

DIE SIRMISCHE LEGENDE DES HEILIGEN DEMETRIUS  
VON THESSALONIKE  
Eine lateinische Passionsfassung aus dem mittelalterlichen Ungarn\*

PETER TÓTH/BUDAPEST

Dem ältesten griechischen Passionstext nach war der heilige Großmartyrer Demetrius ein einfacher Christ, der um die Wende des 3. Jahrhunderts zum 4. Jahrhundert in der Stadt Thessalonike lebte. Seines Glaubens wegen wurde er dem Kaiser Maximianus Herculus vorgeführt, der ihn zuerst in den Kerker werfen ließ, ihn dann aber, nachdem Demetrius' Freund Nestor – durch die Gebete des Märtyrers unterstützt – den Lieblingsgladiator des Kaisers im Kampf besiegt hatte, zusammen mit Nestor hinrichten ließ.<sup>1</sup>

Aufgrund dieser scheinbar einfachen Geschichte hat sich dann im Laufe der Jahrhunderte einer der verworrensten Heiligenkulte entwickelt. Seit dem 6. Jahrhundert nämlich zählt Demetrius zu den beliebtesten und am meisten verehrten Märtyrern der griechischen und später der slawischen orthodoxen Kirche. Über seinem Grab in Saloniki wurde eine der bedeutendsten frühchristlichen Basiliken errichtet. Kraft des Heiligen geschahen hier sowohl einzelnen Personen als auch der ganzen Stadt die unterschiedlichsten Wunder, als sie vor schweren Schicksalsschlägen und Krankheiten bewahrt wurden.

Das berühmteste unter den wunderbaren Ereignissen ist wohl das aus dem Grabe des Heiligen hervorquellende heilkräftige Öl („Myron“), das jeden Menschen, ja sogar Tiere vor Krankheiten bewahrte. Aus diesem Grund wird Demetrius in der gesamten orthodoxen Überlieferung als „Myroblytos“ (Ergießer des Myrons) verehrt. Infolge dieser außerordentlichen Beliebtheit ist der allgemein am 26. Oktober gefeierte Demetriustag sowohl in der griechischen als auch slawischen Kirchentradition eines der größten Feste der Herbstzeit.

Diese außerordentliche Popularität hat aber merkwürdigerweise fast keine Spuren in der Tradition des lateinischen Westens hinterlassen. Die meisten lateinischen liturgischen Quellen enthalten kein Offizium des Heiligen. Sein Name findet sich zwar in einigen Kalendarien, z. B. in Paris oder Speyer,<sup>2</sup> er ist jedoch nicht dem östlichen Brauch entsprechend am 26. Oktober, sondern stets zum 8. Oktober eingetragen.<sup>3</sup> Aus diesem Grund ist es von besonderem Interesse, dass die liturgischen Bücher Ungarns das Demetriusfest fast immer am 26. Oktober führen und dass dieses – neben den Festen für die heiligen Könige Stephan (am 20. August) und Ladislaus (am 26. Juni) – seit dem Mittelalter bis heute zu den charakteristisch-

---

\* Der Aufsatz wurde mit Unterstützung von Ungarischen Forschungstiftung (OTKA: PUB79864) geschrieben.

<sup>1</sup> Siehe die sog. *Passio prima* bei H. DELEHAYE, *Les legendes grèques des saint militaires*, Paris 1909, p. 259 - 263.

<sup>2</sup> Über diese abendländischen Demetriustraditionen s. die ausführliche Analyse bei P. TÓTH, *Szent Demeter, Magyarországon elfeledett védőszentje* [Der Heilige Demetrius, vergessener Patron Ungarns], Budapest: Balassi, 2007, p. 76 - 82.

<sup>3</sup> So z. B. in den liturgischen Kalendarien von Tournai oder Evreux. S.: *Kalendarium from Tournai* (<http://www.chd.dk/cals/tournaikal.html>) bzw. *Kalendar for Evreux c. 1300 - 1320*. (<http://www.chd.dk/cals/thott534kal.html>), das Demetriusfest am 8. Oktober ist besonders wichtig in Paris, vgl. D. Hughes, *Parisian Calendars of the Later Middle Ages*. In: B. GILLINGHAM – P. MERKLEY, *Chant and its Peripheries. Essays in Honour of Terence Bailey*, Ottawa 1998, p. 277-309. Laut statistischen Untersuchungen in *The Composite Paris Calendar* führen 31 von 44 handgeschriebenen Kalendarien das Demetriusfest am 8. Oktober. Vgl. <http://www.chd.dk/cals/parisa-1.html>. Eine mögliche Erklärung für diese Popularität des Demetrius in Paris kann eine spezielle Legendenvariante des 12. Jahrhunderts bieten, laut der der heilige Demetrius der Bruder des ersten Bischofs von Paris war, Dionysius Areopagites. S. unten Anm. 80 und p. 25.

ten Bestandteilen der ungarischen liturgischen und weltlichen Kalendarien zählt.<sup>4</sup> Das Fest ist jedoch keineswegs nur Zeuge für die Beliebtheit eines byzantinischen Heiligen in Ungarn, wie die frühere Forschung behauptet.<sup>5</sup> Das Demetriusfest gehörte nämlich sogar noch in den Brevieren des ausgehenden 19. Jahrhunderts zum sog. *Proprium Hungaricum*, d. h. zu den Offizien der ungarischen Landespatrone.<sup>6</sup> Das wiederum beweist, dass Demetrius nicht einfach nur ein in Ungarn beliebter Heiliger war, sondern als Patron des Landes verehrt wurde.

Zwischen dem frühchristlichen Märtyrer und Ungarn besteht demnach eine ganz besondere Verbindung, die zugleich als Grund dafür anzusehen ist, warum Demetrius in der ungarischen Überlieferung als *patronus huius regni* bezeichnet wird. Zur Klärung dieser sonderbaren Beziehung wurden bereits zahlreiche Hypothesen aufgeworfen. Die häufigste Annahme geht von jener Gruppe der Passionen aus, laut denen Leontius, Präfekt der Provinz Illyrien, Reliquien aus Thessalonike nach Sirmium, das im Mittelalter lange Zeit hindurch zu Ungarn gehörte, überführen ließ.<sup>7</sup> Diese „in Ungarn“ erhaltenen Heiligenreliquien werden somit seit dem 17. Jahrhundert als Grund für die besondere Verehrung von Demetrius in der ungarischen Tradition angesehen.<sup>8</sup> Niemand wurde jedoch bisher darauf aufmerksam, dass es eine ausschließlich in ungarischen Quellen vorkommende Demetriuslegende gibt, die allein eine ausreichende Erklärung für die besondere Verehrung des Heiligen in Ungarn liefert.

### Die sirmische Legende des heiligen Demetrius

Der merkwürdigste Teil dieser, erstmals 1486 in dem Sammelband, *Legendae sanctorum regni Hungariae*, gedruckten Legendevariante ist eine am Anfang stehende Bemerkung über Demetrius' Herkunft:

Zu der Zeit nämlich, als die Führung des Römischen Reiches in den Händen von Maximianus Herculius lag, wurde in Pannonien der Märtyrer heiliger Demetrius – der von edler Herkunft, aber noch edleren Glaubens war – geboren, und zwar in der Stadt Sirmium, sein Vater hatte im Christentum den Namen Adrianus, seine Mutter den Namen Theagno bekommen. Der ehrenhafte Demetrius befasste sich dann mit den freien Wissenschaften, und da er sehr fromm war und

<sup>4</sup> P. RADÓ, *Libri liturgici manuscripti bibliothecarum Hungariae et limitropharum regionum*, Budapestini, 1973, p. 17.

<sup>5</sup> J. MORAVCSIK, «Byzance et le christianisme hongrois du moyen age», in *Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina*, 16 (1969), p. 313-341: 334, und J. MORAVCSIK, *Byzantium and the Magyars*, Budapest, 1970, 115. Danach auch: K. MESTERHÁZY, «Adatok a bizánci kereszténység elterjedéséhez az Árpád-kori Magyarországon» (Angaben über die Verbreitung des byzantinischen Christentums in Ungarn zur Zeit der Árpáden). *A Debreceni Déri Múzeum Évkönyve* 1970, p. 145-177, 166. – E. KNAPP – G. TÜSKÉS, «Europäische Verbindungen der mittelalterlichen Heiligenverehrung in Ungarn». *AB* 110 (1992), p. 31-60: 37.

<sup>6</sup> Siehe z. B. «Officia propria sanctorum patronorum regni Hungariae», in *Breviarium Romanum (Pars Autumnalis)*, Ratisbonae, 1891, p. \*29-30.

<sup>7</sup> Laut der *Passio altera*: „Nachdem [Leontius] angekommen war, ließ er in Sirmium in der Nähe des respektablen Heiligtums der siegreichen Märtyrerin Anastasia eine wunderschöne Kirche zu Ehren des Märtyrers St. Demetrius errichten, und hier stellte er den Reliquienschrein zusammen mit den Schätzen auf.“ *Acta Sanctorum Octobris* IV, Antwerpiae, 1780, p. 94-95.

<sup>8</sup> Die Hypothese wurde zum ersten Mal vermutlich im 17. Jahrhundert aufgestellt (z. B.: G. SZELEPCHÉNYI, «Historica brevis expositio litaniarum de sanctis Hungariae», in *Litaniae ad sanctos Hungariae*, [Viennae, ante 1685]: „*Demetrius martyr miles Thessalonicensis ob insignes reliquias Syrmii depositas colitur* oder M. SZENTIVÁNYI, *Dissertatio paralipomenica rerum memorabilium Hungariae*, Tyrnaviae, 1699, p. 160: *Demetrius martyr et miles, qui ob reliquias Sirmij depositas colitur officio proprio per Hungariam*). Sein Name taucht in sämtlichen späteren Publikationen über ungarische Heilige auf, vgl. u. a. G. HEVENESI, *Ungariae Sanctitatis indicia*, Tyrnaviae, 1692, f. [L7v]. [J. PRILESZKY], *Acta Sanctorum Ungariae. Semestre secundum*, Tyrnaviae, 1744, p. 297: *Cultus hic [Demetrii] Sirmio ad reliquam Hungariam propagatus est: Sirmio autem illum jam olim intulit Leontius Illyrici Praefectus, dum illic honoribus Sancti aedem magnificam posuit, chlamydeque et orario Martyris dotavit.*

mit Kenntnis von sowohl die menschlichen als auch göttlichen Schriften begabt war, ging er nach Salonike, wo er ein ausgezeichneter Argumentierer und glänzender Redner wurde.<sup>9</sup>

Aufgrund dieser Informationen der Legende wird nämlich offensichtlich, dass der heilige Demetrius im Mittelalter wegen seiner pannonischen Abstammung als einheimisch-ungarischer Heiliger betrachtet und deshalb seine Verehrung in Ungarn als besonders wichtig empfunden wurde. Der Text ist jedoch auch hinsichtlich der Geschichte der Demetriustradition äußerst aufschlussreich.

## Die Herkunft des heiligen Demetrius in den Quellen

### *Martyrologien*

Die ältesten schriftlichen Quellen zum frühchristlichen Märtyrerkult, das sog. *Martyrologium Syriacum*<sup>10</sup> bzw. *Hieronymianum*,<sup>11</sup> die ganz frühe Angaben bewahren,<sup>12</sup> geben merkwürdigerweise keine Auskunft über den heiligen Demetrius von *Saloniki*. Sie führen lediglich nur einen Märtyrer namens Demetrius an, aber nicht von Thessalonike, sondern aus Sirmium,<sup>13</sup> der laut dem *Martyrologium Hieronymianum* ein Diakon der sirmischen Kirche war.<sup>14</sup> Da allerdings Demetrius' Märtyrertod um das Jahr 304 zu datieren ist<sup>15</sup> und die Martyrologien fast alle bedeutenden zeitgenössischen Heilige von Thessalonike anführen,<sup>16</sup> sollte auch das Demetriusfest erwähnt sein. Aufgrund der Untersuchung dieser Quellen kamen deshalb die Forscher bereits um die Wende des 19. zum 20. Jahrhundert zu der Überzeugung, dass der Märtyrer aus Sirmium bzw. jener aus Thessalonike in irgendeiner Beziehung zueinander stehen müssten.

### *Passionen*

Diese Annahme wird jedoch von den Demetriuspassionen nicht bestätigt. Diese Passionen sind in drei verschiedenen Rezensionen überliefert.<sup>17</sup> Der älteste und kürzeste Text ist

<sup>9</sup> *Legende sanctorum regni Hungarie in Lombardica Historia non contente*, [Strassburg cc. 1486-1489], f. d2<sup>v</sup>. Kritische Ausgabe bei TÓTH, a. a. O. (Anm. 2.), p. 222: *Cum Maximianus Herculus habenas Romani teneret imperii, natus est infra Pannoniam beatissimus puer Demetrius nobilis genere, sed nobilior fide in civitate Sirmio. Cuius pater Adrianus, mater vero Theagno baptismi nominibus vocabantur. Gloriosissimus vero Demetrius liberalibus traditus est studiis et cum esset spiritu sancto plenus humanae divinaeque paginae scientia praeditus, urbem subiit Thessalonicensem, ubi dialecticus acutus, rethorque facundissimus effectus est.*

<sup>10</sup> J. B. DE ROSSI, – L. DUCHESNE (ed), *Breviarium Syriacum*. (*Acta Sanctorum Novembris* II/1.), Bruxelles, 1894, p. LV.

<sup>11</sup> J. B. DE ROSSI, – L. DUCHESNE (ed), *Martyrologium Hieronymianum* (*Acta Sanctorum Novembris* II/1.) Bruxelles, 1894, p. 41.

<sup>12</sup> Das syrische Martyrologium wird meistens auf das Jahr 411, das *Martyrologium Hieronymianum* wiederum in die Mitte des 5. Jahrhunderts datiert. Vgl. K. SCHÄFERDIEK, «Bemerkungen zum „Martyrologium Syriacum“» *AB* 123 (2005), p. 5-22 und R. AIGRAIN, *L'hagiographie. Ses sources, ses methodes, son histoire*, Bruxelles, 2000, p. 32-50.

<sup>13</sup> Dieser ist in beiden Rezensionen am 9. April eingetragen.

<sup>14</sup> „In Sirmia Demetrii diaconi“: *Martyrologium Hieronymianum*. 41.

<sup>15</sup> Die in der ersten Zeile der griechischen Passionen verborgene Zeitangabe (wonach die Hinrichtung Demetrius' zu jenem Zeitpunkt stattfand, „als Maximianus Herculus die Gothen und Sarmaten unterjochte“, vgl. *Acta Sanctorum Octobris* IV, Antwerpiae, 1780, p. 90E) weist offensichtlich auf Maximians erfolgreiche Unternehmungen auf dem Balkan in den Jahren 303/304 hin. Vgl. Lactantius, *De mortibus persecutorum* 13.2, wo der Beginn der Christenverfolgung ausdrücklich mit dem über die Sarmaten und Goten errungenen Sieg verknüpft ist („victorias Gothorum et Sarmatarum propositas“).

<sup>16</sup> U. a. die 304 in Saloniki getöteten drei Schwestern Agape, Chione und Irene (2. April) oder Fronto (14. März) sowie andere Heilige, vgl. D. WOODS, «Thessalonica's Patron: Saint Demetrius or Emeterius?», *Harvard Theological Review*, 93 (2000), p. 221-234: 222-223.

<sup>17</sup> Diese Dreiteilung kommt zum ersten Mal bei dem Bollandisten Cornelius Byaeus vor, der als erster eine Untersuchung der Demetriuspassionen durchgeführt hat (vgl. *Acta Sanctorum Octobris* IV, Antwerpiae, 1780, p. 50-52). Diese Aufteilung wurde dann von der weiteren Forschung übernommen, z. B. H. DELEHAYE, *Les legen-*

im Werk *Bibliothèque* des Patriarchen Photios († 886) erwähnt und später von Delehaye aufgrund von Handschriften aus dem 11. – 12. Jahrhundert ediert (BHG 496).<sup>18</sup> Diese Fassung wurde im 9. Jahrhundert von Anastasius Bibliothecarius († 879) auch ins Lateinische übersetzt.<sup>19</sup> Diese lateinische Textversion verbreitete sich später in ganz Westeuropa und wurde zur Grundlage der europäischen Demetriusverehrung.<sup>20</sup> Die zweite, zeitlich folgende Rezension stellt die sog. *Passio altera* dar (BHG 497).<sup>21</sup> Im Vergleich zur ersten ist diese etwas breitgefächelter angelegt und mit neuen Angaben, u. a. über Demetrius' militärische Karriere und dem ersten Mirakel, das dem Präfekten Leontios geschah, ergänzt. Sie stellt den am meisten verbreiteten Text in der Ostkirche dar, der in den verschiedenen griechischen und östlichen Synaxarien<sup>22</sup> aufgenommen und um die Wende des 11. zum 12. Jahrhundert ins Slawische<sup>23</sup> und sporadisch auch ins Lateinische<sup>24</sup> übersetzt wurde. Die dritte und zugleich jüngste Version enthält die Sammlung von Heiligenviten des Simeon Metaphrastes (BHG 498). Von einigen geringen Abweichungen und Ergänzungen abgesehen folgt sie dem Text der *Passio altera*.<sup>25</sup> In diesen Passionen ist Demetrius stets als ein Heiliger thessalonischer Herkunft dargestellt, dessen Leben und Leiden ebenfalls mit dieser Stadt verbunden sind.

### *Das Sirmium-Thessalonike Problem*

In Kenntnis der Angaben der frühen Martyrologien und der oben erwähnten Passionsfassungen wies Ernst Lucius als erster auf eine mögliche Verbindung zwischen den beiden Demetriusgestalten hin, er betrachtete aber die beiden Märtyrer noch als zwei eigenständige Personen.<sup>26</sup> Kurz danach aber gelangte Hippolyte Delehaye zu der Annahme, dass die beiden Demetrius ein und derselbe Märtyrer seien und dass die Demetriusverehrung in Sirmium ih-

---

*des grèques des saint militaires*, Paris, 1909, p. 103-109; P. LEMERLE, *Les plus anciens recueils des Miracles de Saint Démétrius*, II, *Commentaire*, Paris, 1981, p. 198-203; J. C. SKEDROS, *Saint Demetrios of Thessaloniki. Civic Patron and Divine Protector 4th-7th Centuries*, Harrisburg, 1999, p. 60-70.

