

UNIVERSITY OF TORONTO



3 1761 00289789 0

Nachrichten

von der

Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften
zu Göttingen.

Philologisch-historische Klasse

aus dem Jahre 1915.

Berlin,

Weidmannsche Buchhandlung.

1916.



AS
182
28122
1015

Register

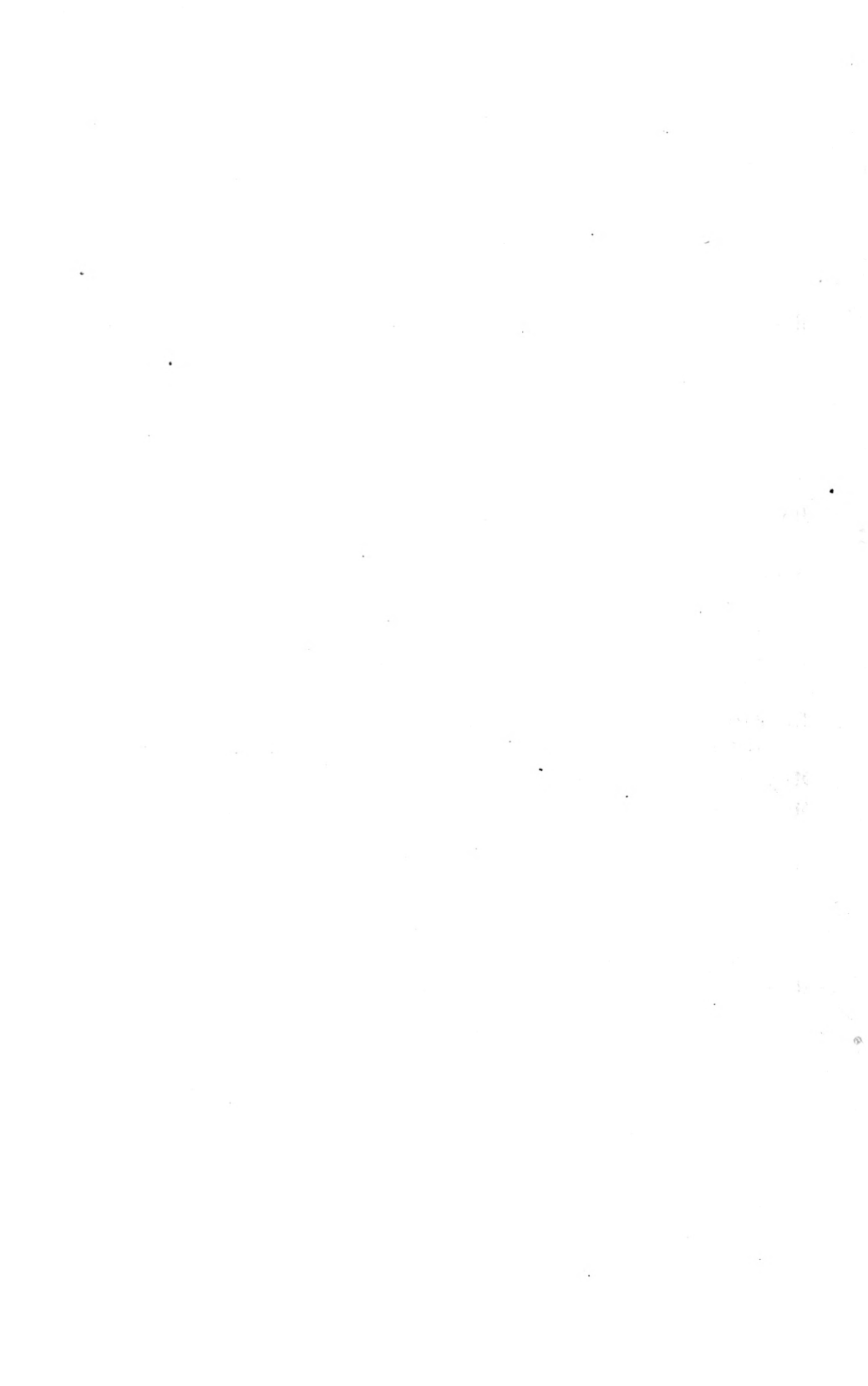
über

die Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften
zu Göttingen.

Philologisch-historische Klasse

aus dem Jahre 1915.

	Seite
Bousset, W., Eine jüdische Gebetssammlung im siebenten Buch der apostolischen Konstitutionen	435
Kahle, P., Das Krokodilspiel (Li'b et-Timsâh), ein ägyptisches Schattenspiel nach alten Handschriften und modernen Aufzeich- nungen herausgegeben und bearbeitet	288
Littmann, E., Märchen und Legenden aus der syrisch-arabischen Wüste	1
Lütke mann, L., und A. Rahlfs, Hexaplarische Randnoten zu Isaias 1—16 aus einer Sinai-Handschrift herausgegeben . .	Beiheft
Meyer, W., Der Rythmus des Placidus-Eustasius	226
Morsbach, L., Die Sonette Shakespeare's im Lichte der Überliefe- rung	137
Oldenberg, H., Zur Religion und Mythologie des Veda	167
— — II. Folge	361
— Zur Geschichte des Trishtubh. Mit einem Exkurs: Zur Behand- lung des auslautenden -i und -u im R̥gveda	490
Rahlfs, A., Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche . .	28
— Kleine Mitteilungen aus dem Septuaginta-Unternehmen . . .	404



Märchen und Legenden aus der syrisch-arabischen Wüste.

Von

Enno Littmann.

Vorgelegt in der Sitzung am 16. Januar 1915.

I.

Text und Übersetzung.

Während meines zweiten Aufenthalts in Syrien als Mitglied der Princeton University Archaeological Expedition 1904/1905 habe ich auch einiges Material zur Volkskunde, Literatur und Sprachgeschichte des heutigen Syriens und seiner Grenzgebiete gesammelt. Freilich ließen mir meine epigraphischen Aufgaben nur wenig Zeit für diese Arbeit übrig. Auch mußte ich, da mir selbst die Muße dazu fehlte, die meisten neuarabischen Lieder und Erzählungen mir von einem unserer Diener in arabischer Schrift aufzeichnen lassen, und nachher hatte ich nicht mehr Gelegenheit, sie mit ihm durchzusprechen. Dieser Diener war Buṭrus Ibrâhîm aus der Nähe von Jerusalem, derselbe, der mir die „Arabischen Beduinenerzählungen“ (Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg 2, 3, 1908) kopierte.

Aus dem gesammelten Material habe ich hier fünf Prosatexte ausgewählt, von denen vier aus der Gegend östlich und südlich vom Ḥaurân stammen, während einer am nördlichen Wüstenrande erzählt wurde. Ich gebe zunächst Text und Übersetzung und werde in einer weiteren Mitteilung einen sprachlichen und sachlichen Kommentar vorlegen.

I.

قصه عن أمير عرب

نقلتها عن درزى اسمه ابراهيم من بلد ملح وقد نقلتها حسب ما كان يلفظها

5

القصه هذه هي

حق الله واعلم في هناك امير ها الامير كان اسمه احمد والوخى اسمه على وعلى هذا الوصى اسمه احمد والو كمان بنت. الامير احمد كان الو سبع اولاد ازغيرهن اسمه امغامس. وكان لها [1] لسبع اولاد اخت اسمها احمد.

نرجع لاخو الامير احمد على. هذا على كان كريم يذبح من الطرش 10 من اولواوتالى وظل اثنعشر سنه فرد منزل لا يرحل ولا يروح ولا يجي لامنو قطع كل طرشو واصبح فقير ما عندو شى. العريان اللى كانت نازله مع على زعلت منو واجتمعوا مع بعض يتشاورون كيف يعملوا حتى يتخلصوا من على. فقر رأيهم ان يروحوا لعند على ويقولوا لو حتى يقصدوا الغزو. يوم طلع الصباح اوظرب المهباش عند على التمنت العريان سويه واجوا الى الشق 15 عند على. بعد ما شربوا قهوه قالوا يا امير على صار لك اثنعشر سنه وانت نازل فرد مطرح واحد لا يوم غزوه ولا يوم مغزاه علامك يا امير قاعد. انسيبت يا امير اتولا لنا فلاحه ولا زرع نعيش منولا لنا معيشه الا من الله واظهر خيلنا فقوم يا امير على خيلنا نقصد باب الله الكريم علنا نكسب شى نعيش عيالنا. قال الامير على استهدوا بالخير ايجوز باكر على الغزو. وللغوا حالكم 20 باكر ان شاء الله. قامت العريان عاها الراى انهم باكر يقصدون الغزو هذاك النهار وللغوا حالهم واخذوا معهم زواده لهم اولجيلهم اوقى الصباح — تصبحون على خير — قصدوا باب الله الكريم على الغزو والامير على فى اولهم. مشوا اول يوم وثانى يوم ثالث يوم جابهم الله عاهرب عندهم عرس. فتتكم بالكلام فى ها الايام الثلاثه كانت العرب تسرق الشعير من تخلاية فرس الامير على 25 اودلك لكى تظعف فرس الامير اويسقط فى بيد القوم ويذحوه. هاذى كانت الخيله اللى عملوها حتى يموت الامير على. اويرتاحوا من شرو.

نرجع للعرب عند ما اجوا على القوم الذين عندهم عرس واخيل عمر بطارد بالرماح التامه والطرش غربى الابيوت فغارت عرب الامير على على

I.

Geschichte von einem Araberhäuptling.

Die habe ich nach der Erzählung eines Drusen mit Namen Ibrahīm aus dem Dorfe Melah aufgeschrieben; und zwar habe ich sie aufgeschrieben genau so, wie er sie aussprach.

Dies ist die Geschichte.

Bei Gott, wisse, da war dort ein Emir. Dieser Emir hieß Imhammed; und er hatte einen Bruder, der hieß 'Alī. Und dieser 'Alī hatte einen Jungen, der hieß Imhammed; er hatte aber auch eine Tochter. Der Emir Imhammed hatte sieben Söhne, deren jüngster Imghāmis hieß. Und diese sieben Söhne hatten eine Schwester; die hieß Ihmēda.

Wenden wir uns nun zu dem Bruder des Emir Imhammed, zu 'Alī. Dieser 'Alī war freigebig; er schlachtete von [seinem] Vieh zuerst und dann immerfort. So blieb er zwölf Jahre an ein und derselben Stelle, ohne zu wandern, ohne zu gehen und ohne zu kommen, bis daß er all sein Vieh geschlachtet hatte, und er eines Morgens arm aufwachte, ohne Besitz. Die Araber, die bei 'Alī zelteten, wurden zornig auf ihn, und sie versammelten sich mit einander und berieten, wie sie es machen sollten, daß sie den 'Alī los würden. Da ergab sich als ihr Beschluß, man solle zu 'Alī gehen und ihm sagen, sie wollten zum Ghazu ausziehen. Als es Morgen ward und der Kaffeemörser bei 'Alī gestampft wurde, da trafen die Araber zusammen und kamen ins Gastzelt zu 'Alī. Nachdem sie Kaffee getrunken hatten, sprachen sie: „O Emir 'Alī, du zeltest nun schon zwölf Jahre lang an ein und derselben Stelle. [Bei dir] giebt's keinen Tag einen Raubzug, keinen Tag einen Feldzug. Warum, o Emir, sitztest du so da? Hast du vergessen, o Emir, daß wir weder pflügen noch säen, so daß wir davon leben könnten, und daß wir unseren Lebensunterhalt nur Gott und den Rücken unserer Rosse verdanken? Drum auf, o Emir 'Alī, laß uns zum Tore des gütigen Gottes ziehen; vielleicht erbeuten wir etwas, womit wir unsere Kinder ernähren“. Emir 'Alī antwortete: „Lasset euch zum Guten leiten! Morgen mag es zum Ghazu gehen. Rüstet euch auf morgen, so Gott will!“ Da erhoben sich die Araber auf den Beschluß hin, daß sie am nächsten Tage zum Ghazu ziehen würden. Am selben Tage aber rüsteten sie sich und holten sich Wegzehung für sich und für ihre Rosse. Und am nächsten Morgen — möge euch ein guter Morgen bescheert sein! — zogen sie zum Tor des gütigen Gottes auf den Raubzug; der Emir 'Alī [ritt] an ihrer Spitze. So zogen sie den ersten Tag und den zweiten Tag. Am dritten Tag aber führte sie Gott zu einem Stamm, bei dem eine Hochzeit war. Ich habe vergessen euch zu erzählen, daß in diesen drei Tagen die Araber die Gerste aus dem Futtersack des Pferdes des Emir 'Alī gestohlen hatten. Das [hatten sie getan], damit das Pferd des Emirs schwach würde und er in die Hände der Feinde fiele und die ihn töten sollten. Dies war die List, die sie eronnen hatten, damit Emir 'Alī stürbe und sie sich nicht mehr mit ihm zu plagen brauchten.

Wenden wir uns zu den Arabern. Als sie zu dem Volke kamen, bei dem Hochzeit war, während die Reiter mit den langen Lanzen ein Kampfspiel aufführten und die Herden westlich von den Zelten waren, da stürzten sich die Araber des Emir 'Alī auf die Herden und raubten sie. Die Hirten

الطرش ونهبتمو صاححت الرعيان على الخيل وصار الفريح من كل جهه الخيل
اللى بتنطارد فى الميدان لحقت الطرش ورجعتو من الغزو واخذت تذبج فى
عرب الامير على ومن الجملة ذبحت الامير على. لما شافت العرب ان الامير
انذبج انهزموا خاسرين لا راحين اورجعوا بالويل والتعثير. يوم رجعوا لاقم
ابن الامير على احمد ليشوف شو كاسبين. يوم لاقم وجد انهم خاسرين 5
وان ابوه الامير على مذبوح. هاذيكه الساعة صار يبكي وينوح على ابوه واقام
لوعزا حسب عادة العربان. بعد ما خلص عزو ابوه جفتو كل العربان لامنو
صفى وحدو فظاقت الدنيا عليه او صار مختار. يوم من الايام دخلت عليه
اخته والا هو يبكي قالت لو علامك ياخو تبكى. قوم خلينا نروح لعند عمنا
الامير احمد قال لها اخوها زين يا خيتى. فى الصباح ثانى يوم — تصبحون 10
على خير — جاب ها الناقة للجرية اللى كانت باقيه عنده من كل مال ابوه
وحط عفشو عليها وقصد باب الرحيم لعند عمو. اخذ مدة ايام اولياى
لامنو طب على عمو. هناك نصب خربوشو حد بيت عمو. بعد ما نصب
للخربوش دخل على بيت عمو على المقعد واتعارف هو اوعمو. عمو انشدو عن
احوالو وعن خيو الامير على. فقال احمد يجابو عمو يا عمو خيك الامير 15
على انذبج وكل عربانو شردت وخلصتني وحد وانا اليوم جاي قاصدك يا عمى
الامير حتى تعمل لى شغله اعتاش انا واختى عندك يا امير. فقام الامير احمد
وقبل ابن اخيه وقال لو اهلا وسهلا بابن الاخ مالى كلو على حسابك انت
واختك وهكذا اقام احمد عند عمو بقى اول مده مثل طيف عند عمو.
ولكن بعدين صار يسرح من الطرش بحرسو من الغزو وبقي على هذه الحال 20
مدة سنتين.

قلنا كان لامير احمد سبع اولاد وابنه والابنه اسمها اميده. هذه
اميده لما شافت ابن عمها احمد اسحبت لو اوصارت تغزو وتكرومو. يوم
من الايام اختلت هـ واياها] وصارت تدل عليه وتقول لو انها تحبو وهو قال
لها انا احبك يا احبيده من اول لحظه شفتك فيها وما كنت استرجى ان 25
اظهر ذلك. فقالت لو ان كنت تحبى روح لابوى واطلبنى منو على اصير
لك حرمه بالحلال. فودعها احمد او عند المساء راح لعمو الامير احمد وطلب
اميده عروس الوفا رضى عمو يعطيه فصار احمد يتوجه على عمو فا صار

schrieten nach den Reitern. [Sofort] kam Hülfe von allen Seiten. Die Reiter, die ihr Spiel aufführten auf dem Kampfplatz, folgten den Herden und nahmen sie den Räubern wieder ab. Und sie begannen unter den Arabern des Emir 'Alī ein Blutbad anzurichten, und unter anderen töteten sie auch den Emir 'Alī. Als die Araber sahen, daß Emir 'Alī getötet war, flohen sie, besiegt und ohne Beute, und kehrten jammervoll und elend heim. Wie sie heimkehrten, kam ihnen der Sohn des Emir 'Alī, Imḥammed, entgegen, um zu sehen, was sie erbeutet hätten. Als er sie traf, fand er, daß sie besiegt waren und daß sein Vater, der Emir 'Alī, getötet war. Da begann er zu weinen und um seinen Vater zu klagen, und er machte eine Trauerfeier für ihn nach der Sitte der Araber. Nachdem er die Trauerfeier für seinen Vater beendet hatte, mieden ihn alle Araber, bis er ganz für sich allein übrig blieb. Da ward ihm die Welt enge, und er wußte nicht, was er tun sollte. Eines Tages nun kam seine Schwester zu ihm herein, wie er gerade weinte. Sie sprach zu ihm: „Bruder, warum weinst du? Laß uns doch zu unserem Oheim, dem Emir Imḥammed, gehen!“ Ihr Bruder antwortete ihr: „Gut, mein Schwesterchen!“ Am Morgen des nächsten Tages — möge euch ein guter Morgen bescheert sein! — brachte er die rüdicke Kamelin da, die ihm noch übrig geblieben war von all dem Besitz seines Vaters. Und er lud sein Gepäck auf sie und zog — auf dem Wege zum Tor des Barmherzigen — zu seinem Oheim. Er brauchte eine Reihe von Tagen und Nächten, bis er bei seinem Oheim ankam. Dort stellte er seine Hütte neben dem Zelte seines Oheims auf. Nachdem er die Hütte aufgestellt hatte, trat er in das Zelt seines Oheims, in das Fremdengemach, ein, und er wurde mit seinem Oheim bekannt. Sein Oheim fragte ihn nach seinem Ergehen und nach seinem [eigenen] Bruder, dem Emir 'Alī. Da antwortete Imḥammed seinem Oheim und sprach: „Oheim, dein Bruder, der Emir 'Alī, ist getötet, und sein ganzer Stamm ist geflohen und hat mich allein gelassen. Heute komme ich nun, um mich an dich zu wenden, o Oheim Emir, daß du mir ein Mittel verschaffst, durch das ich und meine Schwester bei dir leben können, o Emir!“ Da erhob sich der Emir Imḥammed und küßte seinen Neffen und sprach zu ihm: „Herzlich willkommen sei des Bruders Sohn! Mein ganzes Vermögen steht dir und deiner Schwester zur Verfügung“. So blieb nun Imḥammed bei seinem Oheim. Zuerst weilte er als Gast bei seinem Oheim. Aber danach begann er die Herden zu hüten und vor den Räubern zu schützen. Auf diese Art blieb er etwa zwei Jahre.

[Früher] haben wir berichtet, daß der Emir Imḥammed sieben Söhne und eine Tochter hatte, und daß die Tochter Imḥēda hieß. Als diese Imḥēda ihren Vetter Imḥammed sah, gewann sie ihn lieb, und sie begann, ihn zu ehren und ihn auszuzeichnen. Eines Tages nun war sie mit ihm allein; da begann sie ihm Blicke der Liebe zuzuwerfen und ihm zu sagen, daß sie ihn lieb habe. Er antwortete ihr: „Auch ich, o Imḥēda, liebe dich seit dem ersten Augenblicke, da ich dich geschaut. Aber ich wagte nicht, dir's zu offenbaren“. Da erwiderte sie ihm: „Wenn du mich liebst, geh zu meinem Vater und halt um mich an bei ihm. Vielleicht werde ich dir dann zur rechtmäßigen Gattin“. Dann nahm Imḥammed Abschied von ihr, und am Abend ging er zu seinem Oheim Imḥammed und hielt um Imḥēda's Hand an. Aber sein Oheim wollte [sie] ihm nicht geben. Nun begann Imḥammed seinen Oheim zu bitten; doch es nutzte nichts.

فايده . بعددين راج لعند احميده واخبرها كيف ان ابوها مش راضى يعطيها الو وشورايبك يا بنت العم قالت لو عندى الراى اذا كان ابوى لا يعطينى لك ان تخطفنى وتهرب يا ولد العمر الى امير عرب اقوى من ابوى وابوى لا يقدر ان يلكفنا لعندو فتنزوجنى يا محمد بالحلال لا بالحرام . اتفق معها عاها الراى وصار يتربص الفرصه حتى يحطفها ويهرب (1) . ليله من 5 الليالى والعرب نايمين قام محمد هد خربوشو وحطف ابنت عمو احميده وهرب وصار يقطع الوديان والجبال ويمشى الليل مع النهار حتى ابعد عن عمو مشى عشرة ايام . وهناك اجا عاها الامير فى الليل وطب هناك ونصب خربوشو عند الخرابيش المنصوبه عند بيت الامير عن اليسار وغز رحو قدام باب الخربوش ودشر الفرس ترمى . لامن اصبح الصباح — تصبحون على خير — قام الامير 10 وانتصبت القهوة على الصبح فى الشق حسب العاده واجتمعت العربان . لد الامير لقى ها الخربوش منصوب والرمح قدامها اوها الفرس سارحه ترمى . نادى عبدو واسمو رجبى قال لو روح لعند راعى ها الخربوش اعزمو ليشرب اقهوه . فقام العبد او عمل مثل ما قال لو سيدو . يوم وصل العبد رجبى للخربوش سلم وقال يا طيف تفضل اشرب اقهوه يقول لك سيدى قال لو محمد روح اجى 15 وراك راج العبد ولكن محمد ما لحقو وما راج . ظل العبد يجى ويروح سبع مرات فى المره السابعة قام الامير محمد لما بيروح معو فقطبتو ابنت عمو احميده وقالت لو اقعد حتى اعلمك انك انت امير ابن امير لا يصلح لك تروح مع عبد حتى يبعث لك حر مثلك مثلو ولما تروح لعند الامير ضع عين الشرف فى وجهك لامنك تصير عن البيت مجدع العصا وانت رايج 20 ابترفع سيفك وابترخى عباتك لامنك تصل الديوان فتقول قو[ى] ها الرجال قوك يا امير . بعددين الامير يقوم من مطرحو ليقعدك فيه فاقعد مطرحو . بعد ما ابتعد يصب لك قهوه من المشروب منها احكى تشرب الا يساوى لك قهوه جديده . بعددين تشرب منها . وما اكملت احميده وصاتها الى ابن عموها الا ها الخربوش جاى يعزمو فدخل الخربوش وبعد ما سلم قال تفضل يا طيف 25 الامير اعزموك لعندو قال لو محمد روح قدامى الحفك . راج الخربوش الامير محمد قام لبس عباتو وسيفو وقصد لعند الامير وعمل مثل ما علمتو ابنت عمو احميده . يوم انوطب البيت قال قو[ى] ها الرجال قوك يا امير . الامير قام من

1) Wohl Schreibfehler für بهرب.

Darauf ging er zu Ihmēda und erzählte ihr, wie ihr Vater sie ihm nicht geben wolle. „Und was meinst du, o Base?“ Sie antwortete ihm: „Ich meine, wenn mein Vater mich dir nicht geben will, daß du mich entführen sollst, mein Vetter, und zu einem Araberhäuptling fliehen, der stärker ist als mein Vater und zu dem mein Vater uns nicht folgen kann. Dann wirst du mich, o Imḥammed, in Ehren freien, nicht in Unehren“. Er war eines Sinnes mit ihr über diesen Plan und begann nach einer Gelegenheit zu spähen, um sie zu entführen und zu fliehen. Eines Nachts nun, als die Araber schliefen, stand Imḥammed auf, brach seine Hütte ab, entführte seine Base Ihmēda und floh. Dann durchmaß er Berg und Tal und zog dahin bei Tag und bei der Nacht, bis er von seinem Oheim zehn Tagesreisen weit entfernt war. Dort traf er nun auf diesen Emir da; er hielt dort an und schlug seine Hütte auf bei den Hütten, die bei dem Zelte des Emirs linker Hand aufgeschlagen waren. Dann pflanzte er seine Lanze auf vor dem Eingang der Hütte und ließ [sein] Pferd weiden. Als es Morgen ward — möge euch ein guter Morgen bescheert sein! — erhob sich der Emir, und der Morgenkaffee wurde im Gastzelt hergerichtet der Sitte gemäß, und die Araber versammelten sich. Der Emir blickte um sich und fand die Hütte da aufgeschlagen und die Lanze vor ihr und das Pferd da frei weidend. Dann rief er seinen Sklaven; der hieß Ragā. Zu dem sagte er: „Geh zu dem Besitzer dieser Hütte da und lad ihn ein, daß er Kaffee trinke!“ Da machte sich der Sklave auf und tat, wie ihm sein Herr geboten hatte. Als der Sklave Ragā bei der Hütte angekommen war, grüßte er und sprach: „O Gast, bitte, trinke [bei mir] Kaffee; so spricht zu dir mein Herr“. Imḥammed antwortete ihm: „Gehe, ich werde dir nachkommen“. Der Sklave ging, aber Imḥammed folgte ihm nicht und ging nicht fort. Nun fuhr der Sklave fort hin und her zu gehen sieben Mal. Beim siebenten Male erhob sich der Emir Imḥammed, um mit ihm zu gehen. Doch seine Base Ihmēda hielt ihn fest und sprach zu ihm: „Bleib sitzen; ich will dich unterweisen. Siehe, du bist ein Emir, der Sohn eines Emirs. Es ziemt sich nicht für dich mit einem Sklaven zu gehen. Zu dir muß er einen Freien schicken, der dir ebenbürtig ist. Wenn du nun zum Emir gehst, so trag einen Blick der Würde in deinem Antlitz. Wenn du dann dem Zelte auf einen Lanzenwurf nahe kommst, so erhebe beim Gehen dein Schwert und laß deinen Mantel schleppen, bis du zur Männerversammlung eintrittst. Dann sage: „[Gott] stärke diese Männer! [Gott] stärke dich, o Emir“. Danach wird sich der Emir von seinem Platze erheben, um dich dort sitzen zu lassen. Du setz dich also an seinen Platz; und wenn du dich gesetzt hast, wird er dir von dem Kaffee eingießen lassen, von dem bereits getrunken ist. Du aber hüte dich zu trinken. Erst muß er dir neuen Kaffee machen lassen; dann kannst du davon trinken“. Kaum hatte Ihmēda ihre Unterweisung an ihren Vetter beendigt, da kam der Freie dort an, um ihn einzuladen. Dieser Freie trat ein, und nachdem er begrüßt hatte, sagte er: „Bitte, o Gast, der Emir lädt dich zu sich ein“. Imḥammed antwortete ihm: „Geh vor mir, ich werde dir folgen“. Der Freie ging, der Emir Imḥammed machte sich dran und legte seinen Mantel und sein Schwert an. Dann ging er zu dem Emir und tat, wie ihn seine Base Ihmēda unterwiesen hatte. Als er ins Zelt eintrat, sagte er: „[Gott] stärke diese Männer! [Gott] stärke dich, o Emir!“ Der Emir erhob sich von seiner Stätte und ließ Imḥammed dort

مطرحو فقعده احمده فيه . بعدين صبوا لو قهوة عتيقه ما رطى يشرب فقال
الامير ساورا طرخه جديده للظيف . فعلوا وشرب الامير احمده . بعدين نزل
على الامير ظيف . الامير ذبح جازور وعمل لو غدا وعزم العريان حتى يتغدوا
مع الظيف و هم عا الغداء الا وللحيل غاييره عليهم . فركبت جميع العريان
اوخطوا العين بالعين اوركب الامير احمده معهم وعلق الشل والويل وصار
الوجه للامير احمده وردوا الطرش من للحيل الى غارت عليهم بوجه الامير
احمده والامير احمده رد منهم اربعين فرس اعقاله واعطاهن للامير الى هو
داخل ظيف عندو . فصارت العرب تغزى والامير احمده معهم وفي كل مره
هو ياخذ الوجه على الكل حتى صارت العرب تهابو وتفخر بو . وصاروا يغنوا
عالمير احمده فالحطابه صارت تغنى وتمدح احمده والوراده تغنى عا احمده
والشاعر وهكذا طار صيت الامير بين كل العريان . لكن في اربع شبان زعلوا
واحمسدا من احمده وتشاوروا على قتلو . وهم في ها للحكى سمعهم اختيار
يتشاوروا على قتل احمده فقال لهم ليش ها الحسد صيروا مثل احمده فرسان
حتى تصير بنات العرب تغنى فيكم قوموا روحوا عا الغزو وجيبوا كسب حتى
يطير صيتكم مثل صيت احمده . الاربع شبان داروا بالحفيه على العريان
الليله يا عرب وللفوا على الغزو وارسلوا للامير على يقونون لو يا امير على
الليله الامير احمده مع العريان قاصدين الغزو ولف ذاتك . وهكذا [1] عند
نصف الليل ركبت العرب للغزو ومشوا عند الصباح الامير على افقد الامير
احمده ما وجدو بين العرب سأل عنو قال لو الامير احمده يا امير ساخن
مريض ما قدر يجي معنا .

للامير على هذا كان في بنت اسمها نجمه الصبح . هذى لما فانت من
النوم من الصبح وشافت فرس الامير احمده مربوطه امام البيت بعثت وراء
احمده وكانت تحبو محبه شديده وقالت لو علامك يا امير احمده ما انت
رايح للغزو مع ابوى . قال لها ابوك ما كان يغزى الا بشورى . اليوم مش عارف
شو جد عليه حتى ما اخبرنى وهم في هذا للحكى الا والاختيار الى سمع
الشباب الاربعه يتشاوروا عليه داخل واخبرهم بكل القصة . لما سمع الامير
احمده نادى عبدو وركب هو واياه وتبعوا العرب من بعيد وراهم .
فرجع للامير على وعربو الى ساقم على عرب عندم عرس وكان طرشهم

sitzen. Danach goß man ihm alten Kaffee ein; er weigerte sich aber zu trinken. Da sprach der Emir: „Kocht neuen für den Gast!“ Man tat also, und der Emir Imḥammed trank. Dann stieg er bei dem Emir als Gast ab. Der Emir ließ ein Kamel schlachten und gab ein Gastmahl für ihn; dazu lud er den ganzen Stamm ein, um mit dem Gaste zu Mittag zu speisen. Während sie nun gerade beim Mittagessen waren, da kamen plötzlich feindliche Reiter dahergestürzt. Alle Araber des Stammes saßen auf, und man richtete Auge auf Auge. Auch Emir Imḥammed saß auf zusammen mit ihnen. Nun begann die Niederlage und das Elend. Aber da wandte sich das Glück dem Emir Imḥammed zu, und sie nahmen den Reitern, die sie angegriffen hatten, die Herden wieder ab unter der glücklichen Führung des Emir Imḥammed. Der Emir Imḥammed selbst nahm ihnen als Blutpreis(?) vierzig Pferde ab und gab sie dem Emir, bei dem er als Gast eingekehrt war. Nun begann der Stamm Raubzüge zu machen, zusammen mit dem Emir Imḥammed; und jedes Mal pflegte er über alle den Sieg davonzutragen, so daß der Stamm ihn mit Ehrfurcht betrachtete und auf ihn stolz war. Und sie begannen Lieder auf den Emir Imḥammed zu singen; die Mädchen beim Holzholen sangen und priesen Imḥammed, und die Mädchen beim Wasserholen sangen von Imḥammed, und auch der Stammesbarde. So wurde der Ruhm des Emir unter allen Araberstämmen verbreitet. Aber da waren vier junge Leute, die waren zornig und neidisch auf Imḥammed, und sie berieten sich darüber, ihn zu ermorden. Während sie so redeten, hörte ein Greis sie, wie sie darüber berieten, den Emir Imḥammed zu ermorden. Da sprach er zu ihnen: „Warum dieser Neid? Werdet doch wie Imḥammed tapfere Ritter, so daß die Töchter der Araber von euch singen. Auf, zieht auf den Ghazu und bringt Beute, auf daß euer Ruhm bekannt werde wie der Ruhm des Imḥammed“. Die vier jungen Leute gingen heimlich bei den Arabern umher [und sagten:] „Heute Nacht, ihr Araber, rüestet euch zum Ghazu!“ Sie schickten auch zum Emir ‘Alī und ließen ihm sagen: „O Emir ‘Alī, heute Nacht zieht der Stamm mit dem Emir Imḥammed auf den Ghazu; rüste dich!“ So ritten um Mitternacht die Araber aus zum Ghazu und zogen dahin. Beim Morgengrauen suchte der Emir ‘Alī den Emir Imḥammed, fand ihn aber nicht unter den Arabern. Da fragte er nach ihm. Man antwortete ihm¹⁾: „Der Emir Imḥammed, o Emir, ist fieberkrank. Er konnte nicht mit uns kommen“.

