

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN  
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE  
SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 1974, HEFT 6

---

LUDWIG BIELER

Tírechán als Erzähler  
Ein Beitrag zum literarischen Verständnis  
der Patrickslegende

Vorgelegt von Herrn Bernhard Bischoff  
am 7. Juni 1974

MÜNCHEN 1974

VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN  
In Kommission bei der C.H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

ISBN 3 7696 1460 7

© Bayerische Akademie der Wissenschaften, München, 1974  
Druck: Buch- und Offsetdruckerei Georg Wagner, Nördlingen  
Printed in Germany

Im letzten Drittel des siebenten Jahrhunderts berichten zwei Autoren, Muirchú und Tírechán, über Leben und Tätigkeit des Irenapostels Patricius, offenbar unabhängig voneinander und vielleicht ohne gegenseitige Kenntnis ihrer Werke. Von den beiden ist Muirchú als literarische Persönlichkeit bei weitem der eindrucksvollere. Sein Leben des heiligen Patrick zeigt im Gesamtbau wie in der Durchführung der einzelnen Episoden überlegtes Planen und sein Latein, mit all seiner barocken Eigenwilligkeit, ist das Instrument eines Künstlers. Tírechán steht ihm gegenüber im Schatten, wenn gleich er uns als Zeuge für die lokalen Überlieferungen der eigenen Zeit (die darum natürlich nicht in unserem Sinn historisch sein müssen) oft wertvoller ist als sein stilistisch höher zu wertender Zeitgenosse. Beide verfolgen freilich, wenn auch im Dienste derselben Sache, verschiedene Ziele. Muirchú entwirft gleichsam ein Freskobild. Er stellt uns den Missionar Nordirlands als Nationalheiligen des gesamten Landes vor, was der Kirchenpolitik von Patricks Bischofssitz, dem nordirischen Armagh, entsprach, und woran, wie es scheint, auch die Dynastie der südlichen Uí Néill interessiert war, die versuchten, von ihrem Herrschersitz Tara in der Provinz Meath aus ein „Hochkönigtum“, das heißt eine Oberherrschaft über die Stammes- und Provinzkönige der Insel zu errichten. Tírecháns Ehrgeiz ist geringer: er sucht den Primat der „Erben Patricks“, wie sich die Bischöfe und Äbte von Armagh nach irischer Sitte nennen, dadurch zu rechtfertigen, daß er – jedenfalls für jene Teile des Landes, die ihm vertraut sind – alle Traditionen von Kirchengründungen Patricks zusammenträgt; er nennt die weltlichen Stifter, die das Land dafür schenkten, die Kleriker, die Patrick dort einsetzte, und erzählt manche erbauliche Geschichte, die über sie umging. All diese Kirchen, sagt er, machen Patricks *paruchia* aus, das geistliche (und in mancher Hinsicht auch das weltliche) Hoheitsgebiet Armaghs, von dem im Laufe der Zeit manches zu Unrecht in fremde Hände gekommen sei. Das Bild, das die beiden Hagiographen von ihrem Helden entwerfen, ist im Grunde sehr ähnlich; es ist die legendäre Umformung der Persönlichkeit Patricks, wie sie uns aus sei-

nen Schriften, vor allem seiner *Confessio*, so lebendig entgegentritt, zu einem helfenden und strafenden, segnenden und fluchenden Thaumaturgen, einer Art Über-Druide, der sich vor seinen heidnischen Gegnern vor allem durch überlegene Wundermacht auszeichnet.

Der Plan von Tírecháns Werk ist, wie sein Gegenstand nahelegte, geographisch. Hier begegnet allerdings bereits eine literarische Fiktion, die auch sonst in Irland nicht selten ist. Tírechán läßt Patrick von Ort zu Ort ziehen in Form eines „Rundgangs“, wie etwa die irischen Könige ihren Tribut einzuheben pflegten oder wie später die großen Klostergemeinschaften die Reliquien ihres Gründers von Ort zu Ort trugen, um in seinem Namen dessen *lex* zu verkünden und die ihm zustehenden, gleichfalls *lex* (irisch *cáin*) genannten Abgaben zu fordern. Auch Tírechán führt seinen Heiligen auf zwei solche „Rundgänge“, einen von Tara westwärts durch Meath, Connaught und den Nordwesten des Landes, einen zweiten, kürzeren, südwärts durch Meath und Leinster. Die Fiktion gibt Tírechán an einer Stelle (48,1) selbst zu, wenn er sagt, Patrick habe den Shannon, der Nordwestirland vom Osten und Süden der Insel trennt, dreimal überschritten und insgesamt sieben Jahre jenseits dieses Flusses verbracht. Er hat also in seinem Bericht aus drei Reisen eine einzige gemacht (wovon sich noch Spuren entdecken lassen) und hat sie auch zeitlich komprimiert.

Tírecháns *Collectanea*, wie ich das Werk zu nennen vorschlage,<sup>1</sup> sind auf weite Strecken „Katalogliteratur“, manchmal reine Aufzählung wie die Namenslisten von Patricks Klerus, und ihre Sprache ist in diesen Partien meist stereotyp. So lesen wir 16,8 „Und Patrick kam nach Mag Rein und weihte Bruscus zum Priester und gründete für ihn eine Kirche“, oder 33,1 „Und Patrick nahm seinen Weg durch Disert Cerrigi Airni in die südliche Ebene, nämlich Nairniu, und fand den heiligen Iarnascus unter einer Ulme, zusammen mit dessen Sohn Locharnach, und schrieb für diesen ein Alphabet; und er war bei ihm eine Woche oder länger, mit neun oder zwölf Männern, und er errichtete dort eine Kirche und machte

---

<sup>1</sup> Die oft als Titel gebrauchte Bezeichnung *Breviarium* (57, 3) bezieht sich auf alle im Buch von Armagh vorausgehenden *Patriciana* – Muirchú, Tírechán und die Zusätze zu letzterem – gemeinsam.

ihn zum Abt und er war voll des Heiligen Geistes.“ Auch wo Tírechán mehr ins einzelne geht, ist er oft ungenau im Ausdruck und seine Darstellung ist nicht immer klar. Das Verständnis wird noch dadurch erschwert, daß hinter dem Latein, viel stärker fühlbar als bei Muirchú, seine irische Muttersprache steht; Tírechán denkt im Grunde irisch.

Aus der Masse biographisch-topographischer Einzelheiten, die nur sachlich von Interesse sind, ragen eine Anzahl Erzählungen heraus, die sich stilistisch von ihrer Umgebung deutlich abheben. Das ist schon im Mittelalter bemerkt worden. Während die frühmittelirische, doch mit viel Latein durchsetzte *Vita Tripartita*<sup>2</sup> Tírecháns Materialsammlung, teils ziemlich wortgetreu, teils paraphrasierend, zum großen Teil übernimmt, sind in die späteren lateinischen Patricksviten nur die im engeren Sinn erzählenden Partien eingearbeitet worden. Sie allein sind auch Gegenstand der folgenden Ausführungen.

