat, nicht aber einer Kraft des Jordans entstammt. Wegen der grossen Bedeutung dieses Wunders für die Vorstellungen von der Taufe Christi werden wir unten gleich darauf zurückkommen.

Im folgenden behandeln wir zuerst (I—IV) die einzelnen, nicht-kanonischen Wunderzüge, die wir, Abschnitt A, in den Segen mit dem Jordan verknüpft sahen; dann (V—VI) die volkstümliche Schätzung des Jordans im allgemeinen; schliesslich (VII) die direkte Wertung der Taufe Jesu.

I. STEHWUNDER (Normalform).

Biblisches und Pseudepigraphisches. § 4. »Der Herr machte das Meer trocken, und die Wasser teilten sich voneinander«, 2. Mosis 14,21. Dem alten Israel und der altjüdischen Gemeinde war der Gang durch das Rote Meer das Grund- und Hauptwunder in der Geschichte des Volkes, der durchschlagende Beweis für die göttliche Führung Israels. Dichterisch wird das Stehen des Meeres schon in dem alten Danklied 2. Mosis 15 (Vers 8. 19) ausgemalt. Später in der Psalmdichtung. So heisst es Ps. 77,17 mit kraftvoller Personifizierung des Naturelements: »Viderunt te aquae, Deus, viderunt te aquae et timuerunt« (Vers 20) »In mari via tua, et semitae tuae in aquis multis«.

Eine Wiederholung ist dann der Jordanübergang unter Josua, Josuabuch 3,13 ff. In beiden Fällen vollzieht das ganze Volk den Wundergang, im ersteren aus dem Lande

der Knechtschaft hinaus, im letzteren in das gelobte Land hinein, während in einem dritten Falle, 2. Kön. 2,8, nur zwei Personen, Elias und Elisa, den Jordan passieren. Beider Grosswunder, Moses' und Josuas, gedenkt der 114. Psalm, wieder personifizierend, Vers 3 »Mare vidit et fugit, Jordanis conversus est retrorsum«; Vers 5 »Quid est tibi, mare, quod fugisti, et tu, Jordanis, quia conversus es retrorsum?«

Die kanonischen Evangelien setzen Jesu Wundermacht auf zweierlei Art mit Wasser in Verbindung: er stillt den Sturm, und er wandelt auf dem galiläischen Meere; möglich, dass der letztere Zug später für die Bildung der Jordanlegende nicht ohne Bedeutung war. Dagegen wissen diese Evangelien durchaus nichts von anderen Wundern bei der Taufe Jesu als die Himmelsstimme und die Herabkunft des Geistes »gleich wie eine Taube«.

Ausserhalb des urchristlichen Kreises fand indessen in jener geistig aufgeregten Zeit die Vorstellung von einer Wiederholung der Grundwunder aus der Anfangszeit des Volkes ihren Ausdruck. Schien doch ein altes Prophetenwort wie Jesaja 50,2 eine derartige Zukunftserwartung zu rechtfertigen: »Desertum faciam mare, ponam flumina in siccum«, vgl. auch Jes. 43,2. Das jüdische vierte Esrabuch, im ersten christlichen Jahrhundert verfasst, verspricht (Cap. 13), dass bei der Rückkehr des Zehnstämmevolkes der Flusslauf (nach dem Kontext der Euphrat) stocken wird. Und der jüdische »Prophete« *Theudas*, um 45, verhiess seinen Anhängern, er würde den Jordan spalten und ihnen »leichten Durchgang verschaffen«¹, wie es scheint, aber in der Richtung ostwärts.

¹ Josephos' Antiqu. XX 97. — Das Stehen des Jordans nach dem Pseudepigraphen Vitae Adae et Evae 6 ff. beruht, meint JACOBY, Bericht S. 70 f., auf christlicher Einwirkung.

Entstehung der christlichen Legende. § 5. Aus dem Boden derartiger messianischer Erwartungen wird die Legende von dem Stehen des Jordans bei Christi Taufe gesprossen sein.

Die Vermutung läge an sich nahe, dass man schon von Johannes dem Täufer in dessen Jüngerkreisen, wo das baldige Kommen des neuen Reiches erhofft wurde (Matth. 3, 2), ein Jordanwunder erwartet hat und ein solches dann späterhin als von ihm vollzogen behauptete. Nach einer (Ciceronen-?) Überlieferung war — nicht Bethania (Joh. 1, 28) sondern Bethabara, also der Ort des Josuadurchgangs, zugleich der Ort, wo Johannes taufte¹. — Die Anfangskapitel des Lukasevangeliums lassen ja mehrfach die Berichte über den Täufer durch parallele Berichte über Jesus überboten werden. Der volkstümliche Christusglaube hätte sich dann auf ähnliche Weise auch des täuferjüngerischen Flusswunders bemächtigt. (Zu beachten wäre gegebenenfalls vielleicht, dass in dem griechischen Legendenbericht über das Christus-Jordanwunder, s. ob. S. 29 und B § 8, der Täufer das Wunder vollzieht, wenn auch auf Jesu Befehl.) Hierüber lässt sich jedoch kaum etwas Sicheres sagen. Da die heiligen Schriften der Mandäer möglicherweise alte Überlieferungen der Johannesjünger in sich bergen, könnte man hier an ihre Berichte über den Taufakt am Jordan denken (unten § 15), aber auch hier treffen wir den (mandäischen) Messias, nicht den Täufer, als Urheber des Stehwunders, und jedenfalls teilweise sind die betreffenden Darstellungen sicher Nachbildungen einer christlichen Quelle.

Jesus, Jeschua, konnte schon wegen der Identität der

¹ Mithin auch Schauplatz der Taufe Jesu; über diesen Punkt vgl. JACOBY, Bericht S. 63 f. JACOBY vermutet dahinter typologische Deutung (die Taufe ein »Durchgang«); ob nicht eher eine volkstümliche Erwartung eines wirklichen Durchgangs dahinter steckt?

Namen als ein neuer Josua (griechisch Ἰησοῦς) aufgefasst werden. Auch davon abgesehen war zu erwarten, dass die verheissene Wiederholung eines Josua-Jordanwunders sich an den Messias Jesus knüpfen würde und zwar natürlich an die einzige Gelegenheit, bei der ihn die Überlieferung mit dem Jordan in Verbindung brachte, also seine Taufe. Falls man sich aber nicht einer typologischen Deutung hingeben wollte¹, musste eine solche Anknüpfung dem Gedanken oder der visuellen Phantasie Schwierigkeit bereiten. An sich konnte zwar ein neues Stehwunder ein herrliches Zeichen der Messiaswürde Jesu abgeben, und in diesem Sinne werden wir es auch gewürdigt finden; aber ein praktischer Zweck des Wunders bei der Vollziehung einer Taufhandlung, welche ja eben lebendiges, fließendes Wasser heischt, war nicht ohne weiteres zu ersehen. 1. Ein Sich-Spalten (mit Stauung des oberen und Wegströmen des unteren Gewässers) oder ein Zurückweichen war biblisches Vorbild, Josua Cap. 3 bzw. Ps. 114,3, musste aber dem Untertauchen eines Täuflings eher hinderlich sein². 2. Wo man dies einsah, konnte man das Stehwunder im Gegenteil als Aufhebung eines Weichens auffassen (dem ursprünglichen Sinne von Ps. 114,3 also ganz zuwider, wo

¹ Nach 1. Cor. 10, 10 war Israels Durchgang durch das Rote Meer eine Taufe auf Moses und ist mithin ein Typus der Christentaufe. Tertium comparationis ist ja hier nicht ein Übergang sondern ein Durchgang: das Hinab- und Hinaufsteigen (vgl. Röm. 6, 3 ff. die Taufe als ein Sterben und Auferstehen). — Über die kirchenväterliche Verwertung Moses' und Josuas für Christi und unsere Taufe vgl. CORBLET I 38 f. Dass Jesus eben an dem Ort getauft wurde, wo der Josua-Übergang stattfand, war durch die Jahrhunderte Pilgerweisheit; vgl. JACOBY, Bericht S. 63 f. und z. B. Thietmari peregrinatio (1217), ed. LAURENT S. 31.

² Vgl. diese Stelle im mandäischen Taufbericht (s. unten § 15): »Und der Strom, als er den Glanz des Mandâ d'Hajjê (Messias) sah, wandte sich zurück, und Jôhannâ stand auf dem Trockenem«, worauf sie dem Wasser nachgehen.

ja das Weichen einem Stehen gleich gilt), etwa als ein Wieder-zu-Diensten-sein (ev. an die Anfrage Ps. 114,5 geknüpft), so dass deutlich zwei Ereignisse gesondert werden, das Weichen aus eigenem Triebe und dann das »Stehen« auf göttlichen Befehl. 3. Endlich konnte man, weder an Spaltung noch an Weichen denkend, das Wunder schlechthin als ein Stillstehen (etwa wie ein Teich) oder gar als ein sehr gelindes Fliesen anschauen. Alle drei Typen werden wir unten belegt finden.

(Der dritte Typus hat innerhalb der altchristlichen Legenden seinen normalen Platz wohl bei Jesu Geburt. Nach dem Protevangelium Jacobi (um 150) Cap. 18 steht in jenem heiligen Augenblick überhaupt Alles still: das Himmelsgewölbe, die Luft, die Menschen und Tiere, »und ich (Joseph) sah auf den Wasserlauf des Flusses und sah die Mäuler der Böcke daraufgehalten, und sie tranken nicht«. Der Sinn ist sicher, dass auch die Wasser, nicht bloss die Mäuler stehen — und zwar mit einfachem »Stehen« ohne Spaltung oder Weichen¹.)

In volkstümlicheren Quellen wird das Stehwunder öfter auf Christi ausdrücklichen Befehl vollzogen; in hochkirchlicher Literatur findet sich dieser Zug nicht.

Wir kommen jetzt zu den ältesten volkstümlichen Zeugnissen für das Stehwunder als auf Christus bezüglich.

Antoninus. § 6. Den ersten zeitlich einigermassen bestimmbaren Bericht² verdanken wir einer Pilgerfahrt vom

¹ So wurde dies Wunder bei der Geburt auch im Mittelalter berichtet, lateinisch in der Vita (rhythmica) Marie et Salvatoris, 13. Jh. Vers 1938 f. (VOEGTLIN'S Ausg. S. 71), deutsch in Wernher's Nachdichtung Vers 3007 ff. (hrsg. v. PÄPKE (Dt. Texte d. Mtalters 27) S. 50): »dass ællü wasser über al / Niemen flussend hin zetal / Und student dri stunden / Als sü nit fliesen kunden«.

² In der wertvollen Arbeit AD. JACOBY'S, Bericht (usw., s. Abkürzungen), 1900, werden u. a. sowohl die damals bekannten volkstümlichen

Schlusse des 6. Jhs. Ein noch älterer Bericht über Pilgererlebnisse am Jordan (bei Hieronymus über seine Freundin Paula um 385¹) sagt nur, dass die Pilgerin bei Sonnenaufgang der Durchgangswunder Josuas und Elias' gedachte sowie des Gnadenerweises, dass der Herr durch seine Taufe alle Gewässer reinigte. Diese schlichten Worte sehen nicht nach typologischer Deutung aus, sie sind wohl einfach eine Aufzählung der drei grossen Jordanereignisse.

Erst im 6ten Jahrhundert weiss ein Pilger von einem Epiphantias-Stehwunder zu berichten. Antoninus von Piacenza's einfacher und einfältiger (anonymer) Begleiter, nach 570, erzählt, was jährlich am Epiphantiasfeste geschehen soll²: »Albescente die procedunt ministeria sub diuo³, et tenentes diaconi [sic] descendit sacerdos in fluuium; et hora, qua coeperit benedicere aquam, mox Jordanis cum rugitu redit post se, et stat aqua, usque dum baptismus perficiatur Completo baptismo reuertitur aqua in locum suum.« Nach dem Zusammenhange muss man glauben, dass der Erzähler das Wunder selbst gesehen haben will; es ist für uns hier eine untergeordnete Frage, ob das Wunder vom Priester (ev. von Ciceronen) den Pilgern aufsuggeriert (so GILDEMEISTER S. XIX) oder dem Antoninus von andern erzählt wurde (so JACOBY); auf jeden Fall muss der Bericht eine Tradition wiedergeben. — Mit Sicherheit können wir

als die kirchenväterlichen (hochkirchlichen) Aussagen über die Taufe Jesu mitgeteilt; für die hochkirchlichen, die unserer Aufgabe ferner liegen, können wir uns, auf seine Arbeit hinweisend, in grösster Kürze fassen (unten § 10).

¹ Ep. 108, 12 (HILBERG II S. 321).

² Hier nach It. Hieros. ed. GEYER (1898) S. 167; bei JACOBY, Bericht S. 54 nach GILDEMEISTERS Ausg. S. 9.

³ D. h. »Bei Tagesanbruch werden die heiligen Geräte unter freiem Himmel vorgeführt«, s. GEYER, Kritische u. sprachliche Erläuterungen zu Anton. Placent.'s Itinerarium (1892) S. 28.

schliessen, dass das Wunder darum bei jeder Epiphaniensfeier stattfindet, weil es bei der allerersten Epiphanie, d. h. Jesu Taufe, stattfand; und dieses muss auch den Pilgern in der Regel mitgeteilt worden sein. — Nach »stat aqua« hat die jüngere und sonst schlechtere Handschriftengruppe die Worte »superior in se«, und nach »perficiatur« die Sätze »inferior vero fugit in mare, dicente Psalmista: mare vidit et fugit, Jordanis conversus est retrorsum«. GILDEMEISTER meint, dass in diesem einzelnen Falle die jüngere Gruppe das Ursprüngliche bietet¹. Einleuchtend ist dies nicht; die Ergänzungen können von einem Schreiber herrühren, dem die Schilderung unvollständig und der ihm hier vertrauten Terminologie nicht völlig Genüge leistend schien; auch ist kaum einzusehen, warum die Worte, falls echt, ausgelassen wären. Auf jeden Fall aber gibt uns der Text (der kürzere wie der längere) im wesentlichen eine Anpassung des Übergangswunders an Josua 3,15 f. Der Sacerdos bei der christlichen Feier entspricht den Priestern, mit deren Descensio das Josuawunder einsetzte; das »Stat aqua (superior)« (wie auch »inferior fugit in mare«) entspricht sachlich Josua 3,16; und die Trockenlegung hält an während der Dauer des Taufvorganges, wie im Josuabuche während der Dauer des Übergangs. Das »redit post se« ist der einzige Ausdruck der älteren Textgruppe, der an das Psalmwort 114,3 erinnern kann. In dieser Schilderung ist das alte Durchgangswunder, wie es scheint, recht äusserlich mit der »Taufe« der Pilger (wirkliche Taufe oder blosses Bad?) zusammengefügt (Typus 1, oben S. 85). Wir gehen übrigens auf die schwierigen Fragen, die die unbeholfene,

¹ Anton. Placent. Itinerarium ed. GILDEMEISTER (1889) s. 41 f. Seine Begründung ist übrigens die nicht stichhaltige, dass diese Auslegung des Psalmwortes im Westen sonst unbekannt sei, weshalb ein späterer Schreiber die Worte schwerlich hinzufügen könne.

von uns oben nur teilweise mitgeteilte Schilderung im Einzelnen aufgibt¹, nicht ein. — Wenn das Wunder eintreten soll, sobald der Priester anfängt, das Wasser zu segnen, ist dies nicht im Josuabericht begründet² (so wenig wie das Brüllen); es entspricht dem Befehls Worte, das in anderen volkstümlichen Versionen von Jesus selbst gesprochen wird³.

Äthiopisches Apokryphon. § 7. Weitere Berichte finden wir innerhalb der Literaturgattung, die wir als apokryphe Evangelien (christliche oder nichtchristliche) bezeichnen können⁴. Die älteste Gestalt der Tradition in derartigen Schriften ist uns wahrscheinlich unerreichbar. Es sei zuerst ein äthiopischer Bericht, wegen seiner Allseitigkeit, (auszugsweise) mitgeteilt, der 1923 veröffentlicht wurde. Zwar steht er in einer sicher recht späten Kompilationsarbeit, aber die Elemente derselben werden alt sein. Es ist

¹ War der *baptismus* eine wirkliche Taufe einzelner Pilger oder mit der *benedictio* im folgenden identisch? Meint Antoninus mit dem *fons* ein Taufbecken oder den Fluss selbst? Weicht also das Wasser während der im Becken vor sich gehenden Taufhandlung, oder indem die Pilger im Flusse »getauft« werden?

² Die ägyptische Maria »segnete« den Jordan mit dem Zeichen des heiligen Kreuzes und konnte dann gleich über den Fluss gehen, ASS April I 82.

³ Fraglich ist es, ob auch ein früherer, in diesem Punkte etwas verworren, Pilgerbericht, des Theodosius vom J. 530 (It. Hieros. ed. GEYER S. 146 f., ed. TOBLER-MOLINIER I 68), das Wasserwunder erzählt hat; hier wird Ps. 114 Vers 5 und 6 angeführt, und zu Vers 6 wird gesagt: »Quando dominus ad baptismum descendit, ipsi montes ante ipsum ambulabant gestiendo, et hodie velut saltantes videntur«. JACOBY (Bericht S. 55 f.) meint, dass auch in Bezug auf Vers 5 im ursprünglichen Theodosiustext Entsprechendes über das Wasser gesagt war. (Zu beachten ist übrigens das vorsichtige »velut«). — Über Daniels Reise s. weiter unten.

⁴ Über die mandäische Tauflegende s. unten § 15. Nicht in den Kreis der Stehwunder gehört die arabische Erzählung in Logia et Agrapha domini Jesu, Patr. Or. 13, 384 Nr. 54: Jesus geht, einen Begleiter an der Hand führend, über einen Fluss, aber »super aquam«, augenscheinlich nach Matt. 14, 25 ff.

das 30ste Wunder in der Schrift: Die Wundertaten Jesu¹. Die Darstellung ist weitläufig; wir referieren das ganze Jordankapitel recht ausführlich, weil späterhin auch anderes davon als das Stehwunder uns beschäftigen wird.

Dem Täufer ist im voraus als Messiaszeichen (Joh. 1, 33) offenbart worden, dass der Jordan zurückgehen und glühend heiss werden wird. Dies trifft ein, und er weiss, jetzt ist das Lamm Gottes da. Jesus spricht: »Heute werde ich den Bösen zermalmen, seine Macht vernichten und ihn in den Wassern ertränken. Heute werden die Gewässer der Erde geheiligt werden Heute wird unser Vater Adam neugebildet werden und die Sünde Evas, der Mutter aller Menschen, getilgt Heute werde ich Meinesgleichen befreien, die im Hades weilen«. Morgens gehen sie beide zum Jordan. Gespräch wie Matth. 3, 14 f., jedoch weitläufiger, und Jesus sagt: »Wisse, dass du mir die Hand auf mein Haupt legen sollst, (aber) ich werde mich selber taufen«. Weiter wird erzählt: »Der Herr Jesus kam zum Jordan. Als ihn der Jordan erblickte, ging er zurück und wandte sich rückwärts um vierzig (Klein-)Ellen; sein Wasser ward wie Feuerkohlen. Als unser Herr ihn zurückgewandt sah, tadelte er ihn und sagte: »Stehe² auf deinem Platze, solange meine Taufe vor sich geht, und fliehe nicht«. Als bald kehrte das Wasser um und stand, damit erfüllt würde das Wort des Propheten David, der da gesprochen hat: Die Wasser sahen dich und ängstigten sich (Ps. 77, 17); weiter sagt er: Was

¹ Patr. Or. 17, 841 ff., Les miracles de Jésus, bei GRÉBAUT, mit franz. Übersetzung. GRÉBAUT, Revue orientale 16 (1911), 255, hält es für möglich, dass die Schrift aus dem Arabischen übertragen ist. Dies ist dann nicht vor dem 13. Jh. geschehen?

² *qûm*; bei GRÉBAUT »tiens-toi«; entsprechend im folgenden *waqôma*, »se tint«. Die französische Wiedergabe wird den Sinn vorzüglich treffen: das Wasser soll sich wieder auf seinem Platze halten, sein Bett normal ausfüllen.

war dir, du Meer, dass du flohest, und du, Jordan, dass du dich zurückwandtest (Ps. 114, 5)?«. Der Täufer betet nun Jesus an und versucht abermals, sich zu entziehen. Nackt steigt der Herr in den Jordan, »er stand mitten in den Fluten, Johannes legte ihm seine Hand aufs Haupt«; der Täufer sieht dann den Himmel geöffnet und die Taube herabkommen, und er hört die göttliche Stimme; Jesus steigt aus dem Flusse, Engel tragen ihn fort.

Diese Kompilation sammelt fast alle altkirchlichen Vorstellungen über das Wie und Wozu der Taufe Jesu¹. Das Stehwunder und dessen Wirkung auf Johannes ist zweimal berichtet (wohl eher nach zwei Quellen als bloss ungeschickte Darstellung). Bei diesem Wunder ist kein direkter Einfluss des Josuabuches zu spüren; die Psalmsprüche beherrschen die Darstellung. Wir haben hier den Typus, den wir oben (S. 85) als Typus 2 bezeichneten. Die Psalmworte sind für die Situation umgedeutet; das von Jesus gebotene »Stehen« ist kein Weichen; das Weichen, obzwar indirekt eine Wirkung der göttlichen Majestät, wird im Gegenteil von Jesus getadelt mit den Worten von Ps. 114, 5; das Stehen tritt dagegen ein, indem der Fluss wiederkommt, und ist kaum ein wirkliches Stillstehen, sondern eine Rückkehr zum normalen Verhalten². Aber zu merken ist, dass das Wort »stehen« gebraucht wird, obschon es sich in den Psalmsprüchen über den Jordan nirgends findet und für die Sache viel ferner liegt als etwa ein »komme zurück«. Dies deutet darauf, dass hinter diesem »Psalmtypus« eine ältere Überlieferung steckt, nach welcher das Wunder, wie bei Antoninus, ein wirkliches Josuawunder (»Typus 1«)

¹ von den »Messiaszeichen« im Flusse jedoch nur: Weichen, Stehen, Feuer-(hitze), nicht das Aufschäumen (noch den Lichtglanz vgl. die folgenden Abschnitte).

² So auch in dem mandäischen Bericht, unten § 15.

war. Auch der Psalmtypus wird aber alt sein, und wie wir sehen werden, hat er grosse Verbreitung gewonnen.

Griechisches Apokryphon. § 8. Eine viel kürzere Darstellung ist die griechische im »Chronicon paschale«, einer Schrift des 7ten Jahrhunderts, welche hier eine alte Quelle, eine Chronotaxie (Angabe der Hauptdaten im Leben Jesu) aufgenommen hat; das betreffende Stück¹, welches wiederum einem alten apokryphen Evangelium o. dgl. entstammen wird, sagt:

»Er ward getauft am 11ten Tybi um die 10te Stunde des Tages von Johannes in dem Flusse Jordan. Und der Jordan ging zurück (*ἀνεπόδισεν*). Es sprach aber der Herr zu Johannes: Sprich zum Jordan »Stehe, der Herr ist zu uns gekommen«. Und sogleich standen die Wasser. (Darauf Gespräch wie Matth. 3, 14 f.). Als sie dann zum Wasser hinabstiegen, brodelten die Wasser auf wie Wasser, das gemengt worden ist². Und als er aus dem Wasser gestiegen war, ward sogleich der Himmel geöffnet, und der heilige Geist kam wie eine feuerähnliche Taube. Und eine grosse Stimme ward gehört wie Donnersstimme, sagend: Dieser ist mein Sohn, der geliebte, an dem ich Wohlgefallen habe«.

Wie in der äthiopischen Fassung (S. 90) begegnet uns hier der Befehl Jesu, in jener direkt an den Fluss gerichtet, hier an Johannes und zur wortgetreuen Wiederholung für ihn zurechtgelegt; denn die Worte »Stehe, der Herr ist zu uns gekommen« passen nur im Munde des Täufers. Unsere Fassung schildert denselben Verlauf, den wir aus dem äthiopischen Texte kennen lernten: beim ersten Anblick des Herrn weicht der Jordan (nach Ps. 114, 3), dann aber muss

¹ Chronicon paschale (Venet. 1729) S. 180. Behandlung bei ЯСОВУ, Bericht S. (17) 36 ff. *ἀνεπόδισεν* bei ЯСОВУ S. 17 ist Druckfehler.

² Über das Aufbrodeln handeln wir erst § 14.

er (nach Ps. 114, 5) seinem Weichen ein Ende machen, »stehen«, weil der Herr jetzt zur Taufe da ist. Allerdings ist die Begründung »der Herr ist gekommen« undeutlich; der Fluss floh ja eben, weil der Herr kam; die Befehlsworte »Stehe, denn der Herr ist gekommen« müssten, für sich genommen, sicher so verstanden werden, dass jetzt dem Herrn zu Ehren ein Wunder eigener Art geschehen solle, ein Stehwunder im eigentlichen Sinne¹. Im Zusammenhang gesehen muss der Satz indessen meinen: der Herr steht schon unmittelbar am Flussbett und verlangt, augenblicklich bedient zu werden. Es ist aber zu merken, dass der griechische Text ganz wie der äthiopische das Wort »stehe«, nicht etwa »komme zurück« gebraucht, also eine einfachere Form voraussetzt. — Die griechische Fassung ist übrigens kürzer und bündiger als die äthiopische und führt nicht die Psalmworte selbst an. Johannes' Weigerung, genau nach Matth. 3, 14, wird unmittelbar nach dem Wasserwunder erzählt, so dass letzteres klar zugleich als das Messiaszeichen hervortritt, welches jene Weigerung motiviert. Fast durchgängig steht der griechische Text trotz seines Überbietens der kanonischen Evangelien diesen viel näher als es der äthiopische tut.

Abt Daniel. § 9. Ein diesen beiden inhaltlich recht nahe verwandter Bericht datiert erst von der Zeit nach 1100, darf aber als eine hier selbständige Quelle gelten. In der Erzählung von seiner Pilgerreise 1113—15 (oder etwas früher?) sagt der russische Igumen (Abt) Daniel von dem Grund-

¹ Darum habe ich früher, VB S. 106 f. und Hwb. Abergl., Art. Jordansegen § 1, als mir die äthiopische Fassung noch unbekannt war, vermutet, dass erst mit dem Satze »Es sprach aber der Herr« die eigentliche Apokryphenquelle einsetze, und dass diese nur ein Wunder (Typus 1.) gebracht habe (wie auch ursprünglich der Fall gewesen sein wird).

wunder (über dessen jährliche Wiederholung er schweigt)¹: »An dieser Stelle taufte Johannes der Vorläufer unsern Herrn Jesus Christus; denn bis zu dieser Stelle trat der Jordan aus seinem Bette [und (sic) seinen Schöpfer zur Taufe kommen sehend] und kehrte dann zurück, und bis zu dieser Stelle kam er zu Christus. Vordem war an diesem Orte das Meer von Sodom nahe bei diesem Taufplatze; jetzt aber ist es infolge der Taufe weiter zurückgewichen um vier Stadien. Denn damals geriet das Meer, als es die Gottheit nackt in den Wassern des Jordans sah, in Furcht und entwich zitternd; der Jordan aber, als er den Herrn gesehen, wandte sich wieder zurück, wie der Prophet spricht« (es folgt Ps. 114, 5, trotzdem hier Meer und Fluss gleichgestellt werden). Von dem Zusatz über das Meer abgesehen stimmt dies im wesentlichen mit der äthiopischen Fassung überein: der Fluss weicht und kommt wieder, nur ist das Wort »stehen« gar nicht gebraucht. (Übrigens ist der Hergang recht unklar vorgestellt; wie verhielt sich der Fluss oberhalb und wie unterhalb des Ortes?) — Der Satz »als er den Herrn gesehen« als Motivierung des Wiederkommens erinnert an den Chronicontext »Stehe, denn der Herr ist gekommen«; ein alter Schreiber des Pilgerbuches hat das Sonderbare gefühlt und hat die Bemerkung auch schon beim Fortweichen angebracht.

Hochkirchliches. § 10. Nicht bloss derart breitkirchliche Schriften, sondern auch Aussagen in der hochkirchlichen Literatur bezeugen, dass eine Legende über das Weichen oder Stehen des Jordans bei der Taufe Christi innerhalb der alten Christenheit allgemein geglaubt wurde

¹ Puteschestvije igumena Danijla, bei A. S. NOROV (Petersbg. 1864) S. 54. Deutsch von A. LESKIEN, Zschr. d. deutschen Palästinavereins 7, 33. Französisch von B. de KHITROWO, It. russes (s. d. Abkürz.) S. 27. Die Worte in [] stehen nicht in allen Hschrn.

(sei es nun, dass die betreffenden hochkirchlichen Verfasser sie ohne weiteres akzeptieren oder sie bildlich aufgefasst haben wollen). Wir lassen einige solche Aussagen folgen. Es handelt sich hauptsächlich um (syrische und griechische) Predigten und liturgische Hymnen vom 4. Jh. an¹. Durchweg werden die Psalmworte 77, 17 und besonders 114, 3. 5 herangezogen. Es heisst in der syrischen Version einer auch griechisch erhaltenen Theophaniepredigt: »Als der Jordan den Schöpfer der Quellen hinabsteigen sah, damit er in ihm gewaschen würde, da fürchtete er sich und floh nach rückwärts. David aber machte sich auf und fragte ihn und sprach: Wohin eilst du, Jordan, dass du dich rückwärts wandtest . . . lass deine Wellen herbeifluten . . . David tat wohl daran, dass er den Fluss ermahnt, nicht aus Furcht zu fliehen«. Wir sind hier der volkstümlichen Befehlsform (oben S. 90) nahe, doch spricht nicht Jesus, sondern David (nach der dichterischen Fiktion nicht lange vor, sondern eben bei der Taufe Jesu). — Eine andere Theophaniepredigt, Hippolytos zugeschrieben², zitiert beide Psalmen und lässt dann den Fluss auf 114, 5 antworten, er sei aus Unwissenheit geflohen, sei jedoch jetzt darüber im klaren, dass der Herr zu retten und nicht zu richten komme; und den Täufer lässt der Redner sagen: »Wenn auch ich mich erdreisten werde, dich du zu taufen, der Jordan erdreistet sich nicht zu nahen«. Der Verfasser empfindet also einen Parallelismus zwischen dem zögernden Täufer (Matth. 3, 14) und dem zögernden Taufstrom.

In griechischer Festliturgie für den 2.—7. Januar steht:

¹ Es sei hier auf JACOBY, Bericht S. 45 ff. 52 f. hingewiesen. Die Hippolytos zugeschriebene Predigt wird uns, wenn sie echt ist, sogar ins 3te Jh. zurückführen.

² H. s Werke, hrsg. von BONWETSCH u. ACHELIS I 2 (1897) 258; JACOBY, Bericht S. 46 f.

»Der Jordan und das Meer flohen, o Heiland, und wandten sich rückwärts. Stehe (*στῆθι*), Fluss Jordan, um tanzend den Herrn zu empfangen, so er zur Taufe kommt«. Hier also gar das »Stehen«, obzwar nicht als primäres Wunder, sondern wie in den Apokryphen als Gegensatz zum anfänglichen Fliehen; es schliesst ein »Tanzen« nicht aus. — Anders wieder in einer anderen Liturgie¹: »Der Jordan spaltet sich (*ῥήγνεται*) und hält den Strom seiner Fluten zurück beim Anblick des sich badenden Herrn«. Hier also unser Typus 1 (S. 85). Endlich in einem Hymnus²: »Der Jordan erschrak und blieb stehen (*ἔπτηξε καὶ ἔμεινεν*), welches einem lateinischen »stupuit et stetit« entspräche.

Für die lateinische Kirche bezeugt ein »ambrosianischer« Hymnus auf die Taufe Christi eine Anerkennung dieses Wunders: »Fluenta Jordanis retro conversa«³. Und die alte »grosse Wasserbenediktion« am Vorabend des Epiphaniiefestes hatte in einer Antiphonie⁴ die Worte: »Baptizat Johannes salvatorem, aqua Jordanis stupuit«. Sonst aber fehlen vermutlich hier streng hochkirchliche Belege.

Das Ergebnis dieser ganzen Umschau wird sein, dass in den volkstümlicheren Quellen der derberen »antoninischen« Form des Stehwunders (Josuaform, Typus 1) früh eine mittels Ps. 114,5 dem Taufakte mehr angepasste zur Seite stand (Typus 2), deren einfachster Ausdruck das Apokryphon im Chronicon paschale ist; das Wort »stehe«, »stand« scheint jedoch hier eine ursprünglichere Form des

¹ GOAR S. 366; JACOBY S. 52.

² JACOBY S. 53.

³ MONE, Hymnen I Nr. 56; JACOBY S. 54.

⁴ Der Text mir zugänglich nur in REITZENSTEIN, Vorgeschichte S. 192. Diese Benediktion drang nie ganz durch, 1890 wurde sie endgültig unterdrückt, CABROL II 1 B 708, wo auch Hinweise.

Wunders vorauszusetzen (Typus 1, oder vielleicht 3?, oben S. 85 f.). Die hochkirchlichen Aussagen bieten überwiegend eine vorsichtige Form des Typus 2, ohne Befehl Christi, selten das Wort »stehen« oder gar Typus 1.

§ 11. Die bildende Kunst mag, was dieses Stehwunder betrifft, keine grosse Bedeutung für die Phantasie der breiteren Volksschichten gehabt haben, im Westen wie im Osten. Zwar wurde, auch manchmal im Westen, der weichende Flussgott, kaum aber jemals ein gespaltener Jordan bei Jesu Taufe dargestellt¹. Wenn endlich mitunter das Wasser fast nur Jesu Füsse benetzt oder gar gänzlich fehlt, wird dies kaum das Weichen oder Austrocknen des Jordans bezeichnen, sondern ist bloss Bequemlichkeit des Künstlers²; natürlich haben es aber Zuschauer anders auffassen können.

(Die kleine Wasserpfütze auf einigen Darstellungen möchte CABROL³ mit der Aussage einer hippolytischen Predigt verbinden, Jesus sei »in wenigem Wasser getauft« worden; hier ist indessen die Rede vom Gegensatz zwischen dem himmlischen Flusse, d. i. der Heiland selber, und einem armseligen irdischen Wasserlauf, darum das *ὀλίγω*.)

Segen. § 12. Sind im Westen die hochkirchlichen Zeugnisse sparsam, da wohl die Leitenden sich bald recht kühl zu diesem biblisch schwach bezeugten Wunder verhielten, so zeigen uns vor allem die Segen, dass es dem niederen Klerus und der Mönchswelt im Frühmittelalter sehr vertraut war. Pilger haben die Kunde, jedenfalls von der jährlichen

¹ Auch nicht STRZYGOWSKI Planche III, 1; VI, 9 (russisch und byzantinisch)?

² Anders MANSIKKA, *Histor. Aikakauskirja IV* (Helsinki 1909) 9 (im Sonderabdruck), der auf die Zapiski imp. archeolog. obščestva, novaja serija III (1888) 384 abgebildeten Amulette hinweist, wo MANSIKKA sicher richtig Jesu Taufe dargestellt findet. Übrigens ist auf dem zweiten Bilde dort der Fluss tatsächlich vorhanden, in Dreieckform »schwellend«.

³ CABROL II 1, 357. Hippolyt, wie oben S. 95² angeführt.

Wiederholung, verbreiten können (oben S. 87); vermutlich gab es einst auch in lateinischer Sprache Apokryphen, die das Wunder berichteten. Die Segen zeigen uns, dass spätestens von 900 an das mit Jesu Taufe verbundene Stehwunder magisch ausgenutzt wurde.

Segen sind Erzeugnisse eines praktisch gerichteten Willens; sie bezwecken Heilung, in dieser Gruppe (A I—II) gewöhnlich Blutstillung, an sich nicht Aufklärung über Wundertaten Christi. Die hierher gehörigen alten Segen erwähnen das, worauf es für die Blutstillung ankam, das Stehen des Jordans schlechthin, dazu den (die) Heiligen, dem (denen) das Wunder zu verdanken war, am öftesten auch noch die Taufgelegenheit; die genaueren Umstände lassen sie aber meistens unerwähnt. Ein solches Wegschneiden des nicht Zweckdienlichen ist deutlich zu spüren in der allerältesten Aufzeichnung Nr. 1 (ob. S. 27), zum Glück aber nicht ganz konsequent durchgeführt. Grundlage war hier augenscheinlich eine schriftlich fixierte, dem Bericht im *Chronicon paschale* ganz entsprechende Darstellung; z. T. ist auch die äthiopische Fassung zu vergleichen (so das »*ambelans ad flumen Jordane*« gleich im Anfang, vgl. äth. »Der Herr Jesus kam zum Jordan«). Die Worte »*dixit Christus ad S. Johanne*« decken genau »es sprach aber der Herr zu Johannes« in der griechischen Textform, sonst die einzige, die uns diesen Zug, die Vermittlung des Befehls durch den Täufer, bietet. Weiter hat, wie schon oben (S. 29) gezeigt, in der Grundlage des Segens sicher etwas dem »*sprich zum Jordan*« des griech. Textes Entsprechendes gestanden. Endlich deckt »*commode restans flumen Jordane*« (Segen) recht genau »und sogleich standen die Wasser« (Chron.). Es ist demnach sehr wahrscheinlich, dass in der legendarischen Grundlage des lateinischen Segens

im Anfang auch ein Satz wie »und der Jordan wich zurück« vorkam, ein Satz, der sich im griech. wie im äthiop. Texte findet. Dieser Satz wurde aber, als durchaus nicht zweckmässig, im Segen übergangen; sogar die Taufe ist unerwähnt. Unkundige Leser und Hörer des lateinischen Segens mussten darum das »stehe«, »stand« in unabgeschwächtem Sinne verstehen, nicht als Aufhören des Weichens oder Rückkehr nach Weichen, sondern als Aufhören des normalen Rinnens oder gar als Spaltung. Und die Kenntnis einer Form wie die lateinische Nr. 1 konnte dann eine noch derber volkstümliche wie die deutsche Nr. 2 (12. Jh.) erzeugen; deren erste Sätze decken ganz genau den Anfang des lateinischen Segens: »Christ unde Johan giengen zuo der Jordan; do sprach Christ«. Dann aber teilt der deutsche Bearbeiter ausdrücklich mit, dass die Heiligen einen Flussübergang bezweckten.

Besässen wir nicht den Chronicon- und den äthiop. Text, läge es nahe zu meinen, die Grundlage der beiden alten Segen sei eine einfache Legendenform, wie sie bei Antoninus zu erschliessen ist. Und unmöglich ist es ja nicht, dass man im Westen tatsächlich auch einen solchen »josuamässigen« Bericht über die Taufe Jesu festgehalten hat. Die nahe textliche Übereinstimmung zwischen den eben erwähnten Formen (griech.-lat.-deutsch) lässt jedoch annehmen, dass die Entwicklung, jedenfalls für die beiden alten Segentexte 1 und 2, die oben dargestellte war. Tatsächlich haben wir hier zwar den Typus 1 (oder 3), historisch eher eine magische Zurechtlegung auf Grundlage des Typus 2.

Ob Typus 1 oder 3 vorliegt, lässt sich natürlich hier nicht entscheiden. Der deutsche Segen spricht ja zwar ausdrücklich von einem Übergang; ob aber »uber dih geganc« einen trockengelegten (gespaltenen) Fluss oder ein Durch-

waten andeutet, ist ja nicht zu ersehen; und für den magischen Zweck der Blutsegen ist natürlich eine Spaltung des Jordans keine notwendige Voraussetzung. In späteren Fassungen kommt indessen mitunter die Spaltung tatsächlich vor, so im dänischen »tha brast Jordan« (ob. S. 31); in anderen Fällen ist sie augenscheinlich nicht vorgestellt, so im deutschen »(Jesus) rait sein ros durch Sant Jordans furt (ebda, vgl. holl. S. 30).

Die alten Stehwundersegen, von 1—2 abgesehen, bringen das Wunder ohne den Befehl, meist möglichst kurz: der Fluss stand (hierüber ob. S. 34). — Höchstens in zwei Fällen könnte sich eine Spur von der Furcht, bzw. dem Weichen des Jordans, nach den Psalmenstellen, noch bergen: Nr. 6 (um 1100) und Nr. 12 (10. Jh.). In 6 erinnert das »Jordanis stetit et stupuit« an das Psalmwort 77,17 »aquae viderunt te et timuerunt« und noch mehr an den alten hymnischen Ausdruck (oben S. 96) »es erschrak der Jordan und blieb stehen«. Doch kann die Bedeutung im Segen nicht »stutzen« sein: die Wortstellung¹ wie auch die Fortsetzung »stupescunt gutte sanguinis« erfordern hier die Übersetzung »erstarren, stillstehen«. — In 12 steht *redeas*, vgl. Ps. 114, 3, jedoch nur vom Blut, nicht auch vom Jordan (»rediit«) gesagt; oben (S. 34 f.) wurde eine Erklärung des sonderbaren alten Segens versucht.

§ 13. Noch sehen wir im späteren Mittelalter das Stehwunder wieder eine mehr »legitime« Rolle spielen, nämlich in der religiösen Unterhaltungsliteratur. Um 1300 erzählt das legendenreiche englische Gedicht »Cursor mundi« bei der Taufe Christi gleich nach dem Bericht über die Himmelsstimme²: »þe hali strem o[f] flum Jordan . . . on

¹ Vgl. dagegen in späterer Aufzeichnung (MSD 2, 273, 15tes Jh.) »aqua (Jordanis) obstupuit (stutzte) et stetit«.

² Cursor mundi, ed. MORRIS II Vers 740 f.

αιπερ side stode still as stan« (d. i. wie Stein), hier also ein Spaltungswunder. Von einer lateinischen Maria- und Christus-Dichtung und deren deutschen Bearbeitungen wird unten (§ 17) die Rede sein.

II. SONSTIGE WUNDER: SCHWELLEN; LICHT, FEUER

1. Schwellen.

§ 14. Das Stehwunder gehört von Anfang an in eine der Taufe Christi ganz fremde Vorstellungswelt und fügt sich immer nur recht unbequem in die neue Verkettung ein. Völlig natürlich fügt sich dagegen die Verbindung zwischen Taufe und Schwellen. Ein Strom, der Taufe spendet, muss eben lebendes Wasser führen, das sich um den Täufling rege schmiegen oder türmen kann. Das ist an sich zweckmässig; hinzu kommt aber noch bei der Taufe des Herrn das Moment der Huldigung, sei es nun in Freude oder (wie das Weichen) in Aufregung gegenüber dem Mysterium tremendum. Vergleichen kann man hier Luk. 1, 41 ff.: das Kind (eben der spätere Täufer) im Leibe Elisabeths hüpfte, *ἔσκιότησεν*, mit Freuden, als »die Mutter ihres (E.s) Herrn« sie begrüßte. (Vielleicht haben die Wundererzähler ursprünglich wirklich diese Parallele zw. Täufer und Fluss gefühlt, wie zweifelsohne diejenige zw. dem sich sträubenden Täufer und dem weichenden Jordan, oben S. 95).

Der Jordan wird erregt oder schwillt an oder hüpfte in die Höhe. In den harmonistischen Darstellungen ist dieser Legendenzug auf verschiedene Weise in die Ereignisse eingereiht, z. T. auch mit dem Stehwunder verbunden (letzteres auch in den Segen).

Die einfachsten Aussagen über dies Wunder liefern uns syrische Dichter. Durchgehends ist Ps. 77, 17 ihre biblische

Grundlage. Über Jesu Taufe singt Efre^m¹: »Die Himmel öffnen sich, die Wasser schäumen, die Taube erscheint« usw. Das Wunder trifft hier also gleich nach (oder während) der Taufe ein². Anders bei demselben Dichter, wenn er den Täufer reden lässt³: »Es sahen dich die Wasser und wurden erschüttert, es schäumt vor Erregung der Fluss; und ich schwacher, wie dürfte ich es wagen, dir die Taufe zu erteilen?« Die Frage deckt sich ja inhaltlich mit Johannes' Weigerung Matth. 3,14. — Ein griechischer Hymnus verbindet das Weichen und das Hüpfen⁴: »Der Jordan und das Meer flohen, o Heiland, und wandten sich zurück. Fluss Jordan, stehe, um hüpfend (*σχιζτῶν* wie Luk. 1,41) zu empfangen den Herrscher, der da kommt, getauft zu werden«. Also Weichen—»Stehen«—Hüpfen.

§ 15. Umgekehrt kombinieren die zwei mandäische Taufberichte: erst Schwellen, dann Weichen und Stehen (Spaltung). Es handelt sich hier zwar um eine nicht-christliche Literatur, aber jedenfalls in dem längeren Bericht verrät sich wohl (bei allem Christushass der Mandäer) die Einwirkung irgend einer christlichen Quelle, vgl. oben S. 84).

Von den beiden ist der Traktat von Johanna's Ausgang eine ausführliche Erzählung, aus der wir folgendes hervorheben⁵: »Da stand Jöhännā auf, stieg in den Jordan, liess

¹ Hymn. in fest. Epiph. I 20, S. Ephraemi hymni et sermones, ed. TH. LAMY I (1882) S. 11.

² Entsprechend Jakob von Sarug, zitiert JAKOBY, Bericht S. 44; das Wasser erregt sich hier vor Freude.

³ Ephrem Hymn. XIV 31, LAMY I S. 124.

⁴ Im Menaion für 2.—7. Januar, hier nach JAKOBY, Bericht S. 52. — Endlich: Eben das weichende obere Wasser bildet Wirbel und brodelt (während das »mittlere« leuchtet), Synaxaire arménien nach der Ausg. Konstantinopel 1834 (siehe Patr. Or. 19, 15), eine sehr wortreiche, sicher ganz junge Ausmalung.

⁵ LIDZBARSKI, Ginzā (1925) S. 192; vgl. REITZENSTEIN, Vorgeschichte S. 270 ff. Vgl. JAKOBY, Bericht S. 97 ff.

den Jordan frei fließen, breitete seine Arme aus, empfing den Mandā d'Haijē¹ darauf ging Manda d'Haije zu Johanna an den Jordan. Als der Jordan den Manda d'Haije erblickte, sprang und hüpfte er ihm entgegen und hüpfte über seine Ufer. Johanna stand im Wasser und hat nicht die Kraft zum Stehen. Manda d'Haije erblickte Johanna und betrückte sich über ihn. Der Glanz des Manda d'Haije drückte auf den Jordan; und als der Jordan den Glanz des Manda d'Haije erblickte, wandte er sich rückwärts, und Johanna stand im Trockenem«. Es folgt eine drastische Umbildung von Matth. 3,14 f.: auf den Befehl des Manda d'Haije, diesen zu taufen, antwortet Johanna u. a.: »Jetzt hat sich hier Trocknis gebildet; worin soll ich dich taufen?« Beide schreiten dann soweit, wie der Fluss zurückgewichen ist; Fische und Vögel preisen Manda d'Haije, und Johanna erkennt, wer sein Begleiter ist.

Kürzer ist der Bericht über die Taufe des Genius Hibil-Ziwā im Jordan, die von Manda d'Haije und dem »Herrn der Grösse« vollzogen wird. Wir führen an²; »Als das lebende Wasser den Glanz und das Licht des Hibil-Ziwa erblickte, scherzte es und hielt sich nicht still, hüpfte und drehte sich hin und her. Darauf sprach der Herr der Grösse zum grossen Jordan: Du grosser Jordan des Lebens, bleib ruhig und fest an deiner Stätte, denn Hibil-Ziwa soll in dir getauft werden Der Jordan des lebenden Wassers blieb stehen, und Hibil-Ziwa wurde in ihm getauft«. Wie man sieht, entspricht hier der Verlauf ganz dem Bericht im Chron. paschale und dem äthiopischen: Erregung—Rüge—»Stehen«, nur ist das erste Glied Hüpfen, nicht Weichen.

¹ Der Heiland, nach REITZENSTEIN hier der Taufgott.

² LIDZBARSKI, Ginzā S. 144.

§ 16. In merkwürdiger, andeutender Form treffen wir das Schwellen im Schluss eben des griechischen Chronicon-berichtes (oben S. 92): Nach Weichen und Stehen geschieht es noch, als Jesus und Johannes zum Flusse hinabsteigen, dass die Wasser aufbrodeln wie Wasser, das gemengt wird: »ἀνεκόχλασαν¹ τὰ ὕδατα, ὥσπερ κεκερασμένον ὕδωρ«. Wie von JACOBY bemerkt², kann dies bedeuten, dass das Aufbrausen hier ursprünglich auf die Einwirkung von Feuer zurückgeführt wird. Über das Feuer unten § 22.

Eine unechte augustinische Predigt³ legt in das »reversus est retrorsum« die Erklärung hinein: während der Fluss zu Josuas Zeit sich leerte, hätte er jetzt, wenn möglich, sich mit seinen Wellen auf einen Platz zusammendrücken wollen, um den Körper Jesu zu berühren.

In wie weit auch Denkmäler der Kunst das wunderbare Schwellen darstellen wollen, wagen wir nicht zu entscheiden. Der dem Orient entstammende Typus, wo das Wasser des Jordans nicht eine horizontale Linie bildet, sondern als Kuppel oder Dreieck sich bis an Christi Lenden oder gar Schultern »erhebt«, wird, jedenfalls anfänglich, auf Unbekanntschaft mit den Gesetzen des Perspektivs beruhen, z. T. auch darauf dass man sich begnügte, das Wasser dort zu bezeichnen, wo es von Nöten war. Recht allgemein wurde im Westen diese Darstellung erst vom 11ten Jh. an, und zwar wesentlich in der deutschen Kunst bis um 1300⁴.

§ 17. Auf die Vorstellung von einem Anschwellen deutet sicher, was im 12ten Jh. der Mönch Theoderich berich-

¹ Die Ausgabe ἀνεκόχλασαν.

² JACOBY, Bericht S. 78 mit Anm. 1.

³ Sermo 137, Maurinerausg. (J. 1700) V Appendix S. 173.

⁴ STRZYGOWSKI, besonders Planche VIII—XII (XVII); USENER, Relig.-gesch. Untersuchungen III S. 236; JACOBY, Bericht S. 78—82. — CABROL II 1 S. 364; MÂLE, L'art religieux du XII^e siècle en France S. 71.

tet¹: er sah an der Taufstelle den grossen Stein, auf dem der Heiland während des Taufakts stand, »et (fertur) Jordanis ad eum venisse fluenta, non autem eum intrasse«.

Recht verbreitet wurde vom Hochmittelalter an das jordanische Steh- und Schwellwunder durch das lateinische gereimte Christus-und-Maria-Buch *Vita b. virginis Marie et salvatoris rhythmica*, um 1200—1250, und eine von den deutschen Nachdichtungen von einem Wernher². Die *Vita* (von einem Süddeutschen verfasst?³) behauptet, u. a. auf griechische Autoren zurückzugehen. Es genüge uns hier, den Wernher anzuführen:

Do Ihesus indas wasser kam,
 Stille stuont der Jordan,
 So das er nut zetale flos,
 Die wile er Ihesum da begos
 Und umbegab den werden Crist
 Dienstberlich inder frist;
 Gegen im hüb er sich enbor
 Allumbe, zeruggen und vor,
 Das er im wassers gab genug
 Und im uber sin hobet schlüg,
 Das Jhesus betorfte sich biegen nüt
 Durch wassers dúnni als ander lút.

Kräftig ist hier ein praktischer Zweck unterstrichen: das Schwellen dient der Bequemlichkeit des Täuflings; es folgt demgemäss nach dem Stehen wie im Chronicontext.

¹ Theoderici Libellus de locis sanctis, hrsg. v. TOBLER (St. Gallen 1865) cap. 30, S. 73 (So auch JACOBY S. 56).

² *Vita rhythmica* Vers 3676 ff. (S. 129); Wernher Vers 6763 ff. (S. 110). Vgl. oben S. 86 Anm. 1.

³ Vgl. E. SCHRÖDER, *ZfdA.* 68, 243 ff.

§ 18. Erst vom Ausgang des Mittelalters liegen uns solche Segen vor, von denen man sicher annehmen kann, sie gehören dem Ursprung nach hierher. Da in Blutsegen — um solche handelt es sich — der Zweck ein Stehen ist, wird das Schwellen hier als etwas Ungebührliches betrachtet, nicht als Messiaszeichen, und die Reihenfolge wird also Schwellen—Stehen (letzteres hier wohl Typus 3, oben S. 86). Die betreffenden Segen sind (ob. S. 35) zwei englische Varianten (Nrr. 14. 15) und zwei sich ebenfalls nahe stehende deutsche Fassungen (16. 17). Ohne Kenntnis der Schwellen-legende würde man geneigt sein, sie alle bloss als (späte) Motivierungen des Stehwunders in Anpassung an bekannte Schriftworte zu betrachten: 14 an Matth. 8, 9, die übrigen an die Seewunder und Petri Zagen, also 15 (»water was woode« usw.) an Matth. 8, 23 ff., die deutschen an Matth. 14, 24 ff. — welche Einflüsse wohl auch alle, was die Form betrifft, als unleugbar gelten dürfen. Aber die Übereinstimmung mit der alten Legende dürfte dennoch zu gross sein, um als zufällig gelten zu können. Ganz auffallend deckt sich in 16. 17 Befehl (bzw. Frage) und Antwort mit antiker Fassung. Jesus spricht in 16: »Dauff du mich, Johannes«. Die Antwort: »Ich enmage, herr, der bach fleust zu sere«. 17: Jesus: »Worumb dauffstu nit«; und Johannes: »Sie, lieber herre meinster mein, nun fleust der Jordan«. Man vergleiche bei Ephrem (oben S. 102, in ganz anderem Sinne!): »Es schäumte vor Erregung der Fluss; und ich schwacher, wie dürfte ich es wagen, dir die Taufe zu erteilen?« Und was die Wirkung auf den Täufer betrifft, berichtet in ebenso grobsinnlicher Auffassung wie unsere Segen der mandäische Johanna's Ausgang (oben S. 103): der Strom hüpfte auf seine Ufer so gewaltig, dass der Täufer nicht die Kraft hat, zu

stehen, worauf der Messias, von Mitleid ergriffen, mittelst seines Glanzes das Wasser fortscheucht. Man wird vermuten dürfen, dass nicht bloss das Schwellen, sondern zugleich ein Gespräch zwischen Jesus und Johannes über dasselbe auch im katholischen Europa in, uns nicht erhaltener, Legendenerzählung überliefert war, sei es nun, dass hier die Weigerung des Täufers realistisch begründet gewesen wie in den Segen 16. 17 oder noch in religiösem Geist wie bei Ephrem. — Dass die Ursache des Schwellens Christi Gegenwart war, hat die Segenverfasser natürlich nicht interessiert; sie geben den Eindruck, dass das Schwellen nur das heftige Vorwärtsfluten, also die normale Bewegung des Wassers, war (wie Josua 3,15).

§ 19. Während der Messias in mandäischer Fassung das Wasser durch seinen Glanz verdrängt, beruhigt Christus dasselbe in den Segen mittelst seiner Hand. Dieser Zug, obschon aus früherer Zeit in Feuersegnen bezeugt (ob. S. 37), ist an sich so natürlich, dass er auch in unserer Legende heimisch sein kann; Gottes Hand bändigt alle Elemente, vgl. daneben auch Matth. 14,31 nach Petri Wassernot. Und auf Abbildungen der Taufe Christi sah man oft die Hand des Heilands ausgestreckt, manchmal auch über das aufbrausende Wasser¹; diese Gebärde, vom Künstler vielleicht als Heiligung des Wassers gemeint, konnte leicht als Beruhigung des Stromes aufgefasst werden.

An diesem Punkte der Untersuchung seien die beiden alten Segen 18. 19 erwähnt²: »Stehe, wie der Fluss Jordan

¹ STRZYGOWSKI Planche VIII Nr. 1.

² Der Schluss des kombinierten Segens 18 enthält ein lateinisches Wort (*Χριστός*) *ἔγγυατ*; dies kann jedoch kaum beweisen, dass auch die Anfangsstücke aus dem Westen herkommen sollten.

stand, als u. H. Jesus Christus ihn segnete und in ihm stand« bzw. »und Johannes ihn taufte«. Was war mit dem Flusse vor dem »Segnen«? Ein Weichen oder im Gegenteil ein Aufbrausen, bzw. ein ungestümes Strömen (als Normallauf, vgl. ob. S. 38)? Darf man nach der alten Tradition urteilen, so gilt, dass Jesus den weichenden Jordan nicht mit einem »Segen« zurückruft, sondern er tadelt ihn (oben S. 90). Der Ausdruck dagegen erinnert an die antoninische (oben S. 87), nach Josua 3,15 geformte Beschreibung: Nachdem der Priester in das Wasser getreten ist, und sobald er zu segnen anfängt, steht der (bisher strömende) Fluss.

§ 20. Über ein aufschwellendes und wieder fallendes Gewässer hat man noch im 19ten Jahrh. in Finnland ein Lied gesungen, das an den Bericht des Chronicon paschale (oben S. 104) erinnert: die Flut braust auf, indem Wasser — mit Feuer? — sich mengt. Es ist ein, in etwa 150 Varianten vorliegendes, Zaubersong, das, zur Heilung von Brandwunden und anderen durch Feuer verursachten Schäden, über den Ursprung des Feuers berichtet und — wie manche finnischen Ursprungslieder der Art — eigentlich eine breit erzählte Legende ist. Russisch-byzantinischer Ursprung des Liedes ist schon wegen der Verbreitungsverhältnisse desselben äusserst unwahrscheinlich; der Stoff muss von Skandinavien und Westfinnland aus verbreitet sein. Das Gewässer heisst gewöhnlich nicht der Jordan¹, sondern der »Alue-See« o. ä., d. h. der niedrige See; vermutlich ist das Tote

¹ Doch wird mitunter der Jordan an anderer Stelle in den Feuerliedern genannt: im Jordan fing man den Fisch, der den Feuerfunken verschlungen hatte, КРОНЪ МУФ S. 131; SKVR VII Abt. 3. Nrr. 607. 609. 622. Bei КРОНЪ steht auch eine vereinzelte Variante der Blutstillungssegen (jetzt SKVR XI Nr. 1747); es heisst hier: »... der Jordanfluss versiegte nach drei Nächten, die Ufer trockneten aus«. Hier liegt jedoch wohl eine isolierte Entlehnung aus dem Feuersegen vor.

Meer gemeint¹. Eine gute Variante des 18. Jhs. gibt den Auftritt² so:

»Der Feuerfunke rollte hinab . . . / auf den Grund des Aloe-Sees, / brüllend stürzte er auf den Grund des Sees, / hinab in den engen Schlund(?). / Dieser Aloe-See alsdann, / dreimal in der Sommernacht, / schwoll bis zu seinen (Ufer-) Fichten an, / tobte über seine Ufer hinaus. / Alsdann wiederum der Aloe-See, / dreimal in der Sommernacht, / liess sein Wasser bis auf den Grund austrocknen, / seinen Barsch auf den Wasserfelsen, / seinen Schroll auf den Steinscheren«. (Ein Fisch verschlingt einstweilen den Funken.)

In einigen Varianten (darunter ist die früheste, vom J. 1658) geht das Versiegen dem Schwellen voraus; es heisst 1658 (gegen Seitenstich, nicht gegen Feuerschaden)³: »Es fiel der Feuerfunke / durch neun Himmel / . . . mitten in den See Alafvy. / Der See Alawoi (sic) dreimal / trocknete bis zu den trockenen Steinen, / ward gefüllt über seine Ufer hinaus«.

Wenn der Blitz in ein Wasser einschlägt, kann dieses wie eine Säule emporzischen (vgl. den Ausdruck des Chron. paschale). Ist denn das finnische Lied, dem der Funke einfach als gefährliches Naturelement gilt und durchaus nicht Christus bedeuten will, überhaupt hier zu verwerten, ist es nicht schlechthin, auch in seiner Urform, mythologisch gefasste Schilderung eines Naturereignisses? Es fällt aber auf,

¹ Hängt das irgendwie mit der Vorstellung zusammen, dass das Tote Meer an der Stätte des feuerbetroffenen Sodoma liegt? Dr. AD. JACOBY macht mich brieflich auf Buch Henoch Cap. 67 aufmerksam, wo dies Meer als der Tartaros betrachtet wird.