Dieser Emir ‘Alī nun hatte eine Tochter; die hieß Nigmat eš-Subḥ. Als diese am Morgen aus dem Schlafe erwachte und das Pferd des Emir Imḥammed vor dem Zelte angebunden sah, schickte sie nach Imḥammed. Denn sie war in heißer Liebe zu ihm entbrannt. Und sie sprach zu ihm: „Wie kommt es, o Emir Imḥammed, daß du nicht zum Ghazu mit meinem Vater ausgezogen bist?“ Er antwortete ihr: „Dein Vater pflegte nur nach meinem Rat zum Ghazu auszu ziehen. Heute weiß ich nicht, was ihn dazu bestimmt hat, mich nicht zu benachrichtigen“. Während sie nun so sprachen, da kam plötzlich der Greis, der die vier jungen Leute gehört hatte, wie sie sich gegen ihn verschworen; er trat ein und berichtete ihnen die ganze Geschichte. Als der Emir Imḥammed [dies] gehört hatte, rief er seinen Sklaven; beide saßen auf und folgten den Arabern von weitem.

Wenden wir uns nun zu dem Emir ‘Alī und seinen Arabern, die er gegen einen Stamm führte, bei dem eine Hochzeit war. Während ihre Herden

1) Im Texte ist besser قالوا لو zu lesen.

سارح وخييل العرب تلعب في الميدان هاجمت عرب الامير على كل الطرش ونهبتهو الرعيان فزعت العرب من الميدان وهكذا لحقت للخييل حتى نرد الطرش لِحِقْوَم واشتبك الطرب والطنين بين العربيين حتى انغلب عرب الامير على وثلاثه خياله احاطوا بالامير على . وهو في وسط الخطر الا ها الخييل هاجم عليهم يصيح ويتاخى ويقول عينك يا امير على روحى فذاك ولا تشمت 5 بك اعداك . وطرب بسيفو لخياله الثلاثه وقتلهم اخلص الامير على . بعدين هاجم على بقيت العربيان وصار يذبح فيهم كما تذبح الغنم حتى الباقية نزلوا عن خييلهم وسلموا الو فكسب الامير محمد كل طرشه ورجع . الامير على قبل ما وصل الامير محمد نزل عن فرسو ينفظ غبار الموت عن وجهه وقال اشهدوا يا عرب ترى انى قد اعطيت بنتى نجمة الصبح للى فكى اليوم 10 قالت لو العرب اللى فكك هو الامير محمد ما اكملوا كلامهم الا الامير محمد جاى رحب بو الامير على وقال ترى انى اعطيتك نجمة الصبح يا امير محمد قال لو عطاك يا امير مقبول وانت يا امير اقبل منى كل ها الطرش وللحال وهكذا رجعوا . يوم وصل الامير على ذبح ذبايح وقام ها الافراج فى العرب وساوى عرس للامير محمد عا نجمة الصبح . وبقيت العرب سبعة ايام اوليالي 15 لا تاكل الا من عند الامير على . بعد ما تزوج الامير محمد استراحوا من الروحان عا الغزو . بعد سنه الله اطعم الامير محمد صدى اجت العربيان تبارك وتنتهى فيه وم عندو قالوا والامير على كان حاطر صار لنا مدة سنه ما خرجنا للقص والصيد خلبينا نروح باكر الصبح . اتفقوا عا ها الراى . ثانى يوم فى الصبح ركبت العربيان للصيد وركب معهم الامير على وامحمد وم سايرين فى 20 البريه شبت ها الارنيه من قدامهم لحقتها الاسلاقيه ومسكتها اخذها الامير على وقال يالصله على محمد من عندو بنت عمر بطنها ناعم مثل ها الارنيه قال لو الامير محمد انا يا عمى قال لو عسى ما فى نجمة الصبح قال لو لا والله بنت عمى احميده ازين من نجمة الصبح قال الامير على كيف حتى نشوفها قال لو [أ]محمد تفضل عشيته اشرب قهوة عندها . اتفقوا عا ها الراى 25 لما رجعوا من الصيد والقنص ميل الامير على مع محمد ليشرىوا قهوة عند احميده . دخل الامير محمد على احميده وقال لها يا احميده الامير على ظيفنا يريد يشرب قهوة عندك اهلا وسهلا بالامير قامت فرشت البيت ورفعت

auf der Weide waren und ihre Reiter auf dem Turnierplatze sich tumelten, fielen die Araber des Emir 'Alī über die ganzen Herden her und raubten sie. Die Hirten riefen die Araber vom Turnierplatze zu Hülfe, und die folgten alsbald den Reitern, um die Herden wieder zu erobern. Sie holten sie ein, und es entspann sich ein Kampf mit Hieb und Stoß zwischen den beiden Stämmen, bis die Araber des Emir 'Alī besiegt waren und sogar drei [feindliche] Reiter den Emir 'Alī umzingelten. Während er mitten in der Gefahr war, siehe, da stürzte sich plötzlich der Reiter dort auf sie mit lautem Geschrei: „Um deines Auges willen, o Emir 'Alī; mein Leben dir zum Pfande! Deine Feinde sollen keine Schadenfreude an dir haben“. Dann hieb er mit seinem Schwerte auf die drei Reiter ein und tötete sie; so rettete er den Emir 'Alī. Danach stürzte er sich auf den Rest der feindlichen Araber und schlachtete viele von ihnen hin, so wie Schafe geschlachtet werden. Schließlich stiegen die Übriggebliebenen von ihren Pferden und ergaben sich ihm; so erbeutete der Emir Imḥammed alle ihre Herden und kehrte um. Der Emir 'Alī stieg, ehe der Emir Imḥammed [wieder] ankam, von seinem Pferde ab, schüttelte den Staub des Todes von seinem Antlitz und sprach: „Seid meine Zeugen, o Araber, daß ich meine Tochter Nigmat es-Šubḥ dem gegeben habe, der mich heute befreit hat!“ Die Araber sprachen zu ihm: „Wer dich heute befreit hat, das ist der Emir Imḥammed“. Kaum hatten sie ihre Worte beendet, da kam der Emir Imḥammed. Der Emir 'Alī hieß ihn willkommen und sprach: „Siehe, ich habe dir meine Tochter Nigmat es-Šubḥ zur Frau gegeben, o Emir Imḥammed“. Der erwiderte: „Deine Gabe, o Emir, ist willkommen. Und du, o Emir, nimm von mir all diese Herden und diese Beute an“. So kehrten sie heim. Als der Emir 'Alī ankam, ließ er viele Tiere schlachten und ordnete die Freudenfeiern unter dem Stamme an und richtete die Hochzeit des Emir Imḥammed mit Nigmat es-Šubḥ. Die Araber aßen nun sieben Tage und Nächte nur auf Kosten des Emir 'Alī. Nachdem der Emir Imḥammed sich vermählt hatte, hörte man auf damit, zum Ghazu auszuziehen. Nach einem Jahre schenkte Gott dem Emir Imḥammed einen Sohn; da kamen die Araber zu ihm, um ihm Glück und Segen zu wünschen. Als sie bei ihm waren, sagten sie, während auch der Emir 'Alī zugegen war: „Seit einem Jahre sind wir nicht mehr auf die Jagd gegangen. Laß uns drum morgen früh ausziehen!“ Alle stimmten diesem Plane zu. Am nächsten Morgen früh ritten die Araber auf die Jagd; mit ihnen ritten der Emir 'Alī und Imḥammed. Während sie in der Wüste dahinzogen, sprang die Hāsin da vor ihnen auf. Die Bracke folgte ihr und packte sie. Da nahm sie der Emir 'Alī und sprach: „O Segen über Mohammed! Wer hat wohl eine Base, deren Leib so zart ist wie der dieser Hāsin?“ Der Emir Imḥammed rief: „Ich, mein Oheim!“ Jener erwiderte: „Das ist doch nicht etwa Nigmat es-Šubḥ?“ Er darauf: „Nein, bei Gott, meine Base Ihmēda ist noch schöner als Nigmat es-Šubḥ!“ Der Emir 'Alī fragte: „Wie wäre es möglich, sie zu sehen?“ Imḥammed antwortete ihm: „Bitte, trink heut Abend Kaffee bei ihr!“ Dieser Plan wurde verabredet. Als sie von der Jagd heimkamen, bog der Emir 'Alī mit Imḥammed ab, um bei Ihmēda Kaffee zu trinken. Der Emir Imḥammed trat zu Ihmēda ein und sprach zu ihr: „O Ihmēda, der Emir 'Alī ist unser Gast; er will Kaffee bei dir trinken. Der Emir sei uns herzlich willkommen“. Da erhob sie sich, breitete Teppiche im Zelt aus und rich-

العمدان الا والامير على داخل تأهلت بو. بعدين جابت الطشت
والصابونه حتى يغسل. وهو يغسل من كثر ما اندهش من جمالها وقعت
الصابونه من يده وما عرف بعد ما غسل شرب القهوة. ثم راح عا بيتو ولكن
هاذيك الليله ما عرف ينام وهو يهدس في احميده وكيف يعمل حتى يخلصها
من ابن عمها الامير احمد. وهو في تعب ها الافكار اجاه فكو ان يرسل 5
للخال عا البريه ويرسل الامير احمد معاه حارس ومعو خمسين فارس. ثاني
يوم نادى في العربان يا عرب باكر ارسلوا طرشكم وحلالكم عا البريه. العرب
سمعت من امبرها وثاني يوم نزل كل الطرش عا البريه وبعدين نادى الامير
محمد وقال لو يا امير احمد قوم وخذ معك خمسين فارس والحق الطرش
حارس عليها من الغزو. [1] محمد سمع من عمو على وتوجه مع الخمسين فارس. 10
هن راحوا من هون والامير على قام وراح عند احميده. يوم انها شافتو عرفت
انو جاي يربيد انغاينه منها فا شافت احسن من ان تلافو لعلها تخلص
من شرو. لامن دخل لاقتوا باهلا ومية سهلا. دخل الامير على وصار يشرح الى
احميده كيف انو يجيها وبعدين طلب القاينه منها. قالت لو احميده تمهل
يا امير تأشوف برية البيت بلكى في احد قريب وشايفنا. خرجت احميده 15
وراء البيت ومسكت ود الخيمه وطربت فخذها حتى نزل الدم. بعدين
دخلت لعند الامير على وصارت تبوسو واتحجبو واتقول لو معذوره يا امير
والعذر عند الاجاويد ينقبل. قال لها فرجيني على عذرك. مدت يدها على
فخذها طيلعت الدم او فرجتو. بعدين اعذرها وقام ورجع الى بيتو.
20 فرجع الى احميده بعد ما راح الامير على من عندها كتبت مكتوب
للامير احمد ابن عمها تخبرو مثل ما صار فيها من الامير على برمت على
خيال اعطتو عشرة اربلات كل يوم باريال حتى يوصل المكتوب للامير احمد.
وكتبت لو في المكتوب خلى طرشك يلاقيك على مرج ابن عامر. وفي الليله الى
كتبت المكتوب كان الامير احمد حلما ان اصبعنو النصابيه مقطوعه. في
الصباح جمع الفرسان الخمسين اوصار يحكى لهم عن حلمو قالوا لو بانغار 25
علينا خيل يا على عمك ساعه من الساعات. اوهم في ها اللكي ومثلو الا والخيال
الى معو المكتوب غربي الابيوت جاي غاره. لاقاه الامير احمد عرفو سلم عليه
أخذ المكتوب منو قرأه وفهم معناه بكى واتفقت شواربو ورجع عند الطرش

tete die Zeltstangen hoch: da kam auch schon der Emir 'Alī und trat ein. Sie hieß ihn willkommen. Dann brachte sie das Waschbecken und die Seife, damit er sich wasche. Während er sich nun wusch, ward er ganz von ihrer Schönheit bertückt, und die Seife fiel ihm aus der Hand. Auch vermochte er nicht, als er sich gewaschen hatte, den Kaffee zu trinken. Darauf ging er zu seinem Zelte; aber in jener Nacht konnte er nicht schlafen, da er immer an Ihmēda dachte und daran, wie er es machen sollte, daß er sie ihrem Vetter, dem Emir Imḥammed, abwendig mache. Wie er sich nun mit diesen Gedanken quälte, kam ihm der Gedanke, er wolle die Herden in die Wüste schicken und den Emir Imḥammed mit ihnen als Wächter senden und fünfzig Reiter zu seiner Begleitung. Am nächsten Tage ließ er unter den Arabern ausrufen: „O Araber, morgen schickt eure Herden, Großvieh und Kleinvieh, in die Wüste!“ Die Araber gehorchten ihrem Emir, und am nächsten Tage zogen alle Herden in die Wüste. Darauf rief er den Emir Imḥammed und sprach zu ihm: „O Emir Imḥammed, auf, nimm fünfzig Reiter mit dir und folge den Herden, um sie gegen Raubzüge zu schützen“. Imḥammed gehorchte seinem Oheim 'Alī und machte sich mit den fünfzig Reitern auf den Weg. Sie also zogen von dort weg; der Emir 'Alī aber machte sich auf und ging zu Ihmēda. Sowie sie ihn erblickte, wußte sie, daß er zu ihr kam, um das Schlechte von ihr zu verlangen. Aber sie wußte keinen besseren Rat, als freundlich zu ihm zu tun; vielleicht würde sie dann vor seiner bösen Absicht gerettet. Als er eintrat, empfing sie ihn mit dem herzlichsten Willkommengruß. Dann ging der Emir 'Alī [ins Zelt] hinein und fing an der Ihmēda auseinander zu setzen, wie er sie liebe. Und darauf verlangte er das Schlechte von ihr. Ihmēda sprach zu ihm: „Warte, o Emir, ich will draußen vor dem Zelt nachschauen, vielleicht ist jemand in der Nähe und sieht uns“. Nun ging Ihmēda hinter das Zelt, ergriff einen Zeltpflock und schlug damit ihren Schenkel, bis das Blut heruntertropfte. Darauf ging sie zu dem Emir 'Alī hinein und begann ihn zu küssen und zu lieblosen. Dann sagte sie zu ihm: „Ich bin entschuldigt, o Emir; und die Entschuldigung wird bei den Edlen angenommen“. Er sprach zu ihr: „Zeige mir deine Entschuldigung!“ Da legte sie ihre Hand an ihren Schenkel, holte das Blut hervor und zeigte es ihm. Darauf entschuldigte er sie, stand auf und kehrte zu seinem Zelt zurück.

Wenden wir uns zu Ihmēda. Als der Emir 'Alī von ihr fortgegangen war, schrieb sie einen Brief an den Emir Imḥammed, ihren Vetter, in dem sie ihm berichtete, wie ihr von seiten des Emir 'Alī geschehen war. Dann suchte sie nach einem Reiter, gab ihm zehn Thaler, für jeden Tag einen Thaler, daß er den Brief zum Emir Imḥammed bringe. In dem Brief hatte sie ihm auch geschrieben: „Laß deine Herden dich in Merg Ibn 'Amir treffen!“ In jener Nacht, in der sie den Brief schrieb, träumte der Emir Imḥammed, daß sein Mittelfinger abgeschnitten sei. Am nächsten Morgen versammelte er die fünfzig Reiter und erzählte ihnen von seinem Traum. Sie sprachen zu ihm: „Es werden Reiter uns oder deinen Oheim zu irgend einer Stunde angreifen“. Während sie solche und ähnliche Reden führten, da kam plötzlich der Reiter, der den Brief trug, westlich von den Zelten eilends an. Der Emir Imḥammed kam ihm entgegen, erkannte ihn, begrüßte ihn, nahm den Brief von ihm entgegen, las ihn und verstand seinen Sinn. Er weinte und seine Lippen bebten. Dann kehrte er zu den

قالت لو الفرسان اعلمنا يا امير محمد عن ها الخيال عسى خير . قال لهم ما
 في الا الخير هذا امطّيع هامل . يوم انو امسى المساء واجوا الرعيان دار عليهم
 الامير محمد خفيه اوقال لهم الى منكم يجب الامير محمد يلاقيه عا مرج
 ابن عامر . الرعيان اتفققت معو عا ها الراى وهو قام ركب فرسو اودرج لعند
 حميده لامن شافتو حميده راجع قالت لو يا خير يا احمد قال لها الله لا
 5 بخير لك . اوظربها بالمحجان فصاحت سمعها الامير على اجى يركظ حافى
 واخذ احمد لعندو وقال لوما هو عيب عليك يا احمد نظرب حرمه . قال
 لوما هي باعته لى دخان . الامير على قام ذبح اذبيحه اعزم العريان اوعل
 للامير محمد عشاء واتعشوا . يوم اظلم الظلام والامير على اوكل العريان نامت
 قام احمد واجى لعند بنت عمو حميده لقها المحظرة لو من غالى الثمن 10
 اوخفيف الحمل . فاخذ حميده ركبها وراه على الفرس وانهزم فيها عا مرج ابن
 عامر او من العجلة نسي الصبى ابن بجمة الصبح فرجعت حميده سرقت
 الصبى من قدام امو وهي نايمة وجابتو لابن عمها وهربوا سويه عا مرج ابن عامر .
 نرجع لبجمة الصبح فافتت فى الليل تا ترطع ابنها ما لقتو فصاحت عا
 العريان ابنى مسروق وحميده مش فى البيت . لامن سمع الامير على ان 15
 حميده مش فى البيت طار الشرار من عينيه او عرف ان احمد خطف بنت
 عمو والصبى فصار يبخى فى العرب حتى تركب وراء احمد وانرجع لو
 حميده . فركبت العرب والامير على اولهم ولحقوا احمد .
 نرجع للامير احمد . وصل لمرج ابن عامر نقى الرعيان صارت واصله
 20 لهنالك سلمر عليهم وهم اخبروه ان سبيع خياله امس سألوا عنو . فعرف انهم
 اولاد عمو جاين يفتنشا عليه حتى يقتلوه ويرجعوا اختتم حميده فاتكل على
 الله وقال هو الكريم هو يفكنى منهم ومن شرهم . السبع خياله كانوا اولاد عمو .
 لما شافوا طرش الامير احمد ابن عمهم تخبوا فى للعرش حتى لامنو يجى
 يقتلوه . الامير احمد لامنو سمع خير اولاد عمو من الرعيان رجع لعند
 25 حميده . والدنيا صارت ليل فسهو طول الليل مستعد لمقاتله اما اولاد عمو او
 عرب الامير على الى من كل بد تلاحقو قبل الطوانة لو شويه وقال لحميده
 تاتجى الخيل نبهيتى من النوم . يوم فوج الطوا قبلت الخيل عليه سرب سرب

Herden zurück. Die Reiter fragten ihn: „Tu uns kund, o Emir Imḥammed, [was ist's] mit diesem Reiter? Hoffentlich Gutes!“ Er antwortete ihnen: „Es ist nur Gutes. Das ist ein Wanderpriester“. Als es nun Abend wurde und die Hirten kamen, ging der Emir Imḥammed heimlich bei ihnen umher und sagte zu ihnen: „Wer von euch den Emir Imḥammed liebt, der treffe ihn in Merg Ibn 'Amir!“ Die Hirten waren mit ihm über diesen Plan einverstanden. Somit bestieg er sein Roß und kehrte zu Ihmēda zurück. Als ihn Ihmēda heimkehren sah, rief sie ihm zu: „O Glück, o Imḥammed!“ Er aber fuhr sie an: „Gott gebe dir kein Glück!“, und schlug sie mit dem Lenkstab. Da schrie sie auf. Es hörte sie aber der Emir 'Alī, und der kam barfuß angelaufen. Er nahm den Imḥammed zu sich und sprach zu ihm: „Ist es nicht eine Schmach für dich, o Imḥammed, daß du ein Weib schlägst?“ Er antwortete: „Sie hat mir keinen Rauch [entgegen]gesandt!“ Da machte sich der Emir 'Alī dran, ließ ein Tier schlachten, lud die Araber ein und bereitete dem Emir Imḥammed eine Abendmahlzeit; dann aßen sie [alle] zu Abend. Als es ganz dunkel geworden war und der Emir 'Alī und alle Araber schliefen, erhob sich Imḥammed und ging zu seiner Base Ihmēda. Er fand sie, wie sie ihm alles gerüstet hatte, was schwer an Wert aber leicht an Gewicht war. Dann nahm er Ihmēda, ließ sie hinter sich auf dem Rosse reiten und machte sich mit ihr auf die Flucht nach Merg Ibn 'Amir. In der Eile aber vergaß er den Knaben, den Sohn der Nigmat es-Ṣubḥ. Da kehrte Ihmēda zurück, stahl den Knaben von seiner Mutter weg, während sie schlief, und brachte ihn ihrem Vetter. Dann flohen sie gemeinsam nach Merg Ibn 'Amir.

Wenden wir uns zu Nigmat es-Ṣubḥ. Sie wachte in der Nacht auf, um ihren Sohn zu säugen; wie sie ihn aber nicht fand, rief sie in den Stamm hinaus: „Mein Sohn ist gestohlen, und Ihmēda ist nicht im Zelte!“ Als der Emir 'Alī hörte, daß Ihmēda nicht im Zelte sei, sprühten seine Augen Funken, und er wußte [sofort], daß Imḥammed seine Base und den Knaben entführt hatte. Dann begann er die Araber anzufeuern, sie sollten hinter Imḥammed her reiten und ihm Ihmēda zurück bringen. Alsbald saßen die Araber auf, der Emir 'Alī an ihrer Spitze; und sie verfolgten den Imḥammed.

Nun kehren wir zum Emir Imḥammed zurück. Er kam in Merg Ibn 'Amir an und fand die Hirten bereits dort vor. Er begrüßte sie, und sie berichteten ihm, daß gestern sieben Reiter nach ihm gefragt hätten. Da wußte er, daß seine Vettern gekommen waren ihn zu suchen und zu töten und ihre Schwester Ihmēda zurück zu holen. Aber er vertraute auf Gott und sprach: „Er ist gnädig, er wird mich vor ihnen und vor ihrer bösen Absicht retten“. Die sieben Reiter waren [wirklich] seine Vettern. Als sie die Herden des Emir Imḥammed, ihres Veters, sahen, verbargen sie sich im Gebüsch, um ihn, wenn er käme, zu töten. Der Emir Imḥammed aber wandte sich, nachdem er den Bericht über seine Vettern von den Hirten gehört hatte, zu Ihmēda zurück. Nun wurde die Welt dunkel, und er wachte die ganze Nacht hindurch, zum Kampfe bereit, sei es gegen seine Vettern oder gegen die Araber des Emir 'Alī, die ihn doch auf jeden Fall verfolgen würden. Vor Tageslicht schlief er ein wenig; aber [vorher] hatte er zu Ihmēda gesagt: „Wenn die Reiter kommen, wecke mich auf“. Als das Tageslicht anbrach, kamen die Reiter in Scharen auf

احميده خافت تغيقو الفرس قدمت عليه وبراسها فيقتو. يوم انوافق تطلع
والا الخيل صارت قريبه منو فانخى وزمجر مثل الاسد وقال تسمى بصيتي وما
شفتي فعلى يا احميده. وغار بفرسو على الخيل المقلبه. اول ملكاد جاب ثلاث
روس خيل ثاني ملكاد جاب اربع روس وذبح الامير على ولكن فرسو تعبت
وما عادت تركظ فهجمت العرب حتى تذبحو فقال لهم اصبروا يا عرب تاقول 5
ها القصيده. اوبعدين الذكوفى قالت لو العرب تفضل فارتكى على الرمح وقال

رَحَلْنَا وَإِنزَلْنَا أَبْرَجَ ابْنَ عَامِرٍ
وَأَصْحَابَنَا بِوَجْوهِ الْعَوَائِسِ

أَوَّلَ رَدَّةٍ عِنْدِكَ يَا أَحْمِيْدَه
يَا لَيْلِي زَيْقُ الثَّوْبِ بِالنَّدِّ طَامِسَه 10

ثَانِي رَدَّةٍ عِنْدِكَ يَا أَحْمِيْدَه
ذَحَّحْنَا الْعَرَبَ وَالْكَبِيْرَ الْكَوَائِسِ
وَبَيْنَ أَوْلَادِ عَمَّو حَلِيْلَتُو

وَيَكُونُ مَعَاهُمْ اِمْعَامِسَ
اِمْعَامِسَ يَمِيْنُ الْخَيْلِ وَأَنَا يَسَارَهَا 15
نَلْعَبُ فِيْهِمْ لَعْبَ الْفَوَارِسِ¹⁾

ما اكمل الامير احمد القصيده الا واولاد عمو السبعة خرجوا من
مخيام وانخوا لعينك يا احمد وغاروا على العرب وهزموهم حتى اوصولوهم بيوتهم
وجابوا نجمة الصبح من عندهم اوندحووا خلق كثير منهم وكسبوا طرش.
بعدين اخذوا ابن عمهم الامير احمد واختهم احميده ونجمة الصبح اورجعوا 20
لعند ابوهم واخبروا كيف كان ابن عمهم في طيقه وكل ذلك لانو كان يحافظ
على شرف اختهم وان اختهم بعدها بنت مثل ما تركنتهم. الاب لما سمع فرح
اكثر وقام سلم على ابن اخوه]. بعدين عمل لو فرحه وعرس مدة سبعة ايام
وادخلو على احميده فصارت احميده عروس الى احمد بالحلال عن رضى ابوها
وبقى عند عمو. وبعد موت عمو صار الامير مكانو. انتهت 25

1) Die Übersetzung der Verse ist nicht überall ganz sicher; eine Prosa-Übersetzung nebst Worterklärung wird im sprachlichen Kommentar gegeben werden.

ihn zu. Aber Ihmēda scheute sich ihn zu wecken. Da lief sein Roß auf ihn zu und weckte ihn mit seinem Kopfe auf. Sowie er aufwachte, blickte er um sich; da waren auch schon die Reiter nahe bei ihm. Ja, da schrie er auf und brüllte wie ein Löwe und rief: „Du hörst wohl von meinem Ruhm, aber du hast meine Taten noch nicht gesehen, o Ihmēda“. Dann stürzte er sich mit seinem Rosse auf die Reiter vor ihm. Beim ersten Ansturm erbeutete er drei Rosse, beim zweiten Ansturm erbeutete er vier Rosse und erschlug den Emir ‘Alī. Aber sein Roß war müde geworden und konnte nicht mehr rennen. Da stürzten sich die Araber auf ihn, um ihn zu töten. Er aber rief ihnen zu: „Wartet, ihr Araber, bis ich dies Lied gesungen habe; dann mögt ihr mich töten!“ Die Araber erwiderten: „Es sei!“ Dann stützte er sich auf seine Lanze und sang:

„Wir ritten und hielten in Merg Ibn ‘Amir,
 Und wachten vor dräuenden Blicken auf!
 Zum ersten Mal galt es um dich, o Ihmēda:
 O die du den Kleidsaum mit Ambra durchtränkst!
 Zum andern auch galt es um dich, o Ihmēda.
 Wir schlugen das Volk und der Feinde Herr. —
 Wo sind seine Vetter, die lieben Gefährten?
 Und bei ihnen weilt doch Imghāmis, [mein Freund]!
 Imghāmis zur Rechten der Ross’, ich zur Linken,
 Wir spielten bei ihnen manch’ Reiterspiel.

Kaum hatte der Emir Imḥammed das Lied beendet, da stürmten auch schon seine sieben Vetter aus ihrem Versteck hervor und riefen: „Um deines Auges willen, o Imḥammed!“ Dann stürzten sie auf die Araber und schlugen sie in die Flucht, bis sie sie zu ihren Zelten zurückgetrieben hatten. Sie holten Nigmat es-Subḥ von dort hervor, töteten viel Volks von ihnen und erbeuteten Herden. Darauf nahmen sie ihren Vetter, den Emir Imḥammed, und ihre Schwester Ihmēda und Nigmat es-Subḥ [in ihre Mitte] und kehrten zu ihrem Vater zurück. Sie berichteten, wie ihr Vetter in Not gewesen sei, und alles das nur, weil er über die Ehre ihrer Schwester gewacht hätte, und wie ihre Schwester noch Jungfrau sei, so wie sie von ihnen gegangen sei. Als der Vater [dies] gehört hatte, war er sehr froh. Er erhob sich und begrüßte seines Bruders Sohn. Danach bereitete er ihm ein hochzeitliches Freudenfest sieben Tage lang und vermählte ihn mit Ihmēda: so ward Ihmēda die rechtmäßige Gattin Imḥammeds, mit der Einwilligung ihres Vaters. Nun blieb er bei seinem Oheim. Und nach dem Tode seines Oheims ward er Emir an seiner statt. — Ende. —

II.

حكاية عن أمير عرب

نقلتها في ملح

كان في أمير عرب أوها الامير انو اربع اولاد اوعدنو مرة بظل اقول إليها
يا بنت تايه الشور يا بنت تايه الراى . المره قالت لو علامك يا امير تعابرنى 5
بابوى ابوى شيوخ أوامير مثلك ليش بتم تقول لى يا بنت تايه الراى . قال لها
الامير بتروحي لعند ابوك وبودع معك ها الامانه لو وها الامانه هاذى كانت
حزيره فان فكها يكون ابوك ما هو تايه الشور وان ما فكها يكون تايه الشور .
قالت لو قول ايش في فقال لها قولى لو شو اخف الخفيف اوشو اثقل الثقيل
قامت المره اوراحت لعند ابوها وقالت لو ان جوزها دايمها بعايرها وبيقول 10
الها يا بنت تايه الشور واليوم اجيت حتى تفك لى ها الحزيره ان فكيتها
تكون ما انت تايه الشور وانا اتخلص من المعيار قال لها قولى يا ولدى قالت يا
بوى شو اخف الخفيف اوشو اثقل الثقيل قال لها هاذى مسأله هيئه يا بنتى
اخف الخفيف القطن واثقل الثقيل الرصاص فقامت البننت اوهمت حالها
اورجعت لعند جوزها بتغنى او بتزلعت من الفرح . اوى في الطريق اتلاقت 15
في واولادها الاربعه . فشافوها فرحانه فالثلاثه الاكبار قالوا امنا فرحانه ببيظهر
جدنا فاكك للحزيره . الزعيم قال لا والله ما هو فاككها . فقالوا الها يا يومى
عسى جدنا فك للحزيره قالت بلا جدكوا فكها . فقالوا كيف فكها يا يومى .
قالت اخف الخفيف القطن واثقل الثقيل الرصاص . طحك الزعيم اوقال يا
يومى ما هو هيك فكها . قالت لو كيف يا ميمتى بالله اتفكها لى كيف 20
معناها . قال لها لا افكها حتى تنطيني فرس اخوى الكبير لانها تخلصني من
ابوى لما يلحقنى تا يقتلنى . فتوجهت الام على ابنها الاكبر ليعطى فرسو
للزعيم رضى . بعدين قال الزعيم يا يومى اثقل الثقيل الدم واخف الخفيف
الامر اللى لو مشيت فيه اجاويد الرجال تصرفه . فقامت الامر من عندهم
اتزلعت لعند جوزها . 25

حين شافها قال لها شو بابنت تايه الشور قالت لو لا تقول بابنت تايه
الشور . للحزيره فكها ابوى . قال لها ويش فكها . قالت اخف الخفيف الامر

II.

Geschichte von einem Araberhäuptling.

Die habe ich in Melah aufgeschrieben.