Erzählungsgut findet sich bei Tírechán in verschiedenster Form. Manchmal deutet er bloß *en passant* an, z. B. 11 *Catnea, quae emulgebat lac ab dammulis feris*, was vielleicht nur eine Tradition ohne literarische Formung ist, denn daß die heilige Frau wilde Hirschkühe zu melken pflegte, hatte Tírechán, wie er sagt, von alten Männern (*senes*) gehört; oder 29,3 „Da war eine Jungfrau, die durchschritt den Fluß Suck und ihre Füße und Schuhe blieben trocken“. Anekdotischen Charakter hat 16,8–10: der tote Bruscius erscheint einem anderen Heiligen im Traum und beklagt sich, seine Kirche sei verlassen und niemand lese Messe für ihn. Nachdem der ungenannte Heilige den gleichen Traum zum drittenmal gehabt hat, begibt er sich an den Ort, wo Bruscius begraben liegt, exhumiert ihn und bringt die Gebeine nach seiner eigenen *insola* (Kloster?). Ähnlicher Art sind die kontrastierenden Berichte von Patrick's Fluch über Coirpre, der die Diener des Heiligen hatte geißeln lassen, und seinem Segen über dessen Bruder Conall, der Patrick gastlich aufnimmt und ihm Land für eine große Kirche schenkt (Kapitel 9 und 10). Wir hören von der Bischofsweihe des Senachus und den Bitten,

---

<sup>2</sup> Nach K. Mulchrone, der wir die beste kritische Ausgabe verdanken, zwischen 895 und 901 verfaßt; doch siehe T. F. O'Rahilly, *Early Irish History and Mythology* (Dublin 1946), S. 410.

die er bei dieser Gelegenheit tut (37,2–3); von Patricks Segen und Fluch über die Flüsse Dub und Drobes (46,4); schließlich von der Engelserscheinung auf dem Berg Scirit, wo Patrick die um das biblische *surge et ambula* erweiterte, aus *Confessio* 17 stammende Nachricht erhält: *Ecce navis tua parata est*. Daneben stehen endlich die durchkomponierten Erzählungen, von denen ich im folgenden sprechen möchte.

Ich beginne mit einer Episode, die nahe am Anfang des Werkes steht (5,2–5, fast wörtlich übernommen in *Vita Tertia* 36). Am Abend des Tages, an dem Patrick als Missionar mit seinen Begleitern in Irland ankommt, findet er Herberge bei einem „guten“, d. h. seiner Predigt aufgeschlossenen Mann nahe der Mündung des Flusses Delvin bei Gormanstown in der Provinz Meath (*ad hostium Ailbine*) und tauft ihn. Nun lasse ich Tírechán selbst sprechen: „Und er fand bei ihm einen Sohn, an dem er sein Wohlgefallen hatte, und gab ihm den Namen Benignus, denn er schlang seine Hände um Patricks Füße und Brust und wollte nicht mit Vater und Mutter schlafen, sondern weinte, wenn er nicht mit Patrick schlafen dürfe. Als man am Morgen aufstand, segnete Patrick den Vater des Benignus und bestieg dann seinen Wagen, und er stand schon mit einem Fuß im Wagen und mit dem anderen noch auf dem Boden, und der Knabe Benignus hielt Patricks Fuß fest in beiden Händen und rief: ‚Laßt mich bei Patrick, meinem wahren Vater‘ und Patrick sagte: ‚Tauft ihn und hebt ihn in meinen Wagen, denn er ist der Erbe meines Reiches.‘ Dies ist Bischof Benignus, Patricks Nachfolger in der Kirche von Macha (Armagh).“

Eine schmucklose Erzählung, die nur bei dem verweilt, was für ihr Thema – die Berufung des jungen Benignus als Patricks Nachfolger – wesentlich ist: die spontane Zuneigung des Knaben zu dem Glaubensboten, die sich vorerst nur in dem kindlichen Verlangen nach körperlicher Nähe äußert und stärker ist als die Bindung an Vater und Mutter, und die sich im Augenblick des Abschieds zu einer Geste des Nichtgehenlassens steigert, begleitet von Worten, die Patrick voller nimmt als Benignus bewußt sein kann: schließlich die Erfüllung der Bitte und die Prophezeiung der Nachfolgerschaft. Das ist alles primitiv-volkstümlich erzählt, aber jeder Strich sitzt.

Das nächste erzählende Stück ist Patricks Kampf mit den Druiden des Königs Loiguire (8,2–6). In reicher Ausführung bildet diese

Begegnung einen der Höhepunkte in der Patricksvita Muirchús (1.15–22), und seine Version liegt auch in allen späteren Viten vor. Die Gegenüberstellung von christlicher Osternacht und heidnischer Frühlingsfeier, von Osterfeuer und dem neuen Feuer, das zuerst im Königspalast entzündet werden muß, die Warnung der Druiden vor dem Fremden und die fruchtlosen Versuche des Königs, ihn loszuwerden, schließlich der Tod der beiden Druiden und die, wenngleich unfreiwillige, Bekehrung Loiguire – all das, in wirksamer Wellenbewegung sich steigernd bis zum „Gottesurteil“, in dem der Druide Lucet Mael den Tod findet, konzentriert den Sieg des Christentums in ein einziges Ereignis; auch die endliche Bekehrung Loiguire, des Königs aus dem Haus der Uí Néill, und Patricks Auszug zur Predigt unter dem Schutz des Herrschers von Tara entbehrt nicht der Absicht.

Tírechán kannte die Grundzüge der Geschichte entweder aus mündlicher Überlieferung oder vielleicht eher aus einer primitiven *Vita Patricii*, auf die er im Einleitungskapitel (1,7) als *plana illius historia* hinweist. Im übrigen gibt er dieser Episode ganz und gar nicht die zentrale Bedeutung, die sie bei Muirchú hat. Das zeigt schon die beiläufige Art, wie er sie einführt. Sie kommt am Ende einer Aufzählung von Patricks Kirchengründungen in Mag Breg, der Ebene von Meath. Die Kirche von Argetbor war dem Bischof Kannanus anvertraut, den Patrick in seiner ersten Osternacht in Irland ordiniert hatte und der das erste heilige Feuer und die ersten geweihten Kerzen von Patrick zu tragen erhielt, *ut accenderet fumum benedictum in oculos ac nares hominum gentilium et regis Loiguiri et magorum illius* (ihr Heidentum soll ganz wörtlich „ausgeräuchert“ werden!). Die Druiden (*magi*) des Königs, der selbst nicht handelnd hervortritt, führen einen großen Streitkampf (*conflictionem magnam*) gegen Patrick und den jungen Benignus. „Das Gewand (*cassula*) des Druiden“, fährt der Erzähler fort, „verbrannte an Benignus und zerfiel in Asche.“ Patricks geistlicher Sohn dagegen „blieb unversehrt durch sein festes Gottvertrauen angesichts des Königs und seiner Mannen und der Druiden; doch das Gewand des Benignus, des Sohnes Patricks, wurde dem Druiden angezogen und der Druide verbrannte darin und starb, und Patrick sprach: ‚In dieser Stunde ist das Heidentum Irlands völlig vernichtet worden.‘ Und Patrick erhob seine Hände zu Gott wegen des Druiden Lochle-

theneus und sprach: ‚Herr, verjage von mir den Hund, der da bellt gegen Dein Angesicht und gegen mich; er gehe in den Tod.‘ Und alle sahen, wie der Druide durch das nächtliche Dunkel fast bis zum Himmel emporgehoben wurde, doch als er wieder herabkam, war sein Leib mit Hagel und Schnee verklebt, vermischt mit Feuerfunken; er fiel vor aller Augen zur Erde und sein Stein (d. h. der Stein, auf dem er zu Tode fiel) liegt an der südöstlichen Grenze von Tara bis zum heutigen Tag und ich habe ihn mit eigenen Augen gesehen.“

