

Das Martyrium Polycarpi.

Ein Beitrag zur altchristlichen Heiligengeschichte.

Von HERMANN MÜLLER in PADERBORN.

(Vortrag, gehalten auf der Generalversammlung der Goerresgesellschaft zu Paderborn, 23-25 September 1907).

1. Um die Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. erlitt der hl. Polycarp, Bischof von Smyrna, den Martertod. Es war nach der einstweilen fast allgemein herrschenden Ansicht am 23. Februar 155.¹⁾ Das heldenmütige Beispiel christlichen Glaubensmutes und christlicher Glaubensstreue, das der hochbetagte Bischof gegeben, war sehr schnell über Smyrna hinaus bekannt. Bald wurde es in Kleinasien mit staunender Bewunderung von Mund zu Mund weitererzählt. Kurze Zeit nach dem Martyrium erbittet bereits die Gemeinde von Philomelium (ob es in Phrygien lag und mit dem heutigen Ilgun indentifiziert werden darf, ist nicht sicher) ausführliche Nachrichten darüber von den Smyrnäern. Die Antwort der Gemeinde von Smyrna ist das unter dem Namen „martyrium Polycarpi“ gehende Schreiben, das in einer Reihe von griechischen Handschriften überliefert ist. Eusebius hat es grossenteils in seiner Kirchengeschichte. Auch in verschiedenen lateinischen Formen zirkulierte es im Abendlande.²⁾ Die Echtheit

¹⁾ Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur, Teil 2, Band 1, Leipzig, 1897, S. 334 ff. Anders Hilgenfeld, Ignatii Ant. et Polycarpi Smyrn. epistulae et martyria, Berlin, 1902, S. 338—345. Vgl. übrigens Corssen in der Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 1902, S. 61—82 („Das Todesjahr Polycarps“); auch Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons, VI. Teil, Leipzig, 1900, S. 94 f.; E. Schwartz, De Pionio et Polycarpo, Göttingen 1905, S. 3.

²⁾ Harnack, Die Zeit des Ignatius, Leipzig, 1878, S. 77—90; vgl. auch die „Bibliotheca hagiographica latina“, Brüssel, 1900/1, Band 2, S. 1000 f. und 1379.

des griechischen, als „μαρτύριον τοῦ Πολυκάρπου“ uns in die Hand gegebenen Briefes ist „allgemein anerkannt“. ³⁾ Indessen fast ebenso sicher ist es, dass das Schreiben uns nicht mehr in der von den Smyrnäern selbst herrührenden Redaktion erhalten ist. Die wesentlichen Grundzüge und Daten des Martyriums sind zweifelsohne authentisch. Aber das, was die Smyrnäer ἐν κεφαλαίῳ berichteten (Kap. 20 des Martyriums), ist durch ausschmückende Zusätze bereichert worden, über deren Umfang und Bedeutung allerdings im Einzelnen schwer ein definitives Urteil abzugeben ist. Die Tatsache selbst kann meines Erachtens kaum ernstlich in Frage gestellt werden.

2. Der Epilog des Briefes legt den Schluss wenigstens sehr nahe, dass das Martyrium nicht in der von Marzion ursprünglich verfassten und von Euarestus geschriebenen Redaktion vorliegt. Dieser Epilog wird uns in zwei Fassungen geboten, indem die Moskauer Handschrift hier von der durch die andern griechischen Codices repräsentierten Familie nicht unerheblich abweicht. Beide Fassungen enthalten eine Textgeschichte des Martyriums in ihrer ersten Periode. Irenäus, der bekannte Schüler des Polykarp, besass eine Abschrift des Martyriums seines Lehrers. Aus diesem Exemplar des Irenäus stellte sich Cajus, -vielleicht der „römische Presbyter“ Cajus, eine Copie her. Und diese Copie des Cajus schrieb ein gewisser Sokrates (im Moskauer Codex heisst er Isokrates) in Korinth ab. Schliesslich hat sich ein Pionius, wohl der Verfasser der sog. vita Polycarpi, ⁴⁾ unseres Martyriums angenommen. Er stellte eifrige Nachforschungen an nach einem (oder mehreren?) Exemplare des Leidensberichtes.

³⁾ Ehrhard, Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung von 1884—1900. Freiburg i. B., 1900, S. 571. Vgl. Funk, Patres apostolici, vol. 1, ed. 2., Tübingen, 1901, V. CI ff.; Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Litteratur, Band 2, Freiburg i. B., 1903, S. 615 (das Urteil bezgl. der Unversehrtheit ist wohl zu optimistisch), Zahn, Forschungen zur Geschichte des neut. Kanons, IV. Teil, Leipzig, 1891, S. 251.

⁴⁾ Ein griechisch geschriebenes Leben des hl. Polykarp, das von dieser vita und vom martyrium wahrscheinlich abhängt, hat Papadopulos-Kerameus ediert in seinen Ἀνακαινώσεις ἐξ ἱστορίας τῆς Σμυρναϊκῆς ἐκκλησίας, Petersburg 1894. Ich weiss von dieser Publikation nur das, was in den Analecta Bollandiana 1896, S. 86. f. darüber zu lesen ist; s. auch Ehrhard, Die altchristliche Litteratur . . . von 1884—1900, S. 572 f.

Was er suchte, fand er, wie es im Epilog heisst „κατὰ ἀποκάλυψιν“, auf Grund einer Offenbarung, die ihm Polykarp zu teil werden liess. Dass sich Pionius auf eine solche Offenbarung beruft, ist immerhin auffällig. Es sei wenigstens daran erinnert, dass in den Legenden, zumal in der späteren Marienlegende, dieses Motiv einer Offenbarung recht geläufig ist.⁵⁾ Wichtiger ist, dass das, was Pionius fand, nicht unversehrt war: συναγαγὼν αὐτὰ ἤδη σχεδὸν ἐκ τοῦ χρόνου κεκμηγότα. Die Handschrift (oder Handschriften?) hatte der Verlauf der Zeit schon stark mitgenommen; die schadhafte gewordene Vorlage oder vielleicht auch den verstümmelten Text musste er συναγειν, zusammenstellen, zusammenbringen.⁶⁾

Dazu kommt eine weitere Erwägung.