Es war einmal ein Emir der Araber. Und dieser Emir hatte vier Söhne. Er hatte auch eine Frau, die er immer anredete: „O Tochter des Mannes von irrem Verstand, o Tochter des Mannes von irrer Einsicht!“ Die Frau sagte einst zu ihm: „Warum, o Emir, schmähest du mich wegen meines Vaters? Mein Vater ist ein Schech und ein Emir wie du! Warum sagst du immer zu mir: ‘O Tochter des Mannes von irrer Einsicht’? Da antwortete ihr der Emir: „Du sollst zu deinem Vater gehen, und ich will dir dies Pfand für ihn mitgeben — dies Pfand aber war ein Rätsel —; wenn er es löst, so ist dein Vater nicht irren Verstandes; wenn er es aber nicht löst, so ist er irren Verstandes!“ Sie erwiderte: „Sprich, was ist das?“ Da antwortete er ihr: „Sprich zu ihm: Was ist das Leichteste des Leichten und was ist das Schwerste des Schweren?“ Die Frau erhob sich, ging zu ihrem Vater und erzählte ihm, daß ihr Gatte sie immer schmähe und sie anrede ‘O Tochter des Mannes von irrem Verstand!’ „Heute aber bin ich zu dir gekommen, damit du mir dies Rätsel auflösest. Wenn du es auflösest, so bist du nicht irren Verstandes, und ich werde von der Schmähung befreit werden“. Er sagte zu ihr: „Sprich, mein Kind!“ Sie erwiderte: „Vater, was ist das Leichteste des Leichten, und was ist das Schwerste des Schweren?“ Er antwortete ihr: „Das ist eine leichte Sache, meine Tochter! Das Leichteste des Leichten ist die Baumwolle, und das Schwerste des Schweren ist das Blei!“ Da erhob sich die Tochter, machte sich auf den Weg und kehrte singend und frohlockend vor Freude zu ihrem Gatten zurück. Während sie unterwegs war, traf sie mit ihren vier Söhnen zusammen. Die sahen, wie sie fröhlich war, und die drei Älteren sprachen: „Unsere Mutter ist fröhlich. Es ist klar, daß unser Großvater das Rätsel gelöst hat“. Der Jüngste aber sagte: „Nein, bei Gott, er hat es nicht gelöst“. Darauf fragten sie sie: „Mütterchen, hat wohl unser Großvater das Rätsel gelöst?“ Sie antwortete: „Jawohl, euer Großvater hat es gelöst“. Dann fragten sie weiter: „Wie hat er es gelöst, Mütterchen?“ Sie erwiderte: „Das Leichteste des Leichten ist die Baumwolle und das Schwerste des Schweren ist das Blei“. Der Jüngste lächelte und sprach: „Mütterchen, auf die Weise hat er es nicht gelöst“. Sie fragte: „Wie denn, Söhnchen? Bei Gott, löse mir seinen Sinn auf!“ Er sagte darauf zu ihr: „Ich werde es nur auflösen, wenn du mir das Pferd meines ältesten Bruders gibst; denn es wird mich vor meinem Vater retten, wenn er mich verfolgt, um mich zu töten!“ Da bat die Mutter ihren ältesten Sohn, er möchte sein Pferd dem Jüngsten geben. Der war damit einverstanden. Darauf sprach der Jüngste: „Mütterchen, das Schwerste des Schweren ist das Blut, und das Leichteste des Leichten ist der Befehl, der die Helden unter den Mannen lenkt, wenn sie ihm folgen“. Da ging die Mutter frohlockend von ihnen fort zu ihrem Gatten.

Als er sie sah, rief er ihr zu: „Was ist's mit der Tochter des Mannes von irrem Verstand?“ Sie antwortete: „Sage nicht ‘mit der Tochter des Mannes von irrem Verstand’! Das Rätsel hat mein Vater gelöst“. Er darauf: „Wie hat der es gelöst?“ Sie erwiderte: „Das Leichteste des Leichten ist der Befehl, nach dem die Helden unter den Mannen gehen

اللى تمشى فيه اجاويد الرجال تصرفه واثقل الثقيل الدم. فقال لها ما اجيتى فى دربك على العيال. قالت لا. تركها وراح برة. وجد زلمه قال لو روح برة بيوت العرب وصبح غزو يا عرب اوتعال قول لى يا امير اولادك اتدحوا. الزلمه ساوى مثل ما قال لو الامير. المرة حين سمعت الصياح خافت وما دخل الزلمه اوقال للامير اولادك اتدحوا صاححت المرة ياوى اسى اجيت عليهم 5 اسى كنت عندهم. فعرف الامير ان واحد من اولادو اللى فك للزيرة وبها لليله الى عملها عرف انها كانت عند اولادو. فقام ركب فرسو ولحق الاولاد لما شافوه الاولاد جاي من بعيد عرفوا انوزعلان ليش اخبروا امم للزيرة. قام الزغير ركب الفرس اوهرب لحقوا ابوه فقال الزغير شو باك لاحقنى قال الابو والله غير اذحك ليش فكيت للزيرة لامك ولكن اقف عندك قبل حتى 10 احزرك ها للزيرة ان فكيتها ما ذحكك قال الولد قول يا بوى قال ان اجوك اثنين حتى يفظوا لهن ابقظوه عندك كيف بتفك بينهم واحد منهم خمس والثانى جيد قال الولد بقمير يا بوى من قبات (درايم) للجيد او برطى الخمس قال الابو وان اجوك اثنين مناخيس ابقظوه كيف ابيقظى بناتهم قال الولد بحط من مالى او برطى الاثنين قال الامير وان اجوك اثنين غامين ابقظوه 15 ويش تفك بينهم قال الولد الغامين لا يصلوا لعندك ولا لعندى برتظوا على الدرب قبل ما يصلوا لعندك اولعندى. فانبسط الامير من جوابات ابنو الزغير وقال لو ارجع يا ولدى عليك الله وامان الله لا تخاف. بعدين الولد رجع ويوم رحووا على العرب جمع كل العرب وحط ابنو الزغير امير على كل العرب بدل منو وذلك لآنو فهميم. انتهت

und der sie lenkt. Und das Schwerste des Schweren ist das Blut“. Da fragte er sie: „Hast du auf deinem Wege nicht die Kinder getroffen?“ Sie antwortete: „Nein!“ Er verließ sie und ging nach draußen. Dort fand er einen Burschen; zu dem sprach er: „Geh draußen vor die Zelte der Araber und rufe 'ein Ghazu, ihr Araber'. Dann komm und sprich zu mir: 'O Emir, deine Söhne sind erschlagen!'“ Der Bursche tat, wie ihm der Emir geboten hatte. Als aber [seine] Frau den Ruf hörte, geriet sie in Furcht; und als der Bursche hereinkam und zum Emir sagte: „Deine Söhne sind erschlagen!“ schrie die Frau laut auf: „Wehe, gerade noch traf ich sie, gerade noch war ich bei ihnen!“ Da wußte der Emir, daß es einer von seinen Söhnen war, der das Rätsel aufgelöst hatte. Denn durch diese List, die er eronnen hatte, hatte er erfahren, daß sie bei seinen Söhnen gewesen war. Sofort bestieg er sein Roß und verfolgte [seine] Söhne. Als die Söhne ihn von weitem kommen sahen, wußten sie, daß er zornig war, weil sie ihrer Mutter das Rätsel kundgetan hatten. Der Jüngste stieg sofort auf das Roß und floh. Sein Vater aber verfolgte ihn. Da sprach der Jüngste: „Was ist dir, daß du mich verfolgst?“ Der Vater rief: „Bei Gott, ich will dich totschiagen, weil du deiner Mutter das Rätsel aufgelöst hast. Aber bleib zuerst noch stehen, damit ich dir diese Frage aufgebe. Wenn du sie auflöst, werde ich dich nicht totschiagen“. Der Sohn sagte: „Sprich, mein Vater!“ Jener darauf: „Wenn zwei Leute zu dir kommen, um einen Streit auszufechten bei dir, wie wirst du zwischen ihnen entscheiden, wenn der eine ein armer Teufel, der andere aber ein Vornehmer ist?“ Der Sohn antwortete: „Mein Vater, ich werde von dem Gelde des Vornehmen [etwas] nehmen und den armen Teufel zufriedenstellen“. Der Vater fragte weiter: „Und wenn zwei arme Teufel zu dir kommen mit einem Streit, wie wird dann zwischen ihnen entschieden?“ Der Sohn erwiderte: „Dann nehme ich von meinem eigenen Vermögen und stelle beide zufrieden“. Der Emir fragte nun [zum dritten Mal]: „Und wenn zwei Leute, die Beute gemacht haben, zu dir mit einem Streit kommen, wie wirst du dann zwischen ihnen entscheiden?“ Der Sohn entgegnete: „Die Leute, die Beute gemacht haben, kommen weder zu dir noch zu mir, sondern sie vertragen sich unterwegs, ehe sie zu dir oder zu mir gelangen“. Da freute sich der Vater über die Antworten seines jüngsten Sohnes und sprach zu ihm: „Kehre um mein Kind. Mit dir sei Gott und der Schutz Gottes; fürchte dich nicht!“ Darauf kehrte der Sohn um. Als sie nun zum Stamme kamen, versammelte [der Emir] den ganzen Stamm und setzte seinen jüngsten Sohn zum Emir über den ganzen Stamm ein an seiner statt; und das [tat er], weil [jener] verständig war. — Ende. —

III.

حكاية شجرة التايهه .

كان في امير عرب وللامير هذا بنت . في يوم من الايام اجى لعند
الامير نذير يخبرو انوا ان كان ما رحل من هذا المطرح القوم الليله تغزيه هو
وقبيلتو . الامير لامن سمع نادى على العرب الرحيل فصارت العرب تهد
5 بيوتها وترحل وكان رحيلها في الليل . بنت الامير جابت ذلولها اونوختو
اوخطت الباسور على الذلول اوركبت ومشت مع العرب بقت ماشيه مع
العرب لنص الليل . بعدين تاهت بها الذلول فا شافت حالها الصبح عند
طلعت الطوء الا هي لحالها في البريه في ارض امر السرب . بعدين صارت
تبكي . وهي تبكي الا ها الثلاثة شباب كانوا من الصبح طالعين للصيد والقنص
10 شافوا ها الذلول من بعيد وسمعو صوت بنت تبكي في ظهرو . فصاروا يركظوا عا
الذلول لامن وصلوا وجدوا ها البننت وجهها مثل ابدر سجان الله خالقها
وصاروا يتفقاتلوا عليها . واحد يقول هذاي صيدتي والثاني صيدتي والثالث
صيدتي وصاروا بدم يقتلوا بعضهم . فقالت لهم البننت استهدوا بالرحمان يا
غلمان انا ودي منكم كل واحد بيت قصيد¹⁾ واللى يقول بيتواحسن ما
15 يكون انا لو . فقالوا رايك زين . وايندى الاكبير واسمو الشاطر حسن يقول

حِلْو حَيْدِ التَّرْفِ بِالظَّعْنِ لَوْ شَاخَ
أَوْ قَرْنَهُ لَأَعْبَ الْبَاسُورُ لَوْ شَاخَ

أَوْ قَبْلَكَ عَدْبِينَ نَاصِرٍ وَالْوَشَاخَ

أَوْ دَارِينَ عَالِكِرِيمٍ أَيْكُلُ بَابِ

20

بعدين قال الثاني واسمو الشاطر على

حِلْو حَيْدِ التَّرْفِ بِالظَّعْنِ لَوْ مَالِ

أَوْ جَعْدَهَا لَأَعْبَ الْبَاسُورُ لَوْ مَالِ

أَوْ قَدَيْ مَا قَوِي غَيْرِكَ وَلَا مَالِ

أَوْ حَقِّ إِلِيَّ عَلَى عَرْشِي وَنَجَلِي

25

1) Wohl ein Schreibfehler für قصيد .

III.

Die Geschichte von dem „Baum der Verirrten“.

Es war einmal ein Emir der Araber. Und dieser Emir hatte eine Tochter. Eines Tages kam zu dem Emir ein Späher, der ihm mittheilte, wenn er nicht von dieser Stätte aufbräche, so würde bei Nacht der Feind ihn und seinen Stamm berauben. Als der Emir [dies] hörte, ließ er unter dem Stamme zum Aufbruch ausrufen. Da brachen die Araber ihre Zelte ab und machten sich auf den Weg; ihr Aufbruch war bei Nacht. Die Tochter des Emirs holte ihr Reitkamel, hieß es niederknieen, legte den Sattel auf das Reitkamel und saß auf. Dann zog sie mit dem Stamme fort und zog mit dem Stamme dahin bis Mitternacht. Darauf verirrte sich das Reitkamel mit ihr, und sie sah sich plötzlich am Morgen bei Tagesanbruch allein in der Wüste in der Gegend von Umm is-Surab. Da fing sie an zu weinen. Und wie sie so weinte, siehe, da kamen die drei Jünglinge da. Die waren am frühen Morgen auf die Jagd gezogen. Nun erblickten sie dies Reitkamel von ferne und hörten die Stimme einer Maid, die auf seinem Rücken [war und] weinte. Da liefen sie eilends zu dem Reitkamel. Als sie ankamen, fanden sie diese Maid da, mit einem Antlitz dem Vollmond gleich — Gott sei gepriesen, der sie erschaffen hat! —; und sie stritten sich um sie. Der eine sagte: „Dies ist meine Jagdbeute!“; und der zweite: „Meine Jagdbeute“, und der dritte: „Meine Jagdbeute!“ Ja, sie wollten einander sogar töten. Da sprach die Maid zu ihnen: „Laßt euch durch den Barmherzigen leiten, ihr Jünglinge! Ich wünsche von einem jeden von euch einen Vers; und wer den besten Vers singt, dem will ich angehören“. Sie sprachen: „Dein Plan ist gut!“ Da begann der erste; der hieß Hasan der Kluge; und er sang:

„Lieblich ist der Zarten Irrweg in der Sänfte, wenn sie schwankt,
 Und dann ihre Zöpfe spielen mit dem Sattel, wenn er schwankt.
 Vor dir ist ein Speer, ein Schützer, vor dir ist das Heldenschwert,
 Und ein Haus, dem Edlen offen, immerdar mit jeder Thür“.

Darauf sang der Zweite, und der hieß ‘Alī der Kluge:

„Lieblich ist der Zarten Irrweg in der Sänfte, die sich neigt,
 Wenn dann ihre Locken spielen mit dem Sattel, der sich neigt.
 Und mein Herz liebt keine andre außer dir, und wanket nicht.
 Das ist wahr bei ihm, der sich auf seinem Throne offenbart“.

بعدو قال الرغبير واسمو الشاطر احمد
 حَلُو حَيْدِ التَّرْفِ بِالطَّعْنِ لَو مَاجٍ
 أَوْ جَعْدُهُ لَأَعَبَ البَاسُورَ لَو مَاجٍ
 أَوْ مِنْ دَمِي لَأَمَلِي الدَّلُوءَ لَو مَاجٍ
 5 وَاسْقَى الْهَاجِنَتَيْنِ الْمِظْمِيَةَ¹⁾

فأعجبها بيت الشاطر احمد وقالت لو انا لك يا احمد في سنة الله
 ورسوله اما مرة أو اخت. والأخين الثانيين فرحوا لآخوم وقاموا أخذوها
 لعند ابوم. قبل ما ركبت للجمل كان في يدها حجانه اخذتها اوغزتها في
 الارض حتى اذا كان اجى ابوها يفتش عليها يجد حجانتها ويعرف اين هي
 ومن هناك اخذوها الاولاد لعند ابوم. والرغبير صار بدو يتزوجها فقال لو
 ابوه يا ولدى عيب عليك تتزوج بنت تايهه عن اهلها. لا تعرف شو اصلها
 وفصلها. ويمكن بعد مدة يجى ابوها او اهلها يفتشون عليها والغريب لا بد
 يرجع الى بلادو فلاحسن يا بوى تخاو[و]ها وتجعلوها تبقى مع اختكم.
 فسمع الرغبير من ابوه. بعد مدة اكرم من سنه اجى ابوها يفتش عليها
 فوجدها عند الشاطر احمد فاستكثر بخيروم اكثير وبقى عندهم طيف فلاقة
 15 ايام. وفي اليوم الرابع اخذ ابنتو ورجع وفي طريقهم اجوا على ها الشاجره
 فقالت البنيت يابوى من قبل سنه لما طعت بهرخ بنى ذلولي في هذا المطرح وما
 كان في ولا شجرة وانا لما اخذنى الشاطر احمد غزيت حجانتي في هذا الحقل
 وشوف يا ابى للحجانته طالعه وصايره شجرة وهذه شجرتي. فالعرب والدروز
 20 والحوارنه يسمون هذه الشاجره شجرة التايهه الى هذا اليوم

1) Vgl. oben S. 16 Anm.

Nach ihm sang der Jüngste, und der hieß Imḥammed der Kluge:

„Lieblich ist der Zarten Irrweg in der Sänfte, die sich wiegt,
Wenn dann ihre Locken spielen mit dem Sattel, der sich wiegt,
Und mit meinen Thränen füll' ich wohl den Eimer, der sich wiegt.
Und ich stille dann den beiden edlen Stuten ihren Durst.

Am meisten gefiel ihr der Vers Imḥammed's des Klugen, und sie sagte zu ihm: „Ich will bei dir sein, o Imḥammed, nach dem Rechte Gottes und seines Propheten, entweder als Gattin oder als Schwester“. Die beiden anderen Brüder freuten sich für ihren Bruder. Dann machten sie sich auf und brachten sie zu ihrem Vater. Ehe sie aber auf das Kamel stieg, nahm sie einen Lenkstab, den sie in der Hand trug, und steckte ihn in die Erde, damit ihr Vater, wenn er käme um sie zu suchen, ihren Stab fände und wüßte, wo sie wäre. Von dort nun führten die Jünglinge sie zu ihrem Vater. Als der Jüngste sich mit ihr vermählen wollte, sprach sein Vater zu ihm: „Mein Kind, es wäre eine Schmach für dich, eine Maid zu freien, die von ihrem Volk verirrt ist. Du weißt ja nicht, welcher Abkunft und welcher Art sie ist. Vielleicht werden nach kurzer Zeit ihr Vater und ihr Volk kommen, um sie zu suchen. Und der Fremdling kehrt immer zu seinem Vaterlande heim. Drum ist es das Beste, mein Sohn, daß ihr euch mit ihr verbrüderet und sie bei eurer Schwester bleiben laßt!“ Der Jüngste gehorchte seinem Vater. Nach einigen Jahren kam ihr Vater auf der Suche nach ihr. Da fand er sie bei Imḥammed dem Klugen und dankte ihnen herzlich. Dann blieb er bei ihnen als Gast drei Tage lang. Und am vierten Tage nahm er seine Tochter und kehrte heim. Auf ihrem Wege kamen sie zu dem Baume da. Da sagte die Maid: „Vater, vor einem Jahre, als ich verirrt war, kniete das Reitkamel nieder mit mir an dieser Stelle, aber da gab es keinen Baum hier. Als mich damals Imḥammed der Kluge mitnahm, steckte ich meinen Lenkstab an dieser Stelle in die Erde. Nun schau, Vater, der Lenkstock ist aufgeblüht und ist ein Baum geworden. Und dies ist mein Baum!“ Und die Beduinen und die Drusen und die Hauranier nennen diesen Baum den „Baum der Verirrten“ bis auf diesen Tag.

IV.

حكاية الاربعين فارس الذين كانوا في دير الميباس

يحكى انه كان في دير الميباس (واقع بين امر القطين والامغبي) اربعين فارس وكان لهم اربعين فرس واربعين رمح وكل يوم يخرجون للصيد والغزو ويرجعون على هذا الدير. وكان لهم في الدير بلاطه فيها اربعين خنزق 5 يركزون ارماحهم فيها. يوم من الايام كان في عرس في عنز وشيخ عنز عزمها الاربعين خيال ليذهبوا معهم حتى يجيبوا العروس التي كانت في امتان. للخياله الاربعين ذهبوا معهم في العزيمه وعند ما جابوا العروس من امتان وكانت جميله للغاية وهم في التطريق هاجم الاربعين خيال على العروس وخطفوها وجاءوا بها الى الدير وسكروا باب الدير وراهم وهناك الله خربهم 10 بالعباء كلهم واخيراً ماتوا كلهم في داخل الدير وما بقى غير ارماحهم مغزوزه في البلاطه.

V.

حكاية عن ابن وردان

تقول العرب ان هذا القصر كان لابن وردان وابن وردان هذا كان شيخ قبيله وكان لو من الطرش ما لا يعد ولا يحصى حتى اجماله وغنمو كانت 15 ترعى من قصره الى قصر الاندرين. فيوم من الايام اجت بقره من بقراته السمينه وصارت ترعى امام القصر فصار الشيخ ابن وردان يمر يده على ظهر البقره. وهو يعمل هكذا [] خرجت عقربه من ظهر البقره وقرسته نأت حالاً. وبعد ما مات كل ها الطرش الذي عنده ضاع وما بقى شيء من اثر هذا الشيخ الا هذا القصر ويسمونه اليوم قصر ابن وردان 20

IV.

Die Geschichte von den vierzig Rittern, die in Dêr il-Maiyâs waren.

Es wird erzählt, daß in Dêr il-Maiyâs (zwischen Umm il-Kuţţen und il-Mughaiyir belegen) vierzig Ritter waren. Sie hatten vierzig Rosse und vierzig Lanzen. Jeden Tag zogen sie auf Jagd und auf Raub aus und kehrten zu dieser Feste zurück. Sie hatten auch in der Feste eine Platte mit vierzig Löchern, in die sie ihre Lanzen hineinsteckten. Eines Tages nun war eine Hochzeit in 'Anz, und der Schech von 'Anz lud diese vierzig Ritter ein mit ihnen zu ziehen, um die Braut einzuholen, die in Imtân war. Die vierzig Ritter nun gingen mit ihnen der Einladung gemäß. Als sie aber die Braut, die ganz ungewöhnlich schön war, geholt hatten und unterwegs waren, stürzten sich die vierzig Ritter auf die Braut und entführten sie. Sie brachten sie nach der Feste und schlossen das Tor der Feste hinter sich. Und dort schlug sie Gott alle mit Blindheit, und schließlich starben sie alle drinnen in der Feste, und es blieben nur noch ihre Lanzen übrig, die in der Platte staken.

V.

Die Geschichte von Ibn Wardân.

Die Araber erzählen, daß dies Schloß dem Ibn Wardân gehörte. Und dieser Ibn Wardân war ein Schech eines Stammes, und er hatte unzählbar und unausrechenbar viele Herden, so viel daß seine Kamele und sein Kleinvieh von seinem Schlosse bis zum Schlosse von il-Anderîn weideten. Eines Tages nun kam eine von seinen fetten Kühen und weidete vor dem Schlosse. Da ließ der Schech Ibn Wardân seine Hand über den Rücken der Kuh gleiten. Und wie er das tat, da kam ein Skorpion aus dem Rücken der Kuh und stach ihn. Und er starb sofort. Nachdem er gestorben war, wurden alle diese Herden, die ihm gehört hatten, zerstreut, und es blieb nichts mehr übrig, was an diesen Schech erinnerte, außer allein dies Schloß; und man nennt es heute „Kaşr Ibn Wardân“.

Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche.

Von

Alfred Rahlfs.

Vorgelegt von N. Bonwetsch in der Sitzung vom 30. Januar 1915.

Vorbemerkung.

Zu einer umfassenden Erforschung der Geschichte des Bibeltextes gehört auch ein Studium der liturgischen Bücher, welche Lesestücke aus der Bibel enthalten, besonders der Lektionare¹⁾. Daher habe ich in mein Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments (Nachrichten der K. Ges. d. Wiss. zu Gött., Philol.-hist. Kl., 1914, Beiheft = Mitteilungen des Sept.-Untern. Bd. 2) auch die Lektionare aufgenommen. Wer sie aber benutzen will, muß über ihre Anlage orientiert sein. Beim Neuen Testament ist eine solche Orientierung leicht zu gewinnen mit Hilfe der Verzeichnisse der neutestamentlichen Lesestücke, die wir in mehreren Werken besitzen, besonders gut in C. R. Gregorys Textkritik des N. T. 1 (1900), S. 343—386. Für das A. T. ist mir nichts dergartiges bekannt. Daher habe ich mit Hilfe meiner Mitarbeiter, besonders der Herren Johann Zelle (ehemals stud. theol.), Dr. Martin Johannesson und Dr. Friedrich Focke, zuerst die gedruckten Ausgaben des Triodion, Pentekostarion und der Menäen

1) Über den aus Lucian und anderen Textformen gemischten Text, welchen die Lektionare in ihren Lektionen aus den Königsbüchern bieten, s. meine Septuaginta-Studien 3 (1911), S. 46 f.

und dann fünf Hss. des Lektionars exzerpiert¹⁾ und gebe hier eine Übersicht über die in ihnen vorkommenden alttestamentlichen Lektionen.

Der nächste Zweck dieser Arbeit war also rein praktisch. Doch hat sich damit im Laufe der Zeit immer mehr das Bestreben verbunden, das in diesen Werken vorliegende Lektionssystem auch wissenschaftlich zu verstehen. Dies führte mich dazu, die dem System zugrunde liegende Ordnung des Gottesdienstes zu studieren und auch andere Lektionssysteme (Kap. III und IV) zur Vergleichung heranzuziehen. Einige sichere Ergebnisse hoffe ich dabei gewonnen zu haben. Doch konnte mein Absehen nicht darauf gerichtet sein, alle einschlägigen Fragen zu beantworten. Dafür müßte das handschriftliche Material in viel weiterem Umfange untersucht sein. Auch lassen sich manche Fragen m. E. heutzutage noch gar nicht beantworten. Die Geschichte der meisten Fest- und Gedächtnistage ist noch so wenig klargelegt, daß man zur Zeit noch gar nicht damit operieren kann. Und doch würden gerade die in den Handschriften besonders stark wechselnden Fest- und Gedächtnistage zweiten Ranges ein wichtiges Hilfsmittel für die zeitliche und örtliche Festlegung der verschiedenen Redaktionen des Lektionars sein.

Ich zitiere den Septuagintatext nach der Ausgabe Swetes. Hochgestelltes¹ und² hinter einer Verszahl bezeichnet den ersten oder zweiten Teil eines Verses ohne Rücksicht auf die Länge der Teile, wird also auch da verwendet, wo nur wenig am Schluß oder Anfang eines Verses fehlt. Ein ebenso gestelltes † bedeutet jede andere Unvollständigkeit des Wortlauts, mag nun Anfang und Schluß des Verses fehlen und nur ein Stück aus der Mitte vorhanden sein, oder umgekehrt ein Stück aus der Mitte fehlen, oder ein Vers irgendwie anders variiert sein. Auf kleine Veränderungen, wie sie sich namentlich am Anfang der Lektionen öfters finden, ist jedoch keine Rücksicht genommen.

„Nilles“ ist = Nic. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis*, 2 Bde., 2. Aufl., Oeniponte 1896. 1897. Dies Werk belehrt am besten über das griechische Kirchenjahr.

1) Nach F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western* 1 (1896), S. LXXXVII ist auch das Lektionar in Venedig 1595/6 gedruckt unter dem Titel Βιβλίον λεγόμενον Ἀναγνωστικὸν περιέχον πάντα τὰ ἀναγνώσματα τὰ ἐν τοῖς ἑσπερινοῖς τοῦ ἔτους ἐν αὐτοῦ τὰ τε εὐρισκόμενα ἐν τοῖς βιβλίοις τῶν δώδεκα μηνῶν καὶ τὰ ἐν τῷ τριωδίῳ καὶ ἐν τῷ πεντηχοσταρίῳ. Doch habe ich dieses offenbar sehr seltenen Druckes vergeblich habhaft zu werden gesucht.

Kap. I. Die alttestamentlichen Lektionen im Codex S. Simeonis und in vier Pariser Handschriften des Lektionars.

Die fünf Handschriften, die ich mit Hilfe meiner Mitarbeiter exzerpiert habe¹⁾, sind der „Codex S. Simeonis“, früher im Simeonsstift in Trier, jetzt im Trierer Domschatz, 143. F (X./XI. Jahrh.; vgl. mein Verzeichnis der griech. Hss. des A. T., S. 296) und vier Handschriften in Paris, Bibl. Nat., Grec 272. 273. 308 und Suppl. grec 805 (XII. und XIII. Jahrh.; vgl. ebenda S. 206 und 215f.). Die Trierer Hs. liegt gedruckt vor in „Codex Sancti Simeonis exhibens lectionarium ecclesiae graecae DCCC. circiter annorum vetustate insigne. Edidit R. Maria Steininger. Aug. Trev. 1834“. Steininger hat jedoch das Lektionar nicht so, wie es in der Hs. steht, abgedruckt, sondern die in ihm enthaltenen Bibeltexte von den sie umgebenden liturgischen Notizen getrennt und die Bibeltexte nach der Reihenfolge der biblischen Bücher geordnet auf S. 1—109, das liturgische Beiwerk dagegen in der Einleitung auf S. XVII—XXXIX mitgeteilt²⁾. Die Pariser Hss. konnte ich dank der Liberalität Henri Omonts in Göttingen benutzen; gern hätte ich sie bei der Ausarbeitung des vorliegenden Aufsatzes an einigen Stellen nochmals eingesehen, doch war dies bei der gegenwärtigen politischen Lage natürlich ausgeschlossen. Den Trierer „Codex Sancti Simeonis“ bezeichne ich mit der Sigel „Sim.“, die Pariser Hss. mit den aus ihren Signaturen entnommenen Ziffern 272. 273. 308. 805.

Alttestamentliche Lektionen werden nach der noch jetzt in der griechischen Kirche geltenden Praxis nur gelesen 1) am Vorabend (*παραμονή* „Vigilie“) gewisser Feste, 2) an den Wochentagen der Fastenzeit, 3) in den großen Horen am letzten Wochentage vor Weihnachten, Epiphantias und Ostern. Die großen Horen ent-

1) Hierbei sind nur die eigentlichen Lektionen berücksichtigt, nicht das liturgische Beiwerk, auch nicht die in diesem Beiwerk vorkommenden Psalmenverse (*προζέμενα* und *στίχοι*).

2) Auf S. XVII ff. finden sich manche Fehler. Zum Teil stammen sie aus der Hs.; so die falschen Angaben über die biblischen Bücher, denen die Lektionen entnommen sind, in den Überschriften der Lektionen; Steininger hat sie mit einem Stern gekennzeichnet, und ich zweifle nicht, daß sie wirklich der Hs. selbst angehören, da ich solche Verwechslungen der biblischen Bücher auch in den Überschriften anderer Lektionen gefunden habe. Zum Teil aber werden die Fehler auf Steiningers Rechnung zu setzen sein; so die falschen Auflösungen wie *ἔπος* für *ἑσπέρας*, was in der Hs. *εἶς* geschrieben sein wird, oder *παραμονή* für *παρ[α-συνή]*, und die Fehler in den Angaben über den Umfang der Lektionen, die sich nach dem Textabdruck S. 1 ff. mit Sicherheit feststellen lassen. Ich habe alle offenkundigen Fehler in der Regel stillschweigend verbessert.

halten nur Lektionen, die bereits in anderen Gottesdiensten vorkommen; sie fehlen in den fünf exzerpierten Hss. und werden uns erst im nächsten Kapitel (S. 54f.) begegnen. Die fünf Hss. enthalten also nur die Lektionen für die Vorabende der Feste und die Wochentage der Fastenzeit¹⁾. An den Vorabenden der Feste der Apostel Johannes (26. Sept. oder 8. Mai) und Peter und Paul (29. Juni) werden abweichend von der sonstigen Praxis nicht Stücke aus dem A. T., sondern aus den Briefen jener Apostel gelesen; diese hat man, um die Vorabend-lectionen vollzählig beisammen zu haben, in das sonst rein alttestamentliche Lektionar mit aufgenommen, daher führe auch ich sie mit an. Dagegen lasse ich ein Bruchstück eines neutestamentlichen Lektionars, welches in Sim. dem alttestamentlichen Lektionar vorangeht, unberücksichtigt²⁾.