Tírechán erzählt offenbar etwas, das seinen Lesern nicht ganz unbekannt ist. Darum gibt er sich wenig Mühe, logisch fortschreitend zu berichten. So erfahren wir erst an zweiter Stelle, wo von Benignus die Rede ist, daß er und der Druide ihre Gewänder getauscht hatten; und daß letzterer in der unversehrten *cassula* des Benignus steckend verbrannte, läßt sich nur indirekt aus dem *in medio* („inmitten“) erschließen. Der Tod des anderen Druiden, Lochletheneus (Muirchús Lochru), kommt hier hinter den seines Kollegen zu stehen. Vielleicht war das die ältere Überlieferung und Muirchú hat umgestellt, weil ihm der Verbrennungstod, zum Gottesurteil ausgestaltet, als Höhepunkt eindrucksvoller zu sein schien. Die Worte Patricks *In hac hora consumpta est gentilitas Hiberniae tota* haben freilich, wenn sie schon so vorlagen, eine Finalität, die die Umstellung nahelegte. Die drastisch geäußerte Bitte Patricks *Domine mi, iece* (= *eice*) *a me canem qui oblatrat faciem tuam et me; eat in mortem* ist bei Muirchú (I.17,5) durch ein formales, in dem üblichen *Domine, qui* . . .-Stil gehaltenes Gebet ersetzt; wir würden bei ihm auch einen so naiv-kräftigen Ausdruck wie *ut accenderet fumum benedictum in oculos ac nares hominum gentilium* vergeblich suchen. Tírecháns Aussage, er habe den Stein, auf den der Druide auffiel, mit eigenen Augen gesehen, hat gleichfalls keine Entsprechung bei Muirchú. König Loiguire, wie schon gesagt, spielt hier im Gegensatz zu der Erzählung Muirchús nur die Rolle des Zuschauers. Wir hören auch nichts von seiner Bekehrung. Später (12,2) erklärt Loiguire Patrick, dem er Sicherheit in seinem Reich verbürgt, warum er den christlichen Glauben nicht annehmen könne: sein Vater Niall habe ihm geboten, sich nach Art der Väter in voller Rüstung und mit dem Gesicht gegen den „Erzfeind“, die Könige von Leinster, in den Hügeln von Tara bestatten zu lassen.

Erzählenden Charakters, ohne doch eine in sich geschlossene Er-



zählung zu sein, ist der Abschnitt, der von den Kapiteln 13 bis 15 gebildet wird. Die Bekehrung des Herc, der sich als einziger im Palast Loiguire vor Patrick erhoben hatte, weil er Feuerfunken von dessen Lippen auf die seinen überfliegen sah, führt den vornehmen Ende, Sohn des Amolngid, aus Tirawley ein, dessen Gespräch mit einem anderen Edelmann während Hercs Taufe, die außerhalb des Palastes stattfindet, von Patrick überhört wird. Ende hat gesagt, er stamme aus der Gegend des Waldes von Fochloth, dessen Bewohner einst Patrick in einem Traum (*Confessio* 23) gerufen hatten und wohin er, dem Rufe folgend, mit Ende gehen will. Ende wagt nicht, die Taufe zu empfangen, ohne die Zustimmung seiner Stammesgenossen einzuholen, läßt aber seinen jungen Sohn Conall taufen. Nachdem durch Patricks Vermittlung König Loiguire dem Ende seinen von den Brüdern bestrittenen Anteil an dem väterlichen Erbland zugesprochen hat, weiht er dieses und den eigenen Sohn dem Gott Patricks. Ende und seine Brüder schließen dann mit Patrick vor dem König als Zeugen einen Pakt zu gegenseitigem Schutz für ihre Reise nach dem Berg Aigli (jetzt Croagh Patrick in Mayo) und dem Wald von Fochloth, wo sie über Jahresfrist eintreffen sollen.

In diesem Bericht heben sich deutlich zwei selbständige Partien ab, die nur durch das während Hercs Taufe überhörte Gespräch lose verbunden sind. Die zweite Partie, zu einer breit ausgeführten Saga erweitert, die die Fortsetzung der Ende-Handlung in Kapitel 42 einbezieht, doch Patricks Pakt mit den Söhnen Amolngids übergeht, lesen wir nur in der *Vita Tripartita* (r 1449–1511). Dagegen ist die Erzählung von Erc(c) oder Herc(c) allen Patricksviten gemeinsam, aber in der Form, die ihr Muirchú (I.17,3) gegeben hat. Es ist aufschlußreich, die beiden Fassungen zu vergleichen. Bei Tírechán spielt die Bekehrung des Ercc zu unbestimmt gelassener Zeit im Königspalast. Schon Ort und Zeit sind verschieden. Muirchú verlegt das Ereignis in die Ebene von Slane, wo Patrick sein Osterfeuer angezündet hat. Dorthin hat sich Loiguire mit seinen Druiden und seinem Gefolge begeben, um Patrick zur Rede zu stellen. Die Druiden hatten die Weisung ergehen lassen, niemand solle sich bei Patricks Erscheinen vor dem König zur Begrüßung erheben. Nur Ercc, Sohn des Daig, *a Domino adiutus*, erhebt sich zu Ehren Patricks, wird von ihm gesegnet und nimmt den Glauben an. Von dem Wunder der

überspringenden Funken – eine halb magische „Übertragung“ –, das in Miliuccs Traum (49,3) wiederkehrt, ist keine Rede; wir hören nur noch, daß Ercc in Slane einen Kult hat. *Vita Tertia* 38 folgt wie die anderen lateinischen Viten der Erzählung Muirchús; aber das Funkenwunder wird an anderer Stelle, Kapitel 92, von einem anonymen *gentilis* berichtet.

Wie schon erwähnt, verquickt die *Tripartita*-Version die Kapitel 14–15 mit 42. Letztere Erzählung spielt in Endes Heimat, wo eine große Anzahl Druiden, geführt von dem *primus magus* Recrad, Patrick entgegentreten. Ende und sein Sohn Conall wollen Patrick vor ihnen schützen, doch der Heilige erhebt nur die linke Hand zum Fluch und Recrad fällt, von Flammen verzehrt, zur Erde. Daraufhin bekehren sich die Söhne Amolngids und lassen sich mit ihrem ganzen Gefolge an einem Tage taufen.