Bekanntlich will das Martyrium noch innerhalb des ersten Jahres nach dem Tode des Heiligen, vor der Wiederkehr seines Todestages, geschrieben sein. Nun mag man schliesslich zugeben, dass das „κατέπαυσεν τὸν διωγμὸν“ (K. 1, V. 1) unter dieser Voraussetzung eventuell noch erklärt werden kann, wenngleich die starke Betonung der definitiven und vollständigen Beendigung der Verfolgung (ὡσπερ ἐπισφραγίσας) als auffällig erscheint. Man mag auch die Notiz (K. 19, V. 1) „μόνος ὑπὸ πάντων μᾶλλον μνημονεύεται“ (Polykarp stehe bei allen allein mehr im Andenken als die 11 Gefährten, die mit ihm den Martertod erlitten) bei gutem Willen noch auf die Situation innerhalb des ersten Jahres beziehen können. Was aber unmittelbar darauf folgt, „ὥστε καὶ ὑπὸ τῶν ἔθνῶν ἐν παντὶ τόπῳ λαλεῖσθαι“ (dass er sogar bei allen Heiden allerorts im Munde sei), ist, selbst wenn man eine gewisse Ueberschwänglichkeit im Ausdruck seinen begeisterten Diözesanen gern zu Gute hält, doch ein so allgemeines und starkes Lob, dass es sehr schlecht in die Zeitfrist zwischen dem Tode und dem ersten Anniversarium passt. Uebrigens ist bezüglich des „μόνος ὑπὸ πάντων μᾶλλον μνημονεύεται“ Folgendes zu beachten. Rufin hat in seiner lateinischen Uebersetzung der eusebianischen Kirchen-

⁵⁾ Günter, Legenden-Studien, Köln, 1906, S. 154.

⁶⁾ Auf die an diese Stelle sich knüpfende Kontroverse kann hier nicht weiter eingegangen werden; vgl. Corssen in der Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 1904, Jahrgang 5, S. 269 ff.; E. Schwartz „De Pionio et Polycarpo“, S. 32 f.; A. Hilgenfeld in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1905, Jahrg. 48, S. 446 ff.

geschichte diese Stelle überhaupt nicht, wie auch „das Reden der Heiden überall“ bei ihm fehlt. Die alte und für den Text der Kirchengeschichte höchst wichtige syrische Uebersetzung ^{6a)} bietet: „Mehr als sie alle ist sein Gedächtnis allein gross“, liest also: *μόνος πάντων μᾶλλον μνημονεύεται*; sie betont die einzigartige Verehrung des Polykarp im Vergleich zu allen seinen Todesgenossen. Die griechischen Handschriften des Eusebius, die sämtlich jünger sind als diese Uebersetzung, haben „μόνος ὕπὸ πάντων μᾶλλον μνημονεύεται“; hier wird ausdrücklich gesagt, dass alle den Polykarpus kennen; man erinnert sich aber noch seiner Gefährten. Die griechischen Handschriften des Martyriums lassen das *μᾶλλον* einfach aus: alle erinnern sich des Polykarpus, seine Gefährten sind nicht in aller Gedächtnis. Auch das verdient erwähnt zu werden, dass nach der syrischen und der daraus geflossenen armenischen Uebersetzung des Eusebius das Gedächtnis des Polykarp „auch von den Völkern besprochen wird, bezw. dass „seine Erwähnung auch inmitten der Heiden erzählt wird.“⁷⁾ Dass es *ἐν παντί τόπῳ* („allerorts“) geschehe, ist ein späterer Zusatz der griechischen Handschriften, ein Zusatz, der vergrössern und steigern soll.

Die Unterschiede, die bezüglich des Textes zwischen Eusebius und den Martyriumhandschriften obwalten, sind überhaupt ein ferneres Zeichen dafür, dass der Wortlaut des Smyrnerbriefes im Verlaufe der Zeit mannigfache Retuschierungen und Zusätze hat auf sich nehmen müssen. Die eusebianische Ueberlieferung steht, wie ich die Sache ansehe, zwischen dem Originale und unseren jetzigen Handschriften. Eine sorgfältige Vergleichung der Einzelstellen des Textes nach dieser Richtung hin dürfte uns noch manche neue Andeutung zur Textgeschichte des Polykarpmartyriums gewähren. So sagt z. B. Eusebius in der Einleitung, die er dem wörtlichen Zitat der Grussüberschrift vorausschickt, ausdrücklich, der Brief sei gerichtet an die Gemeinden *κατὰ Πόντον*. Wenigstens lesen so die meisten Hand-

^{6a)} Vgl. Eb. Nestle in den «Texten und Untersuchungen» herausgegeben von von Gebhardt und Harnack, Bd. 6, H. 2, S. V f.

⁷⁾ S. Nestle a. a. O. S. 145; P. Vetter in der Theolog. Quartalschrift (Tübingen) 1881, S. 274. Bezgl. des Armeniers s. auch die Ausführungen Preuschens in den „Texten und Untersuchungen“, herausgegeben von von Gebhardt und Harnack, Neue Folge, Bd. 7, H. 3, S. XI ff.

schriften. Die Bestimmung des Schreibens für alle Gemeinden *κατὰ πάντα τόπον* scheint, trotz der übereinstimmenden Ueberlieferung der Grussüberschrift, jüngeren Datums zu sein.⁸⁾ Jedenfalls steht die Bitte, den Brief auch *τοῖς ἐπέκεινα ἀδελφοῖς* zukommen zu lassen (K. 20, V. 1), in einem bei Eusebius fehlenden Stücke.