Alle fünf Hss. beginnen mit Weihnachten und Epiphantias und lassen darauf die Fastenzeit folgen. Zwei Hss. (272. 805) brechen mit oder schon vor dem Schlusse der Fastenzeit ab, die drei übrigen fügen als zweite, kleinere Hälfte die Pfingstzeit und die unbeweglichen Feste (außer Weihnachten und Epiphantias) hinzu. Die Anordnung im einzelnen schwankt nur bei den unbeweglichen Festen, bei denen auch die Zahl der aufgenommenen Festtage sehr verschieden ist (s. unten S. 42f.); sonst ist sie durchaus fest und in der Natur begründet. Wie gelegentliche Bemerkungen der gedruckten Hss.-Kataloge schließen lassen, sind

1) An den Wochentagen der Fastenzeit werden die Lektionen immer auf den Morgen- und Abendgottesdienst in der Weise verteilt, daß morgens (πρωί) eine Lektion gelesen wird, abends (ἑσπέρας) die übrigen.

2) Indessen gebe ich, da sich ein Uneingeweihter schwerlich in den Notizen über diese newest. Lektionen bei Steininger S. XVII f. zurechtfinden wird, wenigstens anmerkungsweise eine kurze Erläuterung derselben. Die Hs. beginnt unvollständig mit der Lektion Marc. 5²⁴—³⁴, die für den 4. Dez., den Tag der hl. Barbara, bestimmt ist (vgl. Gregory, Textkritik des N. T., S. 372); die Lektion selbst ist zwar ganz vorhanden, aber es fehlt die Überschrift, und da diese allein das vorhergehende Blatt nicht ausgefüllt haben kann, muß am Anfang der Hs. mehr ausgefallen sein. Dann folgt der 6. Dez. (τοῦ ἁγίου Νικολάου) mit Luc. 6¹⁷—²³. Dann der Sonntag vor Weihnachten mit zwei Lektionen: 1) einer Lektion aus Luc., die aber hier nicht ausgeschrieben ist, für die vielmehr auf die κυριακή α' verwiesen wird (vgl. Gregory S. 357 Mitte: κυριακή α' Luc. 14¹⁶—²⁴), was wiederum beweist, daß am Anf. der Hs. mehr fehlt, da die κυριακή α' jetzt nicht mehr vorhergeht, 2) Matth. 11—²⁵, wovon der Schluß 18—²⁵, wie die Bemerkung τοῦ ὁρθροῦ τῶν Χριστουγέννων vor 18 anzeigt, auch im Frühgottesdienste des 25. Dez. gelesen wird. Weiter folgt der 24. Dez. mit Luc. 21—²⁰; der 25. Dez. mit Matth. 11⁸—²⁵ für den Frühgottesdienst (nicht ausgeschrieben, sondern Verweis auf den Sonntag vor Weihnachten) und Matth. 21—¹² für die Messe (λατρουγία); endlich der 26. Dez. mit der Lektion Matth. 21³—²³ (Gregory S. 373), von der aber nur noch der Anfang vorhanden ist, da die Hs. hier wiederum verstümmelt ist. Dann beginnt das alttestamentliche Lektionar, das gleichfalls mehrere Lücken aufweist (im ganzen fünf, davon drei gleich zu Anfang bei Weihnachten und der ersten Fastenzeit).

wohl auch die meisten übrigen Hss., soweit sie vollständige Lektionare enthalten, ebenso angelegt. Freilich gibt es auch einen anderen Typus: die Hs. Paris, Bibl. Nat., Gr. 275, welche gleichfalls durchgesehen, aber, da sie nichts wesentlich Neues bietet, nur gelegentlich herangezogen ist, beginnt mit den unbeweglichen Festen, unter die sie folgerichtig auch Weihnachten und Epiphantias aufnimmt, und läßt die bewegliche Fasten- und Pfingstzeit folgen¹⁾. Aber auch in solchen Hss. wird man sich, wenn man sich nur erst ihre Gesamtanlage klar gemacht hat, mit Hilfe meiner Liste leicht orientieren können.

Die griechischen Namen der einzelnen Tage gebe ich genau nach den Hss., nur mit Auflösung der zahlreichen Abkürzungen und mit Verbesserung offenkundiger orthographischer Fehler. Bei den unbeweglichen Festen gebe ich im Anschluß an die in den Hss. übliche Praxis das Datum des Festes selbst an, obwohl die alttestamentlichen Lektionen, wie schon bemerkt, nie am eigentlichen Festtage, sondern stets am Vorabend gelesen werden (z. B. die ersten Lektionen meiner Liste in Wirklichkeit nicht am 25. Dez., sondern in der Christvesper am 24. Dez.).

Erste Hälfte.

Weihnachten, Epiphantias, Fastenzeit.

25. Dez. Weihnachten; Sim. τῆ παραμονῆ τῆς ἀγίας Χριστοῦ Θεοῦ ἡμῶν γεννήσεως, 272 εἰς τὴν παραμονὴν τῆς ἀγίας τοῦ Χριστοῦ γεννήσεως, 805 τῆ παραμονῆ τῆς Χριστοῦ γεννήσεως:

- α) Gen. 1₁—1₃
- β) Num. 24₂²—3¹. 5—9. 17²—18
- γ) Mich. 4₆—7. 5₂—4
- δ) Is. 11₁—10
- ε) Bar. 3₃₆—4₄
- ς) Dan. 2₃₁—36. 44—45
- ζ) Is. 9₆—7
- η) Is. 7₁₀—16¹. 8₁—4. 8²—10.

In Sim. fehlt Gen. 1₁₂²—Mich. 5₂¹ infolge Ausfalls eines Blattes | 273 beginnt mit der 2. Lektion, es muß aber ein Blatt mit Gen. 11—13 vorhergegangen sein, denn nachher wird dreimal (Epiphantias, Montag der 1. Fastenwoche, Karsamstag) darauf verwiesen | 308 ist am Anf. noch etwas stärker verstümmelt (s. mein Verzeichnis der griech. Hss. des A. T., S. 206), hat aber auf dem fälschlich hinter Bl. „1“ gestellten Blattfragment Is. 11₁—9¹ (lück.) und beginnt dann auf Bl. „1“ mit Dan. 2₃₅² | Die Zäh-

1) Dieselbe Anordnung findet sich in der Hs. Messina, Bibl. Univ., Salv. 102.

lung der Lektionen ist in den Hss. nicht immer durchgeführt, z. B. hat Sim. hier nur bei der letzten Lektion die Zahl η' . Ich setze aber die Zahlen nötigenfalls auch ohne handschriftliches Zeugnis so, wie sie heißen müssen, und notiere ihr Fehlen nicht.

6. Jan. Epiphania; Sim. 273. 805 τῆ παραμονῇ τῶν φώτων, 308 τῆ παραμονῇ τῶν ἀγίων φώτων, 272 τῆ παραμονῇ τῶν ἀγίων θεοφανίων:

- α) Gen. 1_{1—13}
- β) Exod. 14_{15—18. 21—23. 27—29}¹
- γ) Exod. 15_{22—16}¹
- δ) Ios. 3_{7—8. 15—17}
- ε) Reg. IV 2_{6—14}
- ς) Reg. IV 5_{9—14}
- ζ) Is. 1_{16—20}
- η) Gen. 32₁^{2—10}¹
- θ) Exod. 2_{5—10}
- ι) Iud. 6_{36—40}
- ια) Reg. III 18_{30—36. 37}^{2—39}
- ιβ) Reg. IV 2_{19—22}
- ιγ) Is. 49_{8—15}

-
- α) Is. 35
 - β) Is. 55
 - γ) Is. 12_{3—6}.

Die erste Lektion ist in allen fünf Hss. nicht ausgeschrieben, sondern es wird auf Weihnachten oder auf den Anfang des Buches verwiesen | Für Sim. gibt Steininger S. XX als zweite Lektion Exod. 14_{19—25} an, aber das wird ein Druckfehler für Exod. 14_{15—29} sein, was Steininger S. XXXIV, wiederum irrig, als Lektion für den Karsamstag angibt, vgl. unten S. 40. Eine sichere Feststellung des Tatbestandes ist nach Steiningers Ausgabe nicht möglich, da er in seinem Abdruck der Texte S. 27—29 das ganze 14. Kap. des Exod. bietet, ohne den Anfang unserer Lektion anzuzeigen | Die dreizehnte Lektion steht in 273 vor der achten, und demgemäß ist auch die Zählung anders. Doch scheint diese Umstellung nur ein Sonderfehler unsers Schreibers zu sein; denn die neunte Lektion, die er hier (Bl. 13 a) folgerichtig als ἀνάγνωσμα δέκατον zählt, zitiert er selbst später beim Dienstag der Karwoche (Bl. 116 b) als ἀνάγνωσμα θ' τῶν φώτων | Die drei letzten, besonders gezählten Lektionen werden nach Sim. (s. unten S. 44 zu Mittpfingsten) μετὰ τὸ ἀγιασθῆναι τὰ ὕδατα gelesen; die Wasserweihe findet um Mitternacht zum Gedächtnis der Taufe Christi statt, s. Nilles I, S. 57 f. Diese drei Lektionen fehlen in 273, doch ist auch dies nur ein Versehen, denn sie werden am Schluß des Lektionars auf Bl. 169 b—172 a nachgetragen mit der Vorbemerkung ταῦτα δὲ τὰ ἀναγνώσματα εἰσὶν τῶν φώτων καὶ διὰ τὸ γενέσθαι λήθην (Hs. λθην) τινὰ ἐγράφησαν εἰς τὸ τέλος τοῦ βιβλίου.

Woche vor der eigentlichen Fastenzeit (vom Montag nach Sexagesimae bis zum Sonntag Quinquagesimae¹⁾; „Käseesserwoche“ oder „Käsewoche“, deutsch gewöhnlich „Butterwoche“ genannt, weil man zwar nicht mehr das Fleisch der Tiere essen darf, wohl aber noch ihre Produkte Milch, Butter, Käse, Eier), Mittwoch; Sim. τῆ τετράδι τῆς τυροφάγου, 273. 308 τῆ δ' τῆς τυροφάγου, 805 τῆ τετράδι τῆς τυρινῆς, 272 τῆ δ' πρὸ τῶν νηστειῶν:

πρωί : Ioel 2₁₂₋₂₆

ἑσπέρας: „ 3₁₂₋₂₁.

Freitag; 272. 273. 308. 805 τῆ παρασκευῆ τῆς τυροφάγου:

πρωί : Zach. 8₇₋₁₇

ἑσπέρας: „ 8₁₉₋₂₃.

In Sim. ist nur noch die Überschrift des Mittwochs da, die Fortsetzung bis zum Dienstag der 1. Fastenwoche ist ausgefallen | 308 fügt zu der Zahl δ' und ebenso beim Montag der 1. Fastenwoche zu β' und α' über der Zeile die Endungen η (von τετάρτη), α (von δευτέρα) und ζ (von πρώτης) hinzu, aber diese vollständigere Schreibweise findet sich nur hier auf den Blättern 13—18, die im XVI. Jahrh. ergänzt sind (vgl. unten S. 50 die Bemerkung zum 11. Mai) | Die Wochenlectionen der Fastenzeit verteilen sich, wie ich schon oben S. 31 Anm. 1 bemerkt habe, stets auf Morgen- und Abendgottesdienst in der Weise, daß morgens eine Lektion gelesen wird, abends die übrigen (hier nur eine, in der eigentlichen Fastenzeit zwei, schließlich am Gründonnerstag, Karfreitag und Karsamstag drei oder mehr). ἑσπέρας ist in Sim. stets gesetzt, πρωί dagegen nur beim Montag und Dienstag der vierten Fastenwoche und beim Montag der fünften Fastenwoche, während es sonst als selbstverständlich weggelassen wird (vgl. jedoch den Verweis bei Himmelfahrt auf „γ' τῆς α' ἑβδ. πρωί“). Wie die Pariser Hss. verfahren, kann ich nicht sicher sagen, da hierüber keine Aufzeichnungen gemacht sind; da sie jedoch beim Karsamstag, wie ich zufällig notiert habe, auch πρωί setzen, möchte ich glauben, daß sie in diesem Punkte sorgfältiger sind als Sim. Ich habe der Deutlichkeit halber stets πρωί und ἑσπέρας gesetzt.

Erste Fastenwoche (mit dem Montag nach Quinquagesimae beginnend), Montag; 272. 273. 308. 805 τῆ β' τῆς α' ἑβδομάδος (d. h. τῆ δευτέρα τῆς πρώτης ἑβδομάδος):

πρωί : Is. 1₁₋₂₀

ἑσπέρας: Gen. 1₁₋₁₃

Prov. 1₁₋₂₀.

1) Die Woche beginnt bei den Griechen nicht wie bei den Lateinern mit dem Sonntag, sondern mit dem Montag. Daher wird sie auch oft nach dem folgenden Sonntag, mit dem sie schließt, benannt, z. B. ἑβδομάς τῶν βαίων = Woche vom Montag vor Palmsonntag bis zum Palmsonntag. Diese Praxis ist alt: die „Osterwoche“ ist z. B. in den Festbriefen des Athanasius, in Constit. apost. V 13 und im syropalästinischen Lektionar (s. unten Kap. III) S. 90 Z. 4 nicht etwa die mit Ostern beginnende Woche, sondern die Karwoche.

Dienstag; 272. 273. 308. 805 τῆ γ' τῆς α' ἑβδομάδος:

πρωί : Is. 1₁₉—2₃¹

ἑσπέρας: Gen. 1₁₄—2₃

Prov. 1₂₀—3₃.

Mittwoch; Hss. τῆ δ' τῆς α' ἑβδομάδος:

πρωί : Is. 2₃²—1₁

ἑσπέρας: Gen. 1₂₄—2₃

Prov. 2₁—2₁⁽¹⁾.

Donnerstag; Hss. τῆ ε' τῆς α' ἑβδομάδος:

πρωί : Is. 2₁₁²—2₁

ἑσπέρας: Gen. 2₄—1₉

Prov. 3₁—1₈.

Freitag; 272. 273. 308. 805 τῆ παρασκευῆ τῆς α' ἑβδομάδος:

πρωί : Is. 3₁—1₄¹

ἑσπέρας: Gen. 2₂₀—3₂₀

Prov. 3₁₉—3₄.

In Sim. ist nur Is. 1₂₆²—Prov. 3₁₀¹ erhalten, davor und dahinter ist eine Lücke | Gen. 1₁—1₃ ist in allen vier vorhandenen Hss. nicht ausgeschrieben, sondern es wird auf Weihnachten oder auf den Anfang des Buches verwiesen | Bei der Prov.-Lektion des Mittwochs habe ich „21⁽¹⁾“ geschrieben, weil sich der Schluß nach Swete, nach dem ich ja zitiere, schwer angeben läßt: die meisten LXX-Hss. haben in 2₂₁ die Dublette χρῆστοι ἔσονται οἰκίητορες γῆς, ἄκακοι δὲ ὑπολειφθήσονται ἐν αὐτῇ, ὅτι εὐθεῖς κατασκηνώσουσι γῆν, καὶ ὅσοι ὑπολειφθήσονται ἐν αὐτῇ, Swete = B hat nur die zweite Hälfte (von ὅτι an), das Lektionar aber nur die erste Hälfte (so wenigstens sicher nach Sim.; über die Pariser Hss. ist leider keine genaue Aufzeichnung gemacht) | Prov. 3₁—1₈ ist in 272. 273 in zwei Teile zerlegt, weil der zweite Teil 1₁—1₈ auch für das Fest der Kreuzerhöhung (14. Sept.) bestimmt ist, wie 272 (nicht 273) durch ἀρχὴ τῆς ὑψώσεως vor 11 ausdrücklich anzeigt.

Zweite Fastenwoche, Montag; 272. 273. 308. 805 τῆ β' τῆς β' ἑβδομάδος:

πρωί : Is. 4₂—5₇¹

ἑσπέρας: Gen. 3₂₁—4₇

Prov. 3₃₄—4₂₂.

Dienstag; 272. 273. 308. 805 τῆ γ' τῆς β' ἑβδομάδος:

πρωί : Is. 5₇—1₆

ἑσπέρας: Gen. 4₈—1₅

Prov. 5₁—1₅.

Mittwoch; Hss. τῆ δ' τῆς β' ἑβδομάδος:

πρωί : Is. 5₁₆—2₅

ἑσπέρας: Gen. 4₁₆—2₆

Prov. 5₁₅—6₃¹.

Donnerstag; Hss. τῆ ε' τῆς β' ἑβδομάδος:

πρωί : Is. 6_{1—12}

ἑσπέρας: Gen. 5_{1—24}

Prov. 6_{3—20}.

Freitag; Hss. τῆ παρασκευῆ τῆς β' ἑβδομάδος:

πρωί : Is. 7_{1—14}¹

ἑσπέρας: Gen. 6_{1—8}

Prov. 6_{20—7}_{1a}.

Sim. beginnt hinter der oben erwähnten Lücke wieder mit Is. 5₁₂^a | In 805 fehlt die letzte Lektion des Mittwochs, gewiß infolge eines Versehens des Schreibers.

Dritte Fastenwoche, Montag; Hss. τῆ β' τῆς γ' ἑβδομάδος:

πρωί : Is. 8_{13—9}₇

ἑσπέρας: Gen. 6_{9—22}

Prov. 8_{1—21}.

Dienstag; Hss. τῆ γ' τῆς γ' ἑβδομάδος:

πρωί : Is. 9_{9—10}₄

ἑσπέρας: Gen. 7_{1—5}

Prov. 8_{32—9}₁₁.

Mittwoch; Hss. τῆ δ' τῆς γ' ἑβδομάδος:

πρωί : Is. 10_{12—20}

ἑσπέρας: Gen. 7_{6—9}

Prov. 9_{12—18c}.

Donnerstag; Hss. τῆ ε' τῆς γ' ἑβδομάδος:

πρωί : Is. 11_{10—13}¹. 16²—12₂

ἑσπέρας: Gen. 7_{11—8}₃

Prov. 10_{1—22}.

Freitag; Hss. τῆ παρασκευῆ τῆς γ' ἑβδομάδος:

πρωί : Is. 13_{2—13}

ἑσπέρας: Gen. 8_{4—21}¹

Prov. 10_{31—11}₁₂.

Prov. 8_{32—9}₁₁ ist in 272. 273 in zwei Teile zerlegt, weil der zweite Teil 9_{1—11} auch für Marienfeste bestimmt ist, wie beide Hss. vor 9₁ bemerken: 272 ἀρχὴ τῆς κοιμήσεως (15. Aug.), 273 ἀρχὴ τῶν ἑορτῶν τῆς θεοτόκου (15. Aug. und 8. Sept., vgl. daselbst; das dritte Marienfest, der 25. März, an dem sonst auch dieselbe Lektion gelesen wird, hat in 273 selbst eine andere Lektion, s. unten S. 50). Übrigens kehrt der zweite Teil der Lektion außerdem noch zu Mittpfingsten und am 13. Sept. wieder.

Vierte (mittlere) Fastenwoche, Montag; Hss. τῆ β' τῆς μέσης (oder δ') ἑβδομάδος:

πρωί : Is. 14_{24—32}

ἐσπέρας: Gen. 8₂₁²—9₇
Prov. 11₁₉—12₆.

Dienstag; Hss. τῆ γ' τῆς μέσης (δ') ἐβδομάδος:

πρωτ' : Is. 25₁—9

ἐσπέρας: Gen. 9₈—17

Prov. 12₈—22.

Mittwoch; Hss. τῆ δ' τῆς μέσης (δ') ἐβδομάδος:

πρωτ' : Is. 26₂₁—27₉¹¹

ἐσπέρας: Gen. 9₁₈—10₁

Prov. 12₂₃—13_{9a}.

Donnerstag; Hss. τῆ ε' τῆς μέσης (δ') ἐβδομάδος:

πρωτ' : Is. 28₁₄—22

ἐσπέρας: Gen. 10₃₂—11₉

Prov. 13₁₉—14₆.

Freitag; Hss. τῆ παρασκευῆ τῆς μέσης (δ') ἐβδομάδος:

πρωτ' : Is. 29₁₃—23

ἐσπέρας: Gen. 12₁—7

Prov. 14₁₅—26.

Gen. 8₂₁²—9₇ ist in 273 versehentlich doppelt geschrieben | Von Is. 27₉ fehlt in Sim. der Schluß, dagegen ist der Vers nach den Aufzeichnungen über die Pariser Hss., die ich allerdings zur Zeit nicht kontrollieren kann, in diesen vollständig vorhanden (= Tridion).

Fünfte Fastenwoche, Montag; Hss. τῆ β' τῆς ε' ἐβδομάδος:

πρωτ' : Is. 37₃₃—38₆

ἐσπέρας: Gen. 13₁₂—18

Prov. 14₂₇—15₄.

Dienstag; Hss. τῆ γ' τῆς ε' ἐβδομάδος:

πρωτ' : Is. 40₁₈—31¹, aber 308: Is. 40₁—2. 9—31¹

ἐσπέρας: Gen. 15₁—15

Prov. 15₇—19.

Mittwoch; Hss. τῆ δ' τῆς ε' ἐβδομάδος:

πρωτ' : Is. 41₄²—14

ἐσπέρας: Gen. 17₁—9

Prov. 15₂₀—16₉ (hinter Swete 16₉ kommen in den Lektionaren die beiden Verse 16_{8.9} hebräischer Zählung, die bei Swete hinter 15₂₉ stehen).

Donnerstag; Hss. τῆ ε' τῆς ε' ἐβδομάδος:

πρωτ' : Is. 42₅—16

ἐσπέρας: Gen. 18₂₀—33

Prov. 16₁₇²—33.

Freitag; Hss. τῆ παρασκευῆ τῆς ε' ἑβδομάδος:

πρωτὶ : Is. 45¹¹⁻¹⁸¹

ἑσπέρας: Gen. 22¹⁻¹⁸

Prov. 17¹⁷²⁻¹⁸₅.

In Sim. ed. Steininger S. XXX fehlt die Überschrift des Donnerstags wohl nur durch ein Versehen des Herausgebers | In 272 fehlt Prov. 16²⁸²⁻²⁸—Is. 45¹³¹ infolge Ausfalls eines Blattes.

Sechste Fastenwoche (von den Griechen als die Woche des Palmsonntags bezeichnet, weil der Sonntag bei ihnen die Woche schließt, vgl. oben S. 34 Anm. 1), Montag; Sim. 272 τῆ β' τῆς βα(ε)ιοφόρου, 308 τῆ β' τῶν βαίων, 273. 805 τῆ β' τῆς ζ' ἑβδομάδος:

πρωτὶ : Is. 48¹⁷⁻⁴⁹₄

ἑσπέρας: Gen. 27¹⁻⁴¹¹

Prov. 19¹³⁻²².

Dienstag; 272. 273 τῆ γ' τῆς βαιοφόρου, Sim. 308 τῆ γ' τῶν βαίων, 805 τῆ γ' τῆς ζ' ἑβδομάδος:

πρωτὶ : Is. 49⁶²⁻¹⁰¹

ἑσπέρας: Gen. 31³⁻¹⁶

Prov. 21³⁻²¹.

Mittwoch; 805 τῆ δ' τῆς βαιοφόρου, Sim. 272. 308 τῆ δ' τῶν βαίων, 273 τῆ δ' τῆς ζ' ἑβδομάδος:

πρωτὶ : Is. 58¹⁻¹¹¹

ἑσπέρας: Gen. 43²⁶²⁻³¹¹. 45¹⁻¹⁶

Prov. 21²³⁻²²₄.

Donnerstag; 805 τῆ ε' τῆς βαιοφόρου, Sim. 272. 273. 308 τῆ ε' τῶν βαίων:

πρωτὶ : Is. 65⁸⁻¹⁶¹

ἑσπέρας: Gen. 46¹⁻⁷

Prov. 23¹⁵⁻²⁴₅.

Freitag; Sim. 805 τῆ παρασκευῆ τῆς βαιοφόρου, 272. 308 τῆ παρασκευῆ τῶν βαίων, 273 τῆ παρασκευῆ τῆς ζ' ἑβδομάδος:

πρωτὶ : Is. 66¹⁰⁻²⁴

ἑσπέρας: Gen. 49³³⁻⁵⁰₂₆

Prov. 31⁸⁻³¹ hebräischer Zählung = 24⁷⁶⁻⁷⁷₂₉²⁸⁻⁴⁹ bei Swete.

Vorabend von Palmsonntag; 273. 308 εἰς τὴν παραμονὴν τῶν βαίων, Sim. τῷ σαββάτῳ τῶν βαίων ἑσπέρας, 805 τῷ σαββάτῳ ἑσπέρας:

α) Gen. 49¹⁻². 8—12

β) Soph. 3¹⁴⁻¹⁹

γ) Zach. 9⁹⁻¹⁵¹.

In 272 fehlt dieser Tag, ohne daß die Hs. verstümmelt wäre | In 308 ist das Blatt, auf dem die Überschrift steht (Bl. 106b), im XVI. Jahrh. er-

ergänzt | In Sim. fehlt der Schluß von Soph. 319 und alles Folgende bis zum Ende des Karfreitags; nach Karl Hamanns Bemerkungen zum Codex S. Simeonis, ergänzt u. hsg. von G. Flügel (1895), S. 13 sind 2 Quaternionen ausgefallen.

Karwoche, Montag; 272. 273 τῆ β' τῆς μεγάλης ἑβδομάδος, 308.

805 τῆ ἁγία καὶ μεγάλη β':

πρωί : Ez. 1₁₋₂₀

ἑσπέρας: Exod. 1₁₋₂₀

Iob 1₁₋₁₂.

Dienstag; 272. 273 τῆ ἁγία καὶ μεγάλη γ', 308 τῆ μεγάλη γ':

πρωί : Ez. 1_{21-21¹}

ἑσπέρας: Exod. 2₅₋₁₀

Iob 1₁₃₋₂₂.

Mittwoch; 272. 273 τῆ δ' τῆς μεγάλης ἑβδομάδος, 308 τῆ μεγάλη δ':

πρωί : Ez. 2_{3-3₃}

ἑσπέρας: Exod. 2₁₁₋₂₂ (am Schluß der Zusatz aus Exod. 18₄ τὸ δὲ ὄνομα τοῦ δευτέρου — ἐκ χειρὸς Φαραῶ, den auch F, M und viele Minuskeln an dieser Stelle haben)

Iob 2₁₋₁₀ (am Schluß der Zusatz aus Iob 1₂₂ καὶ οὐκ ἔδωκεν ἀπρὸσύνην τῷ θεῷ wie in einigen Minuskeln).

Donnerstag; 272. 273. 308 τῆ ἁγία καὶ μεγάλη ε':

πρωί : Ier. 11_{18-12⁵1. 12⁹2-11¹. 14-15}

ἑσπέρας: Exod. 19₁₀₋₁₉

Iob 38_{1²-21. 42₁₋₅}

Is. 50₄₋₁₁.

Freitag; 272. 273. 308 τῆ ἁγία καὶ μεγάλη παρασκευῆ:

πρωί : Zach. 11₁₀₋₁₃, aber 308: Zach. 11_{6-8. 10-14. 12₁₀[†]}
(nur καὶ ἐπιβλέψονται πρὸς με εἰς ὃν ἐξεκέντησαν:
aus dem Luciantexte). 13_{6-7. 14₆₋₁₀¹. 20¹. 21²}

ἑσπέρας: Exod. 33₁₁₋₂₃

Iob 42_{12-17_c}

Is. 52_{13-54₁}.

Die Hs. 805 endet verstümmelt mit ἰλαθον Iob 16 (dritte Lektion des Montags) | Exod. 25-10 (zweite Lektion des Dienstags) ist in 273 nicht ausgeschrieben; es wird auf die 9. Lektion von Epiphania verwiesen, vgl. oben S. 33 | Daß in Sim. Montag-Freitag der Karwoche ganz fehlen, ist schon beim Palmsonntag bemerkt. Beim 6. Aug. verweist Sim. auf die 2. Lektion (β' ἀνάγνωσμα) = 1. Abendlektion des Karfreitags, s. unten S. 51.

Karsamstag; Sim. 273. 308 τῷ ἀγίῳ καὶ μεγάλῳ σαββάτῳ, 272 τῷ ἀγίῳ σαββάτῳ:

πρωτὶ : Ez. 37_{1—14}

ἐσπέρας: α) Gen. 1_{1—5}

β) Is. 60_{1—16}

γ) Exod. 12_{1—11}

δ) Ion. (das ganze Buch)

ε) Ios. 5_{10—15} (am Anf. schickt Sim.¹) ein orientierendes παρενέβαλον <οἱ> υἱοὶ Ἰσραὴλ ἐν Γαλαλίοις vorauf, am Schl. fügt er καὶ ἐποίησεν Ἰησοῦς οὕτως hinzu)

ς) Exod. 13_{20—15¹}

ζ) Soph. 3_{8—15}

η) Reg. III 17_{8—24}

θ) Is. 61_{10²—62₅}

ι) Gen. 22_{1—18}

ια) Is. 61_{1—10¹}

ιβ) Reg. IV 4_{8—37}

ιγ) Is. 63_{11²—64_{5¹}}

ιδ) Ier. 38_{31—34}

ιε) Dan. 3_{1—51}.

Die erste Abendlektion Gen. 11—5 ist in 273 nicht ausgeschrieben, es wird auf den Anfang des Buches, d. h. auf Weihnachten, verwiesen, wo Gen. 11—13 bereits vorgekommen war; da aber an unserer Stelle nur Gen. 11—5 gelesen werden soll, fügt 273 am oberen Rande hinzu ἔως τῷ πρωτῇ ἡμέρᾳ μιᾶ, d. h. bis zum Schluß von Gen. 15 | In der zweiten Abendlektion hat 272 vor Is. 60₁₁ im Texte τέλος (Schreibfehler für ἀρχή) τῆς ὑψώσεως, 273 im Texte ἀρχή und am Rande nochmals ἀρχή und daneben εἰς τὴν ὑψώσιν, 303 nur am Rande von jüngerer Hand τοῦ σταυροῦ τάδε λέγει κύριος. Alle diese Bemerkungen weisen darauf hin, daß der Schluß der Lektion von Is. 60₁₁ an auch am Feste der Kreuzerhöhung (14. Sept.) gelesen wird; die Notiz in 303 erklärt sich daraus, daß man der Lektion Is. 60_{11—16} an jenem Feste ein einleitendes Τάδε λέγει κύριος²) voraufschickte, vgl. Sim. ed. Steininger S. XXXIX Sp. 2 Z. 1 | Als sechste Abendlektion gibt Steininger S. XXXIV Exod. 14_{15—29} an, was in Wirklichkeit die 2. Lektion des Epiphaniastestes ist, vgl. oben S. 33; daß auch Sim. an unserer Stelle Exod. 13_{20—15¹} hat, folgt aus dem Vorhandensein dieser nur am Karsamstag vorkommenden Lektion in Steiningers

1) Ebenso das jerusalemische Typikon vom J. 1122 bei A. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 2 (Petersb. 1894), S. 182 Z. 22 f., und das alte konstantinopolitanische Typikon (IX./X. Jahrh.) bei A. Dmitrievskij, Opisanie liturgiĳeskich rukopisej I 1 (Kiev 1895), S. 133 Z. 9 (hier wird nur der Anfang der Lektion angeführt).

2) Diese Einleitungsformel prophetischer Lektionen war schon zur Zeit des Chrysostomus üblich, s. F. E. Brightman, Liturgies eastern and western 1 (1896), S. 531 Z. 25 f.