<sup>18</sup> PG 104, 104-105. Neue Ausgabe: H. Delehaye, *Les légendes grecques des saints militaires*. Paris, 1909, p. 259-263.

<sup>19</sup> PL 129, 715-717.

<sup>20</sup> Der Anastasianische Text ist in zahlreichen Handschriften überliefert, die später dann auch der Zusammenstellung der Passionssammlungen als Quelle zur Demetriuslegende dienten, z. B. im 15. Jahrhundert B. MOMBRIUS, *Sanctuarium*. Paris, 1910, p. 391-392; Vincentius BELLOVACENSIS, *Speculum historiale I/XII*. Duaci, 1624, p. 145. Dieser Text taucht auch in einigen liturgischen Quellen auf, wie z. B. im Brevier der Johannitenorden (*Breviarium secundum usum Ordinis Sancti Johanni Hierosolymitani*, Lugduni [C. Hochberg], 1517, f. [QQviii]r.) oder in einigen Brevierhandschriften französischer Herkunft: Laon: Bibliotheque Municipale: Ms 255, f. 472v; Chartearoux: Bibliotheque Municipale: Ms 2, f. 363v, Montbéliard: Bibliotheque Municipale: Ms 64, ff. 344v-345r.

<sup>21</sup> Herausgegeben in: *Acta Sanctorum Octobris IV*, Antwerpiae, 1780, p. 90-95.

<sup>22</sup> Griechische Synaxarien: H. DELEHAYE (ed.), *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, Bruxelles, 1902, p. 163-166; Menologium Basilii II. Imperatoris, PG 117, 128. Östliche Synaxarien: Koptisches Synaxarium: R. BASSET (ed.), *Le synaxaire arabe-jacobite (rédaction copte)*, (*Patrologia Orientalis I*), p. 374-377; Äthiopisches Synaxarium: G. COLIN (ed.), *Le synaxaire éthiopienne. Mois de Teqemt*, (*Patrologia Orientalis 197*), p. 157-159; Armenisches Synaxarium: G. BAYAN (ed.), *Le synaxaire arménien de Ter Israel*, (*Patrologia Orientalis 74*), p. 375-378. Sämtliche angeführten Quellen verzeichnen Demetrius am 26. Oktober.

<sup>23</sup> Die slawische Übersetzung s.: *Библиотека литературы Древней Руси*. II. Sankt-Petersburg, 1999, p. 176-189.

<sup>24</sup> Diese Übersetzungen sind in der Mehrheit als isolierte Phänomene zu betrachten, die als Ergebnis byzantinischer Wirkung (wie z. B. die ungedruckten italienischen Übersetzungen BHL 2124 bzw. 2124d) oder eines starken persönlichen Ereignisses zustande gekommen sind, wie z. B. der Besuch des speyrischen Scholastikers in Thessaloniki es war, der beeindruckt von den dortigen Wundern die Passion aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzte (BHL 2125), vgl. H. DELEHAYE, «De versione actorum S. Demetrii saeculo XII. confecta», *AB* 16 (1897), p. 65-68. Davon auch unten Anm. 80.

<sup>25</sup> *Acta Sanctorum Octobris IV*, Antwerpiae, 1780, p. 96-104.

<sup>26</sup> E. LUCIUS, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*. Tübingen, 1904, p. 227, Anm. 3.

ren Anfang genommen hatte und erst später nach Saloniki vermittelt wurde.<sup>27</sup> Die weiteren Forschungen führten zu ähnlichen Ergebnissen. Jacques Zeiller hat in seiner Arbeit über das Christentum in den süddanubischen Provinzen die Lösung, die zum Entstehen der griechisch-thessalonischen Demetriustradition führte, in der Tatsache gesehen, dass die Mitglieder der Administration vor der Hunneninvasion von Sirmium nach Saloniki übergesiedelt waren. Die Hunnen haben Sirmium im Jahr 441 erobert, und so hat der damalige Präfekt von Sirmium die Heiligenreliquien vor dem Einfall der Barbaren nach Thessalonike in Sicherheit gebracht.<sup>28</sup> Zu dem gleichen Ergebnis gelangte auch András Alföldi in seinem Buch über das römische Pannonien<sup>29</sup> und ein halbes Jahrhundert später auch der englische Archäologe Michael Vickers.<sup>30</sup> Nach Vickers gelangten die Reliquien nicht von Saloniki nach Sirmium – wie in den Passionen geschildert –, sondern gerade umgekehrt: Man hatte versucht, sie vor der Barbareninvasion von Sirmium nach Thessalonike in Sicherheit zu bringen.<sup>31</sup> Da die Passionen – von einigen Hinweisen abgesehen<sup>32</sup> – nichts über Sirmium berichten, sind sie offensichtlich zu jener Zeit entstanden, in der der Heiligenkult bereits an Thessalonike geknüpft war. Man kann auch vermuten, dass sie in der Absicht verfasst wurden, die Rolle der Stadt Saloniki hervorzuheben.

Demnach haben die Delehaysche Theorie über den sirmischen Ursprung der thessalonischen Demetriustradition sowie die Forschungen von Zeiller und Vickers dazu beigetragen, dass seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts sowohl die hagiographische als auch die kirchengeschichtliche und byzantologische Fachliteratur übereinstimmend den Standpunkt vertreten, der heilige Demetrius sei ursprünglich ein Märtyrer aus Sirmium gewesen, dessen Verehrung erst später, in den Stürmen der Völkerwanderung nach Saloniki übertragen wurde.<sup>33</sup>

Seitens der griechischen Forschung erscheinen zwar von Zeit zu Zeit Studien oder Monographien, in denen versucht wird, die salonikische Herkunft des Demetrius zu beweisen und die Richtigkeit der bisher dargelegten Argumente zu bestreiten,<sup>34</sup> doch werden sie in der wissenschaftlichen Fachliteratur stets verworfen. Was den Ursprung des thessalonischen Kultes des heiligen Demetrius anbelangt, gilt auch weiterhin die von Delehaye und Vickers vertretene Ansicht,<sup>35</sup> nach der die Demetriusverehrung in Pannonien bzw. aus der Stadt Sirmium

<sup>27</sup> H. DELEHAYE, *Les legendes gréques des saint militaires*, Paris, 1909, p. 109-109; H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*. Bruxelles, 1933, p. 228-229.

<sup>28</sup> J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire Romain*. Paris, 1918, p. 82-83.

<sup>29</sup> A. ALFÖLDI, *Der Untergang der Römerherrschaft in Pannonien*, II, Berlin – Leipzig, 1926, p. 96. Anm. 1: „... Leontius die Reliquien des Demetrius aus Sirmium nach Thessalonica bringt und nicht umgekehrt“.

<sup>30</sup> M. VICKERS, «Sirmium or Thessaloniki? A Critical Examination of the St. Demetrius Legend», *Byzantinische Zeitschrift* 67 (1974), p. 337-350.

<sup>31</sup> Laut Vickers ist dies der Grund für den Unterschied zwischen der Tagesbestimmung im *Martyrologium Hieronymianum* (9. April) und in der orthodoxen Überlieferung (26. Oktober). Letztere hält er nämlich für den Tag der Reliquientranslation. Vickers, *a. a. O.*, p. 349.

<sup>32</sup> Zu diesen Hinweisen gehört die von dem bereits erwähnten Leontius errichtete Kirche in Sirmium bzw. eine Anmerkung in der sog. *Passio altera*, wonach der Gladiator des Kaisers nicht nur in Saloniki, sondern bereits in Sirmium zahlreiche Kämpfe gewonnen hätte (vgl. *Acta Sanctorum Octobris* IV, Antwerpiae, 1780, p. 91: *οὐ μόνον ἐν Ῥώμῃ πολλοὺς εἰς τὸν λουῖδον ἀνηγήγη, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ Σερμίῳ*). Vickers sieht auch darin Spuren des sirmischen Ursprungs der Überlieferung: Michael Vickers, *a. a. O.*, p. 341.

<sup>33</sup> Siehe z. B. R. AUBERT, «Démétrius de Thessalonice», *Dictionnaire d'Histoire et Géographie Ecclésiastique*, 14, (Paris, 1960), col. 1493-1499; V. SAXER, «Demetrios the Martyr», *Encyclopedia of the Early Church*. I. (Cambridge 1992), p. 225; «Demetrio di Salonici», *Bibliotheca Sanctorum*, IV (Roma, 1964), col. 556-564.

<sup>34</sup> Die erste derartige Arbeit (G. THEOCHARIDES, «Σίρμιον ἢ Θεσσαλονίκη; Επανεξέτασις μίας κριτικῆς ἐξετάσεως τῆς περὶ ἁγίου Δημητρίου παραδοσῆ ως ». *Makedonika* 16 (1976), p. 269–306) wurde kurz nach dem Erscheinen des Aufsatzes von Vickers publiziert. Vor kurzem hat der amerikanisch-griechische Forscher James C. Skedros diesem Thema eine selbständige Monographie gewidmet und die Ergebnisse der früheren Untersuchungen zusammengefasst (J. C. SKEDROS, *a. a. O.*, p. 40) wo er das Sirmium-Problem „zur ewigen Ruhe legen will“ (‘it must be put to rest once and for all’).

<sup>35</sup> Siehe die Rezension über Skedros' Buch von X. LEQUEUX, *AB* 119 (2000), p. 168-170.

ihren Ausgang genommen hatte und erst später nach Thessalonike vermittelt worden war. Nach einigen Jahrhunderten verblasste dann der Ursprung des Kultes um den Heiligen, und seine Gestalt wurde von neuen, lokal überlieferten Legenden umwoben, die die Passionsversionen, die uns heute bekannt sind, beeinflusst haben.<sup>36</sup>

Die ungarische Legende ist, außer dass sie eine klare Antwort auf die Frage der besonders intensiven Pflege des Demetriuskultes in Ungarn gibt, auch hinsichtlich der Geschichte der Demetriusüberlieferung von besonderem Interesse. Neben den frühen Martyrologien stellt sie nämlich die einzige schriftliche Quelle dar, in der die sirmische Herkunft des Demetrius ausdrücklich erwähnt wird. Was aber noch auffälliger ist, der von den Martyrologien als Diakon präsentierte Märtyrer Demetrius aus Sirmium wird hier eindeutig mit dem thessalonischen Heiligen identifiziert. Aber wie konnte die Tradition über Demetrius' sirmische Herkunft in das mittelalterliche Ungarn gelangen? Ist es möglich, dass die lateinische Legende das Weiterleben der spätantiken Traditionen Sirmiums widerspiegelt, und wenn ja, was bedeutet das hinsichtlich des Ursprungs des Demetriuskultes? Um auf diese Fragen eine Antwort geben zu können, muss man die Geschichte, Datierung und den Ursprung der lateinischen Legende untersuchen und dann versuchen, eine Antwort auf die Probleme des Ursprungs der sirmischen Legende des Märtyrers zu finden.

### Die Textgeschichte der ungarischen Demetriuslegende

Wie bereits oben erwähnt, war der Text der sirmischen Legende auch gedruckt erschienen. Zum erstenmal wurde er in dem als Ergänzungsband zur *Legenda Aurea* von Jacobus de Voragine gedachten ungarischen Sammlung, die auch die in der *Legenda Aurea* fehlenden Legenden ungarischer Heilige enthielt, herausgegeben. Später wurde diese Sammlung dann in weiteren Ausgaben neu gedruckt, so z. B. in 1498 in einer venezianischen Edition<sup>37</sup> und in 1511 in einem Sammelwerk,<sup>38</sup> das auch die Viten von böhmischen, polnischen und schlesischen Heiligen enthielt bzw. dann in diesem ungarischen Sammelband einer venezianischen Ausgabe von 1512.<sup>39</sup> Die Legende war also gerade durch diese Veröffentlichungen auch in Europa bekannt, aber der erste und einzige Forscher, der die Aufmerksamkeit auf die sirmische Demetriuslegende lenkte, war der Bollandist Cornelius Byaeus,<sup>40</sup> der jedoch der Meinung war, die Annahme der sirmischen Herkunft des Demetrius sei lediglich „die Erfindung eines vom Lokalpatriotismus geblendeten Autors“.<sup>41</sup> Die spätere Forschung übernahm seine Hypothese,<sup>42</sup> und so untersuchte seit Byaeus keiner mehr die ungarische Legende, obwohl die Geschichte der – Ende des 15. Jahrhunderts auch im Druck erschienenen – Legende viel früher ansetzt als das Erscheinungsjahr der ersten Druckausgabe.

<sup>36</sup> Zu einer neuen kritischen Analyse des Problems s.: P. TÓTH, «Sirmian Martyrs in Exile. Pannonian Parallels and a Re-evaluation of the St. Demetrius Problem», *Byzantinische Zeitschrift* 103 (2010) (im Druck).

<sup>37</sup> *Legende sanctorum regni Hungarie*. Venetiis, 1498, f. 24<sup>v</sup>-27.

<sup>38</sup> *Vita beatissimi Stanislai Cracoviensis episcopi. Necnon legende sanctorum Polonie Hungarie Bohemie Moravie Prussie et Silesie patronorum*. In *Lombardica historia non contente*. Cracoviae, 1511, f. 121<sup>v</sup>-125.

<sup>39</sup> *Legende sanctorum regni Hungarie in Lombardica Historia non contente*. Venetiis, 1512.

<sup>40</sup> Byaeus kannte die sirmische Legende von der oben erwähnten polnischen Edition von 1511, deren erster Text die von Jan Dlugosz geschriebene Legende des heiligen Stanislaus war, deshalb nannte der Bollandist in seinem Aufsatz die Demetriuslegende „*vita Duglossiana*“, s. *Acta Sanctorum Octobris IV*, Antwerpiae, 1780, p. 52.

<sup>41</sup> *Acta Sanctorum Octobris IV*, Antwerpiae, 1780, p. 57: „...ab auctore, qui prae-postero in natale solum amore abreptus, primitus confictum.“

<sup>42</sup> Die sirmische Legende ist auch in der *BHL* (BHL 2127) aufgenommen, aber sie ist da nur als ein Auszug („*Epitome*“) der *Passio prima* angesehen.

### *Handschriftliche Nachträge in mittelalterlichen Legendenhandschriften*

Ungarische Forscher haben bereits früher vermutet, dass die in den *Legende sanctorum regni Hungariae* veröffentlichten Texte mit der frühesten Schicht der ungarischen schriftlichen Tradition im Zusammenhang stehen.<sup>43</sup> Spätere Untersuchungen der Textquellen bestätigen eindeutig, dass die Vorgeschichte dieser Sammlung in jenen handschriftlichen und gedruckten Exemplaren der *Legenda Aurea* von Jacobus de Voragine zu erfassen ist, die im Anhang durch Legenden einheimischer bzw. – aus verschiedenen Gründen – von den Benutzern als wichtig erachtete Heilige ergänzt wurden.<sup>44</sup> In diesen Appendizes sind des öfteren Legenden „ungarischer Heilige“, die in kalendarischer Reihenfolge angeführt sind. Aus Ungarn sind drei derartig erweiterte Handschriften der *Legenda Aurea*<sup>45</sup> sowie eine gedruckte Fassung mit handschriftlichen Ergänzungen im Anhang bekannt.<sup>46</sup> Zwei Handschriften davon enthalten bereits die ungarische Fassung der Demetriuslegende. Beide wurden auf ungarischem Gebiet benutzt und im beginnenden 15. Jahrhundert durch Texte ungarischer Heilige ergänzt. Die erste Handschrift, die in Alba Iulia aufbewahrt wird, enthält im Jahre 1429 abgeschriebene Viten der Heiligen Ladislaus, Stephan, Emmerich, Demetrius und Patrick sowie die Legende von Adam und Eva.<sup>47</sup> Der zweite, im 14. Jahrhundert entstandene Kodex italienischer Herkunft wurde wiederum noch in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts durch die Legende des heiligen Sigismundus<sup>48</sup> bzw. Demetrius, die damals für kurze Zeit den heimischen Schutzpatronen zugereicht wurden, ergänzt.<sup>49</sup>

Laut den früheren Forschern dürften die Legenden dieser Nachträge mit den liturgischen Lesetexten im Zusammenhang gestanden haben. Die Benutzer und Ergänzter der *Legenda Aurea* haben liturgische Bücher verwendet, um die fehlenden Legendentexte abzuschreiben und der Legendensammlung hinzuzufügen. Ein Beweis dafür ist die Tatsache, dass die in der Budapester Handschrift vorkommende Sigismundus- und Demetriuslegende eine Paragraphengliederung aufweisen, die mit den Lesungen der Heiligenoffizien genau übereinstimmt. In der Handschriftensammlung der Universitätsbibliothek in Zagreb wird ein früheres, zwischen 1356 und 1387 entstandenes Lektionar aufbewahrt, das neben den Legenden der ungarischen Heiligen Stephan, Ladislaus und Emmerich auch die Passion des Demetrius enthält.<sup>50</sup> Diese ist in sechs Lesungen aufgeteilt, die mit der Textgliederung der beiden handschriftlichen „Nachträge“ tatsächlich übereinstimmen.<sup>51</sup>

### *Lektionare*

<sup>43</sup> A. TARNAI, „A magyar nyelvet írni kezdik“. *Irodalmi gondolkodás a középkori Magyarországon* („Ungarisch wird geschrieben“. Literarische Denkweise im mittelalterlichen Ungarn). Budapest, 1984, p. 80.

<sup>44</sup> E. MADAS, «La Légende dorée – Historia Lombardica – en Hongrie», in S. GRACIOTTI – C. VASOLI (eds.), *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso medioevo*, Firenze, 1995, p. 53-63.

<sup>45</sup> Budapest: Universitätsbibliothek Cod. Lat. 44.; Alba Iulia: Bibliotheca Batthyaneum: R. I. 76; Wien: Österreichische Nationalbibliothek: Cod. Lat. 326.

<sup>46</sup> Alba Iulia: Bibliotheca Batthyaneum: Inc. VIII. 38. Vgl. P. KULCSÁR, *Catalogus incunabulorum Bibliothecae Batthyanianae*, Szeged, 1965, p. 296.