Aehnlich ist dem Eusebius der hl. Polykarp *ὁ τῆς Ἀσίας διδάσκαλος* (K. 12, V. 2). Die meisten griechischen Handschriften des Martyriums haben daraus *ὁ τῆς ἀσσεβείας διδάσκαλος* gemacht. Wir haben hier ein interessantes Beispiel dafür, wie die fortschreitende und an der Arbeit bleibende Legende nach dem Ausdrucke Delehayes⁹⁾ „an die Stelle des individuellen Typus die abstrakte Form“ zu setzen sucht. Ob und inwieweit die Differenzen in den römischen Amtstiteln, die zwischen Eusebius und dem Martyrium wiederholt konstatiert werden, in diesen Gedankenkreis zu rücken sind, vermag ich nicht zu übersehen. Jedenfalls muss die Variante des Codex B bei Eusebius, die aus dem *Ἀσιάρχης Φιλίππος* (K. 12, V. 2) einen *αἰρεσιάρχησ Φιλίππος* macht, in diesem Zusammenhange erwähnt werden.

Die aus dem Inhalte der Wunderberichte geschöpften inneren Gründe, die wiederholte Erwähnung des in der Mitte des zweiten Jahrhunderts immerhin auffälligen *σάββατον μέγα* und andere Momente mögen hier beiseite gelassen werden. Das Gesagte dürfte hinlängliche Gewissheit darbieten für die Anschauung, dass das martyrium

⁸⁾ Dass der Wechsel zwischen *τόπος* und *πόντος* vielfach auf einen Schreibfehler zurückzuführen ist, ist hinlänglich bekannt. Dass aber an unserer Stelle die Sache durch einen „alten Schreibfehler“ (Harnack, *Gesch. d. a. L.*, Teil. 2, Bd. 1, S. 341, Anm. 2) verschuldet sei, glaube ich nicht. Dafür ist die Verschiedenheit der Varianten hier zu eigentümlich. Die armenische Uebersetzung des Eusebius nennt die Kirchen in Asien als Adressaten des Briefes. Nach Conybeare (*The Academy*, 1893, S. 14) hätte sich beim Armenier die richtige Lesart erhalten; „an early editor“ des eusebianischen Textes hätte aus dem ursprünglich von Eusebius geschriebenen *κατ' Ἀσίαν* ein *κατὰ Πόντον* gemacht. Aehnlich P. Vetter in der *Theolog. Quartalschrift* (Tübingen), 1881, S. 260 f. Auch für die Frage, ob das Atribut *καθολική* bei *ἐκκλησία* im Martyrium und bei Eusebius ursprünglich ist, sind die beiden zuletzt genannten Gelehrten zu vergleichen. S. ferner Harnack in der *Theolog. Literaturzeitung* 1886, S. 317; Ehrhard, *Die altchristliche Litteratur . . . von 1884—1900*, S. 571.

⁹⁾ *Les légendes hagiographiques*, 2. édition, Brüssel, 1906, S. 14.

Polycarpi seit den Tagen, da es, zunächst als Brief geschrieben, Literatur ward, auch in Bezug auf den Text eine Entwicklung durchmachen musste.

3. Aber es scheint, dass wir noch weiter gehen können. Wir sind vielleicht im Stande, einen Faktor aufzuweisen, der zunächst und hauptsächlich die langsam fortschreitende Entwicklung des Martyriumstextes beeinflusst hat. Als solchen Faktor wird man nämlich meines Ermessens die allmählich mehr und mehr hervortretende Parallelisierung des Martyriums Polykarps mit dem evangelischen Bericht über das Leiden Christi ansprechen dürfen. Man muss sich daran erinnern, welche Vorstellungen das Altertum von den Aufgaben der Geschichte und des Geschichtsschreibers hatte, Vorstellungen, die im Mittelalter zu einer „*confusion perpétuelle entre l'histoire et la légende*“ führten.⁴⁰⁾ Selbst „in den nicht seltenen Fällen, wo der Verfasser Augenzeuge gewesen sein will“ ist kritisch abwägende Vorsicht vonnöten.⁴¹⁾ Für unser Martyrium kommt zudem die sehr deutlich ausgesprochene Tendenz, der Stärkung im Glauben und der Erbauung zu dienen, wesentlich mit in Betracht (vgl. z. B. K. 1 und 19).⁴²⁾ Wie in der „*depositio martirum*“ des Chronographen von 354 als erstes natale eines Märtyrers die Geburt Christi aufgeführt wird, in ähnlicher Weise ist in unsern Martyrium die *passio Christi Typus* und Vorbild des Leidens Polykarps, nicht bloss in den tragenden Gedanken, sondern auch in mancherlei Details.

Suchen wir zunächst einige Vergleichungspunkte herauszustellen.⁴³⁾ Schon im Anfang (K. 1, V. 1 f.) finden wir eine deutliche Bezugnahme auf das Evangelium. Die Vorsehung Gottes habe, so etwa heisst es da, durch den Gang der Ereignisse dartun wollen (*ἐπιδείξει*) „*τὸ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μαρτύριον*.“ Am Schlusse der Passion des Polykarp greift der Verfasser ausdrücklich darauf zurück: alle sehnen sich danach,

⁴⁰⁾ Vergl. Delehaye, *Les lég. hag.*, S. 75.

⁴¹⁾ S. Günter, *Legenden-Studien*, S. 78; Delehaye, *Les lég. hag.*, S. 79 ff.

⁴²⁾ Vergl. auch Lipsius in der Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie, 1874. S. 201.