Abdruck der Texte S. 27—29 | An die sechste Abendlektion, die bis Exod. 15¹ reicht, schließt sich die Ode Exod. 15¹⁻¹⁹ an, die in 308 vollständig, in den übrigen Hss. mehr oder weniger unvollständig ausgeschrieben ist. Vor der Ode hat die Lektionar-Hs. Paris, Bibl. Nat., Gr. 275 die Bemerkung *καὶ εὐθ(ύς) λέγ(ει) ὁ ψάλτης*, die darauf hinweist, daß hier der Sänger an die Stelle des Vorlesers tritt. Die Hs. 273, die nur die ersten fünf Worte der Ode *Ἄισωμεν τῷ κυρίῳ, ἐνδόξως γὰρ* ausschreibt, setzt vor *ἐνδόξως* ein *ο* mit darüber gestelltem *λ*, was auf Wechselgesang zwischen dem Sänger und der Gemeinde (*ὁ λαός*) hinweist, vgl. unten S. 42 Z. 12—14 die Bemerkung derselben Handschrift zu der Ode aus Dan. 3. Eine Anweisung für den vom Patriarchen selbst geleiteten, besonders feierlichen Gottesdienst in der Hauptkirche Jerusalems gibt das Typikon bei A. Papadopulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σαχυλογίας* 2 (Petersb. 1894), S. 182 Z. 26 ff.: *Ἐν ταύτῃ τῇ προφητεῖα [= alttest. Lektion] ὄφελει ἴστανται οἱ δύο χοροὶ, καὶ ἴστανται μέσον αὐτῶν τρεῖς ψάλται· καὶ ὅταν πληρωθῆ ἔως τὸ *Ἄισωμεν τῷ κυρίῳ*”, νὰ τὸ ψάλλουν αὐτὸ οἱ τρεῖς ψάλται· καὶ ἀποκρίνουσιν αὐτῶν (= αὐτοῖς) οἱ δύο χοροὶ *Ἐνδόξως γὰρ δεδύξασται*· καὶ οὕτως, ἔως ὅτου λέ(γουσιν) *οἱ δὲ υἱοὶ Ἰσραήλ*” [Exod. 15¹⁹], εἶτα λέγ(ουσιν) *Ἄισωμεν*” εἰς τ(ὸν) ἦχον β’.*

Auf antiphonischen Gesang weist auch die Bemerkung in Sim. „ἀντὶ προκειμένου [d. h. anstatt eines *προκειμένου*] λέγε(αι) ψῆδῃ τῆς Ἐξόδου“ hin¹⁾; denn ein *προκειμένον* ist ein antiphonisch gesungener Psalmenvers (Versikel, Antiphon), und der Ausdruck paßt nur insofern weniger gut, als die *προκειμένα* sonst sehr kurz sind und die Einleitung zur folgenden Lektion, nicht den Abschluß der vorhergehenden bilden. Nach alledem gehört die Ode, genau genommen, nicht mehr zur Lektion und ist daher auch von Steininger S. XXXIV f. mit Recht unter dem liturgischen Beiwerk zum Abdruck gebracht. — Die Ode schließt sich an die vorausgehende Lektion am besten in Sim. an, wo die Lektion mit *καὶ εἶπαν* in der Mitte von Exod. 15¹ endigt und durch diese Worte unmittelbar zur Ode überleitet, weniger gut in 272. 273. 308, wo die Lektion bis zum Ende des Verses geht, also den Anfang der Ode schon vorausnimmt; doch läßt sich auch diese Praxis daraus erklären, daß der *ἀναγνώστης* dem *ψάλτης* sozusagen den Ton angibt | Die zehnte Abendlektion Gen. 22^{1—18} ist in Sim. 272. 273 nicht ausgeschrieben, es wird auf den Freitag der fünften (272 irrtümlich *μέσης* = vierten) Fastenwoche verwiesen | Wie sich an die 6. Abendlektion die Ode Exod. 15¹⁻¹⁹ anschloß, so schließt sich an die letzte Lektion Dan. 3^{1—51} die Ode²⁾ Dan. 3^{57—88} an, die wiederum mehr oder weniger unvollständig ausgeschrieben ist (in 272 fehlt sie jetzt ganz, aber ursprünglich folgten auf Dan. 3⁵¹ noch einige Zeilen, die anscheinend den Anfang der Ode enthielten; sie sind jetzt aber ganz verblaßt und wohl auch absichtlich getilgt,

1) Vgl. die Anweisung des alten konstantinopolitanischen Typikon (IX./X. Jahrh.) bei A. Dmitrievskij, *Opisanie liturgiĳeskich rukopisej I 1* (Kiev 1895), S. 133: *Καὶ εὐθὺς ὁ ψάλτης ἀντὶ προκειμένου, ὅταν εἴπῃ ὁ διάκονος Σοφία, ἐκεῖνος λέγει Ὡδὴ τῆς Ἐξόδου, καὶ ἀνέρχεται εὐθὺς Ἄισωμεν τῷ κυρίῳ ἐνδόξως γὰρ δεδύξασται, καὶ πληροὶ τὴν ψῆδὴν ὅλην ἐν τῷ ἄμβωνι, κατὰ στίχον δεχομένου τοῦ λαοῦ ἀπὸ ἐνάρξεως τοῦ α’ στίχου Ἄισωμεν τῷ κυρίῳ, καὶ δοξάζει καὶ μετὰ περισσῆ, καὶ εὐθὺς κατέρχεται καὶ ἀνέρχεται ἀνάγνωσμα ζ’ Σοφοῦ.*

2) Das Gebet des Azarias Dan. 3^{26—43}, das sonst auch eine Ode ist, gehört in unserm Falle zur Lektion.

und eine junge Hand hat, da die Hs. hier zu Ende ist, dafür τέλος βοιβλοίου ἀμὴν hingeschrieben). Die zwischen Dan. 3 51 und 57 fehlenden Anfangsverse der Ode, welche noch nicht wie alle Verse von 57 an mit Ἐὐλογεῖτε beginnen und mit dem Refrain Ὑμνεῖτε καὶ ὑπερψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας endigen, finden sich nur in 273, verdanken aber auch hier ihr Vorhandensein wohl nur einer Willkür des Schreibers, denn sie gehören weder zur Lektion, da sie nicht die roten Zeichen (Neumen) der Lektionen haben, und da hinter 51 ausdrücklich ζωὸς ὡδε τέλος bemerkt ist, noch zum Odengesang, denn erst vor 57 steht καὶ εἶθ' οὕτως λέγει ὁ ψάλτης (vgl. Sim. καὶ εὐθ[υς] ὁ ψάλτης). Die Ode selbst wird vom ψάλτης im Wechselgesang mit der den Refrain singenden Gemeinde vorgetragen, vgl. 273, wo die Ode nur bis 64 ausgeschrieben ist, und dann bemerkt wird: καὶ διέρχεται τὴν φθὴν κατὰ στίχ(ον oder -ους), λέγοντος τοῦ λαοῦ Ὑμνεῖτε καὶ ὑπερψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας. Vgl. auch das oben (S. 41 Z. 13) zur Exod.-Ode zitierte Jerusalemer Typikon S. 183 Z. 24—28, wo die Dan.-Ode ebenso wie die Exod.-Ode auf drei ψάλται und zwei Chöre verteilt ist, und das S. 41 Anm. 1 zitierte konstantinopolitanische Typikon S. 183 unten, wo ὁ ψάλτης προκέμενον λέγων und ὁ λαός abwechseln.

Zweite Hälfte.

Pfingstzeit und unbewegliche Feste.

805 brach schon in der Karwoche verstümmelt ab. 272 endigt mit dem Schlusse der ersten Hälfte; eine äußere Verletzung scheint nicht vorzuliegen, denn die letzte Lage der Hs. ist ein vollständiger Quaternio; trotzdem lassen die oben bei der 1. und 3. Fastenwoche und beim Karsamstag angeführten Vermerke für den 14. Sept. und 15. Aug. schließen, daß ursprünglich noch ein zweiter Band dazu gehörte, welcher die unbeweglichen Feste enthielt. In 273 schließt die erste Hälfte gleichfalls mit einer vollen Lage; auch hat sie eine Unterschrift in großen Buchstaben Bl. 152b: „ $\overline{\kappa\epsilon}$ βωήθ(ει) τῷ σῶ δοῦλω Κων(σταντίνω) σπαθ(αρίω) κουβικου(λαρίω)“, und die zweite Hälfte hat eine besondere Überschrift Bl. 153a: „ἀναγνώσματ(α) συν θῶ τῶν ἑορτῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἔλου“; trotzdem gehören beide Hälften schon ursprünglich zusammen, denn in der Unterschrift der zweiten Hälfte Bl. 172a, die der der ersten Hälfte ähnlich, aber weiter ausgeführt ist, wird gleichfalls „Κων(σταντίνος) σπαθάριος κουβικουλάριος“ genannt. In Sim. und 308 sind die beiden Hälften nicht scharf geschieden.

Von den drei hier allein noch in Betracht kommenden Hss. Sim. 273. 308 ist 308 nicht nur am reichhaltigsten, sondern hat auch allein eine streng systematische Ordnung: 1) bewegliche Feste der Pfingstzeit, 2) unbewegliche Feste vom September,

mit dem das Jahr beginnt, bis zum August. Daher lege ich 308 zugrunde¹⁾ und schalte die wenigen Tage, welche Sim. und 273 über 308 hinausgehend bieten (Pfungstmontag, 8. Mai, 15. Aug.), an ihrer Stelle ein. In Sim. und 273 sind die Tage so geordnet:

Sim.:	273:
2. Febr.	
25. März	25. März
Mittpfingsten	
Himmelfahrt	Himmelfahrt
Sonntag vor Pfingsten	Sonntag vor Pfingsten
Pfingsten	Pfingsten
Pfungstmontag	
Sonntag nach Pfingsten	Sonntag nach Pfingsten
29. Juni	
16. Juli	
6. Aug.	
13. Sept.	
15. Aug.	
(1. Sept.)	1. Sept.
8. Sept.	8. Sept.
14. Sept.	14. Sept.
8. Mai	8. Mai
	29. Juni
	6. Aug.
	15. Aug.
	13. Sept.

Hierbei ist noch zu bemerken, daß Sim. die vier unbeweglichen Feste vom 29. Juni bis zum 13. Sept. nur mit ihren Namen nennt, während er den übrigen unbeweglichen Festen das Datum voraufschickt, z. B. *Μηνι Αἰγούστῳ ιε' εἰς τὴν παραμονὴν κτλ.* Die Lektionen des 15. Aug. brechen in Sim. unvollständig mit Ez. 44₃ ab. Die nächste Überschrift hinter der Lücke lautet *Μηνι τῷ ἀύτῳ εἰς τὴν ἡ' τῆ παραμονῆ εἰς τὸ γενέσιον τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου.* Da aber Mariae Geburt nicht auf den 8. Aug., sondern auf den 8. Sept. fällt, muß in der Lücke noch ein in den Sept. fallender Festtag gestanden haben, und dies kann wohl nur der 1. Sept. gewesen sein; daher habe ich den 1. Sept. in Klammern hinzugefügt.

1) Ein kleiner Übelstand dabei ist es nur, daß der Schluß der Hs. später ergänzt ist, und wir mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß die Ergänzung nicht ganz adäquat ist, s. unten S. 50 die Bemerkung zum 11. Mai.

Mittpfingsten, d. h. der mittelste Tag zwischen Ostern und Pfingsten = Mittwoch der vierten¹⁾ Woche nach Ostern (Mittwoch zwischen Jubilate und Cantate); Sim. 308 τῆ δ' τῆς μεσοπεντηκοστῆς (in beiden Hss. μεσο \bar{N} geschrieben):

- α) Mich. 4₂²—3¹. 5. 6₂—5¹. 8. 5₄[†]
 β) Is. 55₁. 12₃—4. 55₂²—3¹. 6²—13
 γ) Prov. 9₁—11.

Als Autor der 1. Lektion wird in beiden Hss. Isaias angegeben, bei dem sich aber nur der Anfang der Lektion in Kap. 23f. ähnlich findet | Die 2. Lektion ist in Sim. nicht ausgeschrieben, es wird auf die vorletzte Lektion von Epiphantias („ἀνάγνωσμα β' τῶν φώτων μετὰ τὸ ἀγιασθῆναι τὰ ὕδατα“) verwiesen; ganz stimmt allerdings die Epiphantias-Lektion (Is. 55) mit der hier in 308 (und im gedruckten Triodion) vorgeschriebenen Lektion nicht überein | Die 3. Lektion ist in beiden Hss. nicht ausgeschrieben; Sim. verweist auf den Dienstag der 3. Fastenwoche, 308 auf den 8. Sept.

Himmelfahrt; Sim. 273 τῆ παραμονῆ τῆς ἀναλημψίμου, 308 εἰς τὴν παραμονὴν τῆς ἀναλή(μψεως):

- α) Is. 2₂—3¹
 β) Is. 62₁₀—63₃¹. 63₇—9
 γ) Zach. 14₁¹. 4¹. 8—11.

Steininger S. XXXVII hat im Texte „THE ANAAHMWIN.“, aber in der Anmerkung τῆς ἀναλήμψιμου (so); das schließende N im Texte wird Druckfehler für M sein, wie in NHNI S. XXXVI statt MHNI | Die 1. Lektion ist in Sim. nicht ausgeschrieben, es wird auf den Dienstag der 1. Fastenwoche („γ' τῆς α' ἐβδ. πρωτῆ“) verwiesen und als Anfang der Himmelfahrts-
 lektion „Τὰδε λέγει κύριος (vgl. oben S. 40 Anm. 2): ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις.“ = Is. 22 angegeben.

Sonntag vor Pfingsten; Sim. τῆ παραμονῆ τῶν ἁγίων πατέρων, 273. 308 τῆ παραμονῆ τῶν ἁγίων τη' πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ:

- α) Gen. 14₁₄—20¹
 β) Deut. 1₈—11. 15—17¹
 γ) Deut. 10₁₄—18. 20—21.

Pfingsten; Sim. τῆ παραμονῆ τῆς πεντηκοστῆς, 273 τῆ παραμονῆ τῆς ἁγίας πεντηκοστῆς, 308 τῆ κυριακῆ τῆς ἁγίας πεντηκοστῆς εἰς τὴν παραμονὴν (in allen drei Hss. ist \bar{N} für πεντηκοστῆς geschrieben):

1) Da der Sonntag bei den Griechen die Woche schließt (vgl. oben S. 34 Anm. 1), beginnt die erste Woche nach Ostern mit dem Ostermontag. Anders bei den Lateinern, welche die Woche mit dem Sonntag anfangen und daher die erste Woche nach Ostern mit Quasimodogeniti beginnen.

- α) Num. 11₁₆₋₁₇. 24²-29
 β) Ioel 2₂₃₋₃₂¹
 γ) Ez. 36₂₄₋₂₈.

Pfingstmontag; Sim. τῆ ἐπαύριον τῆς πεντηκοστῆς (Hs. N) ἐσπέρας, τοῦ ἁγίου πνεύματος:

- α) Ier. 1₁₋₂¹. 8²-8
 β) Ier. 1₁₁₋₁₇
 γ) Ier. 2₂₋₁₂.

Diese Lektionen hat nur Sim. Der Pfingstsonntag gilt als Herrenfest (Nilles I, S. 32), der Pfingstmontag ist dem hl. Geiste geweiht (Nilles II, S. 406); wir haben hier dieselbe Praxis wie bei anderen Festen des Herrn und der Gottesmutter, bei denen der auf den Festtag folgende Tag gleichfalls Personen geweiht ist, die bei der Festbegebenheit eine Rolle gespielt haben: 26. Dez. Maria und Josef, 7. Jan. Johannes der Täufer, 3. Febr. Simeon und Anna, 26. März Gabriel, 9. Sept. Joachim und Anna (vgl. Nilles I, S. 63). Wenn man τῆ ἐπαύριον τῆς πεντηκοστῆς ἐσπέρας mit der Notiz für den Samstag vor Palmsonntag τῷ σαββάτῳ τῶν βαίων ἐσπέρας vergleicht, könnte man meinen, die Lektionen seien für den Abend des Pfingstmontags selbst bestimmt. Aber dies würde aller Analogie widersprechen, da Abendlectionen außer in der Fastenzeit, wo übrigens auch immer eine korrespondierende Morgenlektion vorhergeht, nur an den Vorabenden der Festtage vorkommen. Folglich muß es sich auch hier um den Vorabend des Pfingstmontags, also um den Abend des Pfingstsonntags handeln, und für diesen passen die Lektionen auch ihrem Inhalt nach sehr gut, da an ihm eine Bußfeier stattfindet, s. Nilles II, S. 398 f. 405 f. und vgl. auch Dim. Sokolow, Darstellung des Gottesdienstes der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, übers. v. G. Morosow (1893), S. 120, wo jene Bußfeier¹⁾ als „Vorbereitung“ für den „Tag des Geistes“ bezeichnet wird.

Sonntag nach Pfingsten; Sim. 308 τῆ παραμονῆ τῶν ἁγίων πάντων, 273 παραμονῆ τῶν ἁγίων πάντων:

- α) Is. 43₉₋₁₄¹
 β) Sap. 3₁₋₉
 γ) Sap. 5₁₅₋₆₃¹.

1. September; 273 ἀρχὴ τῆς ἰνδ(ίκτου) καὶ μνήμη τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεῶν τοῦ στολίτου, 308 μνήμη τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεῶν τοῦ στολίτου καὶ τῶν ἁγίων μ' ἑσθαικῶν, καὶ ἡ κοίμησις Ἰησοῦ τοῦ Ναυῆ, καὶ μνήμη τοῦ μεγάλου ἐμπρησμοῦ:

1) Jetzt ist die Bußfeier nach Sokolow in erster Linie zu einer Gedächtnisfeier für alle Verstorbenen geworden.

α) Is. 61₁₋₁₀¹, aber 273: Sap. 3₁₋₃

β) Lev. 26₃₋₅. 7²-8¹. 9-12. 14-22¹. 33². 23²-24¹ (vielfach gekürzt), aber 273: Sap. 5₁₅₋₆₃¹

γ) Sap. 47-15.

Der große Brand fand in Konstantinopel, wahrscheinlich im Jahre 462, statt, s. Nilles I, S. 263 | 273 verweist für die beiden ersten Lektionen auf den Sonntag nach Pfingsten | Über den Ausfall des 1. Sept. in Sim. siehe oben S. 43.

8. September; Sim. τῆ παραμονῆ εἰς τὸ γενέσιον τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου, 273 τὸ γενέσιον τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου, 308 τῆ παραμονῆ τῆς ἑορτῆς τοῦ γενεσίου τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου (aber nachher im Verweis beim 13. Sept.: τὴν γένε[σιν] τῆς θεοτόκου):

α) Gen. 28₁₀₋₁₇

β) Ez. 43₂₇₋₄₄₄¹

γ) Prov. 9₁₋₁₁.

Sim. schreibt keine Lektion aus, sondern verweist auf 1) 15. Aug., 2) 15. Aug., 3) Dienstag der 3. Fastenwoche „von der Mitte an“, vgl. oben S. 36 die Bemerkung zur 3. Fastenwoche | 273 schreibt die erste Lektion aus und verweist für die zweite auf den 25. März, für die dritte auf den Dienstag der 3. Fastenwoche | 308 schreibt alle drei Lektionen aus.

13. September; Sim. τῆ παραμονῆ τῶν ἐγκαινίων, 273 εἰς ἐγκαινία ναοῦ, 308 τῆ παραμονῆ τῆς ἑορτῆς τῶν ἐγκαινίων τῆς ἀγίας Ἀναστάσεως Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν (d. h. der Auferstehungskirche in Jerusalem):

α) Reg. III 8₂₂₋₂₃¹. 27²-30

β) Prov. 3₁₉₋₃₄

γ) Prov. 9₁₋₁₁.

Sim. und 273 schreiben nur die erste Lektion aus und verweisen für die zweite auf den Freitag der 1. Fastenwoche, für die dritte auf den Dienstag der 3. Fastenwoche „von der Mitte an“ (273 ἀπὸ τὸ μέσον τοῦ ἀναγνώσματος, Sim. nach Steininger ἀπὸ τοῦ μέσον, in Wirklichkeit wohl ἀπὸ τὸ μέσον wie zweimal am 14. Sept.), vgl. oben S. 36 die Bemerkung zur 3. Fastenwoche | 308 schreibt die beiden ersten Lektionen aus und verweist für die dritte auf τὴν γένε[σιν] τῆς θεοτόκου = 8. Sept.

14. September; Sim. τῆ παραμονῆ τῆς ὑψώσεως, 273 εἰς τὴν ὑψωσιν τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ, 308 ἡ ὑψωσις τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ:

α) Exod. 15₂₂₋₁₆₁¹

β) Prov. 3₁₁₋₁₈

γ) Is. 60₁₁₋₁₆.

Sim. schreibt nur die erste Lektion aus und verweist für die zweite auf den Donnerstag der 1. Fastenwoche „von der Mitte an“ (ἀπὸ τὸ μέσον, vgl.

13. Sept.), für die dritte auf die 2. Abendlektion des Karsamstags ἀπὸ τὸ μέσον, vgl. oben S. 35. 40 die Bemerkungen zur 1. Fastenwoche und zum Karsamstag | 273 schreibt keine Lektion aus, sondern verweist auf 1) dritte Epiphantias-Lektion, 2) Donnerstag der 1. Fastenwoche, 3) zweite Karsamstags-Lektion | 308 schreibt alle drei Lektionen aus.

26. September; 308 ἡ μετάστασις τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου τοῦ θεολόγου:

α) Ioh. I 3₂₁—4₆¹

β) Ioh. I 4₁₁—16

γ) Ioh. I 4₂₀—5₅.

Dieselben Lektionen haben Sim. 273 an dem in 308 fehlenden 8. Mai.

11. Oktober; 308 τῇ παραμονῇ τῆς μνήμης τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμένης ζ' συνόδου τῆς ἐν Νικαίᾳ τὸ δεῦτερον (787 n. Chr.):

α) Exod. 25₁. 8—21

β) Reg. III 6₂₀—31 (der stärker umgebildete erste Vers lautet ἐκοδόμησεν ὁ βασιλεὺς Σαλομών οἶκον τῷ κυρίῳ καὶ ἐποίησε θυσιαστήριον κέδρινον κατὰ πρόσωπον τοῦ θαβήρ. καὶ περιέσχεν αὐτὸ χρυσίῳ)

γ) Ez. 40₁—2. 41₁¹. 16²—25¹.

26. Oktober; 308 τοῦ ἁγίου μάρτυρος Δημητρίου καὶ μνήμη τοῦ μεγάλου σεισμῶ:

α) Is. 63₁₅—64₅¹

β) Ier. 2₁—12

γ) Ier. 3₂₂—24¹. 25. (4₈. 5₃. 4². 22.)

Das große Erdbeben fand in Konstantinopel im Jahre 740 statt, s. Nilles I, S. 308 | Die 3. Lektion bricht in 308 infolge Ausfalls eines Blattes mit ἐπελάω- Ier. 3₂₅ ab. Die Fortsetzung entnehme ich der Lektionar-Hs. Paris, Bibl. Nat., Gr. 275, die auf den später vorgesetzten Papierblättern gerade mit dem 26. Okt. beginnt. Daß 308 dieselbe Fortsetzung gehabt hat, ist mir deshalb sehr wahrscheinlich, weil sie zu dem in 308 zur Verfügung stehenden Raume vorzüglich paßt.

8. November (Michaelstag, s. Nilles I, S. 319):

α) Ios. 5₁₃—15

β) Iud. 6₂¹. 7¹. 11—24¹

γ) Dan. 10.

Die Überschrift und der Anfang der 1. Lektion fehlen in 308 wegen des oben erwähnten Ausfalls eines Blattes, der Text setzt erst mit αὐτῷ δέσποτα Ios. 5₁₄ wieder ein. Ios. 5₁₃ gebe ich als Anfang nach den gedruckten Menäen an.

13. November; 308 τῆ παραμονῇ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ χρυσοστόμου:

- α) Prov. 10⁷¹. 6¹. 3¹³—14. 15[†]. 16^a. 8⁶¹. 34[†]. 35. 4. 12¹. 14. 17. 5—9. 22²¹¹. 19¹. 15⁴²
- β) Prov. 10³¹¹. 32¹. 11²². 4². 7¹. 19¹. 13²[†] (vgl. Os. 10¹²). 9¹. 8¹⁷[†]. 15²¹. 14³³¹. 22¹¹¹. Eccl. 8¹¹. Sap. 6¹⁸. 12². 14¹. 15²—16¹. 7³⁰². 8²²¹. 3²—4. 7²—8. 9[†]. 17[†]. 18[†]. 8²¹²—9³¹. 9⁴—5¹. 10. 11². 14
- γ) Prov. 29²¹. Sap. 4¹². 14¹. 6¹¹. 17¹. 18[†]. 21². 22[†]. 7¹⁵². 16[†]. 22¹. 26[†]. 27². 29. 10⁹. 10[†]. 12. 7³⁰². 18². 2¹¹. 10—11¹. 12[†]. 13—16¹. 17. 19—21. 22[†]. 23[†]. 16¹³¹. Sir. 2¹¹². Sap. 16³². Sir. 2¹¹¹. Prov. 3³⁴²¹.

Man findet diese zusammengeeffickten Lektionen auch in den gedruckten Menäen und kann sie dort bequemer im Zusammenhange lesen. Bei der zweiten Lektion hat 308 wie das Menäum die Überschrift Σοφίας Σολομώντος, obwohl der erste Teil der Lektion aus den Prov. stammt; ebenso auch beim 1. und 27. Jan.

21. November; 308 τῆ παραμονῇ τῆς ἑορτῆς τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς ἐν τῷ ναῷ εἰσόδου ἀδελφῆς:

- α) Exod. 40¹—3. 4[†]. 5. 7. 9. 14. 28—29
- β) Reg. III 8¹—7. 9¹. 10—11
- γ) Ez. 43²⁷—44⁴¹.

Die dritte Lektion ist nicht ausgeschrieben, es wird auf den 8. Sept. verwiesen.

1. Januar; 308 τῆ παραμονῇ τῆς κατὰ σάρκα ὀκταήμερου περιτομῆς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· καὶ τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου:

- α) Gen. 17¹²—14
- β) Prov. 8²²—30
- γ) Prov. 10³¹¹ etc. = 2. Lektion des 13. Nov.

Der Verweis auf die 2. Lektion des 13. Nov. findet sich in der Hs. selbst.

25. Januar; 308 τῆ παραμονῇ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου:

- α) Ier. 1⁴—6. 9². 7². 8² (aber 8² frei umgestaltet ὅτι μετὰ σοῦ εἶμι πάσας τὰς ἡμέρας ῥυόμενός σε καὶ σώζων σε ὁ θεός ὁ ἅγιος Ἰσραήλ)
- β) Sap. 4⁷—15
- γ) Prov. 10³¹¹ etc. = 2. Lektion des 13. Nov.

308 verweist für die zweite Lektion auf den 1. Sept., für die dritte auf den 13. Nov.

27. Januar; 308 τῆ παραμονῇ τῆς ἀνακομιδῆς τοῦ λειψάνου τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ χρυσοστόμου:

- α) Prov. 10₇¹ etc. = 1. Lektion des 13. Nov.
 β) Prov. 29₂¹ etc. = 3. Lektion des 13. Nov.
 γ) Sap. 4₇. 16¹. 17¹. 19²—5₇.

Die Reliquien des Johannes Chrysostomus wurden im Jahre 438 nach Konstantinopel gebracht, s. Nilles I, S. 82 | 308 verweist für die beiden ersten Lektionen auf den 13. Nov.

2. Februar; Sim. ἡ παραμονὴ τῆς ὑπαπαντῆς, 308 ἡ ὑπαπαντὴ τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ:

Sim. verweist auf die κοίμησις τῆς θεοτόκου = 15. Aug., folglich

α) Gen. 28₁₀—17

β) Ez. 43₂₇—44₄¹

γ) Prov. 9₁—11.

308 hat ganz andere Lektionen:

α) Exod. 12₅₁—13₃¹. 13₁₀—12¹. 14—16¹, dann ein ganz freies Exzerpt aus Lev. 12, ferner Num. 8₁₆¹ und ein freies Exzerpt aus Num. 3₁₂—13 (ebenso wie in den gedruckten Menäen)

β) Is. 19₁. 3¹. 4[†]. 5. 12. 16. 19—21 (= 3. Lektion der gedruckten Menäen)

γ) Is. 35₁². 2²—6⁽¹⁾. 10[†]. 9². 10¹. 10². 12₆.

In der 3. Lektion schreibe ich „6⁽¹⁾“, weil der Schluß des Verses in der Lektionar-Hs. Paris, Bibl. Nat., Gr. 275, und, obwohl dies in unseren Aufzeichnungen nicht vermerkt ist, vielleicht auch in 308 fehlt.

17. März; 308 μνήμην ἐπιτελοῦμεν τοῦ σεισμοῦ:

πρωτῆ : Is. 63₁₅—64₅¹. 64₈—9

ἐσπέρας: die auf den Tag fallende Gen.-Lektion

Dan. 9₁₅—19.

Dies Erdbeben findet sich nicht bei Nilles, wohl aber in dem von A. Dmitrievskij herausgegebenen konstantinopolitanischen Typikon aus dem IX./X. Jahrh. (Opisanie liturgiĭeskich rukopisej 1 [Kiev 1895], S. 55). Dmitrievskij führt in der Anmerkung auch zwei Jerusalemer Hss. an, die es gleichfalls haben und dieselben Lektionen angeben wie 308 | Die Anweisung für die erste Abendlektion heißt in der Hs.: ἐσπέρας δὲ εἰς τὴν αὐτὴν εἴς τοῦ μηνός μετὰ τὴν εἴσοδον τῶν ἱερῶν ἀναγινώσκειται τὸ τῆς Γενέσεως ἀνάγνωσμα οἷον φθάσει τὴν ἡμέραν. Die Feier des 17. März ist offenbar keine größere Feier, da sonst die alttestamentlichen Lektionen am Vorabend gelesen werden müßten, sondern sie verbindet sich mit dem Wochengottesdienst der Fastenzeit, in die der Tag ja immer fallen muß, und hat nur zur Folge, daß die Morgenlektion aus Is., die sonst auf den Tag fallen würde, durch Is. 63₁₅ ff. (auch am 26. Oktober, dem Tage des großen Erdbebens, gelesen), und die sonst vorgeschriebene Abendlektion aus den Prov. durch Dan. 9₁₅ ff. ersetzt wird. Die Voraussetzung dabei ist natürlich, daß der 17. März auf einen der

Wochentage von Montag bis Freitag fällt; wie man verfuhr, wenn er auf einen Samstag oder Sonntag fiel, weiß ich nicht.

25. März; Sim. εἰς τὴν παραμονὴν τοῦ εὐαγγελισμοῦ, 273. 308 ὁ εὐαγγελισμὸς τῆς (+ ὑπεραγίας 308) Θεοτόκου:

α) Exod. 3₁²—8¹

β) Prov. 8₂₂—30, aber in Sim. ist dies die 3. Lektion.

Dazu kommt in Sim. als 2. Lektion: Gen. 18₁—10¹

" " " 273 " 3. " : Ez. 43₂₇—44₄¹

" " " 308 " 3. " : Prov. 9₁—11.

308 verweist für die 3. Lektion auf den 8. Sept.

8. Mai; Sim. εἰς τὴν παραμονὴν τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου τοῦ θεολόγου, 273 τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου ἀποστόλου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου:

α) Ioh. I 3₂₁—4₆¹

β) Ioh. I 4₁₁—16

γ) Ioh. I 4₂₀—5₅.

In 308 fehlt dieser Tag, aber dieselben Lektionen hat 308 an dem 26. Sept., der umgekehrt in den beiden anderen Hss. fehlt.

11. Mai; 308 τῇ παραμονῇ τῶν γενεθλίων τῆς πόλεως:

α) Is. 54₉—10¹. 11²—15

β) Is. 61₁₀²—62₅ (Verweis auf Karsamstag)

γ) Is. 65₁₈²—20¹.

Der bis Bl. 185 reichende alte Bestand von 308 (XIII. Jahrh.) bricht in der 1. Lektion ab, alles Folgende ist im XVI. Jahrh. ergänzt (in einer Kolumne, während die alte Hs. zwei Kolumnen hat). Mit dem, was vom 11. Mai fehlte, hat der Ergänzter die Vorderseite von Bl. 186 und die ersten Zeilen der Rückseite gefüllt; den Rest der Rückseite und die ganze Vorderseite des folgenden Blattes läßt er frei und beginnt den 24. Juni erst auf Bl. 187 b. Danach scheint es, als ob er daran gedacht hätte, hier später noch einen Tag einzuschalten, etwa den 21. Mai, den einzigen Tag, für den die gedruckten Menäen in dieser Zeit noch alttestamentliche Lektionen vorschreiben (s. unten S. 58). Der Ergänzter führt den Kalender richtig zu Ende; das will allerdings nicht viel besagen, da die strenge Disposition dieses Lektionars keinen Zweifel übrig ließ. Ob das Ergänzte dem Verlorenen völlig gleich, ist fraglich; in einer, allerdings unwesentlichen, Kleinigkeit jedenfalls nicht: die Verweisungsformel lautet im alten Bestande ζῆται εἰς, in der Ergänzung aber dreimal προεγράφη oder προεγράφησαν τὰ τοιαῦτα ἀναγνώσματα (16. Juli) neben zweimaligem ζῆται. Vgl. auch oben S. 34 die Bemerkung zur Woche vor der eigentlichen Fastenzeit.