² SKVR XII Abt. 1. Nr. 4487 Vers 25 ff.; vgl. KROHN MFU S. 117 f., F. OHRT, The Spark in the Water (FFC Nr. 65 S. 4 f.).

³ SKVR XI Nr. 992.

dass hier das breit ausgemalte Verhalten des Wassers doch kein naturgemässes ist: der See schwillt nicht gen Himmel empor, sondern tritt über seine Ufer und wird trockengelegt (auch davon abgesehen, dass der Funke im Wasser nicht erlischt). Es muss hier — worauf auch die Wassernamen (s. oben) deuten, — eine Schilderung anderen Ursprungs vorliegen, die dann nachher rein naturmythisch aufgefasst wurde; und die Grundlage war das Christusfeuer, vor dem das Wasser sowohl überschwoll als wich. Die im Finnischen gewöhnliche umgekehrte Reihenfolge, Schwellen—Weichen (oder Trocknen), trafen wir schon im Ginzäbuche (oben S. 103). — Die dreimalige Bewegung entspricht vielleicht der frühmittelalterlich bezeugten Annahme, dass Jesus, wie die Täuflinge in der christlichen Taufpraxis, dreimal in das Wasser getaucht wurde¹. — Die Nachtzeit ist damit hinreichend erklärt, dass der Gedanke an den Blitz sich unwillkürlich mit Nacht verbindet; dasselbe gilt vom »Sommer«. Aber die »Nacht« mag uns auch daran erinnern, dass nach der alten Palästina-tradition Jesu Taufe nachts geschah. Zu Antonins Zeiten, um 570, fing die jährliche Theophaniefeier nachts an; ebenso um 1100, und der Pilger Daniel weiss die Begründung: »wie denn Christus um Mitternacht von Johannes getauft wurde«². (Der äthiopische Taufbericht sagt dagegen »morgens« (oben S. 90). — Falls die »Sommernacht« hier auf Tradition beruht, ist — wie mir Dr.

¹ Synode von Celichyth J. 817, MANSI, S. Conciliorum nova et ampl. collectio XIV 360: »Exemplum præbuit per semet ipsum Dei filius omni credenti, quando esset ter mersus in undis Jordanis«. Vgl. die trina immersio in der Sage vom Kelche des Kaisers Heinrich (unt. § 52), auch das Alexiusgedicht (unt. § 40 Anfang Anm.). — Für den Osten JACOBY, Bericht S. 43.

² Nachweis unten § 30.

AD. JACOBY gütigst mitteilt¹ — diese Vorstellung wahrscheinlich zurückzuführen auf die alte Rolle des Skt. Johannis-tages als Tauftag und die damit zusammenhängende volkstümliche Sitte, in der Johannisnacht zu baden. Diese Nacht wird man sich dann auch manchmal als Zeitpunkt der Taufe Jesu vorgestellt haben können.

2. *Licht. Feuer.*

Was diese Erscheinungen bei der Taufe Christi betrifft, begnügen wir uns mit kürzeren Bemerkungen, da sie, von dem soeben mitgeteilten finnischen Spruche abgesehen, in den mittelalterlichen Segen keine Erwähnung finden; eben der finnische Beleg beweist aber doch, dass auch solche Legenden Volksgut geworden sind.

Das Licht. § 21. In prachtvoller Vision schaut im Osten Jakob von Sarug den Jordan als Lichterscheinung bei der Taufe des Heilands²: »Mit den verborgenen Augen des Geistes glaube ich zu schauen den Fluss aufwärts gehoben, die Wellen in Fluten nicht aus Wasser, sondern aus Licht, und in unsere Seelen reichlich giessend die wahre Kenntnis der heiligen Dreifaltigkeit«. Was dem Dichter hier vor Augen schwebt, ist zwar die bekannte Erscheinung vom anschwellenden Jordan, aber eigentlich doch kaum mehr der irdische Fluss, eher der in den Himmel gehörende Lichtjordan, von dem die Mandäer zu reden wissen³. — Auf lateinischem Boden begegnet uns gar ein Versuch, das Licht in ein

¹ Brieflich ^{22/5} 1934 mit Hinweis auf Augustins Sermo 196 (Mauriner-ausg. J. 1700, tom. V 629) und auf AD. WREDE, Rheinische Volkskunde (1922) S. 274 (mir hier nicht zugänglich).

² Patr. Or. VI 1, S. 65. Epiphanienhymnus.

³ Vgl. REITZENSTEIN, Vorgesch. passim. (Die von uns oben (S. 103) angeführten Ginzstellen reden von dem Glanz, den der Heiland selber ausstrahlt.

kanonisches Evangelium hineinzubringen. Eine Italahandschrift, a (und g), lässt auf Matth. 3,15 folgen: »Et cum baptizaretur, lumen ingens circumfulsit de aqua, ita ut timerent omnes, qui advenerunt«¹. — Später hat die Hand der Hochkirche verwischend eingegriffen. Deutsche und englische Gedichte des Hochmittelalters bringen zwar das Lichtwunder, aber dergestalt, dass kaum ein selbständiges Wunder mehr da ist². Es trifft ein, nicht »cum baptizaretur« sondern »cum foret baptizatus« (Vita rhythmica), und nicht mehr »de aqua« sondern vom Himmel oder von der Geisteserscheinung: Wernher:

Ain gross liecht schain gar wunneklich
 An Ihesum sunder aine
 Das gleston von dem hymel kam;
 Der hailig gaist kam offenbar (usw.).

Cursor mundi:

þar þe haligast him light,
 In scap of douf he come wit flight.

Das Feuer, der Funke³. § 22. In der natürlichen Welt muss ein Feuerfunke im rinnenden Wasser (nach kurzem Aufzischen des Wassers) verschwinden — und auch dieses kann selbstverständlich geistig gedeutet werden, so, wenn es in einer altchristlichen Predigt heisst⁴ — vielleicht mit Anspielung auf die Kraft des Taufwassers —, die Seele lösche, gewandelt durch den Glauben wie in die Natur des

¹ Siehe weiter z. B. MIGNE PL 19, 110 in den Noten; RESCH, Agrapha S. 36. 76. 224; FFC Nr. 65 S. 7 Anm. 2 (über Evang. der 12 Apostel).

² Vita rhythmica Vers 3684 ff. (S. 129); Wernher Vers 6782 ff. (S. 111) (vgl. ob. S. 86 Anm. 1); Der Saelden Hort (Deutsche Gedichte des MA 26 (1927) S. 44) Vers 2509 ff.; Cursor mundi (ed. Morris) II S. 738 f.

³ Vgl. JACOBY, Bericht, im Register: Taufe Jesu (Feuer).

⁴ Clement. Homilien IX 11 (DRESSSEL's Ausg. 1853, Vers 204).

Wassers, den Teufel gleich einem Feuerfunken aus. Aber, die Sache umkehrend, schafft der Gedanke an die überwältigende Kraft der Gottheit ein »naturwidriges« Bild. Schon vorchristlich ist der Funke Symbol des Göttlichen; und den Gnostikern ist der *σπυθίρη* der Gottesfunke im Menschen. Einen Rest alten apokryphen Evangelienberichtes bietet wohl (wie oben S. 104 bemerkt) der Chonicontext in enger Verbindung mit dem Aufbrausen: Als Täufer und Täufling hinabstiegen, brodelten die Wasser auf »wie Wasser, das gemengt wird«. Eine Annäherung finden wir weiter in zwei Quellen der Ostkirchen, nämlich in der syrischen, »severianischen« Tauf liturgie (6tes Jh.) und in dem äthiopischen Apokryphon. Erstere¹ bietet als heiliges Schriftstück einen unkanonischen Evangelientext, in welchem es u. a. heisst: »Absque igne et absque lignis calefactae erant aquae, quando venit filius dei, ut baptizaretur in medio Jordanis«. Dies entspricht, wie wir oben § 7 gesehen, dem äthiopischen Berichte, wonach vor der Taufe der Fluss heiss wie Feuerkohlen wird.

Deutlich zeigen uns syrische und griechische Dichter, sogar in viel kühneren Ausdrücken als die Apokryphen, die Grundvorstellung. So am weitläufigsten Ephrem in demselben Hymnus (oben S. 102), in dem er das Schäumen erwähnt (jedoch ohne Verbindung damit); wir führen hier

¹ A. Resch, *Agrapha* (Texte u. Unters. z. Gesch. d. altchristl. Literatur, Neue Folge 15) S. 75. Dieser Text und der sehr ähnliche äthiopische sind augenscheinlich mit dem des alten Ebionitenevangeliums (Ev. der Zwölfboten) verwandt. Auf Resch's Ausführungen a. a. O. S. 79 ff., der syrische Text dieser Perikope sei eine Bearbeitung des eigentlichen Ur-Evangeliums über die Taufe Jesu, welche von Paulus in Phil. 2, 6 f. benutzt sein soll, sei hier nicht eingegangen. Schon der Ebionitentext gibt den Eindruck einer Komposition, und dies gilt noch mehr von den beiden anderen, wobei jedoch der syrische vorsichtig abgedämpft scheint.

nur Johannes' erschrockenen Ausrufe an¹: »Wer kann brennendes Feuer mit den Händen fassen!« Und »Ich schwacher kann deinen feurigen Körper mit den Händen nicht anrühren; aber deine himmlischen Legionen sind glühend: befehl einem deiner Engel, dass er dich taufe«². Eine syrisch erhaltene Predigt³ Gregors des Thaumaturgen malt uns den Vorgang vor Augen: »Ein Funke ist im Wasser, ein Feuer im Flusse, eine Flamme gleitet in der Woge auf und ab: Gott wird im Jordan gebadet«. Deutlich also die Gottheit selber als das Feuer. — Im Westen weiss schon Justinus Martyr im 2ten Jh.⁴: »Als Jesus zum Wasser hinabgestiegen war, wurde auch Feuer im Jordan entzündet«. (Hat vielleicht Justinus dies so verstanden, dass Jesus selber mit Feuer wie mit Wasser getauft wurde, in Übereinstimmung mit Matth. 3,11 »mit Feuer« oder nach alter Vorstellung von einer Feuertaufe?) Nach dem altrömischen Ritual wird bei der Taufwasserweihe am Charfreitag eine brennende Kerze in das Taufbecken getaucht⁵.

Auf dem Gebiete der Kunst ist hier wohl nur wenig anzuführen. Flammen in dem Jordan zeigt uns jedenfalls eine Miniatur des 11ten Jhs.⁶ Soll nicht auch die schmale, dreistufige Säule auf einem Bilde in Rabula's Bibel (J. 586)⁷ eine Flamme im Flusse bezeichnen? Sie hat doch ihre Basis

¹ Hymn. in f. Ep. XIV Str. 11. 29. 34 (LAMY I S. 118 ff.).

² Fast wörtlich ebenso im griechischen Ritual, vgl. CORBLET I S. 110.

³ PITRA, *Analecta sacra* IV 384 (JACOBY S. 68).

⁴ *Dialogus cum Tryphone* 88. — Vgl. später Ennodius' *Benedictio cerei* II (Corp. scriptor. eccles. Lat. VI, 421) nach Erwähnung der Taufe Jesu: »Innocui corpus suscepit incendii«?

⁵ REITZENSTEIN, der Vorgesch. S. 198 dies anführt, fasst hier und bei Justinus das Feuer als den himmlischen Lichtjordan, der zur Erde hinabsteigt (wie bei den Mandäern).

⁶ STRZYGOWSKI S. 21 und Pl. III 4, vgl. auch VI 11.

⁷ Ebd. Pl. II 9.

im Wasser, geht, nach den Zeichnungen zu urteilen, nicht von der Taube aus.¹ (Oder soll sie ein Aufbrodeln, Aufzischen darstellen?)

§ 23. Unverkennbar begegnet uns die alte Legende noch in dem finnischen Zauberliede über den Ursprung des Feuers, oben § 20. Der Feuerfunke ist hier zwar nicht mehr als göttliche, heilbringende Macht erkannt (wie das Tote Meer und die Fortsetzung des Liedes zeigen²); aber die Identität mit dem alten Jordanfeuerberichte dürfte dennoch deutlich sein. — Die Erhaltung des Legendenzuges »Feuerfunke im Wasser« im fernen Finnland ist auffällig. M. W. ist dieses Motiv als Legendenzug in der ganzen mittelalterlichen Überlieferung des römisch-katholischen Europa unbezeugt. Das Stehen und das Schwellen haben wir angetroffen, auch zwar den Lichtglanz, diesen jedoch kirchlich »verblichen«, ohne Verbindung mit dem Wasser. Der sich ins Wasser versenkende Christus-Funke ist seit dem Ausgang des Altertums anscheinend in Vergessenheit geraten (Das Jordanfeuer in der Trauinschrift gehört nicht hierher, siehe § 28).

Nicht unmöglich wäre es, dass ein nordischer (oder finnischer) Pilger auf seiner Ostfahrt, verschiedene Züge der Tauflegende kennen lernte und in irgend einer Form auch über das Feuer im Jordan belehrt wurde. Merkwürdig ist es jedenfalls, dass der norwegische Prätendent Eirik um 1180 eine brennende Kerze in der Hand, in den Jordan stieg, bittend, Gott möge, falls Eirik tatsächlich Sohn des Königs Sigurd Mund sei, das Licht brennend aus dem Flusse heraufkommen lassen; und siehe, es brannte noch immer³. Vgl.

¹ Gegen STRZ. S. 17. Vgl. noch die, wie es scheint, mit STRZ.'s nicht identische Abbildung ROHAULT de FLEURY, L'Évangile (1874) I Pl. XXXII 1.

² Über diese Fragen FFC Nr. 65 S. 13 f. 17 ff.

³ Sverres Saga cap. 59 (Fornmanna sögur VIII, Kjøbenhavn 1834, S. 148). Die Saga vor 1213 verfasst.

die allgemeine Taufsitte oben S. 114 und auch eine lokale Pilgersitte unten § 30. Diese Form einer Orakelbefragung, und zwar eben im Jordan, dürfte mit der Vorstellung vom nicht erloschenen Feuer in dem heiligen Taufflusse zusammenhängen, und diese Vorstellung wäre also um 1200 im Norden nicht unbekannt.

In Finnland ist das Motiv gänzlich entchristlicht worden — vielleicht schon bei der ersten Konzeption des Liedes —, indem der Dichter den ursprünglichen Sinn nicht erkannte. In seiner neuen Form hat es dann durch Jahrhunderte ruhig fortgelebt.

III. SPERRKRAFT

1. *Teufelsmächte im Jordan.*

§ 24. Wo der Jordan mit bösen Mächten in Verbindung gesetzt wird, ist dies in der christlichen Antike meist so vorgestellt, dass die bösen Dämonen unten im Flusse selbst gehaust haben, während die Annahme, dass sie jenseits des Jordans wohnen, von ein Paar sehr alten Segen abgesehen, wesentlich erst aus später Zeit — und auch dann spärlich — bezeugt zu sein scheint.

Im Buche Hiob (40,18) wird das Nilferd, Behemoth, geschildert. Das *jardën* des Grundtextes bedeutet an dieser Stelle nicht den Fluss in Palästina, sondern Strom im allgemeinen (oder, nach B. DUHM, Wolkenbruch). Im späteren Judentum sah man aber hier ein dämonisches Ungeheuer im Flusse Jordan. (Mittelalterliche arabische Geographie kennt die Erklärung der stetigen Wasserabsorption des Toten Meeres: der See erstreckte sich bodenlos hinab zu dem Fische Behemut, der die Welt trägt¹.) Nach christlicher Auf-

¹ Manuel de la cosmographie du moyen âge, par A. F. MEHREN (Copenhague 1874) S. 133.

fassung war dieses Ungetüm so viel wie der Teufel, der im Jordan auf Christus lauernd von ihm überwunden ward, nach Ps. 74,13 »contribuisti capita draconum in aquis«. Schon die alten judenchristlichen Oden Salomos (Nr. 24¹) sagen mit einem ähnlichen Bilde von Jesu Taufe: »Die Abgründe öffneten sich und schlossen sich; sie suchten(?) nach dem Herrn wie Gebärende; doch der ward ihnen nicht zum Frasse gegeben . . . und die Abgründe wurden untergetaucht in dem Untertauchen des Herrn«. Wenn uns dies an seinen Kreuzestod und seine Hadesfahrt erinnert (vgl. Matth. 12,40), ist es schon darum, weil nach antiker Auffassung der Taufe das Untertauchen wirklich ein »Salto mortale e vitale« ist, ein Durchgang durch das Todesreich zum Leben².

Das Thema sieht man in der Kunst recht häufig zur Anschauung gebracht: Christus als Täufling mit dem zerspaltenen oder noch heilen Drachen, auch Schlangen, die gegen den Heiland zischen³.

Spätmittelalterlich finden wir aber in einem Pilgerberichte die Aussage⁴, dass der Aufenthalt im Jordan gefährlich sei, u. a. weil vom Toten Meere mitunter »inhumane et infernales bestiae« dort hinaufkommen. Geht wohl dies auf den nach Christus lauernden Behemoth zurück? Jedenfalls begegnet uns hier dieselbe Zusammenstellung von Göttlichem und Teuflischem: das höllische Totenmeer schickt seine Ausgeburten in den heiligen Fluss hinauf. — Für einen Pilger musste die Feststellung einer

¹ The Odes and Psalms of Solomon, by R. HARRIS and A. MINGANA II (1920) S. 341.

² Hierüber REITZENSTEIN, Vorgeschichte, mit Anführung der Ode ebda S. 195 f.

³ STRZYGOWSKI S. 33 und Pl. VII 1 u. 2.

⁴ Fratris Felicis Fabri Evagatorium, ed. HASSLER (1843) II 40.

unheimlichen Macht in der Tiefe des Taufstromes ein erschütterndes Erlebnis sein, wie uns der Mönch Felix Faber als Augenzeuge 1492 berichtet¹: Ein Mann, der trotz dem Verbote der sarazenischen Wache über den Fluss schwimmen wollte, fühlte, dass etwas unter dem Wasser Befindliches ihn berührte, was ihn — so erzählte er selbst — in einen solchen Schrecken versetzte, dass seine Glieder völlig erlahmten (*quod omne robur membrorum perdidit*); nachher war er wie zerrüttet; Felix meint, er habe nicht viele Jahre gelebt.

2. *Teufelsmächte jenseits des Jordans.*

§ 25. Eine von Anfang an von der vorigen wohl unabhängige Vorstellung ist diese: Der Jordan bildet die Grenze des heiligen Landes, die Wesen jenseits sind unheilig oder gar böse (und können nicht hinüber, oder nicht einmal dahinan). Schon die Naturverhältnisse, auch die Fauna, mögen hier, wie z. T. für die vorige Gruppe, von Einfluss sein; jedenfalls im Mittelalter wird viel von den Löwen und Tigern jenseits geredet². — Eine alttestamentliche Stelle, Richter 5,17 (Vulg.), wird im 6ten Jh., also ungefähr zur Zeit der dalmatischen Tafel (unsere Nr. 20), in gelehrter Auslegung so verstanden³: Gilead ist kein Menschenland, sondern ein »Haufe« (1. Mose 31,47), lauter Sandhaufen und Einöde; Gilead »*trans Jordanem habitat, quia ad Jordanem non potuit pervenire*«. Der Eindruck der Unheimlichkeit dieser Gegend mochte noch durch die Evangelien verstärkt werden; in der Wüste, also vielleicht jenseits des

¹ Evagatorium, wie oben, S. 36.

² T. TOBLER, Zwei Bücher Topographie von Jerusalem und seine Umgebung II 676 f. Die Seiten 669—718 hier geben über den Jordan gar manches.

³ Verecundus bei PITRA, Spicilegium Solesmense IV 122.

Flusses, hat der Heiland nach seiner Taufe gehungert und wurde vom Teufel versucht.

Wie tief in einem Mönchsherzen das Bild des trennenden Jordans wurzelte, zeigt die Vision des frommen Maurilius¹, Erzbischof von Rouen, ehemaliger Mönch in Fécamp, 11tes Jh. Nachdem er die Schwelle zwischen Leben und Tod schon überschritten, wacht er auf zum Erdenleben, um der Umgebung zur Warnung sein Schauen noch mitzuteilen: Freundliche Führer (ductores) in lichten Kleidern hatten ihn, den schon Paradieseserwartung umwitterte, blitzesschnell nach dem heiligen Lande geführt; Jerusalem ward besucht; sie kamen weiter an den Jordan, hier von den Bewohnern des West-Ufers fröhlich empfangen. Maurilius aber wollte noch das jenseitige sehen und trieb zur Überfahrt. Da sagten ihm die Begleiter, Gott habe verfügt, er solle noch durch Schauen von Dämonen erschreckt werden, bis dass er gereinigt würde von seinen verzeihlichen Sünden, die er nicht durch die Beichte getilgt hatte. »Dies gesprochen, stand am anderen Ufer eine so grosse Schar von Dämonen, spitziige Lanzen schwingend, Feuer aushauchend, dass das Feld eisern, die Luft flammend erschien«. — Gehört es auch hierher, wenn zur Zeit des ersten Kreuzzuges ein Fluss jenseits des Jordans »flumen diaboli« heisst?²

§ 26. Zwei alte Segentexte, bzw. des 6ten und des 10ten Jhs., belehren uns darüber, dass böse Mächte am Jordan hausen, aber ihr verderbliches Spiel nicht in der Menschenwelt treiben dürfen: Nr. 20. 21. Wohl in beiden Fällen ist von Wetterdämonen die Rede (ob. S. 40 Anm.). Während die stark volkstümliche Nr. 20 deutlich die ursprüngliche Vor-

¹ William of Malmesbury, *Gesta regum Anglorum*, ed. STUBBS II § 268 S. 328.

² R. RÖHRICHT, *Regesta regni Hierosolymitani* S. 18 Nr. 80, Jahr 1115.

stellung bietet, der böse Geist soll sich hinter dem Flusse halten, ist, so scheint es, in Nr. 21 eine etwas störende Umbiegung im Gange: die Regenrohre der Dämonen werden mit dem klaren Wasser des Taufflusses zusammengestellt. Führt dies einen Gegensatz ein zwischen Teuflischem und Heiligem, oder will der Verfasser eine positive Verbindung andeuten: die Dämonen sollen ihre Regenrohre dem Jordan zur Verfügung stellen, der nach Gottes Anordnung die Erde bewässern kann (vgl. unten § 61)? Letztere Erklärung ist wohl kaum annehmbar; aber in späteren, kirchlich vorsichtigeren Fassungen eben dieser Adjuration sehen wir jedenfalls die alte derbe Vorstellung irgendwie durch Glättung beseitigt. So im 12. Jh.¹: »Signum crucis (angeredet) tolle grandines et da aquam limpidissimam, tamquam Christus baptizatus est in sacrosancto Jordanis fluuio«. Um 1500²: »Adiuro uos, angelos tenebrarum ut non iactetis nec dimittatis lapides neque tempestates uel corruscationes in finibus istis, sed ueniat aqua de celo sine ulla machinatione, que sit benedicta, sicut fuit illa aqua, quam dominus benedixit in flumine Iordanis, ubi ipse baptizari dignatus est« (In letzterer Redaktion sind noch die bösen Geister und ihre Helfer angeredet, sonst reden die jüngeren meist das Kreuz (wie oben) oder Christus an).

Das (Ost-)Jordanland, auf das die Dämonen hingewiesen werden, ist, muss man sich wohl denken, als Wüstenland vorgestellt. Oft heisst es in altkirchlichen Benediktionen, die Wettergeister sollen den Hagel, Regen, Blitz nicht auf Menschenland, sondern auf öde, trockene, bergige Gegenden (oder auf das Meer) werfen³. So ja auch im

¹ FRANZ II 84.

² ebda S. 102 f. vgl. S. 100 f.

³ FRANZ II 51 Anm. 4, (80) 81. 82. 85. 93. 99.

Schluss unserer Nr. 21, auch im oben nicht mitgeteilten Mittelstück der Traùinschrift. (Eine Parallele aus der nordischen Eddadichtung bietet die Helgakviða Hjörv.¹: die freundlichen Walküren senden »Tau in tiefe Täler, Hagel in hohe Wälder«, *í háva víðu* gleich den »silvestria loca, colla-montia« der Traùtafel.) Das sozusagen feste Hauptquartier (vgl. *retineatis*) der Regengeister ist dann wohl nicht weniger wüstenartig gedacht denn die Gegenden, wo sie sich gelegentlich ausgiessen dürfen.

Ein Verbannungsort ist Transjordanien ebenfalls in einem byzantinischen Segen für Besessene und Kranke², in welchem »jeder böse und unreine Geist« bedroht wird: ». . . Der selige [Name fehlt] und der heilige Daniel und der Prophet Salomon (sollen dich hinschicken) jenseits des Jordans; dort soll er [sic] dich einsperren, dort dich abwenden von dem Diener Gottes, NN«. Auch ein (neu?)griechischer Segen wieder die Migräne³ weiss, dass dort böse Dämonen lauern; doch wird hier keine Sperre oder Einkerkerung erwähnt: »Jenseits des Jordans steht ein junger Mann, der gehässige Hemikranos (Halbkopf), und ruft mit hoher Stimme, dass er Menschenfleisch zu fressen begehrt« (eine Himmelsstimme sagt dann eine Beschwörung her). Krankheitsdämonen werden öfters in die Wüsteneien verbannt.

¹ Str. 28 (Bugge), vgl. SPERBER, PAUL u. BRAUNES Beiträge 37 (1912) S. 149 f.

² PRADEL S. 21, Hschr. 16. Jh., aber die Mutterhschr. wahrscheinlich vor 1400.

³ Folk-Lore 10, 171 »aus einem Manuskript«. — Auch andere Segen könnte man anführen. Skt. Johannes am (im) Jordan und Fieberdämonen treffen wir russisch, ZABYLIN, Russkij narod S. 355, und dänisch, Danm. Trylleformler I Nr. 253—258; aber es ist für den russischen Segen höchst wahrscheinlich, für die dänischen sicher, dass der Jordan hier unursprünglich ist (Verf., Da signed Krist S. 38 ff.).

3. *Der unüberschreitbare Jordan.*

§ 27. »Quem transire non potuisti«, Nr. 20. Der Tartaruchos weiss selbst, dass er den Jordan nicht überschreiten kann. Das Motiv des sperrenden heiligen Flusses ist alt und zähe. Ein »non potui pertransire« hören wir schon aus dem Munde des Propheten Hezechiel (47,5); er vermag den unter dem Tempel hervorquellenden, ostwärts strömenden, ins Tote Meer fallenden heiligen Fluss — eine Schöpfung seiner konstruktiven Phantasie — nicht zu durchwaten, weil derselbe zu tief und schwellend ist. Diese Stelle hat Ephrem der Syrer in einem Hymnus¹ so ausgelegt, dass der Prophet in dem Strome das schöne Antlitz des Heilands sah², aber nicht hinüberkonnte, »videbat te, at pertransire nequivit«, bevor der Glaube die Abgötterei überwunden hatte. Denkt sich hier der Dichter Jesus als Täufling prophetisch geschaut? er sagt es nicht ausdrücklich. Jedenfalls ist die apotropäische Kraft des Jordans geradezu eine hochkirchliche Vorstellung in der griechischen Welt; es heisst in einer Wasserweihe³: »Heilige auch dies Wasser und gib ihm den Segen des Jordans, mache es den Dämonen verderblich, den feindlichen Mächten unzugänglich«. Jedes geweihte Wasser empfängt diese Kraft, weil der Jordan sie besitzt. Ebenso vergegenwärtigt unsere Tafelinschrift das (Jordan-)Feuer überall, wo der Höllengeist durchbrechen will. (Ein »ad Jordanem non potuit pervenire« ist uns oben § 25 begegnet.)

(Ganz eigentümlich ist eine allegorisierende Stelle einer (gnostischen) Naassenerpredigt, bei Hippolytos erhalten⁴,

¹ Hymn. XI 5 (LAMY I S. 105 f.).

² Offenbar durch falsche Übersetzung von Hez. 47,6 *haraita, ben adam*.

³ GOAR S. 352, angeführt in diesem Sinn schon von WEISSBRODT, in der unten § 28 genannten Schrift.

⁴ Hippolytus' Werke III (Refutatio) bei P. WENDLAND S. 89; vgl. REITZENSTEIN, Poimandres S. 90 mit Anm. 2. — Anders und einfacher

laut welcher der Jordan ein Sperrfluss im üblen Sinne war, bis Josua seinen Lauf wendete: »Dieser, sagt er, ist der grosse Jordan, welcher abwärts floss und die Israeliten an dem Auszug aus Ägypten, also aus der niederen Mischung (der Sinnenwelt) hinderte . . . welchen aber Josua (»Jesus«) nach oben zog und aufwärtsfliessend machte«, letzteres wohl Anspielung auf Ps. 114, 3. Der böse, sperrende Jordan war also mit dem Roten Meere identisch¹).

Sehr eigenartig gestaltet sich die Vorstellung von der Reaktion des Jordans dem Unreinen gegenüber in dem Bericht Gregors von Tours, dass der Fluss vor einem sündhaften Weibe zurückwich — ein Weichen in »Ekel«, wie Christus gegenüber in heiliger Scheu; wir verweisen auf § 36.

Noch aus viel späteren Zeiten findet die Vorstellung vom unüberschreitbaren Jordan ihren Ausdruck; wir werden hier wieder einmal zum Finnenvolke geführt. Das Motiv »der Jordan zwischen uns« ist aus finnisch Ingermanland bezeugt, u. a. im Liede von der Heldin, die Sonne und Mond aus der Macht der Finsternis befreit; auf ihrer Heimfahrt verfolgt, zaubert sie²: »Kommt, Jordanflüsse, / auf dass man nicht herüber schlüpfe, / nicht herüber, nicht herunter, / noch auch rund herum«. Und es ist noch vor kurzem Volksglaube gewesen, »dass der Jordan ein erschrecklich breiter und dabei noch reissender Fluss sei; über denselben zu kommen, sei dem bösen Geiste schwierig, weil Jesus dort getauft ward, und weil (der Jordan) ein heiliger Fluss war«³.

gibt den Gegensatz zwischen (Tränkung) von unten (in Ägypten) und von oben Hieron. Epist. XLVI 2 (CSEL LIV 330 f.).

¹ »Nach oben« bedeutet in der Allegorie: in die Erlösung, aus der Sinnenwelt hinaus; wie viel es »buchstäblich« bedeutete, lassen wir unentschieden (vgl. unten § 62).

² SKVR III 1 Nr. 1151 Zeile 52 ff. (um 1882 aufgezeichnet).

³ Brieffliche Mitteilung ²¹/₄ 1934 des Herrn Professor W. SALMINEN, Helsingfors, nach volkstümlichen Berichterstattnern.

4. *Das Feuer aus der Spelunke*¹.

§ 28. »Ibi ignis a ganea ignifera correte« (20). Der Höllengeist weiss auch noch, warum er nicht über den Jordan kann; er gibt die sonderbare Erklärung: weil dort ein Feuer von (aus) einer feurigen Spelunke läuft. Derartiges finden wir kaum sonst über den Jordan ausgesagt. Wir können uns hier schwerlich mit der allgemeinen Bemerkung begnügen, dass der Jordan, weil er als Tauffluss apotropäische Kraft besitzt, damit auch die Eigenschaft eines unterirdischen, den Bösen verhängnisvollen Pyriphlegethon übernommen hat². Wenn der Verfasser sich den Jordan so ausmalt, muss er doch wohl etwas Bestimmtes von einem feuerführenden Flusse im heiligen Lande gehört haben. Hier könnte nun zwar unser Gedanke auf das Feuer bei Christi Taufe gelenkt werden; das damals im Jordan erschienene Gottesfeuer könnte als etwas Permanentes vorgestellt sein (wie im mandäischen Taufritual der Strom zugleich glühendes Wasser und lebender Glanz ist³), und den Bösen musste das göttliche Feuer fürchterlich und sperrend (spez. für Hagel und Regen schon als Element geradezu vernichtend!) sein. Allein auch eine derartige »Erklärung« ist nicht recht genügend. Vielmehr ist zu prüfen, ob nicht hier von anderswoher eine Vorstellung auf den Jordan übertragen ist.

Vorchristlich ist die Vorstellung von einem ewigen Feuer bei Jerusalem, vgl. schon Jesaja 66,24. Recht breit ausgeführt findet sie sich im Henochsbuche, 2. Jh. vor Chr., Capp. 26—27 (auch 90): Am Weltgericht werden die ab-

¹ Wie es sich herausstellen wird, ist dies Stück eigentlich ein Exkurs.

² So fasst wohl W. WEISSBRODT die Sache, Ein ägyptischer christl. Grabstein, Verz. d. Vorlesungen am Kgl. Lyceum Hosianum zu Braunschweig, 1909, S. 31 Anm. 2.

³ REITZENSTEIN, Vorgeschichte S. 3 f. 57.

trünnigen Israeliten in den Feuerpfuhl des unreinen Tales Ge-Hinnom (Gehenna) geworfen¹. Das Tal Josaphat (Kidron), worin Ge-Hinnom mündet, wurde nach Joel 3,12 allgemein als Ort des jüngsten Gerichts betrachtet. Ein später Text des Buches *De situ terræ sanctæ* sagt von dem Tale Josaphat²: »Ibi iudicaturus est dominus iustos et peccatores; et ibi est fluvius *Πόριμος*, qui ignem vomit in consummationem seculi«. Schauplatz des Gerichts und Ort des Feuers fließen hier in eins zusammen. (Den Muslims heisst das Südende des Tallaufes, das vereinte Hinnom- und Josaphattal: Feuertal, Wâdi en-Nâr). Im Theodosiustext ist also aus dem Pfuhe ein Fluss geworden — eine Ausgeburt derselben Phantasie, die den Feuerstrom der iranischen³ Eschatologie schuf, aber für Theodosius ist der Fluss schon da — dies vielleicht in Anlehnung an den tatsächlich vulkanischen Charakter des Hinnomtales. Ähnlich die Notiz des Mönches Epiphanius (um 840 oder später?): »Rechts von demselben Tore (nl. des »Gotteshauses Zion«) ist das Zugloch der Feuerhöhle⁴«. Und noch später, im Gedichte Ekphrasis usw. des Perdikkas⁵: »in welchem (Tale der

¹ Anders wohl im griechisch-jüdischen Zauberspruch (PREISENDANZ I S. 172 Zeile 3070 f.) das »unauslöschbare Feuer« vor Gott im reinen Jerusalem, welches nach DIETERICH, *Abraxas* S. 147, eine Umdeutung des ewigen Opferfeuers auf dem jüdischen Brandopferaltar sein wird. In der Fortsetzung ist dann von der Feuerhöhle die Rede, »vor dem (nl. Gott) die *γέννα πυρός* erzittert«, aber ohne logische Verbindung mit dem ersteren Feuer.

² Theodosius *de terra sancta* cap. XI, TOBLER-MOLINIER I S. 66, vgl. GEYER'S Ausgabe.

³ Vgl. noch den mandäischen Kšāš, den die Seelen passieren sollen: »in ihm sind Feuerbrände«; die Bösen können ihn nicht überschreiten, LIDZBARSKI, *Das Johannesbuch der Mandäer* II 181.

⁴ Epiphanius *Enarratio*, in LEO ALLATIUS, *Symmikta* (Köln 1653) S. 50, *ἐστὶν ἡ ἀναπνοὴ τῆς Γεέννης τοῦ πυρός*.

⁵ Perdikkas *Ekphrasis* ebda S. 73 f., *ἐν τῷ δροαμεῖν τὸν πύρινον, τὸν ποταμὸν ὡς λόγος (δροαμεῖν wohl einfach = τρέχειν)*.

Tränen) der feurige Fluss läuft, wie die Rede geht«. In anderen Pilgerschriften wieder wird dieser Fluss als ein rein eschatologischer aufgefasst¹.

§ 29. Für uns von besonderem Interesse ist noch die Erwähnung eines Ortes Josaphat in einer vermutlich recht alten häretischen Schrift²; das Feuer ist hier wie auf der Traùtafel dem bösen Geiste ein Terminus. Ein Apokryphon aus Katharerkreisen (von Bulgarien nach Frankreich gekommen) berichtet von der Herabkunft des Teufels; nach Hschr. B: »Quum descendisset deorsum, invenit suum Ossop, quod est genus ignis (in Hschr. W aber: (invenit) »infernum, quod est geenna ignis«); et postea non potuit descendere deorsum propter flammam ignis ardentis«. Ein Scholion in der Hschr. W erklärt: »Vallis Iosaphat. Idem sunt scilicet oseph et asco et infer(num) et tartarus et generatio (nach REITZENSTEIN Fehler für: geenna) ignis«. Aus dem Tale Josaphat mit dem Feuerströme ist hier eine unterirdische Feuerhölle geworden, die aber wie der feurige Jordan der Traùtafel den bösen Geist an weiterem Vordringen hindert³.

Auf vielfache Art scheint die Phantasie mit dem Feuer bei Jerusalem gespielt zu haben. Bei dem Beschwörer von Traù ist die Vorstellung auf den sperrenden (und allgegenwärtigen) Jordan übertragen, vielleicht ohne Wissen davon, dass auch sonstwie dieser Fluss als einst feurig vorgestellt war. — Besonders die Stelle im Apokryphon zeigt uns, dass WÜNSCH mit seiner, ohne genauere Begründung ausgespro-

¹ Anonymus de locis Hieros., ebda S. 83 f. (spätestens um 1400). Und russische Pilger des 16. Jhs., It. russes S. 274 u. 323.

² REITZENSTEIN, Vorgeschichte S. 298 vgl. S. 310. 312.

³ Eine Parallele aus ägyptischem Zauber führt WÜNSCH, Antike Fluchtafeln S. 30, an: vor dem Krokodil soll das Wasser feurig werden.

chenen, Vermutung (s. ob. S. 41) das Richtige traf: hinter dem *ganea* steckt Geenna.

Inwiefern der Jordan in dieser Verbindung nur eine einmalige Erscheinung ist, lässt sich m. W. nicht ermitteln. Jedenfalls sind wir mit diesem Zuge ausserhalb der Sphäre der Taufe Jesu gekommen¹.

IV. ERNEUERUNG DER WUNDER

Alljährlich. § 30. Wunder über Wunder: Stehen des Jordans, Schwellen des Jordans, Feuer oder Licht im Jordan, berichtet oder dargestellt in Apokryphen, in Segen, in der Kunst, alles dies steht als ein Zeugnis dafür, wie hoch sich manche Schichten des Christenvolkes die Bedeutung der Taufe Jesu vorgestellt haben. Schon das Gewebe dieser Wunder musste das Ereignis als der grössten eines in den Erdentagen des Heilands erscheinen lassen.

Hinzu kommt aber hier noch eins: Die Wunder sind zum Teil solche, die sich am Jordan wiederholen. Auch späterhin, alljährlich in der heiligen Nacht, da Christus mit dem Täufer Johannes in den Jordan stieg, erneuert die Natur ihre mächtigen Regungen von damals; ja dies gilt sogar von dem grössten der Wunder, der Herabkunft des heiligen Geistes. Es stand der Jordan nicht bloss in jener einen heiligen Nacht, er steht — davon wusste im 6ten Jahrhundert der Pilger Antoninus — jedes Jahr am Epiphaniastage. Es hüpfen die nahen Berge nicht nur damals, auch »heute« scheinen sie zu tanzen². Das Erglänzen des Jordans (oder

¹ Was in der »Lobrede auf den Täufer« (Hschr. J. 985), Coptic Apocrypha, by WALLIS BUDGE (1913), S. 346 f. in der englischen Übersetzung, von einem (anonymen) eschatologischen Feuerfluss und Johannes als Fährmann erzählt wird, hat mit dem feurigen Jordan wohl nur sehr entfernte Berührung.

² Für diese Wiederholung siehe ob. S. 89 Anm. 3.

das Feuer) ist m. W. nicht deutlich als jährliche, wohl aber als einmalige Wiederholung bezeugt (unten § 32). Aber mit diesen Zügen ist das Letzte und Tiefste noch nicht berichtet: der Geist kommt in den Jordan, und zwar nicht nur ein Mal wegen eines überaus hervorragenden Täuflings (§ 32); auch dieses, ein konstitutives, Wunder wiederholt sich den Frömmsten jährlich zur Epiphaniezeit. Es berichtet hierüber ein Anwesender (Anf. 12ten Jhs.) schlicht und dennoch geheimnisvoll, nämlich unser alter Bekannter, der russische Abt Daniel. Die Wiederholung des Stehwunders wie zu Antoninus' Zeiten hat man, wie es scheint, um 1100 nicht mehr vorgespiegelt, aber noch Grösseres, wenn auch fast Unstoffliches, war zu schauen.

»Gott vergönnte mir ja, — sagt Daniel¹ — dreimal am Jordan zu sein; und gerade am Wasserweihfeste war ich am Jordan mit meinem ganzen Gefolge, und wir sahen die göttliche Gnade auf das Wasser des Jordans kommen. Und eine zahllose Menge Volks kommt dann zum Wasser [mit Lichtern], und diese ganze Nacht hindurch ist ausgezeichnete Gesang, und brennende Lichter ohne Zahl². Um Mitternacht geschieht die Weihe des Wassers; dann kommt nämlich der heilige Geist [vom Himmel] auf die Wasser des Jordans. Die Menschen nun, welche würdig (und) gut sind, sehen (es)³ [wie der heilige Geist herabkommt], aber alles Volk sieht es nicht, nur erstet dann jeglichem Menschen eine Freude [und Fröhlichkeit] im Herzen. [Wenn nun die

¹ NOROV S. 56 f.; LESKIEN S. 34 f.; KHITROWO S. 30 (die vollständigen Titel ob. S. 94 Anm. 1). Die Worte in eckigen Klammern fehlen in einer Gruppe von Hschr.

² Theoderich, um 1170, will über 60,000 Menschen nachts am Jordan gesehen haben, fast alle mit Lichtern in den Händen (Libellus de locis sanctis, hrsg. v. TOBLER S. 73).

³ Andere Lesart: »welche würdig sind, sehen es gut« (d. h. deutlich?).

Priester das hochwürdige Kreuz eintauchen,] und wenn sie sprechen: »Als du im Jordan getauft wurdest, o Herr«, dann springen alle Leute in den Jordan und werden im Jordanflusse getauft, wie denn Christus um Mitternacht von Johannes getauft wurde«.

In welcher Gestalt und in welchem Moment der Geist sich schauen liess, sagt uns Daniel nicht; und doch muss man annehmen, dass er zu den Würdigen gehörte und sich nicht mit der allgemeinen »Freude im Herzen« begnügen musste; denn die »Gnade Gottes«, die er wirklich sah, ist wohl mit dem Geiste identisch.

Während der Geist nach den evangelischen Taufberichten sich auf Christus, der schon aus dem Flusse stieg oder gestiegen war, herabliess, kommt er hier (wo der persönliche Christus auch fehlt) auf die Wasser des Jordans (»na wodü iordanskija«). Auf diese Weise kommt die göttliche Gnade jährlich dem Jordan zu gute. Zugleich sehen wir wohl auch Christus selbst, das göttliche Feuer (§ 22), in den Lichtern virtuell gegenwärtig (und in dem Kreuz der einen Textform); wir wissen, dass der Pilger seine Kerze auch in den Jordan eintauchen konnte (oben S. 115); vielleicht war dies eben allgemeine Sitte (vgl. das alte römische Taufritual, oben S. 114); war dem so, kam auch das Feuer jährlich dem Flusse zu gute.

Auch noch die erste Person der Gottheit, die Stimme des Vaters, sich, im Gesang der Priester, gegenwärtig vorzustellen, wäre wohl zu schematisch. Die von Daniel zitierten Worte sind Anfang eines Abschnittes der »grösseren« Weihwasserliturgie des Jerusalemer Patriarchen Sophronios, laut dieser zu sprechen, indem ein Kreuz eingetaucht wird: »Als du im Jordan getauft wurdest, o Herr¹, ward die Anbetung

¹ W *Iordanë kreščajušću ti s'a, Gospodu* = *Ἐν Ἰορδάνῃ βαπτισομένου σου. Κύριε*, GOAR S. 372. (Die Wiedergabe bei Mme KИTPOBΩ »Le Seig-

der Dreifaltigkeit geoffenbart«, worauf neben Christus die Gottesstimme und die Erscheinung des Geistes erwähnt werden. Ein wirkliches, wiederholtes Wunder ist nach Daniels Bericht jedenfalls bloss die letztgenannte.

Neben diesen sich jährlich wiederholenden Augenblickswundern steht im Volksglauben die permanente Wunderkraft des Jordans als Segen und als Fluch, einerseits die Gnade, die den Frommen durch ein Bad in seinen Wellen entspriest (unten Kapitel V), anderseits die die bösen Mächte verscheuchende heilige Sperrkraft des Stromes (oben III) als Grenzfluss (oder gar als feuerführend). (Hiergegen sticht eigentlich grell ab der stete Besuch von höllischen Ungeheuern, die den Pilgern im Flusse gefährlich sind, nachdem doch Jesus den Jordandrachen getötet hat, oben S. 117.)

§ 31. Alljährliche Wiederholung eines Grundwunders im heiligen Lande selbst begegnet uns m. W. sonst nur in einem einzigen Falle, und hier gar bloss annäherungsweise, nämlich in dem »Osterfeuer« zu Jerusalem. Die Taufe Jesu im Jordan erscheint insoweit als im volkstümlichen Bewusstsein auf derselben Höhe stehend wie seine Überwindung des Todes.

Diese Jordanwunder lassen sich unmöglich — wie etwa die Feier der Auferstehung — mit dem Wechsel der Jahreszeiten irgendwie in Verbindung bringen. Dass der Jordan steht oder feurig erglänzt, dass die Berge hüpfen, dass der Geist sich auf den Fluss herabsenkt, sind keine bloss kalender-symbolischen Wunder, sie scheinen rein heilsgeschichtlich begründet. Zutiefst liegt dennoch wohl eine uralte Anschauung von der gottbeseelten Natur zu Grunde.

neur reçoit le baptême dans le Jourdain« darf nicht dazu verleiten, Daniel so zu verstehen, als würde auch die Taufe Christi irgendwie jährlich wiederholt).

Soll deren Ur-Beseelung erhalten werden, ist stete Erneuerung notwendig. Die Kräfte der Natur, auch die besonderen, lokalen, auf seltener Gottesgabe beruhenden, werden sich verlieren, falls nicht persönliche Wesen, sei es Gott oder Mensch, sich um ihre Neuerschaffung bemühen. Der Jordan ward durch Christus hochheilig; aber Gott muss dennoch immer wieder seinen Geist hinabsenken, und die Menschlein müssen wohl ihr Licht oder ihr Kreuz hineintun oder durch rituelle Gebete die göttliche Gnade herabrufen¹. (Mit dem Jordan verjüngt sich wohl dann die Taufkraft und andere Segenskraft aller Gewässer, die aber auch direkt rituell erneuert werden, unten § 57.) Die Erneuerung geschieht am besten am Tage des Urwunders. — Die Kraftverjüngung ist somit eine sprunghafte; und am gewaltigsten wirkt sie, falls man unmittelbar nach der Geisteserscheinung untertaucht — wie denn ehemals im Teiche Bethesda gar nur der erste, der nach dem periodisch auftretenden Engel hinabstieg, genas, Joh. 5,(5.)7.

Bei dem Jordan ist dem Gläubigen das Christwunder das Primäre, das was immerfort erneuert werden muss. Jedenfalls wissen wir nichts von periodischer Erneuerung einer Heilungs- oder Sühnkraft des vorchristlichen Jordans (vgl. oben § 2). Die Möglichkeit, dass das ganze christliche Treiben am und im Jordan auch in dieser Hinsicht die Fortsetzung uralter Tradition war, sei hiermit nicht abgewiesen; aber auch ohne eine solche Vorgeschichte ist primitive Einstellung des Mittelalters sicher denkbar (Über die Krafterneuerung vgl. noch unten § 56 f.).

Einmalig. § 32. Weniger gelten uns die Berichte über ausserordentliche, einmalige Wiederholungen der bei Jesu

¹ Vgl. für primitive Auffassung V. GRÖNBECH, *Primitiv religion* (Stockh. 1915) S. 25.

Taufe geschehenen Wunder sowie anderer Jordanwunder; denn jedes biblische Wunder kann ja gelegentlich wiederholt werden. Von dem Jordan selbst heisst es in der apokryphen Vita des heiligen Basilios »des Grossen«¹, dass er hier getauft wurde, und »siehe, ein Feuerglanz erglänzte ihnen, und aus diesem liess sich eine Taube in den Jordan hinab und flog, nachdem sie das Wasser aufgerührt hatte, davon in den Himmel«. Hier steht »turbata aqua« sicher nach Joh. 5,7: diese Aktion der Taube, bzw. des Engels, gibt dem Wasser neue Kraft. (Ein spezielles Lichtwunder (Orakel) im Jordan suchte und erlebte im 12. Jh. der Norweger Eirik, oben S. 115.)

Weitere Tauf- oder Epiphaniawunder vernehmen wir aus Armenien. Der König Tiridates III empfing im J. 302 die Taufe im Euphratstrome von dem heiligen Gregorios; da wurden nach der Legende² »die Wasser gestillt und zurückgestossen« (*σταθέντα ἀνεκροόσθησαν*), in anderer Rezension »sein Strom hielt sich zurück« (*ἐπέχετο*); auch ein Lichtwunder geschieht. — Entsprechend ist der auf spätere Zeit bezügliche Bericht³ vom Griechenkaiser Basilios II und von dem Patriarchen Bedros (Petros): Der Kaiser kommt im J. 1022 nach Trapezunt, und da gerade Epiphania ist, ladet er den Patriarchen ein, das Wasser

¹ ASS Juni II 943 a; die Vita um 800 verfasst?

² Text nach LAGARDE, Abh. der Göttinger Ges. d. Wissensch. 35, 75 ff.; auch bei JACOBY, Bericht s. 56 f.

³ Hier nach der Übersetzung in SCHLUMBERGER, L'épopée Byzantine à la fin du dixième siècle II (1900) 491. SCHL. kombiniert, wie er mitteilt, die Berichte zweier Chroniken (»Arisdagues de Lasdiverd's« und »Guiragos'«). — Ähnlich über dasselbe Ereignis Le synaxaire arménien de Ter Israel, Patr. Or. 18, 197 f.: »der Fluss stockte sogleich in seinem Lauf auf einen Augenblick« (Typus 3. ob. S. 86?), und Lichtstrahlen spielten über die Gewässer.

des Flusses Akampsis¹ zu segnen. Als nun Bedros geweihtes Öl in den Fluss giesst, »sprühten plötzlich Lichtbündel von seiner Oberfläche auf, und der Fluss ging aufwärts (»monta« in der Übers.) gegen seine Quelle«. Dass hier Wiederholung des Jesus-Jordan-wunders vorliegt, bemerken diese Quellen nicht ausdrücklich; in der Bedros-geschichte liegt es aber auf der Hand: die hinterlistigen Orthodoxen (Griechen) präparieren gleichzeitig ein anderes »Wunder«, sie lassen eine Taube, die den Geist von Matth. 3,16 vorstellt, los; ein (phil-armenischer) Adler führt sie aber fort. — Im Bedrosbericht handelt es sich zwar um eine alljährliche Zeremonie; vermutlich wurde immer um Epiphantias Öl ausgegossen, um das Wasser neu zu heiligen; aber die eigentlichen Wunder, auch das Leuchten (von brennendem Öl?), sind im Sinne des Chronisten etwas Ausserordentliches. —

(Von Stehwundern, die zwar auf Jordanwunder, nicht aber auf Jesu Taufe, zurückgeführt werden, hören wir öfters in den Heiligenlegenden, so, wenn die ägyptische Maria den Jordan, auf dem Wasser gehend, passiert, und der heilige Nikolaos von Myra einen Strom teilt². Aus irischen Quellen³: Laut der Vita Carthagi spaltet sich ein Fluss, und viele gehen hinüber »secundum similitudinem Iordanis fluminis sub Iove«. Und der heilige Mochua legt seinen Mantel auf einen bösen Fluss und führt so 16 Priester hinüber »in der Kraft Dessen, der im Mantel Eliae die Wasser des Jordans austrocknete«.)

¹ SCHLUMBERGER S. 489 (492), wo versehentlich »Akanipsis« steht.

² Maria: ASS April I 82, vgl. ob. S. 89 Anm. 2. Nikolaos: G. ANRICH, Hagios Nikolaos I (1913) 309; II (1917) 394.

³ CH. PLUMMER, Vitae sanctorum Hiberniae (Oxf. 1910) I 196 f.; II 187 f.

V. WERTUNG DES JORDANS BEI DEN PILGERN

1. *Pilger der Hauptländer (u. a.).*

§ 33. Es gilt hier, uns diejenigen Pilgerberichte und andere Schriften vor Augen zu führen, die eine besondere Schätzung des heiligsten aller Flüsse als Reiseziel bekunden, und die Ausdrücke dieser Schätzung zu beachten. Die Pilger vom hohen Norden behandeln wir besonders (St. 2). Die Wundergeschichten der Pilger haben wir oben mit behandelt, und Aussagen über Jesu eigene Taufe gehören in einen späteren Abschnitt (VII). — Im Voraus sei hier stark unterstrichen, dass das hier gegebene Bild ein einseitiges werden muss, weil aus allen Zeiten auch Pilgerberichte vorliegen, die den Jordan gar nicht oder nur wenig erwähnen. Es genügt uns zu sehen, wie vom ausgehenden Altertum an bis tief ins Mittelalter hinein in weiteren Kreisen der Jordan für die Pilger ein besonderes Interesse hatte, oft als feierlicher Abschluss der Fahrt.

In den ersten christlichen Jahrhunderten sehen wir den Jordan nicht allein als das Ziel eigentlicher Pilgerfahrten, sondern vor allem als die ersehnte Stätte für die Taufe des Besuchers; um in dem heiligen Wasser, darin Jesus die Taufe empfing, »Wiedergeburt« zu erhalten, verschoben manche das Sakrament auf lange Zeit. Auch bei Constantinus d. Gr., dessen Wunsch unerfüllt blieb, war dies der Fall. Im Mittelalter dagegen empfangen Erwachsene¹ im Jordan gewöhnlich nicht die Taufe, nur ein Bad. Aber dieses Bad schätzte man, wie es sich oftmals kundgibt, fast so hoch wie die wirkliche Taufe, und »Taufe« sehen wir es auch noch genannt.

¹ Für Taufe der Kinder griechischer Pilger im Mittelalter vgl. Thietmari Peregrinatio (um 1217), hrsg. v. LAURENT (1857) S. 31 f.

Auch das ausgehende Altertum kennt jedoch sehr wohl den Besuch der schon getauften Pilger. Der »fluvius baptizati« (Christi) wird um 400 zwischen der Krippe und dem Garten des Gebetes unter den Stätten der heiligen Andacht genannt¹. Als solche Stätten des neuen Bundes führen die frommen Weiber Paula und Eustochium in einem Briefe d. Js. 386 diese an²: Christi Grab, Kreuz, Himmelfahrtsberg, Lazari Grab (sic) und dann zuletzt »fluenta Iordanis, ad lavacrum Domini puriora« (dies bedeutet wohl »reiner als vorher durch die Taufe Christi« und nicht das gröbere »am reinsten (eben) an der Taufstätte Christi«?). Schon im 5ten Jahrhundert hören wir von grossen Pilgermassen am Jordan, nämlich³ »eine Schar von Armeniern, nicht weniger als 400, zum Jordan von der heiligen Stadt hinabziehend«⁴. — Wie schon in vorchristlicher Zeit (oben S. 80) wird auch jetzt die Jordangegend bei Einsiedlern, dann auch bei Klosterbrüdern, als Wohnung beliebt. Eine geistige Ahnin der christlichen Einsiedler wäre nach der Legende⁵ die ägyptische Maria (um 500??), die als reuige Sünderin in den Jordan hinabsteigt, um Antlitz und Hände zu benetzen, und dann 47 Jahre in der Wüste jenseits verweilt.

§ 34. Wie hoch der gemeine Mann im 6. Jh. den Segen des Jordanwassers für sein Los im Jenseits schätzte, erzählt uns der Pilger Antoninus (vgl. oben § 6): es war

¹ Rufinus von Nola, Ep. 49, 14 (CSEL 29, 412).

² Hieron., Ep. 46, 13 (HILBERG I 343).

³ Bios kai politeia Euthymiu (COTELERIUS, Monumenta ecclesiae Graecae II 234). Vgl. ASS Jan. II 308.

⁴ Auf einer Hornbulle aus Ägypten, frühchristlicher Zeit, (als Amulett getragen?) ist teils die Geburt teils die Taufe Christi abgebildet. R. FÖRNER, Die frühchristl. Alterthümer aus dem Gräberfelde von Achmim-Panopolis (1893) S. 21. Der Verfasser meint, wir haben hier vielleicht ein Andenken an eine Pilgerfahrt.

⁵ ASS April I 80.

allgemeine Sitte, im Hemde und z. T. mit anderen Kleidungsstücken das heilige Bad zu nehmen, und diese Stücke für seine Beerdigung aufzubewahren¹. Und noch in späten Jahrhunderten ist diese Sitte bezeugt; für die östlichen Kirchen soll sie noch immer fortbestehen².

Dasselbe 6te Jahrhundert bietet eine Zusammenfassung der Beschreibung, die uns später häufig begegnet: der Palästina-besuch wird durch zwei bestimmte Punkte gekennzeichnet. Der heilige Nikolaos (Zionita)³ betet in Jerusalem das kostbare Kreuz und die Auferstehung (das Grab) an und weiter »alle die heiligen Stätten« bis zum kostbaren (Variante: heiligen) Jordan. Hier mag der Jordan als der geographisch äusserste Punkt stehen oder als der zuletzt besuchte; wenn er tatsächlich oft den Schlusspunkt der Pilgerandachten bildete, bedeutet dies sicher nicht eine relative Geringschätzung, im Gegenteil den Wunsch nach hochwirksamem Abschluss.

Aus voller Brust lässt im frühen Mittelalter Antenor, Verfasser des Lebensgangs des heiligen Silvinus, Bischofs von Anchy († 720), aus voller Brust die Töne erklingen, die durch die Jahrhunderte immer und immer werden getönt haben, hier aber tönen sie besonders schön und stark. Silvinus kam zum Jordan — heisst es⁴ —, wo Gottes und des Menschen Sohn durch seine Taufe die unsrige geheiligt hat;

¹ »Completo baptismo omnes descendunt in fluvium pro benedictione induti sindones et multi cum aliis speciebus, quas sibi ad sepulturam servant«.

² TOBLER, Zwei Bücher Topographie von Jerusalem II 706. CORBLET I 106.

³ ANRICH, Hagios Nikolaos I 9 f.; vgl. auch S. 30. Die Vita schon im 6ten Jh. verfasst.