⁴³⁾ Ein paar andere Einzelmomente sind noch bei Lightfoot angeführt (*The Apostolic Fathers*, Part. II, vol. I, second ed., London, 1889, S. 10 ff.) Die Wucht dieses Argumentes ist allerdings erheblich stärker, als es bei Lightfoot den Anschein hat.

nachzuahmen dieses μαρτύριον . . . κατὰ τὸ εὐαγγέλιον Χριστοῦ γενόμενον (K. 19, V. 1). Das Martyrium des Polykarp war κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, denn er wartete, — ὡς καὶ ὁ κύριος — bis er überliefert wurde (K. 1, V. 2). Die sich aber selbst stellen und sich so zum Martyrium drängen, werden nicht gelobt, „ἐπειδὴ οὐχ οὕτως διδάσκει τὸ εὐαγγέλιον“ (K. 4). Und im K. 22 redet der Verfasser — wer immer es für dieses Kapitel auch gewesen sein mag — wiederum von den Brüdern, die da wandeln τῷ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον λόγῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Wir geben zu, dass man dieses verhältnismässig so häufig wiederkehrende κατὰ τὸ εὐαγγέλιον in einem weniger präzisierten Sinne, ich möchte fast sagen „farbloser“ erklären kann. Wenn aber beachtet wird, wie genau im ganzen Martyrium tatsächlich die Parallele zum Evangelienberichte durchgeführt ist, wird man eher geneigt sein, in diesem Ausdrucke eine besondere Rücksichtnahme auf das Evangelium zu sehen. In offenbar bewusster und beabsichtigter Weise nimmt unser Martyrium an einer andern Stelle Bezug auf die Leidensgeschichte des Evangeliums. Wo der Irenarch eingeführt wird (K. 6. V. 2), heisst es von ihm „ὁ κεκληρωμένος τὸ αὐτὸ ὄνομα Ἡρώδης ἐπιλεγόμενος“; er führte also, oder, genauer übersetzt, er hatte zugeteilt bekommen τὸ αὐτὸ ὄνομα. Hier liegt eine direkte Beziehung zum Tetrarchen Herodes vor. Der Verfasser will seine Leser ausdrücklich auf die Aehnlichkeit mit dem evangelischen Bericht aufmerksam machen. Es schwebt ihm bei der Abfassung des Martyriums wenigstens an dieser Stelle offensichtlich die passio Christi als Vorbild der passio Polycarpi vor. Und so schreibt er weiter, man habe sich beeilt, den Polykarp ins Stadium zu führen, damit er τὸν ἴδιον κληρὸν ἀπαρτίσῃ Χριστοῦ κοινωνῶς γενόμενος, seine Verräter aber τῆς αὐτῆς τοῦ Ἰούδα τύχῳσιν τιμωρίας. So hat die Vorsehung Gottes — dieser Gedanke mag dem Schreiber die Hand geführt haben — in dieser passio das Leiden Christi sich wiederholen lassen, die gleichen κληροὶ austeilend: Christus — Polykarp; Judas — die beiden jungen Sklaven; Tetrarch Herodes — Irenarch Herodes. Es dürfte auch die Bemerkung, dass die Christen die Märtyrer nicht anbeten, sondern sie nur verehren als μιμητὰς τοῦ κυρίου (K. 17, V. 3), auf demselben Wege liegen.

Die Sache wird einleuchtender, wenn wir den Gang der beiden Passionen in ihren einzelnen Punkten gegenüberstellen.

Polykarp begiebt sich zu einem Landgute (*ἀγρίδιον*) in der Nähe der Stadt. Er ist von wenigen begleitet. Dort betet er bei Tag und Nacht für alle, seiner Gewohnheit gemäss (K. 5, V. 1, 2). Christus begiebt sich zum Meierhofs Gethsemani in der Nähe von Jerusalem. Seine Jünger lässt er am Eingang des Gartens und geht nur mit dreien hinein. Da betet er lange (Mt. 26, 36 ff.). Auch er ging zum Gebete in den Oelberg *κατὰ τὸ ἔθος* (Lc. 22, 39).

Während des Gebetes hat Polykarp, drei Tage vor seiner Gefangennahme, eine Erscheinung; er sieht sein Kopfkissen brennen und sagt so seinen Feuertod voraus (K. 5, V. 3). Es ist die Parallele zur Engelererscheinung am Oelberg (Lc. 22, 43) und zu Mt. 26, 2, wo Christus sein Leiden voraussagt: „Ihr wisst, dass nach zwei Tagen Ostern ist. Da wird der Menschensohn überantwortet werden, dass er gekreuzigt werde.“

Diese Vorhersage Polykarps gewährt einen interessanten Einblick in die Werkstätte der Legende. K. 5, V. 2. sagt der Märtyrer: *δεῖ με ξῶντα καῖναι*. Und K. 12, V. 3 weist der Bericht mit denselben Worten ausdrücklich darauf zurück bei der Vorbereitung des Martyriums. Der Feuertod des Polykarp ist sicherlich historisch. Die hagiographische Einkleidung berichtet aber anders. Danach blieb er auf dem Scheiterhaufen unversehrt. Ein confector durchbohrt ihn mit dem *ξίφιδιον*; sein Leichnam wird nachträglich verbrannt. Man sieht auch hier die Parallelisierung mit dem Leiden Christi. Dass dadurch die wörtliche Erfüllung der Prophezeiung des Polykarp aufs Spiel gesetzt wird, macht der arglos fortspinnenden Legende keine Bedenken.

Die Häscher können den Polykarp nicht finden. Da verrät ihn ein junger Sklave (*παιδάριον*); ein *οικετός* wird sein Verräter (K. 6, V. 1 f.) Aehnlich gehörte Judas zu den Jüngern und Vertrauten Christi.