Aus zwei getrennten Teilen besteht auch Kapitel 38, das Patricks vierzigtägiges Fasten auf dem Berg Aigli zum Gegenstand hat: die Bestattung seines Wagenlenkers Totmáel am Fuße des Berges (1–2) und Patricks Fasten auf dem Bergesgipfel (3–4); da hören wir von lästigen Vögeln, denen er betend standhält, von den *responsa diuina*, die er dort empfängt (es sind wohl die drei Bitten Patricks gemeint, die der Anhang zu *Tírechán* aufzählt), und von der Vision des Ertrags seiner Mühen (*fructus laborum*), der Heiligen Irlands aller Zeiten.

Die Kapitel 32, 39, 40, 41 und 49 sind auf sich gestellte Episoden. Die erste erzählt, wie Patrick in Drummut Cerrigi zwei Brüder sah, die mit der Waffe um das Erbe ihres Vaters stritten. Auf Patricks Gebet erstarren ihre erhobenen Arme „wie Bilder aus Holz“; dann stiftet der Heilige Frieden zwischen ihnen und sie schenken ihm den Besitz des Vaters für eine Kirche. Der Text des Buches von Armagh, unserer einzigen Handschrift von *Tírecháns Collectanea*, ist hier zum Teil schwer lesbar und die daraus abgeleiteten Viten (*Tripartita*, *Vita Tertia* und *Quarta*) geben nur wenig für dessen Herstellung aus. Doch auch wo die Lesung feststeht, sind nicht nur Wortverstellungen (schon von John Gwynn<sup>3</sup> erkannt) und eine nicht sicher geheilte Verderbnis zu registrieren, sondern auch eine sachliche Unklarheit, die dem Erzähler selbst zur Last fällt:

<sup>3</sup> Liber Ardmachanus (Dublin 1913), S. cclxxxv.

(2) *positum erat lignum contensionis, quod uocatur caam apud gentiles (quod definitum<sup>4</sup> est in terra more campi)*. Man ist zunächst geneigt, *positum erat lignum contensionis* im Sinne von *lignum mittere* (Tírechán 18,5) zu verstehen, als Werfen eines Loses, eine Rechtshandlung, wie Daniel Binchy<sup>5</sup> ausführt, die unter Personen gleichen Ranges galt; doch die Fortsetzung, deren Text freilich an einem Punkte fraglich ist, läßt eher an ein Abstecken des Kampfplatzes denken. Tírechán scheint das irische Wort *caam* (*cám*) ‚Kampf‘, womit er *lignum contensionis* gleichsetzt, mit *campus* in Verbindung zu bringen.<sup>6</sup> Das Motiv des Erstarrens der Arme ist weit verbreitet,<sup>7</sup> nicht zuletzt in der Heiligenlegende Irlands.<sup>8</sup> Unter den irischen Beispielen ist unseres, soweit ich sehe, das früheste. Natürlich ist die Geschichte ein Stück Volksüberlieferung; aber wenn Tírechán sagt, die Arme der Brüder erstarrten *quasi imagines ligneas* (sic), dann könnte er wohl an eine Stelle der in Irland nicht unbekanntem Dialogi des Sulpicius Severus gedacht haben, wo es (II.3) heißt, die Zugtiere vor dem Wagen von Leuten, die den heiligen Martin mißhandelt hatten, seien plötzlich still gestanden, als wären sie gebannt: *ac si aenea signa . . . eodem in loco stabant fixa simulacra*.<sup>9</sup>

Patrick's Öffnen der als göttlich verehrten Quelle von Findmag in Mayo (39,2–7), die Slán („Gesundheit“) genannt wurde, ist, zum Teil in Tírechán's Latein, nur von der Vita Tripartita (r 1392 bis 1400) übernommen worden. Eine Einzelheit daraus, nämlich daß Patrick den schweren Stein über der Quelle, den niemand heben konnte, allein zu heben vermag – auch dies ein in mancher Ab-

<sup>4</sup> So Stokes, Tripartite Life of Patrick (London 1887), II, S. 320, Anm. 3: *defunctum* codex.

<sup>5</sup> *Studia Hibernica* 2 (1962), S. 62. Carney nimmt die Worte metaphorisch: „sie forderten einander heraus“.

<sup>6</sup> J. B. Bury, *Engl.Hist.Review* 17 (1902), S. 257, Anm. 82.

<sup>7</sup> Heinrich Günter, *Psychologie der Legende* (Herder, 1949), Register unter „Erstarrung“.

<sup>8</sup> Ch. Plummer, *Vitae Sanctorum Hiberniae* (Oxford 1910), I, S. clxvii f.

<sup>9</sup> Eine ähnliche Geschichte steht in der Vita s. Cronani, cf. 4; vgl. auch Vita s. Cainnici, c. 9. Der Vergleich findet sich auch in anderen irischen Heiligenleben, z. B. Vita s. Aidi mac Brice (cod. S, c. 42) *quasi ymagines ligneae*, Vita s. Colman Elo, c. 14 *quasi statua ligneae*.

wandlung auftretendes Legendenmotiv –,<sup>10</sup> hat als isoliertes Wunder eine Entsprechung in *Vita Tertia* 51. Der Grund dafür, daß dieses Kapitel in allen anderen Viten übergangen wurde, ist vermutlich in den Schwierigkeiten zu suchen, die es im einzelnen dem Verständnis bietet. Manches ist offenbar verderbt, war es wohl schon in Ferdornachs, des Schreibers von Armagh, Vorlage. Anderes zeigt Tírecháns mangelnde Fähigkeit, klar zu beschreiben, die wir bereits in Kapitel 32 beobachten konnten. Dieser Mangel zeigt sich vor allem, wo es um Technisches geht, etwa (3) *ueniebat aqua super petram* (es ist der quadratische Stein gemeint, der die Quelle verschließt), *id est per glutinationes* – vielleicht zementierte Röhren, durch die, wie Patrick später vermutet, Gold und Silber von heidnischen Opfern mit dem Wasser durchgesickert sein mochte. Der Autor der *Vita Tripartita* hat natürlich alles Schwer- oder Unverständliche weggelassen. Was Patrick tut, könnte in seinen Grundzügen durchaus historisch sein: der Heilige überzeugt das Volk von der jeder Wundermacht baren Natur eines heidnischen Kultobjektes, wie etwa Bonifatius durch das Fällen der Wodanseiche. Die Quelle von Findmag galt als „König der Wasserläufe“ (*rex aquarum*); ein *profeta* (vermutlich ein Dichter-Druide)<sup>11</sup> soll sich in der Quelle haben bestatten lassen, da er das Element des Feuers fürchtete. Durch das Öffnen der Quelle beweist Patrick dem Volk und den Druiden (hier wie stets Patricks Widersachern), daß unter dem Stein nichts als Wasser ist.

Als Erzählung ist dieses Kapitel kein Meisterstück. Von Unklarheit im Beschreiben war schon die Rede; ein weiteres Beispiel ist die Absicht des *profeta*, dessen Gebeine in einen Sarg (*bibliothica*) eingeschlossen sind, diese durch das darüberfließende Wasser zu bleiben, das an sie doch nicht herankommt! Außerdem begegnet eine schwerfällige und ziemlich überflüssige Wiederholung: (2) *honorable magi fontem et immolauerunt dona ad illum in modum dii* – (3) *increduli . . . adorabant fontem in modum dii*.