⁴ ASS Febr. III 30, »Unde lætus effectus et quasi denuo renatus ac totus intrinsecus reparatus recessit, jam prope desiderium in præsentī vita adimpletum habens«.

er liess sich von der heiligen Welle ganz überspülen. Hiedurch mit Freude erfüllt und wie neu geboren und innerlich völlig erquickt, zog er zurück, indem er schon fast all sein Sehnen in diesem Leben als erfüllt ansah. Der Besuch am Jordan steht hier nicht nur als der Schluss, sondern, recht verstanden, zugleich als der Gipfel der ganzen Pilgerfahrt. Von Golgatha, dessen Segen zwar auch in machtvollen Worten gemalt wird, scheidet Silvinus nur »roboratus« und »securior«. Aber beide Erlebnisse gehören sicher zusammen; für den, der die Stätten des Todes und der Auferstehung besucht hat, ist der Jordan die völlig neubelebende Welle. In diesem Sinne könnte man sagen: *Veder' il Giordano e poi morire.*

§ 35. Ein Gefühl der Vollendung atmet auch die Erzählung von den dänischen Brüdern Sven und Eskil, die gleich nach dem Jordanbade sterben; wir reihen sie daher hier ein, obschon die Handlung in der Zeit der Kreuzzüge spielt. Der Bericht entstammt wahrscheinlich dem dänischen Erzbischof Eskil, dem Neffen der beiden Brüder, welcher seine letzten Jahre in Clairvaux verlebte, und ist in dem Werke »*Exordium magnum ordinis Cisterciensis*«, etwa um 1200, aufbewahrt¹. Der fromme Wiborger Bischof Sven und sein Bruder Eskil, ein kriegerisch wilder und frevelhafter Häuptling, zogen, um 1152, nach Palästina; sie besuchen das Herrengrab und beten das Kreuzesholz an. In der Paternosterkirche bei Jerusalem flehen sie zu Gott um Sündenvergebung und Befreiung von allem Übel, »und

¹ Hrsg. von B. TISSIER in *Bibliotheca patrum Cisterciensium*, Lugdunum 1642 II, spätere Ausg. Bonofontum in Therascia 1660 I. Die Texte über Sven u. Eskil in den beiden Ausgaben scheinen nicht ganz identisch zu sein (1642 S. 152 ff., 1660 S. 122 ff.); die erstere Ausgabe kenne ich nur nach dem Abdruck in LANGEBEK, *Scriptores rerum Danicarum medii aevi IV* (Hafniae 1776) 422 ff.

die himmlische Milde unterliess, wie der Verlauf der Dinge zeigte, nicht, auf ihre Bitten Rücksicht zu nehmen«. Gleich darauf kommen sie zum Jordan, und nach dem heiligen Bade¹ rief der grosse Sünder Eskil im Gebet zum Herrn und bekannte, er befürchte für sich vieles von sich selbst, dass er nämlich, heimgekommen ins Vaterland, in sein ehemaliges Leben zurückfallen werde; darum bittet er, Gott möge ihn jetzt, wo das Gelübde dieser Wallfahrt eingelöst (d. i. erfüllt) ist (absoluto iam voto peregrinationis hujus), von den Banden des Körpers und den Stricken der Sünde lösen und ins Paradies führen. Nach dem Gebete fühlt er sein Ende nahe und stirbt in der heiligen Beichte. Es wird nun auch Sven von heftigem Todeswunsche ergriffen, und er bittet Christus, nicht länger von seinem begnadigten Bruder getrennt sein zu müssen. Kaum ist das Gebet beendet, so fühlt er sich schwach; er befiehlt, beide Körper in der Paternosterkirche zu beerdigen, und entschläft selig im Herrn an demselben Tage wie sein Bruder.

§ 36. Der Bericht unterstreicht nicht besonders die Bedeutung eben des Jordanbades; das Bad ist auch hier nicht von der übrigen Pilgerfahrt zu trennen; es ist Abschluss und Krone des Ganzen. Andererseits erinnert Eskils Gebet an die Stimmung, die über der antiken Taufe auf dem Todeslager liegt; bei Jerusalem hat er um Sündenvergebung gefleht und kann nun auf Erfüllung hoffen; darum lieber jetzt gleich, letztlich durch das heilige Bad gereinigt, in die Ewigkeit eingehen, als die Seelengefahren des Erdenlebens weiter vor sich zu haben. Und so scheiden die Brüder dahin, wie, mutatis mutandis, ein christliches Kleobis-Biton-Paar,

¹ TISSIER 1660 »unda illa sacra potati . . . atque perfusi« (bei LANGE-
BEK »unde illa sacrata« usw.).

das nach vollzogenem Dienste am heiligen Orte das erflachte Los, »einem Menschen das beste«, gewinnt.

(Das Motiv des Wunsches, im heiligen Lande zu sterben, ist auch sonst im FrühMA hin und wieder bezeugt, m. W. aber nicht besonders für den Jordan. So findet der Vater des hl. Gerhard (um 1000?) in Palästina sein Grab, wie er sich schon zu Hause gewünscht hatte¹. Richard, Abt von Verdun, welcher von früheren Empfängern dieser Gnade gehört hat, hegt denselben Wunsch, der jedoch auf seiner Fahrt (1027?) nicht erfüllt wird². Um 1040 kommt der burgundische Mönch Lethbald zum Ölberge und bittet Gott: falls er dies Jahr sterben soll, möge er hier im Anblick der Himmelfahrtsstätte das Irdische verlassen, was dann auch am selben Tage geschieht; vorher hat er »die aller heiligsten Orte« besucht³. — Der Jordan aber ist der Sterbeort in einem sehr alten Bericht, wo zwar der Tod der »Heldin« keine Wunscheseerfüllung ist, anderseits doch ein Gnadenbeweis. Wir fügen die kleine Wundergeschichte, die Gregor von Tours, 6tes Jh., erzählt⁴, hier ein; er hat sie sogar von einem Manne, welcher behauptete, er sei Augenzeuge gewesen. In Jericho wohnte eine Hure, die achtmal ihre ausserehelichen Kinder getötet hatte. Am Epiphaniensfeste, da alle in den Jordan treten, um sowohl die Wunden des Körpers wie die Narben der Seele abzuwaschen, geht auch

¹ Vita S. Gerardi, in *Rerum Hungaricarum monumenta Arpadiana* (Sangalli 1849) S. 206.

² Mon. Germ. Ser. VIII 393 und ASS Juni II 988 ff.

³ Glabri Rodulphi *Historiae sui temporis* cap. 6 in *Historiae Francorum scriptores*, ed. Fr. DUCHESNE IV (Paris 1641) S. 46 f. — Nicht eigentlich hierher gehört der Todeswunsch des Fulco von Anjou bei dem hl. Grabe (11. Jh.); unter Misshandlungen seitens der Türken fleht er zu Gott um den Tod, aber ohne Hinweis auf die Heiligkeit der Stätte; auch er kommt »placide« nach Hause. *Wilhelmi Malmesbiriensis Gesta regum Anglorum* usw., ed. STUBBS, II (1889) S. 292 f.

⁴ Les livres des miracles (I cap. 88), par H. L. BORDIER I 242 f.

sie mit. Aber, ein Wunder, das Wasser weicht vor ihren Füßen zurück, und so nach und nach bis zum anderen Ufer hinüber. Von tiefer Reue ergriffen bekennt das Weib nun in Gegenwart des Pilgervolkes ihre Sünden, und alle fallen zu Boden und beten für sie. Nach dem Gebet scheidet sie, mit auf der Erde ausgestreckten Armen; »ich glaube, — sagt Gregor — dies geschah, damit das Verbrechen, dem sie ergeben war, nicht wiederholt werden sollte«. Die Ähnlichkeit mit der Eskilgeschichte ist auffällig. In beiden Fällen haben wir letzter Hand wohl zugleich einen Anflug des sehr alten Glaubens, dass die Sündenvergebung bei der Taufe nur die Sünden der Vorzeit tilge, sodass dem schwachen Menschen ein sofort erfolgendes Ableben erwünscht sein muss.)

§ 37. Auch wo das Jordanbad nicht den Abschluss bildet, kann dennoch eben für diese Station die mächtige seelische Wirkung hervorgehoben sein. Elias der Jüngere, ein Calabresermönch († um 900) besucht¹ die Stätten Jerusalems, darauf »zuerst« den Jordan, darauf den Berg Thabor und die »Duodecim sedes«. Aber nur was den Jordan betrifft, werden wir seiner Gefühle teilhaftig: »aus dessen hochheiligen Wassern schöpfte er eine unglaubliche Wonne (voluptatem incredibilem)«. — Wenig glänzend verlief der Jordanbesuch für den armen Regensburger Udalrich, Mönch zu Zelle im Breisgau (um 1050); auch für ihn lag das Jordanbad in der Mitte, wäre aber leicht das Ende geworden. Als er² »pro desiderio ablutus« wieder ans Ufer kommt, gewahrt man eine Räuberschar in der Ferne. Ein schöner Augenblick für das Martyrium; doch zeigt ein anderer Drang sich stärker: »der Knecht Christi, licet palmam

¹ ASS Aug. III 492 f., lat. Übersetzung der anonymen griechischen Vita.

² ASS Juli III 157; die Vita vermutlich um 1110 geschrieben.

martyrii in mente, wandte sich dennoch zur Flucht mit seinen Gefährten, von der Schwachheit des Fleisches angetrieben«. Obwohl überholt und zur Erde geworfen, entschlüpft er und besucht weiter den Ölberg und das Tränental; sein Besuch am Jordan war also eine Exkursion aus Jerusalem.

§ 38. So recht tiefbewegte Äusserungen über das Jordanbad wie aus dem älteren Mittelalter hören wir — die skandinavischen Länder (oben § 35 f., unten § 42 ff.) ausgenommen — kaum oder doch selten aus der Welt der Kreuzzüge, wo das heilige Grab in so hohem Grade das allgemeine Lösungswort war, obschon das Bad fortgesetzt zur normalen Pilgerfahrt gehörte¹. Schon bei der ersten Belagerung Jerusalems 1099 zieht es etliche dorthin. Zwei Gräfen namens Robert »verzweifelnd an der Barmherzigkeit Gottes«² (in Bezug auf die Eroberung) wollen mit ihrem Gefolge jedoch noch den Segen des Bades und der Palmen gewinnen; erst »als sie im Flusse Jordan unverzüglich abgewaschen waren und bei Jericho im Garten Abrahams Palmen gesammelt hatten«³, verliessen sie das heilige Land. — Erst am Epiphaniastage 1100 besuchen Bohemund und Balduin den Tauffluss Christi und »machten sich die Freude, sich hier zu waschen und zu ergötzen« (in quo præ gaudio loti sunt et delectati)⁴ — von Geistesherabkunft, von ekstatischem Schauen wie bei dem fast gleichzeitigen Russen Daniel oder vom grellen Stehwunder einer älteren Zeit verlautet hier und überhaupt in den Kreuzfahrerberichten nichts. — Von dem Besuche

¹ Der klassische Historiker der Züge, Vilhelm von Tyrus, erwähnt den Jordan nur in geographischem und militärgeschichtlichem Zusammenhang.

² Raimundus de Aguilers, Hist. Francorum cap. 29 (Recueil III 298).

³ Fulcherius Carnotensis cap. 32 (Recueil III 363 f.).

⁴ Albertus Aquensis, Historia Hierosolymitana (Recueil IV 512).

der sieben Hundert friedlichen, später niedergemetzelten Pilger ums Jahr 1120 heisst es:¹ »In Freude und heiteren Herzens waren sie von Jerusalem hinabgezogen, um die Fluten des Jordans nach Art der Gläubigen (*juxta ritum fidelium*) zu besuchen«. Hier hat jedoch offenbar schon, und vor allem, das Ostererlebnis die »Freude« ins Herz gelegt.

Ungestüm äussern sich dagegen die Gefühle eben am Jordan, als nach dem endgültigen Verlust des heiligen Landes die gewaltige Schar von »über zehn Tausend (Christen) von jedem Volke und jeder Nation« Epiphania feierte, »gaudentes et flentes« — das Weinen nimmt hier indessen ganz überhand: »Als aber alles Volk getauft wurde und Kyrieleison rief, gab es ein solches Weinen und Heulen (*ululatus*), dass wir wähten, die Engel seien vom Himmel herabgestiegen und schriegen mit uns zusammen mit klagender Stimme«. So berichtet der Florentinermönch Riccoldus². Von anderen Verfassern wird m. W. nie ein solches Zetern am Jordan erwähnt, die Stimmung ist sonst eine heitere. Wirkte hier eine individuelle Gefühlsüberwältigung Einzelner ansteckend auf die grosse Versammlung, oder hatte vielmehr das Jammern auch hier seinen allgemeinen Hintergrund in dem tiefschmerzlichen Verlust des heiligen Bodens und markiert also das Ende der Kreuzfahrerzeit?

§ 39. Die merkwürdigste Auslassung über den Jordanbesuch in diesem Zeitraum entstammt, nach dem Berichte, dem Munde eines Laien; zwar äussert sich dieser nicht direkt über die Wirkung des Bades, sondern gibt eine, den Teilnehmern selbst nicht erklärbare, Einzelvorschrift. Der Soldat Petrus, dem der Apostel Andreas den Ort der heiligen Lanze offenbarte (§ 103), erhielt von ihm zugleich folgende

¹ Alb. Aqu. (*Recueil* IV 712).

² J. LAURENT, *Peregrinatores medii aevi quatuor* (Lpz. 1864) S. 109.

Weisung an den Grafen Raimund von Toulouse¹: wenn dieser den Jordan besuchte, solle er sich nicht eintauchen, sondern auf einem Fahrzeug überfahren und erst drüben, in Hemd und Hosen gekleidet, sich vom Flusse benetzen lassen; die Kleider, wenn getrocknet, solle er mit der Lanze des Herrn verwahren. So wurde denn auch getan; auf weidengeflochtenem Flosse passiert man den Jordan, und dann erst, nachdem die Anwesenden »für das Leben des Grafen und anderer Fürsten« gebeten haben, badet Raimund, nur mit Hemd und neuen Hosen bekleidet; »aber warum der Mann Gottes also vorschrieb, wissen wir noch immer nicht«.

Man darf vielleicht diese Vorschriften am ehesten so deuten: Der Soldat Petrus konnte auf diese Weise so gut wie irgend möglich für das Gedeihen und Seelenheil seines geliebten Führers, des Grafen Raimund, Sorge tragen; darum 1. das Gebet vor dem Bade; 2. das Verlegen des letzteren auf das linke, historisch »richtige« Ufer; 3. die Aufbewahrung der Kleider mit der hochheiligen Lanze zusammen (welch letztere dem Grafen zu übergeben der Apostel im Gesichte geboten hatte). Für den Urheber der Offenbarung gehörten mithin das Seitenblut Christi und das Wasser des Jordans zu den Hauptkräften der Heilsordnung. Es bleibt unsicher, was er mit den Kleidern bezweckt hat. Vielleicht sollte das Hemd dem Grafen dereinst als Todes- oder Beerdigungshemd dienen, vielleicht auch als Geburtshemd in seiner Familie (unten § 50). Merkwürdig aber ist, dass man damals »des Heiligen« Gedankengang nicht verstanden haben soll. Dies mag darauf deuten, dass eben hier wirklich die Seele des Laien Petrus geredet hat, nicht, wie sonst gewöhnlich, der sehr zweckbewusste Geist seiner

¹ Raimundus de Aguilers (Recueil III 301 f.).

geistlichen Einbläser. Andererseits ist diese Offenbarung über den Jordanbesuch nicht anstössig gewesen; sie wurde ja tatsächlich befolgt.

§ 40. Auch in der freien Dichtung der Kreuzzugsperiode kann der Besuch am Jordan (und in Jericho) als ein normales, fast selbstverständliches Glied der Palästinafahrten gelten und auch neben Jerusalem als das einzige erwähnte Ziel der Fahrt treten. Während die Grundform, 11. Jh., des beliebten Gedichtes von heiligen Alexius von einer Pilgerfahrt seines Helden überhaupt nichts weiss, obschon er nach Syrien kommt, lässt eine Redaktion des 12. Jhs. ihn von Syrien aus erst das heilige Grab besuchen, und¹:

apres en est al flum Jourdan venus,
 u li baptesmes de nostre signor fu,
 et li apostle si baptisierent tuit;
 il se despoille, si se baigna tut nus,
 puis prit des palmes, si s'en est revenus.

Entsprechend das Gedicht *Aiol et Mirabel*, wo der Pilger nur die zwei heiligen Orte Jerusalem und Jordan (mit Jericho) erwähnt²:

Je fu la al sepulcre, u surexi,
 Et el mont de Caluaire, u mort soufri,
 Et au saint flun Jordan, la dieu merehi;
 La me baingai awan tiere ior d'auril.
 (En l'ort Abraham pris cet espi.)

¹ La vie de saint Alexis, ed. GASTON PARIS (1887) S. 231 f., vgl. S. 203 f. (290). Eine Redaktion des 14. Jhs. (ebda S. 357 f.) sagt: »puis vint au flun Jourdein pour accomplir l'afaire, par trois fois s'i baigna«. Dagegen berichten deutsche Alexiusviten des 14. Jhs. zwar über einen siebenjährigen Aufenthalt in Jerusalem, aber nichts über Jordanbesuch.

² *Aiol et Mirabel*, hrsg. von W. FOERSTER (Heilbronn 1876—82) S. 45 (*espi* hier vom Palmenzweige).

Während hier das Herrengrab und Golgatha durch Zusätze objektiven Inhalts gekennzeichnet werden, wird der Jordan durch einen Stimmungserguss hervorgehoben, »Gott sei Dank« (oder »durch Gottes Gnade«), welcher zeigt, dass nicht zum wenigsten an diesem Ort für die Seele des Pilgers etwas zu gewinnen war.

§ 41. Erst diessseits der Zeiträume, die uns hier in erster Reihe beschäftigen, liegen in grösserer Zahl ausführlichere Berichte deutscher sowie niederländischer und englischer Pilger vor¹. Die deutschen zeigen uns, dass in diesen Kreisen noch immer gelegentlich eine hohe Wertung des Jordanbesuches zum Ausdruck kommen konnte. Der Erbmarschall v. Gumpenberg fasst seine ganze Fahrt (des J. 1483) so zusammen²: »Zum heiligen Grab undt Jordan gefahren«. Den Höhepunkt der Wertung erreicht der Nürnberger Patrizier Georg Pfintzing³ (1440). Dieser Pilger notiert fleissig die Dauer der Ablässe bei den heiligen Stätten. Das gewöhnliche Mass ist »7 Jahre, 40 Tage«. In besonderen Fällen heisst es »do ist applas von schuld und von pein«, so bei Geburtsstelle, Gethsemane, Osterlamm, Kreuzfels, Grab u. a. Einmal (Marias Grab): »wer do hin kumpt mit warer rew und andacht, der ist ledig aller seiner sünd«. Aber für den Jordan häuft er alles zusammen: »wer sich dar ynn pat oder tauft [d. h. taucht] mit einer guten meynung oder andaht, der wirt ledig und loss aller seiner sünd mit aplas von schuld und pein«. Übrigens hatte schon 813 das Konzil zu Chalon sur Saône mit Bedauern festgestellt: »Es

¹ RÖHRICHT u. MEISSNER, Deutsche Pilgerreisen nach dem heiligen Lande (1880). L. CONRADY, Vier rheinische Palästina-Pilgerschriften des 14., 15. und 16. Jhs. (1882). TH. WRIGHT, Early Travels in Palestine (1848); frühenglische sind Willibald's (um 725) und Sæwulf's (um 1100).

² RÖHRICHT-MEISSNER S. 115 f.

³ Ebda S. 76—90.

gibt noch Laien, welche . . . (durch Gebet an heiligen Stätten) Strafflosigkeit für ihre Sünden zu gewinnen hoffen¹. — Viele mussten aber auf die Fahrt nach dem Flusse verzichten wegen der stetigen Gefahr seitens der Beduinen².

2. *Norröne Pilger.*

§ 42. Wir wenden uns dem hohen Norden zu und empfinden den Übergang zur altnorrönen³ Literatur als Eintritt in einen anderen Himmelsstrich. Mehrere von den hier in Frage kommenden Berichten entstammen keinen geistlichen Köpfen, sondern weltlichen Skalden (Dichtern), deren Stil (u. a. die Überladung mit poetischen Umschreibungen) zwar sehr konventionell ist, aber, von dem kirchlichen Stile grundverschieden, im Heidentum wurzelt. Die Skalden der älteren Zeit waren durchgängig keine weltfernen Schreibtischpoeten; gewöhnlich standen sie den Männern der Tat nahe (einige von den Führern waren gar selbst Skalden), ihre Gedichte sind öfters politisch-historische Zeugnisse erster Hand. — Selbst wo es sich um Berichte geistlicher Verfasser handelt, zeigen diese sich z. T. von der nationalen Bildung durchdrungen.

Inhaltlich sind die Berichte über die Palästinafahrten gewöhnlich von hoher Kampfesfreude geprägt, was nicht Wunder nehmen kann, schon wenn wir bedenken, dass die meisten Fahrten innerhalb der Zeit der Kreuzzüge fallen, dass sie manchmal selbst den Charakter einer Kriegsfahrt tragen

¹ LALANNE, Bibliothèque de l'École des Chartes II 15.

² RÖHRICHT-MEISNER, Einl. S. 33 ff., woselbst eine lebhafte Schilderung des Treibens am J.; s. auch TOBLER, Zwei Bücher Topographie von Jerusalem II 702.

³ *Norrön* in der, engeren, Bedeutung altwestnordisch, also norwegisch und isländisch umfassend, während »nordisch« gleich skandinavisch gilt, d. h. zugleich dänisch und schwedisch umfasst.

und von weltlichen Häuptlingen vollzogen wurden. Hinzu kommt ein eigentümlicher Sportgeist, der sich schon der weiten Fahrt rühmt und nicht zum wenigsten am Jordan an den Tag tritt. Endlich findet auch die rein religiöse Wertung der Pilgerfahrt kräftigen, z. T. recht eigentümlich geprägten Ausdruck.

Wie PAUL RIANT, der Historiker der altnordischen Pilgerfahrten, es gesagt hat¹: »Von allen Orten der Verehrung in Palästina war die Stätte, wo unser Heiland die Taufe empfangen hatte, im Norden die berühmteste . . . Die Drápen [Preislieder, welche den Ereignissen zeitlich oft sehr nahe stehen] unterlassen es nie, dieser besonderen Handlung ihrer Helden (dem Bade des Pilgers im Jordan) eine glänzende Strophe zu weihen«. Mitunter erwähnen die Berichte von dem ganzen Aufenthalt in Palästina überhaupt nur den Jordanabschnitt; doch ist nicht zu vergessen, dass uns nie ein Wort wie *Jórdánarferð* o. dgl. begegnet, sondern immer *Jórsalaferð*, *Jórsalafari* usw.

In dem Folgenden streben wir auch für unser norrönes Kapitel keineswegs Vollständigkeit in der Aufzählung aller Fahrten an; eine solche findet man bei RIANT; wir heben nur das uns Wichtige hervor.

Die nordischen Pilgerfahrten hatten schon um ein Jahrhundert vor den Kreuzzügen etwa mit Thorvald's und Stefni's Reise ums J. 1000 angefangen. Der spätere König Harald Harðráði hatte um 1034 u. a. den Jordan besucht; die Drápa über diese Fahrt spricht aber nur von seinen Kämpfen mit den Ungläubigen in der Jordangegend.

§ 43. Die berühmteste unter allen nordischen Pilgerfahrten ist der prachtvolle Flottenzug des Norwegerkönigs *Sigurd*, welcher seinen Ehrennamen *Jórsalafari* (Jerusalem-

¹ RIANT S. 88 f.

fahrer) eben diesem Unternehmen verdankt. Sein Aufenthalt in Palästina fiel ins J. 1110. Auch ausländische Quellen gedenken des Zuges; von diesen erwähnt jedenfalls Albert von Aachen (der vor etwa 1160 schrieb) kurz auch die Jordanfahrt des Königs: Sigurd (den er Magnus nennt) und Balduin fahren freundschaftlich zusammen zum Flusse Jordan und vollziehen diesen Besuch *catholico ritu* in Jesu Namen¹. In den einheimischen Prosaquellen spielt Sigurds Besuch am Jordan meist eine viel kleinere Rolle als die Gewinnung eines Splitters des echten Kreuzes in Jerusalem (vgl. unten S. 151); und die beiden frühesten, das lateinische Werk des Mönches Theodoricus (vor 1190?²) und das »Ágrip« (für diesen Teil vor c. 1170) schweigen ganz vom Jordan. Um so auffälliger ist das Verhalten der viel älteren, aus Sigurds eigener Zeit herrührenden *Drápan* über seinen Zug, jedenfalls was die uns erhaltenen Bruchstücke derselben betrifft. Schon um 1120 dichtete *Thórarín Stuttfeld* (Kurzpelz) ein solches Preislied; von dessen sechs erhaltenen Strophen äussert sich eine (und höchstens ein Paar Zeilen einer zweiten) über den Aufenthalt im heiligen Lande selbst:

»Immer wird man sich erinnern, so lange der Saal der Sonnenburg steht, an den Zug des Rabenfütterers (d. i. des blutigen Kriegers); du hast im nassen Jordan gebadet, du Ehrenreicher, der den grauen Spiess tönen lässt«³.

Vielleicht noch älter ist die *Sigurðardrápa* des grossen Skalden *Einar Skúlason*, zugleich Priester, welcher spätestens 1114 sich in Norwegen aufhielt, dem Könige eng befreundet; die allermeisten erhaltenen Strophen besingen

¹ Albertus Aquensis, *Hist. Hieros.* XI 30 (Recueil IV 677 f.).

² Die Zeitbestimmungen der Werke sind in diesem Kapitel überall nach F. Jónsson, *Den oldnorske o. oldisl. Litt:s Hist.* II (Kbh. 1928) gegeben.

³ *Skjd.* A I 490; B I 462.

die Kämpfe unterwegs und bei Sidon, nur eine das religiöse Ziel der Fahrt:

»Ich erwähne, dass der kampfheitere Fürst ausfuhr, Jerusalems Gau zu besuchen — man kennt keinen hehreren Edeln unter dem weiten Windessaal —, und der scharfe Goldverschwender vollbrachte es, in Jordans reinem Wasser zu baden; eine gepriesene Tat war das«¹.

Diese Tat war also in den Augen der kriegerischen Umgebung Sigurds, darunter auch eines Priesters, in religiöser (vgl. »reinen«) Hinsicht eine Hauptleistung, wenn nicht gar die Hauptleistung seiner Fahrt; unverkennbar aber klingt hindurch zugleich die Bewunderung der sportlichen Leistung.

Die berühmte Prosa-Erzählung vom Wort-Wettkampf (»Männervergleich«) der Königsbrüder Sigurd und Eystein, einige Zeit nach des ersteren Rückkehr, findet sich in der Arbeit Morkinskinna, deren Grundhandschrift als eine Kompilation aus den Jahren um 1220 gilt, und, breiter ausgeführt, in der meisterhaften Darstellung Snorri's in seinem Grosswerke über norwegische Geschichte »Heimskringla« (um 1220—30 verfasst). Hier spielt Sigurd dem Bruder gegenüber als letzten und höchsten Trumpf die Fahrt »lengst út til Jórðánar« (so Heimskringla) aus, das Durchschwimmen des Flusses und den Knoten, den er ihm jenseits mit einem Weidenzweig band — alles ohne jegliche Betonung des religiösen Moments (die einzige Beziehung der ganzen Pilgerfahrt aufs Kirchliche wird von Eystein gegeben, mit der spottenden Bemerkung, Sigurd habe, dem Reiche zu wenig Nutzen, dort unten »Morianer für den Teufel zerhauen«).

¹ Ebda A I 456; B I 424. Die ungefähr gleichzeitige Útfaradrápa Halldor Skvaldri's handelt, so weit sie uns erhalten ist, nur von den Kämpfen Sigurds.

§ 44. Aber eine kräftige religiöse Wertung der Jordanfahrt Sigurds finden wir in einer anderen Erzählung der Morkinskinna (nicht in der Heimskringla). Wir lassen es gänzlich dahingestellt, ob sie tatsächlich Sigurds eigene Gefühle ausdrückt oder nicht (Diese und ein Paar andere Sigurderzählungen, teils hier, teils in einer späteren Arbeit, schmecken ein wenig nach Legende und Vorliebe für den »kleinen Mann«). Jedenfalls haben wir ein Zeugnis von der Auffassung gewisser Kreise. In der Morkinskinna wird also erzählt¹: In späteren Jahren begab es sich, dass der König Sigurd [† 1130] an einem Freitag Abend Fleisch aufzutragen gebot. Diese grosse Ungebührlichkeit erfüllt die anwesenden Hofleute mit Schrecken; keiner von ihnen wagt es aber, dem heftigen und eigensinnigen König zu widersprechen — »da ergriff der Mann das Wort, der *Aslak Hani* (Hahn) hiess; er war mit dem König auf der Auslandsfahrt gewesen. Nicht war er ein Mann aus vornehmem Geschlecht², (er war) rasch und klein von Wuchs. Und als er sah, dass Niemand dem König widersprechen würde, da sprach er u. a.: »Anderes gelobtest du damals, da du aus dem Jordan aufstiegest und hattest gebadet in dem Wasser, wo (auch) Gott selber, (und) hattest Palmenzweig in der Hand und Kreuz an der Brust, (als) dass du Freitags Fleisch essen würdest«. Aslaks Worte machen auf den König so tiefen Eindruck, dass er das Fleisch wegzutragen gebietet und Aslak belohnt.

In dieser Erzählung soll der schlichte Mann aus dem Volke augenscheinlich diesem Gedanken Ausdruck geben: Dem Könige war vor allen heiligen Stunden der Pilgerfahrt

¹ Morkinskinna, hrsg. v. C. UNGER (Christiania 1867) S. 193. Ganz ähnlich in der späteren Compilation Fornmanna sögur VII 159 f.

² In seiner folgenden Ansprache an den König sagt er von sich selber »Ich kleiner Mann«.

diejenige die grösste, wo er aus dem Jordanbade stieg in der Nachfolge Gottes selbst, in vollem Pilgerschmuck¹; in diesem seligen Augenblick der Fahrtvollendung und des Auf-der-Höhe-Seins hat er sein Leben dem Dienste Christi und der Kirche geweiht — etwas ganz anderes als sein jetziges frevelhaftes Beginnen. Möglich ist wohl gar, dass Aslak nicht auf ein mündliches, lautes Versprechen zielt, sondern andeuten will, was in jenem Augenblick die Seele des Königs erfüllt hat. — Man könnte vielleicht erwarten, der Verfasser würde eher an einen anderen Auftritt erinnern, den historische Prosaberichte, auch die Heimskringla, breit ausführen: Sigurd erhielt nachher in Jerusalem von Balduin eine überaus heilige Reliquie, einen Splitter des wahren Kreuzes, auf welchen er verschiedene Gelübde ablegte: das Christentum zu verbreiten, den Zehnten zu entrichten, und anderes mehr². Aber unser Verfasser knüpft eben an das Jordanbad an, welches ihm religiös bedeutungsvoller schien.

Zu Unrecht hat m. E. RIANT die Bedeutung der Worte »anderes gelobtest du« (*oðro héztu*) und damit den ganzen Sinn der Ansprache verengt. »Der König — meint RIANT³ — hatte, um ein anderes Gelübde zu erfüllen, „welches (sagt die Saga) vor den anderen [nl. den später auf den Kreuzessplitter geschworenen] und zu der Zeit, da er vom Jordan zurückkehrte, abgelegt war“, die Abstinenz am Freitage in Norwegen eingeführt«. Aber die von RIANT in „ „ angeführten Worte stehen nicht in der Saga; er hat sie

¹ Die »Kostumierung« des Königs ist wohl nicht ganz korrekt, falls man immer Jericho erst nach dem Jordanbade besuchte, vgl. unten § 46 über Rognvald Jarl.

² So nach Heimskr. (F. Jónssons Ausg. S. 538). In der Morkinskinna fehlt das Blatt, das vom Aufenthalt in Palästina berichtet hat.

³ RIANT S. 209 mit Hinweis auf Fornmannasögur VII 160 und auf Heimskr. III 278 (in der Ausg. 1911 S. 537).

unbewussterweise eben aus dem »oðro héztv« herauskonstruiert. »Anderes gelobtest du als Fleisch zu essen« ist nicht ohne weiteres dasselbe wie »du gelobtest, kein Fleisch zu essen«. Das ganze, breit und liebevoll ausgeführte, feierliche Bild des Königs in heiligem Schmuck am gottbegnadigten Ort bereitet nicht auf ein blosses Detailgelübde vor, sondern auf einen allgemeinen Willensaufschwung, ein Versprechen, fortan ein wahrer Christ zu sein (vgl. Qrvar-Odds »Darauf konnte ich Christo dienen«, nach dem Jordanbade gesprochen, s. unten § 52). Zu bemerken ist wohl auch, dass die Einzelgelübde in Jerusalem als verabredete Bedingungen für die Gewinnung der Kreuzesreliquie erscheinen, während das Gelübde am Jordan aus freier Brust hervorquillt. — Höchstens liesse sich sagen, dass ein Abstinenzgelübde dadurch nahe gelegt würde, dass Christus (»Gott selbst«) nach seiner Taufe gefastet hatte; hiervon steht jedoch kein Wort da, noch verlautet m. W. in der Pilgertradition sonst etwas von solcher Verkettung.

§ 45. Ein anderer Norwegerkönig Sigurd, Slembi mit Zunamen, wurde nach seinem heldenhaften Martertode († 1139) von dem Skalden Ívar Ingimundarson, mit einem grossen Gedicht, Sigurðarbólkr, geehrt; zwei Strophen (im alten Fornyrðislag) handeln von seiner Pilgerfahrt, welche 1135, noch bevor er als Thronbewerber auftrat, stattfand:

»Der Thrönder Führer vollendete den Weg nach Rom auf seinen Füssen, er, der Grosses vollbrachte. Nachher besuchte der Heerwalt die Heiligtümer und tilgte (seine) Sünde«.

»Es besuchte der rasche (Heeres-)Walter die breite Burg Jerusalems weit draussen in der Welt, bevor Sigurd in dem Wasser, das Gott weihte, die Sünden abwusch«¹.

¹ Skjd. A I 495; B I 467.

Die »Heiligtümer« (Reliquien) können nach dem Sprachgebrauch sicher sehr wohl den Jordan miteinschliessen, so dass die erste Strophe sich auf die Gnadenquellen im Allgemeinen, die zweite auf eine besondere unter diesen bezieht. Dies dürfte wahrscheinlicher sein als die Auslegung: Durch zweierlei Akte gewann Sigurd Tilgung seiner Sünden, erstlich durch den Besuch der Heiligtümer (Roms oder eher Jerusalems), letztlich durch das Bad im gottgeweihten Strome¹. — Dass der Jordan die Sünden des Pilgers geradezu abwäscht (bzw. tilgt), ist so gerade heraus kaum in alten aussernordischen Quellen gesagt²; es wird aber dem innersten Herzensglauben Tausender von Seelen im Süden wie im Norden ausdrücken. Was ward getilgt und abgewaschen? Die Ausdrücke sind allgemein, weder Schuld noch Sündenstrafe noch die sündige Lust wird man ausschliessen dürfen. In der Aslak-Hani-Erzählung über Sigurd Jórsalafari war die Aktivität, das gute Gelübde, hervorgehoben; bei Sigurd Slembi ist die Sache jedenfalls von der negativen Seite, der Erlösung von den Sünden, gesehen.

§ 46. Auch von den Orkneys, welche von Norwegern besiedelt waren und dann ein selbständiges Jarlentum bildeten, gingen Palästinafahrten aus. Schon um 1120 hatte der Jarl Hákon Pálsson eine solche Fahrt unternommen und

¹ Der einleitende Text in der Morkinskinna, die uns das Gedicht erhalten hat, bietet diese Reihenfolge der Ereignisse: »(er) fuhr hinaus nach dem Jorsalalande und dem Jordan und besuchte die Heiligtümer, wie Ivar sagt« (dann die erste der beiden oben angeführten Strophen). Weiter: »und hier [d. h.: wie folgt] erzählt er [Ivar] davon, dass Sigurd nach Jerusalem ausfuhr und das Grab unseres Herrn besuchte und sich hiedurch Gottes Barmherzigkeit und grosse Weltchre erwarb (wörtlich: kaufte)«; dann folgt die zweite Strophe (Morkinskinna, hrsg. v. UNGER S. 203). Wie man sieht, entspricht die Prosa dem Zitate nicht ganz; vielleicht hat eine, uns verlorene Strophe, von dem Besuch am Herrngrab erzählt.

² Für das Spätmittelalter siehe ob. S. 145.

natürlich auch im Jordan gebadet¹. Und in die Jahre um 1150 fällt die Fahrt oder besser der Zug des Jarls Rognvald mit dem norwegischen Häuptling Erling Skakki u. a. zusammen. Rognvald war eine fröhliche Persönlichkeit und ein humorvoller Dichter. Seine Lieder über die Expedition sind von Sport- und Kampffreude getragen, und sie deuten darauf, dass er den Jordanbesuch ganz nach dem Vorbilde Sigurd Jórsalafari's anlegte (der Knoten einem »Taugeichts« gebunden). Hinzu kommt noch ein erotischer² Ton. Über seine Absicht, zum Jordan zu gehen, soll er in angeheiterter Stimmung gedichtet haben: bei günstigem Wind fahren sie auf dem Mittelmeer; »sie sassen da — sagt die um (nach?) 1200 verfasste Orkneyingasaga³, die uns auch die Lieder erhalten hat. — und tranken und waren sehr lustig; da sang der Jarl dieses Lied«, im Andenken an eine Dame in Narbonne, die ihm nicht gleichgültig geblieben war:

»Lange wird der herrliche Mann (R. selbst) die Worte Ermingerðs behalten: das kecke Weib will, dass wir der Meergöttin Land durchreiten zum Jordan. Wenn aber zum Herbst (wir) Wellenreiter vom Süden her zurück übers Meer fahren, werden wir das Wallfischland pflügen heim nach Narbonne«⁴. Der Jordan steht also hier als das äusserste, sportliche Reiseziel. Auch jenseits des Flusses erinnert er sich, stolz auf seine lange Fahrt und die blutigen Kämpfe, der Ermingerð.

¹ Orkneyinga Saga, hrsg. v. S. NORDAL (1913—16) S. 121: Er besuchte dort die »Heiligtümer« und badete im Flusse Jordan, wie's der Pilger Sitte ist.

² Die Echtheit der betreffenden Strophen ist umstritten. Lit. hierüber FINNUR JÓNSSON, Norsk-islandsk Litteraturhist.² II 39 Anm. 3. Dazu noch MEISSNER, Arkiv f. nord. Filol. 41 (1925) S. 140 ff., der, wie es scheint, mit guten Gründen die Echtheit behauptet.

³ Cap. 86 (NORDAL S. 234).

⁴ Skjd. A I 508; B I 482.

Aber derselbe Recke Rognvald ist zugleich ein frommer Mann, der ein Menschenalter nach seinem Tode (lokal) heiliggesprochen ward. Über das heilige Erlebnis hat er tatsächlich einen ernsten Ton anzustimmen gewusst. Bei der Abfahrt vom Jordan zurück nach Jerusalem hat er u. a. noch diese Halbstrophe gedichtet¹:

»Ein Kreuz hängt diesem Säng' (Beter?) vor der Brust — der Zorn sollte gestillt sein — und ein Palmenzweig zwischen den Schultern; es schart sich die Menge nach vorn auf die Abhänge hin«.

Es ist kaum richtig, sich diese Worte als »beim Aufbruch aus der heiligen Stadt im Anblick der sich auf den Hügelrändern sammelnden Schar« gesprochen zu denken². Die Handschriften der Prosasaga variieren hier, was die Zeitangabe betrifft³; aber die Menge auf den Abhängen stellt man sich natürlicher als Genossen der bedeutungsvollen religiösen Handlung vor denn als ganz zufällige Neugierige. Die Szene wird ungefähr dieselbe sein wie in Aslaks Rede (oben S. 150): der König verläßt, mit Kreuz und Palmenzweig geschmückt, den Jordan oder das Jordantal.

Was meint aber Rognvald mit den Worten »Der Zorn sollte gestillt sein« (*þjóstr skyli lægt*)? *þjóstr* bezeichnet gewöhnlich einen lauten, barschen Zornesausbruch und wird von den Auslegern auch hier auf den menschlichen Jähzorn bezogen: »all mein Zorn wäre jetzt vorüber« oder »jeden Zorn, jede Leidenschaft sollte man (hier im hl. Lande) unterdrücken«⁴. Es würde vielleicht ein wenig auffallen,

¹ Ebda A I 511, B I 486.

² So W. H. VOGT, Der Kultredner (Breslau 1927) S. 78 f.

³ NORDAL'S Ausg. der Orkneyingasaga S. 255 zieht die Lesart vor »þeir fóru aprt til Jórsalaborgar«; das »Flatöbuch« hat »er þeir fóru útan af Jórsalalandi«.

⁴ Ersteres Skjaldedigt. I. c.; letzteres KOCK u. MEISSNER, Skaldisches Lesebuch II (1931) Glossar sub *lægja*.

falls der Jarl seine sündhafte Natur eben als »Zorn« zusammenfasst; als zornigen oder jähzornigen Menschen schildert ihn die Saga durchaus nicht. Wuchtiger fallen jedenfalls die Worte, wenn man sie vom Zorne Gottes versteht, der jetzt hoffentlich gestillt ist (Konjunktiv der Vorsicht und Bescheidenheit des frommen Katholiken). Dass *þjóstr* im Mittelalter auch so gebraucht wurde, geht sicher aus dem Gedichte (13. Jh.) »Líknarbraut« (Der Heilsweg) Str. 30 hervor: »Ich krieche zum Kreuze vom Zorne (fort)« (*krýpk til kross frá þjósti*¹).

§ 47. Unter den Berichten südlicherer Pilger des Früh- und Hochmittelalters begegneten uns recht wenige präzise Ausdrücke für das innerlich Gewonnene. Sie begnügen sich in der Regel damit, die grosse Freudigkeit hervorzuheben. Doch redet ein Silvin auch von neuer Geburt, und die Gebrüder Sven und Eskil haben im Voraus um Vergebung und Erlösung gefleht. — Die westnordischen Aussagen über die Jordanfahrt erwiesen sich teilweise als von bloss kriegerischem oder sportlichem Interesse getragen²; die Freude am Sport klingt noch mit in der Aussage über König Sigurd Jórsalafari, dass sein Baden im reinen Fluss »eine

¹ Skjd. II A 155; B II 168. Die richtige Übersetzung bei E. A. KOCK, Notationes Norroenae 9. Teil (Lunds Univ.'s Arsskrift NF, 1. Abt., Jg. 1927) § 1393. Professor JÓN HELGASON, Kopenhagen, machte mich sowohl auf die Stelle in der »Líknarbraut« wie auf KOCK's Übers. aufmerksam.

² Hierher gehören wohl jedenfalls auch die Zeilen des Ólaf Hvítaskáld über den geächteten Áróf Hjórléifsson, dass dieser (um 1224) »draussen am herrlichen Jordan *nafn rak skógarmanns*«, ob man nun übersetzt »(seinen), des Geächteten, Namen berühmt machte« oder aber »den Namen eines Geächteten tilgte (die Aecht tilgte)«. Die ganze Strophe scheint auf Kampfesruhm eingestellt. Zwar führte Áróf nur 16 Mann mit sich; aber am Jordan hatten sie sich vielleicht gegen Räuberbeduinen zu wehren. Sturlungasaga, hrsg. v. KÁLUND I 379; Skjd. A II 97; B II 108; SVB. EGILSSON, Lexicon poeticum, 2. Ausg. bei F. JÓNSSON, sub *nafn*.

gepriesene Tater war (oben S. 149). Ein anderer Teil der Aussagen gibt aber dem religiösen Interesse alleinigen und recht deutlichen Ausdruck und stellt dann Behauptungen auf, die sonst nur in einem Falle ausdrücklich zugleich für die Heiligtümer anderer Stätten gemacht werden (oben S. 152). Im gottgeweihten Jordan hat König Sigurd Slembi seine Sünden abgewaschen und getilgt. Rognvald Jarl wähnt den »Zorn« nach dem Bade und damit nach vollendeter Pilgerfahrt gestillt, d. h. wohl, er meint, seine Sünden sind ihm jetzt vergeben. Und als König Sigurd Jórsalafari sich einst einer Gottlosigkeit erdreistet, erinnert ihn der gemeine Mann an das Gelübde, das nach dem heiligen Bade sein Herz erfüllte. — Im hohen Norden wie im Süden schliesslich dieselben Ziele: Vom Jordanbade erhofft man Befreiung von der Sündenschuld und der Macht des Bösen sowie geistige Neugeburt. Aber unter den Gnadenspendern des heiligen Landes hat für die norrönen Pilger der Jordan eine ganz besonders grosse Rolle gespielt. Für die Heiligkeit des Jordans im Norden werden wir noch im folgenden weitere Zeugnisse finden.

§ 48. RIANT bemerkt kurz¹, dass der Norden bezüglich der Jordanverehrung die besondere Ehrfurcht mit der Kirche des Ostens teilte. Man könnte hier die Frage anregen, ob die nordische Verehrung auf besondere Einwirkung seitens der griechischen Kirche zurückgeht und durch (Gottland und) das russische Reich vermittelt war (man denke an die Handelsfahrten; an die recht häufige Hinreise der Pilger über Russland und Byzanz; an die ursprünglich schwedische Herrscherklasse Russlands, mit welcher ziemlich lange Zeit Bruderschaft gepflegt wurde), z. T. vielleicht auch durch Eindrücke östlichen Pilgerwesens, im heiligen

¹ RIANT S. 88.

Lande selbst empfangen. Ohne in einer solchen Frage irgendwie entscheiden zu wagen, würden wir meinen, die katholische Kirche bietet genügende Beispiele, besonders wohl aus der Zeit vor den Kreuzzügen, einer sehr hohen Jordanverehrung (man vergleiche unser vorhergehendes Kapitel), und dass die Steigerung bei den Westskandinaviern z. T. auf besonderen Voraussetzungen dieses Stammes selbst beruht. Was die Einzelheiten der Jordanfahrt betrifft, war jedenfalls das im Norden übliche Palmenpflücken im »Abrahamsgarten« bei Jericho allgemeine Sitte der romanischen Kreuzfahrer, und das sich hierauf beziehende westnordische Wort für PalästinaPilger *palmari* ist den Romanen entlehnt¹. Auch das Schwimmen über den Jordan konnten Katholiken treiben². Endlich war der Weg durch Russland eben von den Westskandinaviern weniger benutzt³.

3. Körperlicher Segen.

§ 49. Es darf als selbstverständlich gelten, dass der Fluss, der sich für die Seele, die Erneuerung des Lebens in der Gnade, als heilkräftig erwies, auch die Leiden und Schwächen des Körpers zu heilen vermochte — »abluere tam vulnera corporis quam animae cicatrices«, wie Gregor von Tours es ausdrückt — sowie anderen zeitlichen Segen zu schenken. Für primitiv denkende Menschen waren Seelenheil und Körperheil keineswegs zu trennen; Krankheit — falls nicht angehext — war Beweis der Ungnade einer gött-

¹ Vgl. RIANT S. 46 Anm. 1.

² Über die Kerzen im Jordan s. ob. S. 115 f.; über Gudmund Arason unt. § 60.

³ Unter den elf Bildfeldern des Taufbeckens zu Aakirkeby (Bornholm), Werk eines gottländischen Meisters des 13. Jhs., stellt keines die Taufe Jesu dar (s. WIMMER, De danske Runemindesmærker I 1 (1908) S. CLXVIII f.

lichen Macht. Wer in einem heiligen Wasser sein körperliches Leiden abwusch, dem hatte durch diesen Akt die Gottheit ihre Gunst und Gnade wieder zugewendet, rein an Leib und Seele konnte er heimkehren. — Zu bemerken ist hier indessen, dass in den Berichten über Johannes den Täufer die Krankenheilung ganz ausscheidet und die Sündenvergebung allein als Zweck des Bades dasteht¹. Es lag ja damals schon längst, unter dem Eindruck des allgemeinen Missgeschicks, über der jüdischen Gemeinde die schwere Last einer Sündenschuld, auch wenn man von Gebrechen und Leiden der Einzelnen absah. Gerade den Einzelnen öffnete indessen der Täufer einen Weg zur Errettung aus dem bevorstehenden strengen Gericht über das Volk. Und es ist nicht zu bezweifeln, dass nach damaliger Auffassung Krankheit und Sünde des Einzelnen noch immer eng zusammengehörten, vgl. Joh. 5, 14, auch 9, 2. Möglich ist wohl sogar, dass das Schweigen der Evangelien über Heilungen seitens des Täufers dem christlichen Umguss der Johannes-überlieferung zuzuschreiben ist: der Täufer konnte das Messiaszeichen der Wundermacht nicht tragen (vgl. Matth. 11, 2 ff.). Aber dies, sowie das Verhalten einer noch früheren Zeit, bleibt im Dunkeln; für die Christen musste die Heilkraft des Jordans in erster Reihe seiner Beziehung zu Christus zu verdanken sein.

Schon von der Christtaufe in der Heimat konnte körperlicher Segen ausgehen, so, wenn im 9. Jahrh. Rimbert, der

¹ LIDZBARSKI, Ginzā S. V—VI: »Nicht mehr Heilung des Körpers, sondern Heilung der Seele suchte man« (damals im Jordan). — Wenn L. ebenda bemerkt, dass innerhalb der Christenheit der Jordan qua Ort der Taufe Christi nur »als Moment der Erinnerung« Bedeutung erhielt, darf, wie schon unsere bisherigen Kapitel zeigen, das Wort Erinnerung, falls der Satz Gültigkeit haben soll, durchaus nicht in moderner, blasser Bedeutung genommen werden.

Lebensschilderer des hl. Ansgarius versichert¹, dass viele mit Krankheiten behaftete dänische Heiden, die bei ihren Götzen vergeblich Heilung gesucht hatten, bei der Taufe sogleich genasen »gratia divina largiente«. Nicht Kleineres musste man wohl vom Untertauchen in den Mutterstrom aller Taufwasser erhoffen können.

§ 50. Mit den Krankenheilungen ins Einzelne zu gehen, ist für uns durchaus nicht notwendig. Das einzige uns aus vorchristlicher Zeit bekannte Beispiel ist die Genesung des aussätzigen Syrrers Naeman (oben S. 79). Und eben den armen Menschen, die am Aussatz litten, bot nach frühmittelalterlicher Überlieferung der Jordan häufig Heilung. Gregorius von Tours hat »viele« solche Menschen gesehen². Anschaulich wird uns im 8. Jahrh. das Verfahren mit den schwachen und siechen Pilgern vor Augen gemalt: sie halten sich fest an einem Seil, das von Ufer zu Ufer gespannt ist, und also geschützt tauchen sie unter³. Derselbe Berichterstatter weiss auch von einer anderen Gnade, die Gott im Jordan spendet; das ist der Kindersegen: »Auch unfruchtbare Weiber kommen dorthin und gewinnen Gottes Gnade«⁴. Im ausgehenden MA ist von den schon Schwangeren die Rede, und die Berührung ist eine indirekte: »Item — sagt der Breslauer Kaufmann Peter Rindfleisch — das grosse hemde han ich angehabt und mich im Jordan darinne gebadt und habs dornach an der Sohnne getreugt und aus rheinem wasser dornach gewaschen. Das hemde ist gutt frawn, die schwanger gehn, das sie es anlegen«⁵. Es muss auffallen, dass dies

¹ Vita Ansgarii cap. 24 (Mon. Germ. hist., Scriptores II 709 f.).

² Gregorii Turensis Libri miraculorum, lib. I (De gloria martyrum) cap. 19 (BORDIER's Ausg. I S. 54); zum Teil waren sie jedoch in den heissen Wassern der Stadt Levida (Livia) geheilt worden.

³ Hodoeporicon S. Willibaldi, It. Hieros. I 262.

⁴ ebda, »venientes ibi gratiam Dei merentur«.

⁵ RÖHRICHT-MEISNER (vgl. ob. S. 145¹) S. 322.

Verfahren sich fast ganz mit der Anweisung des Soldaten Petrus im J. 1099 für den Grafen Raimund deckt (vgl. oben S. 143): »Camisia et bragis lineis indutus de flumine aspergatur; et postquam siccata fuerint ejus vestimenta, reponat ea . . .«. Hat schon Petrus an einen nachherigen Gebrauch bei Geburten gedacht? (Auch Hosen eines Mannes sind der Frau bei Geburtsnot dienlich, jedenfalls nach späterem Glauben¹). — Durch derartiges Verfahren konnte der Segen des Jordans auch auf Nicht-Pilger übertragen werden.

§ 51. Von Verjüngung durch die Nähe des Heiligen wusste schon das Frühmittelalter zu fabulieren. Der Iren-Apostel Patrick traf auf seiner phantastischen Reise unweit des Berges »Hermon« ein Ehepaar, das einst von Jesus besucht worden war und sich seitdem noch immer jugendfrisch erhielt². Erst im ausgehenden Mittelalter, und m. W. nur ein Mal, hören wir, dass eben der Jordan konserviert und verjüngt (Der Ausdruck 2. Kön. 5, 14, Naemans Fleisch ward wie das Fleisch eines »jungen Knaben«, sei jedoch hier eben genannt). Der Gedanke lag an sich nicht fern; ist die Christentaufe ein »lavacrum regenerationis et renovationis«, so kann der Tauffluss für den Körper wohl ein Entsprechendes leisten³. »Das breite Volk (vulgus) — heisst es in dem Evagatorium des Mönches Felix Faber⁴, der um 1492 Palästina besuchte — erzählt, dass, wer im Jordan

¹ KLINGNER, Luther u. der deutsche Volksaberglaube S. 113. Plinius empfahl, den Leibgürtel des Ehemanns zu gebrauchen, und diese Sitte ist auch für die christliche Welt bezeugt, vgl. FRANZ II 206 f.

² WHITNEY STOKES, The tripartite Life of Patrick I (1887) S. 30 f.

³ Der sich in einer Quelle des Morgenlandes verjüngende Adler, den die alten Bestiarien erwähnen stellt die geistige Verjüngung in der Christentaufe dar; vgl. Phil. de Thaün's Bestiaire, WALLBERG'S Ausg. S. 75 ff.; Altfranzös. Bibliothek XIV 249 ff.; STRZYGOWSKI S. 59.

⁴ HASSLER'S Ausg. (1843) II 41.

badet, weiterhin nicht altert, und ausserdem, je nachdem wie lange Zeit er im Flusse verweilt, verjüngt er sich; nämlich falls er eine Stunde badet, wird er um eine Stunde jünger, falls zwei, um zwei, falls ein Jahr, um ein Jahr«. Schwerlich konnte also von spürbarer Verjüngung die Rede sein. (Grösseres hatte man im hohen Norden längst von dem Wasser der Christentaufe erzählt: Nach der jüngeren Ólaf Tryggvasons Saga cap. 216¹ (im ausgehenden 13. Jh. verfasst) tauft, ums J. 1000, der Missionsprediger Thangbrand zwei alte abgelebte Weiber mit der Wirkung, dass ihre Kränklichkeit schwindet, ihre Glieder gelenkig werden, und noch dazu Freude und Heilshoffnung sie erfüllt. Dies wird jedoch als ein bloss einmaliges, von einem Heiden beehrtes, Wunder berichtet.)

§ 52. »Getauft« in dem Jordan wurde auch Lebloses verschiedener Art, um die den Gegenständen schon inwohnende Kraft zu stärken, eine Stärkung, welche die vom gewöhnlichen Weihwasser ausgehende² noch übertraf. Dies gilt u. a. von Glocken und Schellen, deren Lärm an sich geeignet ist, böse Dämonen zu verscheuchen; so weit umher wie die also getaufte Glocke tönte, konnte ohne Gottes Willen der Hagel unmöglich einschlagen³.

Im französischen, vermutlich im 12. Jahrh. gedichteten Liede von Mainet, einem Helden aus dem Kreise Karls des Grossen, wird das Schwert Durendal zehnmal im Jordan getauft, »dis fois baptisie ens el saint flum Jordant«⁴. — Nach dem sagenhaften Bericht in der Chronik des Böhmen Cosmas über Kaiser Heinrich II und den Bamberger Ein-

¹ Fornmanna sögur II (Kjöbenhavn 1826) S. 200 f.

² Über Glockenweihe sowie Glocken- (und Schellen-) taufe s. FRANZ I 192, II 40 ff.

³ TOBLER, Zwei Bücher Topographie von Jerusalem II 706 f.

⁴ Romania IV (1875) S. 328 (Zeile 34).

siedler¹, gibt der Kaiser diesem, der nach Jerusalem pilgern will, seinen schweren, mit zwei Henkeln versehenen Abendmahlskelch mit, auf dass er denselben dreimal tauche (»quem ut intingat sub trina mersione«) in den Jordan, wo Christus von Johannes getauft wurde. Dies führt der Pilger denn auch treulich aus.

Aus früher Zeit hören wir, dass Wasser, aus dem Jordan geschöpft, auch den Fahrzeugen zu gute kommen konnte. Antoninus der Pilger (oben § 6) erzählt, dass die Alexandriner ihre Schiffe vor Abfahrt mit Jordanwasser segnen: »Tollunt inde (sc. e Jordane) aquam benedictam et inde faciunt aquam aspersionis in navibus suis, antequam exeant ad navigandum«. Der Sinn ist (trotz »in navibus«) kaum, dass sie das Wasser immer mit sich an Bord führen², sondern dass sie vor jeder Ausfahrt die Schiffe damit besprengen.

So spendet der hochheilige Fluss mannigfachen Segen; magische Kräfte entströmen ihm; aber die Wirkungen nicht-christlicher Magie muss er, eben weil heilig und christlich, aufheben. Beides verträgt sich nicht zusammen — man müsste denn sehr geschickt sein, um dennoch aus beiderlei Magie Nutzen zu ziehen. So der Held der späten, phantastischen Saga von *Qrvar-Odd* (um 1250—1300 verfasst). Dieser Norweger, ursprünglich Heide, aber in Aquitanien getauft, kommt nach Palästina³. »Er lenkt nun seine Schritte

¹ Mon. Germ. hist., Scriptores IX 59.

² So meint, wie es scheint, TOBLER, Zwei Bücher Topographie von Jerusalem II 707 Anm.

³ *Qrvar-Odds saga* cap. 34 (BOER'S Ausg. S. 116 f.). Nicht ganz deutlich im (noch späteren?) Gedichte *Ævidrápa*, *Skjaldedígn.* A II 316; B II 335 f.; hier sagt Odd: »darauf [nach dem Bade] konnte ich Christo dienen«. Über den Halbchristen Thorkil in der *Vatnsdælasaga* cap. 46 und seine Scheu der Christentaufe gegenüber vgl. W. H. VOGT in seiner Ausg. dieser Saga (Halle 1921) S. 126 f.; VOGT'S Auffassung ist jedoch nicht die allein mögliche.

zum Jordan hinaus; dort legt er alle seine Kleider ab, auch sein Hemd, und selbiges behielt alle seine Eigenschaften«. Dies Hemd war nämlich ein Zauberhemd, welches seinen Träger u. a. unverwundbar machte. Qrvar-Odd musste darauf gefasst sein, dass der christheilige Fluss allen Zauber tilgen würde; aber er möchte doch ungern die Kraft seines guten Hemdes vermissen, darum jene Vorsichtsmassregel vor dem Bade, recht christlicher Art zuwider (oben S. 160).

Sehr will es uns aber befremden, wenn das heilige Jordanwasser Christenmenschen als etwas zu Meidendes, Gefährliches gilt. Es handelt sich hier um Aberglauben der Seeleute, denen ja übrigens bis heute z. B. die Gegenwart eines Geistlichen an Bord unwillkommen ist. Brach über den Pilgertransportschiffen ein Sturm los, so fragte die Mannschaft nicht bloss, ob ein Gebannter (ein »Jonas«), sondern auch ob Jordanwasser oder sonst eine Reliquie auf dem Fahrzeug wäre; und es kam vor, dass man solches ins Meer warf¹. Es ist dies wohl ein Ausdruck des Tabuglaubens: das Heilige ist mit furchtbarer Kraft geladen, auf Segen (Antoninus' Bericht oben S. 163!) und auf Fluch; die allzu nahe Berührung, die Isolierung mit dem Heiligen zusammen, wird verhängnisvoll. —

Auch die gesunde Betrachtung, dass der heilige Fluss dem von Natur Unheiligen durchaus nicht hilft, kann sich jedenfalls seit dem ausgehenden Mittelalter äussern. In vielen Varianten ist ein Sprichwort bekannt, dass, was gemein ist, sich nicht veredeln lässt (oder allgemeiner, dass die Natur unabänderlich ist). U. a. mittelhochdeutsch (13. Jh.)²: »Gienge ein hunt tûsent stunt / ze kirchen, er wær doch ein

¹ RÖHRICHT-MEISNER S. 18 mit Anm. 10.

² Freidank 138, 5. Hierauf machte mich Professor R. JENTE, St. Louis, freundlichst brieflich ²²/₂ 1935 aufmerksam.

hunt«. (Neudeutsch gew. anders, mit dem Reime »Rhein: Schwein«.) Lateinisch im Mittelalter¹: *Merso Iordani / menda fit equa cani*«, d. h. Dem Hunde bleibt sein Gebrechen das gleiche, auch wenn er in den Jordan getaucht wird. Dänisch, 15. Jahrh.: »Kastæ hwnd i Iordens flodh, tha ær hwnd, som føre war«. Isländisch: »Hrynd þu hundj i Jordan, hundur er sem áður«.