<sup>47</sup> Alba Iulia: Bibliotheca Batthyaneum: R. I. 76, ff. 399<sup>r</sup>-422<sup>f</sup>. Vgl. R. SZENTIVÁNYI, *Catalogus concinnus librorum manuscriptorum Bibliothecae Batthyanyanae*, Szeged, 1958, p. 46.

<sup>48</sup> Über den heiligen Sigismund sowie seiner in dieser Handschrift aufgezeichneten Legende s.: P. TÓTH, «Patronus regis – partonus regni. Kaiser Sigismund und die Verehrung des heiligen Sigismund in Ungarn», *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 119 (2008), p. 80-96.

<sup>49</sup> Budapest: Universitätsbibliothek Cod. Lat 44, 479<sup>r</sup>-482<sup>v</sup>. Vgl. L. MEZEY, *Codices latini medii aevi Bibliothecae Universitatis Budapestensis*, Budapest, 1960, p. 65.

<sup>50</sup> Zagreb: Univerzitetna Knjižnica MR 5, ff. 88<sup>v</sup>-89<sup>v</sup>. Eine Beschreibung dieser Handschrift s. D. KNIEWALD, *Zagrebački liturgijski kodeksi XI.-XV. stoljeća*, Zagreb, 1940, p. 117-118.

<sup>51</sup> Siehe die Bewertung der einzelnen Handschriften in der Einleitung der kritischen Ausgabe bei TÓTH, *a. a. O.* (Anm. 2.), p. 217-218.

Es ist also ganz wahrscheinlich, dass der Text der handschriftlichen Appendizes den liturgischen Handschriften entnommen worden war. Als solcher steht er ganz gewiss „mit der ältesten Schicht der ungarischen schriftlichen Tradition in Verbindung“.<sup>52</sup> Mit Hilfe des Zagreber *Lektionars* konnte die Geschichte der Legende bis ins 14. Jahrhundert zurückverfolgt werden.

Infolge der Vernichtung und Verschleppung des mittelalterlichen ungarischen Bücherbestandes sind leider bisher keine weiteren Lektionare ungarischer Provenienz bekannt. Aus diesem Grund sollen nun jene Handschriften untersucht werden, die das Material der Lektionare wenigstens teilweise enthalten, und das sind die Breviere.

### *Breviere*

Die ungarischen Liturgieforscher sind einstimmig der Meinung, dass sich im mittelalterlichen Ungarn drei selbständige, auf eine gemeinsame Vorgeschichte zurückblickende liturgische Überlieferungsträger, *Riten*, entwickelt haben: Der Ritus Strigoniensis der als „mater, caput et magistra ecclesiarum Hungariae“ geltenden Graner Erzdiözese, die auf dem Gebiet der Erzdiözese Kalocsa in Südungarn gepflegte Liturgie und schließlich die im südöstlichen Teil des Landes dokumentierte siebenbürgische Tradition.<sup>53</sup>

Bezeichnende Eigenschaften der liturgischen Überlieferung einzelner Gebiete dürften bereits seit den Anfängen des Christentums in Ungarn bestanden haben. Sie haben sich jedoch erst um die Wende des 12. zum 13. Jahrhundert zu voll entfaltetem Riten mit markanten strukturellen Unterschieden entwickelt.<sup>54</sup> Trotz der Unterschiede haben die Riten ein gemeinsames Erbe, sozusagen ein „gesamtungarisches Repertoire“ bewahrt, das sogar im Wandel von Zeit und Umständen im wesentlichen in unveränderter Gestalt weiterexistierte. Aus kirchenmusikalischer Sicht setzt sich dieser „gesamtungarische“ Bestand aus Hinzufügungen, Ergänzungen des europäischen Gesangrepertoires bzw. aus Gesängen der ungarischen Heiligensprüche, u. a. denen der heiligen ungarischen Könige, zusammen.<sup>55</sup> Merkwürdigerweise kommt das Prosaoffizium zu Ehren des heiligen Demetrius in diesem „gesamtungarischen Repertoire“ nicht vor. Das vollständige Demetriusoffizium gehört nämlich nicht zu den festen Bestandteilen der ungarischen liturgischen Quellen.<sup>56</sup>

Anders ist es bei den Lektionen. Die Lesungen, die der sirmischen Legende entnommen wurden, kommen nämlich in allen drei Hauptritten vor. Meistens sind sie in sechs Abschnitte unterschiedlicher Länge aufgeteilt, sie sind sogar in den aus musikhistorischer Sicht als periphär bezeichneten Quellen aus dem Osten und Norden des Landes enthalten.<sup>57</sup>

Die relativ einheitliche Gestalt dieser Lektionen lässt darauf schließen, dass die Legende in Ungarn im 14. – 15. Jahrhundert bereits allgemein bekannt war. Jene Tatsache, dass sie in allen drei Riten der ungarischen liturgischen Überlieferung mit gleicher Intensität gepflegt wurde, spricht wiederum dafür, dass sie vielleicht noch vor der scharfen Spaltung der

<sup>52</sup> TARNAL, *a. a. O.*, p. 80.

<sup>53</sup> L. DOBSZAY, «The System of the Hungarian Plainsong Sources», *Studia Musicologica* 27 (1985), p. 37 - 65.

<sup>54</sup> Vgl. L. DOBSZAY, *Corpus Antiphonarum. Európai örökség és hazai alakítás* (Europäisches Erbe und die Herausbildung in Ungarn). Budapest, 2003, p. 389-391; J. SZENDREI, *A "mos patriae" kialakulása 1341 előtti hangjegyes forrásaik tükrében* (Die Herausbildung der "mos patriae" im Spiegel der ungarischen Notenquellen aus der Zeit vor 1341). Budapest, 2005, 350-370.

<sup>55</sup> Dobszay, László: *Corpus Antiphonarum. Európai örökség és hazai alakítás* (Europäisches Erbe und die Herausbildung in Ungarn). Budapest: Balassi, 2003, 51-58; Szendrei, Janka: *A "mos patriae" kialakulása 1341 előtti hangjegyes forrásaik tükrében* (Die "mos patriae"-Herausbildung im Spiegel der Notenquellen aus der Zeit vor 1341). Budapest: Balassi, 2005, p. 125-129, im Zusammenhang mit einer der ältesten liturgischen Quellen Ungarns, dem *Codex Albensis* aus dem 12. Jahrhundert.

<sup>56</sup> Die vollständige Historie ist nur in einer Handschrift überliefert, während die anderen nur Fragmente davon enthalten. Siehe dazu die Einleitung zur kritischen Edition des Offiziums bei Zs. CZAGÁNY – P. TÓTH, *Historia sancti Demetrii. Kritische Ausgabe des Offiziums mit Einleitungen*, Ottawa, 2010 (im Druck).

<sup>57</sup> Mehr dazu bei TÓTH, *a. a. O.* (Anm. 2.), p. 52-57.

Ritusstränge im 13. Jahrhundert entstanden ist. Diese Vermutung wird noch dadurch bestätigt, dass die der Demetriuslegende entnommenen Lesungen bereits im ältesten ungarischen Brevier, dem zwischen 1270 und 1290 entstandenen *Breviarium Strigoniense*,<sup>58</sup> sowie in der den *Ritus Strigoniensis* konservativ bewahrenden Liturgie des Paulinerordens auftauchen.<sup>59</sup>

Der Text führt demnach in eine viel frühere Zeit zurück, als das späte 15. Jahrhundert, d. h. die Erscheinungszeit der gedruckten Version. Die ungarische Liturgie und Kultur des Mittelalters ist allerdings mit äußerst wenigen handschriftlichen Quellen dokumentiert; es existiert kein einziges Legendarium, Lektionar oder Brevier aus den 12. – 13. Jahrhundert. Bei der weiteren Untersuchung sind wir deshalb gezwungen, indirekte Quellen heranzuziehen, die die ungarische Demetriustradition nur bedingt repräsentieren.

### *Indirekte Zeugen*

Bei diesen Quellen handelt es sich hauptsächlich um frühe ungarische liturgische Handschriften, verschiedene Sakramentare und Pontificalien, die unsere Vermutung einer früher ansetzenden Überlieferung der Legende oder zumindest der ungarischen Demetriustradition bestätigen. Falls wir die ungarische Provenienz des sog. Evangelistars aus Neutra (Nyitra, heute: Nitra, Slowakei) akzeptieren, dürfte die Demetriusverehrung in Ungarn verhältnismäßig früh begonnen haben.<sup>60</sup> Anfangs war jedoch das Demetriusfest vermutlich nicht überall im Land verbreitet und wurde lediglich mit dem *commune sanctorum* entnommenen Texten ausgestattet. Vielleicht ist es damit zu erklären, dass in den ältesten liturgischen Quellen Ungarns der Name des Heiligen überhaupt nicht auftaucht. Weder das zwischen 1083 und 1092 datierte Graner Benedictionale<sup>61</sup> mit seinem äußerst unflexiblen Sanktorale, noch das etwas spätere Sakramentar der heiligen Margarethe<sup>62</sup> oder der Sanktoralteil des sog. *Codex Albensis* aus dem 12. Jahrhundert<sup>63</sup> führen die – damals sicher noch aus dem *commune sanctorum* übernommenen – Texte zum Demetriusfest an.

Die einzige Ausnahme bietet das reichhaltige und vielschichtige Sakramentar des im ausgehenden 12. Jahrhundert verfassten *Codex Prayanus*. Diese Handschrift enthält bereits

<sup>58</sup> Zágráb: Universitna Knjižnica: MR 67, ff. 303v-305r. Ausführliche Beschreibung der Handschrift: KNI EWALD, *a. a. O.*, p. 68-72. Vgl. D. KNI EWALD, «A zágrábi érseki könyvtár MR 126 jelzésű Sacramentariumának magyar rétege a MR. 67 sz. zágrábi Breviarium megvilágításában» [Die ungarische Schicht des Sacramentars MR 126 der Zagreber Metropolitanbibliothek im Lichte des Zagreber Breviers MR 67]. *Pannonhalmi Szemle* 13 (1938), p. 36-50.

<sup>59</sup> Die Demetriuslegende ist bereits in der frühesten, vermutlich um 1486 erschienenen Ausgabe zu finden. Diese Fassung stimmt mit jener der handschriftlichen Ergänzungen bzw. dem Text des Zagreber Lektionars aus dem 14. Jahrhundert fast völlig überein. Vgl. *Breviarium Paulinorum* [Basel: Nikolaus Kessler. 1486-1491], ff. 387r-[387v] sowie die späteren Breviere: *Breviarium Paulinorum* [Venetiis, 1537], ff. 377-[377v]; *Breviarium Paulinorum*, [Venetiis, 1540], ff. 419-[419v]. Zur Liturgie des Paulinerordens s. J. TÖRÖK, *A magyar pálosrend liturgiájának forrásai, kialakulása és főbb sajátosságai (1225-1600)* (Quellen, Entwicklung und Besonderheiten der Liturgie des ungarischen Paulinerordens [1225-1600]). Budapest, 1977, p. 24-31; A. KOVÁCS, *CAO-ECE V/B: Strigonium (Sanctorale)*, Budapest, 2006, p. 22-23.

<sup>60</sup> Im Kalender der heute überwiegend in die 60-70er Jahre des 11. Jahrhunderts datierten Handschrift ist Demetrius an üblicher Stelle am 26. Oktober angeführt. Nitra, Archív Nitrianskej kapituly No. 118. RADÓ, *a. a. O.* (Anm. 4.), p. 230-237. Faksimile-Ausgabe der Handschrift: J. SOPKO – J. VALACH, *Nitriansky kódex*, Martin, 1987, p. 202/203. Angesichts neuester Forschungsergebnisse ist dies jedoch nicht unbedingt als Zeichen der ungarischen Zugehörigkeit des Kodexes, vielmehr als eines seiner auch im übrigen stark hervortretenden östlichen-byzantinischen Merkmale zu werten. Vgl. J. NEMEŠ, *Nitriansky kódex a jeho posolstvo*. Ružomberok, 2006 und V. MÜCSKA, «Byzantinische Einflüsse auf den ältesten ungarischen liturgischen Kalender aus dem 11. Jahrhundert. Versuch einer neuen Interpretation», in G. PRINZING – M. SALAMON, *Byzantium and the East Central Europe. (Byzantina et Slavica Cracoviensia III.)*, Cracow, 2001, p. 117-128.

<sup>61</sup> Zagreb: Univerzitna Knjižnica: MR 89. Vgl. KNI EWALD, *a. a. O.* (Anm. 50), p. 12-16.

<sup>62</sup> Zagreb: Univerzitna Knjižnica: MR 126. Vgl. KNI EWALD, *a. a. O.* (Anm. 50), p. 26-30.

<sup>63</sup> Graz, Universitätsbibliothek: Ms 211. Z. FALVY – L. MEZEY, *Codex Albensis. Ein Antiphonar aus dem 12. Jahrhundert*. Graz – Budapest 1963.

eigene Messgebete zum Fest des heiligen Demetrius.<sup>64</sup> Im Gegensatz zur späteren einheitlichen Überlieferung der proprialen Orationen<sup>65</sup> wurden jedoch die Gebetstexte aus Messen anderer Heiligen übernommen und der Person des Demetrius angepasst.<sup>66</sup> Handelt es sich nun dabei um eine entscheidende Abweichung von der früheren Tradition oder um eine absichtlich durchgeführte liturgische Erneuerung, die eigenen Orationen des *Codex Prayanus* zeugen davon, dass die Tradition der sirmischen Herkunft des heiligen Demetrius zur Entstehungszeit der Handschrift in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts noch nicht existierte.<sup>67</sup> Die ältesten Textdenkmäler über den Demetriuskult in dem *Codex Prayanus* weisen nämlich keinerlei Verbindung zum Legendentext auf. Während die von den ungarischen Schutzpatronen Stephan, Emmerich<sup>68</sup> und Ladislaus<sup>69</sup> handelnden Texte immer einige, wenn auch manchmal recht spärliche Hinweise auf das Leben und Wirken dieser Heiligen auf ungarischem Gebiet enthalten, ist es bei Demetrius anders: Die Orationen sagen nichts über seine Verbindung zu Ungarn, verschweigen die Einzelheiten der Legende und stellen Demetrius als einfachen Märtyrer dar.

### *Das Demetriusoffizium*

Dasselbe trifft auf den – laut den jüngsten musikhistorischen Forschungen – aus dem frühen 12. Jahrhundert stammenden Text des Demetriusoffiziums zu.<sup>70</sup> Dieses Prosaoffizium scheint über die Einzelheiten der Demetriuspassion, wie Nestor, Lyaeus, Thessalonike und die dortigen Wunder (mit Ausnahme des Myrons), Bescheid zu wissen, hinterlässt aber keine Hinweise auf die pannonische Herkunft des Heiligen.<sup>71</sup> Ferner sind an den Parallelstellen, die sowohl in der Legende als auch im Offizium vorkommen, keine Überschneidungen: Textverlauf, Wortschatz und Stil scheinen völlig unabhängig von der Legende konzipiert worden zu sein.<sup>72</sup>

Aufgrund dieser Feststellungen ist anzunehmen, dass die Legende später entstanden ist als die Texte der Messe und des Offiziums. Wenn nämlich zur Zeit der Entstehung der Orationen und Offiziumstexte die literarische Überlieferung der ungarischen Herkunft des Heiligen

<sup>64</sup> Ungarische Nationalbibliothek: Sprachdenkmal 1, f. 92r: *Deus qui sanctam huius diei sollempnitatem per commemorationem beati Demetrii martyris tui sacrasti...*

<sup>65</sup> Die Oration des heiligen Demetrius (*Deus qui beatum Demetrium martyrem tuum virtutum signis*) ist in den Quellen seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts kontinuierlich belegt, z. B.: Zággráb: Universitna Knjižnica: MR 67, f. 303v; Missale aus Istanbul: Istanbul, Topkapi Serai: Deissmann 60, f. 157; J. SZENDREI – R. RYBARIČ, *Missale Notatum Strigoniense ante 1341 in Posonio*, Budapest, 1981, f. 287r.

<sup>66</sup> Die Collecta stellt eine frühe Messoration zweier weniger bekannter Märtyrer Claudius und Medardus dar (*Deus qui sanctam huius diei sollempnitatem*), die Secreta wurde der Messe des Saturninus (*Deus, qui nos beati Demetrii martyris tui concedis*), das dritte Gebet wiederum jener des heiligen Hieronymus (*Domine Deus omnipotens*) entnommen. Vgl. G. BAROFFIO, *Iter Liturgicum Italicum: Orationale Sanctorum Italicum*, 2006 ([musicologia.unipv.it/baroffio/materiali/orationalesanctorum%202\\_.pdf](http://musicologia.unipv.it/baroffio/materiali/orationalesanctorum%202_.pdf)), 19, 58, 73, 36.

<sup>67</sup> Für die Datierung der Handschrift s. E. MADAS – E. POUELLE, «L'organisation des cahiers du Codex Pray», *Scriptorium* 57 (2003), p. 238-252 und E. POUELLE, «Le saint Sudaire et la datation du Codex Pray», *Revue internationale du linceul de Turin*, 25 (2003), p. 7-19.

<sup>68</sup> Die Orationen schildern Stephan als „den König“ und „Lehrer der Pannonen“, bei Emmerich preisen sie wiederum seine jungfräuliche Unschuld und Enthaltensamkeit. Vgl. D. KNI EWALD – F. KÜHÁR, «Magyar szentek ünnepei és miséi a Pray-kódexben» (Feste und Messen ungarischer Heilige im Pray-Kodex). *Pannonhalmi Szemle* 14 (1939), p. 11-19.

<sup>69</sup> Die Ladislausoration im Codex Prayanus ist von besonderer Wichtigkeit. Jener Abschnitt nämlich, der von Sünde und Ablass des Königs handelt (... *miro miserationis modo delinquentem ad veniam et iustum transtulisti ad gloriam*), dürfte der seitdem verschollenen ursprünglichen Ladislauslegende entnommen worden sein. Vgl. KNI EWALD – KÜHÁR, *a. a. O.*, p. 16-17

<sup>70</sup> Siehe die quellenkritische und musikhistorische Analyse des Offiziums bei CZAGÁNY – TÓTH, *a. a. O.* (Anm. 56.)