24. Juni; 308 (Ergänzung) τῇ παραμονῇ τοῦ γενεσίου τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ προδρόμου:

- α) Gen. 17₁₅₋₁₉¹. 18₁₁₋₁₄¹. 21₁[†]. 2. 4-8
 β) Iud. 13₂₋₅¹. 6¹. 7-8. 13-14¹. 17-18. 21¹
 γ) Is. 40₁₋₃. 9¹. 41₁₇²-18. 45₈¹. 48₂₀²-21¹. 54₁.

29. Juni; Sim. τῆ παραμονῆ τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου, 273. 308 (Ergänzung) τῶν ἁγίων (+ καὶ πανευφήμων 273) ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου:

- α) Petr. I 1₃₋₉
 β) Petr. I 1₁₃₋₁₉
 γ) Petr. I 2₁₁₋₂₄¹.

16. Juli; Sim. τῆ παραμονῆ τῶν ἁγίων χλ' πατέρων τῶν ἐν Καλχηδόνι, 308 (Ergänzung) τῶν ἁγίων πατέρων τῆς τετάρτης (Hs. δ⁷⁵) συνόδου:
 Beide Hss. verweisen auf den Sonntag vor Pfingsten, folglich

- α) Gen. 14₁₄₋₂₀¹
 β) Deut. 1₈₋₁₁. 15-17¹
 γ) Deut. 10₁₄₋₁₈. 20-21.

Das Datum ist nur in 308 angegeben, in Sim. fehlt es nicht nur bei diesem, sondern auch bei den benachbarten Festen, s. oben S. 43.

20. Juli; 308 (Ergänzung) τοῦ ἁγίου προφήτου Ἡλιοῦ (so die Hs.):

- α) Reg. III 17
 β) Reg. III 18₁. 17-27¹. 29-36. 37²-40. 41[†]. 44². 42². 45². 19₁¹.
 2[†]. 3-4¹. 5-10. 15¹. 16²
 γ) Reg. III 19₁₉[†]. 20¹. 21². IV 2₁₋₂. 7-14.

Das Datum ist in der Hs. nicht angegeben. Siehe Nilles I, S. 218.

6. August; Sim. τῆ παραμονῆ τῆς μεταμορφώσεως, 273. 308 (Ergänzung) ἡ μεταμόρφωσις τοῦ κυρίου (+ καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος 308) ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ:

- α) Exod. 24₁₂₋₁₈
 β) Exod. 33₁₁₋₂₃. 34₄²-6. 8
 γ) Reg. III 19₃²-4¹. 5-9¹. 11-13¹. 15¹. 16².

Sim. verweist für die 2. Lektion auf die 2. Lektion = 1. Abendlektion des Karfreitags. Der Karfreitag fehlt in Sim. infolge einer größeren Lücke; die übrigen Hss. haben dort nur Exod. 33₁₁₋₂₃, nicht auch 34₄²-6. 8.

15. August; Sim. εἰς τὴν παραμονὴν τῆς κοίμησεως τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου, 273 ἡ κοίμησις τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου:

- α) Gen. 28₁₀₋₁₇
 β) Ez. 43₂₇₋₄₄¹
 γ) Prov. 9₁₋₁₁.

In 308 (Ergänzung) fehlt dieser Tag; die drei Lektionen hat 308 am 8. Sept. | In Sim. bricht die 2. Lektion mit Ez. 44s ab; es folgt eine Lücke, in der nicht nur der Schluß des 15. August, sondern auch noch der 1. Sept. gestanden haben muß, s. oben S. 43 | 273 verweist für alle drei Lektionen auf den 8. Sept.

29. August; 308 (Ergänzung) ἡ ἀποτομή τῆς τιμίας κεφαλῆς τοῦ τιμίου προφήτου προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ:

α) Is. 40₁₋₃. 9¹ etc. = 3. Lektion des 24. Juni

β) Mal. 3₁₋₃¹. 5[†]. 6. 7[†]. 12¹. 18[†]. 17[†]. 46. 4-5

γ) entweder Sap. 47 etc. = 3. Lektion des 27. Jan.
oder Prov. 29₂¹ etc. = 3. Lektion des 13. Nov.

308 (Ergänzung) verweist für die 1. Lektion auf den 24. Juni, für die beiden Texte der 3. Lektion auf den 13. Nov. Aber Sap. 47 etc. kommt in keiner der bisher benutzten Quellen am 13. Nov. vor. Es ist also die Frage, ob der Ergänzter von 308 eine andere Praxis voraussetzt, oder aus Versehen für beide Texte auf den 13. Nov. verwiesen hat.

Kap. II. Die alttestamentlichen Lektionen in den gedruckten Ausgaben des Triodion, des Pentekostarion, der Menäen und des Anthologion.

Die alttestamentlichen Lektionen finden sich nicht nur in den Lektionaren, sondern auch in anderen liturgischen Büchern, besonders im Triodion, Pentekostarion und den Menäen, sowie im Anthologion. Hier sind sie allerdings mehr in der großen Masse des liturgischen Materials versteckt, weshalb ich diese Werke in mein Verzeichnis der griechischen Hss. des A. T. nicht aufgenommen habe. Aber für den ersten Anfang der Arbeit auf diesem Felde bieten gerade diese größeren Werke einen unverkennbaren Vorteil darin, daß sie öfter gedruckt und daher ziemlich leicht zugänglich sind. Daher habe ich seinerzeit die Arbeit mit der Exzerpierung jener größeren Werke begonnen und will auch hier kurz über ihr Verhältnis zu den Lektionaren berichten, da sie anderen, die sich mit diesen Studien beschäftigen wollen, gleichfalls als Ausgangspunkt dienen können. Zunächst aber einige Worte zur Orientierung über das Wesen dieser Werke.

Im Gottesdienst kehren gewisse Bestandteile, z. B. die Meßgebete, während des ganzen Jahres oder während eines bestimmten Teiles des Jahres regelmäßig bei derselben Gelegenheit in derselben Weise wieder, während andere Bestandteile, z. B. die meisten Gesänge und die Lektionen, an einzelne Tage gebunden sind. Dementsprechend gibt es zwei Hauptarten liturgischer Bücher:

die einen, wie das Euchologion und das Horologion, enthalten die regelmäßig wiederkehrenden, die anderen, zu denen auch die uns angehenden Bücher gehören, die je nach den Tagen wechselnden Bestandteile des Gottesdienstes. Jeder Tag hat nun aber, genau genommen, eine doppelte gottesdienstliche Feier: 1) als Tag des beweglichen, 2) als Tag des unbeweglichen Kirchenjahres. Das bewegliche Kirchenjahr hängt von Ostern ab; jeder Tag des Jahres hat als der soundsovielte Tag vor oder nach Ostern seinen besonderen Gottesdienst. Das unbewegliche Kirchenjahr ist das Kalenderjahr; jeder Tag desselben ist dem Gedächtnis des Herrn, der Gottesmutter oder eines Heiligen gewidmet und hat infolgedessen wiederum seinen besonderen Gottesdienst¹⁾. Die beiden Gottesdienste müssen miteinander verbunden werden; wie dies zu geschehen hat, gibt in schwierigen Fällen (*ἀπορούμενα*) das Typikon an. Alle wechselnden Bestandteile dieser beiden Gottesdienste mit Ausnahme der Psalmen, neutestamentlichen Lektionen und Heiligenlegenden, die man dem Psalter, dem *Ἐδαγγέλιον* und *Ἀπόστολος* und dem Synaxar entnimmt²⁾, sind nun in den uns angehenden liturgischen Büchern zusammengestellt. Und zwar enthält das Triodion jene wechselnden Bestandteile für das bewegliche Kirchenjahr vom Sonntag vor Septuagesimae, mit dem man sich auf die Fastenzeit vorzubereiten beginnt (vgl. unten Kap. V § 7), bis zum Karsamstag, und das Pentekostarion die Fortsetzung bis zum Sonntag nach Pfingsten; die weitere Fortsetzung bis zum Beginn der nächsten Fastenzeit findet sich im Oktoechos (*Ὀκτώηχος*, auch *Παρακλητική* genannt), doch kommt dies Buch für uns nicht in Betracht, da es keine alttestamentlichen Lektionen enthält. Andererseits enthalten die Menäen und das Anthologion, das ein Auszug aus ihnen ist, eben jene wechselnden Bestandteile für die zwölf Monate des unbeweglichen Kirchenjahres von September bis August. Hier haben wir also eine ganz strenge Scheidung zwischen beweglichen und unbeweglichen Festen, während das von mir zugrunde gelegte Lektionar 308, das im ganzen ebenso schied, doch die beiden unbeweglichen Christfeste Weihnachten und Epiphantias nach alter Praxis am Anfange hat stehn lassen³⁾. Demnach findet man

1) Dementsprechend hat auch jeder Tag doppelte neutestamentliche Lektionen, vgl. Gregory, der S. 343—364 die Lektionen für das bewegliche, S. 365—386 für das unbewegliche Jahr angibt.

2) Doch finden sich in den Venediger Ausgaben der Menäen auch die Heiligenlegenden.

3) Vgl. oben S. 31 und 42f. Es gibt jedoch, wie ich S. 32 gezeigt habe, auch Lektionare, welche die Scheidung zwischen beweglichen und unbeweglichen Festen streng durchführen.

- 1) Weihnachten und Epiphantias in den Menäen des Dezember und Januar (und im Anthologion),
- 2) die Fastenzeit im Triodion,
- 3) die Pfingstzeit im Pentekostarion,
- 4) die unbeweglichen Feste in den Menäen der zwölf Monate von September bis August (und im Anthologion).

Da diese Werke in ihren Lektionen im großen und ganzen mit den Hss. des Lektionars übereinstimmen, ist es nicht nötig, hier nochmals alle Lektionen aufzuzählen. Ich kann mich darauf beschränken, die Unterschiede namhaft zu machen.

Benutzt sind folgende Ausgaben: Triodion Venedig 1636 und Rom 1879, Pentekostarion Ven. 1634 und Rom 1883, Menäen Ven. 1612—1648¹⁾ und Rom 1888—1901, Anthologion Ven. 1630. Das Anthologion erwähne ich nur, wo es von den Menäen abweicht.

1) Weihnachten und Epiphantias (vgl. S. 32f.).

Weihnachten und Epiphantias haben dieselben Lektionen wie im Lektionar, aber den eigentlichen Festtagen gehen vorbereitende Tage mit alttestamentlichen Lektionen voraus:

Sonntag vor Weihnachten (Gedächtnis aller alttestamentlichen Väter):

- | | | |
|--|---|--|
| α) Gen. 14 ^{14—20} ¹ | } | = Sonntag vor Pfingsten (s. oben S. 44). |
| β) Deut. 1 ^{8—11. 15—17} ¹ | | |
| γ) Deut. 10 ^{14—18. 20—21} | | |

24. Dez. Tag vor Weihnachten (oder, wenn der 24. Dez. ein Samstag oder Sonntag ist, der vorhergehende Freitag):

- Ὡρα πρώτη: Mich. 5^{2—4}
 „ τρίτη: Bar. 3^{36—44}
 „ ἕκτη: Is. 7^{10—16}¹. 8^{1—4. 8²—10}
 „ ἑννάτη: Is. 9^{6—7}.

5. Jan. Tag vor Epiphantias (oder, wenn der 5. Jan. ein Samstag oder Sonntag ist, der vorhergehende Freitag):

- Ὡρα πρώτη: Is. 3⁵
 „ τρίτη: Is. 1^{16—20}
 „ ἕκτη: Is. 12^{3—6}
 „ ἑννάτη: Is. 49^{8—15}.

Vor den großen Festen Weihnachten, Epiphantias und Ostern werden „große Horen“ gehalten, aber immer nur an einem Wochentage (Montag bis Freitag), nie an einem Samstag oder Sonntag, also nicht am Karsamstag,

¹⁾ Ich benutzte zwei Exemplare der Göttinger Universitäts-Bibliothek. Das eine ist zusammengestellt aus Drucken der Jahre 1612. 1614. 1624—1626. 1628, das andere aus Drucken der Jahre 1624—1629. 1648.

sondern am Karfreitag, und ebenso am Freitag vor Weihnachten und Epiphaniäs, wenn der diesen Festen unmittelbar vorangehende Tag ein Samstag oder Sonntag ist. Die großen Horen sind Tagesdienst, sie werden gehalten morgens 6 Uhr ($\acute{\omega}\rho\alpha$ πρώτη, Prim), 9 Uhr ($\acute{\omega}\rho\alpha$ τρίτη, Terz), mittags 12 Uhr ($\acute{\omega}\rho\alpha$ ἕκτη, Sext) und nachmittags 3 Uhr ($\acute{\omega}\rho\alpha$ ἑνάτη, Non). Jede Hore wird durch den Gesang von drei ganzen Psalmen eingeleitet, später folgt jedesmal eine Propheten-, eine Apostel- und eine Evangelienlektion. Übrigen sind die in den großen Horen gelesenen Prophetenlektionen durchaus nichts Neues, sondern einfach aus den Lektionen für Weihnachten, Epiphaniäs, Gründonnerstag und Karfreitag wiederholt. — Die Lektionen für die großen Horen vor Epiphaniäs (aber nicht die übrigen) finden sich auch in der Lektionar-Hs. Paris, Bibl. Nat., Gr. 275; die ersten drei sind dieselben wie im Menäum, aber für die $\acute{\omega}\rho\alpha$ 9 ist nicht Is. 49⁸—15, sondern Is. 55 vorgeschrieben; auch diese Lektion ist von Epiphaniäs herübergenommen.

2) Fastenzeit (vgl. S. 34—42).

Hier haben wir dieselben Tage wie im Lektionar. Es ist nur wenig zu bemerken:

Erste Fastenwoche, Mittwoch:

3. Lektion: Prov. 2 ganz statt 2₁—2₁⁽¹⁾.

Fünfte Fastenwoche, Dienstag:

1. Lektion: Is. 40₁₈—31¹ = Sim. 272. 273. 805 (nicht Is. 40₁—2. 9—31¹ = 308).

Fünfte Fastenwoche, Mittwoch:

3. Lektion: In Prov. 15₂₀—16₉ hat die Venediger Ausg. des Triodion ebenso wie das Lektionar die beiden Verse 16_{8. 9} hebräischer Zählung am Schluß der Lektion, während die römische Ausg. sie ebenso stellt wie Swete.

Fünfte Fastenwoche, Donnerstag:

3. Lektion: Prov. 16₁₇²—17₁₇¹ statt 16₁₇²—33.

Karwoche, Freitag:

$\acute{\omega}\rho\alpha$ πρώτη: Zach. 11₁₀—13 (= 272. 273 πρω¹, s. oben S. 39)

„ τρίτη: Is. 50₄—11

„ ἕκτη: Is. 52₁₃—54₁

„ ἑνάτη: Ier. 11₁₈—12₅¹. 12₉²—11¹. 14—15

ἑσπέρας: = Lektionar.

Karsamstag, ἑσπέρας:

1. Lektion: Gen. 1₁—13 statt 1₁—5

6. Lektion: Exod. 13₂₀—15₁₉ statt 13₂₀—15₁⁽¹⁾

15. Lektion: Dan. 3₁—56 statt 3₁—51.

Am Mittwoch der 1. Fastenwoche und am Donnerstag der 5. Fastenwoche verlängert das Triodion die Prov.-Lektionen, um genauen Anschluß an die folgenden Prov.-Lektionen, die mit 3₁ resp. 17₁₇² beginnen, herzustellen.

Ebenso verlängert es am Karsamstag die Dan.-Lektion, um sie an den mit 357 beginnenden Odenvortrag anzuschließen, wie dies ähnlich schon das Lektionar 273 getan hatte (s. oben S. 42 Z. 2 ff.). Auch nimmt das Triodion bei der Exod.-Lektion des Karsamstags die Ode 15¹²—19, die auch im Lektionar folgt, dort aber nicht zur Lektion gehört, zu dieser hinzu. Endlich verlängert es noch die Gen.-Lektion des Karsamstags, sodaß sie ebenso lang wird wie zu Weihnachten, Epiphania und am Montag der 1. Fastenwoche | Dagegen hat das Triodion am Dienstag der 5. Fastenwoche denselben Is.-Text wie die meisten Hss. des Lektionars ohne die Erweiterung von 308 | Am Mittwoch der 5. Fastenwoche korrigiert erst die römische Ausg. des Triodion die Stellung der Verse nach der Sixtina. Auch sonst korrigiert die römische Ausg. öfter nach der Sixtina, z. B. läßt sie die oben S. 39 beim Mittwoch der Karwoche erwähnten Zusätze zu den beiden Abendlectionen fort, während die Venediger Ausg. sie ebenso hat wie die Hss. des Lektionars | Über die großen Horen am Karfreitag s. oben S. 54 f. Die für sie vorgeschriebenen Lektionen finden sich sämtlich auch im Lektionar am Gründonnerstag und Karfreitag, s. oben S. 39.

3) Pfingstzeit (vgl. S. 44 f.).

Das Pentekostarion stimmt ganz mit dem Lektionar überein. Die nur in Sim. vorkommenden Lektionen für den Vorabend des Pfingstmontags hat es nicht.

4) Unbewegliche Feste (vgl. S. 45 unten — 52).

Hier finden sich die meisten Unterschiede. Vor allem kommen, wenn man alles zusammenrechnet, 11 Tage, die ich durch einen vorgesetzten Stern kennzeichne, neu hinzu. Umgekehrt fehlen der 17. März und der 11. Mai (beide nur in 308 vorhanden). Das Erdbeben des 17. März wird im Menäum überhaupt nicht erwähnt. Am 11. Mai hat zwar auch das Menäum das Gedächtnis der γε-
νέθλια τῆς Κωνσταντινουπόλεως, aber ohne größere Vorabendfeier mit alttestamentlichen Lektionen. Übrigens ist trotz der hinzukommenden Tage und anderer Unterschiede die Zahl der neu hinzukommenden Lektionen selbst gar nicht groß, da manche Lektionen sich einfach wiederholen.

Der Gegenstand der Feier der einzelnen Tage wird in den Menäen sachlich ebenso angegeben wie in den Lektionaren, nur in der Formulierung finden sich ähnliche Unterschiede wie schon zwischen den verschiedenen Lektionaren selbst. Ich führe die abweichenden Formulierungen nicht an. Nur wo ein Tag neu hinzukommt, gebe ich den Gegenstand der Feier an, jedoch nicht wörtlich nach den Ausgaben, sondern in verkürzter Fassung.

1. September:

- α) Is. 61_{1—10}¹
 β) Lev. 26_{3—5} etc. } = 308 (nicht = 273).

11. Oktober (aber nur wenn dieser Tag ein Sonntag ist, sonst am folgenden Sonntag):

- α) Gen. 14_{14—20}¹
 β) Deut. 1_{8—11. 15—17}¹
 γ) Deut. 10_{14—18. 20—21} } = Sonntag vor Pfingsten (statt
 Exod. 25_{1. 8—21. Reg. III 6_{20—31.}}
 Ez. 40_{1—2. 41₁¹. 16²—25¹).}

26. Oktober:

- α) zu Is. 63_{15—64₅}¹ ist noch 64_{8—9} hinzugefügt
 γ) Sap. 3_{1—9} statt Ier. 3_{22—24}¹. 25. 48. 53. 4². 23.

8. November:

- γ) Anthol.: Is. 14_{7—20}¹ statt Dan. 10 (aber Men. = Lektionar).

*5. Dezember, Σάββα τοῦ ἡγιασμένου:

- α) Sap. 3_{1—9}
 β) Sap. 5_{15—6₃}¹
 γ) Sap. 4_{7—15}.

*6. Dezember, Νικολάου ἀρχιεπισκόπου Μύρων τῆς Λυκίας τοῦ θαυματουργοῦ:

- α) Prov. 10₇¹ etc. = 1. Lektion des 13. Nov.
 β) Prov. 10_{31—11₁₂}
 γ) Sap. 4_{7—15}.

*11. Januar, Θεοδοσίου τοῦ κοινοβιάρχου }

*17. Januar, Ἀντωνίου τοῦ μεγάλου } = Men. 5. Dez.

*20. Januar, Ἐδθουμίου τοῦ μεγάλου }

25. Januar:

- α) Prov. 10₇¹ etc. = 1. Lektion des 13. Nov. (statt Ier. 1_{4—6. 9². 7². 8²).}

Folglich sind im Men. die 1. und 3. Lektion des 25. Jan. mit den beiden ersten Lektionen des 13. Nov. identisch, aber die 2. Lektion des 25. Jan. (Sap. 4_{7—15}) findet sich am 13. Nov. nicht. Trotzdem verweist das Anthol. für alle drei Lektionen des 25. Jan. auf den 13. Nov.

27. Januar:

- γ) Prov. 10₃₁¹ etc. = 2. Lektion des 13. Nov. (statt Sap. 4_{7. 16¹. 17¹. 19²—5₇).}

*30. Januar, τῶν ἁγίων τριῶν ἱεραρχῶν Βασιλείου τοῦ μεγάλου, Γρηγορίου τοῦ θεολόγου καὶ Ἰωάννου τοῦ χρυσοστόμου:

- α) Deut. 1_{8—11. 15—17}¹
 β) Deut. 10_{14—18. 20—21}
 γ) Sap. 3_{1—9}.

Dies Fest der drei Hierarchen wurde nach Nilles I, S. 87 im Jahre 1081 oder 1084 eingeführt. Aber das genaue Datum steht nicht fest. Möglicherweise gehört das Fest schon dem X. Jahrh. an, s. Chr. Baur, S. Jean Chrysostome et ses oeuvres dans l'histoire littéraire (1907), S. 25 f., besonders S. 25 Anm. 2.

2. Februar:

- α) Exod. 12₅₁—13₃¹ etc. = 308 (nicht = Sim.)
 β) Is. 6₁—12 (gegen Sim. und 308)
 γ) Is. 19₁ etc. = 308 zweite Lektion (nicht = Sim.).

17. März (nur in 308 vorhanden) fehlt.

25. März:

- α) Gen. 28₁₀—17
 β) Ez. 43₂₇—44₄¹
 γ) Prov. 9₁—11 } = 8. Sept.

Die erste Lektion kommt in den Lektionar-Hss. am 25. März nicht vor, die zweite findet sich in 273 als dritte; die dritte findet sich in 308 ebenso.

*26. März, ἡ σύναξις τοῦ ἀρχιστρατήγου Γαβριήλ:

- α) Exod. 3₁²—3₁¹
 β) Prov. 8₂₂—30 } = Lektionar 25. März
 Eine dritte Lektion fehlt.

*23. April, τοῦ μεγαλομάρτυρος καὶ τροπαιοφόρου Γεωργίου:

- α) Is. 43₉—14¹
 β) Sap. 3₁—9
 γ) Sap. 5₁₅—6₃¹.

11. Mai (nur in 308 vorhanden) fehlt.

*21. Mai, Κωνσταντίνου καὶ Ἑλένης:

- α) Reg. III 8₂₂—23¹. 27²—30
 β) Is. 61₁₀²—62₅
 γ) Is. 60₁—16.

24. Juni: s. unten 29. Aug.

20. Juli nach dem Anthol.:

- α) Reg. III 17₁—7
 β) Reg. III 18₄₁—42. 45. 19₁¹. 2—4¹. 5—8
 γ) Reg. IV 2₂. 6²—14 } Verkürzung der
 sonst überliefer-
 ten Lektionen.

*25. Juli, κοίμησις τῆς ἁγίας Ἄννης:

Nur das Venediger Men. hat Lektionen und zwar dieselben wie am 5. Dez. (Men.), jedoch die beiden ersten in umgekehrter Reihenfolge.

*27. Juli, τοῦ μεγαλομάρτυρος καὶ ἱαματικοῦ Παντελεήμονος: = Menäum 23. April.

29. August:

- α) zwischen Is. 40₁₋₃ und 9¹ ist noch 4. 5[†] hinzugefügt
 γ) Sap. 47. 16¹. 17¹. 419²—57, also die erste der beiden
 Lektionen, welche 308 zur Wahl stellt.

Is. 40₁₋₃. 9¹ etc. kam schon am 24. Juni vor; dort stimmen das Venediger Men. und das Anthol. mit dem Lektionar überein, während das römische Men. auch dort 4. 5[†] hinzufügt.

Außerdem ist noch zu erwähnen: 1) Nur das römische Men. verlängert die Lektionen aus Ioh. I 3—5 am 8. Mai (aber nicht am 26. September) so, daß sie genau aneinander anschließen, vgl. über ähnliche Verlängerungen oben S. 55 Z. 3 v. u.—S. 56 Z. 3 v. o. 2) Am 16. Juli sind zu den Vätern des 4. ökumenischen Konzils die Väter des 1.—3., 5. und 6. Konzils hinzugefügt, verraten sich aber schon durch ihre Stellung hinter den Vätern des 4. Konzils als sekundär. Das Fest selbst erscheint im Venediger Men. und im Anthol. wie im Lektionar beim 16. Juli, jedoch bloß als Anhang mit der Bemerkung, daß es am 16. Juli nur dann gefeiert wird, wenn er auf einen Sonntag fällt, sonst dagegen an dem Sonntag, welcher in die Zeit vom 13.—19. Juli fällt¹⁾, d. h. an demjenigen vorangehenden oder folgenden Sonntag, welcher dem 16. Juli zeitlich am nächsten steht. Hieraus hat das römische Men. die Konsequenz gezogen und das Fest dem 13. Juli angehängt, da es schon an diesem Tage gefeiert werden kann.

Kap. III. Alttestamentliche Lektionen in Jerusalem.

Anton Baumstark hat in seinem Aufsatz über das Alter der Peregrinatio Aetheriae im Oriens Christianus N. S. 1 (1911), S. 62—64, wie auch in früheren Schriften (s. ebenda S. 62 Anm. 4), nachdrücklich auf das laut Überschrift²⁾ aus Jerusalem stammende altarmenische Lektionar, dessen Inhalt F. C. Conybeare, Rituale Armenorum (1905), S. 516—527 angegeben hat³⁾, „als denkbar authentischste Quelle zur Kenntnis der stadthierosolymitanischen Liturgie des späteren 5. Jahrhunderts“ hingewiesen. Derselbe hat ebenda S. 64 das von A. S. Lewis in Studia

1) Nur das Venediger Men. hat diese genaue Angabe. Das Anthol. sagt ungenau: τῆ πρώτῃ ἐρχομένῃ κυριακῇ.

2) „A record of the assemblies which are held in Jerusalem“ etc. (Conybeare S. 516).

3) Conybeare gibt die Kapitel und Verse (ohne Rücksicht darauf, ob die Verse vollständig oder unvollständig vorhanden sind) nach der Revised English Version an. Ich habe diese Zitate nach Swete umgearbeitet. — Auf S. 507—516 handelt Conybeare über die Bezeugung und Überlieferung des Lektionars, das schon um 700 n. Chr. einen armenischen Kommentator gefunden hat.

Sinaitica 6 (1897, dazu ein Supplement 1907) herausgegebene syropalästinische Lektionar, welches gleichfalls auf jerusalemische Tradition zurückgeht, als Parallele herangezogen. Dazu kommt noch das bereits oben S. 40—42 dreimal zitierte Jerusalemer Typikon für die beiden Wochen vom Palmsonntag bis zum Samstag nach Ostern, welches A. Papadopulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 2 (Petersb. 1894), S. 1—254 aus einer griechischen Hs. vom J. 1122 herausgegeben hat¹⁾.

Diese drei Quellen gewähren uns einen interessanten Einblick in ein von dem bisher vorgeführten stark abweichendes Lektionssystem, welches lange neben jenem existiert und, wenn auch gewiß im wesentlichen stets auf Jerusalem und Palästina beschränkt, doch durch die armenische Übersetzung einen Einfluß auf eine räumlich weit entfernte Kirche ausgeübt hat. Dies System ist zweifellos sehr alt; gegen die von Baumstark gegebene Datierung wird sich kaum etwas einwenden lassen. Schon deshalb ist es wichtig. Aber besonders wichtig wird es für uns als Vergleichungsobjekt: Züge, die sich in diesem System ebenso finden wie in dem bisher vorgeführten, haben allen Anspruch darauf, für noch älter als die zweite Hälfte des V. Jahrh. gehalten zu werden. Daher gebe ich eine vollständige Übersicht auch über die alttestamentlichen Lektionen dieses Systems²⁾.

Hierbei lege ich das altarmenische Lektionar zugrunde und stelle das meist unvollständigere syropalästinische Lektionar und das nur für die Karwoche in Betracht kommende griechische Typikon daneben. Die Inhaltsangabe des armenischen Lektionars beruht auf zwei Hss. (VIII./IX. und XIV. Jahrh.) und einem Kommentar aus der Zeit um 700 n. Chr.³⁾; Lücken der älteren Hs., die aus der

1) Papadopulos-Kerameus gibt dem Werke, dessen Anfang verloren gegangen ist, den Titel *Τυπικὸν τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκκλησίας*. Ich behalte den mehrdeutigen Ausdruck „Typikon“ (vgl. Krumbacher, *Gesch. der byz. Litt.* 2 [1897] § 137) bei, bemerke aber, daß es mit dem gewöhnlich unter dem Namen Typikon gedruckten Werke (vgl. oben S. 53) nichts zu schaffen hat. Das „Jerusalemer Typikon“ gibt wie das Triodion und Pentekostarion eine vollständige Anweisung für den Gottesdienst der beiden Wochen; nur die Lektionen sind nicht ganz ausgeschrieben, sondern es ist bloß ihr Anfang und Schluß angegeben. In den Untertiteln wird diese Anweisung als *τάξις* (S. 99. 161) oder *ἀκολουθία* (S. 32. 147. 156. 189) oder *τάξις καὶ ἀκολουθία* (S. 108. 116) bezeichnet. Vgl. übrigens zu jener Verwendung des Ausdrucks „Typikon“ Th. Schermann im *Katholik* 92 (1912), S. 249: „Die zweite Gattung von Hss. sind die Typiken, in welchen nur Titel und Abschnitte der Bücher, die zur Verlesung kommen sollen, angegeben sind (ev. das Inzipit und Explizit)“.

2) Die in denselben Werken vorkommenden neutestamentlichen Lektionen lasse ich unberücksichtigt.

3) Als Zeit des Kommentars gibt Conybeare auf derselben Seite 508 zuerst „about A. D. 690“, dann „early in the eighth century“ an. Der Verfasser des Kommentars wurde nach S. 515 Z. 1 f. im Jahre 684 zum Bischof geweiht und starb um 714.

jüngeren ergänzt sind, zeige ich im Anschluß an Conybeare durch Winkelklammern (<) an¹⁾; *Kursivdruck* bedeutet, daß auch der Kommentar die betreffende Lektion bezeugt. Bei den Lektionen des syropalästinischen Lektionars gebe ich in runden Klammern die Nummern an, mit welchen die Herausgeberin die Lektionen durchgezählt hat; syropalästinische Lektionen, die in den armenischen Lektionen desselben Tages keine Parallele haben, stelle ich an den Schluß des betreffenden Tages. Beim griechischen Typikon zitiere ich in runden Klammern die Seitenzahlen der Ausgabe von Papadopulos-Kerameus.

Vorabend von Epiphantias.