VI. HEIMAT-, WELT- UND HIMMELJORDAN

§ 53. Nur wenigen ist es vergönnt, den heiligsten aller Flüsse zu besuchen und die wunderbare Kraft seiner Fluten über sich hinströmen zu fühlen. Eine Annäherung (wohl nicht mehr) an das »moslimische« Prinzip, dass jeder Gläubige ein Mal im Leben die heiligen Stätten besuchen sollte, finden wir höchstens in der östlichen Kirche, auch bis auf unsere Tage. Für die allermeisten Europäer blieb ein solcher Gedanke fremd. Dass z. B. Pilger oder Kaufleute echtes Jordanwasser zu Hause verschenkten oder feilhielten, kam sehr wenigen zu gute. Ganz ist das Christentum nirgends auf einer »Mekkastufe« stehen geblieben. Immer war der Glaube vorhanden, dass Gottes Gnade, obzwar an äussere Mittel geknüpft, unter normalen Umständen überall zu finden wäre. Und die höchste Wirkung, die der Jordan bringen konnte, Sündentilgung und neues Leben, wurde jedem Christen in der heiligen Taufe allenthalben auf der Welt zu Teil.

Die beiden religiösen Vorstellungen, Die göttliche Gnade ist an den heiligen Ort gebunden, und, Die Gnade wirkt

¹ Die folgenden Formen: AXEL KOCK und PETERSENS, *Östnordiska och. lat. Medeltidsordspråk* I Nr. 592 S. 66; II S. 244. Mit dem »Jordan« wird hier der Fluss selbst, nicht (nach kirchlichem, gewählttem Sprachgebrauch) die Gemeindetaufe gemeint sein.

ohne Schranken, finden ihre Verschmelzung in dem Satze, Die Kraft des heiligen Ortes strömt nach Gottes Verfügung überall hin zum Menschenbedarf, der heilige Ort kann überall errichtet werden. Den Jordan haben wir demnach überall, vor allem in dem heiligen Wasser der Taufe, volkstümlich z. T. auch für anderen Gebrauch.

1. Die sakramentale Allgegenwart.

§ 54. Die Vorstellung von einer Wirkung der Taufe Jesu auf alles Gewässer gibt sich schon im Zeitalter der »apostolischen Väter« kund durch Ignatios' Wort in seinem Ephesierbriefe cap. 18¹; Christus »wurde getauft, um, indem er sich diesem unterzog, das Wasser zu reinigen«. Innerhalb der Oberkirche des Altertums wird dann dieser Gedanke immer wiederholt, im Westen wie im Osten, in Taufwasserweihformeln (etwa »Heute wird die Natur der Gewässer geheiligt«)² wie in Predigten und anderen Schriften; mit besonderer Schönheit drückt es eine pseudo-augustinische Predigt aus³: »Indem sich der Heiland in Wasser tauchte, weihte er aller Ströme Längen, aller Quellen Adern mit dem Geheimnis (Sakrament) der Taufe«. (Dies kann auch als eine Erneuerung des reinen (lauteren) Urzustandes des Wassers dargestellt werden.) — Für das ältere Mittelalter zeuge hier eine Predigt Bedas (um 700)⁴: Jesus, selber von aller Sünde rein, liess sich im Jordan taufen, »auf dass er

¹ Patres apostolici, ed. FUNK, I 228: *ἵνα τῷ πάθει τὸ ἕδωρ καθαρῶσι.*

² GOAR S. 375. Siehe auch FRANZ I 51 mit Anm. 9. — Vgl. ob. S. 87 Hieron. Ep. 108, 12 »pollutas diluuit aquas . . . suo dominus mundavit baptisate«.

³ MIGNE PL 39, 2012 (Appendix, Sermo 135, 4); Maurinerausg., J. 1700, V Appendix S. 173 (Sermo 137).

⁴ Bedas 11te Homilie (MIGNE PL 94, 58); vgl. auch A. SCHÖNBACH, Altdeutsche Predigtentexte II 33.

aller Wasser Strömen Heiligkeit verlieh, den Schmutz unserer Frevel zu entfernen«. Im Westen ist dann diese überkommene »kosmische« Betrachtung mit Thomas von Aquino dauernd die offizielle Lehre der Kirche geworden. Unter Berufung auf Äusserungen der Väter entscheidet er, dass mit Christi Taufe das Taufsakrament als solches eingesetzt sei, obgleich erst nach der Auferstehung die Notwendigkeit seines Gebrauchs den Menschen mitgeteilt wurde. Er führt weiter aus, dass zwar nicht jedes Wasser physisch mit dem von Jesu Leib berührten Jordan in Verbindung steht, aber Christi Kraft ist, mit seiner Taufe im Jordan, auf jedes Wasser übertragen worden, »non propter continuitatem loci, sed propter similitudinem speciei«; das Wasser als Materie wurde damals zum Taufgebrauch geweiht¹.

§ 55. Die Ubiquität der göttlichen Kraft in allem Taufwasser liess sich auch so auffassen, dass der Jordan selber geistig überall zugegen ist. So schärft eine (pseudo-ambrosianische) Predigt², des 5ten Jhs.(?), ein: »Überall ist jetzt Christus, überall der Jordan«. Innerhalb der griechischen Kirche konnte jeder Taufbrunnen »der Jordan« heissen, und auch bei Dichtern und Lehrern der Westkirche finden sich derlei Ausdrücke: die Getauften sind »Jordane tincti flumine« und »homines Jordane renati«³. Mehr kirchlich symbolisch als volkstümlich-mythologisch fasst offenbar der Dichter der altenglischen Höllenfahrt Christi die Sache⁴:

¹ Summa theologiae, pars III, quaest. 66, art. 2 (Opera omnia, Romae 1906, XII S. 64). Wie dann diese Wirkung auf das Element nach der Kirchenlehre zu verstehen ist, braucht uns hier nicht zu beschäftigen.

² MIGNE PL 17, 702.

³ KRAUS, Real-Encycl. d. christl. Alterthümer II 71 gibt diese beiden Beispiele (z. T. durch Druckfehler entsteht) von Prudentius, Kathemerinon II 64 und Paulinus (Petricordia), Vita S. Martini IV 253 (5. Jh.) (hier: »altera poela decent homines Jordane renatos«).

⁴ Vers 103 ff., GREIN, Bibliothek d. angelsächs. Poesie I (1857) S. 194. Der Text ist nicht ganz in Ordnung.

»O du Jordan in Judäa, / wie du auf deinem Platze still verbliebst! / Gar nicht [konntest?] du (aller) Erdenbewohner (Lande) durchströmen: / sie konnten (dennoch) dein Wasser wonniglich geniessen«. Also der Fluss selber ist nur in Palästina zu finden, der Segen seines Wassers überall; dementsprechend ist im voraus von Jerusalem gesagt: die Stadt ist nur dort, wird (aber) überall gepriesen.

Es begegnet uns also im altchristlichen Wasserkult eine Vorstellung von dem — der Idee nach — allgegenwärtigen Jordan. Seine Kraft erneuert er (bzw. das Taufwasser), jedenfalls in der Ostkirche, überall durch das Ritual am Epiphaniastage (»Heute wird die Natur der Gewässer geheiligt«) — ein kultisches Wiederholungswunder, das der am Jordan selbst sich vollziehenden Wiederherabkunft des Geistes (oben S. 128 ff.) entspricht, und das innerhalb des Blutkultes in dem all-österlich kultisch überall wiederholten Tode und Neuaufleben des Heilands ein Seitenstück hat.

2. *Der heimatliche Jordan.*

§ 56. Auch die breiteren Schichten haben eine solche Vorstellung vom Jordan gehegt. Für jede Gemeinschaft ist hier das Interesse an die eigenen Wasserläufe geknüpft; dem allgegenwärtigen Jordan der Theologie entspricht der Heimatjordan des Volksbrauchs. Wie es scheint, haben hier alte, nichtchristliche Bräuche vorgelegen, welche dann die Kirche mit ihrem Geist zu erfüllen strebte. Vor allem begegnen uns derartige Vorstellungen und Gebräuche bei den Völkern der östlichen Kirchen (wir erinnern hier zugleich an die lokalen Jordanwunder in Armenien, oben S. 132 f.). Das Interesse ist hier nicht bloss auf die Taufe gerichtet, sondern auf allerart Verwendung des Wassers. Jedenfalls für gewöhnlich ist hier nicht von einer sich gleich-

mässig auf das Jahr verteilenden Heiligkeit des fließenden Wassers die Rede, sondern dessen Kraft erreicht nach volkstümlichem Christenglauben gleich am Epiphaniastage ihren Gipfel und wird am sichersten sogleich ausgenutzt.

Das früheste Zeugnis von Derartigem ist wohl die Schilderung in einer Epiphanienvorlesung Chrysostomos', im J. 387 in Antiochia gehalten: »Dieses ist der Tag, an dem (Christus) getauft wurde und die Natur der Gewässer heiligte. Darum also schöpfen alle bei dieser Feier um Mitternacht Wasser, setzen die Flüssigkeit zu Hause hin und bewahren sie ein volles Jahr, weil ja heute die Wasser geheiligt wurden. Und das Wunder wird offenbar, indem die Natur jener Wasservorräte durch die Länge der Zeit nicht verdirbt, sondern das heute geschöpfte Wasser ein volles Jahr, ja oft zwei und drei Jahre rein und frisch bleibt und nach so langer Zeit mit eben geschöpftem Quellwasser wetteifert«¹. Der Kirchenvater hat also den Wunderglauben des Volkes geteilt; ob aber das Volk schon seine christliche Motivierung kannte, ist sehr fraglich. Chrysostomos klagt nämlich selber in der Einleitung eben dieser Predigt darüber, dass zwar viele die Kirchenfeiern begehren und ihre Namen wissen, aber die Ursprünge kennen sie nicht, und dies gelte auch von Epiphaniastagen. Es scheint also, das Antiochener Volk hat damals diesen Gebrauch ohne Gedanken an Christi Taufe oder den Jordan vollzogen. Und man kommt wohl schwerlich von dem Eindruck los, dass hier ein an sich nicht-christlicher Brauch vorliegt, den dann Chrysostomos, wie vor und nach ihm andere, kirchlich zu interpretieren und unter kirchliche Leitung zu bringen suchte². Es mag

¹ MIGNE PG 49, 365 f.

² Über die rein kirchliche Wasserweihe zu Epiphaniastagen s. FRANZ I 70 ff.; er vermutet, dass sie sich von der Diözese Jerusalem aus, wozu das Jordangebiet gehörte, verbreitet hat.

sich ursprünglich um eine magische Erneuerung der Naturkräfte um die Zeit der Wintersonnenwende handeln (Entsprechend gehen wohl ähnliche Sitten um die Sommer Sonnenwende, sogar die Verwendung des Johannistags als beliebter Taufstag (oben S. 111), letztlich auf solche Naturauffassung zurück).

§ 57. Die Verknüpfung mit Christi Taufe im Jordan ist jedenfalls längst volkstümlich geworden. Solche Wasserriten haben sich dann im Osten mehrfach bis auf unsere Tage gehalten. Aus Ägypten (ums J. 1835) hören wir¹, dass am Gheetasfeste (oder in der Nacht zuvor), 18. oder 19. Januar, zum Gedächtnis der Taufe Jesu, Männer und Knaben sich im Wasser, das vom Priester geweiht ist, baden; es ist zwar, meint der Berichtstatter, für die meisten mehr ein Vergnügen als ein religiöser Ritus. — Im czarischen St. Petersburg wurde (nach BLANCHARD) das Epiphanienfest *Jordan* genannt; der Metropolit tauchte sein Kreuz in eine Wuhne der Neva vor dem Winterpalast und erbat Gottes Segen über alle feldbefruchtenden Ströme des ganzen Russenreiches (der »Jordan« kam also sozusagen via Neva dorthinaus); die Völkermenge schöpfte überall, wo eine Spalte im Eis zu finden war. Als lokale Zeremonie vollzog sich aber dasselbe allenthalben in den Provinzen, sei es bei eisbedecktem oder bei offenem Wasser; so sah der Berichtstatter das Jahr zuvor bei Tiflis den Fluss voll von Menschen und Pferden und die Ufer von Wasserschöpfenden belagert².

Bei Slaven auch weit ausserhalb der griechisch-gläubigen Welt kennt man sehr wohl den heimischen Jordan; er ist in privaten, ausserkirchlich-magischen Brauch eingedrungen.

¹ E. W. LANE, An Account of the Manners and Customs of the modern Egyptians (Ausgg. 1842 und 1890) S. 500.

² M. BLANCHARD, Le Tour du Monde, tome III (1861) S. 206 f. (verkürzt auch bei CORBLET I 110).

gen. Die Czechen Mährens holen sich gegen die Lungensucht »Jordanwasser« aus dem (nächsten?) Flusse, wo eine Strömung ist; sie sprechen zuerst: »Gelobt sei Jesus Christus, Wässerchen! Woher fließest du, Wässerchen? Ich komme zu dir um Gesundheit. Du fließest bis (až) vom Jordan«, usw., und schöpfen dann im Namen Johannis des Täufers¹.

Von einer negativ wirkenden Ubiquität des heiligen Flusses weiss schon um 600 die Trautafel (A Nr. 20 S. 39). Nicht bloss das »Feuer« soll der böse Geist »ubiconqua« haben, sondern den Fluss selbst: »inante habias Iordanis fluuio«.

§ 58. Ein besonderer Ausdruck für die Verheimlichung des Jordans wäre die Namensübertragung. Auf die Frage, ob schon im Frühmittelalter in dem Westen Europas das Volk einzelne heimische Gewässer nach dem Jordan benannt hat, wüsste ich nicht bestimmt zu antworten; vielleicht wird es anderen leicht sein, Belege zu geben. Natürlich wird man hier an das heutige Vorkommen des Namens als Fluss-, See- oder Quellname denken. Hier ist aber Vorsicht geboten, denn nicht in allen Fällen wird der Name so alt sein. CORBLET² berichtet über einen Fall, der uns weit ins Mittelalter zurück führen sollte: Bischof Paulinus von York soll im 7ten Jahrh. u. a. im Derwentflusse Massentaufen veranstaltet haben; und eine Strecke dieses Flusses wurde im 19. Jahrh. Jordan genannt. Es liegt gegebenen Falls der Schluss nahe, dass die Benennung auf eine Zeit zurückgeht, wo eben jene Fluss-strecke noch immer zur Taufe verwendet wurde; wenige Jahrhunderte nach Paulinus war die Taufe in Flüssen ausser Gebrauch gekommen. Dies Ganze muss

¹ HOVORKA u. KRONFELD, Vergleichende Volksmedizin II (1909) S. 660, vgl. ebda S. 50.

² CORBLET II 3.

CORBLET'S Autorität überlassen bleiben; er verweist auf Beda und auf die Times ¹⁷/₃ 1865; aber Beda (Hist. eccles. II cap. 9 und 13) nennt zwar den Derwent, jedoch nicht als Tauffluss; in der Times-Nummer habe ich über die Sache überhaupt nichts finden können.

Durch die Landschaft Auvergne fließt der Jordannefluss; und es dürfte für Frankreich noch mehr Beispiele geben. Für Deutschland soll die Benennung heimischer Örtlichkeiten nach heiligen Stätten zur Zeit der Kreuzzüge aufgekomen sein¹. Ausser den verschiedenen Gesundquellen »Jordanbad« gibt es hier einen Jordansee auf der Insel Wollin². Für Skandinavien wüsste ich keine sicheren Belege. In Finnland gibt es zwei Jordanflüsse (beide in Karelien); und ein recht grosser See im Nordosten heisst Juortana, d. i. Jordan (eine Stromschnelle in Lappland Jordaninivat)³.

§ 59. Wir verlassen für einen Moment unser Wasserlaufsthema, um eine parallele Namensfestigung des heiligen

¹ RÖHRICHT, Die Deutschen im heiligen Lande (1894) S. 141, wo indessen der Jordan nicht als Beispiel auftritt.

² Blätter f. pomm. Volkskde 2, 147; der Mittheiler meint: »Der Name hat mit demjenigen des paläst. Flusses natürlich [sic] nichts zu tun«.

³ Der Jordanfluss in Utah, mündet, wie sein Namengeber, in einen Salzsee.

RITTER'S Geographisches Lexikon (1895) kennt 9 Ortschaften in Europa (Dörfer, Städtchen, bzw. Bezirke) mit dem Namen Jordan, oder für gew. mit einer Ableitung davon; dazu einige in Nordamerika. Vermutlich könnte die Liste noch vermehrt werden. In vielen von diesen Fällen mag der Ort seinen Namen von einem Fluss oder Bach in der Nähe beziehen. Die allermeisten dieser neun Ortschaften sind im Gebiet der jetzigen Republik Polen zu suchen; eine, Dorf Jordan, liegt in Brandenburg. (Das Armenviertel Amsterdams, De Jordaan, soll urspr. Le jardin sein.) Zum Vergleich sei bemerkt, dass es nach RITTER in Europa zwei Ortschaften Jerusalem gibt (1 Czechoslowachei, 1 Polen), zwei oder drei Nazareth (1 Portugal, 1 Belgien, — 1 Rumänien?), 1 Bethlehem (Württemberg). Ein Dorf Jerusalem liegt, wie mir Dr. LOEWENTHAL mittheilt, unweit Königsberg i. Pr.

Flusses ins Auge zu fassen: das sehr häufige, in Zeit und Raum verbreitete Auftreten des Jordans als Personenname, an sich ein starkes Zeugnis für die hohe Wertung des Taufflusses; der Träger ist »Jordane renatus«, d. h. getauft, wie ja auch Renatus als Taufname vorkommt; aber es fällt auf, dass ersterer Name nicht »Jordanicus« o. ä. lautet: der Getaufte heisst wie der Fluss selbst (der Born des Lebens quillt in ihm?? Joh. 4,14); es ist auffallend, den Namen eines heiligen Ortes als Personenname verwendet zu sehen, und kein solcher Ort könnte hier mit dem Jordan auch im entferntesten wetteifern, falls überhaupt Derartiges in alter Zeit sonst vorkommt. Unter bekannteren Persönlichkeiten wären vor den Kreuzzügen zu nennen der »gotische« Historiker *Jordanes* im 6. Jh., und ein Patriarch von Jerusalem *Jordanus* um 1040¹. Wir erinnern übrigens daran, dass im 11. Jh. uns ein Blutsegen den Jordan im Zweikampf darstellt (A Nr. 50. S. 54. 62; B § 106). — Zur Zeit der Kreuzzüge tragen sehr viele Westländer, meist wohl Franken, den Namen². Schon kurz nach 1100 sehen wir ihn auch im skandinavischen Norden zu Hause; eine Runeninschrift in einer dänischen Dorfkirche kündigt an³: »Iordan risti runu; raþi þæn ær kan« (Jordan grub Runen ein; es deute sie, wer da kann). Im Spätmittelalter ist der Personenname in

¹ Rodolphus Glaber cap. VI (*Historiae Francorum scriptores*, ed. FR. DUCHESNE, IV, Paris 1641, S. 47).

² RÖHRICHT, *Regesta regni Hierosolymitani*, Index personarum S. 446, hat 16 Personen namens *Jordanus* zwischen den Jahren 1106 und 1279. — Siehe auch FÖRSTEMANN, *Altdeutsches Namenbuch* (1900), woselbst, S. 981, noch eine *Jordana* verzeichnet ist (6. Jh.). (F. glaubt nicht, dass der Personenname letzter Hand mit dem Flussnamen identisch ist). — Wird »*Jordanus*« der Flussname selbst oder ein Derivatum sein? Doch wohl letzteres.

³ Nordisk Kultur XVI (1933), *Runorna* S. 139; der letzte Satz jedoch nach späterer Lesung E. MOLTKE's (mir von Professor BRÖNDUM-NIELSEN gütigst mitgeteilt).

Schweden und Finnland verbreitet, in Finnland ist er auch durch ältere Ortschaftsnamen wie *Jordansböle* (J. 1540) und *Jordansby* (1549), deren erstes Glied der Personenname sein muss, bezeugt¹.

In späteren Zeiten hat man nicht immer begriffen, dass jemand diesen Namen tragen könnte, falls nicht etwas Pilgermässiges dahinter steckte. So hat man den Namen des zweiten Dominikanergenerals, *Jordanus Saxo* (ein Westfale), später damit erklären wollen, dass er von auf Pilgerschaft befindlichen Eltern in Palästina geboren sei und dort im Jordan getauft².

§ 60. Ein interessanter Bericht aus dem hohen Norden zeigt uns einen Wundertäter in der Zeit kurz nach 1200, der sich für seine Wasserkuren auf die von Jesu Taufe herrührende Heiligkeit alles Wassers berief und den Jordan überall erkannte. Wir haben hier einen Fall, wo es sich nicht um eine alljährliche Wasserweihe, sondern um gelegentliche Einsegnungen handelt. Der betreffende war ein isländischer Priester, von 1202 an gar Bischof, *Gudmund Arason*, eine sonderbare, etwas ungestüme Persönlichkeit, sowohl Mann der Kirche als, und noch mehr, Mann fürs Volk. Die beiden, noch im 13. Jahrh. abgeschlossenen Sagas über ihn gehen sicher auf zuverlässige Quellen zurück³.

Gudmund reiste auf Island viel herum, weihte (»sang über«) Quellen und Seen und Zuber mit Wasser und vollzog Heilungswunder damit; das Wasser heilte auch in seiner

¹ Briefliche Mitteilungen ¹⁹/₂ 1936 des Herrn Professor T. E. KARSTEN, Helsingfors, mit Hinweis für Schweden auf LUNDGREN-BRÄTE, Personnamn från medeltiden (Svenska landsmål X Nr. 6) S. 137, für Finnland u. a. auf R. HAUSEN, Finlands medeltidsurkunder IV (1924) S. 563.

² ASS Febr. II 720.

³ Vgl. F. JÓNSSON, Den oldnorske og oldisl. Litteraturs Hist., 2. Ausg. II 566 ff. u. 763 f. (729). Das obige lange Zitat nach *Biskupa sögur*, Ausg. des Bókmentafélags I (1858) S. 575 ff.

Abwesenheit. Zwar hatte er viele Gegner und Verspötter, allmählich aber steckte sein Wunderglaube an; in Gudmunds letzten Jahren waren indessen die unteren Schichten seine treuesten Anhänger, eine Bettlerschar bildete sein stetes Gefolge. Die hohe Obrigkeit, Erzbischof Thore von Nidaros, wurde einmal beunruhigt und lud Gudmund, damals schon Bischof, vor. »Was sagst du — sprach Thore — von deinen Wasserweihungen? denn es geht immer noch viel Gerede darum«. Aus Gudmunds wortreicher Antwort — fast wie ein kleines Kompendium der Jordan-Theo- und Mythologie — geben wir das wichtigste, auch was uns erst weiter unten beschäftigen kann. »Nicht ich weihe, genau gesprochen, die Gewässer, denn der Herr selbst hat sie im Anfang seines Erdenlebens geheiligt, so dass sie nicht heiliger werden können«. Dies ist, führt er aus, geschehen, teils durch das Wunder zu Kana, teils »als Er Johannes den Täufer ihn taufen liess im Jordan, aller Christenheit zum Heil und zur Gnade. Und da ward eine so erhabene Wonne auf dem Wasser, als unser Herr Jesus Christus in den Fluss Jordan hinabstieg; da kam der heilige Geist über ihn in Taubengestalt und salbte (*krismði*) den Fluss und fuhr darauf zum Himmel. Da wurde der Fluss ein so hehres Heiligtum, dass alle Gewässer hier in der Welt heilig wurden durch die Gabe des hl. Geistes und im Namen der hl. Dreifaltigkeit und (wurden) so vollkommen von allen Unreinheiten gereinigt, dass kein Gedanke zu denken vermag und keine Zunge auszusprechen die Gnade, die Gott dem Wasser verliehen hat«, jedoch nur den Gläubigen, denn den Ungläubigen ist alles unrein. Die Gewässer, über die er singt, — betont er abermals — »die werden von Gott selber, nicht aber von mir geheiligt, wenn's recht verstanden wird«. »Der Jordan heiligt alle Wasser und reinigt alle Quellsprünge

und Landseen, und ebenso Lehmbrunnen wie andere Gewässer« (in einer anderen Fassung der Saga¹ sagt G. gar: »Alle Quellen sind das Wasser des Jordans«). Weiter: »(Der Jordan) allein in aller Welt ist dasselbige Wasser, das der Herr im Anfang der Welt im Paradiese schuf; noch heute ist seine Quelle dort, und von dort strömt er herab in vier Armen und seinem (Haupt-?)Strome, und sie quellen hervor hier und dort aus der Erde, Menschen und Viehe zum Leben sowie allen den Lebewesen, denen Gott bestimmt hat, durch Wasser Hilfe zu erhalten und durch seine Gnade«. Der Jordan — meint Gudmund — ist das wichtigste unter den vier Elementen. Über dem weltumspannenden Jordan vergisst er aber nicht den Mikrokosmos, den Tränenjordan; zuletzt behauptet er nämlich, das Wasser des Jordans sei auch im Menschenherzen befestigt, »und quillt in der Brust auf und kommt hervor aus den Augensteinen zur Reue und Errettung und dem Menschen zum Leben, und dies Wasser Gottes ist jedem Menschen gegeben, so er getauft ist«. Hier liegt sicher das Schriftwort Joh. 4, 14 zu Grunde: »das Wasser, das ich (Jesus) ihm geben werde, das wird in ihm ein Brunnen des Wassers werden, das in ewiges Leben quillt«.

Wegen seiner Heilungen weiss sich also Gudmund ausreichend zu verteidigen. Dieser Jordanenthusiast war, will man glauben, kein blosser Geriebener, der sich vor der Obrigkeit mit Gelehrsamkeit salvierte, dem Volke gegenüber sich aber als den selbstherrlichen Wundermann aufspielte; vermutlich hat er auch sonst gelehrt, dass auf Gottes Schaffen im Jordan alles zurückgehe. Wie viele es dann beherzigten, können wir nicht wissen; und die Sagas hinterlassen am ehesten den Eindruck, dass nach dem Glauben der Isländer

¹ Biskupa sögur II S. 96.

mit dem gottheiligen Wasser ohne Gudmunds »Besingen« nicht viel los war. Auch lässt es sich kaum sagen, aus welchen Quellen Gudmund sein ganzes System hatte; nicht übersehen darf man die Notiz¹: »Viele Sachen nahm er in seinen Glauben auf, von denen Keiner wüsste, dass Jemand sie vorher hier zu Lande (d. h. auf Island) angenommen hätte«. Aber dass er nichts davon erfunden hat, haben wir teils schon gesehen, teils wird es uns aus dem folgenden klar werden.

3. *Der Weltjordan.*

§ 61. Die Identität der vielen Gewässer mit dem Jordan ist nach den Theologen (Aquinas oben S. 167) und gewöhnlich auch in volkstümlicher Auffassung, wie wir gesehen, sakramentaler oder religiös-magischer Art. Doch hat uns ein Abschnitt der Verteidigungsrede des Bischofs Gudmund eine besondere Anschauung erschlossen, nämlich die mythisch-geographische oder -physische. Sie umfasst teils das Erdreich: der Jordan ist Hauptstrom des ganzen irdischen Wassersystems (hier cap. 3); teils auch das Jenseits: die Jordanquelle befindet sich im Paradiese (cap. 4). (Auch diesen Doppelabschnitt werden wohl andere vielfach ergänzen können).

Die Vorstellung von einer physischen Verbindung des palästinensischen Jordans mit fernen Gegenden hat einen natürlichen Ausgangspunkt in ganz nüchternen Wahrnehmungen und Schlussfolgerungen. Mittelalterliche arabische Geographen wussten über den Zogarsee (Totes Meer) und den Jordan dies zu berichten²: »Das Niveau dieses Sees

¹ Sturlunga saga, hrsg. von KÅLUND, I (1906) S. 148. — Noch im 14. Jahrh. hat Einar Gilsson ein Gedicht über Gudmund Arason verfasst und hier auch die Verhörsszene paraphrasiert, Skjd. A II 406, B II 432.

² A. F. MEHREN, Manuel de la Cosmographie du moyen âge de Shems-ed Din (usw., Copenhague 1874) S. 133.

hebt sich nicht im Winter, obschon er viel dorthinab strömendes Wasser empfängt, und senkt sich auch nicht im Sommer. Der Jordan entlädt dort seine Wasser Tag und Nacht. Es gibt verschiedene Annahmen über die Wasserabsorption dieses Sees: einige sagen, dass er mit einem zwei Monate entfernten Lande in Verbindung steht, dass seine Wasser dort hinabströmen und dem Ackerbau sowie zum Getränk dienen noch andere sagen, dass seine Wasser sich unter die Erde hin verlieren und sich mit dem Roten Meere vereinigen«. Schon der Talmud erwähnt die Annahme, der Jordan laufe vom Salzmeer weiter und ergiesse sich ins »grosse Meer«¹.

Derb und deutlich ist ein Bericht über russische Pilger im 14. Jh.; doch ist hier nur von einer partiellen, besonderen, nicht von einer die ganze Welt umfassenden Verbindung die Rede: »In dem grossen Altar (der Sofiakirche zu Byzanz) befindet sich der Brunnen, der mit dem heiligen Jordan in Verbindung steht. (Eines Morgens) zog die keiserliche Wache ein Gefäss aus dem Brunnen, und die russischen Pilger erkannten es wieder; die Griechen wollten es nicht glauben. Die Russen sagten: Es ist unser Gefäss, es fiel uns aus den Händen, als wir im Jordan badeten«. Weiter entdeckte man dann eines Tages ein Kästchen mit Gold im Brunnen »und wunderte sich; so enthüllte sich der Brunnen auf Gottes Befehl und wurde »Jordan« genannt«².

In dem System des Bischofs Gudmund (oben § 60) tritt die sakramentale Heiligkeit aller Gewässer als das primäre hervor; die geographische Weisheit liefert weitere Stütze dafür. Dem entspricht, dass hier auch die physische Ver-

¹ Siehe oben S. 79.

² Le pèlerinage d'Étienne de Novgorod, It. russes S. 117. Arabische Geographen berichten über eine physische Verbindung zwischen einem Brunnen von Tyrus und dem Euphrat, MEHREN, Manuel S. 134.

bindung mit dem Jordan alles Wasser umfasst: Gott hat es von Anfang so geplant und damit der sakramentalen Verbindung, die erst mit Jesu Taufe eintrat, vorgearbeitet. »Alle Quellen sind das Wasser des Jordans«. (Also wieder einmal Iardanos gleich Strom!?! S. 78). Der Jordan ist das wichtigste der vier Elemente. Aber auch die Verknüpfung mit dem Paradiesmotiv muss einen Weltjordan ergeben (s. cap. 4): Der paradiesgeborene Fluss strömt in vier Grossarmen durch die Welt und quillt allenthalben hervor.

Aus welchen Schriften Gudmund dies, direkt oder indirekt schöpfte, ist unbekannt. Wir treffen aber anderwärts im hohen Norden denselben Welt-Tauffluss, über den ein Mann auf Island spekulierte, als Glied volkstümlichen Glaubens, nämlich im äussersten Norden der (ehedem) katholischen Welt, Finnland. Die Zaubersegen über den Ursprung des Wassers sagen nicht bloss aus: »Dein (des Wassers) Geschlecht ist vom Berge, / vom Felsen dein Wachstum, / dieses Wasser ist aus dem Jordan«, und: »Du hast geraume Zeit im Berge gelegen, / lange im Felsen geruht, / an der Seite des Jordanflusses, / vor (den Füßen) Adam(s) und Eva(s)«; sondern auch: »Das Wasser ist dem Jordan entsprungen, / alle Flüsse sind aus dem Jordan«; und (umgekehrt): »Getauft ward der Allgewaltige / dort an Jordans Fluss, / an des heiligen Stromes Strudel, / in den alle Ströme münden; / damit lösche ich den Schmutz (der Krankheit)«¹. U. HOLMBERG zieht, wie wir meinen mit Recht, aus diesen finnischen Liedern allein den Schluss, dass man sich im mittelalterlichen Westeuropa den Jordan als Zentralquelle vorgestellt hat². Die finnischen christlichen Zauberlieder entstammen ihrer Verbreitungsrichtung nach,

¹ KROHN MUF S. 107; SKVR I 4, 1 Nr. 554.

² U. HOLMBERG, Der Baum des Lebens (Helsinki 1922) S. 72.

mit wenigen, leicht erkennbaren Ausnahmen, dem katholischen, nicht dem griechischen Europa.

4. *Der Paradiesjordan.*

§ 62. Die kosmische Heiligkeit des Jordans hängt mit der Vorstellung vom Paradiesesflusse recht eng zusammen. Der Fluss, der die Menschenwelt umspannt, hat selbst seine Quelle ausserhalb derselben, mag nun der Ursprungsort nur in mythischer Ferne oder oben im Himmel liegen.

Uralt und verbreitet ist die Vorstellung von einem Weltstrome, der aus himmlischer Höhe oder aus dem Urzeitsparadiese quillt und, viergeteilt, die ganze Erde durchströmt¹. In Altisrael ist die Überlieferung diese (Gen. 2, 10 ff.): »Es ging aus von Eden (dem Garten gen Osten) ein Strom, zu wässern den Garten, und teilte sich von da in vier Hauptwasser«; diese heissen Pison, Gihon, Hiddekel und Phrat. Tatsächlich haben ja Tigris und Euphrat ihren gemeinsamen Ursprung im Hochgebirge; auf ein solches hat die Tradition dann wohl auch den Paradiesgarten verlegt.

Dass eben der Jordan in sehr alter Zeit als paradiesischer Weltstrom gegolten hätte, davon lassen sich kaum deutliche Zeugnisse finden, obschon das viele Sonderbare an seinem Lauf eine solche Wertung nahezu legen scheint (ob. S. 78 f.). Aber jedenfalls vereinigen sich später mythische Vorstellungen mit der historischen Tradition, der Johannesverehrung, in einer ausserchristlichen Religion, dem Mandäismus, und erheben den Jordan in die gewaltige Funktion. Den Mandäern war der Gedanke äusserst wichtig, dass sie den Jordan überall hatten: ein jedes fliessende, mithin zur Taufe geeignete Wasser gehört unter die »Jor-

¹ Ebda S. 72 f.

dane« und hat als ein Jordan letztlich seinen Ursprung unter Gottes Thron im Norden, von wo er Vergebung der Sünden und göttliche Reinheit herabströmen lässt¹. (Das erdgeographische Moment ist hier nicht sehr deutlich ausgedrückt und tritt wohl hinter der sakramentalen und jenseitsmythologischen Einheit zurück.)

Eine alte Redaktion des jüdischen Henochbuches, der sogenannte slavische Henoch, urspr. sicher griechisch (um den Anfang unserer Zeitrechnung entstanden?) gibt (cap. VIII) den Universalströmen keine Namen. Vier Quellen entspringen im Paradiese, »und sie teilen sich in vier Teile« und durchströmen das Paradies Edems, »und von da gehen sie hervor längs der Erde, und haben die Umkehr ihrem Kreis [sic] wie auch die anderen Elemente«².

Man konnte dagegen erwarten, innerhalb der christlichen Mythologie den Jordan sehr früh zum Universalfluss erhoben zu sehen. Solches scheint jedoch für die ersten Jahrhunderte nicht nachweisbar. Eine sehr ausführliche apokryphe christliche Quelle des ausgehenden Altertums zeigt die verschiedenen Vorstellungen, die wir sonst im Welt- und Paradiesjordan vereinigt finden können, gesondert; aber eben der Jordan wird hier nicht genannt. Diese Schrift ist die griechische, auch in syrischer und in lateinischer Redaktion vorliegende, *Apocalypsis Pauli*, vermutlich kurz vor 400 verfasst³. Und hier werden jedoch (sect. 21 ff.) für das Jenseitige nicht weniger denn fünf Gewässer erwähnt:

¹ Vgl. W. HEITMÜLLER, Im Namen Jesu S. 195.

² N. BONWETSCH, Das slawische Henochbuch, Abh. d. kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl., NF, Bd. I Nr. 3 (Berlin 1896), S. 12 f.

³ *Apocalypses apocryphae*, ed. TISCHENDORF (1866) S. 50 ff. Lateinische Fassung M. RHODES JAMES, *Apocrypha anecdota* (Texts and Studies, Contributions to biblical and patristic Literature II 3) S. 22 ff.

1. Der Fluss Okeanos, dessen Anfang an den Himmelskreis festgemacht ist, und der die ganze Erde umgibt (vgl. oben den »Kreis« des Henochbuches, und Gen. 1, 2. 7).

2. Der See Acherusa, in den die reuigen Sünder auf Geheiss des Engels Michael geworfen werden (lat. Fassung: von Michael getauft werden), um nachher in die Gottesstadt zu kommen. — In der syrischen Bearbeitung ist der Name zu »Eucharistia« entstellt — hat eine sakramentale Wirkung hier dem Gedanken vorgeschwebt? — und sein Wasser ist weisser als Milch; die Seelen werden hier (syrisch) jedoch nicht hineingeworfen, sondern Michael trägt sie hinüber.

3. Vier Flüsse, welche die himmlische Gottesstadt umgeben; sie fliessen mit Milch, Honig, Öl, Wein (so auch im slav. Henoch). — Syrisch heisst es statt dessen: sie sind die Gleichnisse der irdischen Flüsse Gichon, Pison, Euphrat, Tigris.

4. Ein Fluss, an dem Paulus alle Propheten trifft. (Vielleicht ist dieser jedoch einer von jenen vier Flüssen.)

5. Im Paradiese, wo Adam und Eva sündigten, rinnt aus der Wurzel eines mächtigen und schönen Baumes ein Wasser, das sich in vier Betten verteilt: Pheison, Geon, Tigris, Euphrat (vgl. syrisch Nr. 3); diese sind noch vor Himmel und Erde geschaffen.

§ 63. Den Kirchenvätern ist, wie wir oben (§ 54) hörten, das Taufwasser und alles Wasser durch Jesu Taufe jordanisiert. Die Vermutung dürfte nicht allzu kühn sein, dass diese Idee von Christus, der in dem Jordan alles Wasser im Nu sakramental beeinflusst, den Vätern so nahe lag, eben weil ihnen das alte Weltbild von dem physisch-überphysischen Zusammenhange aller Gewässer mit einem göttlichen Hauptstrome vertraut war. Hier musste die johan-

neische Gedanken- und Bilderwelt sehr förderlich sein; schon hier bietet sich auf christlichem Boden die Verknüpfung von Mythologischem und Sakramentalem. Man denke an Joh. Ev. 3, 5; 4, 10. 14; Apoc. (2, 7;) 21, 6; 22, 1 f. 17: Eine Neugeburt aus Wasser tut not; lebendiges Wasser bietet Christus; der Fluss des lebendigen Wassers quillt vom Throne Gottes und Christi im Paradiese hervor. Also Taufwasser und Himmelstrom (der traditionell zugleich als Weltstrom gilt) ist ein und dasselbe Wasser des Lebens. Die johanneischen Schriften nennen zwar den Jordan nicht in diesem Zusammenhang (vgl. unten § 67); stand aber der Kirche fest, dass die Taufe aus Jesu Taufe im Jordan ihre Kraft bezog, so könnte wie von selbst der Jordan in die Funktion als Welt- und Himmelfluss hineingleiten. (— Etwas anders gewendet ist das Bild in der oben S. 122 f. angeführten gnostischen Predigt bei Hippolytos.)

§ 64. In der Kunst sehen wir bisweilen den Jordan mit den alten Paradiesströmen sozusagen parallelisiert, so, wenn z. B. Christus auf einer frühen Glasmalerei (Rom)¹, auf Bergeshöhe stehend, den Jordan (mit Namen bezeichnet) zu seinen Füßen hat, und darunter wiederum die vier Paradiesströme einem Felsen entspringen. Eine wirkliche Identifizierung ist aber hier nicht geboten. — Eine Einwirkung des Himmelsjordanmotivs auf andere Art wäre man eher versucht anzunehmen, wo, wie im Frühmittelalter häufig, über Jesus bei seiner Taufe das Wasser nicht vom Flusse kommt, obgleich der Herr dort steht, sondern von oben, entweder aus dem Schnabel der Taube oder direkt vom Himmel (ersteres auch bei Darstellungen der Kindertaufe), sodass das Taufwasser als direkt (urwasserhaft-)

¹ CABROL I 1, 885 ff.

himmlisch veranschaulicht wird¹. In einigen Fällen wird jedoch der vertikale Lauf auf unbeholfener Darstellung beruhen².

Recht merkwürdig ist eine Stelle aus dem Gedichte *La Chanson d'Antioche* (12. Jahrh.; um 1200 umgearbeitet); hier ist einer von den vier Paradiesströmen, nämlich der Euphrat, eine Art Gegenbild des Taufflusses Jordan geworden (vgl. oben S. 132): im Jordan hat Johannes den Herrn getauft; nun tauft ihn seinerseits der Herr im Euphrat (vgl. unten S. 189 f.): einige Kreuzfahrer ziehen weit gen Osten,

et passerent Euftrate, la forte aive corant.
Et cil est uns des fluns que Diex parama tant,
de paradis descent, si com trouvons lisant,
où nostre sire Diex baptisa saint Jehan.³

Andere Lesart im Schluss: »de paradis méismes, dont Diex jeta Adant (Adam), u nostre sire« usw.

§ 65. In der Würde als Paradiesfluss treffen wir den Jordan unbestreitbar im Hochnorden. Vielleicht hat schon ums J. 1000 ein Skalde hieran gedacht, wenn er Christus am Urdsbrunnen sitzen lässt. Deutlich spricht sich um 1200 der Wasserwundermann Gudmund (oben S. 176) aus: Der Jordan »ist dasselbige Wasser, das der Herr im Anfang der Welt im Paradiese schuf; noch heute ist seine Quelle dort«.

¹ De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana* 1876 S. 11 mit Tab. 1. Vgl. hierüber CORBLET II 526 f. und 576, der auf Ennodius' (ums J. 500) 148tes Epigramm hinweist (CSEL VI 607), das auf eine entsprechende Taufsitte anspielt: Wasser des Baptisteriums von der Decke herabfließend.

² So Fig. 165 bei EM. MÂLE, *L'art religieux du XII^e siècle en France* S. 240, wo die Anbringung der Quellflüsse »Jor« und »Dan« zeigen, dass der Fluss nicht Wolken sondern Bergen entspringt.

³ *La chanson d'Antioche*, ed. PAULIN PARIS II (1848) S. 43. *aive* d. i. aqua; *parama* liebte sehr.

Wenn nach Gudmund weiter die Jordangewässer hienieden allen »zum Leben« und zur »Hilfe« dienen, kann dies an Apok. 22,1. 2 anklingen: Der Fluss des Lebenswassers, der von Gottes Thron herausquillt, ist vom Holz des Lebens umpflanzt, dessen Blätter zur Gesundheit der Völker dienen (vgl. ob. § 49); und deutlich haben wir die Spur der johanneischen Gedanken in Gudmunds Ausführungen über den inneren Jordan (oben S. 176).

Und Finnland. Das Wasser wird in der Besprechung (oben S. 179) angeredet: »Lange hast du im Felsen geruht, / an der Seite des Jordanflusses, / vor den Füßen Adams und Evas«. Hier scheinen zwar ganz verschiedene Dinge zusammengeworfen; denn der Fels mag der Wüstenfels sein, aus dem Moses Wasser schlug; aber der Spruch will sicher, nach Analogie finnischer religiöser Zaubersprüche, einen Urstand schildern, ein Dasein im Weltanfang. Moses gehört sowohl wie Adam und Eva und auch der Jordan der Urzeit zu. Hieraus folgt auch, dass nicht an Adams legendarische Busse im Jordan nach dem Sündenfall gedacht ist, sondern der Jordan floss im Paradiese unserer Voreltern.

Ganz in die Ewigkeit hinein erstreckt das Jordan-Ereignis seine kosmische Wirkung: In der Vollendung wird nach mittelalterlicher Weisheit alles Wasser in den vollen Verklärungsstand eintreten. Das Elucidarium des Honorius von Autun, 12. Jh., schildert¹, wie alles Wasser (sowie alle Himmelskörper), die jetzt rastlos dahineilen, dann zum Stillstand, zur grossen Ruhe gelangen werden, und er fügt hinzu: »Das Wasser, das Christi Körper zu benetzen gewürdigt war und die Heiligen in der Taufe abwusch, wird an Schönheit alles Kristall übertreffen« (man vgl. Apok. 15, 2 mit 22, 1).

¹ III cap. 15 (MIGNE PL 172, 1168).

So sehen wir das ganze Dasein umspannt: von der Quelle im Urzeitsparadiese durch die Stromläufe der Welt zum stillen Spiegelglasmeer im Gottesreiche.

VII. DIE TAUFTE JESU IM JORDAN

§ 66. Lassen sich so aus der Jordanverehrung Schlüsse ziehen auf volkstümliche hohe Wertung der Taufe Jesu, so sind wir viel weniger günstig gestellt in Betreff ganz direkter Zeugnisse. Über das Zentral-Ereignis selbst mögen (von den damit verbundenen Jordanwundern abgesehen), nur recht selten solche volkstümlichen Aussagen vorliegen, die anderes und mehr als die üblichen kirchlichen Wendungen erhalten. Wir versuchen in diesem Abschnitt zuerst einen kurzen Überblick über die allgemein kirchliche Linie, dann einen Einblick in die »Volksdichtung« (mehr oder weniger volkstümlicher Art).

1. *Evangelien und Apokryphen.*

§ 67. Die kanonischen Evangelien geben uns einen deutlichen Richtungspunkt für die urchristliche Zeit. Der Evangelist Markus lässt die Tatsache ohne weiteres gelten; er berichtet unbefangen in einem Hauptsatze, was er übernommen hat: Jesus kam und wurde getauft im Jordan von Johannes. Aber weiterhin spüren wir die Befremdung der Vorstellung gegenüber, dass der Heiland von einem Menschen die Taufe »der Busse« empfangen habe, und gar von dem Begründer eines anderen Heilsweges (der Gemeinde der Johannesjünger)¹. Leise ist die Befremdung noch bei

¹ Ob Jesus tatsächlich getauft worden ist oder nicht, sollte uns hier nicht beschäftigen. Moderner Skepsis gegenüber ist wohl jenes Verhalten der Evangelien nicht ganz ohne Interesse. Vgl. BERNOUILLI, Johannes der

Lukas, der Jesu Taufe in einem Nebensatze mitteilt als der Geistesoffenbarung vorausgehend. Stärker bei Matthäus, der noch vorher das Anstössliche unterstreicht (wie bei der Geburtsgeschichte) und dann zu entfernen strebt: Johannes weigert sich und gibt nur auf Jesu ausdrücklichen Befehl nach. (Das judenchristliche Hebräerevangelium und das gnostizierende Ebioniten-Evangelium (»der zwölf Apostel«) verhalten sich wesentlich wie Matthäus, doch erzählt jedenfalls letzteres die Taufvollziehung in einem Hauptsatze; die Geistesmitteilung ist aber das Wichtigste.)

Der vierte kanonische Evangelist endlich erwähnt wiederholt den Täufer und sein Wirken, vermeidet aber vollständig, auch nur ein einziges Mal (so auch 1,31 ff.) zu sagen, dass er Jesum getauft habe. Die übliche Auffassung, dass der Verfasser die Tatsache unerwähnt lasse als den Lesern schon bekannt und als etwas an sich Gleichgültiges, das doch herauszuhören sei¹, trifft kaum das Richtige. Der Täufer hat nach diesem Verfasser Jesu durchaus nichts geben können als nur Zeugnis von dessen Herrlichkeit, nämlich von der Herabkunft des Geistes, (welche allen Evangelisten² die Hauptsache ist). Sätze wie 1,31 ff., besonders aber 3,26 »Meister (Johannes), der bei dir war

Täufer und die Urgemeinde (1918) S. 115. Dieser Verfasser meint anderseits (S. 112), die Urgemeinde habe von dem Moment an, wo sie die Taufe auf Jesu Namen als Zugangsbedingung forderte, »ein unbezwingbares Interesse daran, Jesus als Täufling sich vorzustellen«. Aber warum? Und hören wir z. B. etwas darüber, dass die Johannesjünger sich den Täufer als vorher getauft vorstellten? Soll der erhabene Stifter sein Gnadenmittel notwendig erst selbst nötig gehabt oder erprobt haben? — Die Mandäer haben zwar, wie es scheint, den Jôhannā eine Art Taufe durch den Messias empfangen lassen, LIDZBARSKI, Ginzā S. 193, aber zuletzt, als Vollendung seines Erdenlaufes; vgl. auch oben S. 184.

¹ So noch REITZENSTEIN, Vorgesch. (1929) S. 57.

² Wie auch Acta 10, 38; vgl. JUSTINUS, Dial. c. Tryphone 8 (MIGNE PG 6, 493): den Messias soll nach jüdischem Glauben Elias »salben«.

jenseits des Jordans, von dem du zeugtest, siehe der tauft«, deuten m. E. darauf, dass die Taufe Jesu dem Verfasser nicht gleichgültig, sondern eigentlich ein Ärgernis war¹. Vielleicht hängt es hiermit zusammen, dass der Evangelist im ersten Kapitel über den Johannes-Jesus-Auftritt gar nicht direkt berichtet, in welchem Falle eine derartige Verschweigung schwieriger wäre, sondern nur in Sätzen, die als Konfessionen des Täufers geformt sind.

§ 68. Die ausserkanonische Evangelienliteratur (insoweit sie das ganze Leben Jesu berücksichtigte) hat, von den beiden obenerwähnten sehr alten Werken abgesehen, eine ganz andere Richtung eingeschlagen. Meist ist uns zwar diese Literatur, was die Taufperikope betrifft, nur in kurzen Zitaten oder durch blosse Anspielungen bekannt². Anderseits erstrecken sich die Zeugnisse weit ins Mittelalter hinab. — Die gefundene Lösung des Problems ist dieselbe, die wir auch in der Grosskirche finden. Die Tatsache der Taufe steht ganz unbedenklich fest, dies aber darum, weil ihre Bedeutung nun keine christologische (messianische) ist, sondern eine sakramentale: nicht mit dem Täufling, der schon im voraus Gott ist, geschieht etwas Eingreifendes, sondern mit dem Elemente, welches jetzt durch den Gottessohn (und den Geist) Heilskraft erhält. Letztlich haben ja die Bedenken der ersten Gruppe und das positive Interesse der zweiten einen gemeinsamen Grund in der Überzeugung, Jesus habe für sich selbst keine Taufe nötig gehabt.

Dieses Verhalten der zweiten Gruppe zeigt sich wohl schon in den Wundern (oben cap. I—II), die sich nach

¹ Insofern möchte man also USENER zustimmen, wenn er nämlich im Joh. Ev. einen nicht getauften Christus finden will, nicht aber darin, dass dies die altchristliche Überlieferung sei.

² Vgl. ob. §§ 7. 8. 10. 14. 21; mandäisches § 15.

diesen Berichten mit oder in dem Wasser vollziehen: es stockt in seinem Lauf, es schwillt heran, es empfängt in wunderbarer Weise das göttliche Feuer¹; denn hier kommt nicht bloss die Gottheit, sondern sie will das Wasser durch ihre Berührung in dessen tiefstem Wesen erschüttern, will es heiligen. Nur eine scheinbare Ausnahme bildet die Form des Stehwunders, wo das Weichen des Jordans (nach Psalm 114) als dem Sich Sträuben des Täufers entsprechend empfunden wird (vgl. den Chronicon-paschale-Bericht mit Matth. cap. 3). Denn der Täufer bei Matthäus sträubt sich aus ethischen Gründen (Jesus bedarf keiner Reinigung durch einen sündigen Menschen); der Fluss dagegen weicht in physischer Scheu, das stoffliche Element des Wassers bebt zurück vor der göttlichen Potenz.

Wo innerhalb dieser Gruppe dennoch ein Bedenken wegen der Taufe Jesu durch einen Menschen spürbar wird, findet man die Lösung, Jesus habe sich in Wirklichkeit selber getauft, Johannes habe ihm nur die Hand aufs Haupt gelegt; so das äthiopische Apokryphon. Oder man schafft einen gewissen Ausgleich dadurch, dass Jesus nachher den Täufer tauft; so nach dem arianischen Kommentarwerk »Opus imperfectum in Matthaëum«² (4. oder 5. Jh.), wo Jesus auf Johannes' Bitte antwortet »Lass nur vorläufig« (Modo interim sine); der Kommentator fügt hinzu: »(damit) gab er an, dass nachher (postea) Christus den Johannes taufte, obwohl das (nur) in geheimeren Büchern offen geschrieben steht«. Nach der Chanson d'Antioche (oben S. 184) erfolgt die Taufe Johannis später im Euphrat. Anders in einem italienischen Apokryphon, in einer Hschr. des 14ten

¹ Andererseits findet sich das Lichtwunder auch im Ev. der zwölf Apostel.

² MIGNE PG 56, 658.

Jhs. erhalten¹: »Und Christus sprach: Taufe erst mich, und ich werde dann dich taufen . . . (es folgt Jesu Taufe, der Geist, die Stimme). Und dann legte Christus seine Hand dem heiligen Johannes aufs Haupt und taufte ihn in jenem selbigen Flusse«. Ebenso die Beischrift einer bildlichen Darstellung des 12ten Jhs.: »Ubi XPS et Ihoannes in Iordane flumine tincti fuerunt«². So meint wohl auch ein altfranzösisches Leben Christi: »Et sains Jehans le baptisa, et il baptisa saint Jehan«³.

2. Kirchliches.

§ 69. Während das Judenchristentum — und auf eigene Weise eigentlich auch die Gnostiker — auf der Linie der christologischen Wertung verblieb, schlug die Grosskirche⁴ denselben Weg ein, auf dem wir die zweite Gruppe der Apokryphen fanden: Jesu Taufe hatte keine wirklich christologische Bedeutung (die Herabkunft des Geistes war mehr eine Offenbarung den Menschen, auch als Vorausnahme der Wirkung der Christentaufe, als eine Kraftzuführung dem Heilande⁵). Aber die Berührung Gottes mit dem Jordan war direkt soteriologisch wirksam. Sie begründete oder stellte wieder her die Reinheit der Gewässer (oben S. 166 ff.); sie war eine prinzipielle Einsetzung, oder doch Vorbereitung, der Christentaufe — ihre Segenswirkungen für die Mensch-

¹ FRIEDMANN, Altitalienische Heiligenlegenden (Ges. f. roman. Lit. 14) S. 87.

² STRZYGOWSKI XI 6; JACOBY, Bericht S. 87.

³ Christi Leben . . . altfranzös. Version, h. v. EMIL KRAPPE (1911) S. 16.

⁴ Für Einzelheiten und Einzelbelege sei besonders auf J. BORNEMANN, Die Taufe Christi durch Johannes in der dogm. Beurteilung . . . der vier ersten Jhh. (1896) verwiesen.

⁵ BORNEMANN S. 29 f. 49. Oder der Geist »salbt« den Fluss, ob. S. 175, vgl. 187². Seine jährliche Wiederkunft (ob S. 128 ff.) ist selbstvstl. nichts »Christologisches«. Vgl. auch unten § 82.

heit liessen sich damit einfach als Rückschlüsse aus den Wirkungen der Gemeindetaufe gedankenmässig bestimmen. — Eine Konkurrenz entstand durch den Stiftungsbefehl Matth. 28, 19; gewissermassen eignete sich wohl die Taufperikope, weil sie über ein Ereignis berichtet, besser denn Matth. 28 als Seitenstück zur Einsetzung des Herrenmahls.

Die Wirkung auf die Menschen, die von der Taufe Christi — wie von der Gemeindetaufe und überhaupt von allen Erlösungsquellen — ausgeht, wird etwas verschieden empfunden in der östlichen und in der westlichen Kirchenwelt. Der hellenistischen Frömmigkeit war der Weg und der Inhalt des Heils, vom dämonischen Sündenstoff befreit, göttlicher Natur teilhaft zu werden (2. Petri 1, 4). »Durch die Teilhaftigkeit an seiner fleischlichen Parusie (im Jordan) werden wir auch seiner göttlichen Gnade teilhaft«¹. Im 12. Jh. drückt sich ein griechischer Pilger² so aus: Der heilige Jordan ist der Fluss, »in dem mein Jesus, arm geworden, (nach 2. Cor. 8, 9), durch seine Taufe das grosse Geheimnis meiner Neubildung (*ἀναπλάσεως*) vollbrachte«. — Nach allen Seiten hin, und negativ wie positiv, hat eine für breitere Schichten bestimmte Schrift, das äthiopische Apokryphon (s. oben § 7) das grosse Werk beleuchtet: Der Täufling Jesus sagt, er werde heute den Bösen zermalmen und ertränken [vgl. S. 117], die Seelen im Hades befreien, die Sünden Evas tilgen, den Adam neubilden, alle Gewässer heiligen. Alles dies kann sehr gut aus hochkirchlichen Predigten, Liturgien, Traktaten zusammengestellt werden.

Wie grob materialistisch sich selbst literarische Kleriker die Wirkung der Christentaufe vorstellen konnten, zeigt

¹ Kyrillos von Jerusalem, 4. Jh., MIGNE PG 33, 443.

² Johannes Fokas, Ekphrasen en synopsei, in LEO ALLATIUS' Symmikta (Köln 1653) S. 32 f.

eine Aussage über den Patriarchen Severus von Antiochia, um 500¹, dass noch sein entseelter Körper »den süßen Duft der Taufe aushauchte; dieser Wohlgeruch hatte ihn sein ganzes Leben lang nicht verlassen«; wer hierüber nicht Bescheid wusste, glaubte, der Heilige habe sich mit Myrrha parfümiert. Es ist vielleicht erlaubt, im Sinne des Erzählers hinzuzufügen: dieser Wohlgeruch entstammte letztlich dem hochheiligen Körper Christi, der sich in den Jordan tauchte.

Die lateinische Kirche hielt grundsätzlich an dem Zusammenhang zwischen Christi Taufe und der Christentaufe fest (vgl. oben § 54). Symbolisch äussert sich dies noch im Weihwasserritual an dem Vorabend des Epiphantias: der Priester taucht das Kruzifix ins Wasser als eine exorzistisch wirkende Wiederholung der Taufe Christi, während hierauf bezügliche Antiphonen gesungen werden². Zwar wurde allmählich der Zusammenhang kaum so lebhaft empfunden wie im Osten, wie ja auch das Epiphantiasfest ein anderes Thema erhielt (Anbetung der Könige). Hinzu kam, der ethischen Auffassung mehrerer Lehrer des Westens gemäss, eine teilweise verschiedene Wertung des Inhalts der in der Taufe gespendeten Gnade: Mehr Vergebung der Sündenschuld als Abwaschung des Stoffes der Sünde. Dennoch begegnet uns das Bild der »Abwaschung« (im Jordan) auch hier oft genug³, sowohl bei den Gelehrten (so Lactantius: »Tinctus est in Jordane flumine, ut lavacro spiritali peccata carnis, quam gerebat, aboleret«⁴) als auch z. B. in Hymnen, »Ad Jordanis flumina nostra lavit crimina«⁵, was auch in einem volkstümlichen Segen, Hschr.

¹ Patr. or. II 259 f., syrisch mit franz. Uebers.

² Vgl. REITZENSTEIN, Vorgeschichte S. 192 f.

³ Vgl. für die Christentaufe SEEBERG II³ 380 f.

⁴ Institutiones IV 15 (MIGNE PL 6, 491; BORNEMANN S. 75).

⁵ MONE, Hymnen I 39 Nr. 28.

des 13. Jhs., wiederhallt: »alse wærlích er uns abewuoch in dem Jordane unsere sünde« (A Nr. 30 S. 43).

Im Frühmittelalter fasst Gregor von Tours Jesu Wirken auf Erden als ein dreifaches auf¹: Predigen, Wundertun, Einsetzung der Taufe (»baptismi gratiam tribuens«). Beispiel einer Erwähnung des letzten Stückes in volkstümlichen Predigten des Frühmittelalters ist die Ansprache, die der heilige Gallus bei einer Kirchenfeier zu Konstanz (nach 600), dazu aufgefordert, an die Menge hielt; er gab hier einen Überblick über die Hauptstücke des alten und neuen Testaments, aus dem letzteren (laut seiner Vita nach Walahfrid²) nur diese: Adventus domini, baptismus salvatoris, mirabilium gloria, crucis ignominia, resurrectio. Auch altdeutsche Predigten³ späterer Zeit erwähnen Christi Taufe, mit der er die unsrige »gestetiget« (befestigt) hat oder »gereiniget«.