<sup>71</sup> An einer Stelle wird sogar Demetrius ausgesprochen als Grieche bezeichnet: „*Graecorum alta soboles Demetrius*“ – Zággráb: Universitna Knjižnica: MR 67, 303v).

<sup>72</sup> Mehr zum Textcharakter des Offiziums s. CZAGÁNY – TÓTH, *a. a. O.* (Anm. 56.).

bereits bekannt gewesen wäre, könnte man kaum erklären, wieso die liturgischen Texte dieses höchst bedeutende Moment ausser Acht gelassen haben. Dieses „Schweigen“ lässt sich nur dann erklären, wenn man die Entstehungszeit der Legende in eine spätere Periode, zwischen Ende des 12. Jahrhunderts, die Entstehung der Messorationen des *Codex Prayanus*, und 1270/1290, die Zeit der Aufzeichnung der ältesten Legendenhandschrift, datiert. Bevor wir jedoch unsere Feststellungen zur Datierung darlegen, müssen auch der Text der ungarischen Legende untersucht und anhand der inhaltlichen und sprachlichen Analyse die Ergebnisse der Quellenuntersuchungen gedeutet werden.

### Der Text der sirmischen Demetriuslegende

Gleich zu Beginn merkt man, dass die ungarische Demetriuslegende eine Übersetzung der *Passio altera* ist. Am deutlichsten wird dies durch die im frühen 15. Jahrhundert entstandene Budapester Handschrift veranschaulicht, die den Gebetstext von Nestor, der sich auf den Kampf mit Lyaeus vorbereitet, auch in griechischer Sprache anführt. Der griechische Text ist in der Handschrift in einer der damaligen Aussprache folgenden lateinischen Übertragung aufgezeichnet.

Nestor vero faciem suam cum toto corpore suo crucis sigillo prout potuit sigillavit et accipiens lanceam, quae sibi parata erat elevatis in celum luminibus ait: "O theos Demetriu tu dulu su ke o ycapiminos pes Ihs Xpc ypotacas Goliaton allophylon to pist[r]o su David aptoc katavale totrosos su Lyeum ke Maximiani tu tyranni." Hoc autem in subsequentibus taliter exprimitur: "Deus Demetrii servi tui et dilectus puer tuus Ihesus Christus, qui tradidisti Goliath ex alieno genere ortum fideli tuo David, tu ipse deorsum pone audaciam Lyaei et Maximiani tyranni."<sup>73</sup>

Der Gebetstext der griechischen Originalfassung der *Passio altera* stimmt mit dieser Übertragung fast vollkommen überein:

Θεὸς Δημητρίου τοῦ δούλου σου, καὶ ὁ ἠγαπημένος σου παῖς Ἰησοῦς Χριστός, ὁ ὑποτάξας Γολιάθ τὸν ἀλλόφυλον τῷ πιστῷ σου Δαουίδ, αὐτὸς κατὰβαλε τὸ θράσος τοῦ Λυαίου καὶ Μαξιμιανοῦ, τοῦ τυράννου<sup>74</sup>

Dass die sirmische Legende eine Übersetzung aus dem Griechischen ist, wird auch dadurch bestätigt, dass an zahlreichen Stellen der Legende lateinische Wörter griechischen Ursprungs vorkommen. Dazu gehören Ausdrücke wie *orthodoxia*, *monomachus*,<sup>75</sup> einige im Griechischen wurzelnde Verben mit der seltsamen Endung *-izo*<sup>76</sup> sowie das am Schluss der Geschichte vorkommende, schwer zu erklärende Wort *microcosmus*.<sup>77</sup> Manchmal scheint sogar die Wortwahl des lateinischen Textes darauf zu deuten, dass im Hintergrund ein griechischer Originaltext gestanden hat.<sup>78</sup> Es ist also recht wahrscheinlich, dass die Legende eine

<sup>73</sup> Budapest, Universitätsbibliothek Cod. Lat. 44, f. 481ra.

<sup>74</sup> *Acta Sanctorum Octobris* IV, Antwerpiae, 1780, p. 93B.

<sup>75</sup> Beide kommen im Text zweimal vor.

<sup>76</sup> Z. B. *monomachizo* (3x), *martyrizo* (1x). Über die griechischen Wurzeln dieser Wörter siehe: A. FUNCK, «Die Verben aus -ISSARE und -IZARE». *Archiv für Lateinische Lexikographie* 3 (1886), p. 398-442 bzw. neuerdings: P. DARDANO, «Contatti tra lingue nel mondo mediterraneo antico: i verbi in -ISSARE / -IZARE del latino», in *Il Mediterraneo Plurilingue*, I., Udine, 2006, p. 71-86.

<sup>77</sup> Die Leontios-Geschichte schildert am Anfang, wie „Maximianus, die Krone vom Kopf herunternehmend, sich schließlich dem Gesetz der Natur unterworfen und die Welt (*microcosmus*) verlassen hat“. (*Cum autem Maximianus deposito capitis dyademate naturae concedens microcosmum soluisset*. TÓTH, a. a. O (Anm. 2.), p. 240). Im griechischen Originaltext dürfte wahrscheinlich das Wort „Kosmos“ (Welt) gestanden haben, aus dem die sonderbare Lesart *microcosmus* gebildet wurde, in der *Passio altera* allerdings kommt die entsprechende Zeile nicht vor.

<sup>78</sup> So z. B. wird der ewige himmlische Lohn im Griechischen mit dem Wort *ἀθάβων* ausgedrückt (*καὶ ἄφθαρτον ἀθάβωνα παρέχουσιν*. *Acta Sanctorum Octobris* IV, Antwerpiae, 1780, p. 90), was der Übersetzer mit der ähnlich

Übersetzung aus dem griechischen Text der *Passio altera* ist. Bei einem Vergleich der Legende mit den heute bekannten lateinischen Fassungen der *Passio altera*<sup>79</sup> und den verschiedenen mittelalterlichen Demetriusüberlieferungen im Westen Europas<sup>80</sup> kommt man sogar zu der Überzeugung, dass die ungarische Demetriuslegende als eine selbständige, von den zeitgenössischen europäischen Traditionssträngen unabhängige lateinische Übersetzung einer griechischen Version der *Passio altera* anzusehen ist.

#### *Inhaltliche Eigenarten der sirmischen Legende*

Interessanterweise weicht die sirmische Legende häufig vom heute bekannten Text der *Passio altera* ab. Eine derartige Abweichung stellt gleich am Anfang der Legende der oben zitierte Teil bezüglich der sirmischen Herkunft des Märtyrers bzw. seiner Eltern und seiner sirmischen Studien dar. Später aber stimmt die Geschichte erneut vollkommen mit dem Text der *Passio altera* überein, ganz bis zu dem Teil, wo Demetrius auf Befehl des Kaisers in den Kerker geworfen wird. An dieser Stelle beinhaltet die Legende nach der Beschreibung des Zweikampfes zwischen Nestor und Lyaeus einen interessanten, in allen drei Passionsvarianten fehlenden Zusatz. Im Kerker erscheint dem Märtyrer Jesus Christus, und als Antwort auf Demetrius' langes Gebet verspricht er all denen Hilfe und Gnade, die ihn im Name des Demetrius anflehen. Endlich dann bringt die ungarische Legende in Verbindung mit der Bestattung des Leichnams des Märtyrers, unmittelbar vor der Leontiusgeschichte, einen verhältnismäßig umfangreichen Zusatz, in dem detailliert das aus dem Grab des Märtyrers fließende wundersame Öl, das Myron, sowie dessen Eigenschaften und Anwendung beschrieben werden, was in den Passionen nicht vorkommt.

#### *Das Myron*

Obwohl das genaue Datum des Aufkommens vom Myron im Dunkeln liegt, ist doch soviel sicher, dass die Bezeichnung des Öls als Myron in der Literatur erstmals in der Chronik des Joannis Skylitzes auftaucht, der darüber berichtet, dass 1040, als die Bürger Salonikis gegen die Bulgaren in die Schlacht zogen, sich die Soldaten mit dem Myron einsalben.<sup>81</sup> Auf dieser Basis wird das Aufkommen dieses Wunders allgemein an die Wende des 10. zum 11. Jahrhundert datiert.<sup>82</sup>

Demzufolge muss der Text der Legende – der das Öl Wunder bereits kennt – aus späterer Zeit als aus dem 11. Jahrhundert stammen. In den heute bekannten griechischen Varianten der *Passio altera* wird allerdings nichts von dem Öl berichtet, die Forschung kennt es nur aus

klingenden lateinischen *subarratio* wiedergibt: *quod semper incorrupta subarratio est, acciperent* TÓTH, *a. a. O* (Anm. 2.), 222.

<sup>79</sup> Mehr dazu s. bei TÓTH, *a. a. O.* (Anm. 2.), p. 74-76.

<sup>80</sup> Im Westen ist die Demetriuslegende in der liturgischen Überlieferung der Johanniter sowie der Kirchen in Speyer und Paris zu finden. Diese stehen jedoch in keinerlei Verbindung zur mittelalterlichen ungarischen Tradition. Das Vorkommen des Heiligen in den genannten Überlieferungskreisen ist auf verschiedene Gründe zurückzuführen: bei den Johannitern war es ein Wunder, das sich 1098 im Heiligen Land ereignete, in Speyer die Wallfahrt eines Vorstehers der Kirchenprovinz nach Thessalonike, in Paris wiederum der Bruder von Dionysius Areopagites namens Demetrius, der in einer merkwürdigen Legende auftaucht. Mehr dazu s. TÓTH, *a. a. O.* (Anm. 2.), p. 76-82.

<sup>81</sup> I. THURN (ed.), *Johannis Scylitzae synopsis historiarum*, Berlin – New York, 1973, p. 413.

<sup>82</sup> S. Ch. BAKIRTZIS, «*Η μωραβλησία του Αγίου Δημητρίου*», in *Αγίου Δημητρίου θαύματα, in 'Ο βίος, τά θαύματα καί ή Θεσσαλονίκη τοῦ Αγίου Δημητρίου. Εἰσαγωγή, σχόλια, ἐπιμέλεια Χαράλαμπος Μπακιρτζής ; μετάφραση Ἀλὼη Σιδέρη*, Athen, 1997, p. 510-525 und D. VAKAROS, *Τὸ Μύρον τοῦ Αγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης*. Thessalonike, 2008, p. 23-60.

Beschreibungen in späteren Predigten und Lobreden.<sup>83</sup> Gerade darum scheint die ungarische Legende, in der das Myron bereits im Text vorkommt, sehr speziell zu sein.

Allerdings beinhaltet eine lateinische Übersetzung der *Passio altera* aus dem 12. Jahrhundert, die auf Wunsch des speyrischen Scholastikers Johannes von einem Presbyter namens Bernat angefertigt wurde – zwar nur hinweisartig – ebenfalls die Beschreibung des Myrons. Noch dazu genau an der gleichen Stelle wie in der ungarischen Legende, d. h. eigentlich am Ende der Biographie Demetrius'.<sup>84</sup>

Unter Berücksichtigung dieser Tatsache kann die Übersetzung der ungarischen Variante vermutlich anhand eines dem griechischen Original aus dem 12. Jahrhundert sehr ähnlich aufgebauten Textes zustande gekommen sein. Von der lateinischen Version aus dem 12. Jahrhundert ist aufgrund des erhaltenegebliebenen Vorwortes bekannt, dass sie 1160 angefertigt wurde,<sup>85</sup> so kann auch die ungarische Legende irgendwann aus dieser Zeit bzw. – da in der ungarischen Variante der Teil über das Myron bereits ausgedehnter und detaillierter ist – vielleicht auch aus etwas späterer Zeit, nach 1160, stammen.

### *Myron und Wasser*

Ebenfalls auf diese verhältnismäßig spätere Zeitspanne lassen einige weitere von der griechischen *Passio altera* abweichende Eigenheiten der ungarischen Legende schließen. Vor einigen Jahren lenkte Charalambos Bakirtzis die Aufmerksamkeit darauf, dass in einer Gruppe der mittelalterlichen griechischen Quellen von einem neuen Element des thessalonischen Demetriuskultes berichtet wird, demzufolge das aus dem Grabe Demetrius' fließende Öl nicht mehr in reiner Form benutzt wird, mit nach Hause genommen oder Pilgern übergeben wird, sondern mit Wasser vermischt in einem extra dafür angefertigten Gefäß transportiert wird.<sup>86</sup> Über diesen Brauch gibt die ungarische Legende eine detailliertere Beschreibung als jede andere bisherige Quelle.

„aus dem Grab [des heiligen Demetrius] fließt häufig Öl, dass man, sofern man es mit unreinen Händen schöpfen will, nicht berühren kann und erschreckt zurückprallt. Wenn aber ein guter, reiner, gerechter, nüchterner, keuscher Mensch sich dem Öl nähert, so kann er sich duftendes Öl zum Salben schöpfen. Bringt man aber das Öl einem von Sünde befleckten Menschen oder in dessen Haus, so erträgt es diesen beschmutzten Ort nicht und fließt aus der Hand in das Grab des Märtyrers zurück. Darum bildete sich bei den dort Lebenden die Gewohnheit heraus, das Öl mit Wasser zu vermischen, denn so konnte man es überall hinbringen, und wenn man einen Kranken damit salbte, wurde er durch die Gnade des ewigen Vaters, sogleich wieder gesund.“<sup>87</sup>

<sup>83</sup> In erster Linie aus den Werken Johannes Staurakios aus dem 13. oder Demetrios Chrysoloras aus dem 15. Jahrhundert, umfassende Textdarlegungen s.: *Acta Sanctorum Octobris* IV, Antwerpiae, 1780, p.74A-78C. und bei VAKAROS, a. a. O., 35-60.

<sup>84</sup> Wien: ÖNB: Cod. 377, f. 110v: „*tollentes corpus beati Dimitrii sepelierunt in eodem loco ubi usque hodiernum diem multa et magna fiunt prodigia et miracula divina hoc ordinante clementia. Nam et hodie e tantea habundantia olei circa eius sepulchrum ebullit quod pro conferenda sanitate passim per orbem terrarum sufficientes feratur. Passus est autem beatissimus martyr Dimitrius sub Maximiano Herculeo imperatore, xxvi die mensis Octobris. Regnante domino nostro Jhesu Christo cui est honor in saecula saeculorum. Amen.*“

<sup>85</sup> Wien: ÖNB: Cod. Lat. 377, f. 108v: „*...causa mei et petitione mea de Greco in Latinum transtulit anno Dominicae incarnationis MCLXmo huc apportavi et hic apposui afferensque de oleo et vestibus eius in argentea pyxide.*“ Über diese Datierung s. DELEHAYE, a. a. O., (Anm. 24).

<sup>86</sup> CH. BAKIRTZIS «Pilgrimage to Thessalonike. The Tomb of St. Demetrios», *Dumbarton Oaks Papers*, 56 (2002), p. 177-192: 185.

<sup>87</sup> „*Saepius autem in eius tumba de corpore suo oleum manat, quod si quis manibus contaminatis colligere cupit, nequaquam tangere valens confusus illico recedit. Si quis vero bonus mundus iustus sobrius castus ad colligendum oleum accedit, collegit olei liquorem redolentis pro more balsami. Cum autem collectum defertur vel ad hominem vel ad domum aliquam quolibet scelere contaminatam, minime locum patitur immundum, sed a manibus exiliens infra martyris sepulchrum remeat. Est igitur populo eiusdem regionis in consuetudine aquam cum oleo conmiscere ac sic ubique portari permittitur et ex eo quiquis infirmus ungitur, aeterni munere patris subito sanus efficitur*“ TÓTH, a. a. O (Anm. 2.), p. 238-240.

Die sirmische Legende ist also eindeutig mit dieser Gruppe der griechischen Quellen verwandt, die von dem Brauch, das Myron mit Wasser zu vermischen, zeugen. Diese Gewohnheit konnte sehr verbreitet gewesen sein, weil den archäologischen Forschungen zufolge die zum Transport des mit Wasser vermischten Öls dienenden Tongefäße seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts an verschiedenen Orten des Balkans vorkommen. Nach Bakirtzis kommt das Motiv, das Myron mit Wasser zu vermischen, zu Beginn des 13. Jahrhunderts auf. Nikephoros Blemmydes weist erstmals in einem um 1239/40 verfassten Epigramm darauf hin,<sup>88</sup> in dem er davon berichtet, dass der Leichnam des Märtyrers in eine trockene Grube oder Zisterne geworfen worden war, aus der dann Wasser und Myron hervorquollen.<sup>89</sup>

Dadurch werden die bisherigen Ergebnisse im Zusammenhang mit der Datierung der Legende weiter bekräftigt, laut denen der Text wahrscheinlich in die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts, an die Wende des 12. zum 13. Jahrhundert, in die Zeitspanne zwischen der Entstehung des Pray-Kodexes, der die ungarische Herkunft des Heiligen noch nicht kennt, und dem Datum der frühesten, um 1270/90 entstandenen Handschrift der Legende, datiert werden kann.

#### *Weitere Abweichungen*

Ebenfalls darauf, vom Gesichtspunkt der Geschichte der *Passio altera* verhältnismäßig späten Periode, weisen einige weitere Elemente der Legende, auf deren Parallelen man ebenfalls im Text der späten Enkomien stoßen kann. So z. B. Lupus, im Zusammenhang mit den vom Diener des Märtyrers zusammengesammelten Reliquien, worüber die ungarische Legende folgendes berichtete:

Lupus, der Diener des heiligen Demetrius, nahm den blutdurchtränkten Mantel seines Herrn und das Band, das er nach griechischem Brauch um das Haupt trug, und tauchte es in sein Blut, er streifte auch den kaiserlichen Ring von seiner Hand und tauchte auch diesen in das heilige Blut ... und durch diese brachte er zahlreiche Wunder zustande.<sup>90</sup>

In der *Passio altera* und dann auch in den weiteren lateinischen Übersetzungen davon ist nur von zwei Reliquien die Rede, von dem Mantel und dem Ring,<sup>91</sup> das Band kommt

<sup>88</sup> BAKIRTZIS a. a. O., p. 185 und 192. Bakirtzis zufolge konnte sich diese Tradition dadurch entwickeln, weil zur Zeit der fränkischen Besetzung der Stadt (1204 – 1224) die Franken die Reliquie des Märtyrers verschleppten und die Bürger von Saloniki – sozusagen als „Ersatz“ für die fehlende Reliquie – die Überlieferung einführten, dass der Leichnam des Märtyrers ursprünglich in einen Brunnen geworfen worden war und als Beweis dafür, das daraus hervorquellende Myron sich mit Wasser vermischte.