Armen. Lekt.	Syropal. Lekt.
<i>Gen.</i> 11—3 ²⁰	<i>Gen.</i> 1—3 (Nr. 60)
<i>Is.</i> 7 ₁₀ —18	<i>Is.</i> 7 ₁₀ —16 (Nr. 24)
<i>Exod.</i> 14 ₂₄ —15 ₂₂ ²⁾	
<i>Mich.</i> 5 ₂ —8	<i>Mich.</i> 5 ₂ —5 (Nr. 25)
<i>Prov.</i> 1 ₁ —9	<i>Prov.</i> 1 ₁ —9 (Nr. 26)
< <i>Is.</i> 9 ₅ —7>	<i>Is.</i> 8 ₈ —11 (Nr. 27)
< <i>Is.</i> 11 ₁ —9>	<i>Is.</i> 12 (Nr. 35)
<i>Is.</i> 35 ₄ —8	
< <i>Is.</i> 40 ₁₀ —17>	
<i>Is.</i> 42 ₁ —7	
<i>Dan.</i> 3 ₁ —90	

Ion. (Nr. 88)

Nach dem armen. Lekt. fand der Gottesdienst am 5. Januar „in the Shepherd's hut“ statt und begann nachmittags 3 Uhr („at the ninth hour“). Das syropal. Lekt. hat in der Regel keine solchen Angaben | Im syropal. Lekt. steht *Gen.* 1—3 (Nr. 60) beim Montag der Karwoche, jedoch mit der Angabe, daß dieselbe Lektion am Karsamstag³⁾, zu Weihnachten und „am Tage der Weihe des Taufwassers“ gelesen wird. Ebenda erscheint *Is.* 12 (Nr. 35), getrennt von den Epiphantiaslektionen (Nr. 24—27), mit der Angabe „für die Weihe des Wassers“; daß auch hier das Taufwasser gemeint ist, folgt schon aus der sich anschließenden neutestamentlichen Lektion *Cor.* I 10₁—4 (α ἕβριζαντο). Die Wasserweihe findet in der Epiphantiasvigil statt, s. oben S. 33 | Das Buch Ionas (Nr. 88) steht im syropal. Lekt. beim

1) Die von Conybeare in den Anmerkungen mitgeteilten Übersüsse der jüngeren Hs. lasse ich unberücksichtigt, da sie zweifellos nicht dem aus Jerusalem übernommenen Lektionar angehören, sondern erst später in Armenien hinzugefügt sind. Vgl. unten S. 66 (Pfungsten) und Kap. V § 11 letzte Anmerkung.

2) Dies heißt wohl „bis 15₂₂ exclusive“, vgl. den Karsamstag, wo Conybeare „*Exod.* 14₂₄—15₂₁“ angibt. Ähnliche Ungenauigkeiten scheinen auch sonst vorzukommen.

3) Der Karsamstag steht in der Überschrift voran, aber nach der Anordnung des Lektionars steht die Lektion in Wirklichkeit beim Montag der Karwoche.

Karsamstag mit der Angabe „für die Vigilie von Epiphania (ܩܪܫܘܠܐ = 9εοφάνια) und Ostern“.

Neben Epiphania hat das syropal. Lekt. noch zwei andere Feste:

Weihnachten und Kalendae (ܩܪܫܘܠܐ).

Doch ist die Anordnung so verwirrt, daß man schon daraus auf Überarbeitung schließen kann: Nr. 23 Vorabend von Weihnachten, 24—27 Vorabend von Epiphania, 28. 29 Weihnachten, 30—33 Kalendae, 34 Vorabend der Kalendae, 35. 36 Wasserweihe (in der Epiphania vigilia). Unter den Kalendae kann man nach dem ganzen Zusammenhange des Lektionars wohl nur die Kalendae des Januar, also unser Neujahr, verstehen; allerdings ist ihre Auszeichnung auffällig, weil das griechische Jahr sonst mit dem September beginnt. An alttestamentlichen Lektionen kommt für den Vorabend von Weihnachten nur Gen. 1—3 vor (Nr. 60, vgl. oben), für die Kalendae die vier Lektionen Is. 43¹⁵—21. 35¹—10. 40¹—8. 44²—7 (Nr. 30—33).

Quadragesima.

Für die Quadragesima gibt das armen. Lekt. zunächst 19 Lektionen für die Taufkandidaten. Es sind, wie Conybeare S. 518 Anm. e bemerkt, die Schrifttexte, an welche Cyrill von Jerusalem um die Mitte des IV. Jahrh. seine berühmten Katechesen angeknüpft hatte. Die Katechesen wurden offenbar alljährlich in der Quadragesima den Katechumenen, welche in der Ostervigilie die Taufe empfangen sollten, vorgelesen und dabei jene Schrifttexte vorausgeschickt. Alt- und neutestamentliche Stücke wechseln ab; die alttestamentlichen sind Nr. 1) *Is.* 1¹⁶—20, 2) *Ez.* 18²⁰—23, 6) *Is.* 45¹⁷—25, 8) *Ier.* 39¹⁹—44, 9) *Iob* 38²—39, 12) *Is.* 7¹¹—8¹⁰, 13) *Is.* 53¹—54⁵, 15) *Dan.* 7¹³—27, 18) *Ez.* 37¹—14.

Dann folgen die Lektionen für die Gemeindegottesdienste:

Armen. Lekt.	Syropal. Lekt.
Erste Woche:	
Mi. <i>Exod.</i> 1 ¹ —2 ¹⁰	
<i>Ioel</i> 1 ¹⁴ —20	<i>Ioel</i> 1 ¹⁴ —2 ¹¹ (Nr. 38)
Fr. <i>Deut.</i> 6 ⁴ —7 ¹⁰	
<i>Iob</i> 6 ² —7 ¹³	
<i>Is.</i> 40 ¹ —8	
Zweite Woche:	
Mo. <i>Reg. I</i> 1 ¹ —2 ³	
<i>Prov.</i> 1 ² —3 ³	
<i>Ier.</i> 1 ¹ —10	
Di. <i>Reg. I</i> 1 ²³ —2 ²⁶	
<i>Prov.</i> 2 ¹ —3 ¹⁰	
<i>Ier.</i> 1 ¹¹ —2 ³	

Armen. Lekt.	Syropal. Lekt.
Mi. <i>Exod.</i> 2 ₁₁ —2 ₂	
<i>Ioel</i> 2 ₁ —1 ₁	
<i>Mich.</i> 4 ₁ —7	
Do. <i>Reg. I</i> 3 ₂₁ —4 ₁₈	
<i>Prov.</i> 3 ₁₁ —4 ₁₃	
<i>Ier.</i> 2 ₃₁ —3 ₁₆	
Fr. <i>Deut.</i> 7 ₁₁ —8 ₁	
<i>Iob</i> 9 ₂ —10 ₂	
<i>Is.</i> 40 ₉ —17	
	Ioel 2 ₁₂ —20 (Nr. 40)
Dritte Woche:	
Mi. <i>Exod.</i> 2 ₂₃ —(3 ₁₅)	
<i>Ioel</i> (2 ₂₁)—3 ₂	
Fr. <i>Deut.</i> 8 ₁₁ —9 ₁₀	
<i>Iob</i> 12 ₁ —13 ₆	
<i>Is.</i> 42 ₁ —8	Is. 42 ₁₇ —43 ₁₄ (Nr. 42)
	Ioel 2 ₂₁ —27 (Nr. 43)
Vierte Woche:	
Mi. <i>Exod.</i> 3 ₁₆ —22	
<i>Ioel</i> 3 ₁ —8	
Fr. <i>Deut.</i> 9 ₁₁ —24	Deut. 10 ₁₂ —11 ₂₈ (Nr. 45)
<i>Iob</i> 16 ₂ —17	Iob 16. 17 (Nr. 46)
<i>Is.</i> 43 ₂₂ —44 ₈	Is. 42 ₅ —10 (Nr. 47)
Fünfte Woche:	
Mi. <i>Exod.</i> 4 ₁ —21	Exod. 8 (von wo an?)
	—9 (Nr. 49)
<i>Ioel</i> 3 ₉ —21	Ioel 3 ₉ —21 (Nr. 50)
Fr. <i>Deut.</i> 10 ₁ —15	
<i>Iob</i> 19 ₂ —29	
<i>Is.</i> 45 ₁ —13	
Sechste Woche:	
Mi. <i>Exod.</i> 4 ₂₁ —5 ₃	Exod. 10. 11 (Nr. 51)
<i>Zach.</i> 9 ₉ —16	Zach. 9 ₉ —15 (Nr. 52)
Fr. <i>Deut.</i> 11 ₁₀ —25	Deut. 12 ₂₈ —14 ₃ (Nr. 53)
<i>Iob</i> 21	Iob 21 (Nr. 54)
<i>Is.</i> 46 ₃ —47 ₄	Is. 43 ₁₀ —21 (Nr. 55)

Nach dem armen. Lekt. fanden alle Mittwochs- und Freitagsgottesdienste in der Sionskirche („in holy Sion“) statt (dieselbe Angabe [سِیּוֹן] hat das syropal. Lekt. beim Mittwoch und Freitag der 6. Woche), dagegen fand der Gottesdienst am Montag, Dienstag und Donnerstag der 2. Woche in der Auferstehungskirche („in the holy Anastasis“) statt. Alle Gottesdienste

begannen nachmittags 4 Uhr („at the tenth hour“) | Im syropal. Lekt. fehlt infolge des Ausfalls zweier Blätter der Anfang und damit zugleich die Überschrift der Mittwochslektionen der 5. Woche; die erste der beiden Lektionen beginnt jetzt mit Exod. 822². Infolge der Lücke läßt sich nicht bestimmen, ob diese Lektionen wirklich zum Mittwoch oder etwa zum Freitag der 5. Woche gehören; ich habe sie zum Mittwoch gestellt, weil sie den Mittwochslektionen des armen. Lekt. einigermaßen, den Freitagslektionen gar nicht entsprechen.

Karwoche.			
Armen. Lekt.	Syropal. Lekt.	Griech. Typikon	
Mo. <i>Gen.</i> 1 ₁ —3 ₂₀	Gen. 1—3 (Nr. 60)	Gen. 1 ₁ —1 ₃ (S. 40) Prov. 1 ₂₀ —3 ₃ (S. 40) Is. 5 ₁ —7 (S. 40) Ez. 1 ₁ —2 ₀ (S. 42) Exod. 1 ₁ —2 ₀ (S. 43) Iob 1 ₁ —1 ₂ (S. 43) Gen. 2 ₄ —1 ₉ (S. 46) ¹⁾	
Di.	<i>Prov.</i> 1 ₁ —9 <i>Is.</i> 40 ₁ —8	Prov. 1 ₁ —9 (Nr. 61) Is. 40 ₁ —8 (Nr. 62)	
Mi.	<i>Gen.</i> 6 ₉ —9 ₁₇ <i>Prov.</i> 9 ₁ —1 ₁ <i>Is.</i> 40 ₉ —1 ₇	Gen. 6 ₉ —9 ₁₉ (Nr. 63) Prov. 9 ₁ —1 ₁ (Nr. 64) Is. 40 ₉ —1 ₇ (Nr. 65)	
Do.	<i>Gen.</i> 18 ₁ —19 ₃₀ <i>Prov.</i> 1 ₁₀ —1 ₉ <i>Zach.</i> 11 ₁₁ —1 ₄ <i>Gen.</i> 22 ₁ —<18>	Gen. 18 ₁ —19 ₃₀ (Nr. 66) Prov. 1 ₁₀ —1 ₉ (Nr. 67) Zach. 11 ₁₁ ² —1 ₄ (Nr. 68) Gen. 22 ₁ —1 ₉ (Nr. 69)	Is. 40 ₁ —8 (S. 46) Prov. 1 ₁ —2 ₀ (S. 46) Exod. 19 ₁₀ —1 ₈ ¹ (S. 58) Prov. 2 ₁₃ —2 ₁ (S. 58) Os. 4 ₁ —6 ¹ (S. 58) Ez. 1 ₂₁ —2 ₁ ¹ (S. 60) Exod. 2 ₅ —1 ₀ (S. 60) Iob 1 ₁₃ —2 ₂ (S. 60 f.) Gen. 7 ₆ —8 ₂₁ ¹ (S. 63) Prov. 9 ₁ —1 ₁ (S. 63) Is. 40 ₉ —1 ₇ (S. 63) Prov. 3 ₂₇ —3 ₄ (S. 74) Os. 5 ₁₃ ² —6 ₃ (S. 74) Ez. 2 ₃ —3 ₃ (S. 76) Exod. 2 ₁₁ —2 ₂ (S. 77) Iob 2 ₁ —1 ₀ (S. 77) Gen. 18 ₁ —19 ₃₀ (S. 78) Prov. 1 ₁₀ —1 ₉ (S. 78) Zach. 11 ₁₁ ² —1 ₄ (S. 80) Gen. 22 ₁ ² —1 ₉ (S. 94) Ier. 11 ₁₈ —12 ₁₅ (S. 95) ²⁾ Exod. 19 ₁₀ —1 ₉ (S. 97) Iob 38 ₁ ² —42 ₅ (S. 97 f.) ²⁾ Is. 50 ₄ —1 ₁ (S. 98)

1) Vgl. die erste Lektion dieses Tages im armen. und syropal. Lektionar.

2) In Wirklichkeit werden diese Lektionen nur aus Ier. 11₁₈—12₅¹, 12₉²—11¹, 14—15 und Iob 38₁²—21, 42₁—5 bestanden haben, vgl. oben S. 39. Das Typikon gibt stets nur den Anfang und Schluß der Lektionen an.

Armen. Lekt.	Syropal. Lekt.	Griech. Typikon
		Exod. 30 ²²⁻³³ (S. 100)
		Reg. I 16 ¹⁻¹³ (S. 100)
<Is. 61 ¹⁻⁶ >	Is. 61 ¹⁻¹¹ (Nr. 70)	Is. 61 ¹⁻⁶ (S. 100f.)
		Cant. 1 ²⁻⁴ (S. 101)
Fr. Zach. 11 ¹¹⁻¹⁴	Zach. 11 ^{11²-14} (Nr. 72)	Zach. 11 ¹⁰⁻¹³ (S. 146)
		Zach. 13 ⁴⁻⁹ (S. 148)
Is. 3 ⁹⁻¹⁵	Is. 3 ^{9²-15} (Nr. 74)	Is. 3 ^{9²-15} (S. 148f.)
Is. 50 ⁴⁻⁹	Is. 50 ⁴⁻⁹ (Nr. 76)	Is. 50 ⁴⁻⁹ (S. 150)
Am. 8 ⁹⁻¹²	Am. 8 ⁹⁻¹² (Nr. 78)	Am. 8 ⁹⁻¹² (S. 150 Z. 24-26)
Is. 52 ¹³⁻⁵³ (1)	Is. 52 ¹³⁻⁵³ (Nr. 80)	Is. 52 ¹³⁻⁵³ (S. 152)
<Is. 63 ¹⁻³ >	Is. 63 ¹⁻⁷ (Nr. 82)	Is. 63 ¹⁻⁶ (S. 152)
Ier. 11 ¹⁸⁻²¹ (1)	Ier. 11 ¹⁸⁻²⁰ (Nr. 84)	Ier. 11 ¹⁸⁻²⁰ (S. 154)
Zach. <14 ⁶ >-11		Zach. 14 ^{5²-12} (S. 154)
		Exod. 33 ¹¹⁻²³ (S. 158)
		Iob 42 ^{12-17c} (S. 158)
		Is. 52 ¹³⁻⁵³ (S. 159)
Sa. Gen. 1-3	Gen. 1-3 (Nr. 60)	Ez. 37 ¹⁻¹⁴ (S. 177)
Gen. 22 ¹⁻¹⁸		Gen. 1 ¹⁻⁵ (S. 182)
Exod. 12 ¹⁻²⁴		Is. 60 ¹⁻¹⁶ (S. 182)
Ion.	Ion. (Nr. 88)	Exod. 12 ¹⁻¹¹ (S. 182)
Exod. 14 ²⁴⁻¹⁵ 21		Ion. (S. 182)
Is. 60 ¹⁻¹³	Is. 60 (Nr. 87)	Ios. 5 ¹⁰⁻¹⁵ (S. 182)
Iob 38 ¹⁻²⁸		Exod. 13 ²⁰⁻¹⁵ 19 (S. 182 f.)
Reg. IV 2 ¹⁻²²		Soph. 3 ⁸⁻¹⁵ (S. 183)
Ier. 38 ³¹⁻³⁴		Reg. III 17 ⁸⁻²⁴ (S. 183)
Ios. 1 ¹⁻⁹		Is. 61 ^{10²-62} 5 (S. 183)
Ez. 37 ¹⁻¹⁴		Gen. 22 ^{1²-18} (S. 183)
Dan. 3 ¹⁻⁹		Is. 61 ¹⁻¹⁰ (S. 183)
		Reg. IV 4 ⁸⁻³⁷ (S. 183)
		Is. 63 ^{11²-64} 5 ¹ (S. 183)
		Ier. 38 ³¹⁻³⁴ (S. 183)
		Dan. 3 ^{1-?} (S. 183)

Nach dem armen. Lekt. fanden die Gottesdienste, in welchen die alttestamentlichen Lektionen gelesen wurden²⁾, am Montag, Mittwoch und Donnerstag „in the holy shrine of the city“ statt, am Freitag „in holy Golgotha“ (vgl. aber unten Anm. 1), am Samstag in der Auferstehungskirche. Beim Dienstag nennt die ältere armenische Hs. keinen Ort; die jüngere hat „auf dem Ölberg“ (vgl. Typikon S. 60 Z. 18: Dienstag Nachm.

1) Die beiden Lektionen Is. 52¹³⁻⁵³ und Ier. 11¹⁸⁻²¹ kommen an demselben Tage nochmals vor, nur etwas verkürzt und in umgekehrter Reihenfolge: Ier. 11¹⁸⁻²⁰. Is. 53 (Conybeare S. 522 Z. 12f.). Davor steht die Anweisung: „And then they go up into the church at the tenth hour“. Es handelt sich also um einen zweiten Gottesdienst an anderer Stätte, denn die oben im Text angeführten Lektionen werden „in holy Golgotha“ gelesen.

2) Daneben kommen Gottesdienste an anderen Stätten ohne alttestamentliche Lektionen vor. Diese lasse ich unberücksichtigt.

3 Uhr εἰς τὸ ἄγιον ὄρας τῶν Ἑλλαίων). Der Gottesdienst begann am Dienstag, Mittwoch und wohl auch am Montag, wo die Zeitangabe fehlt, wie in der Quadragesima nachmittags 4 Uhr („at the tenth hour“), am Donnerstag aber schon um 1 Uhr („at the seventh¹⁾ hour“; dieselbe Angabe auch im syropal. Lekt.) und am Freitag mittags („at the sixth hour“; ein zweiter Gottesdienst an anderer Stätte begann nachmittags 4 Uhr, s. oben S. 65 Anm. 1). Am Samstag begann der Gottesdienst abends („at eventide“) und wurde mit dem Anzünden der Lichter eröffnet; die alttestamentlichen Lektionen dauerten bis Mitternacht, dann folgten je eine Lektion aus dem Apostel (Cor. I 15 1—11) und dem Evangelium (Matth. 28) und die Darbringung des eucharistischen Opfers. Sonst ist noch zu bemerken, daß die alttestamentlichen Lektionen am Donnerstag nach ausdrücklicher Angabe in der Katechumenenmesse gelesen wurden; die sich anschließende Messe der Gläubigen hatte vor der Darbringung des Opfers nur neutestamentliche Lektionen (Cor. I 11 23—32. Matth. 26 20—39). Übrigens sind der Gründonnerstag und der Karsamstag die beiden einzigen Tage im ganzen Lektionar, an welchen eine Darbringung des Opfers erwähnt wird | Im Typikon stimmen die in Petit gesetzten Lektionen mit denjenigen der gewöhnlichen Lektionare, wie wir sie in Kap. I kennen gelernt haben, überein und werden auch zu denselben Zeiten gelesen, z. B. am Montag Ez. 11—20 πρωτῆ, Exod. 11—20 und Iob 11—12 ἐσπέρας. Die diesen vorangehenden Lektionen werden vor ihnen morgens, die ihnen folgenden nach ihnen abends gelesen. Die Stätte des Gottesdienstes wechselt, z. B. S. 41 Z. 2 εἰς τὸ ἄγιον Κρανλον, S. 43 Z. 8 ἐν τῷ ναῷ τοῦ ἁγίου Κωνσταντίνου.

Pfingsten

hat nur im syropal. Lekt. und in der jüngeren Hs. des armen. Lekt., welche eine in Armenien erfolgte Überarbeitung des Lektionars enthält (vgl. oben S. 61 Anm. 1), alttestamentliche Lektionen und zwar, was allein schon gegen die Ursprünglichkeit beweist, für den Festtag selbst, nicht für den Vorabend. Es sind im syropal. Lekt.: Is. 25. Iob 228—38 (Nr. 93. 94), in der armen. Hs.: Prov. 11 30—12 4. Zach. 2 10—13. Is. 52 7—10 (Conybeare S. 525 Anm. e).

Gedächtnistage.

Nur das armen. Lekt. hat folgende Gedächtnistage, deren Bezeichnung ich zur Sicherheit mit Conybeares eigenen Worten gebe:

1. Mai: Commemoration of Jeremiah the prophet in Anathoth:
Ier. 1₁—10. Ier. 45
27. Juni: Deposition (lit. laying down) of Zechariah the prophet:
Zach. 3₇—(4₉)
14. Juni (so; in der jüngeren Hs. fehlend): of Elisha the prophet:
Reg. IV 13₁₄—21

1) Die jüngere Hs. setzt dafür „sixth“ ein, wie sie überhaupt die Zeitangaben öfters ändert.

2. Juli: of the Tabernacle which was in Kirjath-jearim: Reg. I 6₁₈—7₂¹⁾. Reg. II²⁾ 6₁₂—₁₉
6. Juli: Deposition of Isaiiah the prophet: Is. 6₁—₁₀
1. August (dies Datum ist im Lekt. selbst als allgemein bekannt nicht angegeben): Martyrdom of Eleazar: Mac. II 6₁₈—₇⁴⁾
15. August: Day of Mariam Theotokos (Gottesdienst at the third milestone of Bethlehem): Is. 7₁₀—₁₅
25. Dezember: of David and Jacobus⁵⁾ (Gottesdienst in holy Sion): Reg. II 5₁—₁₀.

Kap. IV. Alttestamentliche Fastenlectionen bei den Kopten.

Unter den koptischen (bohairischen) Hss. der Göttinger Universitäts-Bibliothek befinden sich zwei früher als Cod. orient. 125, 15 und 125, 9, jetzt als Kopt. 8 und 4⁴⁾ bezeichnete Bände, die von denselben Händen geschrieben sind, unmittelbar aneinander anschließen und zusammen ein Lektionar für die Fastenzeit vom Beginn des dreitägigen Ninivefastens bis zum Palmsonntag enthalten⁵⁾. P. de Lagarde hat im ersten Hefte seiner Orientalia (Abhandl. d. K. Ges. d. Wiss. z. Gött. 24 [1879]), S. 39—43 und 12—16 den Inhalt der beiden Bände vollständig angegeben. Leider sind sie sehr jung, ja viele Blätter sind erst vor kaum hundert Jahren zur Ergänzung der Lücken hinzugefügt. Trotzdem lohnt es sich wohl, auch aus diesem Lektionssystem die alttestamentlichen Lektionen auszuheben⁶⁾. Dabei unterscheide ich die ganz jungen

1) Conybeare: 6₁₈—₇₂. Aber Kap. 6 hat nur 21 Verse, also muß ein Druckfehler vorliegen. Auch der Beginn mit 6₁₈ könnte verdächtig scheinen, aber die Lektion wird nicht mit dem vollen Verse beginnen, sondern mit einem Exzerpt daraus.

2) Conybeare hat „IV“ statt „II“. Das ist sicher falsch, da nur II 6₁₂—₁₉ zur Festfeier paßt.

3) Gemeint ist Jacobus der Bruder des Herrn, s. den armenischen Kalender bei Conybeare S. 532.

4) Verzeichniß der Hss. im preußischen Staate. I: Hannover. 3: Göttingen. Bd. 3 (1894), S. 391 f. und 390.

5) Die beiden Bände sind jetzt so geteilt, daß der erste (Kopt. 8) noch den Anfang des Freitags der 4. Woche des großen Fastens enthält, und der zweite (Kopt. 4) mit der Fortsetzung desselben Tages beginnt. Aber diese Teilung rührt erst von dem vor etwa 100 Jahren lebenden Ergänzter der defekten Hs. her und ist von ihm nur deshalb eingeführt, weil er die beiden Bände möglichst gleich dick machen wollte (225 und 226 Blätter). Auf eine sinngemäße Teilung weist die ältere koptische Folierung (s. Lagarde, Orientalia I, S. 38 und 12) hin. Sie setzt auf Bl. 186 des ersten Bandes mit א neu ein (א fehlt, da Bl. 185 vom Ergänzter herrührt) und läuft vom ersten Bande, der mit אאϣ schließt, in den zweiten Band, der mit אאז beginnt, hinüber. Nach dieser Folierung sollte der erste Band bis zum Schluß der 3. Woche des großen Fastens gehn und der zweite mit der 4. Woche beginnen.

6) Die daneben stehenden neutestam. Lektionen bleiben unberücksichtigt.

Ergänzungen (Kopt. 8 Bl. 1—16. 68—71. 96. 97. 107. 167—185. 202—204. 210; Kopt. 4 Bl. 9—29. 32—35. 57—77. 103—226) von den älteren Bestandteilen durch Petitsatz. — Alle Lektionen werden morgens gelesen, nur die allererste am Vorabend des Ninivefastens.

Ninivefasten:

1. Tag Ion. 1₁—2₁
2. Tag Ion. 2₂—1₁
3. Tag Ion. 3. 4. (nur der Anfang gehört noch der Ergänzung an)

1. Woche des großen Fastens:

Mo. Anfang der Geschichte Moses, frei nach Exod. erzählt

Is. 1₂—1₈

Di. Is. 1₁₉—2₃¹

Zach. 8₇—1₃

Mi. Is. 2₃²—1₁¹

Ioel 2₁₂—2₆

Do. Is. 2₁₁²—2₁

Zach. 8₁₉—2₃

Fr. Deut. 6₃²—7

Is. 3₁—1₄¹

2. Fastenwoche:

Mo. Exod. 3₆—1₄

Is. 4₂—5₇¹

Di. Iob 1₉²—2₆

Is. 5₇²—1₆

Mi. Exod. 2₁₁—2₀

Is. 5₁₇—2₅

Do. Deut. 5₁₅—2₂

Is. 6₁—1₂

Fr. Deut. 8₁—9₄ (Anfang ergänzt)

Reg. I 17₁₆—5₄. 18₆—9

Is. 7₁—1₄¹

Iob 11

3. Fastenwoche:

Mo. Prov. 1₂₀—3₃

Is. 8₁₃—9₇

Di. Prov. 2₁—1₅

Is. 10₁₂—2₁

Mi. Exod. 4₁₉—6₁₃

Ioel 2₂₁—2₇

Is. 9₉—10₄

Iob 12—14

Do. Prov. 2₁₆²—3₄

Is. 11₁₀—12₂

Fr. Deut. 9₇—10₁₁

Reg. I 23₂₆—24

Is. 13₂—1₃

Iob 15

4. Fastenwoche:

Mo. Gen. 27₁—41¹ (Anfang ergänzt)

Is. 14₂₄—3₂

Iob 16. 17

Di. Gen. 28₁₀—2₃

Is. 25₁—26₉¹

Iob 18

Mi. Exod. 7₁₄—8₁₈ (Anfang ergänzt)

Ioel 2₂₈—3₂¹

Iob 19

Is. 26₂₁—27₉

Do. Gen. 32₁²—3₀

Is. 28₁₄—2₂

Iob 20

Fr. Deut. 10₁₂—11₂₈

Is. 29₁₃—17¹. 42₈²—12¹

Iob 21

5. Fastenwoche:

Mo. Prov. 3₅—1₈

Is. 37₃₃—38₆

Iob 22

Di. Prov. 3₁₉—4₉ (Schluß ergänzt)

Is. 40 ¹ —8	Is. 45 ¹¹ —17
Iob 23. 24 (Lagarde versehentlich: Iob 25. 26)	Prov. 9 ¹² —18 ^c
Mi. Exod. 8 ²⁰ —9 ⁹	Iob 36. 37
Is. 41 ⁴ —14	7. Fastenwoche:
Ioel 3 ⁹ —21	Mo. Prov. 10 ¹ —16
Iob 25. 26	Is. 48 ¹⁷ —49 ⁴
Do. Prov. 4 ¹⁰ —22 ¹	Iob 38 ¹ —36
Is. 26 ⁹ —20	Di. Prov. 10 ¹⁷ —31
Fr. Deut. 11 ²⁹ —12 ²⁴	Is. 49 ⁶ —10 ¹
Reg. III 17 ² —24	Iob 38 ³⁷ —39 ³⁰
Iob 32 ² —16	Mi. Prov. 10 ³² —11 ¹³ ¹
6. Fastenwoche:	Is. 58 ¹ —11 ¹
Mo. Prov. 8 ¹ —11	Iob 39 ³¹ —41
Is. 44 ²¹ —28	Do. Prov. 11 ¹³ ² —26
Di. Prov. 8 ¹² —21 ¹	Is. 65 ⁸ —16 ¹
Is. 45 ¹ —10	Iob 42 ¹ —6
Mi. Exod. 10. 11	Fr. Gen. 49 ³³ —50
Is. 45 ¹⁸ —25	Prov. 11 ²⁷ —12 ¹¹ ¹
Iob 38 ¹ —21 ¹	Is. 66 ¹⁰ —24
Do. Reg. IV 4 ⁸ —25 ¹	Iob 42 ⁷ —17 (ohne die im Griech. über den hebr. Text überschießenden Verse 17 a—e)
Is. 43 ¹⁰ —21	Sa. Gen. 49 ¹ —12
Fr. Gen. 22 ¹ —18 (nur der Anfang ist noch von älterer Hand)	Is. 40 ⁹ —31 ¹
	Soph. 3 ¹⁴ —19
	Zach. 9 ⁹ —15 ¹

Hier enden die Göttinger Bände; die Karwoche fehlt leider. Ein koptisches Lektionar für die Karwoche liegt in der um 1400 n. Chr. geschriebenen sahidischen Hs. Borgian. copt. 99 (jetzt in der Vaticana) vor. Eine genaue Angabe ihres Inhalts gibt Zoega, *Catalogus codicum copticorum* (1810), S. 189—192, vgl. auch Ciasca, *S. Bibliorum fragmenta copto-sahidica* 1 (1885), S. XXVI—XXVIII. Leider hat Zoega nicht angegeben, für welche Gottesdienste die Lektionen bestimmt sind, und bei ihrer großen Zahl — es sind mehr als 60 Stücke aus dem A. T. — und dem etwas bunten Wechsel der alt- und neutestamentlichen Lektionen wage ich die verschiedenen Tage nicht voneinander abzugrenzen. Ich begnüge mich daher mit der Feststellung, daß das Lektionssystem dieser Hs. manche Berührungen mit dem jerusalemischen zeigt; gleich die ersten erhaltenen Lektionen — am Anfang sind 20 Blätter ausgefallen — decken sich fast völlig mit den jerusalemischen Karwochtagslektionen: Gen. 3⁸—24 (der Anfang fehlt). Is 40¹. 2—5. Prov. 1¹—9, vgl. Jerusalem (oben S. 64) Gen. 1—3⁽²⁰⁾. Prov. 1¹—9. Is. 40¹—8.

Kap. V. Beiträge zum Verständnis der griechischen Lektionssysteme.

§ 1. Herkunft des in Kap. I und II vorgeführten Lektionssystems aus Konstantinopel.

In Kap. III und IV haben wir Lektionssysteme Palästinas und Ägyptens kennen gelernt. Zeigen diese auch gewisse Berührungen mit dem in Kap. I und II vorgeführten System, auf das es uns besonders ankommt, so überwiegen doch die Unterschiede so sehr, daß wir zuversichtlich annehmen dürfen, das System von Kap. I und II gehöre weder Palästina noch Ägypten an.