Mit dem Verräter in der Mitte ziehen die Häscher am Tage der *παρασκευή περι δείπνου ὄραν* aus *μετὰ τῶν συνήθων αὐτοῖς ὅπλων*, *ὡς ἐπὶ ληστὴν τρέχοντες* und sie treffen zu später Stunde auf Polykarp. So waren mit Judas die Häscher am Rüsttage (der mit dem Abend vorher begann) um die Stunde des Abendmahles ausgezogen mit Schwertern und Knütteln (Mt. 26, 47); Jesus aber sprach zu ihnen: „Wie gegen einen Räuber seid ihr ausgezogen ... um mich gefangen

zu nehmen!“ (Mt. 26, 55). Auch Jesu Gefangennahme fällt auf den Spätabend bzw. in die Nacht.

Polykarp konnte sich den Häschern entziehen, wollte es aber nicht; τὸ θέλημα, sagt er seinen Freunden, τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ γενέσθω (K. 7, V. 1). Jesus hätte sich ebenfalls der Hand seiner Feinde entziehen können; „glaubst du nicht, dass ich meinen Vater bitten könnte, und dass er mir jetzt mehr als zwölf Legionen Engel schicken würde?“ (Mt. 26, 53). Auch er hat freiwillig sein Leiden auf sich genommen; πᾶτερ μου . . . γενηθήτω τὸ θέλημά σου (Mt. 26, 42).

Wie Polykarp hört, dass die Häscher angekommen sind, geht er hin und spricht zu ihnen (διελέχθη αὐτοῖς) mit solcher Würde und Hoheit, dass sie sich sehr verwundern. Man vergleiche damit, was Johannes (18, 4 ff.) von dem Gespräch zwischen Jesus und der Truppe berichtet.

Nun lässt Polykarp seinen Häschern ein reichliches Mahl herrichten; er selbst erbittet und erhält die Erlaubnis zu einem längeren Gebete, das sich durch zwei Stunden hinzieht und allem nach die Feier der Liturgie in sich umfasst (K. 7, V. 2; K. 8, V. 1).¹⁴⁾ Es ist die Parallele zum Abendmahl und zur Einsetzung der Eucharistie. Wenn Polykarp „in seinem Gebete aller insgesamt gedenkt, auch derer, die je mit ihm zusammengetroffen waren, der Kleinen wie der Grossen, der Berühmten wie der Unberühmten,“ so erinnert das zudem an Jo. 17, 1—26, wo Jesus für sich, für seine Jünger und für alle Gläubigen betet. Schliesslich war für Polykarp die Stunde gekommen, (τῆς ὥρας ἐλθούσης; K. 8, V. 1), wie der göttliche Heiland zu Anfang des eben genannten Gebetes spricht: πᾶτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα (Jo 17, 1), wie er es den Schergen im Oelgarten zugesteht: αὕτη ἐστὶν ὥρα (Lc 22, 53), und wie er es unmittelbar vor der Ankunft der Schergen seinen Jüngern sagte: ἤλθεν ἡ ὥρα (Mt 14, 41; vgl. Mt 26, 45: „ἤγγικεν ἡ ὥρα“).

Man setzt den Polykarp auf einen Esel und führt ihn so in die Stadt (K. 8, V. 1). So zieht der greise Bischof in seine Stadt ein wie Jesus in Jerusalem (Mt. 21. 7).^{14a)} Es war aber der Tag vor

¹⁴⁾ Kihn, Patrologie, Bd. 1, Paderborn, 1904, S. 30.

^{14a)} An ein „Misverständnis“ und an den equuleus ist hier doch kaum zu denken, trotz Egli, Altchristliche Studien, Zürich, 1887, S. 68.

Ostern, nach christlicher Bezeichnung der Karsamstag, ὄντος σαββάτου μεγάλου. Polykarp starb am Tage vor dem christlichen Osterfeste, wie der Heiland am Tage vor dem jüdischen Paschafeste. In dieser Parallelisierung ist meines Erachtens der Schlüssel zu suchen für die verwickelte chronologische Schwierigkeit, die das σαββάτον μέγα als Todestag des Polykarp im Gefolge hat. Um die Wende des 4. Jahrhunderts feierte Asien bereits im Einklang mit der gewöhnlichen Praxis sein Osterfest stets an einem Sonntage. Der Hagiograph, der im Zuge der Leidensgeschichte Polykarps seinen Helden an der Vigil vor Ostern sterben lässt, wie der Heiland am προσάββατον (Mt 15, 42) sein Leben hingab, mag sich um die daraus entstehenden Bedenken einer um vieles historischer und kritischer gerichteten Zeit wenig Sorge gemacht haben. Wenn hier ein Anachronismus vorliegt, so ist er jedenfalls ausserordentlich gering und harmlos im Verhältnis zu denen, die uns spätere Legenden zumuten.

K. 9—12 des martyrium Polycarpi berichten über das Verhör und die Verurteilung. Wie sich in der (K. 8, V. 2 f. erzählten) Begegnung zwischen Polykarp und Herodes Anklänge finden an die Scene, da Jesus von Herodes verspottet wird (Lc 23, 8—12), so bietet auch das Verhör des Polykarp leise Erinnerungen an das Verhör, das Jesus vor Pilatus zu bestehen hat. Die stürmisch lärmende Volksmenge, das wiederholte Zureden des Prokonsul, der Appell an das Volk (πεισον τὸν δῆμον), das den Polycarp als Volksaufwiegler bezeichnet und einhellig rufend wiederholt seinen Tod verlangt, der Hinweis des Polykarpus auf die rechtmässige Gewalt der Obrigkeit, die Weigerung des Bischofs, seinen König¹⁴⁰⁾ Christus zu lästern: diese und andere kleine Züge versetzen uns lebhaft in die entsprechende Situation aus der Leidensgeschichte des Evangeliums. Immerhin darf nicht übersehen werden, dass dieses Verhör zusammen mit einer wohl nicht zu langen Einleitung und einem Schlussberichte über den Tod wahrscheinlich den Grundstock des martyrium Polycarpi bildet. In wie weit allerdings vielleicht auch in diesem Verhöre authentische protokollarische Beurkundung und literarische, mehr oder weniger dem Zwecke