<sup>89</sup> „Aus der ausgetrockneten Zisterne lässt du erneut Wasser quellen, was aber überhaupt nicht verwundert, denn deine Macht ist groß. Viel merkwürdiger ist, dass aus deiner Quelle zugleich auch Öl, ja sogar Myron fließt“, schreibt Nikephoros Blemmydes (†1272), A. HEISENBERG, (ed.), *Nicephori Blemmydae curriculum vitae et carmina*, Leipzig, 1896, p. 121. Über die Datierung s. ebd. CVI und R. J. MACRIDES, «Subversion and Loyalty in the Cult of Saint Demetrios», *Byzantinoslavica*, 51 (1990), p. 189-197: 195-196.

<sup>90</sup> „Lupus autem, beati Demetrii minister domini sui chlamydem de martyris sanguine tinctam et fascialem quo caput eius iuxta morem Graecorum velatum fuerat de capite eius accepit et eius sanguinem collegit ac de manu eius anulum accepit imperialem eundemque anulum in eius sacratum sanguinem tingere cepit a quo... quamplurima miracula facta sunt.“ TÓTH, a. a. O (Anm. 2.), p. 236.

<sup>91</sup> Vgl. *Acta Sanctorum Octobris IV*, Antwerpiae, 1780, p. 94D: τὸ ὀράριον τοῦ Ἁγίου... δὲ καὶ τὸ βασιλικὸν δακτύλιον, ille tve „sancti martyris orarium... etiam anulum“ in einer lateinischen Fassung von Montecassino (s. BHL 2123, in *Bibliotheca Casinensis, seu codicum manuscriptorum qui in tabulario Casinensi asservantur series III*. Casinensi 1894.: *Florilegium*,, p. 142) und „orarium sancti martyris... et eius regalem anulum in der oben erwähnten lateinischen Übersetzung von Speyer aus dem 12. Jahrhundert (Wien: ÖNB: Cod. Lat. 377, f. 119r.).

nicht vor. Erst in einer späteren, im 13. Jahrhundert von Johannes Staurakios verfassten Lobrede kommen diese drei Reliquien wieder vor.<sup>92</sup>

Ähnlich interessante Übereinstimmungen findet man zwischen der Legende und der Demetriuspredigt des Simeon, Erzbischof von Thessalonike im 15. Jahrhundert. Ein Charakteristikum der ungarischen Legende, ein von der *Passio altera* abweichendes Element ist die Szene, als Christus vor Demetrius im Kerker erscheint und ihm verspricht, all denen zu helfen, die ihn im Namen des Märtyrers anflehen.<sup>93</sup> Simeon berichtet – zwar nur andeutungsmäßig – ebenfalls von dem Erscheinen Christus' vor Demetrius im Kerker und den an den Heiligen gerichteten Gebeten bzw. deren Erhörung.<sup>94</sup>

Auf diese Szene deutet bereits auch eine Predigt von Eustathios, im 12. Jahrhundert Bischof von Saloniki, über Demetrius,<sup>95</sup> so kommt das Motiv vermutlich nicht zuerst im 15. Jahrhundert auf. Bei Simeon kommen allerdings auch noch weitere Aufbau- und Formulierungsübereinstimmungen vor,<sup>96</sup> in einer anderen Rede aus dem 14. Jahrhundert wiederum stößt man in der ungarischen Legende im Zusammenhang mit einer Bemerkung über Nestor auf eine griechische Variante.<sup>97</sup>

Die eigenartige Verbindung zwischen der ungarischen Legende und den späteren Predigten ist wahrscheinlich darauf zurückzuführen, dass der Übersetzer nicht der kanonisierten, traditionellen Form der *Passio altera*, die sich in den verschiedenen griechischen liturgischen Lesesammlungen eingebürgert hatte, folgte, sondern einer weitaus populäreren Variante, die zahlreiche „apokryphe“, vermutlich aus der mündlichen Überlieferung stammende und nur in verschiedenen Predigten bewahrte Motive enthielt.

Man kann auch nicht ausschließen, dass der lateinische Text selbst die Übersetzung einer über die Leidensgeschichte des Heiligen berichtende griechische Predigt oder eines Enkomiums ist. Dies würde auch die zahlreichen Übereinstimmungen mit den späteren Predigten erklären und vielleicht auch, warum eine frühe Gruppe der Legendenhandschriften mit einer für Predigten charakteristischen kurzen Einleitung beginnt.<sup>98</sup> Dieses eigenartige *incipit*

<sup>92</sup> IBERITES, *Staurakios*, p. 337-338: „[Lupus]...nahm den in das strömende Blut Demetrius' getauchten Mantel, das Band und den Ring, den der Märtyrer am Finger trug, und vollbrachte damit zahlreiche Heilungen.“ ([Λούπος]... τὴν χλαμύδα βεβαμμένην λύθρῳ τῶν Δημητριακῶν αἱμάτων λάβοι καὶ ζώνην καὶ τὸν ὄν τῷ δακτύλῳ ὁ μάρτυς ἐφόρει δακτύλιον, δι' ὃν ἰάσεις ἐπέτελει πολλὰς).

<sup>93</sup> ΤÓΤΗ, *a. a. O* (Anm. 2.), p. 234-236.

<sup>94</sup> D. BALFOUR, *Symeon Archbishop of Thessalonica's Theological Works*, (Analecta Blatadon, 34), Thessalonica, 1981, p. 191: Nach dem Sieg über Liaeus war Demetrius „mit dem Herrn zusammen, sprach mit dem Herrn und wie sein Kind bat er ihn und erhielt, was er erbat, er war ein treuer Diener und flehte gottesfürchtig.“

<sup>95</sup> PG 136, 196: „Während sein Blut floss betete der Märtyrer, dass diese purpurfarbene Schönheit ewig bleibe und nie versiege. Gott erhörte das Gebet und befahl, so solle es geschehen. Und siehe, auch heute ist es noch so.“

<sup>96</sup> So z. B. am Beginn der ungarischen Legende die Worte: : „nobilis genere, sed nobilior fide“ (ΤÓΤΗ, *a. a. O* (Anm. 2.), p. 222,), die auch bei Simeon (BALFOUR, *a. a. O.*, p. 189) vorkommen: „seine Eltern wurden mehr als alle anderen geehrt, aber darüber hinaus waren sie auch in ihrem Glauben überzeugend“, Simeon glaubt sogar, auch den Namen seiner Mutter zu wissen, als er behauptet: „seine Mutter war nach der echten Perle (margarites) benannt“ (BALFOUR, *a. a. O.*, p. 189), d. h. vielleicht war ihr Name Margit.

<sup>97</sup> In der Legende nämlich ist zu lesen, dass der Kaiser versuchte, Nestor „*causa iuventutis tuae in modum rosarum assidue vernantis*“ (ΤÓΤΗ, *a. a. O* (Anm. 2.), p. 230) vom Kampf mit Lyaeus zurückzuhalten. Das gleiche kommt *Neophytus inclusus* in einem Enkomium aus dem 12./13. Jahrhundert vor (BHG 547), demzufolge Kaiser Maximianus Nestor sagte: „deiner blühenden Jugend wegen, will ich nicht, dass du mit Lyaeus kämpfst“ (LAOURDAS, «Βυζαντινὰ καὶ μεταβυζαντινὰ ἔγκωμια εἰς τὸν Ἅγιον Δημήτριον», *Makedonika* 4 (1960), p. 52-96: 57).

<sup>98</sup> Der einleitende Text lautet folgendermaßen: *Hodie fratres universus orbis gaudeat, hodie festum recolat, diem solempnibus gaudiis, in quo beatissimus Demetrius cum angue laetifero dimicavit et ex hoste potentissime triumphans celorum sublimia penetravit*. So beginnt der Text in drei von fünf heute bekannten Manuskripten der Legende (Zagreb: Univerzitetna Knjižnica MR 5, ff. 88v; Alba Iulia: Biblioteca Batthyaneum: R. I. 76, ff. 399f

kann vielleicht noch eine Hilfe bei der Suche nach dem eventuellen griechischen Original sein, bisher allerdings gelang es nicht, im Zusammenhang mit Demetrius auch nur einen einzigen griechischen Text zu finden, der ähnlich beginnt.<sup>99</sup>

Die sirmische Demetriuslegende basiert also – wie gesehen – nicht auf einer kanonisierten Variante der *Passio*, sondern scheint eher einer vulgären griechischen Rezension davon nahestehen, die vermutlich aus einer Periode zwischen der Wende des 12. zum 13. Jahrhundert bis Mitte des 13. Jahrhunderts stammen kann.

### *Stilistische Eigenarten der sirmischen Legende*

Eine stilistische Analyse des lateinischen Textes der Legende allerdings präzisiert gewissermaßen den verhältnismäßig weiten zeitlichen Intervall. Die stilkritischen Untersuchungen János Horváths im Zusammenhang mit der lateinischen Literatur des mittelalterlichen Ungarns lenkten die Aufmerksamkeit auf zahlreiche sprachliche und stilistische Phänomene, durch die einige Texte mit mehr oder weniger Genauigkeit in die Geschichte der lateinischen Literatur Ungarns eingeordnet werden können.<sup>100</sup> Den Beobachtungen Horváths zufolge können die mittelalterlichen lateinische Texte Ungarns vom stilkritischen Gesichtspunkt aus in zwei große Gruppen gegliedert werden. Für die erste Gruppe ist die Reimprosa charakteristisch, d. h. das bewusste Reimen, Zusammenklingen der Sätze und später dann bereits einzelner zusammengesetzter Sätze. Während die Texte der zweiten Gruppe in rhythmischer Prosa geschrieben sind, wo das beabsichtigte Rhythmisieren der Satz- und Satzgliedendungen als Stilmittel dient. Beide Gruppen sind nach Horváth zeitlich klar abgrenzbar.

In die erste Gruppe können die frühen Texte aus dem 11./12. Jahrhundert, in die zweite die Texte aus der Zeit von Mitte des 13. Jahrhunderts bis zur Zeit des Humanismus im 15. Jahrhundert, eingereiht werden.<sup>101</sup> Laut Horváth war der letzte ungarische Autor, der die Reimprosa anwandte, ein in den ersten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts tätiger Geschichtsschreiber, dessen Namen nicht überliefert ist und der darum als „ungarischer Anonymus“ bezeichnet wird, der in seiner Chronik bereits eine spezielle, weiterentwickelte Variante der Reimprosa, das *prosimetrum* anwandte. Bei ihm enden die erweiterten Sätze nicht nur in Reimen, sondern auch über eine gleiche Wortanzahl verfügen und die ursprünglichen Teile in Prosa sich sozusagen von selbst zu Versen gestalten.<sup>102</sup> Den Beobachtungen Horváths zufolge wurden an der Wende des 12. zum 13. Jahrhundert in der lateinischen Literatur Ungarns diese Stilmittel in erster Linie von Anonymus und in der in die Zeit um 1204 datierten Ladislauslegende besonders gern angewandt,<sup>103</sup> die dann aber seit den dreißiger Jahren eindeutig der rhythmischen Prosa weichen mussten.<sup>104</sup>

Wenn man also den Text der Demetriuslegende von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, so kann man kaum Spuren von rhythmischer Prosa finden. Es kommen aber Prosimetra vor, die an die Texte des Anonymus und der Ladislauslegende erinnern. Beim Be-

---

bzw. Budapest: Universitätsbibliothek Cod. Lat 44, 479<sup>f</sup>), während in den späteren im Druck erschienenen Versionen dieses Incipit nicht mehr vorkommt.

<sup>99</sup> An dieser Stelle möchte ich Herrn Pierre Augustin, Mitarbeiter der IRHT in Paris, danken, der die Register des Instituts durchsichtete und mich informierte, dass bisher keine mit Demetrius verbundene griechische Homilie mit diesem Incipit registriert wurde.

<sup>100</sup> J. HORVÁTH, *Árpád-kori latin nyelvű irodalmunk stílusproblémái*, [Stilprobleme der lateinsprachigen Literatur der Arpadenzeit], Budapest, 1954.

<sup>101</sup> HORVÁTH, *a. a. O.*, p. 70-103 bzw. 393-397.

<sup>102</sup> HORVÁTH, *a. a. O.*, p. 68-69 bzw. im Zusammenhang mit Anonymus 196-203.

<sup>103</sup> Über die Ladislauslegende und ihre Datierung s. HORVÁTH, *a. a. O.*, p. 188-195 bzw. K. SZOVÁK, «The image of the ideal king in twelfth-century Hungary. Remarks on the Legend of St Ladislas», in A. J. DUGGAN, *Kings and kingship in medieval Europe*, London, 1993, p. 241-264 und G. KLANICZAY, *Holy Rulers and Blessed Princesses: Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge, 2001, p. 417-419.

<sup>104</sup> HORVÁTH, *a. a. O.*, p. 103, 394.

schreiben des Lehrens von Demetrius z. B. gibt es davon ein sehr schönes Beispiel<sup>105</sup> und auch der Dialog zwischen Christus und Demetrius besteht praktisch zur Gänze aus derartigen gereimten Abschnitten,<sup>106</sup> die aber auch an anderen Stellen der Legende in großer Zahl vorkommen.<sup>107</sup>

Diese schon in Verse übergehenden Teile erinnern ungewollt an die berühmten, halb aus Versen bestehenden Zeilen der Ladislauslegende<sup>108</sup> oder an die in Prosimetra konstruierten Sätze der *Gesta Hungarorum* des Anonymus.<sup>109</sup> Über diese beiden Werke ist aber bekannt, dass sie im großen und ganzen zur gleichen Zeit, an der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert, aber wahrscheinlich noch vor den 1220-er Jahren entstanden sind. Es scheint sehr wahrscheinlich, dass die Entstehung der Demetriuslegende auch in diese Zeit fällt, denn aufgrund der Forschungen Horváths ist bekannt, dass die Reimprosa in der Zeit nach den dreißiger, vierziger Jahren des 13. Jahrhunderts praktisch nicht mehr angewandt wurde. Das Prosimetrum wiederum ist ausschließlich aus der Literatur um die Jahrhundertwende, bei Anonymus und aus der Ladislauslegende, bekannt, und so scheint es eher wahrscheinlich, dass die ungarische Demetriuslegende zur gleichen Zeit wie diese, zwischen 1200 und 1240, entstanden sein kann.

## Ein anderer Faktor – Der Name Demetrius im mittelalterlichen Ungarn

### Personennamen

Dieselbe Datierung kann weiter durch die Untersuchung der Rolle des Namens Demetrius in der mittelalterlichen ungarischen Namensgebungspraxis untermauert werden. Bei einer Aufzählung, wie oft der Name Demetrius in den verschiedenen mittelalterlichen urkundlichen Quellen Ungarns vorkommt, ist eine interessante Tendenz festzustellen.<sup>110</sup> Von zwei kleineren Ausnahmen abgesehen, taucht der Name Demetrius erst seit Anfang des 13. Jahrhunderts auf. Zwar kommen zwei Personen namens Demetrius schon im 12. Jahrhundert vor, und eine ist aus dem Jahre 1202 bekannt,<sup>111</sup> doch können diese Personen auch keine Ungarn gewesen sein,<sup>112</sup> sondern eventuell griechischer oder slawischer Nationalität.<sup>113</sup> Doch selbst wenn es sich hierbei um Ungarn handelt, so wird doch die Verbreitung des Namens erst seit

<sup>105</sup> *Paginae divinae sensus interpretando / et assidue docendo / quia perditus homo / pro peccato suo / aeternitatis veste privatus / mortalitate sit indutus / et quoniam Dei filius / carnis velamine tectus / nobis sapientissimus | apparuit / et ab opere suo mortem | elongavit ab erroris tramite hominem | separavit.* Vgl. TÓTH, a. a. O (Anm. 2.), p. 222.

<sup>106</sup> *Beatissimo Demetrio Christus apparuit dicens: Ave, Demetri, / dilecte mi, / in quo mihi conplacui, / hodie venies ad me / cum palma victoriae / in habitacula beatitudinis aeternae. Sanctus autem Demetrius / ad supernas / invitatus / nuptias / procidens in terram adoravit.* TÓTH, a. a. O (Anm. 2.), p. 234.

<sup>107</sup> Ein ganz besonderer, fast versartiger Teil z. B. bei der Beschreibung der Gestalt Nestors: *Quidam autem de populo iuvenis, / formosus prae ceteris, / plenus fortitudine, / vacans orthodoxiae, / iuventutis honore / Nestor nomine.* TÓTH, a. a. O (Anm. 2.), p. 228.

<sup>108</sup> Vielleicht die berühmteste Stelle ist die Beschreibung des Königs: „...*pietate rex serenus, gratiarum donis plenus, cultor iustitiae, patronus pudicitiae...*“ Vgl. HORVÁTH, a. a. O., p. 189-191.

<sup>109</sup> Ein sehr charakteristisches Beispiel dafür ist die Darstellung der Missionstätigkeit des heiligen Stefan: „*Et dum beatus rex Stephanus verba vitae praedicaret et Hungaros baptizaret.*“ Vgl. HORVÁTH, a. a. O., p. 198-201.

<sup>110</sup> K. FEHÉRTÓI, *Árpád-kori személynévtár (1000-1301)*, [Personennamen aus der Arpadenzeit (1000-1301)] Budapest, 2004, p. 241-242.

<sup>111</sup> In der einen Quelle aus dem Jahre 1193 kommt in Verbindung mit einer griechischen Urkunde Belas III. und in einer anderen, in einer Auflistung aus der Ortschaft Dömös aus dem Jahre 1138 der Name Demetrius in Form von *Demiter* vor, in einer dritten in der Form *Demeter* aus der Zeit um 1202/03.

<sup>112</sup> FEHÉRTÓI, a. a. O., p. 10 bzw. I. FODOR, [Recenzió Fehértói Katalin Árpád-kori személynévtár c. könyvéről (Rez. über das Buch von Katalin Fehértói: Personennamen aus der Arpadenzeit)]. *Magyar Nyelvőr* 130 (2006), p. 238-243: 240-241.