§ 70. Einen Platz als Glied der Glaubensregel — die doch selbst schon früh eben als Taufsymbol gebraucht ward — hat die Taufe Christi weder im Osten noch im Westen erreicht, jedenfalls nicht behaupten können. Nur in früher Zeit kommen Ansätze und Anspielungen vor; so besonders bei Ignatios⁴: »getauft von Johannes, damit alle Gerechtigkeit erfüllt werde« (zwischen »geboren« und »gekreuzigt«). Das Glied von der Christentaufe (»Vergebung der Sünden«) kam in den letzten Artikel, unter die Wirkungen des Geistes, welcher nur in wenigen Credoformen (des Ostens)

¹ Hist. Franc. I 19 (MIGNE PL 71, 171).

² Bibliotheca patrum (Lugd. 1677) XI 1047. Ähnlich in der lateinischen »Musterpredigt aus der Zeit Karls des Grossen«, SCHERER, ZfdA. 12, 438.

³ SCHÖNBACH, Altdeutsche Predigten, Texte I 269. 153, vgl. I 157, II 33.

⁴ Ad Smyrn. I 1 (Patres apostolici, ed. FUNK I 276); vgl. SEEBERG I³ 136. 211 Anm. 2. S. meint, dies Glied habe dem ältesten, nur auf Christus bezüglichen Credo angehört.

als »auf den Jordan herabgekommen« bezeichnet wird (unten § 81). — Und doch kann uns noch spät, im äussersten Westen, Christi Taufe recht credomässig begegnen, so, wenn es in einem irischen Segen oder Hymnus heisst¹: »Ich binde mich heute an die Kraft der Geburt Christi samt seiner Taufe, an die Kraft seiner Kreuzigung samt seiner Beerdigung, an die Kraft seiner Auferstehung samt seiner Himmelfahrt«.

3. Kunst und Dichtung.

§ 71. Hörte das Volk nicht von der Taufe Christi, wenn ihm allsonntäglich das Credo vorgesagt wurde, so schaute es doch das heilige Geschehnis vielerorts in den Darstellungen der Kunst², was kaum weniger eindrucksvoll war als das Hören. Schon im 2ten Jahrh. ist das Motiv in Rom bezeugt. Es muss aber auffallen, dass die Denkmäler aus dem Frühmittelalter im Westen nicht sehr häufig sind. Um 1000 breitet sich dann das Motiv in wachsender Masse aus, nicht zum wenigsten im Norden der Alpen, und gehört weiterhin durch Jahrhunderte zu den allerbeliebtesten das Leben Christi darstellenden Szenen. War nun auch der Auftritt, im Sinne der Frühscholastik, vor allem als Verherrlichung der sich hier offenbarenden Trinität gemeint, das breite Volk musste den Vorgang ganz unmittelbar fassen — hier tauchte der Heiland ins Wasser —, und es wusste

¹ WHITNEY STOKES, *The tripartite Life of Patrick I* (1887) S. 47 f. (irisch mit engl. Übersetzung). — Aus einer Aufzählung der »Sprünge« im Leben Jesu (vgl. unt. § 114) sei genannt: »Salit . . . de Jordane in cruce[m], de cruce in tumulum« usw. Migne PL 15, 1795 (Ambrosius).

² Es sei hier auf STRZYGOWSKI hingewiesen; für das Altertum ferner auf den Artikel *Baptême de Jésus* in CABROL II 1 (1907). G. MILLET, *Recherches sur l'iconographie de l'Évangile* (usw.), Paris 1916, S. 170 ff.; É. MÂLE, *L'art religieux du XII^e siècle en France*, Paris 1922, S. 70 ff. Einen Überblick bietet K. KÜNSTLE, *Iconographie der christl. Kunst* (Freibg. 1928) I 375 ff.

dabei, dass das Hauptsakrament, welches der Eingang zum Reiche Gottes war, hier seinen hochheiligen Ursprung hatte. Für das Volk kamen natürlich wesentlich die grösseren Darstellungen in den Kirchen (Taufbecken, Fresken) in Betracht, am wenigsten etwa die Buchminiaturen. — Über Einzelzüge siehe oben § 11. 16. 22, unten § 75.

§ 72. Die frühmittelalterliche erzählende Dichtung in französischer, deutscher und englischer Sprache gibt uns, von einigen Wunderberichten (oben SS. 100f. 105. 112) abgesehen, kaum etwas sehr bemerkenswertes, noch hebt sie irgendwie die Taufe Jesu besonders hervor¹. Es ist hier auch daran zu erinnern, dass die eigentlichen religiösen Dichtungen tatsächlich von Bibelfesten und theologiekundigen Klerikern verfasst sind. Innerhalb der deutschen Literatur erzählt das Heliandgedicht den Auftritt korrekt biblisch, nur mit dem anschaulichen (vielleicht Heiligenlegenden und -bildern entnommenen²) Zuge, dass die Taube sich auf die Schulter des Herrn niederlässt, — und ohne Anspielung auf die Christentaufe. Eine solche findet sich sonst mehrfach; so bei Otfrid (II 3): »Nu ist druhtin Krist gidoufit, thiū sunta in uns bisoufit« (ersäuft); Ezzo (11. Jh.): »er wūsch ab (näml. im Jordan) unser missetat, neheine er selber niene hat«; Frau Ava (12. Jh.): »do er in daz wazzer was gegangen, wasschen vnser sunde«; Adelbrechts Gedicht über Johannes Baptista (12. Jh.): »die toufe er uns erist gab« (wo aber »er« der Täufer ist)³. —

¹ Siehe jedoch die Zitate aus dem Alexiusgedicht ob. S. 144 und aus Ogier li Danéis unt. § 75.

² So FR. LOEWENTHAL, ZfdA. 57, 275 f. BULTMANN, Forsch. z. Religion u. Gesch. des A u. NT, NF Heft 12 (1921) S. 152, findet hier das Märchenmotiv von der Königswahl durch einen Vogel.

³ Ezzo: WACKERNAGEL, Das deutsche Kirchenlied II 29. Ava: Zeitschr. f. deutsche Philologie 19, 156. Adelbrecht: C. KRAUS, Deutsche Gedichte des 12. Jhs. S. 23.

Ein regerer dichterischer Geist durchweht das altenglische Fragment über die »Höllenfahrt« (vgl. oben S. 167 f.). Im Hades begrüsst der Täufer den Heiland mit einer Ansprache; er fasst hier jene Taufhandlung als eine Begnadigung der ganzen Menschheit¹:

»Und Jordan in Judäa, / wir beide in jenem Strome uns
badeten zusammen. / Du überwarfst mit dem Wasser, Herr
der Heerscharen, / milden Sinnes alle Stadtbewohner. / Also
du und Johannes im Jordan / mit der Taufe lieblich be-
lebtest / all diese Menschenwelt. Dess sei immer dir, Schöp-
fer, Dank«. — Anschaulich wird hier die Erlösung der
Menschen als schon mit Jesu Taufe vollbracht vorgestellt.
Kirchliche Hymnen konnten indessen, wie wir oben (S. 192 f.)
gehört, dies ebenso kühn aussagen.

§ 73. Die christliche Dichtung des alten Westskandina-
viens kleidet sich wesentlich in dieselben Formen, die wir
oben (S. 146) für die Pilgerliteratur erwähnten. Wenn
auch das Motiv der Taufe Christi alles in allem nicht gerade
so häufig vorkommt, wie vielleicht die skaldische Lobprei-
sung des Pilgerbesuchs am Jordan erwarten liesse, so muss
doch das Verhalten der ältesten uns erhaltenen nordisch-
christlichen Dichtung, 10. und 11. Jh., Aufmerksamkeit
erwecken. Von christlicher Poesie der ersten Bekehrungs-
zeit, des 10. Jhs. und den Jahren um 1000, sind uns nur
äusserst geringe Trümmer geblieben. Ausser einigen wenigen
Strophen des Skalden Hallfred, in denen er u. a. sich mit
einem tiefen Seufzer von den alten Göttern zum machtvollen
Christus wendet, sind zwei winzige Fragmente überliefert;
von diesen beiden hat das eine (von Þórbjörn Dísaskáld)
die Christentaufe zum Thema, das andere (von Eilif Goð-

¹ GREIN, *Bibl. d. angelsächs. Poesie* I 195 (Vv. 131 ff.); THORPE, *Codex Exoniensis* S. 466 f.

rúnarson) sagt aus, dass Gott im Süden am Urdbrunnen thront und so seine Macht befestigt; hier ist sicher an den Born des Lebens im Paradiese (vgl. oben § 62 ff.) und möglicherweise zugleich an den Tauffluss gedacht¹. — Aus dem 11ten Jh. sind nur etwa sechs Gedichte oder Fragmente christlichen Inhalts erhalten; hierunter zwei von dem Skalden Sigvat, nämlich eine Strophe über Christi Taufe und ein Liedchen von der Taufe der Tochter Sigvats². Dieses Vorherrschen des Interesses für die Taufe, sei es der Menschen oder Jesu, wird kein Zufall sein und kann nicht darauf beruhen, dass eine spätere Zeit eben dieses Thema mit Vorliebe in der Erinnerung behalten hätte; die Vorliebe haben ohne Zweifel die Menschen der Bekehrungszeit gehegt. Es ist uns aus dieser alten Zeit keine Dichtung über Christi Geburt, Tod oder Auferstehung erhalten, dagegen wohl über Welschöpfung und Weltherrschaft. Jesu Taufe ist das einzige erhaltene Thema aus den Evangelien.

Die betreffende Halbstrophe, in der Poetik Snorri Sturlasons als von Sigvat Þórðarson (einem Laiendichter) gedichtet überliefert, sagt³:

»Einst schickte Jordans König vier Engel vom Himmel;
der Strom wusch dem Weltherrscher das heilige Haar«.

Die vier Engel bei der Taufe Christi könnten, wie von FR. PAASCHE vermutet⁴, dem Anschauen einer bildlichen Darstellung entstammen; Sigvat war vielgereist, u. a. auch in Rom gewesen. Und zu dem schönen Satze von dem Strome könnte möglicherweise eine bildliche Darstellung,

¹ Acta Philol. Scand. 12, 91 ff.

² Das übrige aus dem 11. Jh. ist: Fragmente von Skapti und Þórarín, Þránds Engelgebet (fragm.) und ein Preislied über König Olaf den Heiligen.

³ Skáldskaparmál cap. 52. Skjd. A 1 265, B 1 245.

⁴ FR. PAASCHE, Kristendom og Kvad S. 20.

wo der Fluss selber um Christus hoch emporstrebt (oben § 14 ff.), Sigvats Phantasie inspiriert haben (der Strom ist Satzsubjekt).

Diese Halbstrophe hat nach F. JÓNSSONS Meinung als eine Art Refrain in Sigvats uns teilweise (27 Strophen) erhaltener Gedächtnisdrapa auf König Olaf den Heiligen († 1030) gestanden. Sigvat hatte, erzählt nämlich die Tradition¹, zuerst daran gedacht, diese Drapa mit Refrain weltlicher Art (aus der Sigurdsaga genommen) auszustatten; eine Offenbarung des verewigten Königs hatte ihn jedoch auf ein heiliges Thema verwiesen: er solle die »Uppreistarsaga« dazu benutzen, d. i. wahrscheinlich die Geschichte von der Welschöpfung (und Neuschöpfung durch Christus?²). Trifft jene Vermutung F. JÓNSSON's das Richtige, sollte also die Grosstat des Heilands am Jordan und damit die Freude an der Christentaufe das grosse Ehrengedicht durchweben (oder doch: mit durchweben, denn es könnte vielleicht von mehreren, jetzt verschollenen Refrains die Rede sein). Die Drapa hebt übrigens erst in ihrem Schlussteil die Heiligkeit des (Leichnams des) Königs besonders hervor.

Das merkwürdigste Glied der Halbstrophe ist noch unbesprochen. Gott wird mit einer »Kenning« (Umschreibung durch Kompositum) als *Jórdánar gramr*, Jordans König oder Fürst, benannt. Dies bezieht sich wohl nach dem Zusammenhang in erster Reihe auf die Taufe Christi, schliesst aber möglicherweise auch die Vorstellung vom

¹ Fornmannasögur V 64 und 210; vgl. F. JÓNSSON, Den oldnorsk-
oldislandske Litteraturs Historie (2. Ausg.) I 595.

² Vgl. zum Namen, dass Caedmon (nach Bede IV 24), im Traume aufgefordert »Canta principium creaturarum«, nicht bloss die Schöpfung, sondern auch u. a. Jesu Leben besingt? Die Uppreistarsaga wäre also nach dem Anfangsteil benannt.

Jordan als Himmels- und Weltstrom ein (vgl. oben S. 184). — Wie Snorri (a. a. O.) uns belehrt, gibt es sonst noch drei derartige (sozusagen »geographische«) Kenningar für Gott: Er ist den Skalden auch Jerusalems (Jórsals) oder Griechenlands oder Roms König. Also zwei Namen nach den Grossreichen des Südens, zwei nach den Hauptorten des heiligen Landes, die letzteren dieselben die für nordische Pilger so ganz dominierten. Zu beachten ist noch, was RUD. MEISSNER sagt¹: »Die ältesten Kenningar für den Christengott, *munka dróttinn* (Herr der Mönche), *Róms konungr*, *Jórðúnar gramr*, zeigen, dass man das Fremdartige der Vorstellung des Christengottes noch stark empfand. Sie verschwinden nachher vollständig«. Den ältesten nordischen Christen ist also der Jordan etwas sehr Auffälliges gewesen, ebenso wie das heilige Rom und die Mönche.

Die hier besprochenen Skaldenworte halten sich echt dichterischer Weise an den ganz konkreten Ausdruck; sie reflektieren nicht über die Segenswirkungen des Ereignisses, wie z. B. altdeutsche Gedichte es tun (S. 195). Eine religiöse Wertung (im Falle der Christentaufe) geht jedoch nicht ganz der ältesten nordischen Dichtung ab. Im 10ten Jh. preist Þórbjörn Dísaskáld² einen »Seefahrer«, der »in dem Born der Taufe war, den Mann, der die höchste Gabe des weissen Christ empfing«.

§ 74. Vom 12ten Jh. an spüren wir einen mehr biblisch-kirchlichen Inhalt. Recht ausführlich gehen mehrere Skalden auch dieser späteren Zeit auf das Ereignis ein. Die anonyme »*Leiðarvíska*« ist ein grösseres, bibelkundiges Gedicht (des 12ten Jhs.), obschon mit ziemlich volkstümlichem Rahmen, da es, an einen Himmelsbrief anknüpfend, die Heiligkeit

¹ R. MEISSNER, Die Kenningar der Skalden (1921) S. 369.

² Skjd. I A 144, B 135. Von anderen Gaben als eben der Taufe kann hier kaum die Rede sein.

des Sonntags einschärft und all das Heilige aufzählt, das an einem Sonntage geschehen ist (merkwürdig genug wird eben bei Jesu Taufe nicht ausdrücklich wiederholt, dass auch sie an einem Sonntage stattfand). Es heisst hier¹:

»Der Walter aller Herrlichkeit liess den rühmlichen Johannes, den reinen Ehrenmann, sich taufen. Es kam gnadenbereit der heilige Geist und legte Salbe (*krisma*) auf das Haupt des Herrschers der Engel«.

Ähnlich, aber kürzer ist die Schilderung in diesem Fragment des Isländers Skáld-Þórir², vermutlich des 12ten Jhs.:

»Eine hehre Taube kam und legte dem milden Macht-Skjöldung (König) des Himmels Krisma auf den Hutplatz (das Haupt)«.

Das Krisma (vgl. Ap. Gesch. 10, 38, oben S. 187 Anm. 2) erinnert an Bilder, auf denen die Taube mit einem Ölblatt auf Christus herabkommt. Es ist hier und in der *Leiðarvísa* kaum wirklich »christologisch« gemeint.

Bedeutsamer ist, was über die Heilsbedeutung der Taufe Christi ein anonymes Fragment³ aus nicht bestimmbarer Zeit (13. Jh.?) bündig aussagt:

»Er wusch in dem reinen Wasser die Schuld und die Leidens-Merkmale unserer (Misse-)Taten ab«.

Die Prägnanz des Ausdrucks entspricht z. B. dem hymnischen »Ad Jordanis flumina nostra lavit crimina«. Ob der Dichter bei der Tilgung der Leidensmerkmale an Heilung unserer leiblichen Gebrechen (vgl. § 49 f.) oder vielmehr an den prinzipiellen Anfang unserer künftigen Verklärung

¹ Skjd. I A 622, B 628 (Str. 24).

² Ebda I A 573, B 567.

³ Ebda II A 165, B 182. Das Gedicht »Lilja«, das auch eine Schilderung der Taufe Christi gibt, entstammt erst dem 14ten Jh.

denkt, sei dahingestellt. — Ein anderes Fragment¹ spielt auf die mit der Taufe Jesu gegebene Einsetzung der Gemeindefaule an: Christus, heisst es, liess sich gebären und beschneiden.

»bevor die Wassertaufe des Königs der Menschen dem Wasser Besserung (d. i. Heiligung) verlieh« — wie es die Kirche seit Alters lehrte (oben § 54).

4. *Besondere Einzelzüge.*

Es sei hier vor allem auf den Abschnitt über die Wunder bei der Taufe Jesu hingewiesen (cap. I—II). Im übrigen können wir nur vereinzelte Andeutungen geben über gewisse Fragen, die die Taufe des Heilands wachrufen könnte.

Das Alter des Christus-Täuflings. § 75. Die Kunstdenkmäler zeigen in der Antike und im frühen Mittelalter Christus im Jordan gewöhnlich als unbärtigen Jüngling oder als Knaben. Es ist dies der allgemeine hellenistische Christustypus; durchgängig haben höchst wahrscheinlich die Urheber dieser Taufbilder über Jesu Alter gar nicht belehren wollen. Literarische Andeutungen über einen ganz jungen Christustäufling begegnen uns m. W. sehr selten. Für die nicht christlichen Mandäer wäre zu nennen eine Stelle in »Johanna's Ausgang«², wo der Täufer, bevor er den mandäischen Heiland tauft, denselben als ein »Knäblein von drei Jahren und einem Tag« anredet; was dahinter steckt, ist wohl nicht bekannt. — Vielleicht verrät die alte christliche (syrisch erhaltene) Schrift Didascalia (Lehre der Zwölfboten, 3tes Jh.?) eine unwillkürliche Tendenz, sich den Heiland schon als Kind getauft vorzustellen³: »Wäre es erlaubt gewesen, die Taufe von einem Weibe zu empfangen, so hätte unser

¹ Ebda.

² LIDZBARSKI, Ginzā S. 192 (vgl. ob. S. 103).

³ La Didascalie, trad. par F. NAC (1902) S. 89.

Herr und Meister sie von seiner Mutter Maria empfangen, während er doch von Johannes getauft ist«. (Maria hat ja das Kind kurz nach der Geburt im Tempel dargestellt)¹. Jedenfalls kann sogar ein Gelehrter wie Lactantius (um 300), der doch Bescheid wissen musste, darauf verfallen zu sagen²: »Cum primum coepit adolescere, tinctus est a Joanne in Jordane flumine«, also in den ersten Jünglingsjahren (wie auf frühchristlichen Fresken zu sehen). Vielleicht darf man hier noch ein französisches Gedicht von der Zeit um 1200 anführen³, wo der Held, Christus anflehend, ihn erst an die heilige Geburt (und den Kindermord) erinnert und dann spricht: »Getauft wardst du, Herr, im Flusse Jordan und wandertest auf Erden (»s'alas par terre«), Herr, 32 Jahr'«.

Im Frühmittelalter begegnet uns in der Kunst, ein seltenes Mal, ein ganz kleiner und augenscheinlich auch als klein gedachter Jesus, der nicht im Flusse, sondern nach der damals aufkommenden Taufsitte in einem Becken steht — auf einem dieser Bilder so, dass Kopf und Schultern hervorragen, nebst den Händen, die er dem Täufer entgegenstreckt, welcher sich über ihn beugt (London)⁴.

¹ Aus viel späterer Zeit sei hier auf eine Bildnisserie hingewiesen (goldener Schrein, Aachen, 12. Jh.): ausser Jesu Taufe wird hier, und zwar gleich nach dem Geburtsbilde, das Kind dargestellt, wie es von zwei Weibern gewaschen wird. Éd. DIDRON, *Annales archéologiques* 26 (1869), S. 344 Anm. 1, der die Weiber als die Hebammen aus dem Protev. Jacobi bestimmt, fasst die Szene symbolisch: »le bain de l'Enfant-Jésus préludait à son baptême« und deutete damit auf das erste der Sakramente.

² *Divin. inst.* IV 15 (CSEL 19, S. 329).

³ *La chevalerie Ogier de Danemarche par Raimbert de Paris*, BARROIS' Ausg. 1842, II Vers 11639 f.

⁴ STRZYGOWSKI S. 37 mit Tafel VIII, 6; vgl. S. 46 und Tafel XI, 6 (12. Jh., Buchbild). Im 6. Jh. sehen wir einmal den Christustäufeling, zwar bärtig, aber in Vergleich mit dem Täufer ganz klein, ebda Taf. II, 9. — Nicht hierher gehören wohl die Darstellungen auf den grossen Kreuzen von Ruthwell und Bewcastle (Northumberland, 7. Jh.), wo der Täufer das Lamm auf dem linken Arme trägt und mit der rechten

§ 76. Dass eine Vorstellung vom Heiland als Kind, wie die Täuflinge der Gemeinde, in dieser Epoche des Mittelalters tatsächlich im Volke gelebt hat, davon zeugt unter zwei Segenstexten, einem englischen und einem deutschen (A Nr. 24, 25, oben S. 42, 43 f.), jedenfalls der eine (25). Englisch: Gott geboren in Bethlehem, getragen nach Jerusalem, getauft im Jordan. Deutsch: geboren zu B., von da kam er nach J., »da ward er getoufet . . . in dem Jordane«. Beide Texte setzen voraus, dass folgende drei grosse Ereignisse im Leben Jesu zusammengehören: Geburt, Darbringung im Tempel (Luk. 2, 22), Taufe. Von diesen konnte das zweite, das sonst ohne besonderes kirchliches Interesse war, leicht verblassen; dies ist in dem deutschen Segen der Fall: Christus, geboren in Bethlehem, »kam« nach Jerusalem, ward getauft im Jordan.

Was die Taufe betrifft, ist im letzteren Segen das Wörtlein *da* zu merken: er kam nach Jerusalem, dort (dasselbst) ward er getauft im Jordan. Also keine Zeitbestimmung (wie »*duo* (verstuont der Jord.)« alsdann, damals, am Schluss des Segens), sondern eine Ortsangabe, dem *dannen* entsprechend. Christ »kommt« von Bethlehem nach Jerusalem und wird daselbst — natürlich nicht nach Verlauf von dreissig Jahren, sondern sogleich — getauft. Die drei Geschehnisse an drei verschiedenen Orten hat dieser Besegner zu zwei an zwei Orten zusammengezogen.

(Dass der heiligste aller Ströme die heilige Stadt durchlief oder doch berührte, mochte dem Mann aus dem Volke eine naheliegende Anschauung sein. Was in fernen Tagen ein Ezechiel (vgl. oben S. 122) der gegebenen Natur zum Trotz durch ein Wunder festlegen musste, vollzog sich nun in der

Hand auf dasselbe zeigt, BALDWIN BROWN, *The Arts in early England* S. 126 ff.

Ferne ganz natürlich. War es richtig, wenn wir (§ 28) auf der Traùtafel den Jordanfluss mit dem Feuerstrom im Tale Josaphat identifiziert fanden, so bekundet sich aus sehr früher Zeit, etwa dem 6ten Jh., vielleicht dieselbe Vorstellung, dass der Jordan in unmittelbarer Nähe der heiligen Stadt fließt.) Wir kehren zur Frage vom Alter des Täufflings Jesus zurück.

Wohl eben um die Zeit jener beiden Segensvarianten waren die Kunstdarstellungen der Taufe Jesu im Begriff, den alten Typus zu verlassen und fangen in Frankreich und Deutschland an, etwa im Bunde mit der neuen, bibelstrengeren Frömmigkeit im allgemeinen, den korrekten Typus des erwachsenen, bärtigen Mannes zu zeigen. Immer konnte aber in der Gemeinde u. a. die Kindertaufe sich als unwillkürliche Norm der Vorstellung geltend machen. Und noch in späten Jahrhunderten verraten mitunter Varianten jenes alten Segens, wie man sich den Heiland am Jordan dachte. Im 15ten Jh.: »Es war ein kind geboren zu Bedlehem, vnd ward getragen gen Hiervszenlem, es war getofft im Jordan«¹. — Ganz breit und unmissverständlich führen noch dem Volksmunde in sehr später Zeit entnommene Segen dies aus. Dänisch um 1793: Die Gebärmutter »soll so still liegen wie Jesus in den Armen St. Johannis lag, als sie ihn taufte im Flusse Jordan in dem dreiheligen Namen«². Finnisch (Aufzeichnung des 19ten Jhs.): (Rose, du sollst schwinden,) »bis du so klein wirst wie Jesus damals, als er im Strome des Jordans getauft ward«³. Und so mögen im stillen die innersten Gedanken des gemeinen Mannes fast durch alle Jahrhunderte der Christenheit sich gestaltet haben. —

¹ Germania 25, 68.

² Danmarks Trylleformler I (1917) Nr. 237.

³ SKVR XI Nr. 1016, vgl. Nr. 2358.

§ 77. Ausser der Gemeindetaufe mag hier noch ein anderer Faktor gewirkt haben: der christliche Festkalender und zwar zu einer Zeit, wo das Epiphaniensfest dem Bewusstsein noch als (zugleich) der Taufe Christi geweiht vorschwebte. In rascher Folge spielten sich innerhalb der Festreihe der Weihnachtszeit diese drei ab: Geburt des Kindes, Beschneidung des Achttägigen (Neujahr), Taufe. (Der zweite Punkt ist hier ein anderer als in jenen Segen.) So nahe war die Folge, dass dem Bewusstsein dies alles als eine Festkette (der Zwölfnächte) erscheinen konnte (und nach der ursprünglichen Intention wohl auch sollte), als erster Akt des jährlich sich wiederholenden Dramas, welches die Hälfte des Kirchenjahres ausfüllt. Schon in (oder kurz nach) der ausgehenden Antike kann eine Epiphaniaspredigt spielend Ur-Ereignisse und Kalenderfeste identifizieren¹: »Noch ist das Fest seiner Geburt nicht vollendet, und schon sollen wir die Feier seiner Taufe begehen; kaum ist er den Menschen geboren, und schon wird er durch das Sakrament wiedergeboren« (sic). Naive Laien konnten diese kalendari-sche Nähe leicht auf die Ur-Ereignisse übertragen². — Man

¹ Pseudo-augustinische Predigt (MIGNE PL 39 App. S. 1101, Sermo 135, 1). Vgl. dagegen Migne 17, 647, Predigt des 5ten Jhs., wo solches vermieden ist.

² Ein solches Gefühl hat andererseits nicht gehindert, dass auf jeden Teilabschnitt besonderes Licht fiel. Höchst merkwürdig mutet es an, wenn es auf einer dänischen Insel noch um 1730 hiess: Zwischen Weihnachten und Neujahr darf man nicht spinnen, »weil unser Herr noch ein Heide ist« (E. PONTOPPIDAN, Everriculum fermenti veteris (Hauniae 1736) S. 85, aus Alsen). Der Sinn ist vielleicht: Auch dass Jesuskind war bei seiner Geburt bösen Mächten ausgesetzt und kann darum, solange es noch »Heide« ist, die Menschen in ihrer Arbeit nicht schützen. War das Jesuskind von Geburt Heide, so hat die Beschneidung es zum Gemeindeglied (Juden) und schliesslich die Taufe zum Christen gemacht. (Eine bewusste volkstümliche Dogmatik soll man natürlich nicht aus solchen Worten herauspressen wollen). — In der alten Kirche konnte sogar behauptet werden, Christus habe die Juden durch seine Beschneidung, die Heiden durch seine Taufe erlöst (Lactantius wie ob. S. 202).

könnte zwar sehr leicht diese Betrachtung ad absurdum führen mit der Bemerkung, auf diese Weise müsse das Volk sich ja Christus bei dessen Tode als ein Kind von ungefähr drei Monaten vorgestellt haben. Aber psychologisch ist der Unterschied zwischen einer Festzeit, die ein paar Wochen umspannt, und andererseits dem folgenden, bis auf die Osterwoche keine Festketten aufzeigenden Kalenderzeiträume nicht zu verkennen. (Übrigens wurde ja innerhalb der »Osterwoche« Christus tatsächlich nur um eine Woche älter; hier böte sich jener Betrachtung ein Vorbild.) Und das Volk ist nicht einmal ganz vor jener »Konsequenz« (wenn man will) zurückgewichen; es gibt vereinzelt spätmittelalterliche Passionsliedervarianten, in denen das kleine Jesuskind zum Kreuze geführt wird¹.

Taufe und Abendmahl. § 78. Ein Segenstext des 12ten Jhs. (A Nr. 27 S. 43) sagt aus, dass Johannes dem Heiland nebst der Taufe gleichzeitig auch das hl. Abendmahl gab. Dies ist Übertragung der alten, einst auch im Westen allgemeinen Sitte, das Abendmahl dem Täufling gleich nach vollzogener Taufe darzureichen. Erst im 13ten Jh. machte sich eine starke Gegenbewegung geltend, und Thomas Aquinas beurteilte das Vorgehen als unstatthaft. Als Ersatz hielt sich noch lange Zeit nachher die Benetzung der Lippen und der Zunge des neugetauften Kindes mit dem »Ablutionswein«². — Da der Segen auf eine Gemeindesitte anspielt, ist wohl anzunehmen, dass auch dieser Segner sich Christus hier als Kind vorstellt. (Eigentlich hätten wir ja hier zugleich

¹ Z. B. Sv. GRUNDTVIG, Danmarks gamle Folkeviser Nr. 97.

² Über diesen Gebrauch FRANZ II 235 ff. FRANZ teilt ebda S. 236 mit, dass im Süddeutschen dieser Brauch »das Witzen« genannt wurde, weil man glaubte, dass der Genuss des Ablutionsweines die Kinder gescheid mache. Liegt hier nicht eine volkstümliche Entstellung und Umdeutung des alten Wortes *wizzol* vor?

einen volkstümlichen Mythos über den Ursprung des hl. Abendmahls; solches ist jedoch im Segen gar nicht betont. Überhaupt wird die Einstiftung dieses Sakraments bei dem letzten Liebesmahle wohl nie unter den Hauptdaten (»Tage«, »Sprünge«, »Siegel« oder wie sie nun heissen) — Geburt, Taufe, Tod usw. — mitgenannt, — schon darum, weil hier mit Jesus selber nichts geschieht.)

Der Täufer. § 79. Fast die Hälfte der alten Segenstexte nennen neben Jesus auch Johannes den Täufer. Bisweilen hat dann dieser, neben (oder statt) seiner Täuferrolle, Besonderes zu sagen oder zu tun; er kann sich hierbei als den Verhältnissen unterlegen erkennen (s. die Schwellsegen Nr. 16, 17, A S. 35 f, B § 18), in anderen Fällen aber sich aktiv zeigen: dem Jordan zureden (Nr. 1), obzwar nach Christi Befehl; oder dem Heiland das heilige Abendmahl darreichen (Nr. 27 A S. 43). Die Volkstümlichkeit, welche die Segen so für ihn bezeugen, haftete ihm durch die Jahrhunderte an.

Die ausserordentliche Kraft der Persönlichkeit Johannes', genannt des Täufers, geht aus den Evangelien, die ja doch von seiner Bewegung Abstand wahren wollen, deutlich hervor. Jesus selbst rechnet ihn nach Matth. 11, 11 unter die Grössten der Menschheit; und das Johannesevangelium, dem es so sehr daran gelegen ist, ihn selber seine Unterlegenheit betonen zu lassen, nennt ihn, 5, 35, ein brennend und scheinend Licht. Wenn nachher die Kirche diesen Johannes verehrte, hat hier ein Eindruck seiner Persönlichkeit keine direkte Bedeutung mehr gehabt. Er musste eine Sonderstellung einnehmen einfach als der, dem die ungeheure Ehre zufiel, ob schon damals dem Gottesreiche noch nicht zugehörig¹,

¹ Vgl. noch neudeutsch im Volksrätsel: »Der Knecht gab's dem Herrn, der's selber nicht hatte«, WOSSIDLO, Mecklenburgische Volksüberlieferung

dem Heiland die Weihe der Taufe und damit indirekt der Menschheit das Taufsakrament zu geben; zugleich als der verheissene Vorläufer des Messias — diese Wertung schon in den Evangelien vorhanden; die griechische Kirche nennt ihn nach Luk. 1,17 den »Prodromos«.

Wie sonst allein Christus und Maria hat der Täufer im Festkalender eine Mehrzahl von Feiertagen (Geburt, Tod, Auffindung des Hauptes); unter diesen ist der Geburtstag, auch volkstümlich, das Hauptfest geworden; dieser Tag ward um die Zeit der Sonnenwende eingereiht als ein Seiten- und Gegenstück zu Jesu Geburtsfeier; »sex menses inter se habent praeco et iudex«, sagt Augustinus¹, indem er berichtet, dass an diesem 24ten Juni eine Anzahl von Christen zum Meere gingen und sich »taufte«. Er stempelt dies als einen »heidnischen Aberglauben«, mit Recht auch insofern letztlich sicher alte Reinigungsriten, die sich an die Sonnenwende knüpften, hier verkleidet weiterlebten. Derartige Skt. Johannis-Riten haben bekanntlich eine eminente Zähigkeit besessen und werden in hohem Grade mitgewirkt haben, die Volkstümlichkeit des Täufers immer frisch zu erhalten.

Sein Kult war innerhalb der neugetauften Christenvölker des Frühmittelalters besonders rege. Im merowingischen Frankenreiche konnten Johannesreliquien sich sehr hoher Schätzung erfreuen, wohl gar noch bevor die ersten Kreuzesreliquien dorthin gelangten².

In der Kunst ist für die Darstellung der Taufe Christi

I Nr. 414 b. — Übrigens liess das Wort »Qui minor est in regno caelorum, major est illo« sich schön umdeuten: Grösser als Joh. ist nur Einer, nämlich der an Jahren jüngere Jesus! Vgl. UNGER, Postola sögur S. 846.

¹ Augustini opera (Maurinerausg. 1700) V 629; vgl. ob. S. 110 f.

² Vgl. BERNOUILLI, Die Heiligen der Merovinger S. 238 f. mit Hinweis auf Gregor von Tours' De gloria martyrum cap. 8 ff.

der Täufer eine unumgängliche Figur. Wo dazu der Heiland-Täufling als kleines Kind oder als unbärtiger Jüngling auftritt, auch wo die Taufe durch Schöpfen mit der Hand des Johannes vollzogen wird, gewinnt die Gestalt des Täufers an Ansehnlichkeit. — Sah man hier die Einsetzung des Taufsakraments, so war gewissermassen Johannes der Urheber desselben. »Die toufe er uns erist gab«, heisst es in einem deutschen Gedicht des 12ten Jhs. zu seiner Ehre (oben S. 195). Er war sozusagen der erste Priester, der das heilige Sakrament vollzog. So heisst es schon in der syrischen severianischen Taufliturgie (oben S. 113): »Accessit Johannes tanquam sacerdos benedictus«. Und so nennen ihn noch ein paar finnische Zauberlieder: »Johannes, Priester der Götter« (wo die Pluralisform sich vielleicht auf die göttliche Dreiheit bei der Taufe Jesu: Gottesstimme, Sohn, Geist als Taube, bezieht)¹.

Derselbe Mann, der im hohen Norden so beredsam die Heiligkeit und Allgegenwart des Jordans pries, Bischof Gudmund (§ 60), zollte auch dem Täufer eine besondere Verehrung und bediente sich der Macht dieses Heiligen auch in seinem Heilverfahren; einmal hängte er das Bild des Täufers zwischen die Hörner eines kranken Widders, und das Tier genas².

§ 80. Andere biblische Motive hat man in Legende und Dichtung an die Taufe angereiht und so der Täufergestalt einen besonderen Glanz verliehen. Schon im Nicodemus-Evangelium³ tritt dies zu Tage: Im Hades ergreift er das Wort kurz vor der Ankunft des Erlösers und berichtet den ungetauften Frommen, er, der Täufer, sei herabgestiegen als

¹ SKVR VII 4 Nr. 2043 (S. 183) Ursprung der Seuchen; VII 5 Nr. 3943. 3947 (S. 825 ff.) Ursprung des Bären.

² Biskupa sögur I 465.

³ TISCHENDORF, Evangelia apocrypha S. 302 f. 371 f.

Christi Vorläufer (»praeivi ante faciem eius«, also in derselben Funktion wie auf Erden), um zu melden, dass Christus jetzt zur Erlösung naht. Später u. a. im altenglischen Lied von der Höllenfahrt, wo (s. oben S. 196) Johannes in einer langen Ansprache Christus im Hades an den Jordan erinnert, wo »wir beide uns zusammen badeten«, und wo die ganze Menschheit erlöst ward. Hier wäre nach dem Wortlaut eigentlich gesagt, auch Johannes habe damals die Taufe empfangen. Dass er nach verbreiteter Überlieferung früh oder spät der Taufe teilhaft wurde, haben wir oben gehört (S. 184. 189 f.).

Als christlicher Taufpriester tritt Johannes auf innerhalb eines Legendenkreises, dessen biblische Wurzel Matth. 14,1—9 bildet. Die Frau Herodias und ihre Tochter sind Gestalten, deren Schicksale schon sehr früh die Phantasie beschäftigt haben¹. In zwei weit getrennten Ländern finden wir, zwar in später Zeit, die Vorstellung, dass Johannes der Herodias nicht (nur?) die Ehe, sondern (auch?) die Taufe verweigert. In Norditalien (Aufzeichnung im 19ten Jh.): Redodesa (Herodias) bittet jedes Jahr am Vorabend des Epiphaniensfestes in einer Johanniskirche: »Johannes, Johannes, taufe mich dieses Jahr«. Er antwortet: »Meine Frau, ein anderes Jahr«. Und so wird es fortgehen bis zum Ende der Welt. In dem finnischen Zauberliede vom Ursprung der Krankheiten (bzw. des Seitenstechens) bittet ein böses Weib Johannes, den Priester Gottes (oder der Götter, vgl. oben S. 209), ihre Kinder zu taufen; der aber weigert sich: »Nicht

¹ Salome vom Eise geköpft, Pseudo-Dorotheos (griechisch, um 800?), SCHERMANN, *Prophetarum vitae fabulosae* (etc.) S. 158 f. Herodias und ihre Söhne sterben an derselben furchtbaren Krankheit wie Herodes, ebda S. 159. Sie wird die Mutter der neun Krankheiten (finnisch s. unten). Sie wird mit der wilden Jägerin oder Hexenführerin identifiziert bzw. zusammengestellt, s. GRIMM, *Myth.*, Reg. s. v. Herodias (nordisch UNGER, *Postola sögur* S. 914).

taufe ich die Bösen, nicht begiesse ich die schrecklichen«. Sie tut es dann selber und gibt den Kindern Krankheitsnamen¹.

Schon diese wenigen Bemerkungen und Beispiele mögen zeigen, dass der Täufer in der Volksphantasie einen reicheren Platz einnahm, als die alten mitteleuropäischen volkstümlichen Segen bei ihrem eng umgrenzten Gebrauch seines Namens ahnen lassen.

5. *Heiliger Christ oder heiliges Wasser?*

§ 81. Wenn unser Heil auf Jesu Taufe im Jordan beruht, was war dann hier dem Volke im Grunde das Heilige und Heilwirkende: die Person oder der Fluss, oder beides — denn es handelt sich nicht notwendig um eine Alternative? Es geht kaum, eine solche Frage als bloss töricht abzuweisen; bewusst hat das Volk sie sich sicher nicht vorgelegt, aber es hat die Dinge doch aus dieser oder aus jener Voraussetzung heraus angeschaut. (Wir bemerken nur vorübergehend, dass das Problem sich mit zwei anderen berühren kann, nämlich Logos oder Mensch, und messianische oder soteriologische Wirkung der Taufe Jesu; eine prinzipielle Untersuchung dieser Berührungen tut uns nicht not; z. T. nehmen die folgenden Ausführungen darauf Bezug.)

Die beiden Potenzen, Jesus Christus und der Fluss, sind von einander ursprünglich unabhängig und können jede für sich als heilig aufgefasst werden. Jesus ist heilig als der verheissene Messias oder als der fleischgewordene Logos oder, populär, einfach als der Gott-Schöpfer. Das Wasser (wir wagen nicht, speziell vom Jordan zu reden, vgl. § 2)

¹ SETÄLÄ, FUF 12, 235 ff., der die beiden Sagen zusammengestellt hat; KROHN, MUF (FFC 52) S. 155 f.

ist an sich ein reines Element und war schon vor Jesu Zeiten ein Medium religiöser Weihung. In dem weltgeschichtlichen Moment, da Jesus in den Jordan stieg, begegneten sich die Potenzen; wie stellte man sich hier zur Frage der Heiligkeitspriorität und Übertragung der Heiligkeit?

Dem streng kirchlichen Bewusstsein ruht notwendig der Nachdruck auf der ersten Potenz; oder diese ist bei der Begegnung die allein heilige. Christus heiligt durch seine Taufe den Jordan und damit alles Wasser, wie wir im vorigen gehört haben (§ 54)¹. Es kann auch betont sein, dass das Wasser durch die Sintflut besudelt und beschmutzt war und nun gereinigt wurde (also doch Wiederherstellung eines uranfänglichen Reinheitsstandes); so schon in Hieronymus' Bericht über die Pilgerfahrt Paulas²; und die Aussage findet sich später wiederholt, auch dahin variiert, dass eben der Jordan hier genannt wird: der portugiesische Klosterprior Theotoni³ eilte, kurz nach 1100, mit unbeschreiblicher Andacht »zu den Wassern des Jordans, die durch den Untergang des ganzen Menschengeschlechts beschmutzt, aber seit Christi Taufe gereinigt sind«³. Bei der Taufe Jesu — sagt eine Predigt (6. Jh.?)⁴ — »purgantur potius fluentia quam purgant . . . non tam lavit unda quam lota est«. Für weite Kreise verkündete im 12. Jahrhundert der vielgelesene Petrus Comestor⁵, dass die Heiligkeit von Jesu Körper

¹ Der Ausdruck in einer ägypt. Liturgie, dass der Logos die Wasser des Jordans ἕγια ἀπέθειξεν (WOBBERMIN, Altehr. lit. Stücke (Texte u. Unters. NF II H. 3 b) S. 9) bedeutet im Zusammenhange sicher nicht »als heilig dartat« sondern »heilig machte«.

² Hieron. Epist. 108, 12 (HILBERG II 321): totius humani generis interfectione maculatas.

³ ASS Febr. III 112: totius humani generis labe maculatas. Vgl. schon Paulas »fluenta Jordanis ad lavacrum domini puriora« ob. S. 135.

⁴ Migne PL 39, 2012. Vgl. ob. S. 166 mit Anm. 3.

⁵ Historia scholastica cap. 33 (Migne PL 198, 1554).

ausginge: »tactu sui corporis« teilte er durch seine Taufe dem Wasser die wiedergebärende Kraft mit.

Dieselbe Anschauung wird auch da zu Grunde liegen, wo es, von den Evangelien abweichend, heisst, der Geist Gottes sei direkt auf den Jordan (oder gar in den Jordan) gekommen. Einige östliche Credotexte sagen im dritten Artikel: »und an den heiligen Geist, der auf den Jordan herabgestiegen ist«; der Sinn ist natürlich, dass damit schon alles Taufwasser geheiligt wurde¹. Bei der Jordantaufe des heiligen Basilios erscheint (laut einer um 800? verfassten Vita, oben S. 132) eine Taube und rührt das Wasser auf. Um 1100 wollte man jedes Jahr zu Epiphantias das Herabsteigen des Geistes auf den Jordan wahrnehmen (oben S. 128 ff.). Ein weiter Sprung in Raum und Zeit: sehr volkstümlich derb sagt, aber mit altertümlichem Ausdruck, ein spät überlieferter kynischer isländischer Liebessegen²: »Jetzt (nämlich indem Haare des Mannes und des Weibes zusammen verbrannt werden) werde unsere Liebe gemischt, wie Gottes Gnade mit dem Fluss Jordan ehemals, da er sich taufen liess im Namen patris et fil(ii) et spiritus sancti«.

§ 82. Wer sich in das heilige Ereignis der Taufe Jesu vertiefte, konnte jedoch auch dazu kommen, die uralte und immer lebendige Anschauung vom Wasser als dem reinen und reinigen Element in seine Betrachtung irgendwie aufzunehmen. Manchmal konnte dann diese Vorstellung sogar bei kirchlichen Theologen so kräftig unterstrichen

¹ *καταβέν ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην*, KATTENBUSCH, Das apostolische Symbol I 297. 303. — Sachlich dasselbe im griech. Tauf-Offizium: »du (Gott) heiligtest auch die jordanischen Fluten, indem du deinen hl. Geist vom Himmel sandtest«, GOAR S. 289. 371. — In seltenen Fällen schwebt die Taube auf einen sich gänzlich unter Wasser befindlichen Christus herab, STRZYGOWSKI VI 3. 4 (slavisch).

² Handschr. »Isl. Folkeviser« 13 Nr. 2406 in der Folkemindesamling, Kgl. Bibliothek, Kopenhagen.

werden, dass eigentlich gesagt wurde, Jesus selber sei vom Flusse gereinigt; aber kaum je hat man damit allen Ernstes sagen wollen, der Heiland sei einer inneren Reinigung wirklich bedürftig gewesen. Der alte Apologet Meliton, 2tes Jahrhundert, führt aus¹, wie sich die Himmelskörper im Wasser verjüngen; wenn aber die Sonne mit Sternen und Mond im Okeanos badet, warum soll dann Christus, der Himmelskönig, die wahre himmlische Sonne, nicht im Jordan baden? — Eine Predigt, etwa des 6ten Jhs. (oben S. 205 angeführt) ist bestrebt, das kirchlich Korrekte zu sagen, und hütet sich doch nicht vor der gefährlichen Aussage, Christus sei im Jordan sakramental wiedergeboren worden.

Vielfach war — meint der Bischof Optatus (um 370) — der Donatist Parmendanus zu rügen wegen seiner unglücklichen Ausführungen über die Taufe Jesu. Er hatte gesagt, das sündhafte Fleisch sei durch die Überflutung im Jordan von allem Schmutz gereinigt (*carnem illam peccatricem, Jordanis demersam diluvio, ab universis sordibus esse mundatam*). U. a. wendet Optatus ein: Christi Fleisch muss doch als heiliger denn der Jordan gelten, so dass der Herr durch sein Niedersteigen eher das Wasser geheiligt hat als umgekehrt². (Ob Parmendanus mit dem sündhaften Fleisch wirklich Christi eigenes gemeint hatte, bleibt wohl unklar). — Unanständig blieb dagegen z. B. Sedulius, 5tes Jh., der in einem Hymnus schilderte, wie das himmlische Lamm nicht seine eigene, sondern unsere Sünde in dem Bade des reinen Stromes abwusch³:

¹ PITRA, *Adallecta sacra* II 5. SEEBERG I³ 446 f. Anm. 3 legt diese Stelle so aus, dass Jesus das Wasser reinigt und mit Geist erfüllt; dies liegt aber dem Kontext ganz fern.

² *De schismate Donatistarum* I 8 (MIGNE Pl. 11, 897); über die Stelle handelt z. T. BORNEMANN, *Die Taufe Christi* S. 78 f.

³ WACKERNAGEL, *Das deutsche Kirchenlied* I 47 Nr. 50.

Lavacra puri gurgitis
 caelestis agnus attingit,
 peccata quæ non detulit
 nos abluendo sustulit.

Hier sind also beide Potenzen als heilig vorgestellt; schwerlich steht *puri* proleptisch. — Ganz ähnlich drückt viel später ein nordischer Skalde sich aus (13. Jahrh.): »Im reinen Wasser wusch Christus unserer Taten Schuld ab« (oben S. 200).

Es kommt also vor, dass man die Reinheit des Wasserelementes als solches hervorhebt. Dagegen wird es m. W. niemals ausdrücklich gesagt, dass eben der Jordan im voraus heiliger als andere Gewässer wäre und deshalb von Jesus zum Tauffluss erkoren. (Auch die Wasserwunder bei der Taufe Jesu geben durchaus nicht einer solchen Behauptung Ausdruck¹.) Bildliche Darstellungen der Taufe Christi, auf denen das über das Haupt des Herrn gegossene Wasser nicht vom Flusse kommt, sondern aus dem Schnabel der Taube oder direkt vom Himmel (S. 183), wollen wohl am ehesten unterstreichen, dass kein irdisches Wasser, auch nicht der (irdische) Jordan, für den grossen Akt rein genug war. Und selbst ein Gudmund Arason, dem der Jordan doch dem Paradiese entquollen war, zieht durchaus nicht die Folgerung, dieser Fluss wäre also im voraus fähig gewesen zum Fortspülen aller Sünde, sondern er wiederholt den alten Gedanken, die Gottheit habe damals den Fluss geheiligt (oben S. 175).

Dennoch ist es wahrscheinlich genug, dass die breite Masse geneigt gewesen ist — ohne jede Konsequenz — auch in diesem Punkte die Sache grob zu fassen. Viel hierüber

¹ Das »Stehen« spräche im Gegenteil eher dagegen nach Psalm 77, 17.

liegt kaum vor. Man denke doch z. B. an den Schluss des Segens Nr. 30 (S. 43), der den kirchlichen Satz aufnimmt, dass Christus »uns abewuoch in dem Jordane unsere sünde«. Noch deutlicher spricht jedoch der Anfang desselben Segens sowie Nr. 29 (ebda), wo von einer Wirkung auf Jesus selber die Rede ist — eine physisch-magische Wirkung, natürlich keine moralische: Jesus badete im Jordan seine Glieder, seine Augen, Haupt, Brust usw. Man muss sich denken, dass jetzt die Kraft jenes Bades auf den kranken NN heilsam wirken soll. Dies setzt voraus, dass der Heiland selbst durch das Jordanbad irgendwie gekräftigt wurde — eine Art christliches Achilleusmotiv. Christus war — dürfte man vielleicht sagen — dem alten Volke zwar Gott, zugleich aber ein »Kind-Gott«, der erst magisch ausgerüstet werden musste¹.

6. *Schlussbetrachtungen.*

Christentaufe, Christi Taufe, Jordanbad. § 83. Zeitlich geht das Ereignis am Jordan der Taufe in den christlichen Gemeinden voraus, und die Kirche war wiederholt beflissen, die Gemeindetaufe aus jenem Ereignis herzuleiten. Man verriet dabei immer, dass dem kirchlichen Empfinden nach im Grunde das Umgekehrte der Fall sein müsste: die christliche Taufe war das Vertraute, über dessen Art und Wirkung man sich einigermassen im klaren war, wogegen die Taufe Jesu als das Erklärungsbedürftige dastand, das seine Erklärung am besten im Lichte der

¹ Wir erinnern auch an die ganz späte Aussage aus dem Norden, dass Jesus um Weihnachten noch ein Heide sei (ob. S. 205 Anm. 2), was sicher jedenfalls mehr massiv gemeint war, als der sehr ähnliche fatale Ausdruck der oben zitierten spätantiken (?) Predigt (S. 205. 214): Jesus, kaum geboren, ward wiedergeboren (wo ebenfalls die Kalenderfeste den Ausgangspunkt bilden).

christlichen Taufe erhielt als deren erste Vollziehung oder, wie gewöhnlich, als deren Einsetzung (oben S. 190). Manche Einzelheiten, welche die Vorstellungen von Jesu Taufe betreffen, mitunter recht naiver Art, verraten dies; so das ter immersus (S. 110); Johannes als Priester (S. 209); innerhalb der Kunst, z. T. auch in den Segen, der kindliche Jesustäufling (§ 75. 76) und der aus Johannis Hand über-gossene Jesus (S. 209)¹. Vor allem ist jedoch der Gleichlauf in den grossen Zügen ersichtlich; die Gottesgaben, welche Jesu Taufe erzielen soll, und die man auch als Pilger am Jordan sucht, sind notwendig dieselben, die in der Gemeindetaufe geschenkt werden. Christus hat am Jordan den Menschen eben diese Güter im Prinzip verschafft. Dem Exorzismus bei der Gemeindetaufe entspricht die Überwindung der Teufelsmacht im Jordan (S. 90. 116 f.); der Tötung des alten Adams (und Belebung des neuen) entspricht der Mythos von der Busse Adams im Jordan, vgl. z. T. S. 90). Die in unserer Taufe gewonnene Tilgung (d. h. Entfernung² bzw. Vergebung) der Sünde wird als schon bei der Taufe Christi geschenkt (S. 191 f. 195. 208) und als im Jordan immer erhältlich (S. 145. 155 f.(?)) gedacht³. Körperliche Genesung und gar Verjüngung ist wie in der Gemeindetaufe so auch im Jordan zu erhoffen (§ 50.51). In einer, und zwar kirchlich sehr hervortretenden Vorstellung, dem positiven, allerdings sachlich etwas unbestimmten, Ausdruck für

¹ Für die Kunst gilt indessen, dass die Darstellung der Taufe Jesu der Darstellung der Gemeindetaufe zeitlich vorausgeht; und die Behauptung BORNEMANN'S (Taufe Christi S. 86), dass erstere ein Typus für die christliche Taufe wurde, hat ebenfalls ihre Berechtigung.

² Vgl. HEITMÜLLER, Taufe und Abendmahl im Urchristentum S. 9 über die Gemeindetaufe in der Auffassung des Ostens.

³ Die beliebte frühmittelalterliche Auffassung der Christentaufe als ein Paktum mit Gott (H. Y. SCHUBERT, Gesch. d. chr. Kirche im FrühMA (1917) S. 689 ff.) konnte für Jesu Taufe nicht in Betracht kommen.

die Taufwirkung, liegt die Sache anders: die Mitteilung des Geistes ist in den Evangelien schon für die Taufe Jesu bezeugt (sie wird dort der normalen Johannestaufe abgesprochen, welche doch nach Luk. 3,3 die Sündenvergebung bezweckte).

Über die Wirkungen der Taufe Christi viel im einzelnen zu reflektieren, musste dem theologisch ungebildeten Manne ganz fern liegen. Ihm stand fest, dass die Christentaufe den Himmel zugänglich machte, meist wohl auch, dass sie eine Gabe Christi war, im Jordan erteilt; den Inhalt dieser Gabe selbst dann wieder zu zerlegen, tat nicht not. Etwas mehr scheinen (wie unsere Pilgerkapitel gezeigt haben werden) die Wirkungen des Jordanbesuches die Gedanken der breiteren Schichten beschäftigt zu haben. Jesu Taufe lag als gewaltiges Urereignis weit hinter der Kirchentaufe, das Jordanbad stand neben (oder kam nach) derselben, es konnte ein praktisches Erlebnis zum eigenen Heile werden. Was den Glauben an die fortwährende Kraft des Jordans betrifft, sei hier bloss daran erinnert, dass jedenfalls innerhalb der östlichen Kirchen die Herabkunft des Geistes ein besonderer Einzelzug war: alljährlich lässt sich der Geist, seelenbeglückend, auf die Wasser des Taufstromes herab (oben S. 128 ff.). Die Geistesmitteilung ist, möchte man meinen, der am wenigsten volkstümliche, am meisten theologische Begriff unter den Taufwirkungen. Andererseits ist sie aber im Evangelienbericht über Jesu Taufe als sinnlich fühlbar geschildert. So konnte eben dieser Zug volkstümlich werden (besser vielleicht: bleiben), obwohl es zugleich heisst, dass allein die »Würdigen« das Wunder sehen.

Wenn im hohen Norden in der Bekehrungszeit die skandinavische Hervorhebung des Jordans und der Taufe Jesu, später das Pilgern zum Jordan, so stark in die Augen fallen, irrt

man kaum, falls man dies z. T. auf eine hieroben vorhandene, sehr hohe Schätzung des Taufsakraments, »der höchsten Gabe des weissen Christ« (S. 199), in der ersten Bekehrungszeit zurückführt. Dem eisernen und blutigen ersten Bekehrer Norwegens, Olaf Tryggvason, scheint der Empfang der Taufe, wenn auch nicht das ganze Christentum, so doch der überaus wichtigste Punkt gewesen zu sein. Er hat gewirkt zu einer Zeit, wo die tiefere sittliche Bewegung, die von Cluny und Citeaux ausgehen sollte, um nach 1150 auch den Norden zu erreichen, noch nicht im Schwange war¹.

§ 84. Jesu Taufe ist ersichtlich in urchristlicher Zeit den Gläubigen eine befremdende Tatsache gewesen (§ 67), für die es dann dennoch gelang, eine dem Menschenheil entsprechende Erklärung zu finden. Dass man späterhin in den zu bekehrenden und neubekehrten Völkerschaften des Frühmittelalters sich daran gestossen hätte wie am Leiden und Tode Christi, davon hören wir m. W. nicht (Bedenken der eigenen Taufe gegenüber dürften hier gar nicht zu verwerthen sein), weder dass der Gottessohn eines solchen Bades nicht bedürfe, noch dass es für ihn eine zu geringfügige, nicht heldenmässige Handlung sei. Besonders bei Leuten der Unterschicht, (relativ) friedsamem Mönchen, Kleinbauern, Hirten, Knechten, werden Bedenken »heroischer« Art sich sehr wenig geltend gemacht haben. Zwischen spätgriechischem und keltisch-germanisch-magischem Empfinden gähnte hier kaum eine tiefe Kluft. Dass in der Urzeit Christus durch die Herabkunft seines göttlichen Leibes in das Wasser diesem seine göttliche Kraft mitteilte, eine Kraft, die wir dann nachher in der eigenen Taufe auf unsere Menschennatur übertragen, dies mochte vor allem dem ein-

¹ Vgl. FR. PAASCHE, Kristendom og Kvad S. 48.

fachen Manne kaum absonderlich sein. — Aber es ist auch bekannt, dass z. B. im noch heidnischen Norden selbst innerhalb der kriegerischen Oberschicht der Glaube an magische Kräfte wirksam war; Odin selbst war Urheber der Zauberlieder; der Skalde Egil hat selber Magie getrieben, um damit seine Feinde zu überwinden.

Dem Volke mochte Jesu Taufe im Jordan als eine der ganz grossen Taten des Heilands dastehen, denen man den Zugang zum ewigen Leben verdankte. Und im Glanze der Phantasie bot sie sich der Anbetung dar: Ein Gott-Täufling im Lichtglanz oder mit Feuerleib; ein Täufer, der Weibgeborenen Grösster; ein Fluss, dem Paradiese entquollen, im grossen Augenblicke stockend oder schwellend, fortan mit Heiligkeit geladen und durch die Jahrhunderte Pilgerseelen zu Hunderttausenden reinigend. Und dies ein Glaube (natürlich nicht in allen Einzelheiten Jedermanns Eigentum), welcher durchgängig der Oberkirche nicht widersprach, eher sie überbot.

ZWEITER ABSCHNITT

Christi Passion.

Zur Einleitung. § 85. Die religiöse Gedankenwelt ist gewissermassen tolerant, geräumig und weitherzig; die eine Erklärung oder Auffassung schliesst durchaus nicht immer die andere aus. Unsere Sünde wurde durch Jesu Taufe getilgt; unsere Sünde wurde durch Jesu Tod getilgt. Jesu Tod ist eine Überwindung der Teufelsmacht; Jesu Tod ist eine Genugtuung gegenüber der göttlichen Gerechtigkeit. Jesus war über Angst und Todespein erhaben; Jesus hat

den bitteren Tod bis in alle Tiefen der Seelenangst und der körperlichen Leiden geschmeckt. Sache der Theologen ist es, alles abzuwägen, für jegliches den rechten Einfügungsplatz im Tempelbau des Systems zu finden. Das Laienvolk (dem der Kult so sehr die Hauptsache ist) müht sich mit derlei Arbeit nicht ab; aber je nach Bedarf und im Aufwallen des Gefühls nimmt es bald diese, bald jene lebendige Anschauung an sein Herz und lässt das übrige zurücktreten. (Dies schliesst nicht aus, dass tiefe Erlebnisse des Einzelnen wie der Gesellschaft auch dauernde Verschiebungen bewirken können.) Und mögen hier an sich noch so freie und einseitige Anschauungen vorkommen, das Volk macht kein Dogma daraus und verneint nicht andere Auffassungen. Zum Beispiel wird eine Vorstellung von dem Gekreuzigten als dem von allem Leiden freien, zauberhaften Gott, obschon andeutungsweise vorhanden, kaum je konsequent und bewusst festgehalten sein.