¹⁴⁰⁾ Hilgenfeld (Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie, 1874, S. 321) findet in der Erwähnung des Königtums Christi eine Beziehung zur Johannes-Apokalypse. Ob mit Recht?

der Erbauung dienende Bearbeitung ineinandergeflossen sind, wird sich schwer bestimmen lassen.^{14aa)} Eine Untersuchung über die Beziehungen, die sich zwischen diesem christlichen Martyriumsberichte und den sog. heidnischen Märtyrerakten knüpfen lassen, führt uns hier zu weit. Neue Papyrusfunde und neue Arbeiten zur Papyruskunde mögen auch auf diesem Gebiete uns noch neue Erkenntnisse bringen, nachdem das Zentralorgan der Papyrologie, das „Archiv für Papyrusforschung“, mit dem bekannten, hierher gehörigen Aufsatz von Adolf Bauer die Reihe seiner Untersuchungen begonnen hat.

K. 13 ff. geht der Bericht über die letzten Stunden des heldenmütigen Blutzegen weiter. Der geschäftige Eifer der Juden („ὡς ἔθος αὐτοῦ“, K. 13, V. 1) erinnert wiederum an das Leiden des Heilandes. Das Sterbegebet des Polykarp (K. 14, V. 1 ff.) klingt in Ton und Inhalt an das Abschiedsgebet Christi an (Jo. 17), geht aber wohl z u n ä c h s t auf sehr gebräuchliche liturgische Gebetsformeln der ersten christlichen Zeit zurück.¹⁵⁾ Eine beabsichtigte Parallelsierung zum Leiden Christi liegt K. 15, V. 1 f. vor. Das Feuer des Scheiterhaufens wölbt sich wie ein vom Winde geschwelltes Segel und lässt den Leib des Heiligen unversehrt. Der Stich mit dem *ξίφιδιον* und das Herausströmen des Blutes ist analog dem Jo. 19, 34 Berichteten. Der dem Körper des Heiligen entströmende Wohlgeruch kann vielleicht mit Jo. 19, 39 f. in Zusammenhang gebracht werden. Das feierliche Elogium des Polykarp unmittelbar nach seinem Tode (K. 16, V. 2) erinnert an das Bekenntnis beim Tode Christi: *ὄντως ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν* (Lc 23, 47; vgl. Mt. 27, 54; Mc. 15, 39); das Lob der Glaubwürdigkeit seines Wortes an Jo 19, 35 ff.: „Der, der es sah, hat es bezeugt, und sein Zeugnis ist wahrhaftig, und er weiss, dass er die Wahrheit sagt, damit auch ihr glaubet. Denn dieses ist geschehen, damit das Wort der Schrift erfüllt werde“ u. s. f.

Aehnlich wie die Hohenpriester und Pharisäer den Pilatus nach

^{14aa)} Vergleiche Lübeck in der wissenschaftl. Beilage zur Germania, 1907, S. 231 f.

¹⁵⁾ S. Blume in den „Stimmen aus Maria-Laach“, 1907, Bd. 73, S. 57, und die dort zitierte Stelle aus Guéranger, Institutions liturgiques, I², Paris, 1878, 59. Vergl. auch die ausführliche Zusammenstellung von J. Armitage Robinson „Liturgical echoes in Polycarp's prayer“ in The Expositor, Ser. 5, vol. 9 (1899), S. 63 bis 72.

dem Tode Jesu interpellieren (Mt. 27, 62 ff.), so lassen auch hier die Juden durch Niketas dem Prokonsul ihre Besorgnis kundtun, die Christen möchten nun den Polykarp anbeten. Sie bitten ihn, er möge Polykarp's Leichnam nicht den Christen zur Bestattung geben. Und sie bewachen selbst die Todesstätte, damit jene den Leichnam nicht wegnehmen (vgl. das μήποτε ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ κλέψωσιν αὐτόν Mt. 27, 64 und die ff. Verse). Die Juden wussten nicht, dass Jesus allein den Christen der anbetungswürdige υἱὸς τοῦ θεοῦ ist (K. 17, V. 2; vgl. Mt 27, 54; Mc 15, 39) und dass der Märtyrer als Schüler und als Nachahmer Christi nur der verehrenden Liebewert ist (K. 17, V. 3). Nachdem der Leichnam des Polykarp verbrannt ist, bestatten ihn die Christen an einer ehrenvollen Stätte, „ἔπου καὶ ἀκόλουθον ἦν“ (K. 18, V. 1); cf. Mt. 27, 60 und die Parallelstellen bezüglich des Begräbnisplatzes Christi.