<sup>113</sup> Der im Zusammenhang mit der griechischen Urkunde Belas III. angeführte Presbyter z. B. kann wahrscheinlich ein Grieche gewesen sein. Über diese Urkunde s. G. GYÖRFFY, «Das Güterverzeichnis des griechischen Klosters zu Szávašzentdemeter aus dem 12. Jahrhundert», *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae* 5 (1959), p. 9-74.

den zwanziger Jahren des 13. Jahrhunderts bedeutend, und erst in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts und im 14. Jahrhundert wird der Name ausgesprochen populär.

Besonders gut kann man diese Tendenz nachvollziehen, wenn man die Daten mit anderen Namen vergleicht, die ebenfalls östlicher Herkunft gehalten werden. Bei dem Namen Georg z. B. folgen die Daten seit dem 11. Jahrhundert kontinuierlich aufeinander, genauso wie bei den Namen Nikolaus, Michael oder Alexius, die alle eine weitaus gleichmäßigere chronologische Verteilung zeigen.<sup>114</sup> Diese kommen im 11./12. Jahrhundert – selbstverständlich in den früheren Quellen in einem weitaus geringeren Verhältnis – genauso vor wie im 13. Jahrhundert.<sup>115</sup> Der Name Demetrius findet auffallenderweise erst im 13. Jahrhundert Verbreitung. Wenn man also berücksichtigt, dass die in den 1220er Jahren vorkommenden Personen namens Demetrius zu diesem Zeitpunkt wenigstens zwanzig, eventuell dreißig Jahre alt waren – denn Kleinkinder sind in den Urkunden ganz gewiss nicht angeführt –, muss die Verbreitung des Namens um die Jahrhundertwende, Ende des 12. Jahrhunderts bzw. in die ersten Jahre des 13. Jahrhunderts angesetzt werden. Dieser Bruch in den Daten läßt darauf schließen, dass in der Demetriusverehrung am späten Ausgang des 12. bzw. zu Beginn des 13. Jahrhunderts eine Veränderung eingetreten sein kann, durch die der Heilige populärer geworden war und infolgedessen der Name in der ungarischen Namensgebungspraxis auch häufiger auftaucht.

#### *Ortsnamen und Patrozinien*

Das scheinen auch die Angaben der Kirchennamen zu untermauern. Abgesehen von einem griechischen St.-Demetrius-Kloster in Ungarn – das aller Wahrscheinlichkeit nach noch im 11. Jahrhundert auf griechischen Einfluss hin, also verhältnismäßig unabhängig von der Demetriustradition in Ungarn entstanden sein kann<sup>116</sup> – stammen die frühesten Erwähnungen von Demetriuspatrozinien aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts.<sup>117</sup> Das wiederum stimmt genau mit den Personennamenangaben überein, denn es ist bekannt, dass die kleineren Kirchen, Pfarreien häufig dem Schutzheiligen des Patrons oder Bischofs geweiht waren, so kann ihr Aufkommen als direkte Folge und Fortsetzung der Personennamentendenzen betrachtet werden, was auch die zeitliche Verteilung zu bekräftigen scheint.

Im Spiegel der Namensgebungspraxis im mittelalterlichen Ungarn scheint es, dass die Jahrhundertwende bzw. das erste Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts einen Wendepunkt in der Geschichte der Demetriusverehrung in Ungarn bedeutet haben kann. Der Name Demetrius kann zwar – wie aus dem zweimaligen Vorkommen des Namens zu ersehen – vielleicht auch schon früher in der ungarischen Tradition zugegen gewesen sein, aber erst richtig populär wurde er in der Namensgebung zu Beginn des 13. Jahrhunderts. Dieser Wendepunkt konnte mit dem Aufkommen der sirmischen Legende des Märtyrers, d. h. eines neuen „ungarischen Heiligen“ im Zusammenhang stehen.

Die lateinsprachige sirmische Demetriuslegende kann – wie gesehen – vermutlich auf einer späteren griechischen Legendenvariante aus dem 12./13. Jahrhundert, eventuell einem Enkomium basieren, ihren stilistischen Charakteristiken nach bzw. im Spiegel der Namensge-

<sup>114</sup> Vgl. FEHÉRTÓI, *a. a. O.*, p. 58 (Alexius); 330 (Georg); 538-540 (Michael); 582-583 (Nikolaus).

<sup>115</sup> Der Personennamen Georg z. B. kommt zweimal in den Quellen aus dem 11. und achtmal in denen aus dem 12. Jahrhundert vor, Nikolaus im 11. Jahrhundert einmal, im 12. Jahrhundert achtmal, Michael in denen aus dem 11. Jahrhundert fünfmal, aus dem 12. Jahrhundert siebenmal, Alexius ist zweimal aus dem 11. und sechsmal aus dem 12. Jahrhundert bekannt.

<sup>116</sup> Über das griechische Kloster von Szávaszentdemeter bzw. dem dazugehörenden 1193 erwähnten St.-Demetrius-Patrozinium Ilk s. GYÖRFFY, *a. a. O.*, (Anm. 113), p. 55.

<sup>117</sup> Die früheste Erwähnung stammt aus dem Jahre 1258, die folgende von 1264. Später folgenden dann Kirchennamen aus dem Jahre 1288, 1291, 1292 und 1297 bzw. noch später zahlreiche Angaben aus dem 14. Jahrhundert (vgl. A. MEZŐ, *Patrociniumok a középkori Magyarországon* [Patrozinien im mittelalterlichen Ungarn], Budapest, 2003, p. 63-67).

bung in Ungarn kann sie vermutlich vom Ende des 12. Jahrhunderts bzw. – im Spiegel des Sakramentariums Prayanus von 1196, der in seinen Messgebeten die pannonische Herkunft Demetrius' nicht erwähnt – eher vom Anfang des 13. Jahrhunderts stammen.

Im Lichte dieser ungefähren Datierung kann man versuchen, eine Antwort auf die Frage zu finden, woher wohl die sirmische Legende die Überlieferung der sirmischen Herkunft kennen mag, obwohl diese Angabe des Textes als ein Überbleibsel der „ursprünglichen“ sirmischen Demetriustraditionen, eventuell als eine den lokalen sirmischen Kult des Heiligen erklärende mittelalterliche Aitiologie oder als irgendeine willkürliche Fälschung zu betrachten ist. Um aber dieses Problem lösen zu können, muss man sich zuerst mit den historischen Verhältnissen zur Zeit der oben skizzierten Legendenentstehung befassen. In genauer Kenntnis des historischen Kontextes kann man eventuell eine Erklärung dafür finden, warum gerade zu Beginn des 13. Jahrhunderts das Abfassen und Kodifizieren einer neuen, die sirmische Herkunft des Märtyrers betonende lateinischen Legende notwendig geworden war. Wenn es gelingt, die Bedingungen, die zur Entstehung der Legende führten, und die eventuelle Bestimmung aufzudecken, dann kann man sicher auch der Identifizierung der Quelle für die Sirmiumtradition näherkommen.

### **Der historische Kontext der sirmischen Legende**

Wie oben gesehen musste irgendein spezieller Grund eine Rolle dabei gespielt haben, dass gerade zu Beginn des 13. Jahrhunderts die Demetriusverehrung in Ungarn in den Vordergrund trat, mit neuem Inhalt erfüllt wurde und die die sirmische Herkunft des Heiligen verkündende Legende aufkam. Dieser neue, unerwartete Beweggrund kann wahrscheinlich mit den zeitgenössischen Verhältnissen, den an Sirmium und Thessalonike geknüpften politischen Ereignissen im Zusammenhang gestanden haben. Der Text nämlich ist – wie klar zu erkennen – eine Art Kompromiss, durch den versucht wird, zwei sich im ersten Augenblick ausschließende Traditionen zu synchronisieren, und zwar so, dass der Demetrius aus Sirmium und der aus Thessalonike eindeutig gleichgestellt sind. Inzwischen wird zwar betont, dass Demetrius ursprünglich in Pannonien, in Sirmium, geboren wurde und nur später nach Thessalonike ging und all das, was ihn zum Märtyrer und Heiligen machte, bereits in seiner „neuen Heimat“, in Thessalonike, passierte, d. h., dass er zwar durch seine sirmische Herkunft tatsächlich „Ungar“ ist, aber trotzdem weiterhin der große Heilige und Patron von Thessalonike bleibt.

Im Hintergrund der vermuteten Legendenentstehung im 13. Jahrhundert können ganz sicher solche zeitgenössischen politischen Ereignisse gestanden haben, die sowohl an Demetrius als auch an die beiden Städte Sirmium und Thessalonike geknüpft sind.

### *Der heilige Demetrius und die Balkanpolitik*

Im Jahre 1185, als die normannischen Truppen die Stadt Thessalonike belagerten, einnahmen und zerstörten, konnten die Einwohner mit Recht annehmen, ihr Schutzpatron hätte sich von ihnen endgültig abgewandt. Allerdings wussten sie noch nicht, dass von Norden her bereits eine neue Gefahr drohte, der Unabhängigkeitskampf der Bulgaren. Noch im gleichen Jahr, kurz nach der Einnahme Thessalonikes, versuchte das Geschwisterpaar, Asen und Peter, einen selbständigen bulgarischen Staat zu schaffen. Als Patron für ihre Unabhängigkeitsbestrebungen wiederum wählten sie – sicher nicht ganz unabhängig von den Thessalonischen Ereignissen – den Schutzheiligen der Stadt und errichteten zu Ehren des heiligen Demetrius in Trnovo, das sie als neue Hauptstadt ausersehen hatten, eine große Kirche.<sup>118</sup> Zur Bestätigung ihrer Kämpfe gegen die byzantinische Vorherrschaft wiederum erbrachten sie – einem zeitge-

<sup>118</sup> Vgl. I. DUJČEV, «Въстанието на Асеневици и култът на св. Димитър Солунски», in I. DUJČEV, *Проучвания върху българското средновековие*, Sofia, 1945, p. 44-51.

nössischen byzantinischen Geschichtsschreiber, Niketas Khoniates, zufolge – folgendes Argument:

Gott hat entschieden, dass er dem Volk der Bulgaren Freiheit gewährt und dass es das lange Zeit ertragene Joch abschüttelt, von Gottes Gnaden hat Christus' Märtyrer, Demetrius, die Stadt Thessalonike und seine dortige Kirche verlassen, ja, sogar die Griechen selbst und sich ihnen (d. h. den Bulgaren) angeschlossen, um Helfer und Beschützer ihrer Sache zu sein.<sup>119</sup>

Die bulgarischen Truppen verschafften sich aus Saloniki angeblich auch eine prächtige Demetriusikone, um auch mit dieser zu beweisen, dass der Heilige sozusagen auch physisch zu ihnen „hinübergewechselt“ sei.<sup>120</sup> Diese merkwürdige Rolle Demetrius' blieb auch im Laufe der Geschichte der beiden Geschwister, ja, sogar der späteren bulgarischen Zarendynastie, den Aseniden, bestehen.<sup>121</sup>

Diese willkürliche Bulgarisierung des Heiligen aber ist nicht nur in der politischen Rhetorik, sondern auch in der Literatur und Hagiographie zu verfolgen. Es ist nämlich eine interessante Demetriuslegende in slawischer Sprache erhalten geblieben, die ganz eigenartige Motive vom heiligen Demetrius bewahrt.<sup>122</sup>

Die als eine „apokryphe Demetriuslegende“ bezeichnete Demetriusgeschichte geht in apostolische Zeiten zurück und berichtet, dass die Eltern Demetrius' in Thessalonike von den Aposteln Petrus und Paulus getauft worden waren und danach dann ihr Kind auf die Welt kam. Aber einer der interessantesten Teile der Legende ist doch eine kleine Bemerkung, laut der der Vater des Märtyrers, der angeblich Theodor hieß, Bulgare war, während seine Mutter Zodonia eine Griechin war.<sup>123</sup> Es war also die Absicht des Autors, die Person des Demetrius unbestreitbar unabhängig von den Griechen zu gestalten und dadurch die bulgarische Demetriustradition bzw. über diese die Legitimität der vor nicht langer Zeit entstandenen, sich um die Demetriuskirche von Trnovo konzentrierenden selbständigen bulgarischen Kirche zu beweisen.

Über die Geschichte dieser apokryphen Legende ist leider sehr wenig bekannt. Die den Text bewahrenden Handschriften stammen meistens aus späterer Zeit, von den drei heute bekannten Kodizes sind zwei aus dem 15./16. Jahrhundert, und der dritte aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts.<sup>124</sup> Die Mehrheit der Forscher stimmt allerdings darin überein, dass die Legende aus der Zeit der Asseniden, genauer Ivan Asen II. (1218 – 1241), stammen kann<sup>125</sup> und klar den politischen Anklang in der „Aneignung“ des Heiligen zeigt und die Bedeutung der willkürlichen Umgestaltung der früheren Traditionen.

Ein Vergleich der ungarischen mit der bulgarischen Legende bietet sich von selbst an. Beide Texte nehmen Stellung gegen eine als angenommen geltende frühere Überlieferung, und beide versuchen durch die Herkunft, die Eltern sowie den Geburtsort des Heiligen, die frühere Tradition an sich zu reißen, zu verändern. Im Hintergrund der ungarischen Legende

<sup>119</sup> J.-L. VAN DIETEN (ed.), *Niketas Khoniates. Historiae*. Berlin/New York, 1975, p. 371: ὁ θεός τοῦ τῶν Βουλγάρων καὶ Βλάχων γένους ἐλευθερίαν εὐδόκησε καὶ τοῦ χρονίου ζυγοῦ ἐπένευσε ἀπανχένισιν, οὗ χάριν καὶ τὸν Χριστομάρτυρα Δημήτριον ἀπολιπεῖν μὲν τὴν Θεσσαλονικέων μητρόπολιν καὶ νεῶν τὸν ἐκεῖ καὶ τὰς παρὰ Ῥωμαίοις διατριβάς, ἐς δ' αὐτοὺς ἀφικέσθαι ὡς ἐπαρήξοντα καὶ συλλήπτορα τοῦ ἔργου ἐσόμενον.

<sup>120</sup> Über diese Ikone s. I. DUJČEV, a. a. O. und V. ΤΑΡΚΟΒΑ-ZAIMOVA, «Quelques représentations iconographiques de Saint Démétrius et l'insurrection des Assenides», *Byzantinobulgarica* 5 (1978), p. 261-267.

<sup>121</sup> Siehe A. PΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, Ὁ ἅγιος Δημήτριος εἰς τὴν Ἑλληνικὴν καὶ Βουλγάρικην παράδοσιν, Thessaloniki, 1971, p. 70-89.

<sup>122</sup> Textedition bei K. RADČENKO, «Eine apokryphe Lebensbeschreibung des heil. Megalomartyr Demetrius», *Archiv für slavische Philologie*, 32 (1911), p. 388-399.

<sup>123</sup> RADČENKO, a. a. O., p. 394.

<sup>124</sup> Für die Handschriften s. S. ΚΟΖΟΥΗΑΡΟΒ, «Неизвестен летописен разказ от времето на цар Иван Асен II.», *Literaturna Misl* 1974/2, p. 123-135: 123-125.

<sup>125</sup> Vgl. PΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, a. a. O., p. 86-89. Besonders: ΚΟΖΟΥΗΑΡΟΒ, a. a. O.

kann sich also eine der bulgarischen Legende sehr ähnliche polemische Tendenz erstrecken. Aber gegen wen und warum polemisiert sie?

Interessanterweise beobachtete die Forschung einen gleichartigen polemischen Anklang schon in der zwischen 1200 und 1210 verfassten Chronik des ungarischen Anonymus. Dieses Werk, dessen Hauptthema die ungarische Landnahme und die Verewigung der mit den an Ort und Stelle siedelnden Völkern geführten Kriege ist, wurde der einstimmigen Meinung der Forscher nach mit einem eindeutigen ideologischen Ziel geschaffen, die Berechtigung der ungarischen Landnahme zu beweisen und festzulegen, dass die Ahnen der Ungarn, Attila und seine Hunnen, unmittelbar nach den Römern das Land in Besitz genommen hatten und dass die Slawen und Bulgaren erst nach Attilas Tod hier eingedrungen waren.<sup>126</sup> Anonymus versuchte ihnen gegenüber, die Ansprüche Ungarns auf den süd-südöstlichen Landesteil, auf Sirmium, die Gebiete Niš, Braničevo und Sofia, wohin er auch die von ihm verewigten Kämpfe platzierte, zu rechtfertigen. Er bemüht sich, der Denkweise dieser Zeit entsprechend, all das damit zu untermauern, dass die Ungarn als Nachkommen Attilas durch die Besetzung des einst von ihm beherrschten Gebietes nichts anderes unternahmen, als ihren gesetzlichen Erbteil zurückzunehmen.<sup>127</sup>

Diese literarische Tendenz der Chronik wird – wie dies schon mehrere betonten – im Spiegel der Ereignisse in den ersten Jahren des 13. Jahrhunderts verständlich.<sup>128</sup> Um die Jahrhundertwende waren die Landesgrenzen – ausgenommen das südliche und südöstliche Ende – zumeist stabil. Streitigkeiten tauchten nur im Zusammenhang – wie durch Anonymus bekannt – in den durch Kämpfe besiedelten süd-südöstlichen Gebieten auf.

#### *Sirmium zu Beginn des 13. Jahrhunderts*

Die südlichen Gebiete Ungarns, so auch Sirmium, waren 1164 vom Kaiser Manuel erobert, der der einstigen Tradition des Bistums Sirmium wieder Geltung verschaffte,<sup>129</sup> indem die Stadt einen neuen griechischen Bischof bekam.<sup>130</sup> Die griechische Herrschaft in Sirmien aber dauerte nur bis zum Tode des Kaisers. Die sich bietende Möglichkeit nutzend, eroberte der ungarische König Bela III. († 1196) 1180/01 die Stadt erneut zurück, dehnte dann seine Eroberungen aus und besetzte 1183 Braničevo und Niš, dann auch Sofia.<sup>131</sup> Das von König Bela eroberte Gebiet gelangte allerdings 1185 wieder unter byzantinische Oberhoheit. In diesem Jahr nämlich schloss König Bela für seine Tochter Margarethe mit dem byzantinischen Kaiser Isaakios Angelos II. ein Ehebündnis und überließ ihm die gerade eroberten südlichen Gebiete als Mitgift. Das Bündnis allerdings verlor nach dem Tode Bela im Jahre 1196 seine Berechtigung, da Alexios, der Bruder des Kaisers, Isaakios entthronte, blenden ließ und gefangennahm, der dann einige Jahre später, im Jahre 1204 starb und dessen Gemahlin, Marga-

<sup>126</sup> J. GYÖRY, *Gesta regum – gesta nobilium. Tanulmány Anonymus krónikájáról* (Studie über die Chronik des Anonymus). Budapest 1948, p. 103.