§ 86. Jesu Tod ist für den Geschichtsforscher ein Ereignis, über dessen Ursachen und Umstände er (mit geringer Aussicht auf völlige Aufklärung) in den ältesten Quellen Aufschlüsse sucht. Dem Glauben ist Jesu Tod eine göttliche Fügung, ein Akt, welcher der Menschheit irgendwie Gottes Gnade eröffnet. Aber auch der Glaube fragt nicht allein nach der (direkten) Wirkung auf uns, sondern auch nach Ursachen und Umständen, obgleich von anderem Gesichtspunkt aus als die Geschichtsforschung. Der Gläubige mag sich auch vorstellen, was Jesu selbst sein Tod war; warum musste er ihm verfallen, wie konnte Gottes Sohn überhaupt sterben, wie hat er den Tod empfunden? Auch das Volk hat sich über solches Vorstellungen gebildet, und zwar — so weit wir sehen können — deutlicher als über die Frage, was Jesu Tod uns bedeutet.

Für den Gang der folgenden Darstellung werden wir darum diesen Gesichtspunkt in erster Reihe bestimmend sein lassen: Jesus selbst in seinem Tode, während wir die Vorstellungen über dessen Bedeutung für die Menschheit ganz zurücktreten lassen müssen. — Zwei Anschauungen bieten sich uns als die wesentlichen dar: der sterbende Heiland als passiv oder als aktiv gedacht, Züge eines Christus, der das Ganze über sich ergehen lässt, oder eines Christus, der Haltung und Tatbereitschaft zeigt. Wir leiten den ersten der betreffenden Abschnitte mit einem Kapitel über den Grund des Todesurteils ein.

I. PASSIVE ZÜGE

1. *Das Verbrechen.*

§ 87. Von ältester Zeit an sehen wir die Betrachtung — in den evangelischen Berichten wurzelnd — in den Vordergrund gestellt, dass Jesu Tod die Frucht eines Verbrechens war; vorherrschend sind die Juden als Urheber gemeint. In der ältesten Missionspredigt ist dies, laut Apostelgeschichte, sogar der einzige Gesichtspunkt, obgleich mit der Zutat, dass dieses Ereignis wiederum in Gottes Ratschluss lag. Sind die Zuhörer Juden in Jerusalem, heisst es »ihr« (so Petrus Acta 2, 23; 3, 15; Stephanus 5, 30), sonst »sie« (Petrus 10, 39; Paulus 13, 28). Die Auferweckung ist in Bezug hierauf Gottes Gegenzug. Der Barnabasbrief¹ will sogar, dass »Gottes Sohn deshalb im Fleische gekommen ist, auf dass er vollende das Mass der Sünden denen, die seine Propheten mit Tod verfolgt haben«. Und dies ist für den Verfasser, neben der Sündenvergebung kraft der Besprengung mit dem heiligen Blute, der Hauptzweck des Leidens und des Todes Jesu.

¹ V 11 (Patres apostolici, ed. Funk I 52).

Eine solche Betrachtung der Passion ging in die älteste Liturgie über; im achten Buche der »Constitutiones apostolicae« heisst es¹: »Nachdem er all dieses [Lehren und Wunder] vollzogen hatte, wurde er von der Sünder Händen festgenommen . . . und erlitt vieles und unterzog sich jeder Schmähung mit Deiner [Gottes] Zulassung«. Es ist hier keine innerliche Verbindung zwischen Jesu Gnadenerwerb und seinem Tode gesetzt.

Es lag dann nicht fern, weiter zu urteilen: trugen die Juden von damals die Schuld, so sind wir anderen daran unschuldig. Auch wo man glaubt, dass Jesu Blut irgendwie die Sünden der Welt tilgt, wendet man dies ungern dahin, dass also jeder Sünder, du und ich, an seinem Tode schuldig sei, sondern hält sich eine solche Schuld fern vom Leibe. So haben sich selbst fromme Leute ihrerzeit getröstet; in dem Leben des heiligen Pachomios (4tes Jh.) lesen wir diese kleine Geschichte²: Dem heiligen Ägypter offenbarte sich ein dornengekrönter Jüngling, und zwei Engel sagten: dies ist Jesus, »den Gott zur Welt geschickt hat, ihr aber gekreuzigt und mit Dornen gekrönt habt«. Und Pachomios zum Jüngling: »Ich bitte dich, Herr sowie deine heilige Natur, nicht habe ich dich gekreuzigt«. Der Jüngling lächelte ein wenig und sprach: »Ich weiss, dass nicht du mich gekreuzigt hast, sondern eure Väter; sei also guten Mutes!« Hier will der Erzähler nicht — was ein Leser mit anderer Einstellung hineinlegen möchte — die Engel als die korrekt Gestrengen, Jesus als den über die naive Oberflächlichkeit des Mönches gutmütig Lächelnden bezeichnen; sondern die Engel reden all zu summarisch, und Jesu freundliches Lächeln gilt dem erschrockenen Eifer seines Jüngers.

¹ Const. apost. VIII 12, 15 (ÜLTZEN'S Ausg. (1853) S. 211 f.

² Patr. Or. 4, 450.

Ist nun Jerusalem die Stätte des grössten Frevels der Welt, muss es wohl als ein verfluchter Ort gelten? So haben die Pilger nicht gemeint, aber die Eingangsworte des Briefes der hl. Paula und Eustochium an Marcella (4tes Jahrh.) lassen¹ hervorschimmern, dass einige tatsächlich so dachten (oder ist eine bestimmte Person gemeint?), und dass die Schreiberinnen selbst mit diesem Gedanken haben Abrechnung halten müssen. Das herbe Bibelwort Apocal. 11, 8 von der grossen Stadt, die geistig ein Sodoma und Ägypten heisst, und wo der Herr gekreuzigt wurde, sei, so erklären sie, von »der Welt« gemeint. Und zornig fragen sie: »Wenn nach dem Leiden des Herrn dieser Ort (Jerusalem) ein verabscheuungswerter ist, wie eine frevelhafte Stimme lärmend verkündet«², warum wollte denn Paulus dort Pfingsten feiern«, usw.

§ 88. Die Vorstellung von Christi Tod als einem Crimen blieb in der Kirche neben den dogmatischen Wertungen natürlich immer lebendig. Es seien hier nur noch ein paar Beispiele aus dem Frühmittelalter gegeben.

Dem Frankenvolk des 6ten Jhs. schildert Gregor von Tours in der Einleitung seines Geschichtswerkes Jesu Leben und Tod in wesentlich demselben Lichte, wie in jener alten Liturgie der Fall war. Jesus predigt, spendet die Gnade der Taufe und vollzieht Wunder. Die bösen Juden werden ihm feind wie vorhin den Propheten; und damit die alten Wahr-

¹ Hieron. Epist. 46, 8 (HILBERG I 334 f. 338), »ut scelerata vox concrepat« (vgl. 46, 4).

² Wir geben der Versuchung nach, eine dichterische Parallele (dem Leben abgelauscht?) aus neuer Zeit anzuführen. In Selma Lagerlöfs »Jerusalem« will eine schwedische Dorfgemeinschaft, von schwärmerischer Frömmigkeit getrieben, nach der heiligen Stadt übersiedeln. Die Pfarrersfrau hält den Kopf kühl und warnt (vergebens): »Ihr sollt nicht nach Jerusalem ziehen; es ist eine böse Stadt; es war dort, wo sie Christus kreuzigten«.

sagungen in Erfüllung gehen, wird er verraten, verurteilt, verspottet, gekreuzigt¹. Über Jesu eignes Verhalten im Tode steht hier kein Wort: die Auferstehung zeigt ihn dann als Sieger und Herrscher, und so stellt sich ihn Gregor am liebsten vor. — (Gregor weiss sonst (VI 5) wohl etwas Dogmatisches über Jesu Tod zu sagen, hier ist dieser aber lediglich ein Verbrechen als Erfüllung der Wahrsagung.) — Einen solchen Eindruck der Belehrung über Jesu Tod empfing wohl auch der König Chlodowech als Täufling, wie es sein Ausruf zeigt: »Wäre ich dort mit meinen Franken gewesen, ich hätte die Unbill gerächt«. Und Fredegar, der dies erzählt, fügt hinzu, dass der König durch diese Worte sich als wahrer Christ bezeugte².

Und um schliesslich ein frühmittelalterliches Beispiel zu nennen, wo neben dem Verbrechen auch ein anderer Gesichtspunkt zu Worte kommt: Dem fröhlichfrommen Pilger Bischof Silvinus (vgl. oben S. 137) ist³ Golgatha der Ort, »wo der Herr von den gottlosen Juden und den Soldaten der Römer gekreuzigt ward«, wo er aber zugleich die Menschheit von der Teufelsmacht siegreich befreite — ein entschieden aktiver Zug. — (Über den Laien Petrus siehe unten § 103).

In dem altenglischen Segenschatz (A Nr. 31. 32, S. 47) finden wir, ums J. 1000, das Verbrechen der Juden negativ verwertet; so wenig wie ihnen ihr Anschlag zu guter Letzt gelang, so wenig gelinge jetzt dem Viehdiebe der seinige. »Die Juden haben Christus aufgehängt; sie taten ihm die schlimmste Tat an; sie verbargen, was sie nicht verbergen

¹ *Historia Francorum* I cap. 19 (MIGNE PL 71, 171); ähnl. *De gloria martyrum* cap. 3 (71, 707 f.). Vgl. BERNOUILLI, *Die Heiligen der Merowinger* S. 311.

² Fredegar's *Historia Francorum epitomata* cap. 21 (MIGNE 71, 586).

³ ASS Febr. III 30.

konnten; so werde diese Tat (der aktuelle Diebstahl) nimmer verborgen« (so Nr. 31). Der Nachdruck liegt hier auf dem Nicht-verborgen-können: nach verübtem Frevel versteckten die Juden das Kreuzesholz, weil sie hofften, auf diese Weise ihre böse Tat der Welt verhehlen zu können; aber es misslang, denn die Kaiserinmutter Helena hat das Kreuz aufgefunden (im Eingangsteil von Nr. 31 steht: »Crux Christi abscondita et inventa est«). Über einen Zeitabstand zwischen Christus und Helena ist hier kaum reflektiert¹.

§ 89. (In späten Zeiten, urkundlich erst etwa seit dem 17. Jh., sehen wir den Frevel der Juden noch volkstümlich ausgenutzt in einer Beschwörung gegen verschiedenerlei Krankheiten: »Jerusalem, Jerusalem, du jüdische Stadt, da man unseren lieben herren Jesum Christum gekrüzigt hat . . .«, mit wechselndem, in der Form etwas gekünsteltem Schluss¹. Vielleicht war der ursprüngliche Sinn, dass die böse Stadt nach Jesu Prophezeiung (»Jerusalem, Jerusalem« Matth. 23, 37 f.) verging; so vergehe nun das Übel. Jedenfalls haben wir hier ugf. dieselbe, sozusagen altprophetische, Auffassung von der heiligen Stadt, wie sie zu Paula's Zeit (oben S. 224) schlimme Menschen vertraten.)

In älterer Zeit sind es durchgehends die Juden, auf deren Rücken die Frevellast gelegt wird. Es gibt recht volkstüm-

¹ Ein deutscher Diebssegen, 15. Jh., SCHÖNBACH, Studien II 149, sagt sehr ähnlich: »... Als dich, her Jhesus Christus, die juden wolten vertilgt (d. h. vernichtet) haben, des mocht nit gesein; als wenig müg mir mein gut vertilgt werden«. Hier ist jedoch das Moment des Kreuzverbergens verundeutlicht oder verloren gegangen. — Nicht hierher gehört aber der Segen »contra uberbein«, 12. Jh., STM. S. 386: »Ih besuereu dich, uberbein, bi demo holze, da der almahtigo got an ersterban wolda durich meneschon sunda, daz du suinest unde in al suachost«. Das »wolda« führt uns in einen hochkirchlichen Gedankengang; es ist die Rede von dem freiwilligen Opfertode zur Sühnung der Sünden der ganzen Menschheit. Vgl. das »voluit« A. Nr. 7 S. 32.

² Vgl. über den Segen Art. Jerusalem in den Segen § 3, Hwb. Abergl.

liche Gebilde, die den Pilatus als den grossen Frevler (oder doch als der Grossfrevler einen) darstellen, obschon sie ihn nicht mit Namen nennen, nämlich erstens ein kleiner Kreis von deutschen Wurmsegen, z. B. so: »Wurm . . . dir muezz beschechen, als dem beschache, der valsch urtail ueber uensern herren sprach; diu selb urtail bracht in in den tod . . . «¹; Pilatus hat sich ja nach uralter Legende in Rom selber ums Leben gebracht. Weiter auch einige Varianten des so sehr beliebten deutschen (nordischen, finnischen, nie aber lateinisch belegten) Segens über den ungerechten Mann², z. B.: Dem Übel sei so unmêr (unlieb), »als unserm lieben herrn der richter was, do er an dem rechten saz vnd ein falsch vrtail sprach«³. Aber die betreffenden Segen sind erst seit dem 14. Jh. belegt und hängen in ihrem Entstehen wohl mit der im Hoch- und Spätmittelalter überhandnehmenden strengen Beurteilung des Pilatus zusammen, welcher Beurteilung in der alten Zeit eine gelinde gegenüberstand, z. T. gar überlegen war⁴.

Der Frevel, der Christus an das Kreuz brachte, war letztlich Glied einer Kette von Anschlägen, welche die Teufelsmacht vom ersten Anfang an gegen den Heiland schmiedete. Erstlich das Lauern des Satans auf das Leben der Mutter und ihrer Leibesfrucht oder des Neugeborenen; dann des Judenkönigs Herodes' Attentat in Bethlehem; erst der dritte Anschlag, die Kreuzigung, war, jedoch nur scheinbar, ein Erfolg. Die beiden ersten Glieder sind volkstümlich verwertet, z. B. in Segen; m. W. gilt dies aber nicht auch vom Tode, als Teufelsanschlag gesehen. Und schwerlich ist

¹ VB S. 223 (J. 1349).

² Vgl. Art. Ungerechter Mann im Hwb. Aberggl.

³ Germania 25, 408 Nr. 4 (um 1400).

⁴ Vgl. u. a. v. DOBSCHÜTZ, Christusbilder S. 205 ff.

in volkstümlichen Quellen jene Anschlagkette in ihrer Gesamtheit überblickt worden.

§ 90. Insoweit nun Christi Tod als ein Verbrechen seitens böser Menschen oder Mächte aufgefasst wird, entspringt wohl dann nach volkstümlichem Gedankengang aus diesem Tode eine Wirkung für die Menschheit, und welche? Ohne hier direkte Belege geben zu können, würden wir die Antwort als die wahrscheinlichste betrachten: Es macht sich hier geltend eine Potenzierung des alten Glaubens, dass dem Blute und überhaupt den Überresten des unschuldig Getöteten besondere Kraft innewohnt. Nach uraltem wie spätem Volksglauben ist der Ermordete ein mächtiges Wesen; sein Blut, wenn ungerächt, ruft nach Rache, seine gespenstische Erscheinung kann, wo der Frevel nie gesühnt wurde, durch lange Zeiten Jedem gefährlich sein. Andererseits werden die Überbleibsel dessen, der in gerechter Sache durch Frevel den Tod erlitt, hoch geschätzt; Wunder vollziehen sich bei dem Grabe und bei Berührung der Gebeine. Derselbe Glaube, der in den ersten christlichen Jahrhunderten die Märtyrer hoch trug, wird nach dem Empfinden des Volks, bloss in verstärktem Grade, sich Christus gegenüber geltend gemacht haben, da hier der unschuldig Getötete gar Gottes eigener Sohn ist. In einer frühmittelalterlichen Gemeinschaft, wo tagtäglich die menschlichen Heiligen, darunter z. T. auch die Märtyrer, dem gemeinen Manne näher traten, als es Christus tat, konnte die Märtyrerverehrung, wenn man einmal über den Gekreuzigten sich genauere Gedanken machte, geradezu massgebend werden¹.

¹ Vgl. LUCIUS, Die Anfänge des Heiligenkults S. 165: Christus selbst wird der Erzmärtyrer, sein Grab ein Märtyrergrab, die Kreuzessplitter Heiligenreliquien. — Es soll hiermit keineswegs geleugnet werden, was J. P. JACOBSEN, Heros og Helgen (1913) und Manes I—III (1914—1920) ausführt, dass der christliche Heiligenkult im grossen und ganzen nicht

Noch Martin Luther, zum Volke redend, drückt sich so aus, dass uns Jesus erlöst hat durch sein unschuldig Leiden und Tod. Die Frommen der alten Zeit hatten in Jesu Blut, in den Kreuzessplintern, in der Lanze, in dem heiligen Gewande, im Jesus darstellenden Kruzifixe die Kraft seines unschuldigen Leidens und Todes gegenwärtig.

§ 91. Von denen, die vom Christentum abfallen, sagt der Hebräerbrief 6, 6, dass sie »sich Christum wiederum kreuzigen« (rursum crucifigentes sibimet ipsis filium Dei), d. h. wohl, dass er in ihren Augen also ein mit Recht Verurteilter war. Der Ausdruck findet sich später als Redewendung, auf grobe und freche Frevler angewendet, aber sicher in objektivem Sinne: dass sie durch ihre Sünde Christo das grösste Leid antun, also nicht besser sind als die Urheber der Kreuzigung. So in dem byzantinischen Segen Nr. 33; man beachte die Auslassung des »sibimet« (ἐαυτοῖς). Wie es scheint, gilt die Aussage hier formell nur für die Zinsnehmer, die mithin als zum wenigsten ebenso böse Leute gestempelt werden wie die beiden ersten Klassen (Abtrünnige und Ketzer??, vgl. S. 48 f.).

2. *Christus apathēs*¹.

Σωτήρ ἡμῶν μόνος γὰρ ὑπάρχεις,
ἀπαθής καὶ παντοδύναμος.

Fiebersegen (LEGRAND II 11).

§ 92. Zu allen Zeiten in der Christenheit haben Gelehrte und Ungelehrte die Leiden des Heilands hervorheben können. Es sei dies hier gleich unterstrichen: unsere Bemerkungen über die Märtyrerverehrung, sondern dem heidnischen Heroskult entstammen soll. Die Volkstümlichkeit der obenerwähnten Vorstellung von dem Unschuldigen besteht ja dessen ungeachtet.

¹ Zu diesem Abschnitt vgl. öfters JOH. REIL, Die frühchristl. Darstellungen der Kreuzigung Christi (FICKER'S Studien üb. christl. Denkmäler NF Heft 2, 1904).

kungen über Tendenzen entgegengesetzter Richtung wollen keineswegs dieselben für die ihrerzeit alleinherrschenden ausgeben. Im neuen Testament betont — von den Berichten der Evangelien abgesehen — der Hebräerbrief wiederholt Jesu Leiden (als Voraussetzung seines aktiven Mitleides), erwähnt sogar sein »starkes (Angst-)Geschrei« und seine Tränen (5,7)¹.

Von derartigen Tönen in alter Zeit seien, zum Überfluss, einige wenige Beispiele aus volkstümlicheren Urkunden oder bei Volkspredigern gegeben. Aus der griechischen Welt: ein Abwehr-Amulett, geschrieben ums Jahr 600, erwähnt Christus als »den, der geschlagen und gepeitscht ward und sein Angesicht von der Schmach abwendete«². Das zu Grunde liegende Bibelwort, Jes. 50,6, sagt, dass der Diener Gottes sein Gesicht von Schmach und Speichel nicht abwandte; aber die Auslassung des »nicht« auf dem Amulett kann natürlich keine Apathie des Heilandes ausdrücken; sie bietet, falls nicht blosses Versehen, einen sehr menschlichen Zug: das Anspeicheln war ihm so ekelhaft, dass er seinen Kopf drehte.

Im Westen haben um dieselbe Zeit grosse Prädikanten die heilige Passion kräftig vor Augen gemalt. Bei einer Ordination in der Stefanskirche zu Konstanz um 612 bat man den heiligen Gallus zur Menge zu reden (durch Dolmetscher). Er fing mit der Welterschöpfung an; als er weiterhin »die Schmach des Kreuzes samt den verschiedentlichen gottlosen Anfeindungen in wahrhaftigem Berichte hinzufügte«, war die Wirkung eine so ergreifende, dass »die Hirten der Kirche mit der Volksmenge, dies hörend, überreiche Tränen ver-

¹ Vgl. ANT. FRIDRICHSEN, *Le problème du miracle* (Strasbg. 1925) S. 26. FR. vermutet hier Einwirkung der hellenistischen Idee von einem Heros-Heiland (wie Herakles, Mithras), der, selber durch Leiden zum Ziel gelangt, den leidenden Menschen helfen kann.

² C. SCHMIDT u. W. SCHUBART, *Altchristliche Texte* (Berliner Klassikertexte VI, 1900) S. 130.

gossen und sich gegenseitig sagten: wahrlich hat heute der heilige Geist durch den Mund dieses Mannes geredet¹. Es ist übrigens nicht zu vergessen, dass die Schmach bleibt, auch falls man den Schmerz ausscheidet. Wenn ein Vertreter der Kriegerklasse wie Chlodowech (oben S. 225) die Unbill (*injuriam*) rächen würde, falls er beim Kreuze gestanden hätte, spricht das Rechts- und Ehrgefühl, nicht eben das Mitleid. Beides, Schmerz und Schmach, erwähnt das Gedicht von Christ und Satan, 9tes Jahrh.? (Vv. 296 f.): »Auf der Erde — spricht Christus — fand ich viele Qualen und grosse Schmach«²; auch in Cynewulfs Christ schildert der Heiland (selbst) seine Passion. Sonst hält sich die altenglische Dichtung, auch der »Traum von dem Kreuze«, sehr wenig bei Jesu Leiden auf. Dagegen nimmt der sächsische Heliand dasselbe sehr ernst, z. B. (Vv. 5534 ff.): »Sie schlugen kaltes Eisen, neue Nägel hart mit Hämmern ihm durch Hände und Füsse«; er leidet »ungeheure Pein«; auch das vierte Kreuzeswort wird angeführt. — Bischof Silvinus³ (oben S. 225) trug peinigende Eisenringe (? *circulos ferri*) um seine Glieder, weil Christus um seinetwillen mit eisernen Nägeln am Kreuze befestigt war. — Ein Segentext des 12ten Jhs. (Nr. 54, S. 54) sagt: »der sich zemarternne gap«. — Den Eindruck, den, nach der jüngeren Olafssaga (oben Einl. S. 11), der Unterricht des dänischen Bischofs in einem norwegischen Heiden hinterlässt, fasst Letzterer so zusammen: als Christus auf Erden war, konnten sie ihm fast alles antun; nachher aber ward er überaus mächtig⁴.

¹ Bibliotheca Patrum (Lugd. 1677) XI S. 1047 (Leben S. Gallus' bei Walahfrid I cap. 24); vgl. die breite Ausmalung S. 1049, wo jedoch das 4te Kreuzeswort ausgelassen wird.

² GREIN, Bibl. d. angelsächs. Poesie I (1857) S. 142.

³ ASS Febr. III 30.

⁴ Man vergleiche die Hávamálstrophen 138 ff. (134 ff.), mögen sie nun heidnischen oder christlichen Ursprungs sein.

Waren die Völker West- und Nordeuropas schon als Heiden für die Annahme einer leidenden Gottheit irgendwie innerlich vorbereitet?¹ Gewöhnlich meint man, diese Vorstellung wäre ihnen sehr zuwider gewesen. Neuerdings hat VAN HAMELN² in den keltischen Mönchslegenden, den, doch wohl von heidnischer Stufe übernommenen, Glauben nachgewiesen, dass man sich durch Fasten eine magische Kraft erwerbe, die sogar auf Gott selber zwingend einwirke; und in dem altnordischen Hávamál (Str. 138) hat er Odins Hangen, Fasten und Verwundung als eine ähnliche magische Krafterwerbung zur Gewinnung der Runenweisheit erklären wollen³. Ist dies richtig, so hätten die neubekehrten Heiden Christi Kreuzesleiden als ein magisches Unternehmen zur Steigerung seiner Gotteskraft auffassen können. Von derlei verlautet indessen nichts Sicheres⁴; und übrigens legt jene Vorstellung kaum Gewicht auf ein Schmerzgefühl als solches.

§ 93. Seit alter Zeit⁵ gab es in der Kirche auch eine starke Abneigung dagegen, die Leiden Christi irgendwie zu berühren, ein unwillkürliches Sich-abwenden von dem, was man (in der Regel) doch nicht zu leugnen wagte. Dass die Gottheit Schmerzen und Tod erleiden konnte, war, obschon Tatsache, unfassbar. Und namentlich insofern man diesen Tod nicht als an sich für unser Heil notwendig, sondern als Übergang zur Erhöhung ansah, kam einer Leidensfähigkeit des Heilands keine besondere Glaubensbedeutung zu.

¹ Wie, in verschiedenem Sinne, die hellenistische Welt, s. ob. S. 230 Anm. 1.

² Acta philol. Scandinavica 7, 260 ff. (1932).

³ v. H. s. übrige nordische Beispiele scheinen mir fast alle zweifelhaft.

⁴ Es sei denn, dass eben Hávamál 138 f., wie ich noch immer für möglich halte (vgl. Acta phil. scand. 4, 275 ff.) christlichen Stoff in heidnischer Auffassung bietet.

⁵ Über Paulus ALB. SCHWEITZER, Gesch. der Leben-Jesu Forschung S. 547 f. Man möchte A. S.s Auffassung jedoch für etwas einseitig halten.

Der östlichen Kirche war zwar auch, was Christus tat und auf sich nahm, wichtig; aber was er war (und ward), galt doch als Hauptsache¹. Diese Einstellung bedeutete an sich keine Verneigung der Realität des subjektiven Leidens Jesu, obschon sie wohl dazu führen konnte². Um von den ausserkirchlichen Gnostikern zu schweigen, sei hier erwähnt, dass man im apokryphen Petrus-Evangelium (2. Jh.) gewöhnlich eine doketische Tendenz findet, weil cap. 4 nach dem Bericht über die Misshandlungen gesagt wird: »Er aber blieb stumm, wie einer, der keinerlei Schmerz empfindet«. Sicher ist dies wohl nicht; der Sinn kann sein, dass der Herr dies alles standhaft, ohne jegliche Klage ertrug; die Feinde, hier die Juden, sollten den Triumph nicht haben, dass er seine Schmerzen äusserte — also ein Anklang an Jesaja 53, 7, aber ins Heldenhafte umgebogen. Die Wiedergabe des Todesschreis »Meine Kraft, wie hast du mich verlassen« zeigt wohl, dass Christus nicht ohne Leidensempfindung gedacht ist. Anders mag es sich mit den halbgnostischen Johannesakten (2tes Jh.) verhalten; Jesus redet hier in bewussten Widersprüchen über sein Leiden (cap. 101)³: »Du hörst, dass ich gelitten, und ich litt nicht; (du hörst,) dass ich nicht gelitten, und ich litt«; »dass das Blut aus mir floss und es floss nicht«. Dies schmeckt nach Sonderung zwischen menschlicher (leidender) und göttlicher Natur (vgl. unten). Aber der Verfasser denkt doketisch (cap. 97 f.): Während der Herr, von dem gemeinen Volkshaufen umgeben, scheinbar am Holzkreuze hängt, schaut ihn Johannes an einem Lichtkreuze⁴ auf dem Ölberge, von wahren Gläubigen umgeben.

¹ Vgl. ED. NORDEN, *Agnostos Theos* S. 223.

² Eine Art Doketismus vorchristlich Tobiasbuch 12, 19; vgl. dagegen die antik-naive Darstellung Genesis 18, 8.

³ *Acta apostolorum apocrypha*, edd. LIPSICUS et BONNET II S. 199 ff.

⁴ Das Lichtkreuz spielt noch im Mittelalter eine Rolle; der Priester

In den ersten Jahrhunderten ist vermutlich innerhalb der Kirche ein naiver Dokerismus recht allgemein gewesen. Er kann sich mitunter sogar bei bedeutenden Lehrvätern äussern, so, wenn Klemens von Alexandria, um 200, dem Heiland Schmerzen und Affekte abspricht, und Hilarius, 4tes Jahrh., Mann des Westens, obgleich z. T. Schüler des Ostens, meint, das Leiden habe den Herrn getroffen, wie der Pfeil Feuer oder Luft trifft, weil nämlich Christi Natur leidensunfähig sei¹. Der Kampf wider die Gnostiker (in dem auch die soeben genannten Männer standen) hat indessen allmählich derartigen Behauptungen innerhalb der Hochkirche ein Ende gemacht. Sogar radikale Monophysiten wie die sogenannten Aphthartodoketen² (kurz nach 500), welche lehrten, Christi Körper sei von der Empfängnis an unverweslich, ohne *φθορά*, gewesen, fügten hinzu, dass er sich dennoch aus freiem Willen, seiner Natur entgegen, Leid und Schmerzen auferlegt habe, sein Leiden sei ein Wunder. In dem Oxymoron *τὰ πάθη τοῦ ἀπαθoῦς*, die Leiden des Leidensunfähigen, fasst die östliche Kirche das Unvereinbare zusammen; es ist wie ein Kopfschütteln über den ungeheuren Widerspruch. Den Ausdruck müssen auch fremde Laien gebrauchen; im Jahre 1108 schwört Bohemund dem Griechenkaiser Treue »bei den Leiden des Apathēs und Heilands Christus«³.

In Predigt und Gedicht kann hervortreten, dass man sich viel lieber in die Leiden der Gottesmutter unter dem Kreuze

Stephanus schaut auf dem ersten Kreuzzuge ein solches, von Christi Haupt ausgehend (Recueil III 253).

¹ Nach HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte I 595, II 303.

² Vgl. SEEBERG II, 274.

³ Anna Komnenas Alexiade XIII (MIGNE PG 131, 1021); die Übersetzung in der Ausgabe »per passiones doloresque nunc impassibilis salvatoris« dürfte den Sinn verkennen.

als in die des Gekreuzigten vertieft, wenn auch vieles von dem Gerede mehr Rhetorik als Herzerguss sein mag. In Georgios von Nikomedia's Passionsrede wird¹ Marias Herzeleid viel weitläufiger ausgemalt als die Peinigung des Sohnes; wir empfinden es fast so, als habe sie eigentlich noch mehr gelitten als er; denn es ist das Allerschwerste, dass sie ihm sein Leiden nicht abnehmen kann. »Ach, könnte ich — klagt sie — die Schmerzen deiner Opferung in meinem Körper auffangen; dann würde vielleicht das Weh meines Herzens erträglich sein«. (Über das Gedicht »Der leidende Christ« siehe unten § 104.)

Im Westen hegt ein Paulinus von Nola recht weitgehende Meinungen über Jesu Aphthorie. Bei Besprechung des von Helena aufgefundenen Kreuzes, von dem immer Splitter genommen werden, und das dennoch immer unverkleinert bleibt, sagt er²: (Das Kreuz) »hat sicher diese unvergängliche (imputribilis) Kraft und unverwüstliche Festigkeit aus dem Blute jenes Fleisches eingesogen, welches, obschon es den Tod erlitt, die Verwesung nicht gesehen hat«. Der Ausdruck stammt aus Acta 2, 27, wo von der bald erfolgten Auferstehung die Rede ist; Paulinus' Gedanke ist aber sicher der, dass das Blut imputribilis war, weil dies eben die Natur dieses Ichors sein musste.

§ 94. Im mittelalterlichen Westeuropa hat man allgemein die in der griechischen Kirche festgelegten Bestimmungen über die zwei Naturen, z. T. fast wörtlich, wiederholt. So, um einen für Volksprediger massgebenden Text anzuführen, die karolingische »Musterpredigt« um 800³:

¹ Oratio VIII (MIGNE PG 100, 1457 ff.). — Vgl. später im Westen Marias Klage: »non est dolor similis sicut dolor meus«, MONE, Schauspiele des Mittelalters I (1846) S. 43.

² Epist. 31, 6 (CSEL 29, 274).

³ ZfdA. 12, 438.

»Ans Kreuz geschlagen ist unser Herr Jesus Christus gestorben, indem sein Fleisch sterblich (war), seine Gottheit leidensunfähig (impassibilis) und unsterblich blieb«¹. — Ein verbreitetes, halbpopuläres Unterrichtsbuch wie des Honorius von Autun »Elucidarium« (12. Jh.) bietet aber eine abweichende, noch stärkere Unterstreichung der Impassibilität (prinzipiell dieselbe, die uns oben bei den radikalen Monophysiten begegnete!): »Das Leiden oder der Tod ist Strafe der Sünde. Er aber ist gekommen sonder Sünden und hat ohne Sünde gelebt; also ist er nach der Natur leidensunfähig und unsterblich gewesen; aber nach seiner Macht hat er beides sein wollen, sowohl leidensfähig als sterblich«². Nach dieser Anschauung ist also Christus schon als wahrer, heiliger Mensch (der zweite Adam) über alles Leid erhaben, und die Passion ist etwas Künstliches, Gewolltes.

Ein anziehendes Problem war dem Mittelalter (wie schon dem Altertum) Jesu Äusseres und seine Gesundheit. Einerseits meinte man, nach Jes. 53,2, er habe »keine Gestalt noch Schöne« gehabt. Hiergegen aber empört sich das fromme Gefühl. Honorius gibt (a. a. O.) für diese Schwierigkeit die Antwort eigentlich in ganz doketischem Geiste: Von Natur war Jesus schön, so wie ihn die Jünger einmal auf dem Berge sahen; er erschien aber hinter einer Larve, weil die Menschen seinen Glanz nicht aushalten würden. Auch hier also heischt die Natur das Lichte, und das Dunkle ist

¹ Um 1500 operieren sogar Krankheitssegen mit dieser Distinktion. Gichtsegen 16. Jh. (Alemannia 26, 70): »Do Jesus an dem creutze hienge . . . do erschüttet sich sein menschheit von der grossen marter, die er laide«; die älteste bekannte Form dieses Segens hat einfach »do bebede allit dat, da was«. Vgl. BANG, Norske Hexeformularer Nr. 1290: das Leiden schadete »seiner würdigen Gottheit nicht«.

² I 20 (MIGNE PL 172, 1125).

künstlich. Ganz ohne Vorbehalt kann ein Dichter wie der Verfasser des »Rhythmischen Marien- und Jesuslebens« (um 1200—1250) die Schönheiten der einzelnen Glieder des Jesusjünglings ausmalen; und von seinen »humores« sagt er u. a.: »Sanguis non computruit, nec se corrupbat, / morbique molestias nullas inducebat«, eine Aussage, deren erste Hälfte zugleich an Ps. 16,10 anklingt und uns an die alten Wundsegen erinnert, im Gedichte aber den normalen Zustand des Blutes Jesu kennzeichnen will. Jesus war überhaupt, weiss der Dichter, niemals krank, sondern erfreute sich einer unerschütterlichen Gesundheit; dagegen war er für Hunger, Durst, Kälte und Müdigkeit empfänglich¹. (Bezeichnend für eine spätere Auffassung ist es, dass im 14. Jh. Wernher's deutsche Bearbeitung der *Vita Rhythmica* zum Blutschweiss in Gethsemane bemerkt, dass dieser wegen seiner grossen Mässigkeit in Speise und Trank möglich war, »und och wan er so rechte zart / was von nature und och von art, / des tet im alles liden wirs« (schlimmer)², wovon der lateinische Text gar nichts hat.)

Für den hohen Norden fällt es auf, dass die »Kenningar« — die skaldischen Komposita, welche Namen und Sachen umschreiben — Gott-Christus wohl niemals nach seinem Leiden oder Tode bezeichnen. Meist wird er als (Himmel-) Herrscher und Weltschöpfer benannt³, nicht selten auch, obzwar meist in späterer Zeit, als Erlöser und Gnadenbringer (»Heiler der Welt«, »Versöhner des Menschengeschlechts« usw.)⁴; aber die doch mehr konkreten, also, wie man meinen sollte, dichterisch anziehenden Bilder wie Kreuz,

¹ *Vita b. virg. Marie et salvatoris rhythmica* (h. v. VÖGTLIN 1888) vv. 3302 ff. (S. 114).

² Deutsche Texte des MA 27 (Wernhers Marienleben), S. 138 f.

³ Vgl. ob. S. 224 f. über Gregor von Tours.

⁴ R. MEISSNER, *Die Kenningar der Skalden* (1921) S. 369 ff. 386.

Wunden, Schmerzenshügel (dazu Herrengrab und Auferstehung), werden als Kenningar nicht verwendet, auch nicht, nachdem die Passion sonst schon dichterisches Thema geworden ist. Man hat den Eindruck, dass in der ältesten Zeit Christs gewaltige Herrschermacht fast alles Interesse an sich zog, und von den Erlösungsmitteln höchstens eins gewertet wurde: der Tauffluss (oben § 73).

§ 95. Eine weit grössere Bedeutung als den Bestimmungen in der Literatur wird man in Hinblick auf den volkstümlichen Passions-Christus geneigt sein, den Erzeugnissen der kirchlichen Kunst beizumessen. Dies gilt indessen kaum ohne weiteres. Um aber zuerst mit ein Paar Worten an den Sachverhalt zu erinnern: In den vier ersten Jahrhunderten hat man die Passion (das Kruzifix) wohl sehr selten dargestellt¹. Dann erst wagt man sich recht daran (wohl u. a. auch von dem seit der Kreuzesauffindung allmählich steigenden Interesse an dem Todesinstrument sowie von Pilgeramuletten angeregt). Anfangs wurde bald das Kreuz für sich dargestellt und Christus z. B. über demselben angebracht (Monza-ampulle); bald wurde das Kreuz als Hintergrund nur angedeutet (S. Sabina). Und selbst als dann ein gewisser Realismus obsiegt — deutliches Kreuz, Körperhaltung des Gekreuzigten u. a. —, ist auf lange Zeit noch immer der Gesichtsausdruck des Heilands völlig leidensfrei, oft jugendlich schön (Über aktive Züge in den Darstellungen s. § 109)².

Es gilt jedoch hier, keine voreiligen, weitgehenden Schlüsse zu ziehen. Die Darstellung eines schönen, ruhigen Christus beweist nicht, dass der Künstler (bzw. die Künstler-

¹ Über sehr frühe Kruzifixe CABROL III 2 S. 3050. 3060.

² Über ein »brutal« realistisches, vermeintlich gnostisches Kruzifix (2. Jh.?) s. CABROL III 2 S. 3049: nicht Christus sondern Simon von Cyrene gemeint? — Aber die Nimbierung?

generation oder -gruppe) geglaubt hat, der Heiland sei tatsächlich ohne Pein und Seelennot gestorben. Ein halb ästhetisches, halb religiöses Gefühl und nicht zum wenigsten eine Rücksicht auf die Verspottungen der Heiden mochte davon abhalten, die Gottheit als von Qualen berührt darzustellen. Das Übergehen solcher Züge, bzw. das Streben nach Schönheit, besagt nicht weniger, aber auch schwerlich mehr, als in der Literatur das Schweigen und die Betonung der Apathie der heiligen Natur Christi. Hinzu kommt vielleicht, besonders wohl für das Frühmittelalter, dass mancher halbbarbarische Künstler die hier nötige Fähigkeit gar nicht besessen hätte¹, ja dass ihm von derartigen künstlerischen Ausdrucksmitteln überhaupt nichts geträumt hat. (Wachspuppen u. ä. Figuren, die, mit Nadeln durchstochen, ein nettes, ruhiges Gesicht aufzeigen, könnten vielleicht hier zu denken geben; sie wollen ja doch ausdrücken und bewirken, dass der Mensch NN gepeinigt wird.)

Letztere Betrachtung könnte auch von der grossen Menge der Beschauer der Passionsbilder gelten: der Kontrast zwischen dem Schrecknis der Situation und der Ruhe des Gesichts (wie der Haltung) ist ihnen gar nicht zum Bewusstsein gekommen. Höchstens dürfen wir wohl sagen, dass falls man im voraus die Vorstellung von einem »apathischen« Christus mitbrachte, der ruhig überlegene Mann am Kreuze diesen Glauben nur festigen konnte.

§ 96. Vorstellungen von einer Apathie bei anderen Personen finden wir innerhalb der besonders vom 4.—5ten Jahrhundert an reich wuchernden Märtyrerlegenden, die

¹ Umgekehrt: Die Hässlichkeit des Christus in Kilians Epistolar (Würzburg), 8tes Jh., ist nicht angestrebt und will kein Leiden ausdrücken. — Aber im allgemeinen gilt natürlich der Satz, dass Leiden und Verzerrung, in Gesicht wie in Haltung spürbar, einen positiven Schluss auf die Vorstellungen der betreffenden Künstler erlauben.

LUCIUS¹ als das volkstümlichste Erzeugnis der altchristlichen Literatur bezeichnet. — Es gibt hier eine weit spannende Skala: Der Martyrizand wünscht, alle Schmerzen zu fühlen (er weist z. B., wie einst Jesus, ein narkotisches Getränk ab) — Er empfindet wohl die Schmerzen, wird aber nach jeder Verstümmelung geheilt, um dann wieder neuen Qualen gewachsen zu sein (nicht unähnlich den nach der Fuchsjagd zusammengeflochtenen Hunden) — Er empfindet zwar(?), kommt aber immer ganz unversehrt davon (nur Kopfabschlagen erweist sich stets als probat) — Endlich, und schon in sehr alten Passionen behauptet: der Gepeinigte spürt gar keinen Schmerz². In edlerem Sinn spricht schon Tertullian (*Ad martyres* cap. 2) den Satz aus: »Das Schienbein spürt im Folterholz nichts, wenn der Geist im Himmel ist«; und dies war sicher nicht gänzlich aus der Luft gegriffen³.

Die letzte (und vorletzte) Gruppe bietet eine Parallele zum Christus Apathēs, auch wie dieser in den mittelalterlichen Segen hervortritt, wo seine Wunden sogleich heilen und er selbst keine Schmerzen empfindet. Es könnte hier von beiderseitiger Beeinflussung die Rede sein, also auch von Einwirkung eines volkstümlichen Christusbildes auf die Vorstellung von der Märtyrerapathie. (Das berühmte Wort der kreissenden Felicitas⁴: »Jetzt leide ich was ich leide; dort aber wird ein anderer in mir sein, der für mich leiden wird, weil ich für ihn leiden werde« — zugleich überverwickelt und naiv egoistisch klingend — kann wohl nicht aussagen, dass Christus statt Felicitas die ungeheuren

¹ LUCIUS, Die Anfänge des Hl.kults S. 101.

² Beispiele für diese letzte Gruppe bei LUCIUS S. 95 f. Vgl. u. a. auch *Patr. Or.* 2, 166 ff.; 8, 120 f.; 17, 537; ASS Febr. II 518.

³ Vgl. aus seiner Zeit die Perpetua ASS Mart. I 637.

⁴ ASS Mart. I 636 f.

Qualen ausstehen soll, sondern nur dass in der mystischen Leidensgemeinschaft der Stachel der Pein abgebrochen sein wird¹.)

Der Märtyrer, ein blosser Mensch, erreicht eine solche Gnade durch ein besonderes Gotteswunder; der Gottessohn insofern er tatsächlich als Apathēs vorgestellt wird, ist dies vielleicht mehr durch eigene göttliche Immunität. Ein gemeinsamer Zug wäre der, dass sowohl dem beschirmten Märtyrer als dem »apathischen« Christus eigentlich der Heroismus recht verdünnt wird. — (Die widrige Lust der Märtyrerlegende am Ausmalen der Peinigungsarten bemächtigt sich erst im Spätmittelalter ernstlich Christi Passion, die jetzt aber auch in dem Volksglauben als durchaus reell aufgefasst wird.)

Schon die christliche Antike weist ja anderseits auch den Drang zum Leiden auf, nicht bloss bei den Märtyrern, sondern im hohen Grade auch im Mönchsleben mit dessen Kasteiungen und Selbstpeinigungen. Hier ist der Zweck weniger die Qual an und für sich als vor allem die Abwehr der Dämonen und das Erreichen eines (ekstatischen) Heiligskeitsstandes (vgl. für das europäische Heidentum oben S. 232). — Auch hier begegnet uns manchmal die Apathie².

§ 97. Den Gedanken, dem die Männer der Oberkirche, von früher Zeit abgesehen, nicht Raum zu geben wagten, dass Gottes Sohn nicht wie einer von uns Schwäche und Schmerzen ausstehen musste, diesen Gedanken sprechen kühn und klar frühmittelalterliche Blut- und Wundsegen aus: (die Wunde) hat nicht lange geblutet, nicht geschmerzt,

¹ Lucius S. 95 gibt aus den legendarischen Berichten ein Beispiel (aus ASS Jan. II 572, Babylas): »Ego tormentorum sentio nihil; patitur enim in me Christus«.

² Lucius S. 380. — Lucius erwähnt für die Einsiedler u. ä. nicht das kontemplative Moment. (Für das Frühmittelalter vgl. ob. S. 231, Silvinus.)

ist nicht gefault usw. Die alten Blut- und Wundsegen, immer nur ganz wenige Zeilen hie und da unter anderem Stoff verstreut, sind wohl die einzigen Urkunden, die uns von breitvolkstümlicher Anschauung des Frühmittelalters über Christi Passion direkt Kunde geben, sind die einzigen kleinen Risse in dem Nebel, der uns hier die Aussicht versperrt. Und eine grosse Gruppe dieser Segen sagt aus, entweder: Christi Wunde blieb ohne Schwären und Schmerz, oder: er hat sie selber sogleich geheilt. Von diesen zwei Kategorien haben wir in diesem Kapitel die erstere zu betrachten (oben Typus a (und b, S. 62 ff.).

Haben wir diese Kategorie aber auch recht verstanden? Ist wirklich Verlass darauf, dass die betreffenden Segen ganz wörtlich zu nehmen sind? Oder ist irgendwie ein wichtiger Vorbehalt zu machen?

Es muss geprüft werden, ob sich die Segen des Typus a nicht gewissermassen in Einklang bringen lassen mit Bibeltext und Kirchenlehre. Eine von den vier Klassen (ob. S. 63) der Verb-Reihe von den Wunden Christi, n. das »Faulen« (putruit usw.), lässt vielleicht eher an einen toten Körper als an eine Wunde denken und mag an das Schriftwort (ApG. 2, 27) anknüpfen »Du wirst nicht zugeben, dass dein Heiliger die Verwesung sehe«, ogleich nie derselbe Ausdruck (videre corruptionem) gebraucht wird. Das Schriftwort spricht von der Verwesung im Hades; Jesus ist dieser nicht ausgesetzt worden, weil Gott ihn von den Toten erweckte. JACOBY hat nun auf einen byzantinischen Segen, wider »Leiden der Mutterbrust«, hingewiesen: »Christi Körper im Grabe erhielt sich ungeschwächt, unverfault (*ἄσηπτον*) und unverzehrt; so erhalte sich auch« usw. Demnach habe es, meint JACOBY¹, ursprünglich Segen kirchlich korrekten

¹ ZfdA. 54, 206. Der Segen: VASSILIEV, *Anecdota græco-byzantina* I (Moskva 1893) S. 334.

Inhalts gegeben, und die Wundsegen des Typus »non putruit« usw. seien als Ausschweifungen von diesen aufzufassen. — Was diese Segen von dem soeben zitierten byzantinischen scheidet, ist vor allem, dass sie Wundsegen sind, ihr Interesse richtet sich also nicht auf Christi Körper im allgemeinen, sondern auf seine Wunde(n). Hier könnte dann weiter das Bibelwort Joh. 19,40 eingewirkt haben: der Leichnam wurde vor der Beerdigung in Tücher gehüllt und mit Salben behandelt — dies als ein Verbinden und Heilen der Wunden aufgefasst¹. — Dass es schon in sehr alter Zeit Segen jedenfalls ähnlicher Art über den toten Christus gab, zeigt der weiter unten (§ 110) mitgeteilte Schluss eines koptischen Augensegens.

Es ist aber m. E. nicht zu bezweifeln, dass die Sache bei unseren Wundsegen anders liegt. Die Segen des Typus c (unten § 110), wo Christus durch Wort oder Geberde der Blutung wehrt, sind parallele, vom Typus a nicht abhängige, ebenso früh bezeugte Bildungen, und zwar ohne Anknüpfung an Bibelwörter über Jesu Verhalten im Grabe wie über die Salbung. In beiden Typen (c und ab)² liegt nicht eine Verwilderung biblisch korrekter Segen vor, sondern ein volkstümliches Urteil über die Passion des Gottessohnes. Dieses war das primäre; wohl konnten aber Worte, die im Bibeltext über den toten Jesus handeln, bei der Ausformung mitwirken.

Jener byzantinische Segen (S. 242), dessen Gegenstand der heilige Körper im Grabe ist, kann nicht als Grundform

¹ Nach einem altfranzösischen Gedicht (um 1200) existiert das »onguement« von Joh. 19, 40 noch immer als unfehlbar heilende Wundsalbe, *La chevalerie d'Ogier par Raimbert de Paris* (BARROIS' Ausg. 1842) II Vers 11288 ff. — Siehe auch oben S. 69.

² Sogar für die wortkargen Texte des Typus »wund—gesund« hat v. STEINMEYER (S. 378) mit feiner Empfindung bemerkt, dass ihnen zufolge Christus noch am Leben ist.

unserer Wundsegen gelten; er gehört einer anderen Klasse an, oder er ist »Verbesserung« volkstümlicher Formen wie Nr. 44. 45. Evangelisierungsversuche älteren gröberen Texten gegenüber sind keine ganz seltene Erscheinung. Für unseren Typus a wäre zu nennen diese ganz späte Variante¹: »Unser Herr Jesus Christus hat im Grabe nicht gegorn, nicht geschworn, sondern ist von selbst wieder worn«. Der Typus von S. 49 erhält vom 16ten Jahrh. an eine unanstössliche Formung, die dann die älteren Textformen verdrängt (vgl. S. 51), z. B.²: »Christ wart vorwunt auf ertriche, des verwant er in deme hymelreiche; das swal noch kal« usw. In dem Segen über Jesu Pferd, das sich den Fuss verrenkt, werden bisweilen Jerusalem und der Esel genannt.

§ 98. Ist obige Betrachtung richtig, soll man also die alten Segen des Typus a in ihrer uns vorliegenden Form, wo Tod und Grab nicht genannt werden, durchaus nicht bibelkorrekt auslegen. Also nicht etwa: Die Seitenwunde schwoll und schwor nicht, denn Gott gab Jesus im Grabe nicht der Verwesung Preis; sie blutete nicht lange, denn kurz nach dem Stiche verschied Jesus; sie schmerzte nicht, denn ein Leichnam spürt keinen Schmerz. Die letzte, matte Auslegung verstiesse schon dagegen, dass nach seinerzeit allgemeiner, auch kirchlich zugelassener Auffassung Jesus bei Empfang des Stiches noch am Leben war (s. § 101). — Die Besegner selbst haben solches erst dann hineingetragen (vgl. oben), wenn sie mit biblischem Besserwissen ihren schlichten und derben Vorlagen innerlich befremdet gegenüberstanden³.

¹ SEYFARTH, Abergl. u. Zauberei in der Volksmedizin Sachsens S. 133; vgl. KUHN's Zeitschr. f. vgl. Sprachf. 13, 56 mit Einmischung des »Fleisch-zu-Fleisch«-Schemas.

² SCHÖNBACH HSG Nr. 884 (aus Dresden C 292).

³ Falls wirklich die von MANSIRKA, Über russische Zaubersprüche S. 262 besprochenen russ. Varianten von einer geschlagenen Leiche, die

Das Volk hat sich hier Christi Passion als eine wunderbar glücklich verlaufende Verwundung vorgestellt. Ein Kriegsknecht hat seine Seite durchbohrt, aber die Wunde ist nicht geschwollen noch entzündet, sie hat ihn nicht einmal geschmerzt, und nur kurz (oder nur wenig, »enbluotet zevil« Nr. 49) hat sie geblutet. Dass die Wunde gar nicht geblutet hätte, wie Nr. 36 (»iz neblotete«, vgl. S. 64) will, ist ein unmöglicher Gedanke, denn sicher war es überall und zu allen Zeiten Volksglaube, dass Christi kostbares Herzblut zu unserem Heile geflossen ist, wenn auch nur eine noch so kurze Weile. (Zur Frage, ob, und woran, Christus überhaupt gestorben ist, s. § 115.)

Das Wunder ist hier kaum als ein akut von oben her gewirktes, ein plötzlicher Eingriff des Himmels in den Normallauf der Dinge, gedacht, sondern hat seine Begründung in Christi Wesen: die Wunde schwor und schmerzte nicht, weil Gottes Wunde nicht schwären noch schmerzen konnte. Wie schon seit früher Zeit Christi Eingang in die Welt als über den Normallauf der Natur erhaben vorgestellt ist, indem er das Jungfrauensiegel seiner Mutter nicht erbrochen hat¹, so hat man sich auch den Ausgang als dem Zwang der Physis enthoben gedacht. Ersteres, das Uteroclauso-Wunder, ist literarisch schon im 2ten Jahrh. bezeugt

natürlich keinen Schmerz empfindet, (ursprünglich) eine Anspielung auf Christi Tod enthalten, wie M. meint, ist dies ein Beispiel einer sehr starken Entgleisung, obschon nicht eben wegen Bibelkenntnis. Andererseits kennen die Russen auch Christussegens des frühmittelalterlichen Typus, ebda S. 260.

¹ Dass die Geburt für die Mutter schon sehr früh schmerzlos vorgestellt wurde, darf man wohl annehmen. Vgl. LUCIUS, Anfänge S. 425. Späterhin haben auch Segen dies deutlich ausgedrückt; »Maria peperit Christum absque omni dolore et tribulatione«, FRANZ II 199; »Sanfde inde wale gebar S. Marie unsen heren«, Zeitschr. f. deutsche Philologie 6, 95; beides Texte des 12. Jhs. Vgl. auch »In ea nullus dolor remansit«, ob. Nr. 19 S. 36.

(Protev. Jacobi), doketische Gedanken vielleicht ebenso früh (Johannesakten oben S. 233). Die frühmittelalterlichen Segen sind, was einen Hauptpunkt der Passion, den Empfang der Seitenwunde, betrifft, die kräftigste und derbste Ausprägung eines apathischen Christusbildes. Eigentlich doketisch ist dieses einfache Bild indessen nicht: es ist der wirkliche Heiland, der verwundet wird; und auch die Wunde ist wirklich, sie blutet.

§ 99. Ein anders orientierter Glaube ist bekanntlich der, dass Jesu Wunden späterhin in seiner Erhöhung erkennbar sind, sei es als Narben, sei es in blutendem Zustande. Dieser Glaube hat seine ältesten Wurzeln in Joh. Ev. 20, 20 ff. (Thomasperikope) und in der kirchlichen Exegese zu Offenb. 1, 7 (jüngster Tag). Nach einem koptischen Apokryphon (Hschr. ums J. 1000)¹ küßten die Apostel bei dem Auftritt Joh. 20, 20 Jesu Seite und nahmen »sein lebendiges Blut, das daraus hervorquoll, und er versiegelte (d. h. wohl taufte) sie damit«. Auch die Dichtung der jungen Völker Europas gab diesem Glauben Ausdruck. Cynewulfs Christ² läßt den Herrn im jüngsten Gericht den Verdammten seine Lanzen- und Nagelwunden zeigen — offen und blutend. Ebenso in deutscher Dichtung Frau Ava's Jüngstes Gericht³: »er zeiget in sine wunden / an den uuzen unde an den henden, / uil harte si bluotent«. So springt auch nach dem Volksglauben die Wunde eines Ermordeten auf, wenn der Mörder sich nähert⁴.

Sicher würde ein Mann des Volkes ohne Anstoss beides annehmen können: die wunderschnelle Heilung der Wunden

¹ E. A. WALLIS BUDGE, *Coptic Apocrypha* (1913) S. 206 (214).

² Vers 1455 ff., GREIN, *Bibliothek der ags. Poesie I* (1857) S. 185 f.

³ *Zfd. Philol.* 19, 312, 12tes Jh.

⁴ Vgl. HAUCK, *Kirchengesch. Deutschlands IV* 544 über die Stelle bei Ava.

und das wunderbare gelegentliche Bluten. Letzteres ist kein Leiden, sondern Rache und Triumph. Auf dem ersten Kreuzzuge offenbart sich einem Manne der in einer Schlacht gefallene Heraclius mit offener Stirnwunde — Gott hat ihm als Lohn seines Martyriums vergönnt, die Wunde so zu behalten¹.

Das Blut in der Messe (auch im Bolsenawunder) gehört wohl streng genommen nicht in diesen Zusammenhang (Offensein der Wunden), sondern erstet direkt durch Wandlung des Weins².

3. *Der Lanzenkult.*

§ 100. Das Kreuz ist mit der ausgehenden Antike als das Hauptsymbol der Erlösung überall siegreich durchgedrungen. Die Auffindung des Golgathakreuzes, nach der Legende durch Kaiserin Helena (gefunden, weil gesucht), hat hierzu mächtig mitgeholfen³. Neben dem heiligen Grabe wird diese Reliquie in Jerusalem ein kultisches Hauptstück; und allmählich, z. T. durch Pilger und dank der Erwerbung von Splittern, breitet sich die Anbetung auch im Westen aus.

¹ Recueil III 282.

² Dennoch können beide Dinge liturgisch zusammengestellt werden, REIL (vgl. ob. S. 229 Anm. 1) S. 88.

³ Nicht alle wagten es jedoch zu glauben, das Kreuz sei in seiner Ganzheit noch in der Welt. »Es gibt solche, die behaupten, dass der ganze Teil, der den nackten Körper des Herrn berührte und von seinem Blute gefärbt ward, sogleich allem menschlichen Antasten und Anblicken durch Entrückung in den Himmel entzogen wurde, und dass dieser Teil erst beim jüngsten Gericht erscheinen wird«, Theodosius (6. Jh.), De terra sancta cap. 4. (It. Hier. I 64), nb. in spätem Text vgl. GEYER's Ausgabe. — Später im Mittelalter wieder anders; nach dem ältesten deutschen Lucidarius, 12. Jh., wird dieses Gerichtskreuz nicht das von Golgatha sein, sondern »ein licht, daz ist geschafin nach dem cruce unde ist lichter denne die sunne«. Deutsche Texte des MA, h. v. d. Preuss. Ak. d. W. 28, 69. Spukt hier das Lichtkreuz der doketisierenden Johannesakten, vgl. ob. S. 233 mit Anm. 4?

Der Spätantike und dem älteren Mittelalter war das Kreuz Christi nicht wesentlich das Werkzeug seiner Qualen, vielmehr ein königliches Panier, ein Siegesholz, ein Weinstock, ein Weltenbaum, eine Himmelsleiter¹. Auch für die Kreuzfahrer des ersten Grosszuges, also den Kreis, in dem der Lanzenkult zu plötzlicher Blüte kam, war selbstverständlich neben dem Grabe das Golgathakreuz das hochheilige Kultobjekt, und mehrmals führte man ein Kreuz in die Schlacht mit².

Auch der Mann, der in Antiochia die heilige Lanze fand, er oder sein Hintermann oder der Kreis um ihn, war, wie der Bericht (vielleicht geflissentlich) verstehen lässt, weit davon entfernt, durch dieses Signum das Kreuz irgendwie in den Schatten stellen zu wollen. Er wundert sich darüber, warum ihm, dem doch mehrere Offenbarungen zuteil geworden, niemals der Herr mit dem Kreuze erschienen ist. Und sogleich schaut er ein grobes, roh zusammengefügtes hölzernes Kreuz, den Heiland tragend »wie während der Passion«³. Es wird ihm auch geoffenbart, man solle das Volk täglich mit dem Kreuze segnen, »denn es würde ihnen viel frommen«⁴.