Die Berührungspunkte des martyrium Polycarpi mit der passio Christi sind zahlreich und auffallend. Es ist freilich schwer, vielfach geradezu unmöglich, bei den einzelnen Details des Polykarmartyriums genau festzustellen, ob ein geschichtliches Faktum, oder eine legendarische Ausschmückung jeweils vorliegt. Das ändert aber nichts an der Tatsache, dass eine so genaue Analogie zwischen unserm Martyrium und dem Evangelium a priori höchst unwahrscheinlich ist. Und das bleibt bestehen, auch wenn es sich bei dem einen oder andern der in Betracht kommenden Züge um mehr zufällige Koinzidenzen oder Aehnlichkeiten handeln sollte. Das Gesamtbild der Leidensgeschichte Polykarp's stimmt so sehr zum evangelischen Leidensberichte, dass man nur schwer annehmen kann, der Smyrnerbrief als einfacher, historischer Bericht über den faktischen Hergang habe dieses Bild in dieser Form und Zeichnung enthalten. Eine solche Annahme wird fast unmöglich, wenn man die Ueberlieferung des Eusebius gegen unsern Martyriumstext hält.¹⁵⁰⁾ Denn es sind gerade die bei Eusebius fehlenden Stücke, in denen die Beziehung des Martyriums zum εὐαγγέλιον ausdrücklich betont wird. Es kann ferner kein Zufall sein, dass die in den beiden ersten Kapiteln des Martyriums

^{150 a)} Dieser Punkt ist m. E. besonders zu betonen gegen Lightfoot, The Apostolic Fathers, Part. II, vol. I, S. 610 ff. Von „overhasty criticism“ kann hier keine Rede sein.

enthaltenen Reflexionen allgemein erbaulicher Art bei Eusebius ganz vermisst werden. Eusebius legt noch nicht den Finger auf den Umstand, dass der Name Herodes in der Geschichte Christi wie in der des Polykarp eine solche Rolle spielt. Dass der Verräter den Lohn des Judas bekommen wird, dass Polykarp am Rüsttage um die Zeit des Mahles von den Häschern μετὰ τῶν συνήθων αὐτοῖς ἔπλον aufgesucht wird, dass man gegen ihn auszieht wie gegen einen Räuber: all das sucht man vergebens bei Eusebius. Während das Martyrium in Betreff der zu beurteilenden Voreiligkeit des Quintus (K. 4) sich auf das εὐαγγέλιον beruft, bezieht sich Eusebius auf den λόγος „τῆς προειρημένης γραφῆς“ m. a. W. auf den Smyrnerbrief selbst. Und gerade da, wo Eusebius seinen Bericht schliesst, setzt die uns vorliegende Redaktion des Martyriums den Satz sogleich fort mit der ausdrücklichen Betonung, Polykarps Martyrium sei κατὰ τὸ εὐαγγέλιον Χριστοῦ gewesen (K. 19, V. 1).

Die Keime und Ansätze zur Parallelisierung der beiden Leidensberichte sind schon erkennbar in der Vorlage, die Eusebius für seine Kirchengeschichte abschreiben liess. Diese Keime und Ansätze wachsen sich aus und entfalten sich zu voller Blüte in späterer Zeit. Die Frucht dieser Entwicklung, oder, mit Rücksicht z. B. auf die lateinischen Polykarppassionen besser gesagt, eine Frucht dieser Entwicklung ist, wenn ich recht sehe, der uns heute in die Hand gegebene griechische Text des Martyriums.

4. Ein kurzes Wort über diejenigen Stellen des Martyriums, in in denen von eigentlich wunderbaren Vorgängen die Rede ist, möge diese kleine Untersuchung zu Ende führen.

Die Erzählung von der Himmelsstimme, die Polykarp bei seinem Eintritt ins Stadium vernimmt: ἰσχυρῶς, Πολύκαρπε, καὶ ἀνδρίζου (K. 9, V. 1) könnte nach Günter¹⁶⁾ schliesslich wohl von einem Zuruf aus der Menge der Brüder herrühren. Aber auch Günter hält hier einen legendenhaften Zusatz nicht für ausgeschlossen. Eduard Schwartz, der Herausgeber der Kirchengeschichte Eusebs in der Berliner Kirchenväterausgabe, nimmt mit Bestimmtheit eine schon vor Eusebius erfolgte Interpolation des Wunders an. Sein Hinweis auf

¹⁶⁾ Legenden-Studien, S. 12.

die sprachliche Dublette in Vers 12—14 bzw. 16—18 kann, wie mir scheint, erheblich verstärkt werden durch die Betonung der Unsicherheit des Textes.^{16a)} Bei Eusebius hören „viele von den Unseren“ die wunderbare Stimme. Nach der Lesart der meisten griechischen Handschriften des Martyriums hören τῶν ἡμετέρων οἱ παρόντες, also schon alle anwesenden Gläubigen die Himmelsstimme, aber auch nur Gläubige. Und eine griechische Handschrift (der codex Hierosolymitanus) hat einfach οἱ παρόντες; danach hätten alle Anwesenden, also auch die Juden und Heiden, die Stimme gehört.^{16aa)} Was hier von einer Himmelsstimme berichtet wird, findet sich häufiger in altchristlichen Erzählungen.^{16b)}; man vergleiche auch den Schluss der ersten Vision beim Pastor Hermae. Den ermunternden Zuruf „Sei stark und zeige dich als Mann“ liest man sehr oft in der heiligen Schrift. Von den biblischen Parallelen ist hier vor allem an die Engelererscheinung zu denken, die Dan. 10, 4 ff. berichtet wird. Das Trostwort stimmt überein; und auch im Danielbuche heisst es, dass (ausser Daniel selbst) die Erscheinung niemand sah (Dan. 10, 7).

Es ist hier schliesslich die Beobachtung nicht ohne Interesse, dass bei der Einführung des Polykarp der Lärm im Stadium gemäss Eusebius so gross war, „ὡς μηδὲ πολλοῖς ἀκουσθῆναι“.¹⁷⁾ In den griechischen Handschriften des Martyriums hat sich der Lärm schon so gesteigert, ὡς μηδὲ ἀκουσθῆναι τινα δύνασθαι, „dass überhaupt keiner gehört werden konnte“. Um so wunderbarer und auffälliger ist die Himmelsstimme.