Kapitel 40 und 41 sind Gegenstücke und als solche vielleicht mit

<sup>10</sup> Z. B. Günter, op. cit. S. 121.

<sup>11</sup> Die *Vita Tripartita* übersetzt *profeta* mit *fáith* (etymologisch = *uates*). Vgl. auch Muirchú I.14,2 mit Carneys Erläuterung, *Eriu* 22 (1971), S. 67 Anm. 3.

Absicht nebeneinandergestellt. In dem einen Fall wird ein Toter zum Leben erweckt, in dem anderen spricht ein Toter aus dem Grabe, wird aber – zum Erstaunen von Patricks Wagenlenker – nicht erweckt.

In Dichuil (Kapitel 40) finden Patricks Begleiter ein Grab von ungewöhnlichen Ausmaßen und zweifeln daran, daß es einen Menschen von solcher Statur gegeben habe. Patrick erklärt sich bereit, sie durch den Augenschein zu überzeugen, und öffnet durch sein Gebet das Grab. Es erhebt sich daraus ein Riese und dankt dem Heiligen, daß er ihn wenigstens für kurze Zeit von seinen Qualen befreit habe. Unter bitteren Tränen fragt er Patricks Gefolge, ob er mit ihnen gehen dürfe.<sup>12</sup> Dies, so wird ihm bedeutet, könne man ihm nicht gewähren, denn sein Anblick sei den Menschen zu furchterregend. „Glaube an Gott und nimm die Taufe“, sagt man ihm, „und du wirst nicht an jenen Ort der Schrecken zurückkehren.“ Auf die Frage, wer er sei, nennt der Riese seinen Namen und sagt, daß er gewaltsam ums Leben kam. Er wird getauft, bekennt Gott,<sup>13</sup> dann verstummt er und wird wieder zur Ruhe gelegt.

Im Gebiet der Uí Maini (Kapitel 41) kommt Patrick an einem Kreuz und zwei neuen Gräbern vorbei und fragt, wer hier begraben sei. Aus einem der Gräber antwortet eine Stimme, er sei Heide; das Kreuz sei für das andere Grab bestimmt gewesen, in dem ein Christ ruhe, und sei durch den Irrtum eines *uir fatuus et insensatus*<sup>14</sup> auf das seine gepflanzt worden. Patrick steigt vom Wagen, reißt das Kreuz aus dem Boden und errichtet es über dem Grab des Christen. Dann setzt er seine Reise unter stillem Gebet fort. Bei den Worten *libera nos a malo* unterbricht ihn sein Wagenlenker mit der Frage, warum er den Toten angeredet, aber nicht getauft habe, doch Patrick antwortet nicht. „Vielleicht“, sagt Tírechán, „wollte ihn Gott nicht erlösen.“

Eine ähnliche Geschichte, doch ohne das „Nachspiel“ des Gesprächs mit dem Wagenlenker, erzählt Muirchú. Es handelt sich offenbar im Grunde um dieselbe Tradition, nur in zwei verschiede-

<sup>12</sup> *Ambulabo uobiscum* (40,5) fasse ich mit Rücksicht auf die abschlägige Antwort als Frage auf.

<sup>13</sup> *Confessionem Dei fecit* (40,8), wohl kaum als Sündenbekenntnis zu verstehen.

<sup>14</sup> Biblisch, vgl. Sir. XXV. 4.

nen Brechungen. Der Verfasser der *Vita Tertia* erkannte das nicht; er gibt die Geschichte einmal nach Muirchú (Kapitel 69), in anderem Zusammenhang (Kapitel 56) nach Tírechán. Muirchú führt seine Erzählung (A II.2) als Illustration von Patricks großer Verehrung des Kreuzes ein. Patrick, sagt Muirchú am Ende von A.II.1, versäumte nie, wenn er auf seinen Fahrten an einem Kreuz vorbeikam, vom Wagen zu steigen und das heilige Zeichen zu verehren. Einmal aber fuhr Patrick an einem Kreuz vorbei, ohne es zu bemerken. Sein Wagenlenker sah das Kreuz, sagte aber nichts. Erst am Ziel ihrer Reise, als sie schon in der Herberge das Tischgebet sprachen, erwähnte er den Vorfall. Patrick ging sofort den Weg zurück, bis er zu dem Kreuz kam, und betete davor. Neben dem Kreuz sah er ein Grab. Er fragte den Toten, was für eines Todes er gestorben sei und ob er im Glauben gelebt habe. „Ich lebte als Heide“, antwortete der Tote. „Doch um die Zeit meines Todes starb auch ein Christ, dessen Mutter in einem anderen Teil des Landes lebte, und wurde in deren Abwesenheit begraben. Nach einigen Tagen traf die Mutter ein; in ihrem Schmerz hielt sie mein Grab für das ihres Sohnes und errichtete darauf ein Kreuz.“ Deshalb, sagte Patrick, habe er das Kreuz nicht gesehen, weil es auf dem Grab eines Heiden stand. Muirchú vermengt hier zwei Überlieferungen. Die Geschichte von dem unter einem Kreuz begrabenen Heiden wird als Beispiel von Patricks Gewohnheit erzählt, vor jedem Kreuz vom Wagen zu steigen und es zu verehren. Das Thema des übersehenen Kreuzes ist das Scharnier, in dem beide verzahnt sind. Der Gräberverwechslung hat Muirchú einen menschlichen Zug verliehen, indem er an die Stelle des *uir fatuus et insensatus* den Schmerz der aus der Ferne kommenden Mutter setzte. Dagegen hat der von ihm gewählte – vielleicht von ihm erst geschaffene – Rahmen auch eine weniger glückliche Änderung zur Folge gehabt. Patrick übersieht nur ein Grab, das des Heiden. Das andere Grab müssen wir uns wohl irgendwo in der Nähe, doch nicht in unmittelbarer Nachbarschaft vorstellen. Tírecháns Erzählung wirkt geschlossener, da sie sich auf den Irrtum und dessen Gutmachung durch Patrick beschränkt. Das Eigene an Tírecháns Version ist aber erst die Fortsetzung (3 ex.-4), die, wie mir scheint, in beabsichtigtem Kontrast zu der vorausgehenden Erzählung von dem getauften Riesen komponiert ist.