<sup>127</sup> S. J. GYÖRY J., *a. a. O.*, p. 102-104; J. HORVÁTH J., «P. Mester és műve» (Meister P. und sein Werk), *Irodalomtudományi Közlemények*, 70 (1966), p. 1-53: 34-39.; J. MORAVCSIK, «Der ungarische Anonymus über die Bulgaren und Griechen», *Revue des Études Sud-est Européennes* 7 (1969), p. 167-174 sowie I. KAPITÁNYFY, «Imperium Constantinopolitanum: Anonymus és Bizánc» (Anonymus und Byzanz), in I. KAPITÁNYFY *Hungaro-Byzantina*, Budapest 2003, p. 81-98: 97-98 und L. VESZPRÉMY, «Honfoglalás és hódítás Anonymusnál» (Landnahme und Eroberung bei Anonymus), *Hadtörténeti Közlemények* 106 (1993), p. 2-8: 8.

<sup>128</sup> Vgl. die in der vorhergehenden Anmerkung zitierten Werke.

<sup>129</sup> Vgl. J. ZEILLER, «Sur l'ancien évêché de Sirmium», *Orientalia Christiana Periodica* 13 (1947), p. 669-674.

<sup>130</sup> Über die Wiederbelebung des griechischen Bistums berichtet eine zeitgenössische kirchenrechtliche Arbeit, die der Autor ausdrücklich dem Bischof von Sirmium widmete. Vgl. H. G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1969, p. 54-56 und V. POPOVIĆ, «L'évêché de Sirmium et l'église médiévale dans les Balkans», *Sirmium* XI (1980), p. I-V: II.

<sup>131</sup> J. MORAVCSIK, «Pour une alliance byzantino-hongroise (seconde moitié du XIIe siècle)», in J. MORAVCSIK, *Studia Byzantina*, Budapest 1967, p. 305-313: 309, unter den Quellen und T. WASILEWSKI, «Le thème byzantin de Sirmium-Serbie au XIe et XIIe siècle», *Zbornik radova Bizantinologog instituta* 7 (1964), p. 465-482.

rethe, als Witwe zurückblieb. Zu diesem Zeitpunkt meldete aber auch der gerade entstehende bulgarische Staat seinen Anspruch auf die als Mitgift überlassenen Gebiete an und eroberte ab 1185 langsam immer mehr und mehr größere Gebiete und hatte bis 1203 bereits einen Großteil der einstigen ungarischen Gebiete in Besitz genommen.<sup>132</sup>

All das beunruhigte König Emmerich (Imre), Sohn und Nachfolger Belas III., der bereits im Jahre 1203 an Papst Innozenz III. schrieb, dass der bulgarische Herrscher Kalojan „ihn seines ganzen Landes beraube“.<sup>133</sup> Kalojan aber war das ganz und gar nicht genug, noch im gleichen Jahr wandte auch er sich um Gerechtigkeit an den Papst und schrieb „... da es fünf Diözesen gibt, die zu meinem Lande gehören, die aber der ungarische König mit all den zu den dortigen Kirchen gehörenden Gütern besetzt hält“.<sup>134</sup>

Zu den fünf, zur damaligen Zeit zu Ungarn gehörenden Bistümern gehörten auch Niš und Braničevo, die ständig Gegenstand von Auseinandersetzungen bildeten, weiterhin die Städte Belgrad und Rascia, aber einem Großteil der Historiker zufolge auch das Bistum Sirmium, das im 9. Jahrhundert in der bulgarischen Kirchenorganisation eine Schlüsselstellung einnahm<sup>135</sup> und zu den vom bulgarischen Herrscher zurückgeforderten Siedlungen gehörte.<sup>136</sup>

Es verwundert also nicht, wenn Anonymus in dieser politischen Situation bemüht ist, den sich die Städte „aneignenden“ Bulgaren gegenüber die gesetzlichen Rechte zu beweisen. Er schreckt auch nicht davor zurück, hin und wieder die die ungarische Urgeschichte betreffenden Überlieferungen umzudeuten und den anhand zeitgenössischer Ortsnamen benannten fiktiven bulgarischen und slawischen Führern die landnehmenden Ungarn gegenüberzustellen, um zum Ausdruck zu bringen, dass das Gebiet nach dem Recht Attilas allein den Ungarn gebührt.<sup>137</sup>

In diesen politischen Kontext fügt sich auch das Aufkommen der Demetriuslegende ein. Wie bereits gesehen gehörte Sirmium immer zu den umstrittenen Gebieten, war doch die Stadt bereits zur Zeit des Feldzuges von Kaiser Manuel im Jahre 1164 eines der Hauptziele, später dann zog auch Bela III. aus, um es zurückzuerobern, so dass es nicht überrascht, wenn dieser wichtige Bischofssitz auch von Kalojan beansprucht wurde. Gerade darum wird gleich zu Anfang der sirmischen Demetriuslegende darauf hingewiesen, dass Demetrius im Lande

<sup>132</sup> S. J. MORAVCSIK, *a. a. O.*, p. 312-313. Über die bulgarischen Eroberungen s. D. HINTNER *Die Ungarn und das byzantinische Christentum der Bulgaren*, Leipzig, 1976, p. 101-102 und P. НИКОВ, «Българо-унгарски отношения от 1257-1277 година». *Сборник на Българската академия на науките*, XI/7 (1920). P. 1-200: 7-8.

<sup>133</sup> PL 215, 414: „*praefatus Johannitus nullius terrae de iure sit dominus, licet aliquam partem tui, et aliam alterius regni ad tempus detineat occupatam.*“

<sup>134</sup> PL 215, 289: „*quod quinque episcopatus Bulgariae pertineant ad imperium meum, quos invasit et detinet rex Ungariae cum iustitiis ecclesiarum.*“

<sup>135</sup> Der Bekehrer der Bulgaren und ihr erster Bischof Method, hatte der Überlieferung nach seinen Sitz gerade in Sirmium, vgl. F. DVORNIK, *Les légendes de Constantin et de Méthode vus de Byzance*, Prague 1933, p. 259-279. F. DVORNIK, «Byzantium, Rome, the Franks, and the Christianization of the Southern Slavs», *Cyrillo-Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slawen 863-1963*. Graz, 1964, p. 85-125. und neuseitens D KALHOUS, «The significance of the Sirmian and Apostolic Tradition in Shaping Moravian Episcopal Organization.», *Early Medieval Europe* 17 (2009), p. 269-285.

<sup>136</sup> Siehe I. ДУЉЕВ, «Преписката на папа Инокентия III с българите», *Годишник на Софийския университет, Историко-филологически факултет*, 37 (1942), p. 1-116: 98; P. РЕТРОВ, «Унията между България и Римската църква през 1204», *Исторически преглед*, 11 (1955), p. 35-57: 50. TAUTU, L., *Le conflit entre Johanitsa Asen et Émeric roi de Hongrie*. In: *Mélanges Eugène Tisserant*, II. (*Studi e Testi*, 233), Citta del Vaticano, 1964, 367-393 sowie HINTNER, *a. a. O.*, 95-105; 110-112.

<sup>137</sup> Über den ungarischen Anonymus und seine Methoden am ausführlichsten s. G. GYÖRFFY, «Anonymus Gesta Hungarorumának kora és hitelessége» [Zeit und Glaubwürdigkeit der Gesta Hungarorum des ungarischen Anonymus], in G. GYÖRFFY, *Anonymus rejtély vagy történeti forrás?* [Anonymus: Rätsel oder historische Quelle], Budapest, 1988, p. 28-52, und L. VESZPRÉMY, «Megjegyzések az Anonymus-Gestában előforduló néhány nem magyarországi helynévről. A Senones-kérdés» (Bemerkungen über einige nichtungarische Ortsnamen in der Anonymus-Gesta. Die Senones-Frage), *Magyar Nyelv* 94 (1988), p. 165-169.

Pannonien, und zwar in der Stadt Sirmium (*infra Pannoniam in civitate Syrmio*), geboren wurde. Und das nicht nur in der im Lateinischen üblichen einfachen Form *in*, sondern weitaus betonter, durch die Benutzung der die Lage *innerhalb* Pannoniens hervorhebenden Präposition *infra*.<sup>138</sup> Um auch dadurch zu unterstreichen, dass Sirmium – entgegen allen widersprechenden Ansprüchen und Gerüchten – bereits zur Zeit Kaiser Maximianus – und natürlich auch seitdem – organischer Bestandteil Pannoniens war und ist. Dadurch, dass die Orthodoxie einen ihrer meist verehrten Heiligen gerade aus „pannonischem Land“ stammen lässt, richtet sie sich gegen die die Person Demetrius’ usurpierende zeitgenössische bulgarische Tradition und über Sirmium erklärt sie ganz „Pannonien“ mit dem bulgarischen Reich gleichrangig, ja – da sie sich selbst mit dem Geburtsort des Heiligen brüsten kann – als darüber stehend. Die Legende scheint einerseits eine Art bulgarenfeindliche Polemik zu sein, andererseits steht sie in engem Zusammenhang auch mit den zeitgenössischen Ereignissen in Thessalonike.

### *Thessalonike zu Beginn des 13. Jahrhunderts*

Als die Soldaten des vierten Kreuzzuges 1204 Konstantinopel eroberten und einen der Heerführer namens Balduin († 1205) zum byzantinischen Kaiser krönten, hatte sich auch ein anderer angesehener Heerführer, Bonifazius von Montferrat († 1207), um den kaiserlichen Thron beworben. Aus diesem Grunde hatte er die Witwe des verstorbenen Kaisers Isaakios, die oben erwähnten Margarethe, Tochter des ungarischen Königs Bela III., gehehlicht. Die Bestrebungen Bonifazius’ waren jedoch nicht von Erfolg gekrönt, aber nach langandauernden Verhandlungen gelang es ihm endlich, die Stadt Thessalonike in seinen Besitz zu bringen, wo er und seine neue Gattin bemüht waren, ein selbständiges Königreich von Thessalonike zu schaffen.<sup>139</sup>

Bonifazius wollte – entgegen der entscheidenden Mehrheit der Kreuzritter – seine Herrschaft nicht oder wenigstens nicht ausschließlich auf der Kraft seiner eigenen Waffenbrüder aufbauen, sondern war bestrebt, sich die Unterstützung seiner eigentlichen Untertanen, der Griechen, in erster Linie der Einwohner von Thessalonike, zu sichern.<sup>140</sup> Dabei konnte ihm Margarethe eine große Hilfe sein, die sich als Witwe des verstorbenen Kaisers Isaakios und als Mutter seiner noch lebenden Kinder im Kreise der Griechen großen Ansehens erfreute.<sup>141</sup> Noch dazu war Margarethe während der in Konstantinopel verbrachten zwanzig Jahre selbst orthodox geworden, und wie aus ihren zahlreichen späteren Maßnahmen ersichtlich, war sie entschlossen bemüht, den auf der griechischen Kirche lastenden Druck des Westens bzw. des Papstes zu mindern.<sup>142</sup> Deshalb konnte ihre Person Bonifazius und seine Bestrebungen in den Augen der Saloniker vielleicht in einem noch günstigeren Licht erscheinen lassen.

<sup>138</sup> Über die Benutzung von *infra* in diesem Sinne s. *Lexicon Latinitatis Medii Aevi Hungariae*, V., Budapest 1999, p. 212.

<sup>139</sup> Siehe E. GERLAND, *Geschichte des lateinischen Kaiserreiches von Konstantinopel, Teil 1: Geschichte der Kaiser Balduin I. und Heinrich 1204–1216*, Homburg von der Höhe, 1907, p. 17–26. J. LONGNON, *L’empire latin de Constantinople et la principauté de Morée*, Paris, 1949, p. 58–60; B. FERJANČIĆ, «Počeci Solunske kraljevine [1204-1209]» (Les débuts du Royaume de Salonique [1204-1209]) (mit franz. Zusammenfassung). *Zbornik Radova Vizantinološkog Instituta* 8/2 (1964), p. 101–116; K. M. SETTON, *The Papacy and the Levant (1204-1571)* I., Philadelphia, 1976, p. 16–26, J. V. A. FINE, *Late Medieval Balkans: A Critical Survey from Sixth to the late Twelfth Century*. Ann Arbor, 1994, p. 64–66.

<sup>140</sup> S. GERLAND, *a. a. O.*, 22–23 und FERJANČIĆ, *a. a. O.*, p. 110–111 mit Quellen und Literatur.

<sup>141</sup> Laut Robert de Clary († 1216), einem französischen Chronisten des Kreuzzuges, wollte Boniface die Einwohner von Adrianopole so gewinnen, dass er Margarethe und die Söhne Isaakios’ in den Vordergrund stellte und sich auf sie als gesetzlicher Nachfolger berief, vgl. Robert de Clary, *Le prise de Constantinople*, §101. In: CH. HOPF, *Chroniques gréco-romanes inédites ou peu connues, publiées avec notes et tables généalogiques*. Berlin, 1873, p. 77.

<sup>142</sup> Einem entrüsteten Brief Innozenz III. zufolge regte Margarethe die griechischen Bischöfe der lateinischen Kirche gegenüber zum Ungehorsam an (PL 215, 1467), sie zahlte keinen Zehnt und gestattet dies auch ihren Untertanen nicht (PL 216, 302). In Thessalonike wiederum behielt sie trotz lateinischer Herrschaft die griechi-

So kann es auch kein Zufall sein, dass der Sohn des neuen Königs von Thessalonike und seiner Gemahlin, einer ungarischen Prinzessin, als Erbe des Königreiches Thessalonike, den die Quellen zuerst als König der Stadt bezeichnen, gerade den Namen Demetrius erhielt.<sup>143</sup> Mit dieser Namenswahl wollte das königliche Paar ganz offensichtlich seine Verbundenheit mit den Griechen und seine Aufnahmebereitschaft den örtlichen Traditionen gegenüber zum Ausdruck bringen. Die Namenswahl Demetrius ist auch hier eine Art Kompromiss, durch den der entschlossene Anspruch nach der bewussten Übernahme der Verpflichtung der Demetriustradition in Thessalonike, der Verknüpfung und der Vereinigung mit der westlichen, lateinischen Tradition der Christen zum Ausdruck kommt.

Dieser Anspruch konnten die Ereignisse von 1207 in Thessalonike nur noch weiter bekräftigen. Im September dieses Jahres nämlich nahm eine im Gebiet um Thessalonike herumstreifende Truppe von Bulgaren König Bonifaz von Montferrat gefangen und richtete ihn hin. Daraufhin belagerte der bulgarische Zar Kalojan noch im Oktober desselben Jahres die von Margarethe und ihrem zweijährigen Sohn regierte Stadt.<sup>144</sup> Die Belagerung aber wurde nach einigen Tagen eingestellt, da der bulgarische Herrscher der Überlieferung nach von der Lanze des heiligen Demetrius tödlich verwundet wurde<sup>145</sup> und auf diese Nachricht hin das gesamte bulgarische Heer fluchtartig von den Mauern der Stadt abließ. Obwohl selbst zeitgenössische Geschichtsschreiber es für wahrscheinlicher halten, dass Kalojan eher von seinen eigenen Soldaten als von dem auf wunderbare Weise anwesenden Märtyrer verwundet wurde,<sup>146</sup> wurde diese Szene das bestimmende Element der mittelalterlichen Demetriusverehrung. Diesem wunderbaren Ereignis ist es zu verdanken, dass der Märtyrer seit dem 13. Jahrhundert sowohl in der Kunst als auch in der Literatur als der den bulgarischen Führer vernichtende berittene Militärheilige erscheint. Seine außerordentliche Wirkung zeigt sich auch dadurch, dass sein Wunder in die westliche Tradition eindringt und auch die Chronisten der Kreuzritter mit Verwunderung über ihn berichten.<sup>147</sup>

In dieser historischen Situation ist vermutlich der Ursprung der sirmischen Demetriuslegende zu suchen. Der Legendentext spiegelt genau diesen Kompromiss, das beabsichtigte Harmonisieren der westlichen und östlichen Tradition wider wie der Name des aus der Ehe des fränkischen Markis und der ungarischen Prinzessin hervorgegangenen Thronerbes. Für Prinz Demetrius, der zu diesem Zeitpunkt noch ein Kind war und dessen Position absolut nicht als sicher betrachtet werden konnte,<sup>148</sup> kann das Aufkommen einer derartigen Legendenvariante

sche Verwaltung bei. Ja, sie entthob dem von Innozenz eingesetzten lateinischen Bischof der Klöster von Athos seiner Kompetenz und vertraute sie einem weltlichen Beamten (PL 216, 229) an. Vgl. dazu GERLAND, *a. a. O.* (Anm. 139), p. 161-162 und R. L. WOLFF, «The Organization of the Latin Patriarchate», *Traditio* 6 (1948), p. 33-60: 37-40 und L. TAUTU, «Margherita di Ungheria Imperatrice di Bisanzio», *Antemurale* 3 (1956), p. 51-79: 55-60.

<sup>143</sup> Vgl. dazu SETTON, *a. a. O.*, p. 21, Anm. 86.

<sup>144</sup> LONGNON, *a. a. O.*, 84-86 und besonders G. PRINZING, *Die Bedeutung Bulgariens und Serbiens in den Jahren 1204-1219*. München, 1972, p. 56-63.

<sup>145</sup> Die detaillierteste Beschreibung dieser Geschichte findet man in der Sammlung von Johannes Staurakios, vgl. LAOURDAS, *Staurakios*, p. 371-372.

<sup>146</sup> Siehe darüber auch die Chronik von Georgios Akropolites, der zufolge „ihm eine Krankheit ein Ende bereite“ (Georgios Acropolites: *Opera*, II. Leipzig, 1903, p. 23-24.). Andere tippen auf eine Verschwörung in seinen eigenen Reihen, vgl. FINE, *a. a. O.*, p. 91-92.