Auch in Segen des älteren Mittelalters spielt das Kreuz

¹ Für letzteres GREIN, Bibliothek der ags. Poesie II (1858) S. 403, Rätsel 56. »(Mit dem Kreuze) richtete er uns eine Leiter auf zum Himmel, bevor er der Höllenbewohner Burg brach«.

² Vgl. im Recueil III: Fulcher von Chartres, Buch III cap. 6. 18. 19; — auch Roberti monachi Hist. Hieros. cap. 20 (Recueil III S. 676): »hora videlicet, qua dominus noster Jesus crucem ascendit, ipsa eadem hora omne robur contrariae gentis emarcuit«.

³ Raimundus de Aguilers cap. 10 (Recueil III 279). Man würde übrigens geneigt sein, die Vision selbst für echt und wenig bearbeitet zu halten: P. schaut beim Kreuze drei Männer, S. Petrus, S. Andreas und einen dritten; für diesen hätte ein gelehrter Fälscher doch schon einen Namen gefunden. — Kurz zuvor hatte der Priester Stephanus den Herrn mit einem Lichtkreuz gesehen; der Laie ist hier mehr realistisch.

⁴ Ebda S. 254.

eine Rolle. Wir begnügen uns indessen mit ein paar recht volkstümlich gearteten Beispielen. Altenglischer Viehseggen gegen Diebe, 10tes Jahrh.: » . . . Ic geþöhte (dachte an) sancte Eadelenan (Helenen) and ic geþöhte Crist on röde (Kreuz) āhangen; swā ic þence ðis feoh tō findanne« usw.¹. Hierzu noch die obigen Nrr. 31. 32. Eigentlich ist zwar in diesen Segen Helena die Hauptperson². Hochkirchlicher ist der Überbeinseggen, 12. Jh., oben S. 226 Anm. 1.

§ 101. Ausser dem Kreuze ist aus dem Golgatha der Evangelien noch ein Kultobjekt hervorgegangen, die Lanze³. Schon die heidnische Antike kannte heilige, wundertätige Lanzen, so Achilles' *λόγχη*, die in einem lykischen Tempel aufbewahrt wurde⁴. In der Christenheit blieb das Kreuz immer das Hauptsymbol; aber die Lanze als ein mehr heroisches Attribut hatte gute Aussicht, beliebt zu werden. Zwar war sie gegen den Heiland, nicht von ihm gebraucht (vgl. dagegen Adonis), aber sie erinnerte immerhin an Kampf und Heldentum, ist darum auch nicht zum wenigsten im Kriegerleben und als Reichshoheitszeichen zu Ehren gekommen; und ein alter Segen Nr. 51 ob. S. 54 (vgl. Nr. 50) hat sich gar Christus so gut wie seinen Gegner als Speerkämpfer vorgestellt.

¹ Journal of American Folklore 22, 180. Über die Dreiheit Christus-Kreuz-Maria (oder anderes drittes Glied) s. Verf., Vrid og Blod S. 26 f. Für mehr kirchlich klingende Sätze über das Kreuz in alten Segen vgl. Verf., Da signed Krist S. 344 f. (Ecce cruce[m]). Fieberseggen ums J. 1000 FRANZ II 475; Blutseggen 11. Jh. STEINMEYER u. SIEVERS, Die ahd. Glossen IV 425; Blutseggen 12. Jh. HEIM, Incantamenta magica Græca Latina S. 555.

² Über die Kreuzholzlegenden s. JACOBY Art. Kreuzbaum im Hwb. Abergl. V.

³ Über ein drittes Leidensinstrument, die Kreuz-Nägel in den Segen, siehe Verf., Da signed Krist § 29 S. 148 ff.; hierzu noch ein koptisches Gebet, etwa 6. Jh., KROPP, Kopt. Zaubersegen II 133, vgl. III 132.

⁴ Vgl. PAULY-WISSOWA, Real-Encycl. I (1894) S. 239.

Als etwas sehr Bedeutungsvolles und sicher Bezeugtes teilt der vierte Evangelist mit, dass einer von den Soldaten, welche die Beine der Gekreuzigten brechen sollten, statt dessen, als er Jesus schon tot fand, seine Seite mit einem Speere öffnete, und dass dann Blut und Wasser herausfloss, Joh. 19, 32 ff. Wahrscheinlich will der Evangelist das Blut und Wasser auch auf die Sakramente bezogen wissen, wohl nicht als deren Einsetzung, denn ihm zufolge taufte die Jünger schon zu Jesu Lebzeiten, sondern als Bestätigung ihres göttlichen Wesens¹.

Aber neben dieser Darstellung, nach der das Blut einem toten Körper entfloss, geht — und zwar seit jedenfalls sehr früher Zeit, eine andere einher². Auf Matth. 27, 49 folgen, nach u. a. zwei von den ältesten Handschriften, die Worte: »Ein anderer (sc. von den Umstehenden) nahm eine Lanze und durchstach ihm die Seite, und heraus kam Wasser und Blut«; dann erst folgt Vers 50 »aber Jesus schrie abermals laut auf und verschied«. Das Nicodemusevangelium hat (in der einen Rezension der griechischen »Acta Pilati«) ungefähr dasselbe, nur ist das Subjekt hier »der Soldat Longinos«³.

Neben der johanneischen Darstellung finden wir die (pseudo-)matthäische im Laufe der Zeiten häufig angenommen; sie musste einen wirklichen Drang befriedigen: Das

¹ Dieser Zusammenhang kommt in der griechischen Liturgie zu eigentümlichem Ausdruck, indem das Messerchen, mit dem der Priester vor der Messe, unter Rezitation u. a. auch der Johannesperikope, das Abendmahlsbrot zerteilt, »Heilige Lanze« heißt, BUCHBERGER, Lexikon f. Theologie u. Kirche, 2. Aufl. VI 385. Auf die Verbindung der Johannesperikope mit der Abendmahlsliturgie gehen wir im übrigen nicht ein.

² Über das Biblische siehe bes. K. BURDACH, Neue Jbb. f. d. klass. Altertum 37 (1916) S. 25 ff.; JACOBY, Hwb. Abergl. V 1329 ff.

³ Rezension A 10, 1 (TISCHENDORFF, Evang. apocrypha S. 232). Longinos als Name des Betreffenden steht hier zum ersten Male. — Inwiefern schon der Verfasser des Barnabasbriefs (7, 8 f.), ums J. 100, dieselbe Vorstellung hegt, scheint zweifelhaft.

Gottesblut (Ichor, das teure Blut der Erlösung, das hier zum letzten Mal in der Passion und aus dem Herzen floss, der »Born des Lebens«¹, ist doch aus einem lebendigen Körper gequollen, nicht aus einem Leichnam; der Lanzenstich war — wie es BURDACH ausdrückt² — »die entscheidende Tat, die Schlussaktion im irdischen Passionsdrama, die den Tod Christi herbeiführte, den Gottessohn in Menschengestalt als Passahlamm schlachtete«.

Halten wir uns an die relativ volkstümlichen Zeugnisse des Mittelalters, so sehen wir in einem italienischen Apokryphon, Text des 14ten Jhs.³, den Zeitpunkt des Stiches noch viel früher verlegt; Christus hat hier seine Kraft noch nicht sehr eingebüsst; die Reihenfolge ist diese: das Wort an den bussfertigen Räuber; Longinus, blind, lässt sich eine Lanze geben und die Spitze gegen Jesu Herz richten, das Blut und Wasser heilt seine Augen; »und es war um Mittag, als Longinus mit der Lanze warf«; darauf (nach Luk. bzw. Joh. Ev.) drei Stunden Finsternis, Jesu Ruf, Anrede an Maria und Johannes, Verscheiden.

Lebendig ist Jesus im Moment des Stiches auch nach einigen Dichtungen der germanischen Völker. So in Cynewulfs Christ (vermutlich 8. Jh.), wo der Richter (Vers 1446 ff.) zu den Verdammten spricht⁴: »Da ward ich erhängt am hohen Baume, / ans Kreuz befestigt; / da sofort mit dem Speere / aus meiner Seite Blut sie vergossen / . . . Da, sündenlos, die Qualen erlitt ich, / üble Mühe, bis dass ich ausliess / aus meinem Leibe den lebenden Geist«. — Dieselbe

¹ Wort Ephrems, Hymni et sermones V 14 (ed. LAMY I 54).

² BURDACH a. a. O. S. 32.

³ FRIEDMANN, Altitalienische Heiligenlegenden St. 20 (Gesellsch. f. romanische Literatur 14, 99).

⁴ The Christ of Cynewulf ed. by ALB. S. COOK (Boston 1900) S. 54. Ebenso augenscheinlich im gleichfalls altenglischen Gedicht Andreas Vers 962 ff.

Vorstellung hat wohl auch das deutsche »Spielmannsepos« Orendel, um 1160, wo ein Pilger spricht¹: »Ach du himelischer trehtin . . . hêre, dô du empfienge den speres stich, / den hastu geliten, hêre, durch mich« (wo jedoch das »geliten« nicht völlig entscheidet) — während die älteren, mehr hochkirchlich orientierten Heliand und (Otfrids) Christ dem Johannesevangelium folgen. (Merkwürdig verhält sich das etwas spätere Gedicht »Die Erlösung«, um 1300—1320²; Longinus erkennt nicht, dass Jesus tatsächlich tot ist, will aus Mitleid die Qual kürzen und durchsticht die heilige Seite.) — In der Gralsdichtung des Hochmittelalters spielt die heilige Lanze eine bedeutende Rolle.

§ 102. Steigen wir die Stufen der Literaturgattungen recht tief hinab, sehen wir Anzeichen davon, dass, wie das Kreuzesholz, so auch die Lanze eine legendarische Vorgeschichte hatte. Für uns ist sie m. W. zwar fast verschollen; im ausgehenden Altertum ist sie im Osten bekannt gewesen. Ein koptischer Augensegen, Hschr. vermutl. des 6ten Jhs., redet das Eisen, (in diesem Falle den Fremdkörper im Auge) an¹: »Männliches Eisen, weibliches Eisen, Eisen des Baumes (hier Lücke), welcher (zum Fällen) bezeichnet wurde auf dem Berge des Ezechiel, der (aus)gerissen und gepflückt (d. i. seiner Äste entkleidet) wurde, der zur Lanze gemacht wurde, der in die Seite Jesu am Holze des Kreuzes auf dem Sion gegeben wurde«. Über jenen sonderbaren Baum auf dem Berge ist jetzt vielleicht nichts Besseres zu sagen, als dass Ezechiel öfters bildlich von Bäumen redet, die wegen Hochmuts ihrer Äste und Früchte beraubt werden oder gar gänzlich gefällt, s. besonders 17,3 ff. und 31,3 ff., wo von

¹ Vers 137 ff. (ARN. E. BERGER'S Ausg. (1888) S. 6).

² Vers 535 ff. (FR. MAURER'S Ausg. (1934) S. 225).

³ KROPP II 80. Die Bemerkungen in () nach dem Herausgeber.

einer Zeder auf dem Berge Libanon gesprochen wird, an letzterer Stelle fast als ein Weltbaum geschildert. Die »Vorgeschichte« des Lanzenschaftes erinnert uns an die erst später bezeugte Legende vom Kreuzesholze¹. Das »Eisen des Baumes« ist wohl das Beileisen, mit dem jener Baum gefällt(?) und entästet wurde, also ein heiliger Vernichter der bösen Weltmacht. Die hölzerne Lanze würde demnach symbolisieren, dass auch die Weltmacht durch Gottes Fügung zum Heil mitwirken musste.

Dass endlich bei der Wiederkunft des Herrn »die Lanze geschwungen werden wird« (*vibrabitur framea*), weiss ein Mann des Westens, der Abt Thiofrid von Epternach (Echternach) um 1100². Hier ist wohl, trotz des unbiblischen Wortes, die Longinuslanze gemeint. Dies entspräche dem Vorzeigen des Kreuzes und der Wunden am jüngsten Tage (§ 99).

Die europäischen Segensprüche des 9ten und der folgenden Jahrhunderte über das Seitenblut bezeugen die Volkstümlichkeit der Lanze auch im Westen vor den Kreuzzügen. Die Lanze wird hier meistens ausdrücklich genannt (ob. S. 60): *lancea (bisacuta) (ferreus fons?)*, *sper*, *spiez*. (Über das »*latus ad se traxit lanceam*« in späterem Texte s. unten § 104 Schluss).

§ 103. Der Hervorhebung des Lanzenstiches in der Literatur entspricht ein Kultus der Lanzenreliquie. Eine Geschichte dieses Kults im einzelnen soll hier nicht erzählt werden³. Das heilige Eisen (vom Stiel ist hier m. W. nur

¹ W. MEYER, Abhandl. d. philos.-philol. Cl. d. Kgl. bayerischen Akademie der Wissenschaften XVI 2 (1882) S. 102 ff.

² *Flores epitaphii sanctorum* IV 3 (MIGNE PL 157, 394 f.).

³ Wir verweisen auf: F. DE MÉLY, *Reliques de Constantinople* (*Revue de l'art chrétien*, 40. année, 4. série (1897) p. 1 ff.); AD. HOFMEISTER, *Die hl. Lanze* (*Unters. z. deutschen Staats- u. Rechtsgesch.* hrsg. von O. GIERKE H. 96 1908). K. BURDACH siehe ob. zu S. 250.

ausnahmsweise die Rede) befand sich im ganz frühen Mittelalter in Jerusalem; jedenfalls später glaubte man, Helena habe die Lanze mit dem Kreuze zusammen gefunden. Das Eisen war — nach Arkulfs Bericht im 7ten Jahrh.¹ — von einem hölzernen Kreuze umschlossen und wurde von den Stadtbewohnern geküsst und verehrt. Stückweise kam es vom 7ten Jahrh. an nach Byzanz und galt hier zugleich als Reichspalladium, mit der Waffe Constantins identifiziert. Das westliche Kaisertum verehrte dasselbe Symbol; eine (von Italien herstammende?) Constantins- und Longinuslanze wurde deutsches Reichsinsignium (jetzt in der Wiener Hofburg, nicht in einer Kirche). Die byzantinischen Spitzenstücke kamen, recht spät, eines nach Paris, nachher verschollen, eines als Sultansgabe nach Rom (Peterskirche), hier nicht ohne ernste Zweifel seitens mehrerer Kardinäle angenommen².

Auf wirklich volkstümliche Verehrung der heiligen Lanze ist in einem weltgeschichtlichen Augenblick gerechnet worden und damit eine wirksame, obschon sehr schnell verbrauchende Bewegung geschaffen: Der Lanzenfund zu Antiochia im J. 1098³. »Hier die Lanze, die seine Seite öffnete, aus welcher das Heil der ganzen Menschheit strömte«, spricht der heilige Andreas zum Soldaten Petrus in einer Offenbarung. Der Empfänger der Visionen über die Reliquie ist ein armer junger Landmann aus der Provence. Als Inspirator, Verbreiter, auch Mitspieler ist der Berichterstatter, der Kapellan Raimund von Aguilers, dem Kreise

¹ It. Hieros. ed. GEYER S. 235, ed. TOBLER-MOLINIER I 151.

² Johannis Burchardi Diarium 1483—1506, publié par L. THUASNE I (Paris 1833) S. 474 (S. 473—486 eingehende Schilderung der Beratungen u. der Prozession).

³ CL. KLEIN, Raimund von Aguilers (1892). HAGENMEYER, Die Kreuzzugsbriefe (1901) S. 332 f. 346 ff. Der Bericht Raimunds: Recueil III 257. 261. 280 ff.

um Graf Raimund von Toulouse angehörig, mehr als verdächtig. Derselbe trug nachher die Lanze in dem siegreichen Ausfall gegen die Türken. Er ist zwar Priester, keineswegs aber Theologe. — Anfänglich scheint alles für gut befunden. Briefe verschiedener Führer kurz nach der Auffindung zeigen volles Vertrauen; auch der Papst tritt brieflich noch $28/4$ 1100 für die Echtheit ein (ein Wiederruf seitens des hl. Stuhles ist erst viel später erlassen). Sogar die byzantinische Prinzessin Anna Komnena stellt sich gläubig¹. — Nach einer späteren Offenbarung, die dem Petrus zuteil ward, »fingen einige an zu sagen, dass sie nimmer glaubten, Gott werde zu einem derartigen Menschen reden und die vornehmsten Bischöfe übergehen, weswegen sie auch über die Lanze des Herrn Zweifel hegten«. (Es folgt nun das Gottesurteil mit seinem tragischen Ausgange.) Sicher nicht ohne Fug hebt hier Raimund das soziale Moment als einen Grund des Zweifels und Widerstands hervor; die Bewegung ist, gewissermassen, von unten, nicht von oben, entsprungen, und der Inventor hat sich, wohl nicht ohne Absicht in Hinblick auf den breiten Erfolg, eines einfachen Laien als Medium bedient. Am meisten werden allerdings die allzu deutlichen »Absichten« in anderer Beziehung, welche die zahlreichen Visionen verrieten, den Zweifel unterstützt haben.

Die kurze, aber echte Freude- und Kraftzufuhr in An-

¹ HAGENMEYER a. a. O. S. 159 ff. Alexias XI (6) (MIGNE PG 131, 828). — Das spätere Urteil der übrigen Geschichtsschreiber des Zuges fällt sehr verschieden aus: Vertrauen (der Anonymus), ruhige Skepsis, empörte Verdammung des Petrus. — Ein Wiederhall des Antiochiawunders ist es vielleicht, wenn der Dichter des Rolandsliedes, um 1100, (Vers 2503 ff.) erzählt, Karl der Grosse habe die Lanzenspitze im Knopfe seines Schweretes getragen, TAVERNIER, Romanische Studien 5 (1903) S. 151. Das Rolandslied erwähnt auch sonst Reliquien, aber keine des Kreuzes (das Golgathakreuz wird nur an jener Stelle, anlässlich der Lanze, genannt).

tiochia stellte sich dar als ein halb von Laien getragenes, in einer Notlage aufschnellendes, teilweises Vorwegnehmen des religiösen Endzieles aller Kreuzfahrer: die Besitznahme des ganzen allerheiligsten Leidens- und Todesrüstzeugs Christi. 1099 findet man in Jerusalem ein Stück des hl. Kreuzes.

Die Lanze hat der Graf Raimund, heisst es, lange aufbewahrt. Sicher nicht erfüllt wurde die Weisung des sterbenden Petrus, sie solle nach einer Kirche in der Nähe von Arles gebracht werden. Angeblich ist die Lanze zu Etschmiadzin in Armenien mit der antiochenischen identisch.

II. AKTIVE ZÜGE

§ 104. Von einer Aktivität des Heilands in der Passion kann in verschiedenem Sinne die Rede sein. 1. Christus hat das Leiden als solches heldenhaft durchgemacht (*ὑπομονή*). 2. Christus kämpft am Kreuze siegreich nach aussen, besonders wider die dämonischen Mächte. 3. Er entfaltet vom Kreuze aus seine schöpferische und belebende Macht. 4. Er hat sein körperliches Leiden durch Wort oder Tat sogleich überwunden. Mit der Vorstellung von seiner Apathie ist natürlich nur die erste Art von Kampf unvereinbar; die vierte setzt zwar das Leiden, aber als etwas schnellstens zu Beseitigendes.

1. *Die Hypomonē.*

Das Durchhalten im Leiden ist diejenige Aktivitätsart, die dem Volkstümlichen (und gar dem magisch Brauchbaren) am fernsten steht; sie kann übrigens sehr wohl mit der zweiten und dritten Art eng verbunden auftreten. Die Vorstellung von Jesu vollkommener Geduld und Bereitschaft zu ungeheurem Leiden gehört nicht allein dem Spätmittel-

alter und noch jüngerer Zeit an, sie hat immer bestanden. Schon der Barnabasbrief, ums J. 100, hebt hervor, dass »der Herr sein Fleisch mit Standhaftigkeit hingehalten hat« (6,3). In der alten Kirche hat vor allem Augustinus die Demut und Liebe, den Gehorsam des Heilands im Leiden gepriesen — wenn man will, z. T. »passive Tugenden«, aber doch vom blossen Über-sich-hingehen-Lassen tief verschieden.

Achten wir auf Urkunden, die sich nicht bloss an gelehrte Theologen wenden, bzw. nicht von solchen herrühren, so bietet sich im Mittelalter aus dem Osten als ein schönes Beispiel das dramatische Gedicht, vermutlich des 12ten Jhs., »Der leidende Christus« (*Χριστός πάσχων*). Eigentlich ist das Gedicht¹ eine Marienklage. Die Gottesmutter und andere Zeugen der Passion jammern und klagen in einem fort; wo endlich der Gekreuzigte zu Worte kommt, redet er in erhabener Ruhe und bittet seine Mutter guten Mutes zu sein. Christi Seelenangst im Garten wird gar nicht erwähnt. Obschon aus einer anderen Sphäre, stehen im Phaidon (cap. III) die am Todesmorgen zeternde Xanthippe und der heitere Sokrates nicht ganz fern (dem Phaidongeist näher liegt Mark. 3,21. 31 ff.). Dasselbe gilt für den Westen jedenfalls noch in einem Gedichte wie die gereimte »Vita beatae virginis Mariae et salvatoris rhythmica« (13. Jh.) und dessen deutsche Bearbeitung vom Schweizer Wernher²; eben Marias Zerknirschung ist (Vita Vers 5238) dem Heiland das Schlimmste an der ganzen Passion (vgl. oben S. 235):

¹ Ausg. von A. ELLISSEN 1855 (mit deutscher Übers.) u. von BRAMBS 1885.

² Die Vita herausg. von VÖGTLIN (Bibl. d. lit. Vereins zu Stuttgart Nr. 180), soll z. T. auch griechische Quellen ausnützen. Wernhers Marienleben herausg. v. PÄPKE (Dt. Texte d. MA 27).

nam de tua doleo plus afflictione
corde meo, quam molestor de mea passione.

Hören wir weiter, wie zur Zeit des ersten Kreuzzuges durch den Mund des Laien Petrus Jesu Haltung in der Passion dargestellt wird. In seiner grossen Kreuzesvision hört er zugleich Christus reden. An dieser Rede scheint zwar gelehrttuende Umformung beteiligt zu sein (vgl. jedoch oben S. 248 Anm. 3), aber der Schluss, auf den es uns hier ankommt, war darauf angelegt, allen Kreuzfahrern lieb und recht zu sein. Christus hält dem Petrus eine Ansprache über die bildliche Bedeutung seiner fünf Wunden: Der Menschen sind fünferlei; die zwei schlechtesten Klassen sind böse Menschen; die niedrigste Stufe der Frommen ist — sagt Jesus — wie die Leute, die in Trauer über meine Leiden sich vor die Brust schlagen und rufen, mir geschehe Unrecht (Luk. 23, 41. 47; vgl. § 88); die höchste Stufe »gleich mir; denn ich kam nach Jerusalem, ich schwankte nicht vor Schwertern und Lanzen, Knütteln und Stöcken, noch gar zuletzt vor dem Kreuze«. Die Kreuzfahrer, will also die Vision besagen, sollen tapfer durchhalten, das ist wahre Nachfolge des Heilands; »sie sterben für mich, und ich bin für sie gestorben«, sagt Christus.

Dieser Heldenton erklingt nicht bloss im Lager vor Archa um 1100; er erklingt noch auf der Höhe des Mittelalters aus dem Munde eines grossen Scholastikers, der ihn allerdings als einen göttlichen Anruf an den geängstigsten Heiland in Gethsemane fasst — ein zu beachtender Unterschied. Bonaventura lässt in seinem beliebten Andachtsbuche *Vita Christi* durch den Erzengel Michael dies Wort Gottes an seinen Sohn ergehen (vgl. Hebr. 5, 7): »Stärke dich und führe dich mannhaft, denn dem Erhabenen ziemt es, Herrliches

zu vollziehen; schnell werden die Plagen vergehn, und ewiger Ruhm wird folgen« (Conforta et viriliter age, excelsum enim decet magna facere; cito transibunt penosa, et perpetua gloriosa succedent)¹. Fortis-viriliter ist übliches Idealbild eines Märtyrers, wie es schon in einem frühmittelalterlichen Hymnus »in nativitate martyris« klingt: »poenas cucurrit fortiter et sustulit viriliter«².

Und diese Bonaventurastelle ist zu ungewisser Zeit in das Volk gedrungen, jedenfalls im skandinavischen Norden. Ein »episches« Volksgebet (in Schweden noch im 19ten Jahrh. gesprochen) lässt Christus am Charfreitag in seinen Garten gehn, wo er Schweiss und blutige Tränen erduldet und sein Kreuz (oder seine Wunden) erblickt; Gott spricht zu ihm: »Mein Sohn, stehe mannhaft, streite hart; der Tod ist endlich, die Freude ist ewig«³. —

In ganz magischer Weise äussert sich eine Aktivität des Heilands im Leiden, wenn Jesu Körper wie ein Magnet wirkt, der die Lanze an sich zieht, damit das Blut und Wasser des Heils ausströmen kann. Anders lässt sich schwerlich der Sinn eines recht spät überlieferten Segens (zum Pfeilausziehen) auffassen⁴: »Longi(n)us, miles Hebreus, percussit latus domini nostri Ihesu Christi; sanguis exiuit et aqua; et latus ad se traxit lanceam«; also die Seite war es, die die Lanze an sich zog. (Vielleicht ist hier noch hinzu zu denken, dass Longinus blind war, und Gott darum mit-helfen musste.)

¹ Vita Christi (Paris 1497) Blatt *h* VII—VIII.

² WACKERNAGEL, Das deutsche Kirchenlied I Nr. 107, vermutl. des 6ten Jhs.

³ Verf., Gamle danske Folkebønner S. 8. (Der Anfangsteil findet sich im Deutschen: SCHUSTER, Siebenbürg.-sächs. Volkslieder S. 295 Nr. 140. m. W. aber nicht die Worte des Engels.)

⁴ HEINRICH, Ein mittellenglisches Medizinbuch S. 231, 15. Jh.

2. *Der Kampf mit dem Gegner.*

§ 105. Der Gesichtspunkt des Streites, bes. wider die Dämonen, ist von ganz alter Zeit an in der Kirche wirksam¹, man hat sich eine aktive, aggressive Haltung des Heilands vorgestellt.

Bekanntlich ist der Kampf und Sieg am Kreuze ein Thema auch altgermanischer Dichtung gewesen. Es muss indessen hier nochmals betont werden, dass diese Dichtungen durchweg nicht freier, geschweige denn breiter Volkstümlichkeit entspringen; sie entstammen theologisch gebildeten Verfassern, und dazu noch Leuten, deren kultureller Gesichtskreis derjenige der Oberschicht ist. Nach den spätantiken Kreuzesbesingern (vgl. oben S. 248) haben in den jungen germanischen Kirchen fromme Skalden Christus als den Helden des Kreuzholzes besungen. Den angelsächsischen Dichtern, wenn sie mitunter bei Jesu Tod verweilten, war das Kreuz ein Sieges- und Ehrenbaum, und Christ der junge Held. Das heilige Kreuz selbst schildert im »Traumgesicht«, wie des Mannheims Fürst kräftig hineilt und mutvoll auf das Holz steigt. Die altdeutschen Heliand und Otfrid schlagen kaum derartige Töne an. Dem Helianddichter ist Christus, der uns von den Dämonen erlöste, zwar der Volksfürst mit seinen Mannen, nicht aber der Kriegsheld. Und bibelgetreu, wie der Dichter ist, gibt er hier zugleich die Züge des schweigenden Dulders, nicht das Bild eines nordischen Heiden wie eines Ragnar Lodbrok, der verachtungsvoll-verbissen unendliche Qualen stumm erträgt, sondern des liebevollen, gehorsamen Schmerzensmannes,

¹ Für die Evangelien vgl. A. FRIDRICHSEN, *Jesu kamp mot de urene ånder* (Svensk teologisk kvartalskrift 1929), bes. S. 308 ff., wo der Verfasser sogar das Wort vom Lösegeld, Mark. 10, 45, auf die Überwindung des Teufels bezieht.

der in vollkommener Hypomone auf sich nimmt, was Gott vorausbestimmt hat. Dazu ist ihm Christus noch der weise, göttliche Lehrer. Der gelehrtere Otfrid erwähnt zwar den Kampf mit der Satansmacht, aber als einen in der Hölle stattfindenden.

§ 106. In den vereinzelt Fällen, wo alte volkstümliche Segen die Seitenwunde Christi als in einem Kampfe erhalten darstellen, ist der Gegner jedenfalls nicht ausdrücklich als dämonisch bezeichnet, und der Kampf ist ganz handgreiflicher Art. Schwerlich wird man innerhalb der ganzen Christenheit Urkunden finden, in denen die Geschichte von Jesu Wunde derber volkstümlich gestaltet ist als in diesen knappen Texten. Es handelt sich um unsere Nrr. 50 a-b und 51 (oben S. 54 vgl. S. 61 f.). Leider ist ein gänzlich sicheres Verständnis des Hintergrundes kaum erreichbar. Der Kampf ist in Nr. 51, Bamberger Blutsegens, als ein Spiel bezeichnet; der Hergang ist hier dieser: Der heilige Gottessohn belustigte sich nach Heldenart mit einem Waffenspiel. Judas hiess sein Gegner. Im Kampfe erhielt dann Christ eine Wunde in der Seite — ob in ehrlichem Spiel durch Unbeholfenheit oder aber durch tückisches Verfahren des Gegners, wird nicht gesagt; dass die Seite verwundet wurde, war nun einmal traditionell gegeben. (Denkbar wäre hier ein Achillesmotiv: der Held war nur an einer einzigen Körperstelle verwundbar.)

Möglich ist, dass dem Verfasser des Bambergersegens noch anderer überkommener Stoff vorschwebte. Man¹ hat auf das »arabische Kindheitsevangelium«, auch im mittelalterlichen Europa bekannt, hingewiesen: hier spielt, cap. 35, das Kind Jesus mit dem Kinde Judas, und letzteres, vom

¹ REUSCHEL, ZfVk. 14, 354; JACOBY, ZfdA. 54, 200. Das Zitat TISCHENDORFF, Evangelia apocrypha S. 191 f.

Teufel besessen, schnappt nach Jesus und trifft (stösst? percussit) seine rechte Seite — ein Vorzeichen, schärft der Verfasser ein, teils des Verrates seitens Judas, teils des Auftretts Joh. 19, 31 ff., wo, wie einst Judas, so jetzt »Judaei« die Seite Jesu verwundeten. Also eigentlich eine Tendenz schon in der ausgehenden Antike, in Judas den Durchbohrer oder gar Töter Jesu zu sehen. Höchst wahrscheinlich verdankt der Segner das Spielen und den Judas dieser Quelle (Judas sehen wir jedoch auch in späteren Texten direkt aus einem »Jud Longinus« (Nr. 49) oder ähnl. (vgl. ob. S. 59) zurechtgemacht). Aber natürlich hat sich unser Segner seine Vorstellungen dabei gebildet. Diese mit Spiessen spielenden Gegner sind für ihn keine Kinder, sondern waffenfähige Jünglinge oder Männer gewesen (das Apokryphon sagt nicht, dass die Kinder mit Spiessen spielten, oder dass eine blutende Wunde damals entstand). In grosser Anschaulichkeit hat der Dichter des Bamberger Segens alles Überkommene vereinfacht: Christus hatte einen Gegner, der ihm im Waffenspiel ans Leben ging.

Religionsgeschichtliche Parallelen bieten sich zwar; als Erklärung sind sie aber unnötig. Der Sommer- oder Lichtgott kommt durch Unfall oder durch böse List ums Leben. Adonis wird von einem Untier, das er mit dem Spiesse angreift, in die Hüfte gestossen; Balder wird durch Lokes Hinterlist im Wurfspiele der Götter erlegt; dass in dem Segen Christus passive Zielscheibe wäre wie im Mythos Balder, widerstreitet dem Texte; auch Nr. 50 *a* und *b* sprechen dagegen.

So wenig es auch angedeutet ist, kann dem Verfasser des Bamberger Segens trotz aller Äusserlichkeit und Handgreiflichkeit wohl als Hintergrund ein entscheidender Dämonenkampf vorgeschwebt haben; nur spielt derselbe sich

nicht an einem Kreuze ab. War Christ Gottes Sohn, so war vielleicht Judas der bewusste Gegner der Gottheit, Vertreter der Teufelsmacht, die den Göttlichen ums Leben bringen wollte. Ein Spiel mit dem Bösen ist wohl nicht ausgeschlossen; Legenden lassen Gott und Teufel fast kameradschaftlich zusammen auftreten, jedoch so, dass aus ihren Handlungen der Gegensatz hervorgeht. Volkstümliche Segen — zwar erst vom 15ten Jahrh. an bezeugt — lassen Christus und den bösen Seuchegeist gar auf demselben Pferd reiten¹. In der finnischen Runendichtung bedeutet Juutas einfach Teufel, ist auch im Pluralis gebräuchlich. Ein Waffenspiel zwischen Christ und einem teuflischen Judas (als Jünger verummumt oder nicht) wäre demnach denkbar. Aber das völlige Fehlen jedes Prädikats für den Gegner, in 50 wie in 51, mahnt zur Vorsicht.

Die sehr alten Texte Nr. 50 a und b deuten nicht an, dass der Kampf ein »Spiel« wäre; es mag hier ein ernstlicher Kampf bezeichnet sein. Wir treffen in 50 andere Namenpaare als in 51; mit *Fro* und *Lazakere* sind jedoch wohl Christus und Longinus gemeint (ob. S. 59). Weiteres Grübeln ist kaum lohnend (eine Beobachtung betreffend 50 a S. 62).

Nicht zu verkennen ist der Unterschied zwischen der oben besprochenen alten erbaulichen Dichtung über Christus als Kreuzesheld und diesen Segen. Letztere heben Christus nicht als den im Kampfe mit dem Gegner siegreichen hervor. Sie haben ein Kampfbild übernommen, aber, praktisch und unheldenhaft orientiert, lassen sie bloss den Zug hervortreten, dass der verwundete Christ wieder genas. Dies erinnert uns an die meist erst später belegten Waffensegen und Segen wider Feinde (vgl. jedoch schon den »ersten« Merseburgerspruch), die sich mehr für die heile Haut des

¹ Vgl. Artikel Mordsegen Hwb. d. d. Aberggl.

Sprechers (oder Trägers) als für Sieg über den Gegner interessieren.

Wie sich Christus aus dem Spiele zieht, ist eine Sache für sich (unten § 115).

3. *Erschaffen und Beleben.*

§ 107. In ganz anderer Richtung geht die dritte Aktionsart: Vom Kreuze aus regiert Christus und belebt die Welt. Also eine Aktivität, die mit dem Kreuzesleiden an sich nichts zu schaffen hat, eher demselben widersprechen müsste, dennoch aber in geheimnisvoller Weise damit verbunden vorgestellt ist. Der am Kreuze gestorben, war Gott selber, Gott, der die Welt erschaffen hat und Alles durch sein Allmachtwort erhält. Steht dies dem Glauben fest, so nimmt der naiv Gläubige — lange Zeiten hindurch tat es auch der fromm Grübelnde — beides zusammen hin ohne kenotisierende Beschränkungen: Gott regiert, am Kreuze hangend, die Welt. Schön und gewaltig hat ein frühchristlicher Dichter dies zu vertiefen gestrebt. Es ist Sedulius (5. Jh.), der in seinem »Osterlied« auch Jesu Lebensausgang schildert. Nachdem von den Misshandlungen vor der Kreuzigung berichtet ist, folgt der Abschnitt über Christus am Kreuze, und von hier an tritt das Leidensmoment zurück. Christus hat das Strafinstrument in ein Zeichen des Heils umgewandelt; und der Dichter fährt nun fort¹:

Jedermann stelle sich vor, um zu fassen, dass heilig des
 Kreuzes
 Form — des Kreuzes, das jubelnd den Herrn und Heiland
 getragen, —

¹ Lib. V v. 188 ff. (Sedulii Opera omnia, rec. J. HUEMER = CSEL Bd. X).

wie's sich gewaltig erstreckte nach allen vier Seiten des
 Weltalls:
 denn von des Schöpfers Scheitel im Osten der Morgenstern
 strahlet,
 und der Abendstern westlich küsst die heiligen Füße,
 rechte Hand hält aufrecht den Nordstern, die Linke den
 Südpol,
 also lebt und webt die Natur aus den Gliedern des Schöpfers,
 Christus regiert das vom Kreuze zusammengehaltene Weltall.

Hier meint der Dichter nun nicht nur, wie man aus den Präsenformen vermuten könnte, dass im allgemeinen das Kreuz ein heiliges Gerüst des Weltalls ist; er meint sicherlich auch, dass Christus eben in jenen grossen Stunden auf Golgatha als Gott wie ein lebendiges Kreuz die Allnatur durchdrang und belebte. Ein Gönner forderte nämlich später den Sedulius auf, eine Prosaparaphrase seines Ostergedichts zu verfassen; und in dieser werden Vv. 191 ff. so umschrieben¹: »Denn das Haupt des mit am Kreuze ausgestreckten Gliedmassen zur Schau gestellten Christus empfing (accepit) der Pol (die Axe) des Ostens; der West-Limes lächelte seine Sohlen an« usw.; »kurz, die ganze Weltsubstanz, durch den Leib des Schöpfers befruchtet, zeigte die Linie des Kreuzes . . . als vollendet (demonstravit impletam), der sie ersichtlich vom Ursprung des ersten Lichtes an gefolgt ist«. Die vier Weltgegenden waren also schon am Morgen der Schöpfung da, aber ihre ideelle Schöpfungsstunde, ihre eigentliche Vollendung ist Golgatha. Hier, wenn je, hat Christus geherrscht und belebt. »In nationibus / regnavit a

¹ Paschalis operis libri qvinque V 15 (HUEMER S. 286). Für *medium axem* Carmen V 193 und *medius* im »Opus« wäre wohl *meridianum* (-us) zu erwarten? darnach ist oben übersetzt.

ligno deus«, in den Völkerschaften herrschte Gott vom Kreuze aus, singt im 6ten Jahrh. der gallische Venantius im Kreuzeshymnus *Vexilla regis*¹ mit sehr gewagter Benützung eines Psalmenwortes (1. Chron. 16, 31. 33).

§ 108. Einen solchen Gott-Schöpfer, der seine Schöpfermacht wohlthätig, zum Menschenheil, eben auch vom Kreuze aus entfaltet, zeigt uns eine sehr volkstümliche Quelle, der Thymian-Fenchel-Abschnitt des altenglischen Neunkräutersegens (Nr. 55 S. 72), Hschr. des 11ten Jhs.; deutsch etwa:

Quendel und Fenchel, hochkräftiges Paar,
die Würzen schuf der weise Walter,
heilig im Himmel, während er hing,
setzte und schickte in sieben Welten,
Armen wie Reichen allen, zur Genesung.

Heilsame Kräuter sah man in der synkretistischen Antike als Göttergaben an. Eine Gottheit hatte sie erschaffen, sei es die mütterliche Göttin Erde, sei es Kronos oder Isis. Oder die Kraft des Krautes ward von einem Göttlichen (Minerva, Äsculap, Chiron) entdeckt; gnädig übergibt die Gottheit ihr Kraut den Sterblichen: »Minerva übergab es dem pythischen(?) Apollo, Apollo schenkte es den Menschen«. Der Gott »wird dir (Arzt) auch wilde Kräuter geben und (dich lehren), wie du heilen sollst«². Eine in Paneas befindliche Statue des Asklepios mit seiner Tochter, welche er ein Heilkraut finden lässt, war es wohl, die, christlich interpretiert, als Jesus mit dem blutflüssigen Weibe (Matth. 9, 20) aufgefasst wurde³. In unserem altenglischen Spruche zeigt sich

¹ WACKERNAGEL, Das deutsche Kirchenlied I 63 Nr. 80.

² Die Belege Verf., *Herba gratia plena* (FFC Nr. 82) S. 6; das letzte Zitat PREISENDANZ I 12 (Zeile 190 f.).

³ R. EISLER, *Revue archéologique* 1930 I 18 ff.

des Schöpfers Güte darin, dass er am Kreuze Heilkräuter erschafft; eben hier den bösen Kräften der Verwesung ausgesetzt, aber auch hier voll heiliger Kraft, ist er des Leidens der Menschheit eingedenk. Und was Christus so erschaffen, übergibt er dann, bevor er in seinen Himmel zurückkehrt (Mark. 16, 19), den Jüngern zum Segen: wer diese Kräuter besitzt, dem kann kein Eiter schaden. Und wenn dann die Jünger »in alle Welt ausgehen und der ganzen Kreatur frohe Botschaft bringen« (Mark. 16, 15), dann gehen mit ihnen auch die Kräuter und die Kräuterkunde hinaus in sieben Welten, Allen zur Heilung.

Wenn Christus die Heilkräuter gerade auf der Höhe seiner Passion erschafft, kann dahinter ein volkstümlicher Glaube liegen, dass man sich durch standhafte Durchführung einer Leidenstat magische Gewalt erwerbe (s. oben S. 232, und vgl. die Jünglingsweihen?). — Ferner kann eine bekannte Vorstellung von der Kraft des Blutes im Spiele sein. Am Kreuze ergießt Christus sein kostbares Blut; und es war im Altertum wie noch in späten Zeiten der Glaube, ein Heilkraut könne aus dem Blute oder auch aus dem toten Körper spriessen. Aus dem Kadaver des von Mithra gefällten Urzeits-Ochsen entstehen u. a. alle Heilkräuter. Als Prometheus von dem Adler zerhackt wird, entspriest dem herabträufelnden Blute ein Kraut, aus dem man eine Arznei zieht, die unverwundbar macht¹. Hier wie im Neunkräuterlied hilft das Kraut gegen eben dasselbe Leiden, das den Heros peinigt, bzw. bedroht. Aber augenfällig ist auch der Unterschied: Prometheus selber ist passiv, die Pflanze »spriest auf«; der angelsächsische Christ dagegen schafft, auch am Kreuze tätig und gnädig, die Heilkräuter. Passiv

¹ Apollonios Rhodios' vorchristliches Epos Argonautika III, v. 851 ff.; vgl. FFC Nr. 82 S. 12 f.

ist auch er in jüngerer deutscher, englischer und nordischer Überlieferung, wenn z. B. der Baldrian unter dem Kreuze gefunden wird oder aus Jesu Blut entsteht¹.

§ 109. In der Kunst der alten Zeit steht Christus lebendig am Kreuze, und zwar durchaus nicht, damit wir sein Weh nachfühlen sollen. Den Kopf hält er hoch, der Körper ist straff. Nicht davon zu reden, dass er eben steht und nicht (wie nach c. 1250) hängt. Wo das Kreuz, wie in ganz alter Zeit, fehlt oder bloss angedeutet wird, konnte die Armstellung als die eines Handelnden oder eines Segnenden gelten. Merkwürdig ist die älteste Christusdarstellung des skandinavischen Nordens auf dem prachtvollen grösseren Runenstein von Jellinge in Dänemark² um 980, in dessen Inschrift der Errichter, König Harald, sich rühmt: er ist »der Harald, der . . . die Dänen zu Christen machte«. Christus steht hier mit ausgebreiteten Armen, von reichen Bandschlingen irischer Art umgeben, die sich, leicht und lose, auch um Arme und Leib winden. Man hat neuerdings die Meinung ausgesprochen, Christus sei hier nicht als Gekreuzigter, sondern als Weltschöpfer gemeint³. Vielleicht schliesst das eine das andere garnicht aus; der Mann am Kreuze war der Schöpfer der Welt. Der Christus von Jellinge könnte sehr wohl ungefähr dasselbe aussagen wie einst ein Sedulius und etwa zu Haralds Zeiten der Neunkräuterspruch: dem Heiligen des Himmels ist das Kreuz sozusagen der Webstuhl seiner Welttaten.

Von speziellem Interesse für uns, aber leider wohl nicht sicher erklärbar, sind ein paar Darstellungen des Gekreuzig-

¹ Belege FFC Nr. 82 S. 16 f.

² WIMMER-LIS JACOBSEN, De danske Runemindesmærker Nr. 5.

³ EDVARD LEHMANN, s. Acta phil. scand. 1929, S. 274 Anm. 2.

ten aus Ägypten. Hier sieht man zu beiden Seiten des Kreuzes merkwürdige Pflanzen¹.

4. *Christus heilt sich selber.*

§ 110. Aktiv im Leiden, aktiv im Streite, aktiv im Erschaffen — aber die naive Auffassung fällt hier ins Wort: nicht zu vergessen doch wohl aktiv in der Selbstheilung. Gott selber, so er Wunden erhält, wird schnellstens sich selber heilen. Wie unsere Hypomene-Gruppe bezieht sich auch diese vierte auf das Leiden, nur in diametral entgegengesetztem Sinne. Das breite Volk würde ein ironisches Wort Jesu wie »Arzt, hilf dir selber« ganz ernstlich nehmen. Alte lateinische und deutsche Blutsegens (vgl. ob. S. 64 ff.) lassen Christus durch ein Wort oder eine Bewegung das Blut stillen. Er spricht: »Ziehe dich zusammen, Blut« (Nr. 38), und verschliesst so die Ader. Oder (wie für 39 wohl anzunehmen): »Dies Blut soll stehen und nicht laufen«. Oder der Segner berichtet bloss: Jenes Blut stand, als Christus (so) befahl (41). Als dem heiligen Christ im Spiess-Spiele mit Judas die Seite verwundet wird (51), »da nahm er den Daumen . . . und sie war anzusehen als wie zuvor(?)« (ob. S. 65). — Dass diese Reaktion überall sogleich nach der Verwundung eintritt, ist klar. Auch in Nr. 39, 40, wo Jesus »liegt«, ist, wie wir gesehen (ob. S. 56), an einen Zeitabstand zwischen Stechen und Heilen, jedenfalls ursprünglich, nicht

¹ Medaillonbildchen (um 600?): ERIK PETERSON, *EIS ΘΕΟΣ* (Göttingen 1926) S. 94, nach MASPÉRO, *Annales du service des antiquités de l'Égypte* 9 (1908), 247. 249. Palliumstickerei: R. FORRER, *Die frühchristl. Alterthümer aus dem Gräberfelde von Aehmim-Panopolis* (1893) S. 27 mit Tafel XVI 8; die Pflanzen auf der Stickerei sind sorgfältiger ausgeführt, palmenartig; FORRER fasst sie als »Symbole des besiegtten Heidenthumes«.

gedacht: Jesus sinkt nicht um nach dem Stiche, er liegt schon bei dessen Empfang.

Die Hochkirche hat gelehrt, dass (spätestens) mit Christi Auferstehung das vergossene Blut wieder in seine Adern hineinfließt. »All das Blut, das aus Christi Körper floss«, sagt Thomas von Aquino¹, »erstand in dem Körper Christi«. In breitkirchlicheren Quellen sehen wir die Wiederherstellung in dem Grabe oder schon vor der Grablegung vor sich gehen. Der altkoptische Augensegen, der uns oben (S. 252) beschäftigte, sagt im Schlusse von der heiligen Lanze: »indem du hineingingst, indem du (wieder) herauskamst durch die Kraft des Gebets, das die Jungfrau ausserhalb des Grabes sprach« (die Spitze ist also nach dem Stiche sitzen geblieben; ob in Folge von Attraktion, S. 259??). Ein slavischer Apokryph² berichtet, dass Christi Wunden sogleich nach der Abnahme heilten. Dass Jesus selber die Heilung vollbracht hat, wie jene lateinischen und deutschen Segen wollen, war ein sehr naheliegender Gedanke; ein dänisches Andachtsbuch aus dem Spätmittelalter³ verbindet das Gebet Marias und Jesu Aktivität: Indem Maria die Wunden ihres soeben vom Kreuze herabgenommenen Sohnes küsste und ihn um Trost anflehte, »kam über sie ein Glanz so klar wie die Sonne; und in diesem Glanze heilten sich alle seine Wunden (ausser den fünf, die er am jüngsten Tage aufzeigen wird); das war ein feines Wunder, was er tat, welches kein Meister oder Arzt tun könnte, nur er selbst allein«. Auch hier wird die Heilung schon vor der Grablegung vollzogen; Christus, soeben gestorben, lebt und wirkt. In den alten Blutsegen, die Jesu Tod sozusagen totsichweigen, ist

¹ Summa III qu. 54 art. 2.

² MANSIKKA, FUF 8, 207 f.

³ Verf., Vrid og Blod S. 138 aus einem Arnamagnäanischen Codex.

jeder Zeitabstand zwischen Verwundung und Heilung geschwunden.

§ 111. Im 11. Jh. hat man in Deutschland geglaubt, jedem Ermordeten könne eine Salbe dienlich sein. Gewisse Menschen — berichtet Burchard im »Corrector«¹ — »geben (dem Ermordeten) irgend eine Salbe in die Hand, als ob mittelst dieser Salbe nach dem Tode eine Wunde geheilt werden könne; und so beerdigen sie ihn mit der Salbe«. Dies erklärt uns auch, wie nahe es gelegen hat, Joh. 19, 39 f. als ein Heilverfahren aufzufassen: Salben und Kräuter für den vom Kreuze genommenen Christ müssten bedeuten: ihm zur Verfügung gestellte Heilmittel. — Dass man sich die Salben, welche die Weiber am Ostermorgen mitbrachten, unwillkürlich als Wundsalben vorgestellt hat, bezeugt ein Vergleich im Berichte über die Wallfahrt des späteren Abtes Udalrich, 11tes Jahrh.²: dieser fromme Pilger hat am heiligen Grabe »die Wunden unseres Heilands mit den Spezereien seiner Gebete wehklagend eingesalbt mit einer Andächtigkeit nicht ungleich derjenigen der heiligen Weiber, die in ihrer Treue Salben bereiteten und den Körper des Herrn Jesu im Grabe suchten«.

Zwei hochmächtige Kräuter schuf Christ zum Menschenheil, während er am Kreuze hing, sagt der altenglische Neunkräuterspruch (oben § 108). Die Frage liegt nach dem obigen nahe: Aber hat er sie, der legendarischen Quelle des Dichters zufolge, nicht zu allererst an seinem eigenen Körper bewährt? Und schuf er sie nicht darum am Kreuze, wo er voller Wunden war und noch dazu die letzte und grösste erhielt? Gehört also dieser altenglische Heiland nicht zugleich in

¹ MIGNE 140, 965. Vgl. GRIMM, Myth. III 408; BOUDRIOT, Die altgermanische Religion (1928) S. 48.

² ASS Juli III 157. Vgl. auch ob. S. 243 Anm. 1.

unsere vierte Gruppe? Könnten spätere Fassungen des Themas Jesus und Heilkraut massgebend sein, so musste man wohl mit Ja antworten. So wird in einer deutschen Beschwörung, Text des 14ten Jhs.¹, die »alles Übel vertreibende« Pervinca also angeredet: » . . . dich trüg unser herregot, do er gie zu der marter. Do er zwar erstund, do geseget er dich; da von ist diu [lies: din?] chraft so starch . . .«. Die Verwandtschaft mit dem altenglischen Spruche ist unverkennbar: der Schauplatz ist zuerst Golgatha, dann jenseits des Grabes (vielleicht, wie in einem ähnlichen Texte, 15. Jh.², der Garten von Joh. 20, 14). In dem deutschen Segen ist Jesus am Kreuze nicht Schöpfer, nur Träger des Krautes; wir haben hier einen passiven Heiland vor uns, nicht mehr ganz im Sinne des über alles Übel erhabenen, anderseits auch nicht die grauenvoll leidende Gestalt des Spätmittelalters, eher einen durch weise Magie geborgenen Christus. Noch in einer englischen Besprechung der Verbena, Text vom J. 1608, heisst es³, in deutlicher Abhängigkeit von Joh. 19, 39 f., geradezu: » . . . in the mount of Cavalry (für: Calvary), there thou wast first found; / thou healedst our Saviour Jesus Christ and staunchest his bleeding wound«; auch hier ist aber Jesus selber ja ganz passiv. Jedenfalls hat der Dichter des alten Neunkräutersegens einen Gedanken über Jesus als seinen (Jesu) eigenen Arzt nicht im Mindesten angedeutet; sein Christus ist lauter nach aussen gerichtete Aktivität⁴.

¹ SCHÖNBACH, Wiener Sitzungsberichte 142, 144.

² ZfdA. 38, 19.

³ Choice Notes (Notes and Queries V 2) S. 112.

⁴ Über den Dreibrüdersegens und Jesu Wunde s. FFC Nr. 82 S. 18 f.

III. OHNE KREUZ UND TOD

1. *Kreuz.*

§ 112. Während in einigen altenglischen Segen das Kreuz oder doch das »Hangen« eine Rolle spielt (oben S. 249. 266), wird es in den alten lateinischen und deutschen Blut- und Wundsegen des Typus »Wund-gesund« oder Longinus' Lanzenstich wohl kein einziges Mal erwähnt (Nrr. 34—53). Auch die späteren Fassungen der alten Longinussegen gedenken des Kreuzes nur ganz ausnahmsweise¹. Natürlich ist es möglich, dass in mehreren Fällen der Verfasser oder Bearbeiter trotzdem den Auftritt als an und unter dem Kreuze sich abspielend dachte. Das Kreuz zu nennen, war für den Zweck nicht notwendig; auf die Lanze und den Stich kam es hier an. Eine Abbildung auf dem nordenglischen Gosforthkreuze, vermutlich ums J. 1000 (vgl. oben S. 68), zeigt Christus, sicher als gekreuzigt gedacht, aber in einem kleinen viereckigen Rahmen stehend statt an einem Kreuze, unter ihm Longinus und ein Salbenweib. Hier beweist ja schon das Grosskreuz, dass die Kreuzigung nicht geleugnet werden soll. — Es gibt aber einige Segen, für welche das Kreuz geradezu ausgeschlossen ist.

Erstens Nr. 39. 40. Wie wir oben gesehen (S. 55 f.), finden sich hier Züge, welche in die Abendmahlperikope gehören: Christus lag (zurückgelehnt), und er ward von Johannes über den Übeltäter befragt. Eine blosser Spielerei mit Schriftworten ist diese Zusammenstellung sicher nicht; und Gedanken über die Verbindung des Blutergusses mit der heiligen Messe soll man höchstens dahinter suchen;

¹ Des starken Meister Poppen Segen, ZfVk. 1, 320, 13. Jh., und der Segen KUHN's Zeitschr. 13, 56 (späterer Zeit?) gehören nicht zum alten Longinustypus.

die Bearbeiter werden hier einer besonderen Überlieferung gefolgt sein. Es ist kaum zu kühn anzunehmen, dass in kleineren oder grösseren Kreisen des breiten Volkes Geschichten über den Gottessohn sich so gestalteten, dass dieser von seinem Gegner (und falschen Freunde?) heimtückisch bei einem Gastmahle tödlich verwundet worden sei — wie es wohl manchem Helden der germanischen Vorzeit (gleich einem Odoakar) ergangen war. Hierbei konnte dann der Verräter (in den Evangelien sowohl Tischgenosse wie nachher Führer der Rotte) mit dem Spiessträger zusammenfallen. Hier ist es interessant zu sehen, wie späterhin ein neu- oder halbbekehrtes Volk über den Ausgang des »Sohnes« (oder Knaben) gedichtet hat. Innerhalb eines finnischen Runocyklus¹ lassen sich nach K. KROHN¹ als ein zusammengehöriges Ganzes Episoden folgenden Inhalts erkennen: Zu dem Trinkgelage »der Göttlichen« in »Sonnenheim« werden (nach einem Rhapsoden: von Herodes) Alle eingeladen, sogar Arme, Lahme, Krüppel und Blinde, nur nicht der Held Lemminkäinen oder der »taugliche Sohn«. Trotz der Warnung seiner Mutter zieht dieser dennoch zum Gelage. Hier »singt« er alle in Gold und Silber hinein, bloss nicht einen Mann, den er, auf dessen Frage warum, als unwürdig schilt. Der Mann nimmt dann einen giftigen Krautstengel und erschiesset damit den tauglichen Sohn; nachher versucht die Mutter (vergeblich?) ihn ins Leben zurück zu rufen. Das »Singen in Gold« kann m. E. kaum anderes bedeuten, als dass der Sohn alle Festteilnehmer in goldene Pracht und Glorie kleidet — wie es der Dichter auf Darstellungen des heiligen Abendmahls schauen konnte, wo nur Einer, der Ver-

¹ K. KROHN, FUF 5 (1905), 83 ff.; Kalevalastudien II (FFC Nr. 67, 1926) 77 ff. 108 ff. — Verf., Lemminkäinens Fjender (Festskrift til J. Qvigstad, Oslo 1928) S. 188 f. Auf die Frage vom Verhältnis zum Baldermythus gehen wir hier nicht ein.

räter, ohne Glorie sitzt (vgl. auch Judas' Frage Matth. 26, 25). Es wird zwar nicht gesagt, dass der Sohn eben am Festtische getötet wird, aber sein Tod ist doch eine unmittelbare Folge des Vorgangs bei dem Gelage; und der Waffenträger, der Jesus tötet, ist — mit den Evangelien verglichen — in den Platz des bösen Jüngers und Tischgenossen eingetreten — wie im alten deutschen Segen Nr. 40.

Zweitens: Die drei altdeutschen Fassungen Nr. 50 a. 50 b. 51 (s. oben S. 54. 261 ff.). Sie wollen von einem Kreuze unmöglich wissen (50 a hat nicht einmal Christi Namen). Es ist von einem Kampfe oder (51) einem Spiele die Rede; und man darf wohl annehmen, dass den Verfassern der Kampf, bzw. das Spiel, die entscheidende Begegnung des Helden mit der bösen Macht war¹. — Für diese beiden Segengruppen kann man behaupten, dass hier das Kreuz von der Lanze verdrängt ist (vgl. oben S. 248).

2. *Tod.*

Mortuus est non discedente vita.
Petrus Lombardus.

§ 113. Hinter dem Leiden dräuet der Tod. Die Frage nach der Leidensfähigkeit Christi führt notwendig auch zu dem Problem: konnte der Sohn Gottes wirklich sterben? Schon in fernen vorchristlichen Zeiten hat man sich vorgestellt,

¹ Birgt die finnische Runodichtung auch hier ein, teilweises, Seitenstück? K. KROHN, FUF 5, 104 f.; die Zeitschr. Suomi R. III Bd. 14 S. 22, vgl. SKVR XII 2 (1935), 855 Nr. 8085: Der alte Väinämöinen sticht den jungen Jouhkavainen, der ihn belästigt hat, mit einem im Hauswinkel gefundenen Speere durch das Herz; der Gestochene schreit auf und ruft zuletzt die Jungfrau Maria an, die dann in einer Nacht die Wunde vollkommen heilt. (Für die Hilfe Marias vgl. oben S. 65 ff. 270. 274). Die Namen der beiden Personen entstammen einem Runogedichte über einen Liederwettstreit, wo der alte Väinämöinen den jungen Gegner festzaubert.

grosse Gottesmänner seien dem Tode entrückt worden. Sehen wir von den anderen antiken Völkern ab — wo übrigens ein Attis und ein Osiris an ihrer Wunde, bzw. Zerstückelung, sterben müssen —, begegnen uns im alten Israel Henoch und Elias. Und im Spätjudentum entspross eine Fülle von Apokalypsen heiliger Männer der Vorzeit, denen statt des Todes ein Aufstieg, eine Himmelfahrt, vergönnt gewesen; »die Himmelfahrt der Propheten und Gottesmänner ist ein fast trivialer Zug spätjüdischer Pseudoepigraphik, so häufig erlässt sie ihren Helden den natürlichen Tod und enthebt sie der Mühe des Sterbens«¹. Und Messias selber wird nach dem Glauben dieser Zeiten jedenfalls keinen gewaltsamen Tod erleiden; doch muss er, wie alle Menschen, nach Verlauf des messianischen Zeitalters (zeitweilig) dahinscheiden²).