Hier möchte ich kurz ein Problem berühren, das ich anderswo<sup>15</sup> ausführlicher behandeln werde. Robin Flower,<sup>16</sup> dem Josef Szövérfy<sup>17</sup> und, zurückhaltender, James Carney<sup>18</sup> gefolgt sind, hat als erster einen Zusammenhang zwischen den beiden Erzählungen Tírecháns und dem von einem Mönch aus Whitby um 713 verfaßten Leben Gregors des Großen angenommen. Da wird nämlich für uns zum erstenmal (wie später bei Paulus Diaconus und Johannes Diaconus) erzählt, daß Gregor eines Tages auf dem *Forum Traiani* bildlich dargestellt fand, wie der Kaiser einer hilflosen Witwe zu ihrem Recht verhalf; der Papst, beeindruckt von diesem Beweis christlicher Barmherzigkeit bei einem Heiden, habe durch seine Tränen, die der Verfasser als „Tränentaufe“ auffaßt, Trajans Seele gerettet. Ich gebe gerne zu, daß einzelnes in den beiden Tírechán-Kapiteln, wie Flower bemerkt hat, der Whitby-Legende parallel zu sein scheint. Doch Abhängigkeit Tírecháns von der Gregor-Legende läßt sich – ganz abgesehen von der Unmöglichkeit, die *Collectanea* genau zu datieren – nicht wahrscheinlich machen. Die oberflächlich plausiblen Parallelen halten eindringender Analyse nicht stand. Die Taufe des Riesen ist trotz der wunderbaren Umstände, unter denen sie stattfindet, ein regulärer sakramentaler Akt; seine Tränen aber gelten nicht seinen Sünden, sondern nur den Qualen, die er zu erleiden hatte. Der Vorschlag des Wagenlenkers, es wäre besser gewesen, den Toten *uice bapismatis* zu segnen und Taufwasser über sein Grab zu gießen, ist ein recht fragwürdiger Ersatz für das Taufsakrament. Beides ist grundverschieden von der „Taufe der Tränen“. Szövérfys Rekonstruktion eines bei Tírechán wie bei dem Mönch von Whitby vorliegenden Legendentypus bleibt viel zu allgemein als daß ich eine spezifische Beziehung, geschweige denn Abhängigkeit, annehmen möchte.

Irregulär ist auch ein anderer Taufakt Patricks, von dem Tírechán in Kapitel 44 berichtet. Man bringt eine schwangere Frau zu Patrick, die im Sterben liegt, und Patrick tauft ihren Sohn im Mutterleib. Die *materia sacramenti*, bemerkt Tírechán, sei das Fruchtwasser der Mutter (*aqua communis mulieris*) gewesen.

<sup>15</sup> Forma Futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino.

<sup>16</sup> The Irish Tradition (Oxford 1947), S. 6–8.

<sup>17</sup> Zeitschr. f. celt. Philologie 25 (1955), S. 184–96.

<sup>18</sup> The Problem of St. Patrick (Dublin 1961), S. 142–52.

Miliuccs Traum (Kapitel 49) wurde schon gelegentlich der von Patrick auf Herc überspringenden Funken (13,2) erwähnt. Die Traumgeschichte steht auch in der „Bethu Phátraic“-Gruppe der Patricksviten,<sup>19</sup> entweder aus derselben älteren Tradition, aus der auch Tírechán schöpfte, oder von ihm direkt abhängig. Als Sklave Miliuccs hat Patrick dessen Kinder, Gosacht und seine beiden Schwestern, heimlich und unter Schweigeversprechen (aus Angst vor dem Druiden) in der christlichen Lehre unterwiesen. Eines Nachts sieht Miliucc im Traum aus dem Mund seines Sklaven feurige Funken zu den Lippen seines Sohnes aufsteigen, so daß alsbald sein ganzer Leib in Flammen steht, und dann die Funken von dem Sohn auf dessen Schwestern übergreifen. Sie gingen alle in Asche auf, die vielen Leben gab, und sie flogen mit ihm (Patrick) wie Vögel durch die Luft und spieen ihre Lebensorgane (*uitalia frustra*, sic) das heißt, wie Patrick nachher erklärt, ihr Heidentum aus. Das kurze Kapitel zeigt Tírechán von seiner besten Seite. Vor allem sind die Einzelheiten des Traumes sehr lebendig als Gespräch Miliuccs mit seinem über den Traum befragten Sklaven gegeben. Dagegen scheiden die „Bethu Phátraic“-Texte säuberlich zwischen Traum und Auslegung. Patrick wird dort mit seinem irischen Namen Cothraige (in den lateinischen Texten Quadriga) genannt; Tírechán gibt ihm – nur hier – seinen „britischen“ Namen Succetus, ob aus schriftlicher Vorlage oder aus eigenem (er kannte den Namen ja aus dem – in 1,1 zitierten – *liber apud Ultanum*), bleibe vorerst dahingestellt. Ursprünglich wirkt auch die dem Volksglauben angehörende Vorstellung vom Seelenvogel (*et quasi aues uolauerunt tecum*). Die offenbar unverständenen *uitalia frustra* Tírecháns sind vielleicht verantwortlich für die Wendung in „Bethu Phátraic“,<sup>20</sup> das Feuer, das von Patrick ausging, werde alle Laster verbrennen: *omnia comburet uitia (loiscfid tene . . . a n-uile dualcha)*; das bewiese in der Tat Abhängigkeit von Tírechán.

Das schönste Stück habe ich mir für zuletzt aufgehoben: Taufe und Tod der Töchter Loiguires und die Bekehrung der beiden Druiden, die ihre Erzieher waren (Kapitel 26). Die beiden Mädchen, die blonde Ethne und die rothaarige Fedelm, werden fern vom Hof

<sup>19</sup> Vita II, 15–16; Vita IV, 19; Vita Tripartita, R fol. 124<sup>a</sup>34–b27.

<sup>20</sup> L. Bieler, *Four Latin Lives of St. Patrick* (Dublin 1971), p. 66,2 ff.



ihres Vaters, in der Nähe der Quelle Clebach (östlich vom Berge Cruachu) aufgezogen. Als sie eines Morgens zur Quelle gehen, um sich wie gewöhnlich darin zu waschen, treffen sie dort Patrick mit seinen Bischöfen und bestaunen die ihnen fremde Versammlung. Statt aber auf ihre Frage nach Name und Herkunft zu antworten, predigt ihnen Patrick den dreieinigen Gott und spricht den Wunsch aus, sie dem Himmelskönig, dem Sohne Gottes, zu verbinden. Die beiden glauben, werden getauft und begehren dann, ihren himmlischen Bräutigam zu schauen. Patrick belehrt sie, daß nur der Tod zu ihm führe, und sie sterben zur selben Stunde nach dem Empfang der Eucharistie. Die Totenklage für die Jungfrauen bringt die beiden Druiden auf den Plan. Caplit bekehrt sich zuerst; sein Bruder Mael will ihn dem Heidentum zurückgewinnen, aber auch er wird bekehrt, und gleich seinem Bruder wird ihm das Haupthaar geschoren. Nachdem die Tage der Trauer vorbei sind, werden die Schwestern neben der Quelle in einem gemeinsamen Rundgrab beigesetzt.

Der zweite Teil (17–21: Totenklage, Bekehrung der Druiden und Bestattung der Mädchen) ist in Tírecháns schlichtem Chronistenstil erzählt, den nur das αἴτιον unterbricht, daß das Sprichwort *Similis est Caluus contra Caplit*<sup>21</sup> „Mael (*Caluus*) sieht aus wie Caplit“ in der Tonsurierung der Brüder seinen Ursprung habe.