Das K. 15, V. 1 erzählte Wunder des h o h l b r e n n e n d e n Feuers findet sich ebenfalls öfters in Heiligenleben¹⁸⁾; aus der Form des Scheiterhaufens es natürlich zu erklären, geht kaum an. Es mag

^{16a)} Nachträglich sehe ich, dass E. Schwarz in seiner Schrift „De Pionio et Polycarpo“ bereits darauf aufmerksam macht.

^{16aa)} Dass das Fehlen des τῶν ἡμετέρων im Codex h „librarii aut stultitiae aut neglegentiae tribuendum“ (E. Schwartz, De Pionio et Polycarpo, S. 12), darf wohl bezweifelt werden.

^{16b)} Funk, Patres apostolici, 1², S. 323 f.

¹⁷⁾ Rufin hat es überhaupt nicht.

¹⁸⁾ Günter, Legenden-Studien, S. 12.

zurückgehen auf den biblischen Bericht über die drei Jünglinge im Feuerofen. Uebrigens leidet der Text des Martyriums hier an einer ähnlichen Unsicherheit, wie sie sich bei dem Bericht über die Himmelsstimme zeigt. Bei Eusebius heisst der Text: εἶδομεν, οἷς ἴδεσθαι ἐδόθη οἱ καὶ ἐτηρήθησαν εἰς τὸ ἀναγγεῖλαι τοῖς λοιποῖς u. s. w. Das ist wohl zu interpretieren: Wir sahen es, bezw. diejenigen von uns, denen es zu sehen vergönnt war; und diese (nämlich die, die es sahen) wurden bewahrt, es den Uebrigen zu verkünden. Die viel späteren griechischen Handschriften des Martyriums haben mit einer kleinen Retuschierung statt des ἐτηρήθησαν ein ἐτηρήθημεν. Nun ist wenigstens angedeutet, dass alle anwesenden Gläubigen das Wunder sahen.¹⁹⁾

Die Notiz von der aus dem Körper des getöteten Heiligen aufsteigenden T a u b e (K. 16, V. 1) steht nicht bei Eusebius, weder in der sehr alten syrischen Uebersetzung, noch in den griechischen Handschriften der Kirchengeschichte. Die griechischen Handschriften des martyrium Polycarpi, von denen allerdings keine vor dem 10. Jahrhundert liegt, haben sie freilich. Es liegt hier sicher ein altes Legendenmotiv zu Grunde, das in der heidnischen wie altchristlichen Zeit seine Parallelen hat^{19a)} und in der n a c h eusebianischen Periode in das Polykarpmartyrium eingefügt ist. Aus dieser Auffassung ergibt sich m. E. gleichzeitig die Nutzlosigkeit des Bemühens mancher Herausgeber,²⁰⁾ das Anstoss erregende Wort περιστερά durch Konjekturen, die in der handschriftlichen Ueberlieferung keine Stütze haben, aus der Welt zu schaffen.

5. Ich schliesse. Der Brief, den die Gemeinde von Smyrna über das Leiden und den Martertod ihres heldenhaften Bischofs Polykarp

¹⁹⁾ Zur Sache vergl. die Bemerkungen von Salomon Reinach in der Revue des études juives, Bd. 11 (1885), S. 237.

^{19a)} Günter, S. 11, 19, 60, 88, 96, Funk, Patres apostolici, 1², S. 333, Hilgenfeld, Ignatii Ant. et Polycarp Smyrn. epistulae, S. 119.

²⁰⁾ S. die Liste bei Hilgenfeld, a. a. O. S. 66. Zur Sache vergl. auch Lightfoot, The Apostolic Fathers, Part. II, vol. 3, second ed., London, 1889, S. 390 ff. Desgleichen E. Schwarz, De Pionio et Polycarpo, S. 15 f. Und des Chrysostomus Lobrede auf Polykarp (in der Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie, 1902, Jahrgang 45, S. 571 f.)

schrieb, ist ein historisches Dokument, das nicht genug geschätzt werden kann. Es ist uns seinem wesentlichen Inhalte nach erhalten bei Eusebius und auch im martyrium Polycarpi. Freilich nicht ganz in seiner ursprünglichen Einfachheit und schlichten historischen Treue. Spätere Geschlechter haben mit liebender Hand hie und da einen Zug beigefügt, um das ideale Bild des Helden auch in seinem äusseren Rahmen als treues *ἔκτυπον* seines *πρωτότυπον* Jesus Christus mehr und mehr darzutun. So mochte die geschichtliche Treue etwas leiden) — darauf kam es ohnehin der Legende und dem Hagiographen weniger an. Die Schönheit der christlichen Seele, das Ideal heiliger, glaubensstarker Gottesliebe, die Erhabenheit des christlichen Martyriums sollte sich desto leuchtender zeigen, wie im Prisma das Sonnenlicht sich bricht zur Glut mannigfach prächtiger Farben.²¹⁾ Unsere Zeit ist nüchterner, kritischer. Sie müht sich, auch im Leben und Leiden der christlichen Heiligen Wahrheit und Dichtung zu scheiden und zu sondern. Damit bringt sie zugleich „ein gutes Teil neuer geschichtlicher Erkenntnis von der religiösen Volksseele, die in den Legenden sich widerspiegelt.“ Der Bonner Historiker Schroers ²²⁾ hat Recht: „Nicht am wenigsten dabei gewinnen werden die Heiligen selbst, deren übernatürliche *i n n e r e* Grösse, in der doch schliesslich Heiligkeit und Vorbildlichkeit bestehen, um so reiner hervorleuchten wird, und die Kirche, die vor allem der lauteren Wahrheit dienen will und durch sie dem modernen Menschen näher kommen kann.“

²¹⁾ Vergl. Delehaye, *Les lég. hag.*, S. 258.

²²⁾ *(Literarische Rundschau, 1906, Sp. 486.*