Auf anderer Linie liegt der Mythos Apoc. 12,1—5 vom Drachen, der das kreisende Sonnenweib bedroht, dessen Kind, der Messias, jedoch zu Gottes Thron entrückt wird. Hier handelte es sich in der, wohl sicher heidnischen³, Grundform des Mythos überhaupt nicht um den Lebensausgang des Kindes, sondern um seine Geburt allein. Es ist erst der Verchristlicher des Mythos, der denselben auf den ganzen Lebensgang des Messias, also Jesu, bezieht, und der eigentlich dies Leben »von der Geburt bis zur Himmelfahrt bis aufs Null reduziert« (BOUSSET), indem er vom Leiden und vom Kreuzestod gänzlich absieht, weil es ihm für die Folgezeit als das Allerwichtigste erschien, dass Jesus jetzt, der Teufelsmacht entronnen, seinen Sitz im Himmel hat.

Innerhalb der auf Jesus Christus als Gott orientierten

¹ BERNOUILLI, Johannes der Täufer und die Urgemeinde S. 149 f.

² IV. Esra 7, 29.

³ A. DIETERICH Abraxas S. 117 ff.; W. BOUSSET, Die Offenbarung Johannis S. 354 f.

Welt musste das alte Problem sich mit aller Kraft erneuern, und eine sich unmittelbar aufdrängende Lösung wäre die: der Gottessohn, selber Gott auf Erden, kann nicht sterben. Andererseits widersetzte sich das Ableben Jesu von Nazareth an dem Kreuze aufs Gewaltigste einem Verneinen des Todes, wozu früh der kirchliche Glaube sich gesellte, eben Jesu Tod habe Heilsbedeutung. Zwischen diesen beiden schroffen Wänden sollten die Gedankenflügel hin und her schlagen. Gnostiker und Ketzler fanden eine einseitige Lösung: es stirbt nur ein Mensch Jesus; der ewige Christus, unser wirklicher Heiland, hatte jenen Menschen, seine irdische Hülle, zuvor verlassen (etwas geändert im Islam) Oder auch anders: Christus stellt sich tot und täuscht dadurch den Hades; so spricht Gott zu seinem Sohne: »Du wirst dann gekreuzigt werden, damit du wie ein Toter aussehest, und der Hades wird seinen Schlund auftun, um dich zu empfangen; dann sollst du dort hineingehn und ihn ausplündern«¹.

§ 114. Innerhalb der alten Grosskirche ist es zwar auffällig, dass in der frühesten uns zugänglichen Form des Apostelsymbols, dem »Romanum«, das Glied »gestorben« fehlt²; hier steht »gekreuzigt und begraben«. Schon das Wort »begraben« wird jedoch davor warnen, hier dogmatische Absicht zu suchen. Das »gekreuzigt« wird dem Verfasser den Tod mit eingeschlossen haben. Höchstens könnte man vermuten, das Wort »Tod« sei von alters her gemieden als

¹ So angeblich Markion nach »Vernichtung der Ketzler«, Traktat des Armeniers Eznik, 5. Jh.; hier zitiert nach Zschr. f. die historische Theologie 4, 74; dennoch wird zugleich vom »Tode« Jesu gesprochen.

² KATTENBUSCH, Das apostolische Symbol I 62. 64 f. — Betrachtungen hierüber in der halbmonophysitischen (urspr.) koptischen Schrift »Die kostbare Perle« cap. 34 (Patr. Or. 16, 716); mit dem »Nicænum« muss hier eine Form wie die des Romanum gemeint sein.

eine, hier entbehrliche, Härte; und schon dies wäre zu beachten.

Die Grosskirche bestand darauf fest, mit Trennung der beiden Naturen (oben S. 235 f.), dem Problem die Lösung zu geben, dass Christus nach seiner göttlichen Natur dem Tode unerreichbar war, während er nach seiner menschlichen am Kreuze den Tod erlitten hat. Und dennoch — selbst hier bestand eine Neigung, sich dieses Verscheiden Jesu ganz anders vorzustellen als den Tod unsereines. Sogar ein Augustinus konnte sagen (Kommentar zu Psalm 5, 11), dass Christus »in se mortem propriam non habebat« (wie er denn auch keine propria sepultura erhielt), und die Auferstehung schon am dritten Tage zeige uns, sein Tod sei »eher ein Schlaf gewesen als ein Tod«. Andere wiederum können Christi Aktivität im Sterben stark betonen: der Tod kam nicht über ihn, er bediente sich desselben als eines Durchgangs. In früher Zeit hat ein Theologe, der zugleich ein Dichter war, seinen Vorstellungen über Christi Lebensausgang freien Lauf gelassen. In dem Jesusgedicht des Spaniers Prudentius (um 400) werden wir also belehrt¹: Nachdem Jesus viele Wunder vollzogen, stieg er zum Hades hinab. Dies bewirkte in der Oberwelt eine Katastrophe: »Die Sonne floh . . . es wird berichtet, dass die Welt erschauerte vor dem Chaos einer ewigen Nacht«². Jetzt erst berichtet der Dichter, dass Jesus zu seiner Passion ging; hier wird bloss ein einzelner Zug mitgeteilt: Aus des Heilands Seitenwunde floss Blut und Wasser; »das Wasser reinigt, das Blut verleiht die Krone«. Die Schlange sah zwar den heiligen Körper des Opfertiers geopfert, aber der Heiland ergab sich

¹ Cathemerinon, Hymnus IX (Prudentii Carmina ed. DRESSER S. 52 ff.). Andere Darstellung Peristeph. X 643. Vgl. F. OHRT, Da signed Krist S. 151 f.

² Fertur horruisse mundus noctis aeternae chaos.

nur »einem kurzen Gebrauch des Todes« (ad brevem mortis usum), um die Frommen des alten Bundes zum Leben zurückzuführen; sie entstiegen mit ihm am dritten Tage dem Grabe. — Christus verlässt hier das irdische zweimal oder doch in zweierlei Sinne; seine (erste) Hadesfahrt ist der kosmisch verhängnisvolle Abstieg des Lichtgottes unter die Erde; hier wird darum Luk. 23, 45 verwertet. Der Kreuzestod ist in diesem Gedichte bloss die Eintrittskarte zum Orte der alten Frommen¹. — Es klafft keine tiefe Kluft zwischen diesem sterbenden Heiland und dem »scheintoten« der Ketzer (oben S. 277). Und dieser Christus ist jedenfalls nicht an seinen Wunden gestorben, sondern in dem Augenblicke, wo es ihm (oder dem Vater) wohlgefällig war.

Ein anderer Theologe und Dichter, Sedulius (5tes Jahrh.) überbietet sich in eleganten Antithesen und Oxy-moren, indem er dem Tode höhrend zuruft²:

»sieh, elender, nicht du
bist's, der zu Christo kommt; nein wahrlich, zu
dir kommet Christus,
welcher vermocht', ohne Sterben zu sterben —

(cui licuit sine morte mori).

Dergleichen kann noch in populären Aufklärungsbüchern des Mittelalters nachklingen. Der Anglonormanne Philippe de Thaün führt in einem Abschnitt seines Tierbuches, um 1125, aus³, dass jeder Tote wie ein Schlafender aussieht;

¹ Der zweite Descensus, welcher eigentlich kein solcher ist, gliedert sich der gewöhnlichen alt- (und schon vor-?) christlichen Vorstellung ein, nach welcher dieser die erste Stufe der Erhöhung ist. Hat Prudentius sich die Frommen als in den Gräbern ruhend gedacht?? — Die noch unerlösten Verstorbenen weilen nach anderer Vorstellung in der Luft oder auf Sternen, von Dämonen gefangen (vgl. BULTMANN, ARelW 24, 101).

² Carmen paschale (CSEL X) V Vers 279 ff.

³ Le Bestiaire de Philippe de Thaün, par EM. WALBERG (Lund 1900) S. 17, Vers 441 ff.

so glaubte denn der Teufel, der Fürst des Todes, als Jesus den Tod erlitt, er sei ein blosser Mensch und sein Tod ein (eigentlicher) Tod: »e al prince de mort / la sue mort fut mort«.

Dass Christi Verscheiden aus dem Irdischen ein Willensakt seinerseits ist, spiegelt sich auch in den kirchlichen Ausdrücken *descendere*, *descensus de cruce*: ein Abstieg, nicht, wie man später, den schlaffen Leichnam vor Augen, sagt, eine Abnahme. Der alte Ausdruck, dem *ascensus in crucem* entsprechend¹, setzt Leben und Willen des *descendens* voraus (So rufen denn auch die Spötter dem noch lebenden Gekreuzigten zu: »*salvum fac te ipsum, descendens de cruce*«). Der Abstieg vom Kreuze ist, von anderer Seite gefasst, mit dem Abstieg in den Hades, *descensus ad inferos*, identisch und wird bei altchristlichen Dichtern als einer von Christi (sechs) Sprüngen« verstanden; so noch im »Christ« *Cynewulfs* (Vers 726 ff.): der dritte Sprung ans Kreuz hinauf, der vierte von da ins Grab. Und weiter wird dann der Kreuzesabstieg antithetisch der Himmelfahrt gegenübergestellt, z. B. (Ritualhschr. des 12ten Jhs., Geburtsegen)²: »... Christus, qui de cruce descendit, Christus qui mortuus est et sepultus et resurrexit tertia die et ascendit ad celos«.

Tatsächlich hat das Volk der Antike wie auch des angehenden Mittelalters wohl niemals vor seinen Augen einen toten Christus am Kreuze abgebildet gesehen. Im Ostreich sollen vom ausgehenden 10. Jh. an Beispiele vorkommen; im Westen gibt es angeblich seit der Karolingerzeit Darstellungen, die Christus als entschlafen (»in *sopore passionis obdormientem*«, mit Gregor von Tours' Ausdruck)

¹ Vgl. noch in einem Segentexte des 19. Jhs.: »... sali in croce . . . di croce discese . . .«, PITRÉ, *Biblioteca delle tradizioni popolari Siciliane* 19, 292, Verrenkungssegen.

² FRANZ II 199.

zeigen; der Utrechter Psalter stellt Christus dar »jugendlich und tot, mit herabgesunkenem Kopfe«¹.

§ 115. Ein Leser, welcher ohne Kenntnis der christlichen Religion die alten Blut- und Wund-Segen durchläse, würde aus diesen Texten, die doch von den letzten Erdenstunden, der Herzwunde des Gottessohnes, handeln, nirgends die Auskunft erhalten, dass dieser Gottessohn bei der Verwundung an einem Kreuze den Tod erlitt.

Was sagt uns nun dies Schweigen? Der Ausweg, dass der vorgestellte Zeitpunkt nicht der Lebensausgang wäre, sondern die Verfasser ihren Stoff so aufgefasst hätten, dass Jesus einmal früher in seinen Erdentagen verwundet worden sei, sich aber damals von den Wunden glücklich erholte, ein solcher Ausweg kann höchstens für Nr. 50. 51 in Frage kommen (hierüber oben S. 261 f.). Die grosse Mehrzahl verrät mit ihrem Longinusnamen (der sich ja übrigens auch in 50 verbergen mag) deutlich ihr Golgathagepräge.

Es wäre natürlich vorschnell, ohne weiteres den Schluss zu ziehen, die betreffenden Verfasser hätten sämtlich von Jesu Tod nicht gewusst oder auch denselben verleugnen wollen. Es darf nicht übersehen werden, dass wie das Kreuz so der Tod für den Zweck dieser Segner keine Bedeutung hatten, ja dass der Tod im Gegenteil, logisch und psychologisch, eher störend wirken musste. Der Sinn dieser Texte ist: Christ ward verwundet, aber alles verlief für ihn glatt und schnell, oder er heilte sich sogleich selber; hier zu erwähnen, dass Christus am Kreuze starb, würde unglücklich ablenken. Führt man diese Betrachtung völlig durch, würden also die Texte uns vom Volksglauben jener Zeiten über Kreuz und Tod eigentlich gar nichts sagen.

Dass aber das Schweigen einzig und allein einer Rück-

¹ TIRKANEN, Acta societatis scientiarum Fennicae 31 (1903), 280 Nr. 5.

sicht auf magische Zweckmässigkeit zuzuschreiben sei, ist kaum denkbar. Auf jeden Fall darf man den Verfassern nicht zutrauen, eine bewusste Fälschung zu begehen, den Tod einfach auszuscheiden, um so den Wunddämonen vorzumachen, Christus sei nicht gestorben, und die Heilung sei nicht erst nach Tod und Grablegung, sondern sogleich eingetreten. Eine solche Fraus würde den Magiern gefährlich sein; die Dämonen zu betrügen geht in kleineren Dingen: anderswo sei ein schönes Leben für sie (Verbannungsprüche), oder der Kranke sei nicht zu Hause (Fiebersegen), auch: heute sei Fastentag (Warzen- und Flechtensprüche); aber hochheilige Geschehnisse, an deren Sphäre man eben saugt, zu verfälschen, wäre verfehlt und müsste sich rächen. Die Segen geben den Eindruck, dass die Verfasser überhaupt nichts verschweigen wollen, was wirklich zum Auftritt, wie sie ihn aufgefasst haben, gehört. Dies fällt besonders für die »aktiven« Segen (oben S. 269) in die Augen: hier ist allen Ernstes gemeint, Jesus habe sofort nach der Verwundung reagiert und sein »Stringe te« ausgesprochen oder seinen Daumen in die Wunde gesteckt. Dies gilt auch für Nr. 39 (vgl. Nr. 40), wo eine Annäherung an den Todeszustand vorliegt, insoweit der Bearbeiter (ob. S. 56) das »Liegen« als einen Zustand der Schwäche verstanden hat: dennoch redet Christus und heilt sich.

Es gibt demnach kaum eine andere Lösung als diese. 1. Christi Wunde ist sofort geheilt worden, sei es »von selbst«, infolge seiner göttlichen Natur, sei es durch sein eigenes Heilungsverfahren. Was nachher geschehen ist, war also für die Wunden tatsächlich ohne Bedeutung. 2. Über die volkstümliche Auffassung des Todes Christi erfahren wir in diesen Segen also direkt nichts. 3. Aber indirekt doch etwas Wichtiges: Christus ist mithin jedenfalls nicht an

seinen Wunden gestorben, dann sicher auch nicht an dem Kreuzesleiden überhaupt. Haben diese Verfasser von dem Tode und der Hadesfahrt gewusst — und schwerlich konnte es wohl anders sein —, so war ihnen Christi Tod vielmehr eine freie Handlung, ein Willensakt seinerseits (bzw. seitens Gott des Vaters), ein Übergang, der ihn befähigte, in die Unterwelt zu gehen, um dort sein Werk fortzusetzen. Wir spüren demnach hier ein Christusbild, das mit tiefgehenden Tendenzen der alten Oberkirche wesentlich übereinstimmt (vgl. besonders oben S. 279), obschon greller. Auch dieses volkstümliche Christusbild ist nicht doketisch; und von einem Scheintode ist nicht die Rede. Andererseits ist es sicher einfältig, eindeutig; dieser Christus hat nicht eine sterbliche und eine andere, unsterbliche Natur.

Der Mangel an Verbindung zwischen Leiden (Wunden) und Tod entspräche auch ungefähr den legendarischen Märtyrerakten (oben S. 239 f.), nach denen der Tod des Märtyrers oftmals gar keine physische Folge der Peinigungen oder Zerstückelungen ist; der Tod tritt ganz willkürlich ein, wenn es schliesslich Gott gefällt, den Märtyrer in den Himmel zu nehmen¹.

Neben diesem Bilde gab es aber schon damals, und zwar im Kulte, Züge einer anderen, an sich nicht widersprechenden, ebenfalls volkstümlichen Betrachtung des Todes Christi, Züge, welche dem beunruhigenden Ernst seines Hintritts, dem kosmischen Angstgefühl bei dem zeitweiligen Siege der Finsternis, Ausdruck verleihen. Da indessen solches sich in den alten Segen nicht bekundet, werden wir in dieser Arbeit nicht darauf eingehn.

¹ Vgl. LUCIUS S. 96.

ANHANG: DAS ALTE IDEAL IN SPÄTEREN SEGEN

§ 116. Ein Krieger wurde, nach der Erzählung des Orderik Vitalis¹, im Jahre 1090 in Frankreich durch ein Traumgesicht tief beängstigt: Er sah den Herrn am Kreuze, ganz fahlblau und mit verzerrtem Körper, ihn furchtbar anstarrend. Ein anderer (es war Balduin, später König von Jerusalem) schaute gleichzeitig Jesus am Kreuze, aber hell und schön, mit segnend ausgestreckter Hand ihm zulächelnd. Hier bedeutet der fahle und verzerrte Mann am Kreuze Verdammnis, der helle und schöne Seligkeit des Beschauers, auch von der persönlichen Note spez. im Blicke des Heilands abgesehen. Einige Menschenalter später, und die Wertung wäre eine andere. So wie der böse Krieger um 1100 Christus zu seinem Unheil sah, bleich und gekrümmt, so gebührte es sich in der Schlusszeit des Mittelalters jedem Frommen ihn zu seinem Heile zu schauen, auf dem Bilde und in der stillen Andacht.

Auch in früheren Jahrhunderten konnte das Gedächtnis der Leiden Christi sehr wohl fromm hervortreten. Im Laufe des 11ten (für den Osten) und des 12ten Jhs. setzte sich aber mit noch ungekannter Tiefe ein ernstes Anteilnehmen an den Schmerzen des Herrn, ein Hang zum Verweilen bei seiner Angst und Pein, mit dauernder Wirkung durch. Wir halten uns im folgenden ausschliesslich an die westliche Kirche. Den anschaulichen Ausdruck gibt die Kunst. Im 13ten Jh. macht sich neben dem alten Kruzifixtypus ein neuer geltend: Christus hangend, nicht stehend, der Körper oft in Pein verzerrt, in dem Angesicht lesen wir den entsetzlichen Schmerz. Was sich so im Bilde kundgab, war in

¹ Orderici Vitalis Hist. ecclesiastica VIII 14 (ed. LE PRÉVOST III (1845) 348 f.).

Leben und Schrift frommer Kirchenführer schon im voraus hervorgetreten. Der heilige Bernhard hatte sich in stillen Stunden in das Leiden seines Herrn vertieft; der heilige Franziskus hatte dasselbe so intensiv miterlebt, dass ihm die Gnade widerfahren konnte, Christi Nägelmale am eigenen Leibe zu tragen. Nun kamen auch die Dogmatiker hinzu; der heilige Thomas fixierte die Lehre, dass Jesu Leiden ein unendlich grosses gewesen, die Summe alles erdenklichen Schmerzes. Und mit den Bildern wetteifern dann die Kirchenlieder (wie das schöne »Salve caput cruentatum«) und besonders die Andachtsbücher und Volkspredigten. Diese arten in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters in hässlichen Superrealismus aus.

Während ältere Marienklagen das Jammern Sache der Mutter sein liessen, den Sohn dagegen als gefasst oder gar trostspendend darstellten (oben § 104), legen nun z. B. Passionsspiele dem Heiland Klage und Selbstbedauern in den Mund. Das Alsfelder Spiel (gegen 1500) lässt Jesus bei der Geisselung »kläglich singen« und am Kreuze sprechen: »O vos omnes, qui transitis per viam, attendite et videte, si est dolor sicut dolor meus« u. a. m.¹. — Noch vor Schluss des Mittelalters muss das schmerzbetonte Christusbild auf allerlei Wegen tief in volkstümliche Schichten eingedrungen sein.

Schon früh konnten gelegentlich Segentexte Jesu Schmerzen erwähnen (Geisselung 6tes Jh., oben S. 230; er gab sich »ze martervne« 12tes Jh., S. 54 Nr. 54). Und später kommt, was nicht Wunder nimmt, solches nicht selten vor. Doch finden wir hier nur ausnahmsweise sehr derbe oder breite Ausmalungen, die ja einem Leidenden gegen-

¹ Vers 4270 ff. und 6243 ff. (KÜRSCHNER's Deutsche Nationalliteratur 14, 3 S. 724 u. 791.

über psychologisch etwas bedenklich wären. Ein Beispiel ist aus Hexenakten bekannt¹; hier steht u. a.: »Die falschen Juden warfen ihm ein dornen kron auf sein haupt, dass ihm sein rosinfarbnes blaut durch seinen braunen bart floss«. Aber dieser Text ist, trotz des Gebrauchs, den die Hexe davon machte, inhaltlich kein Heilungssegen, sondern ein Morgen- oder Abendgebet; und solche gedenken vielfach der Passion.

§ 117. Was aber hier unsere Aufmerksamkeit fesselt, ist, dass sich auch in diesen späteren Zeiten Zeugnisse finden von einem Fortleben des älteren Christusbildes. Obschon verblichen, hat es sich nicht ganz tilgen lassen. Wir wollen seinen Spuren hier nur in auffälligen Beispielen innerhalb der Segen und Volksgebete nachgehen. In den Nöten des Alltags konnte sich das alte Bedürfnis nach einem Heiland, allem Leiden auch in seinem Erdenleben unzugänglich oder überlegen, geltend machen.

Nicht allein erhalten sich einige der alten Passionssegen durch spätere Jahrhunderte im Gebrauch (s. oben S. 72. 272)², sondern es tauchen auch neue auf, vom alten Geiste durchweht, obschon gewöhnlich nicht so weitgehend wie die frühmittelalterlichen³.

Einige von ihnen nehmen ihren Stoff aus dem Anfang der Passionsgeschichte, einem Abschnitt, über den die alten volkstümlichen Segen schweigen, oder gar aus noch früheren Perikopen, wo von Anfeindung Jesu die Rede ist. Was diese Segen über den Heiland sagen, ist, zwar mehr oder weniger, in den Evangelien tatsächlich begründet. — Hier wäre schon

¹ GRIMM, Deutsche Mythologie III 503.

² Dagegen sehen wir den alten Segen »wund-gesund« umgegossen, S. 51.

³ Zu den folgenden Ausführungen vgl. Hwb. Abergl. Artt. Feinde, Gichtsegen, Verrenkungssegen; F. OHRT, Da signed Krist §§ 24. 27.

das Bibelwort von Luk. 4,30 zu nennen: »Ipse (Jesus) autem transiens per medium illorum ibat«. Im Gebrauch als Schutzformel wider Feinde ist es m. W. nicht vor dem 14ten Jh. bezeugt¹, später auch deutsch und in anderen Sprachen. Auch die Evangelienperikope selbst malt hier einen Heiland, der in geheimnisvoller Weise seine Verfolger sozusagen lähmt und so dem drohenden Tode entgeht.

Seit dem 14ten Jh. sind Schutzsegens bezeugt, die Jesu Überlegenheit über die »Juden«, sei es in Gethsemane oder vor Gericht, betonen. Im Garten fallen sie, nach Joh. 18,6, vor ihm zur Erde: »... behüt mich vor in allen, / daz si also vor mir vallen, / als vor dir tet der juden diet (d. i. Volk), / da dich Judas kegen in verriet«². Vor Gericht müssen sie schweigen: »... unser herre gie ze ding, da swigen die juden all still, also müssen si mir hiut alsant geswaigen, die mich an-hassent oder naident«³. Man vergleiche Matth. 26,60 und besonders 22,46.

§ 118. Golgatha ist der ursprüngliche Schauplatz eines merkwürdigen »Gicht«- oder Fiebersegens, der, wie es scheint, auf einmal das an sich Grauererweckende der Kreuzigung und Jesu Unempfänglichkeit für Gebrechen ausdrückt. Mit grosser Wahrscheinlichkeit können wir den folgenden Text⁴, einen der ältesten erhaltenen, als Vertreter der Grundform betrachten: »(Do Jhesus an dat cruce trat), da herbebede⁵ allit dat da was. Pylatus sprach: hais du gesugthe odir gegichte? — Neyn, ich inhan sin nyt. It sy

¹ FRANZ II 494 Anm. 9; s. auch Mandeville Cap. 10 (Ausg. von WRIGHT S. 185).

² ZfdA. 26, 53.

³ SCHÖNBACH HSG Nr. 594 (cod. lat. Mon. 4350).

⁴ GRIMM, Mythologie III 498 (J. 1373). Der Anfang fehlt und ist hier nach ZfdA. 17, 430 (15. Jh.) ergänzt.

⁵ Heisst wohl »da erbebede«, nicht »daher bebede«.

vrauwe oder man, der dyse wort ubir yme dreyt, der sal sigehir sin, dat in de geychte nummer gelemen kan«. Bisweilen wird gesagt, dass (auch) Jesu eigener Körper bebt¹. — Während die spätmittelalterliche Erbauungsliteratur öfters ausführt, dass Jesus vor Kälte zitterte (auch am Kreuze), ist das Beben hier kosmischer Art: das Erdbeben von Matth. 27, 51 ist auf den Augenblick des Ascensus in cruce vorausverlegt². Das für den Zweck des Segens Entscheidende ist Pilatus' (vgl. Joh. 19, 19) spöttische Frage und Jesu ablehnende Antwort: er war über alle Krankheit erhaben, kann darum auch unsere Not überwinden. Sehr schön und bezeichnend lautet seine Antwort in einem isländischen Texte³: »Gicht oder Sucht kann ich nicht haben, denn ich bin aller Menschen Heiland und Helfer«. — Eine enge Zusammenstellung der Misshandlung und der Unversehrtheit — nach Art des alten Wund-gesund-segens — bietet der in späten Zeiten beliebte Reim wider Verrenkung, bzw. Verfangen; die älteste bekannte Form, 15tes Jh., ist diese⁴: »Christus wart erhenkcht, seine glider wurden im verlenkt; Cristo schadt das henkchen nit, und dem glid das verlenken nit«. Das Wann und Wie der Heilung wird zwar nicht genannt, aber das ganze Ereignis ist sozusagen bagatellisiert. Präziser im Ausdruck ist ein italienisches Seitenstück (19tes Jh.)⁵: »Il Signore sali in croce, e tutte le carni si distrasse; il Signore di croce discese, tutte le carni si

¹ Der vielleicht älteste Text (übrigens sehr fehlerhaft), SUDHOFF's Archiv f. Gesch. der Medizin 11, 217, angeblich um 1350, hat nicht das vor c. 1600 fast durchgängige »(es behte) alles das da war«, sondern nur »do benede (lies: beuede) de sante Ihes Crist«.

² LOSCH, Balder und der weisse Hirsch S. 27; M. BRIE, Mitteil.schles. Volkskde Heft 16 (1906), 29.

³ F. OHRT, Da signed Krist S. 141.

⁴ SCHÖNBACH HSG Nr. 809 (Donaueschingen 793).

⁵ PITRÉ, Biblioteca delle tradizioni popolari Siciliane 19, 292.

ritrasse«. — Segentexte des Inhalts, dass Maria die Wunden ihres Sohnes sogleich heilt, sind S. 65 f. 68 f. angeführt¹.

Alle diese Segen zeigen uns einen Heiland, der sich am Kreuze wesentlich passiv verhält; aber auch der tätig eingreifende Christus kann sich vereinzelt Male noch kundgeben. In einer englischen Redaktion (um 1435) des alten Dreibrüdersegens spricht der Heiland zu den Brüdern²: »And here salle I lere it the: / As the Jewis wondide me, / thay wende to wonde me fra the grounde; / I helyd my selfe bathe hale and sounde«. — Noch in einer ganz späten deutschen Aufzeichnung, gegen den Krebs³, entfernt der Gekreuzigte mit der freien(!) rechten Hand das böse Leiden (sein eigenes oder anderer?): »As Jesus am Karfridag am Kriüz honk, do streckte he sine rächte Hand ut un trock (zog) den Krebs herut«. Der Spruch ist bedeutend weniger erhaben als der altenglische Neunkräutersegens (ob. S. 72), aber das Bild des auch am Kreuze tätigen Heilands ist ihnen gemeinsam.

Endlich noch das Schweigen über den Tod. Jesu Geburt, die Verfolgung des Kindes seitens der bösen Macht und dann die Entrückung in den Himmel fanden wir eng verknüpft schon in der Johannesapokalypse 12, 1—5 (oben S. 276).

¹ Hierhin gehört wohl auch diese Episode eines Textes des 14. Jhs. (ZfdA. 24, 69 f.): »Heint müst du als wol gesegnet sein, als der war gotz sun selb waz, da in sein hertzen liebi müter gesegent und gemazz; da ward im auf der stat pazz (d. i. besser)«. Gemessen wird gew. der Kranke (der Herausgeber weist auf GRIMM's Mythologie II 974 hin). Und das folgende »da ward im auf der stat pazz« zeigt, dass hier ein Leiden, doch wohl die Kreuzespassion, vorausgegangen ist. Also ein Seitenstück zu den Segen, wo die Wunden von Maria oder den Marien gesalbt werden, in unserem Texte wohl so, dass der Segner sich Christus als noch immer lebendig vorstellt.

² WRIGHT-HALLIWELL, Reliquiae antiquae (London 1841) 1 126. *wēnde*: wāhnten, hofften.

³ Zeitschr. f. rheinische u. westfälische Volkskde 1 (1904), 21.

Ein sehr beliebter Segen (seit etwa 1400 bekannt) über das Jesuskindlein und die Diebe, der neben Matth. 2, 13 ff. sicher auch dieses Motiv benützt, hat das Schlussglied ausgelassen und durch eine Fortbannung der Diebe ersetzt. Aber voll entfaltet sehen wir das Drama in einem Liede, das erst im 19ten Jh. auf den Färö-Inseln aufgezeichnet wurde — sei es nun, dass sich der Dichter an Apok. Kap. 12 bewusst anlehnte oder aus altvolkstümlichem Empfinden heraus etwas Ähnliches schuf. Der König Rudis (Herodes) reitet nach Bethlehem und ruft der ihn freundlich empfangenden Maria zu:

»Du sollst nicht, Maria, uns bewillkommen,
will haben deinen Sohn, ihn ans Kreuz zu nageln«.
(Sie:) »Willst du meinen gesegneten Sohn haben,
so musst du zu den Himmeln auffahren«.
Rudis, der wollte zum Himmelreich fahren;
zwölf Engel Gottes (stiessen) ihn von dannen.

Rudis stürzt zur Erde, seine Eingeweide quellen heraus, und der Teufel empfängt ihn¹. — Herodes der Kindermörder und Herodes der Feind Jesu in der Passion (Luk. 23, 11) sind hier zusammengeworfen; auch leidet Herodes den Tod Judas' (Ap. Gesch. 1, 18). Das ganze Erdenleben Jesu ist auch hier »bis aufs Null reduziert«. — Höchst wahrscheinlich hat dieser Dichter sehr wohl gewusst, dass Jesus am Kreuze starb, aber dies war ihm hier unwesentlich der Tatsache gegenüber, dass Herodes das Spiel verlor².

¹ HAMMERSHAIMB, Færøsk Antologi (Københ. 1886—91) I, Nr. 11, S. 41. »stiessen«: der Text hat *ringdu*, d. h. krümmten oder auch läuteten. Dr. MATRAS teilt mir indessen mit, dass hier sicher *rindu* gesungen worden ist (das Verbum *rinda* wird im Färöischen schwach konjugiert).

² In alten volkstümlichen Segen treten die Taten Christi nach der Passion in den Schatten: von Hadesfahrt, Auferstehung, Himmel-

fahrt ist selten die Rede. Ist vielleicht der Grund zum Teil der praktische, dass diese Taten mit keinem Einzelleiden in unmittelbarer Verbindung stehen, welchem der Heiland sich überlegen zeigen könnte? Vorgänge, welche die Kirchenlehre erst in die Zeit nach seinem Tode verlegt, vor allem die Heilung der göttlichen Wunden, haben die Segen, wie oben öfters besprochen, sich früher abspielen lassen, haben besonders die Heilung mit dem Empfang der Wunden unmittelbar verbunden.

Über alle jene drei Vorgänge, besonders den Descensus, redet eine credo-mässige, freilich nicht eigentlich breit volkstümliche, Beschwörung (wider Fieber- u. a. Dämonen) aus sehr früher Zeit (Hschr. um 400). Über einen Vorgang »post resurrectionem« berichtet eine Episode der dalmatinischen Tafelinschrift (lateinisch, 6. Jh.; das betreffende Stück ist ob. S. 39 nicht mitgeteilt). Ein Wort Jesu bei der Himmelfahrt führt ein lateinischer Kräutersegen an (um 900 ob. S. 73). Auf diese Texte hier weiter einzugehen liegt ausserhalb unserer Aufgabe; übrigens ist in den beiden letzten die Auferstehung, bzw. die Himmelfahrt, selbst bloss nebenher erwähnt.

Hadesfahrt: PREISENDANZ II 200 ff.; über diesen Spruch handelt JACOBBY, Ein neues Evangelienfragment (1900). Für Auferstehung und Himmelfahrt siehe die Literaturangaben ob. S. 39; vgl. F. OHRT, Fluchtafel und Wettersegen (FFC Nr. 86) S. 8 f., und Herba gratia plena (FFC Nr. 82) S. 10 f.

NACHTRÄGE UND BERICHTIGUNGEN

S. 45, Z. 12 v. u. *zu lesen* Otrfrids.

S. 85, Z. 4—6. Ein Übergang Jesu über den Jordan bei anderer Gelegenheit wird im lateinischen Evangelium Pseudo-Matthaei erzählt (TISCHENDORFF, *Evangelia apocrypha* S. 99; Caxtons *Infantia salvatoris*, h. v. HOLTHAUSEN S. 15): Von Löwen gefolgt überschreitet der Knabe Jesus den Jordan, der sich zerteilt; jenseits gebietet er den Untieren heimzuziehen und Niemandem zu schaden; selbst kehrt er zu seiner Mutter zurück. — Die *Vita rhythmica* (Vv. 3010 ff.) spricht zwar von den Löwen, nicht aber vom Jordan.

S. 86 Anm. 1 *zu lesen* *rhythmica*.

S. 119 Z. 2. Der Ort des Hungerns und der Versuchung liegt nach der Tradition westlich vom Jordan. Die Bemerkung von S. 118 unten an, »Der Eindruck« usw., ist also zu streichen.

S. 119 § 26 Anfang. Vgl. den obigen Nachtrag zu S. 85 über die Löwen.

S. 162 Z. 5 v. u. *zu berichtigen*. Mainet ist Karl der Grosse selbst, als Jüngling bei den Saracenen so genannt. — Das deutsche Karl-Meinert-Gedicht bietet jene Bemerkung über das Schwert nicht.

S. 184 § 65 Anfang. In dem französischen Prosaromane Ogier le Dannoys (vermutlich 14. Jh.; Ausg. Paris 1537 Blatt J II) berichtet der Held (gezwungen, nicht ganz wahrhaft zu sein), »comment il auoit esté nulle faulte en paradis terrestre, comment il auoit mengé du fruit et esté au fleuve Iourdain, et quil cestoit laué en la sainte fontaine de iouuence«. — Ob die Quelle dieses Buches, der längere Versroman über Ogier (13. Jh.), dasselbe bietet, muss ich dahinstehen lassen, da dieser Text nicht herausgegeben ist; der ältere, kürzere Roman (um 1200) hat den ganzen abenteuerlichen Schluss über O's Ostfahrt überhaupt nicht.

S. 195 Z. 13 *zu lesen* bibelfesten.

S. 255 Anm. 1. William von Malmesbury (*Gesta*, ed. STUBBS § 135) meint, noch Hugo Capet habe die hl. Lanze besessen.

S. 274 Z. 8. Haben hier vielleicht Vorstellungen von dem hl. Gral mitgewirkt? Der Gral, die bei dem ersten Abendmahl verwendete Schale, in welche Joseph von Arimathäa das kostbare Blut Jesu auffing, war mit der Longinuslanze zusammen auf der Gralsburg aufbewahrt. Hier hatte man »Wundergefäss und hl. Lanze in fester Verbindung, in bestimmter kultischer Handlung«, K. BURDACH in einer Rezension (Deutsche Literaturzeitschrift 1903 S. 3052 f.), woselbst Bemerkungen über den Kult in Byzanz (mit Hervornahme eines ganzen Tischgeräts verbunden) und den literarischen Übergang nach Westeuropa, um 1100.

REGISTER

Die Zahlen geben die Seite an.

- Abendmahl** (hl.) 20. 21. 22. 44. 56. 163. 206 f. 273 f. 293.
Abrahamsgarten 141. 144. 158.
Acherusa 182.
Achilleus 216. 249. 261.
Adam 83¹. 90. 179. 182. 184. 185. 191. 217.
Adamnan (7. Jh.) 60.
Adelbrecht (Dichter) 195. (209).
Adonis 249. 262.
Aevidrápa 163³.
Ägyptisches (Altägypt.) 126³.
Äthiopisches 89—93. 98 f. 103. (108) 110. 113. 191.
Ágrip 148.
Aiol et Mirabel (Gedicht) 144.
Akampsis (Fluss) 133.
Albert von Aachen 148.
Alexius (Gedicht) 110¹. 144. 195¹.
Alue-See (finnisch) 108 f.
Ambrosianisches 96. 167. 194¹.
Andreas (Apostel) 142 f. 248³. 251⁴. 254.
Angelsächsische Segen s. Englische S.
Anna Kommena 234. 255.
Ansgar 160.
Antenor (um 700) 136.
Antoninus (Pilger) 86—89. 91. (96) 108. 110. 127. 135 f.
- Aphthartodoketen** 234.
Apollo 266.
Apostelgeschichte 222.
Arabisches 89⁴. 90¹. 116.
Arason s. Gudmund.
Arkulf (Pilger) 60. 62.
Armenisches 132 f. 135. 256.
Árón Hjörleifsson 156³.
Aslak Hani 150 f. 153.
Asklepios 266.
Augustinisches 104. 111¹. 166. 205. 208. 257. 278.
Ava (Dichterin) 195.
- Babylas** (Märtyrer) 241¹. 246.
Balder 262.
Balduin (Jerus.) 141. 151. 284.
Barnabasbrief 222. 250³. 257.
Basilios (Theologe) 132. 213.
Basilios II (Kaiser) 132.
Beda 166. 198².
Bedros (Armenier) 132 f.
Behemoth 116.
Bethabara, Bethania 84.
Bethlehem 42 f. (Nr. 24—27). 44. 172³. 203. 227.
Bohemund 141. 234.
Bonaventura.
Burchard 271.
Byzantinisch s. Griechisch.

- Caedmon** 198².
Carthagus (Irer) 133.
Celichyth (Synode) 110¹.
Chalon (Synode) 145.
Chanson d'Antioche 184. 189.
Chiron 266.
Chlodowech 225. 231.
Chronicon paschale (29) 92—
 94. 96. 98 f. 103 f. 108. 109.
 113. 189.
Chrysostomos 169.
Constantinus d. Gr. 134. 254.
Constitutiones apostolicae
 223.
Credo 193 f. 277.
Czechischer Segen 171.
Cynewulf 231. 246. 251. 280.
- Dänische Segen** 31. 100. 121³.
 204.
Daniel Prophete 121.
Daniel, Pilger 93 f. 110. 128 f.
 141.
David 90. 95.
Derwent (Fluss) 171 f.
Descensus 278—280.
Didascalia 201.
Durendal (Schwert) 162.
- Ebioniten-evangelium** 113¹.
 187.
Edda 121, s. auch *Hávamál*.
Eden (Edem) 180. 181.
Egil, Skalde 220.
Eilif Goðrúnarson 196 f.
Einar Gilsson 177¹.
Einar Skúlason 148 f.
Eirik (Sigurdsson) 115. 132.
Elias Prophete 30. 77. 87. 187².
 276.
Elias, Mönch (9. Jh.) 140.
- Elisa** 79. 80.
Englische Segen 35 (Nrr. 14.
 15). 42 (Nr. 24). 47 (Nrr. 31.
 32). 72. 203. 225 f. 249. 266 f.
 271 f.
Ennodius 114¹. 184¹.
Ephrem 102. 106. 107. 113 f.
 122. 251¹.
Epiphaniastfest 87 f. 96. 110.
 127 ff. 132 f. 139. 141. 142.
 168—170. 192. 205. 213.
Epiphanius (9. Jh.) 125.
Ermingerð in Narbonne 154.
Eskil, dän. Erzbischof 137.
Eskil, Pilger 137 f. (140). 156.
Euphrat 83. 132. 178². 180. 182.
 184. 189.
Eustochium, s. Paula.
Eva 83¹. 90. 179. 182. 185. 191.
Eystein, norw. König 149.
Ezechiel 122. 252 f.
Ezrik, Armenier 277¹.
Ezzo, Dichter 195.
- Färöisches** 290.
Felicitas 240 f.
Felix Faber (Pilger) 117 f. 161.
Finnisches 11. 16. 30¹. 45³. 60¹.
 65 f. 69. 108—111. 115 f. 123.
 172. 174. 179. 204. 209. 210.
 274 f. 275¹.
Fokas s. Johannes.
Fredegar 225.
Freidank 164.
Fulco von Anjou 139³.
- Gabriel, Erzengel** 40¹.
Gallus, der hl. 193. 230.
Gardian 62².
Gehenna 41. 125—127.
Genezareth 60. 62.

- Genzan 54 (Nr. 50). 60.
 Georgios von Nikomedia 235.
 Gerhard, der hl. 139.
 Gethsemane 258 f. 287.
 Gheetafest (ägypt.) 170.
 Gnostisches 233. 234. 238².
 Golgatha 137. 225. 272.
 Gosforthkreuz 68. 273.
 Gral 252. 293.
 Gregorios Thaumaturgos 114.
 Gregorios der Lichtbringer 132.
 Gregorius von Tours 123. 139 f. 158. 160. 193. 224 f. 237³. 280.
 Griechische Segen 13. 36 (Nr. 18). 47 (Nr. 33). 52 (Nr. 44. 45). 121. 125¹. 229. 230. 242—244.
 Gudmund Arason, isl. Bischof 174—177. 178 f. 184 f. 209. 215.
 Gumpfenberg, Pilger 145.

Hákon Pálsson, Jarl 153 f.
 Halldor Skvaldri, Skalde 149¹.
 Hallfred, Skalde 196.
 Harald, Dänenkönig 268.
 Harald Harðráði, norw. König 147.
 Hávamál 231⁴. 232.
 Hebräer-evangelium 187.
 Hebreus 53 (Nrr. 46. 48). 259.
 Heimskringla 149.
 Heinrich II, Kaiser 110¹. 162.
 Helena 48. 55. 226. 247. 249.
 Heliand 195. 231. 252. 260 f.
 Henoeh 109¹. 124. 181. 182. 276.
 Heraclius (Märtyrer) 247.
 Hermon 78. 79 f. 161.
 Herodes, König 227. 274. 290.
 Herodes, Tetrarch 210¹.
 Herodias 210¹.

 Herrenggrab 135—141 passim. 144. 145. 153¹. 270—272.
 Hibil-Zīwā (mandäisch) 103.
 Hieronymusbriefe 87. 122⁴. (135) 212. (224).
 Hilarius von Poitiers 234.
 Hinnomtal 125.
 Hippolytos, Kirchenlehrer 95. 97. (122). (183).
 Höllenfahrt, altengl. Gedicht 167 f. 196. 210.
 Holländischer Segen 30 f.
 Honorius von Autun 185. 236.

 Iardanos 78. 179.
 Ignatios, Kirchenlehrer 166. 193.
 Irisches 133. 161. 194. (232).
 Isis 266.
 Isländischer Segen 213.
 Ívar Ingimundarson, Skalde 152.

Jakob s. Protevangelium.
 Jakob von Sarug 102². 111.
 Jericho 139. 141. 144. 151¹. 158.
 Jerusalem 42 f. (Nrr. 24—26). 44. 124. 125¹. 136—155 passim. 163. 168. 169². 172³. 199. 203. 204. 222. 224. 226. 247. 254. 256. 258.
 Johannes Täufer 18. 27—37 passim. 42 f. (Nrr. 25. 27). 44. 60¹. 81. 85². 90 f. 92 f. 96. 98. 99. 102 f. 106 f. 108. 110. (113). 114. 121³. 127¹. 159. 163. 175. 180. 184. 186. 187 f. 195. 196. 201. 202—204. 206. 207—211. 217.
 Johannes Evangelist 32 (Nr. 13). 33. 52 (Nr. 40). 55 f. (61). 273.

- Johanneisches 182 f. 185. 187 f. 207. 250.
- Johannes-akten 233. 246. 247³.
- Johannes Fokas 191.
- Johannistag 111. 170.
- Jordan 14. 15. 16. 18. 21—23. 27—47 passim. 54 (Nr. 50). 59 f. 62. 77—220 passim. 292.
- Jordan, Jordana, Jordanes, Jordanus, Personennamen 173 f.
- Jordanbad u. ä. 172.
- Jórsal s. Jerusalem.
- Josaphatstal 125 f.
- Joseph, Marias Gatte 62²? 86.
- Josua 30. 77. 82 f. 84. 85. 87—89. 91. 104. 107 f. 123. 133.
- Judas 19. 54 (Nr. 51). 59. 66². 261—263. 269.
- Jude(n) 19. 47 f. 53 (Nr. 49). 59. 222—226. 233. 262.
- Jüdische Segen 13. 77².
- Justinus Märtyrer 114.
- K**arl der Grosse 255¹. 292.
- Katharer 126.
- Klemens von Alexandria 234.
- Kleobis und Biton 138.
- Koptisches 77². 127¹. 246. 249³. 252 f. 270.
- Kronos 266.
- Kyrillos von Jerusalem 191.
- Lactantius 192. 202. 205².
- Lazakere 54 (Nr. 50). 59.
- Legenda aurea 58. 61.
- Lethbald, Pilger 139.
- Leukothea 80.
- Leiðarvísa, Gedicht 199 f.
- Libanon 253.
- Líknarbraut, Gedicht 156.
- Lilja, Gedicht 200³.
- Longinus 31 (Nr. 5). 46. 51—72. 250—252. 259. 263. 273. 281.
- Lucidarius 247³.
- Luther 229.
- Märtyrer 228. 239—241. 259. 283.
- Mainet (Karl Meinel) 162. 292.
- Mandâ dHajjê (mandäisch) 85². 103.
- Mandäisches 81. 84. 85². 102 f. 106 f. (110). 111. 114⁵. 124. 125³. 180 f. 186¹. 201.
- Maria Gottesmutter 32 (Nr. 13). 36 (Nr. 19). 39 (Nr. 21). 43 (Nr. 28). 44 f. 52 (Nr. 41). 54 (Nr. 54). 55. 60. 65—70. 145. 235. 245. 257. 270. 275¹.
- Maria Ägyptiaca 89². 133. 135.
- Maurilius, Erzbischof 119.
- Meliton, Apologet 214.
- Messias 85. 90. 91¹. 93. 186¹. 187². 188. 211. 276.
- Michael, Engel 40¹. 182. 258.
- Minerva 266.
- Mithra 267.
- Mochua (Irer) 133.
- Monophysiten 234. 236.
- Morkinskinna, Geschichtswerk 149. 150. 151². 153¹.
- Moses 30. 83. 185.
- Naassener 122 f. 183.
- Naeman 79. 160. 161.
- Nazareth 44. 172³.
- Neteiros, Syrer 79³. 80.
- Neva 170.
- »Nicānum« 277².
- Nicodemus-evangelium (und Pilatus-akten) 58. 209 f. 250.
- Nikolaos von Myra 133. — (Zionita) 136.

- Nikolaus (Nikulás), isl. Abt 79¹.
 Nobiskrug 41¹.
 Norwegischer Segen 236¹.
- O**dd (Orvar-Odd) 152. 163 f.
 Odin 62¹. 220. 232.
 Ogier der Däne 195¹. 202. (243¹).
 292.
 Okeanos 182. 214.
 Óláf Tryggvason, König 219.
 Óláf d. Hl., König 197². 198.
 Óláf Hvitaskáld 156².
 Optatus (4. Jh.) 214.
 Orderik Vitalis 284.
 Orendel, Gedicht 252.
 Orkneyingasaga 154 f.
 Osterfeuer 130.
 Otfrid 45. 195. 252. 260 f.
- P**achomios, ägypt. Mönch 223.
 Paradies 176. 179. 180—186.
 Parmendanus (Donatist) 214.
 Patrick, Iren-apostel 161.
 Paula 87. 135. 212. 224. 226.
 Paulinus von Nola 235.
 Paulinus Petricordia 167³.
 Paulinus von York 171.
 Paulus-apokalypse 181 f. 224.
 Petrus, Apostel 37. 106. 248³.
 Petrus-evangelium 233.
 Petrus, Soldat 142—144. 161.
 (248) 254—256. 258.
 Petrus Comestor 212 f.
 Perdikkas, Dichter 125 f.
 Perpetua 240³.
 Pfintzing, Pilger 145.
 Philippe de Thaün 279 f.
 Pilatus 227. 287 f.
 Pison usw., Flüsse 180. 182.
 Prometheus 267.
- Protevangeliu[m] Jacobi 86.
 246.
 Prudentius 167³. 278 f.
- R**abula, Syrer 114.
 Raimund von Aguilers 254 f.
 Raimund von Toulouse 143.
 161. 255. 256.
 Riccoldus, Pilger 142.
 Richard, Abt., Pilger 139.
 Rimbert 159 f.
 Rindfleisch, Pilger 160.
 Robert (zwei Grafen) 141.
 Rognvald, Jarl 151¹. 154—156.
 157.
 Rolandslied 255¹.
 Rom 199.
 Rotes Meer 77. (79) 82. 123. 178.
 Rudis (Herodes) 290.
 Russisches (und Kirchenslavisches) (181. 182) 121³. 244³;
 s. auch Daniel, Pilger.
- S**æwulf, Pilger 145¹.
 Salome 210¹.
 Salomo 121. — Salomos Oden
 117.
 Satan s. Teufel.
 Sedulius 214 f. 264. 268. 279.
 Severus von Antiochia 192.
 Severus-liturgie 113. 209.
 Sigurd Jórsalafari, König 147
 —152. 153. 156 f.
 Sigurd Slembi, König 152 f. 157.
 Sigvat, Skalde 197—199.
 Silvinus, Pilger 136 f. 156. 225.
 231. 241².
 Simon von Cyrene 238².
 Skalden 12. 16. 146 (ff.).
 Skáld-Thórir 200.
 Snorri Sturluson 149. 197. 199.

- Sodoma** 94. 109¹.
Sophia-kirche 178.
Sophronios, Patriarch 129.
Stefni, Pilger 147.
Stephanus (um 1100) 233¹. 248³.
Sven, Pilger 137 f. 156.
Syrisches 95. 101 f. 113. 182.
 209. Siehe auch Ephrem.

Talmudisches 79. 80. 178.
Tartarus; Tartaruchus 39
 (Nr. 20. 21). 122. (124).
Tertullian 240.
Teufel (90). 117. 119. 227 f. 261.
 262 f.
Thangbrand, Missionar 162.
Theoderich, Pilger 104 f. 128².
Theodoricus, norw. Historiker 148.
Theodosius, Pilger 89². 125.
 (127). 247³.
Theotonius, Pilger 212.
Theudas 83.
Thietmar, Pilger 134¹.
Thiofrid, Abt 253.
Thomas, Apostel 66. 246.
Thomas Aqu. 167. 177. 206. 270.
Thórarin Stuttfeld, Skalde 148.

Thórbjörn Disaskáld 196. 199.
Thore (Thórir), Erzbischof 175.
Thórir, s. Skáld-Thórir.
Thórkil (in der Vatnsdólasaga)
 163³.
Thórvald, Pilger 147.
Tigris 180. 182.
Tiridates III, König 132.
Totes Meer (62). 78 f. 80. (94).
 108 f. 115. 116. 117. 177 f.
Tyrus 178².

Udalrich, Pilger 140 f. 271.
Urdsbrunnen 184. 197.

Venantius, Dichter 266.
Vita rhythmica Marie et Salvatoris 86¹. 112. 237. 257.
Vro 54 (Nr. 50). 59.
Vrogerus 62¹.

Walahfrid 193.
Wernher, Dichter 86¹. 112. 237.
 257.
Willibald, Pilger 145¹.

Zion (Sion) 252.
Zogar-see (Totes Meer) 177 f.

INHALT

| | Seite |
|---|-------|
| Vorwort | 3 |
| Abkürzungen | 5 |
| EINLEITUNG | 8 |
| 1 Thema S. 8. — 2 Begrenzung S. 10. — 3 Die Segen S. 13. | |
| — 4 Andere Quellen S. 15. — 5 Hauptergebnisse S. 17. — | |
| 6 Kultischer Hintergrund S. 19. — 7 Verhältnis zur Hochkirche | |
| S. 22. — 8 Disposition S. 23. | |

A. PHILOLOGISCHER TEIL

ERSTER ABSCHNITT: JORDANSEGEN

| | |
|---|----|
| I. Stehwunder (Normalform)..... | 27 |
| 1 Ohne Nennung der Taufe <i>Nrr. 1—2</i> S. 27. — 2 Das | |
| Stehwunder bei der Taufe Jesu <i>Nrr. 3—13</i> S. 31. | |
| II. Stehwunder (Sonderform): Schwellen und Stehen <i>Nrr.</i> | |
| <i>14—19</i> | 35 |
| III. Sperrkraft (und Feuer) <i>Nrr. 20—21</i> | 39 |
| IV. Die Taufe Jesu <i>Nrr. 22—30</i> | 42 |

ZWEITER ABSCHNITT: PASSIONSSEGEN

| | |
|---|----|
| I. Das Verbrechen <i>Nrr. 31—33</i> | 47 |
| II. Christi Wunde..... | 49 |
| 1 Christus wund und gesund <i>Nrr. 34—36</i> S. 49. — 2 Die | |
| Seitenwunde <i>Nrr. 37—54</i> S. 51. Exkurs: Helfer(-in), um | |
| Christi Blut bemüht S. 67. — 3 Die Kräuter <i>Nr. 55</i> S. 72. | |

B. RELIGIONSGESCHICHTLICHER TEIL

ERSTER ABSCHNITT: DER JORDAN UND DIE

TAUFE JESU

| | |
|--|----|
| § 1 Einleitung. — 2—3 Vor- und Nichtchristliches | 77 |
| I. Stehwunder (Normalform)..... | 82 |

| | | |
|------|---|-----|
| § 4 | Biblisches und Pseudepigraphisches. — 5 Entstehung der christlichen Legende. — 6 Antoninus. — 7 Äthiopisches Apokryphon. — 8 Griechisches Apokryphon. — 9 Abt Daniel. — 10 Hoehkirchliches. — 11 Kunst. — 12 Segen. — 13 Spätmittelalter. | |
| II. | Sonstige Wunder: Schwellen; Licht, Feuer..... | 101 |
| 1. | <i>Schwellen.</i> | |
| § 14 | Syrisches. — 15 Mandäisches. — 16—17 Sonstige Belege. — 18—19 Segen. — 20 Finnisches Zauberlied. | |
| 2. | <i>Licht, Feuer</i> | 111 |
| § 21 | Licht. — 22—23 Das Feuer, der Funke. | |
| III. | Sperrkraft..... | 116 |
| 1. | <i>Teufelsmächte im Jordan</i> § 24. | |
| 2. | <i>Teufelsmächte jenseits des Jordans</i> | 118 |
| § 25 | Der trennende Jordan. — 26 Segen. | |
| 3. | <i>Der unüberschreitbare Jordan</i> § 27..... | 122 |
| 4. | <i>Das Feuer aus der Spelunke</i> | 124 |
| § 28 | Das Thal Josaphat. — 29 Katharische Schrift. | |
| IV. | Erneuerung der Wunder..... | 127 |
| § 30 | Alljährlich. — 31 Naturanschauung? — 32 Einmalig. | |
| V. | Wertung des Jordans bei den Pilgern..... | 134 |
| 1. | <i>Pilger der Hauptländer (u. a.).</i> | |
| § 33 | Christliche Antike. — 34 Antoninus; Silvinus. — 35 — 36 Sven und Eskil. — 37 Elias; Udalrich. — 38—40 Zeitalter der Kreuzzüge. — 41 Deutsche Pilger. | |
| 2. | <i>Norröne Pilger</i> | 146 |
| § 42 | Zur Einleitung. — 43—44 Sigurd Jórsalafari. — 45 Sigurd Slembi. — 46 Rognvald Jarl. — 47 Rückblick. — 48 Griechischer Einfluss? | |
| 3. | <i>Körperlicher Segen</i> | 158 |
| § 49 | Allgemeines. — 50 Krankenheilung und Kindersegens. — 51 Verjüngung. — 52 Lebloses getauft; magische Anschauungen. | |
| VI. | Heimat-, Welt- und Himmeljordan..... | 165 |
| § 53 | Zur Einleitung. | |
| 1. | <i>Die sakramentale Allgegenwart</i> | 166 |
| § 54 | Reinigung aller Gewässer. — 55 Der Jordan überall. | |
| 2. | <i>Der heimatliche Jordan</i> | 168 |
| § 56 | Chrysostomos. — 57 Rituelles. — 58 Jordan als Ortsname. — 59 Jordan als Personennamen. — 60 Gudmund Arason. | |
| 3. | <i>Der Weltjordan</i> § 61..... | 177 |
| 4. | <i>Der Paradiesjordan</i> | 180 |
| § 62 | Mandäer. (Apocalypsis Pauli). — 63 Johanneisches. — 64 Kunst und Dichtung. — 65 Gudmund; Finnland. | |

| | Seite |
|--|-------|
| VII. Die Taufe Jesu im Jordan | 186 |
| § 66 Übersicht. | |
| 1. <i>Evangelien und Apokryphen</i> | 186 |
| § 67 Kanonisches. — 68 Ausserkanonisches. | |
| 2. <i>Kirchliches</i> | 190 |
| § 69 Osten und Westen. — 70 Christi Taufe und das Credo. | |
| 3. <i>Kunst und Dichtung</i> | 194 |
| § 71 Kunst. — 72 Dichtung West- und Mitteleuropas. — | |
| 73 Norröne Dichtung. | |
| 4. <i>Besondere Einzelzüge</i> | 201 |
| § 75 Alter des Christustäufings. — 76 Die Segen hierüber. | |
| — 77 Einfluss des Festkalenders. — 78 Taufe und Abendmahl. | |
| — 79 Der Täufer und Christi Taufe. — 80 Der Täufer in anderen Beziehungen. | |
| 5. <i>Heiliger Christ oder heiliges Wasser?</i> | 211 |
| § 81 Christus heilig. — 82 Das Wasser als reinigend. | |
| 6. <i>Schlussbetrachtungen</i> | 216 |
| § 83 Christentaufe, Christi Taufe, Jordanbad. — 84 Schluss. | |

ZWEITER ABSCHNITT: CHRISTI PASSION

| | |
|--|-----|
| § 85—86 Zur Einleitung | 220 |
| I. Passive Züge | 222 |
| 1. <i>Das Verbrechen.</i> | |
| § 87 Altertum. — 88 Mittelalter. — 89 Die Frevler. — 90 | |
| Das Verbrechen und unser Heil. — 91 Rursum crucifigentes. | |
| 2. <i>Christus apathēs</i> | 229 |
| § 92 Hervorhebung der Leiden. — 93 Das Problem der | |
| Leidensfähigkeit Christi. — 94 Mittelalter. — 95 Die Kunst | |
| zeugekräftig? — 96 Die Märtyrerlegenden und die Apathie. — | |
| 97 Die Segen Vertreter volkstümlicher Anschauung. — 98 Ihr | |
| Christusbild apathisch, nicht doketisch. — 99 Christi Wunden | |
| am jüngsten Tage. | |
| 3. <i>Der Lanzenkult</i> | 247 |
| § 100 Hervorhebung des Kreuzes. — 101 Die Lanze; der | |
| Stich vor oder nach dem Tode? — 102 Legenden. — 103 | |
| Kult. | |
| II. Aktive Züge | 256 |
| 1. <i>Die Hypomonē</i> § 104. | |
| 2. <i>Der Kampf mit dem Gegner</i> | 260 |
| § 105 Dichtung. — 106 Segen. | |
| 3. <i>Erschaffen und Beleben</i> | 264 |
| § 107 Sedulius (Venantius). — 108 Altenglischer Segen. — | |
| 109 Kunst. | |

| | |
|--|-------|
| Die ältesten Segen über Christi Taufe und Christi Tod. | 303 |
| | Seite |
| 4. <i>Christus heilt sich selber</i> | 269 |
| § 110 Christus heilt sich. — 111 Die Salbe? | |
| III. Ohne Kreuz und Tod | 273 |
| 1. <i>Kreuz</i> § 112. | |
| 2. <i>Tod</i> | 275 |
| § 113 Ausserhalb der Grosskirche. — 114 Kirchliches. — | |
| 115 Segen. | |
| ANHANG | 284 |
| § 116 Spätere Anschauung. — 117—118 Ältere Anschau- | |
| ung in späteren Segen. | |
| Nachträge und Berichtigungen | 292 |
| Register | 294 |