Ganz anders steht es um den ersten Teil (1–16). Diese Partie erhebt sich in Sprache und Form hoch über alles, was Tírechán sonst geschrieben hat. Die beiden Königstöchter erblicken bei der Quelle *senodum sanctum* (sic) *episcoporum cum Patricio* „eine heilige Versammlung von Bischöfen zusammen mit Patrick“. Sie wissen nicht, woher die Fremden gekommen sind, welchem Stamm und welcher Gegend sie zugehören, ob es Menschen oder Geister seien, *sed illos uiros síde aut deorum terrenorum aut fantassiam estimauerunt*, das heißt, sie halten die heilige Gesellschaft für Elfen (*síde* ist ein „fairy hill“; das weibliche Gegenstück der *uiri síde* ist noch im heutigen Anglo-Irischen als *banshee* bekannt), oder für Erdgottheiten oder für bloßen Spuk. Darum fragen sie: *Ubi uos sitis et unde uenistis?* – die aus

---

<sup>21</sup> *Contra* „verglichen mit“ (s. ThLL IV.751,16 ff.) steht für irisches *do* mit dem Dativ. Das Sprichwort wird, wie Gwynn, op. cit. S. 454 sagt, von zwei Personen gebraucht, die sich nach anfänglicher Gegnerschaft geeinigt haben.

Homer vertraute, aber keineswegs auf die Welt des alten Griechenland beschränkte Formel τίς πόθεν εἰς ἄνδρων; Patrick antwortet: „Es wäre besser, unseren wahren Gott zu bekennen als nach unserer Herkunft zu fragen“, und die ältere Schwester geht gleich eifrig darauf ein: *Quis est deus et ubi est deus et cuius est deus et ubi habitaculum eius? Si habet filios et filias, aurum et argentum deus uester? Si uiuus semper, si pulcher, si filium eius nutrierunt multi, si filiae eius carae et pulchrae sunt hominibus mundi? In caelo aut in terra est, in aequore, in fluminibus, in montanis, in conuallibus?* Die Prinzessin fragt, worin Patricks Gott den ihr vertrauten heimischen Göttervorstellungen entspreche; selbst die keltische Institution der „fosterage“ (*si filium eius nutrierunt multi*) fehlt nicht. Das ist vielleicht beabsichtigte Ethopoiie, der Redefluß eines angeregt dahinplaudernden jungen Mädchens. Sie fährt im gleichen Ton fort: *Da nobis notitiam eius, quomodo delegitur, quomodo inuenitur, si in iuuentute, si in senectute inuenitur.* Patricks Antwort hat etwas vom poetischen Charakter und vom Rhythmus der gallikanischen Liturgie: *Deus noster Deus omnium hominum, Deus caeli ac terrae, maris et fluminum, Deus solis ac lunae (et) omnium siderum, Deus montium sublimium ualliumque humilium; Deus super caelo et in caelo et sub caelo, habet habitaculum erga caelum et terram et mare et omnia quae sunt in eis; inspirat omnia, uiuificat omnia, superat omnia, susultat omnia; solis lumen inluminat, lumen noctis et notitias („Gestirne“) ualat (lies ualidat?), et fontes fecit in arida terra et insolas in mari siccas et stellas in ministerium maiorum luminum posuit. Filium habet coaeternum sibi, consimilem sibi; non iunior Filius Patri nec Pater Filio senior, et Spiritus Sanctus inflat in eis; non separantur Pater et Filius et Spiritus Sanctus.* Hierauf gibt Patrick den Schwestern seine Absicht zu verstehen, sie Christus als Bräutigam zu verbinden. Sie verlangen „wie aus einem Munde und einem Herzen“, den König des Himmels von Angesicht zu Angesicht zu schauen, und bitten Patrick, ihnen zu sagen, was sie zu diesem Ende tun müssen. Patrick stellt an sie eine Reihe typischer „Tauffragen“, z. B. *Si creditis per bap-tismum patris et matris iecere („abschütteln“) peccatum,* und die Mädchen antworten jedesmal: *Credimus.* Dann werden sie getauft und empfangen das weiße Taufkleid. Nun, meinen sie, wären sie ihres Bräutigams Christus würdig; doch Patrick erklärt ihnen: „Erst müßt ihr das Sakrament (*sacri-*

*cium*) empfangen und durch den Tod hindurchgehen.“ Sie bitten auch darum, und sterben miteinander, nachdem sie die Eucharistie empfangen haben.

Die Erzählung beeindruckt ebenso sehr durch die stimmungsvolle Eingangsszene – zwei junge Mädchen, die morgens an der Quelle, in der sie sich zu waschen pflegen, eine seltsame Begegnung haben und nicht wissen, was sie davon halten sollen – wie durch den wirklichen Kontrast von jugendlicher Naivität und hieratischer Feierlichkeit in den folgenden Gesprächen, in denen sich die Schwestern mehr und mehr als *animae naturaliter Christianae* bewähren. Dabei ist doch alles stilisiert. Auf die Bitte „Sag’ uns, was wir zu tun haben“ antwortet Patrick sofort – ganz unrealistisch – mit einer formellen Taufbefragung. Solche „Zeitraffung“ gehört mit zum Stil des Typus. Die gehobene und auf weite Strecken poetische Sprache ist oft gerühmt worden. Weniger beachtet hat man bisher ihre rhetorische Struktur: den reichlichen Gebrauch von Anaphora und Epiphora (3 *Et quocumque essent aut quacumque forma ut quacumque plebe aut quacumque regione; 7 quomodo delegitur, quomodo inuenitur*; die Reihe fragender *si*-Sätze in 5–7; das fünfmal wiederholte *Deus* in 8–9. – Epiphora in 9 *inspirat omnia, uiuificat omnia, superat omnia, sufultat omnia; 11 coaeternum sibi, consimilem sibi*) und das Vorherrschen symmetrisch gebauter Kola, die auch im Schriftbild anschaulich gemacht werden. Bury<sup>22</sup> hatte daraus, sicher zu Unrecht, auf eine poetische Quelle in irischer Sprache geschlossen, die er auch für die im Buch von Armagh ähnlich abgesetzten Kola in zwei Kapiteln des Muirchú<sup>23</sup> annahm. Dieselbe Anordnung ist aber auch für die Tauffragen gewählt, wo irische Dichtung als Quelle doch gewiß nicht in Frage kommt. Carney<sup>24</sup> ist zweifellos im Recht, wenn er sagt, daß Tírecháns Quelle (vorsichtiger ausgedrückt: sein Vorbild) lateinisch war; nur glaube ich ihm nicht, daß dies ein die Befragung der Täuflinge mit enthaltender Taufhymnus gewesen sei. Den Beweis für den rein rhetorischen Charakter der sprachlichen Kola liefert eine andere Stelle im Buch von Armagh, die ebenso in Kola abgesetzt ist und über deren rheto-

<sup>22</sup> Engl.Hist.Review 19 (1904), S. 501 f.

<sup>23</sup> I.10,4; A I.23 (B.II.4), 2.