<sup>147</sup> Vgl. z. B. Robert de Clary, *Le prise de Constantinople*, §116: demzufolge Kalojan „*S. Dimitres... le feri d'une lanche parmi le cors*“, in: HOPF, *a. a. O.*, p. 84. Genauso berichtet die Chronik des Mönchen Albericus aus dem 13. Jahrhundert über dieses Ereignis, vgl. Albericus Monachus, *Chronicon*. In: *MGH Scriptores* XXIII, Hannover, 1874, p. 886: „*cum iret contra Thessalonicam, a beato Demetrio fuit interfectus.*“

<sup>148</sup> Nach dem Tode Bonifaces nämlich unternahmen die lombardischen Soldaten des Marquis alles, damit die Macht nicht an Margarethe und ihr Kind, dem Prinzen Demetrius, übergehe, sondern auf den von ihnen auserwählten Wilhelm von Biandrate, an dessen Stelle der Führer der Lombarden, Oberto von Biandrate, hätte regieren können. Über die sich auf vier Jahre, bis zur Krönung Demetrius' im Jahre 1209, erstreckenden Konflikte s.:

ein wichtiger Legitimierungsfaktor bedeutet haben, der den gefeierten Schutzheiligen Thessalonikes und siegreichen Retter gerade aus Pannonien, der Heimat der neuen Königin, noch dazu aus der die Mitgift Margarethes bildenden Stadt Sirmium stammen läßt.

Besonders überzeugend wirkt all dies, wenn man annimmt, dass die Legende nach der wunderbaren Errettung von 1207 aufkommt. Diese Periode war nämlich eine der schwersten Zeiten während der Herrschaft Margareths und des minderjährigen Prinzen Demetrius, während der die lombardischen Barone mit den verschiedensten Mitteln versuchten, ihr Ansehen in der Stadt ins Wanken zu bringen. Die Tatsache der wunderbaren Errettung aber bewies schon an sich, dass der heilige Demetrius die Stadt auch nicht unter dem neuen Herrscherhaus verlassen hatte und diese auch weiterhin auf wunderbare Weise beschützte. Die sirmische Legende hält gerade diese Situation fest und verknüpft dann den Schutzheiligen der Stadt mit der Abstammung des jungen Thronfolgers, um dem Herrscherhaus im Kreise seiner Untertanen noch größeres Ansehen und Popularität zu verschaffen. Es ist möglich, dass gerade die am Anfang einiger Textvarianten stehende predigtartige Einleitung auf diese historische Situation, auf die Befreiung von 1207 deutet:

Am heutigen Tag, Brüder, soll sich die ganze Welt freuen und das heutige Fest mit feierlicher Freude begehen, an dem der heilige Demetrius freudevoll mit der Schlange kämpfte und ruhmreich über den Feind siegte.<sup>149</sup>

Wenn man all das berücksichtigt, kann man die Entstehung der sirmischen Legende in lateinischer Sprache in das erste Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts datieren und in den politischen und ideologischen Kontext des zeitgenössischen Balkans interpretieren, einerseits mit der bulgarenfeindlichen Polemik und andererseits mit den Legitimierungsbestrebungen des Herrscherhauses von Thessalonike im Zusammenhang stehen.

### Der Ursprung der sirmischen Tradition

Nun gilt es nur noch eine einzige Frage zu beantworten. Hat der Autor zu Beginn des 13. Jahrhunderts einen der wichtigsten Teile der mit sichtbarem politischen und Legitimierungsziel geschaffenen Legende, die Überlieferung der sirmischen Herkunft des Märtyrers als reine Fiktion oder aus irgendeiner existierenden Quelle schöpfend dem Anfang der Legende hinzugefügt? Wie im Vorhergehenden gesehen, gibt es in der Geschichte des Demetriuskultes für beides Beispiele. Der Schöpfer der „apokryphen“ bulgarischen Legende z. B. schreckte absolut nicht davor zurück, die Gestalt Demetrius' ohne weiteres als Bulgare hinzustellen. Dieses Phänomen ist – wie im Fall der bulgarischen Legende gesehen – in der Traditionsgeschichte bezüglich Demetrius' nicht unbekannt. Diese Methode war aber auch im Westen nicht neu. Genauso ging der Bibliothekar des Klosters in Monte Cassino im 12. Jahrhundert, der übrigens von seinen Fälschungen her bekannte Diakon Peter, in seinem über den bis dahin unbekanntem Bruder namens Demetrius geschriebenen Lebenslauf des ersten Pariser Bischofs Dionysius vor,<sup>150</sup> wozu er wahrscheinlich gerade das *Martyrologium Hieronymianum* als Quelle benutzte.<sup>151</sup>

---

GERLAND, *a. a. O.* (Anm. 139), p. 161-172; SETTON, *a. a. O.* (Anm. 139), p. 27-28 und FINE, *a. a. O.* (Anm. 139), p. 87-90.

<sup>149</sup> Vgl. Anm. 98.

<sup>150</sup> Die Legende s. E. CASPAR, *Petrus Diaconus und die Monte Cassineser Fälschungen*. Berlin, 1909, p. 210-219 und seine Analyse ebd. p. 77-81 und bei TÓTH, *a. a. O.* (Anm. 2.), p. 79-82.

<sup>151</sup> Die Legende von Peter datiert den Tod des Heiligen eindeutig mit den 9. April (vgl. CASPAR, *a. a. O.*, p. 219: „*excrucciatos interfecerunt quinto idus Aprilis*“), und Demetrius selbst erwähnt er auch als Diakon (vgl. Caspar, 219: „*sanctum Demetrium diaconum*“), genauso wie das *Martyrologium Hieronymianum*, in dem – wie oben gesehen – der sirmische Diakonmartyrer namens Demetrius gerade am 9. April angeführt ist, vgl. oben, Anm. 14.

Genauso ist es möglich, dass die Verfasser der sirmischen Legende das *Martyrologium Hieronymianum* benutzten, die darin vorkommende Tradition kannten, die von einem in Sirmium den Märtyrertod erlittenen Diakon namens Demetrius berichtet. Diesen Namen identifizierten sie dann – damit der gesamten modernen europäischen hagiographischen Forschung zuvorkommend – im Zeichen der oben analysierten politischen und Legitimierungsziele mit dem Schutzheiligen von Thessalonike, und beide Überlieferungen fanden dann in der Legende ihren Widerhall.

Doch trotzdem ist auch eine andere Möglichkeit, die Benutzung der zeitgenössischen mündlichen Überlieferung, nicht auszuschließen. Die früher bereits mehrmals erwähnte ungarische Chronik *Gesta Hungarorum* z. B. stützte sich neben den historischen Werken aus der Antike und dem Mittelalter bzw. den früheren ungarischen Chroniken auch auf die zeitgenössische mündliche Überlieferung.<sup>152</sup> Hin und wieder beruft sich der ungarische Anonymus selbst darauf, dass er eine Erzählung oder Tradition von den Spielmännern, aus deren Heldengesängen übernommen habe.<sup>153</sup> Ein anderes Mal wiederum deutet die philologische Analyse eines Teiles darauf, dass die vom Anonymus erzählte Geschichte oder einzelne Elemente davon aus der mündlichen Überlieferung stammen.<sup>154</sup>

Im Zusammenhang mit den Textquellen haben schon zahlreiche Forscher darauf hingewiesen, dass Anonymus die Erinnerung an eine Schlacht oder ein Ereignis aus der Zeit der Landnahme wahrscheinlich aus der lokalen slawischen Überlieferung kannte.<sup>155</sup> Darum kann man nicht ausschließen, dass der die sirmische Legende fast zur gleichen Zeit wie der ungarische Anonymus schaffende und ähnliche Stilformen benutzende Autor ebenfalls eine der wichtigsten Informationen der Legende, das Erinnern an die sirmische Herkunft Demetrius', aus der örtlichen mündlichen Überlieferung schöpfte. Die in jüngster Zeit in Sirmium freigelegte Irenäus-Kirche beweist, dass bei den Slawen Pannoniens nicht nur Volkssagen, sondern auch frühchristliche Traditionen weiterleben konnten.

Den Archäologen gelang es, die Überreste der Kirche des Märtyrerbischofs aus dem 4. Jahrhundert in Sirmium ans Tageslicht zu bringen.<sup>156</sup> Aus dem Fundmaterial ist ersichtlich, dass sich die Geschichte der Kirche in mehrere aufeinanderfolgende Phasen gliedert. Die Archäologen konnten die Spuren der kleinen frühchristlichen Kirche, die die Christen nach dem Tode des Bischofs an der Stelle des Märtyrertums des Irenäus errichtet hatten, identifizieren. Es ist interessant, dass die darauf gebaute etwas größere Kirche vom Ende des 10. Jahrhunderts genau oberhalb der frühchristlichen Kapelle errichtet worden war, und zwar dergestalt, dass die neue schon orthodoxe Kirche zweifellos als die Fortsetzung der frühchristlichen Tradition anzusehen ist.<sup>157</sup> Die Erbauer der Kirche, die – wie aus dem archäologischen Material

<sup>152</sup> MORAVCSIK, *a. a. O.* (Anm. 127.), p. 174, GYÖRFFY, *a. a. O.* (Anm. 137.), p. 35, KAPITÁNYFY, *a. a. O.* (Anm. 127.), p. 96-97.

<sup>153</sup> So z. B. Kapitel 24, wo er den Vers eines Spielmannes zitiert (*Scriptores Rerum Hungaricarum* I, Budapest, 1937, p. 65: „*Ut dicunt nostri ioculatores: Omnes loca sibi aquirebant et nomen bonum accipiebant.*“).

<sup>154</sup> Vgl. z. B. HORVÁTH, *a. a. O.* (Anm. 100.), p. 214-236.

<sup>155</sup> „Die Überlieferungen der Slawen in Ungarn bewahrten Namen der einst hier ansässigen Völke, wovon Anonymus Kenntnis erhielt“ – schreibt z. B. G. GYÖRFFY, «Honfoglalás előtti népek és orszákok Anonymus Gesta Hungarorumában» (Völker und Länder vor der Landnahme in der Gesta Hungarorum des Anonymus), in G. GYÖRFFY, *Anonymus rejtély vagy történeti forrás?* (Anonymus: Rätsel oder historische Quelle?) Budapest, 1988, p. 67-100: 76.

<sup>156</sup> V. POPOVIĆ, «Sirmium-Mitrovica, Sremska i Mačvanska». *Arheološki pregled*, 9 (1967), p. 131-138 und V. POPOVIĆ, «„Metodijev“ grob i episkopska crkva u Mačvanskoj Mitrovici». *Starinar* 24-25 (1973-74), p. 265-270.

<sup>157</sup> Den Archäologen nach ist es eindeutig, dass zur Zeit der Errichtung der zweiten Kirche die Überreste des frühchristlichen Gebäudes noch zu sehen waren, da die Grundmauern der neuen Kirche häufig bis zu diesen hinunterreichten. Vgl. V. POPOVIĆ, «Continuité culturelle et tradition littéraire dans l'église médiévale de Sirmium», *Sirmium*, XII, (1980), p. I-IV: I.

hervorgeht – eindeutig Slawen gewesen sein konnten,<sup>158</sup> waren sich vermutlich über die spätantiken Vorläufer der neuen Kirche im klaren.

Auf diese Kirche vom 10. Jahrhundert wurde dann zu Beginn des 13. Jahrhunderts eine neue, nun bereits eine Benediktinerkirche errichtet, von der bekannt ist, dass sie dem Bischof Irenäus geweiht war. Aufgrund dieser archäologisch bewiesenen Kontinuität, d. h. der über den frühchristlichen Kultplatz errichteten verschiedenen mittelalterlichen Heiligtümer rechnet die Forschung mit einer tatsächlichen kultischen Kontinuität, die durch die von Generation zu Generation weitergegebenen mündlichen Überlieferung aufrechterhalten werden konnte.<sup>159</sup> Daher kann man annehmen, dass die hier im 9./10. Jahrhundert lebenden Slawen die sich auf den ersten Märtyrerbischof der Stadt beziehenden frühchristlichen Überlieferungen gekannt haben und das neue Gebäude absichtlich an dieser Stelle bauten, wo die erste Kirche des Heiligen stand. Diese Information hatte die lokale Überlieferung ganz bis zur Errichtung der neuen katholischen Kirche bewahrt.

Die Erinnerung an die sirmische Herkunft des heiligen Demetrius ist eventuell – gerade so wie die Stätte des Märtyrertodes von Irenäus – in der örtlichen mündlichen Überlieferung erhalten geblieben, und diese Tradition wurde dann im 9./10. Jahrhundert von den zum Christentum übergegangenen Slawen übernommen, die sie dann im Mittelalter, als Ungarn und Byzantiner dieses Gebiet abwechselnd inne hatten, kontinuierlich lebendig erhalten haben. So konnte der Autor der zu Beginn des 13. Jahrhunderts entstandenen sirmischen Demetriuslegende – genauso wie die Erbauer der katholischen Irenäus-Kirche im 13. Jahrhundert – diese örtliche mündliche Überlieferung bereits vorgefunden und daraus die Information über die sirmische Herkunft Demetrius' geschöpft haben, die dann im Zeichen der politischen Ziele zu Beginn des 13. Jahrhunderts, in eine neue Legendenvariante kodifiziert und mit den in der *Passio altera* bewahrten Überlieferungen koordiniert, unbeabsichtigt die frühen Angaben über die Herkunft des Heiligen bewahrte.

Zwar ist das nur Hypothese, aber man sollte nicht vergessen, dass die von Hippolyte Delehaye über die sirmische Herkunft des Demetriuskultes gegebene und in breiten Kreisen akzeptierte Theorie auch stark hypothetisch ist und dass – obwohl seitdem durch zahlreiche historische und archäologische Beweise untermauert – bisher keine einzige Textquelle bekannt ist, die sie bekräftigen würde. Die in Ungarn erhaltene sirmische Legende über den heiligen Demetrius wiederum ist gerade ein solches Dokument, das – unabhängig von den modernen hagiographischen Forschungen – gerade einen der eindeutigsten Beweise für die Delehayesche Hypothese liefert. Obwohl es möglich ist, dass die Legende nicht mehr als eine durch die politischen Diskurse des frühen 13. Jahrhunderts entstandene „Fälschung“ ist, so ist sie doch durch den eindeutigen Hinweis auf die sirmische Geburtsüberlieferung Demetrius' eine beachtenswerte und interessante Schöpfung.

Peter Tóth  
Budapest  
Eötvös Loránd Universität  
[sarkisov.peter@gmail.com](mailto:sarkisov.peter@gmail.com)

<sup>158</sup> V. POPOVIĆ, «L' évêché de Sirmium et l' église médiévale dans les Balkans», *Sirmium*, XI (1980), I-V.

<sup>159</sup> POPOVIĆ, a. a. O., p. IV: „non seulement une continuité d' ordre matériel, exprimée par l' érection des églises médiévales a l' endroit sacré paléochrétien, mais aussi une continuité réelle, qui se manifesterait par une tradition orale transmise de génération en génération pendant quatre siècles.”

**ANALECTA BOLLANDIANA**  
**Revue critique d'hagiographie – A Journal of Critical Hagiography**

Bruxelles, le 4 juin 2010

Herrn Dr Peter Tóth  
Eötvös Loránd Universität  
Budapest

Cher Dr Tóth,

Votre article *Die sirmische Legende des heiligen Demetrius von Thessalonike. Eine lateinische Passionsfassung aus dem mittelalterlichen Ungarn* a été lu par les membres du Comité de rédaction des *Analecta Bollandiana*. J'ai le plaisir de vous faire savoir que votre article a été accepté pour publication dans notre revue. Toutefois, quelques observations ont été formulées, dont je vous fais part dans le but d'améliorer votre article.

Comme vous mentionnez plusieurs textes différents, il serait utile de préciser chaque fois le numéro *BHL* ou *BHG* du texte en question, afin d'éviter toute ambiguïté. Nous proposons notamment de distinguer entre les expressions "ungarische Legende" et "sirmische Überlieferung", cette dernière englobant *BHG* 497 et *BHL* 2127.

Il ne faut pas perdre de vue que la *Passio altera* est un texte ancien, largement diffusé à Byzance: il s'agit de l'un des deux textes proposés par les ménologes prémétaphrastiques.

*BHL* 2127 serait la traduction d'un texte grec perdu, dérivant de la *Passio altera* *BHG* 497. Mais pourquoi qualifier ce texte perdu de "variante populaire" (p. 15)? Ses particularités relèvent des lieux communs relatifs au culte de Démétrius (myron mélangé à de l'eau, existence d'une troisième relique) attestés dès le début du XIII<sup>e</sup> siècle. Par rapport à la *Passio altera* canonique, le texte grec source, plus tardif, contient une mise à niveau de l'histoire de Démétrius.

En ce qui concerne le Myron (p. 12-13): la plus ancienne attestation du culte de Démétrius en tant que myroblyte semble être un miracle opéré par S. Eugène de Trébizonde vers la fin du IX<sup>e</sup> ou au début du X<sup>e</sup> s. et rapporté par Jean Lazaropoulos († avant décembre 1369): cf. *Synopsis des miracles de S. Eugène de Trébizonde*, 1017-1019 (*BHG* 612: éd. Rosenqvist, p. 302 [texte] et 431 [commentaire]). Voir aussi à propos d'un canon composé par Nicolas (Studite?): E. Paroli, *Le reliquie del santo nei Miracula di san Demetrio di Tessalonica*, in *Liturgia e agiografia tra Roma e Costantinopoli. Atti del I e II Seminario di Studio*. Roma – Grottaferrata 2000-2001, cur. Kr. Stantchev – St. Parenti, Grottaferrata, 2007, p. 172-173, note 25.

Une question importante, que votre article ne semble pas aborder: existait-il en Hongrie au tournant des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles un cercle de traducteurs grec-latin?

Nous serons heureux de recevoir, dès que la chose vous sera possible, une version revue de votre texte répondant aux observations formulées ci-dessus.

En vous remerciant d'avoir soumis votre article aux *Analecta Bollandiana*, je vous prie de croire, cher Dr Tóth, à mes sentiments les meilleurs.

Robert Godding  
Directeur