<sup>24</sup> Op. cit. S. 127 ff.

rische Natur und originales Latein kein Zweifel besteht: Sulpicius Severus, *Dialogi* I.26,2 (fol. 209<sup>r</sup>b). Die Tauffragen konnte Tírechán unmittelbar der damals in Irland herrschenden Liturgie, einer Form der gallikanischen, entnehmen,<sup>25</sup> wie das auch Muirchú mit der rudimentären, vielleicht eine längere Serie andeutenden Tauffrage in seiner Geschichte von der Bekehrung der britischen Prinzessin Monesan (B.II.1) getan haben mochte. Alles übrige hält sich in der Tradition jener spätantiken, rhetorisch-poetischen „Kunstprosa“, die sowohl in der feierlichen Homiletik (etwa Augustins Festpredigten) wie in liturgischen Texten (von allem des gallikanischen Typus) ihre Spuren gelassen hat und die kürzlich von J. W. Smit in seiner Nimwegener Dissertation<sup>26</sup> auch zur Erklärung ähnlicher Elemente in den Briefen des heiligen Columbanus herangezogen wurde.

Ich möchte auch nicht mit Carney<sup>27</sup> annehmen, daß Muirchús Monesan-Geschichte und Tírecháns Erzählung von den Töchtern Loigüires auf eine gemeinsame, rekonstruierbare Urform zurückgehen. Die Möglichkeit, daß sich ursprünglich bei Clebach nur ein Grab zweier unbenannter Jungfrauen befand,<sup>28</sup> und daß die ansprechende Geschichte von den beiden Königstöchtern im Anschluß an geläufige Legendenmotive aus diesem Nucleus herausgesponnen ist, will ich gerne zugeben. Aber Muirchús und Tírecháns Erzählungen haben außer den Tauffragen (bei Muirchú ist es nur eine!) nicht mehr gemeinsam als daß in beiden eine zur Braut Christi berufene Jungfrau, beziehungsweise zwei Jungfrauen, kurz nach der Taufe sterben. Das ist kaum spezifisch genug, um darauf weitgehende Schlüsse zu bauen.

Mit meinen letzten Bemerkungen habe ich eine Frage angeschnitten, die ich wenigstens kurz erörtern möchte. Wie weit gibt Tírechán in den Geschichten, von denen hier die Rede war, schriftliche Vorlagen wieder? Die Meinungen gehen da, wie schon angedeutet, manchmal recht weit auseinander. Ich will hier nur zusammenfassen, was sich mir aus der Analyse der Erzählungen und aus den wenigen

<sup>25</sup> Carney, op. cit. S. 136 f. zitiert eine Parallele aus dem Missale von Bobbio.

<sup>26</sup> J. W. Smit, *Studies on the Language and Style of Columba the Younger (Columbanus)*, Dissertation Nijmegen (Amsterdam 1971), S. 172–97.

<sup>27</sup> Op. cit. S. 125 ff.

<sup>28</sup> Carney, op. cit. S. 128.

direkten Zeugnissen, die wir haben, mit einiger Sicherheit zu er-geben scheint. Daß Tírechán oft aus mündlicher Überlieferung schöpft, sagt er selbst; er beruft sich auf *senes* (Kapitel 11), auf *seniores multi* (18,1). Daß ihm für manche Lokalüberlieferung schriftliche Aufzeichnungen unliterarischer Natur vorlagen, ist anzunehmen. Beiderlei scheint unter dem Material gewesen zu sein, das ihm sein Lehrer Ultan vermittelt hat. Die Notiz, die Tírecháns Werk einführt, sagt, er habe, was folgt, *ex libro uel ore Ultani episcopi* geschrieben. Daß Patrick vier Namen hatte (1,1), wird ausdrücklich aus Bischof Ultans Buch (*liber apud Ultanum episcopum*) zitiert; die zusätzliche Bemerkung zu Patricks mediterranean Reisen, daß er dreißig Jahre *in insola Aralanensi* verbrachte (1,6), gab ihm Ultan mündlich, und auch für manche Traditionen aus Meath beruft sich Tírechán auf ihn (18,1). Obwohl Ultans Buch nur für eine Einzelheit aus Patricks frühen Jahren ausdrücklich als Zeuge angeführt wird, beruht doch vielleicht das ganze erste Kapitel darauf. Jedenfalls dürfte jenes Buch kaum weiter gegangen sein als die in 1,7 erwähnte *plana historia*, zu deren *nouissima* (letzten) *mirabilia* Patricks Kampf gegen Loiguires Druiden in Tara gehörte. Der *liber Ultani* wird ein Auszug daraus gewesen sein; vielleicht bestand er nur aus unverbundenen Exzerpten. Wir dürfen dann wohl annehmen, daß Episoden, die Patricks Ankunft in Tara zeitlich vorausliegen, z. B. die Berufung des Benignus (Kapitel 5) oder Miliuccs Traum (Kapitel 49), aus dieser Quelle stammen; in dem Traumbericht haben wir ja auch einen vielleicht archaischen Zug feststellen können. Die Tara-Episode selbst (8,2 ff.) kann in der Form, wie sie Tírechán darstellt, nicht unmittelbar einer literarischen Quelle entnommen sein, aber manche primitiv wirkende Phrasen und Einzelzüge könnte ihr Tírechán sehr wohl entlehnt haben. Was in den späteren Kapiteln der *Collectanea* so sehr auffällt, ist die Tatsache, daß die einzelnen Geschichten in Sprache und Darstellung so verschiedenes Niveau haben. Für die Versöhnung der streitenden Brüder von Drummut Cerrigi und das Öffnen der Quelle von Findmag – Ereignisse, die recht unbeholfen und im einzelnen unanschaulich berichtet sind – wird ihm kaum eine literarisch geformte Fassung vorgelegen haben, und denselben Eindruck macht die kurz erzählte Taufe des Kindes im Mutterleib (Kapitel 44). Eine überlegenere Hand ist bei den Berichten von der Er-

weckung des Riesen und von den verwechselten Gräbern (40-41) am Werk, doch auch hier weist nichts über die Fähigkeiten hinaus, die der Erzähler der Enda-Stücke und der Bekehrung des Mael und Caplit an den Tag legt. Das große Rätsel ist und bleibt die Erzählung von Loiguires Töchtern. Daß die Geschichte eine freie Komposition ist, aus Elementen geformt, die wir noch ihrer Art nach zu bestimmen vermögen, glaube ich gezeigt zu haben. Darf man das kleine Meisterstück dem Tírechán zutrauen? Ich wage keine Entscheidung. Wenn es aber nicht von ihm ist, dann müssen wir uns vor jenem Unbekannten verbeugen, der es geschaffen hat.

# ZOBODAT - [www.zobodat.at](http://www.zobodat.at)

Zoologisch-Botanische Datenbank/Zoological-Botanical Database

Digitale Literatur/Digital Literature

Zeitschrift/Journal: [Sitzungsberichte der philosophisch-historische Klasse der Bayerischen Akademie der Wissenschaften München](#)

Jahr/Year: 1974

Band/Volume: [1974](#)

Autor(en)/Author(s): Bieler Ludwig

Artikel/Article: [Tirechán als Erzähler. Ein Beitrag zum literarischen Verständnis der Patrickslegende 1-22](#)