Dagegen weist eine Reihe von Indizien auf Konstantinopel als die Heimat dieses Systemes hin:

1) Die Hs. 272 ist aus Konstantinopel nach Paris gekommen. Allzu großes Gewicht darf man darauf allerdings nicht legen, da in der Hauptstadt vieles aus den Provinzen zusammengefloßen ist.

2) Die Hs. 273 ist von oder für einen *παθάριος κουβικουλάριος* geschrieben (s. oben S. 42). Auch dabei denkt man zuerst an Konstantinopel.

3) Die besonders reichhaltige Hs. 308 zeigt gerade in dem, was ihr eigentümlich ist, spezifisch konstantinopolitanische Züge. Am 1. Sept. ist unter anderem das Gedächtnis eines großen Brandes, der, wahrscheinlich im Jahre 462 (Nilles I, S. 268), in Konstantinopel wütete. Am 26. Okt. wird eines großen Erdbebens gedacht, das im Jahre 740 Konstantinopel heimsuchte (Nilles I, S. 308), und am 17. März eines anderen Erdbebens, welches auch im konstantinopolitanischen Typikon vorkommt (s. oben S. 49) und daher gewiß gleichfalls Konstantinopel angehört. Am 11. Mai werden die *γενέθλια τῆς πόλεως* d. h. Konstantinopels gefeiert. Auch das Fest des Gregor v. Nazianz, der in Konstantinopel Erzbischof war und dort besonders verehrt wurde, am 25. Jan., und noch mehr das Gedächtnis der Überführung der Reliquien des Johannes Chrysostomus nach Konstantinopel am 27. Jan. (neben dem Chrysostomus-tage 13. Nov., der sich auch nur in 308 findet) weisen auf Konstantinopel hin.

4) Das öfters erwähnte, von A. Dmitrievskij, *Opisanie liturgičeskich rukopisej 1* (Kiev 1895), S. 1—152 herausgegebene konstantinopolitanische Typikon aus dem IX./X. Jahrh. hat nicht nur alle soeben bei 308 genannten Gedächtnistage¹⁾, sondern, wie ich durch Vergleichung aller für die Fastenzeit angegebenen Lektionen

1) Der Anfang des Typikon mit der Überschrift des 1. Sept. fehlt. Damit ist auch die Erwähnung des großen Brandes ausgefallen. Die übrigen Gedächtnistage finden sich bei Dmitrievskij S. 17. 55. 70 f. 45. 46. (23.)

(Dmitrievskij S. 111—133) festgestellt habe, auch dasselbe Lektionssystem.

Hiernach kann es keinem Zweifel unterliegen, daß dies System um 900 in Konstantinopel herrschte. Wie weit es damals schon außerhalb der Hauptstadt verbreitet war, kann ich vorläufig nicht feststellen. Später ist es, ebenso wie der Luciantext des Psalters und des N. T. (s. meine Sept.-Stud. 2 [1907], S. 237), in der ganzen orthodoxen Kirche durchgedrungen und noch heutigen Tages maßgebend. Einen lehrreichen Beweis für sein allmähliches Vorwärtsspringen liefert das Jerusalemer Typikon vom J. 1122, aus dem ich in Kap. III die alttestamentlichen Lektionen der Karwoche mitgeteilt habe; denn es verbindet die konstantinopolitanischen Lektionen, die ich auf S. 64f. durch Petitsatz gekennzeichnet habe, mit den altjerusalemischen Lektionen¹⁾, setzt aber am Karsamstag, wo sie sich wegen zu großer Ähnlichkeit (vgl. unten S. 73) nicht miteinander verbinden ließen, die konstantinopolitanischen an die Stelle der altjerusalemischen²⁾.

Demnach werde ich das in Kap. I und II vorgeführte Lektionssystem künftig als das konstantinopolitanische bezeichnen. Die Grundzüge des Systems stammen allerdings, wenn ich recht sehe, nicht aus Konstantinopel, sondern, wiederum wie der von Konstantinopel aus im ganzen Reiche verbreitete Luciantext des Psalters und des N. T., aus Antiochia. Aber seine jetzige Ausbildung dürfen wir mit Sicherheit Konstantinopel zuschreiben.

§ 2. Ostervigilie.

Ich beginne nunmehr mit der Besprechung der einzelnen Tage und Zeiten, welche alttestamentliche Lektionen aufweisen, und fange mit der Ostervigilie an, weil diese die Hauptkeimzelle ist, aus der sich die Lektionssysteme entwickelt haben.

„Zur altchristlichen Osterfeier“, sagt Ed. Schwartz, Osterbetrachtungen in der Ztschr. f. d. neutestam. Wiss. 7 (1906), S. 16, „gehören drei Dinge: das Fasten vor Ostern, die Vigilie in der Osternacht und das Brechen des Fastens am Schluß der Vigilie“. Das Fasten ist ein Zeichen der Trauer, daher bildet „vigilia paschae“ den Gegensatz zu „hilaria paschae“ G. Morin, Anecdota Maredsolana 1 (1893), S. 202 = „laetatio diei paschae resurrectionis“ Migne Patr. lat. 86, Sp. 615/6. Man fastet und trauert, wie schon Tertullian sagt, wegen der Fortnahme des Bräutigams (Matth. 9¹⁵ und Parallelen) und bereitet sich dadurch

1) Auch noch andere Lektionen kommen hinzu, z. B. am Karmontag Prov. 120—33 und Is. 51—7. Über ihre Herkunft vermag ich nichts zu sagen.

2) Vgl. ferner unten § 6 Schluß.

zugleich auf das Kommen des Herrn vor. Zu dieser Stimmung schienen alttestamentliche Lektionen besonders gut zu passen; denn im A. T. ist der Herr noch nicht selbst da, wird aber schon angekündigt und von den Frommen sehnlichst erwartet. Daher finden wir im jerusalemischen, konstantinopolitanischen und auch in den abendländischen Lektionssystemen für die Ostervigilie alttestamentliche Lektionen vorgezeichnet. Und höchst charakteristisch ist es, daß diese Lektionen nach dem armenischen Lektionar, der ältesten Quelle für die jerusalemische Praxis, genau bis Mitternacht dauern und dann durch neutestamentliche abgelöst werden (s. oben S. 66 Z. 8 ff.). Mit Mitternacht beginnt hier der Ostersonntag, wie die sich an die neutestamentlichen Lektionen anschließende Darbringung des eucharistischen Opfers beweist. Die alttestamentlichen Lektionen gehören also nur der Zeit an, wo man das Heil erwartet; sobald es da ist, tritt das Neue Testament an die Stelle des Alten¹⁾.

Die Vigilie fand nicht überall zu derselben Zeit statt, dauerte aber überall sehr lange, z. B. in Jerusalem vom Anbruch des Abends bis Mitternacht (s. oben S. 66). Infolgedessen mußte man auch viele Lektionen haben, und so ist es gewiß kein Zufall, wenn Cyprian gerade in der Ostervigilie neben dem angestellten Lektor noch eine außerordentliche Hilfskraft heranzog²⁾. Daraus erklärt es sich, daß die Ostervigilie sowohl in Jerusalem als in Konstantinopel die größte Zahl alttestamentlicher Lektionen aufweist, die an jedem der beiden Orte überhaupt an irgend einem Tage vorkommt. Im altjerusalemischen System sind es zwölf, und dieselbe Zahl kehrt in dem von G. Morin herausgegebenen *Liber comicus* (*Anecdota Maredsolana* 1 [1893], S. 171—201) und anderen lateinischen Lektionaren wieder, was auf sehr alte Überlieferung schließen läßt. Im konstantinopolitanischen System ist die Zahl auf sechzehn gesteigert; davon kommen allerdings nur funfzehn auf die eigentliche Vigil, während eine (Ez. 37_{1—14}) dem Morgen des Karsamstags zugewiesen ist, aber diese ist gewiß erst nachträglich auf den Morgen verlegt, da sie, wie wir gleich sehen werden, in Jerusalem und im Abendlande in der Vigil gelesen wird.

Aber nicht nur die Menge, sondern zu einem guten Teil auch die Wahl der Lektionen geht auf sehr alte Überlieferung

1) Schon in der Schilderung der Ostervigilie in der syrischen *Didascalia* ed. Lagarde c. 21 (S. 93 Z. 7) stehen „die Lesungen der Propheten“, d. h. des A. T., vor dem „Evangelium“; aber es folgen noch die „Psalmen“, und die Ausdrucksweise ist so unbestimmt, daß man nicht sicher auf die Reihenfolge schließen kann.

2) Cypriani epist. 29, zitiert von H. Achelis, *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten* 2 (1912), S. 67 Anm. 3.

zurück. Denn auch darin stimmen Jerusalem, Konstantinopel und das Abendland in einem sonst unerklärlichen Maße überein. Nach L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 4. éd. (1908), S. 316 haben alle lateinischen Riten mit nur geringen lokalen Differenzen folgende Lektionen in der Ostervigilie: 1) la Création, 2) le Déluge, 3) la Tentation d'Abraham, 4) le Passage de la mer Rouge, 5) la Vision d'Ezéchiel, 6) l'histoire de Jonas, 7) celle de la statue de Nabuchodonosor, 8) quelques passages des prophètes, comme celui où Isaïe prédit le baptême et chante la vigne du Seigneur, 9) le Testament de Moïse, 10) l'Institution de la Pâque. Die meisten dieser Stücke kehren in Jerusalem und Konstantinopel wieder, nur ist in Konstantinopel, wie schon bemerkt, eins auf den Morgen des Karsamstags verlegt. Es entsprechen sich

Duchesne	Jerusalem	Konstantinopel
Nr. 1 ¹⁾	Nr. 1 (Gen. 1—3)	ἐσπ. α' (Gen. 1 ₁₋₅ (13))
" 3	" 2 (Gen. 22 ₁₋₁₈)	" ι' (Gen. 22 ₁₋₁₈)
" 4	" 5 (Exod. 14 _{24-15 21})	" ς' (Exod. 13 _{20-15 1} (19))
" 5	" 11 (Ez. 37 ₁₋₁₄)	πρωί (Ez. 37 ₁₋₁₄)
" 6	" 4 (Ion.)	ἐσπ. δ' (Ion.)
" 7	" 12 (Dan. 3 ₁₋₉₀)	" ιε' (Dan. 3 ₁₋₅₁)
" 10	" 3 (Exod. 12 ₁₋₂₄)	" γ' (Exod. 12 ₁₋₁₁).

Nur in der Abgrenzung der Lektionen differieren Jerusalem und Konstantinopel in einigen Fällen; doch bestehen zwei dieser Differenzen (bei Exod. 15 und Dan. 3) lediglich darin, daß bei den jerusalemischen Lektionen die ihnen folgenden Oden hinzugerechnet sind, bei den konstantinopolitanischen dagegen nicht (s. oben S. 41; vgl. auch S. 56 Z. 1—5). — Unbestimmt spricht Duchesne Nr. 8 von „quelques passages des prophètes“. Die beiden Beispiele, die er anführt, kommen in Jerusalem und Konstantinopel nicht vor, aber beide Orte stimmen in zwei anderen Prophetenlektionen überein:

Jerusalem	Konstantinopel
Nr. 6 (Is. 60 ₁₋₁₃)	ἐσπ. β' (Is. 60 ₁₋₁₆)
" 9 (Ier. 38 ₃₁₋₃₄)	" ιδ' (Ier. 38 ₃₁₋₃₄).

Die Gründe für die Wahl der überall wiederkehrenden Lektionen sind durchweg leicht zu erkennen. Die Schöpfung, z. T. mit dem Sündenfall verbunden, ist das Gegenstück und die Voraussetzung der Erlösung. Die Opferung Isaaks ist ein Typus der Opferung des eingebornen Sohnes²⁾. Der Durchzug

1) Im Liber comicus (Morin, *Anecd. Mareds.* 1, S. 171—176) Gen. 1—3, auf zwei Lektionen verteilt; im Missale mixtum bei Migne *Patr. lat.* 85, Sp. 446—448 nur Gen. 11—23.

2) Vgl. die unten in § 9 angeführte Stelle aus Pseudo-Augustin.

durchs Rote Meer ist ein Typus der Taufe, die nach allgemein altchristlicher Praxis gerade in der Ostervigilie besonders gern den Bewerber erteilt wurde. Die Vision Ezechiels von den wiedererweckten Totengebeinen und die Geschichte des Jonas, deren Vorlesung in der Karwoche schon Ambrosius in seinem 20. Briefe vom Jahre 385 bezeugt¹⁾, sind Weissagung und Typus der Auferstehung. Die Geschichte von der Bildsäule Nebukadnezars zeigt die wunderbare Rettung der Frommen, die den heidnischen Götzendienst nicht mitmachen, aus dem Rachen des Todes; sie soll die Täuflinge zur Treue im Glauben mahnen. Endlich das Pascha ist ja das alttestamentliche Vorbild von Ostern.

Auch die nur Jerusalem und Konstantinopel gemeinsamen Lektionen erklären sich leicht. Is. 60 beginnt mit φωτίζου φωτίζου, dabei dachte man wohl vor allem an die Taufe, den φωτισμός. Ier. 38^{31—34} schildert den neuen Bund und eignete sich daher gleichfalls für die Täuflinge, welche in den neuen Bund eintraten.

Ebenso würde es nicht schwer fallen, die Beziehungen der Sonderlectionen der einzelnen Riten zu dem Auferstehungs- und Tauffeste aufzuzeigen. Doch will ich mich dabei nicht aufhalten, sondern nur noch darauf aufmerksam machen, daß Konstantinopel zu der Lektion aus Is. 60, die ihm mit Jerusalem gemein ist, noch drei Lektionen aus Is. 61—64 hinzugefügt hat.

§ 3. Andere Vigilien.

Der uralten Ostervigilie sind später andere Vigilien nachgebildet. Die Einführung der Vigil bedeutete stets eine Auszeichnung des betreffenden Festes; es bekam dadurch eine Stellung, die sich der des höchsten Festes mehr oder weniger näherte.

Im jerusalemischen Lektionssystem, wie es uns im altarmenischen Lektionar vorliegt, finden wir diese Auszeichnung nur beim Epiphaniasteste, wiederum ein Beweis für das hohe Alter dieses Systems. Während aber Ostern zwölf alttestamentliche Lektionen hat, hat Epiphantias nur elf; dadurch wird es als nicht ganz auf gleicher Höhe mit Ostern stehend charakterisiert. Sehr deutlich verrät sich die jerusalemische Epiphaniavigil als Nachbildung der Ostervigil: sie hat am Anfang und Schluß dieselben Lektionen wie die Ostervigil, Gen. 1—3⁽²⁰⁾ und Dan. 3^{1—90}, und auch in der

1) Epist. 20 § 25 = ed. Maur. 2 (1690), Sp. 858: Sequenti die lectus est de more liber Ionaë. Gemeint ist der Karfreitag, s. G. Rauschen, Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr. (1897), S. 488 f.

Mitte stimmt sie mit der Ostervigil in Exod. 14²⁴—15²¹ überein. Epiphantias ist wie Ostern ein altes Tauffest, daher konnte man gewisse Lektionen einfach von Ostern auf Epiphantias übertragen. Dagegen fehlen bei Epiphantias naturgemäß die Texte, welche sich auf die Opferung des eingebornen Sohnes und die Auferstehung beziehen, und es treten dafür Texte ein, welche die Erscheinung des Messias ankündigen.

In der jüngeren Ausgestaltung des jerusalemischen Systems, wie wir sie im syropalästinischen Lektionar finden, sind zur Epiphantiasvigil noch die Vigilien vor Weihnachten und den „Kalendae“ hinzugekommen; s. oben S. 62, wo bereits gezeigt ist, daß beide jüngere Zusätze sind. Die Weihnachtsvigil erscheint hier als eine rudimentäre Nachbildung der Oster- und Epiphantiasvigil; die einzige Lektion, die für sie angegeben wird, ist wiederum Gen. 1—3. Die Vigil der Kalendae lehnt sich an die Epiphantiasvigil an: eine Lektion, welche das altarmenische Lektionar in der Epiphantiasvigil hat, Is. 35^{4—8}, ist im syropalästinischen Lektionar etwas verlängert als Is. 35^{1—10} auf die Vigil der Kalendae übertragen, und es sind drei andere Is.-Lektionen hinzugefügt (darunter Is. 40^{1—8} aus demselben Kapitel wie die Epiphantiaslektion Is. 40^{10—17} im altarmenischen Lektionar). — Sonst ist noch bemerkenswert, daß das Buch Ionas nach dem syropalästinischen Lektionar nicht nur in der Ostervigil, sondern auch in der Epiphantiasvigil gelesen wird. Auch das muß jung sein, da die Geschichte des Jonas wohl für Ostern, aber nicht für Epiphantias typische Bedeutung hat. Es zeigt aber wieder, wie die Lektionen von der Ostervigil auf andere Vigilien übertragen sind.

Im koptischen Lektionssystem hat der Samstag vor Palmarum alttestamentliche Lektionen. Sie werden jetzt wie fast alle koptischen Lektionen morgens gelesen (s. oben S. 68), aber dies muß sekundär sein. Ursprünglich sind sie zweifellos für die Vigilie des Palmsonntags bestimmt gewesen. Denn sie gehören nicht in die Reihe der übrigen Fastenlektionen, da die Samstage bei den Kopten sonst ebensowenig alttestamentliche Lektionen haben wie in Jerusalem und Konstantinopel. Auch finden wir drei von den vier Lektionen in Konstantinopel als Vorabendlektionen wieder: Gen. 49^{1—12} (in Konstantinopel nur 49^{1—2. 8—12}). Soph. 3^{14—19}. Zach. 9^{9—15}¹. Das Vorhandensein der Palmarumvigil im koptischen System beweist, daß das Vigilwesen in ihm erheblich weiter ausgebildet war als im jerusalemischen. Wie weit diese Ausbildung ging, läßt sich vorläufig nicht sagen, da die Quellen der koptischen Liturgie noch zu wenig ausgeschöpft sind. Doch lehrt uns E. W.

Lane, Account of the manners and customs of the modern Egyptians 2 (1836), S. 324, daß dem Weihnachts-, Epiphaniast- und Osterfesten noch neuerdings eine nächtliche Feier in alter Weise vorausging: „the church-prayers are performed at night: that is, in the night preceding the day of festival“.

Im konstantinopolitanischen Lektionssystem ist das Vigilwesen sehr ausgebildet. Weihnachten, Epiphaniast, Himmelfahrt, der Sonntag vor Pfingsten, der Pfingstsonntag und der Sonntag nach Pfingsten, sowie eine Reihe unbeweglicher Feste (1. 8., 13. und 14. Sept., 25. März, 6. Aug., auch der 29. Juni, der jedoch neutestamentliche Lektionen hat, vgl. oben S. 31) haben in allen benutzten Hss. ihre Vigilien, und dazu kommen in den einzelnen Hss. noch weitere Festtage hinzu, besonders viele in 308¹⁾. Unter allen Vigilien ragen aber die vor Weihnachten und Epiphaniast weit hervor. Denn während die übrigen nur mit drei alttestamentlichen Lektionen ausgestattet sind, hat Weihnachten acht und das ältere und höhere Epiphaniastfest sogar sechzehn alttestamentliche Lektionen, also ebenso viele wie Ostern (s. oben S. 72). Dadurch ist Epiphaniast mit Ostern, hinter dem es im jerusalemischen System um eine Lektion zurückblieb, auf völlig gleiche Stufe gestellt, während Weihnachten nur halb so hoch steht.

Hinsichtlich der Wahl der Lektionen können wir beim konstantinopolitanischen System ähnliche Beobachtungen machen wie beim jerusalemischen. Zwei von den drei Lektionen, welche die jerusalemische Epiphaniastvigil aus der Ostervigil übernommen hatte, sind auch in der konstantinopolitanischen Epiphaniastvigil, nur etwas modifiziert, aus der Ostervigil übernommen:

	Jerusalem	Konstantinopel
Ostern	Gen. 1—3 Exod. 14 ₂₄ —15 ₂₁	Gen. 1 ₁ —5 (13) Exod. 13 ₂₀ —15 ₁ (19)
Epiphaniast	Gen. 1—3 ⁽²⁰⁾ Exod. 14 ₂₄ —15 ₂₁	Gen. 1 ₁ —13 Exod. 14 ₁₅ —18. 21—23. 27—29 ¹ (dann als nächste Lektion Exod. 15 ₂₂ —16 ₁ ¹).

1) Übrigens ist zu bemerken, daß die Vigil dabei in der Regel zu einer kürzeren Vorfeier am vorhergehenden Abend zusammengeschrumpft ist. In den Menäen ist das Prinzip der abendlichen Vorfeier so ausgebaut, daß jeder Tag mit dem Abend beginnt. Im letzten Grunde stammt dieser Beginn des Festtages mit dem vorhergehenden Abend natürlich von den Juden und aus dem A. T. (Gen. 15. 8 etc.). Vgl. auch Didascalia syr. ed. Lagarde c. 21 Schluß (S. 95 Z. 12 f.), wo als Grundsatz ausgesprochen wird, daß die dem Sonntag vorangehende Nacht zum Sonntag gehört. — Bei den Wochentagen der Fastenzeit kommt dagegen πρωί vor εσπέρας.

Ein Zufall ist hier um so sicherer ausgeschlossen, als die jerusalemische und die konstantinopolitanische Epiphaniavigil sonst sehr verschieden sind (nur in Is. 35^[4-8] stimmen sie noch überein). Auch im übrigen erweist sich die konstantinopolitanische Epiphaniavigil als Nachbildung der konstantinopolitanischen Ostervigil: die Ostervigil hat zwei Geschichten von Totenerweckungen aus dem Leben der Propheten Elia und Elisa, die Epiphaniavigil vier andere Geschichten aus dem Leben derselben Propheten; die Ostervigil hat vier Is.-Lektionen, die Epiphaniavigil fünf.

Weihnachten ist ein jüngerer Doppelgänger von Epiphania. Das zeigt sich auch in den konstantinopolitanischen Lektionen der Weihnachtsvigil. Die erste Lektion ist zu Weihnachten genau dieselbe wie zu Epiphania (Gen. 1₁₋₁₃), also auch fast dieselbe wie zu Ostern (Gen. 1₁₋₅ (13)); vgl. das jüngere jerusalemische System, nach welchem gleichfalls in allen drei Vigilien der Anfang der Gen. (1-3) gelesen wird. Vier andere Lektionen der konstantinopolitanischen Weihnachtsvigil (Mich. 4₆₋₇ + 5₂₋₄. Is. 11₁₋₁₀. Is. 9₆₋₇. Is. 7₁₀₋₁₆¹ + 8₁₋₄. 8²-10) werden in Jerusalem ganz ähnlich (Is. 7₁₀₋₁₈. Mich. 5₂₋₈. Is. 9₅₋₇. Is. 11₁₋₉) in der Epiphaniavigil gelesen.

Auf eine Besprechung der übrigen Vigilien verzichte ich aus den oben S. 29 angegebenen Gründen. Nur darauf möchte ich hinweisen, daß man für das Verständnis der Lektionen, deren Beziehung zum Anlaß der Feier nicht überall sofort durchsichtig ist, besonders die Gesänge der betreffenden Tage mit Nutzen heranzieht¹⁾, und daß wir es bei gewissen Lektionen, die an verschiedenen Tagen in derselben Weise wiederkehren, mit dem zu tun haben, was die Lateiner als „commune sanctorum“ bezeichnen²⁾.

1) Vgl. auch Dimitrij Sokolow, Darstellung des Gottesdienstes der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, übersetzt von G. Morosow (Berlin 1893), S. 78. 80. 82. 87. 89. 93.

2) In den Lektionaren hat der 16. Juli, der Tag der Väter des 4. Konzils, dieselben Lektionen wie der Sonntag vor Pfingsten, der Tag der Väter des 1. Konzils (s. oben S. 44. 51); dieselben Lektionen sind in den Menäen außerdem auf den 11. Okt., den Tag der Väter des 7. Konzils, der im Lektionar andere Lektionen hat (S. 47. 57), und auf den im Lektionar ganz fehlenden Sonntag vor Weihnachten, den Tag aller alttestamentlichen Väter (S. 54), übertragen. Nur in den Menäen (s. oben S. 57f.) kommen vor die Lektionen für berühmte Asketen (5. Dez., 11., 17. und 20. Jan.) und die Lektionen für große Märtyrer (23. April, 27. Juli).

§ 4. Fastenzeit. Beschränkung der alttestamentlichen Lektionen auf die Wochentage von Montag bis Freitag.

Von den nächtlichen Feiern, den Vigilien, gehen wir jetzt zu den am Tage stattfindenden Gottesdiensten über. Sie haben alttestamentliche Lektionen vor allem in der Fastenzeit.

Die Fastenzeit hat sich erst im Lauf der Geschichte aus kleinen Anfängen zu ihrer jetzigen Länge entwickelt. Ursprünglich fastete man nur 1—2 Tage vor Ostern, aber um die Mitte des III. Jahrhunderts finden wir das Fasten in Ägypten (Dionysius v. Alexandria) und Syrien (Didascalia) auf die ganze Karwoche ausgedehnt, und um 300 n. Chr. muß die sechswöchige Quadragesima entstanden sein, die im 5. Kanon des Konzils von Nicaea (325 n. Chr.) zum erstenmal, aber schon als bekannte Einrichtung erwähnt wird und sich dann sehr schnell im ganzen Morgen- und Abendlande¹⁾ eingebürgert hat, s. besonders F. X. Funk, Die Entwicklung des Osterfastens: Theol. Quartalschr. 75 (1893), S. 179—225, erweiterter Abdruck in Funks „Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen“ 1. Bd. (1897), S. 241—278.

Wie die Ostervigil im kleinen, so ist die Fastenzeit im großen eine Zeit, in der man unter Fasten und Trauern auf das Kommen des Herrn harrt und sich darauf vorbereitet²⁾. Daher eigneten sich für die Fastenzeit wie für die Ostervigil (s. oben S. 71f.) alttestamentliche Lektionen. Und auch hier kann man wieder einen Einfluß der Ostervigil auf die Gestaltung der jüngeren Gottesdienste beobachten: der Anfang der Gen., der die Ostervigil einleitet, ist nicht nur auf die Epiphaniastag- und Weihnachtstagvigil übertragen, sondern außerdem in Jerusalem auf den ersten Tag der Karwoche, in Konstantinopel auf den ersten Tag der Quadragesima (Weiteres unten in § 10).

Aber nicht alle Tage der Fastenzeit haben alttestamentliche Lektionen, sondern nur die Wochentage von Montag bis

1) Funk S. 260 findet es, obwohl nicht sicher für spätere Einführung der Quadragesima im Abendlande beweisend, so doch „immerhin bemerkenswert“, daß die ältesten Zeugnisse für die Quadragesima sämtlich der griechischen Kirche angehören, und daß sie in der lateinischen Kirche erst von Ambrosius erwähnt wird. Aber wenn Athanasius, wie Funk selbst S. 264 bemerkt, im Jahre 340 gerade von Rom aus den Bischof Serapion von Thmuis bittet, für Einbürgerung der Quadragesima in Ägypten Sorge zu tragen, „damit nicht, wenn alle Welt [genauer: die ganze *οικουμένη*] fastet, wir allein, die wir in Ägypten leben, wegen Nichtfastens verspottet werden“, so folgt daraus doch, daß die Quadragesima sich schon damals in Rom fest eingebürgert hatte.

2) Vgl. Eusebius de solemnitate paschali c. 4: wir übernehmen die vierzig-tägige Askese *προπαρασκευῆς ἔνεκα*. Derselbe Gedanke kehrt bei anderen Schriftstellern häufig wieder, z. B. Chrysostomus ed. Montf. I 611 C/D.

Freitag. Zur Erklärung dieser Erscheinung gehen wir am besten von einer Stelle des Johannes Cassianus aus. Cassian erzählt in seinen Instituta II 6 (um 425 n. Chr.), daß die ägyptischen Mönche in ihren täglichen Abend- und Nachtgottesdiensten mit dem Psalmengesang jedesmal zwei Lektionen („lectiones geminas“) verbanden, „id est unam veteris et aliam novi testamenti . . . in die vero sabbati vel ¹⁾ dominico utrasque de novo recitant testamento, id est unam de apostolo vel actibus apostolorum et aliam de evangeliiis. quod etiam totis Quinquagesimae diebus faciunt hi, quibus lectio curae est seu memoria scripturarum“. Charakteristisch ist hier, daß die Samstag, die Sonntage und die Quinquagesima = πεντηκοστή, d. h. der 50tägige Zeitraum von Ostern bis Pfingsten, die gleiche Sonderstellung einnehmen. Der Sonntag und die Pentekoste sind die alten Fest- und Freudenzeiten der christlichen Kirche. Nicht nur das Fasten war am Sonntag und in der Pentekoste verboten, sondern auch das Knien beim Gebet. „Denn wie an jedem Sonntag, so weilt in dieser ganzen Zeit [der Pentekoste] der Herr bei der Christengemeinde, und die Geberde der Knechtschaft schickt sich nicht, wenn der siegreiche Messias unter den Seinen ist“ ²⁾. Mit dem Sonntag ist aber seit dem IV. Jahrhundert im Orient der Samstag auf wesentlich gleiche Stufe gestellt, s. besonders Th. Zahn, Skizzen aus dem Leben der Alten Kirche (1894), S. 326—328; daher darf man im Orient auch am Samstag nicht fasten: Constit. apost. VIII 47 (= Canones apost.) Nr. 64 Εἴ τις κληρικὸς ἐρεθῆ τὴν κυριακὴν ἡμέραν ἢ τὸ σάββατον πλὴν τοῦ ἐνὸς μόνου (d. h. des Karsamstags, bei dem man das uralte Fasten nachträglich nicht mehr abschaffen konnte) νηστεῶν, καθαιρεῖσθω· ἐὰν δὲ λαϊκός, ἀφοριζέσθω. Hieraus erklärt es sich, daß die ägyptischen Mönche am Samstag, Sonntag und in der Pentekoste nur Neues Testament lasen: an den Tagen, wo der Herr selbst zugegen war, wollten sie auch nur ihn und seine Jünger hören. Wir haben hier eine genaue Parallele zu der Praxis der Ostersnacht, in der man mit Anbruch des Sonntags vom Alten zum Neuen Testament übergang (s. oben S. 72).

Wie im ganzen Jahre, so nahmen nun auch in der Fastenzeit die Samstag und Sonntage ihre Sonderstellung ein. An den Wochentagen von Montag bis Freitag fastete man

1) *vel* hat hier, wie oft bei Cassian (s. den Index der Wiener Ausgabe), den Sinn von *et*. Vgl. auch Cassian, Conlatio XXI 24 *die dominico sabbatoque*.

2) E. Schwartz, Osterbetrachtungen: Ztschr. f. d. neuest. Wiss. 7 (1906), S. 19. Vgl. auch H. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten Bd. 1 (1912), S. 116 Anm. 10 und S. 118 Anm. 6; Bd. 2 (1912), S. 70.

streng, indem man sich aller Speise bis zum Nachmittag oder Abend enthielt; die Samstage und Sonntage aber waren Tage der Erholung¹⁾, an denen man sich nur des Fleisches und der tierischen Produkte enthielt²⁾, sonst aber nach Belieben essen durfte³⁾. An den Wochentagen fand nur eine Halbmesse, die *λειτουργία τῶν προηγιασμένων* *missa praesanctificatorum*, statt; an den Samstagen und Sonntagen dagegen wurde eine Vollmesse⁴⁾ gehalten. Doch dies erfordert einige Worte der Erläuterung. Das hl. Abendmahl, welches ursprünglich der Sonntagsfeier vorbehalten war (Didache c. 14), wurde später, wenigstens prinzipiell, täglich gefeiert, vgl. z. B. Leo Allatius, *De libris ecclesiasticis Graecorum* (1645), S. 23: es wird „quotidie indigentibus et petentibus“ erteilt. Eine gewisse Ausnahme bildete jedoch die Fastenzeit. Das Abendmahl, in welchem man der Gegenwart des Herrn unmittelbar gewiß wurde, galt stets als Freudenfeier und vertrug sich nicht mit Fasten und Trauer, weshalb man ja auch am Sonntag, dem ursprünglichen Abendmahlstage, nicht fasten durfte. Daher bestimmte schon der 49. Kanon der Synode von Laodicea (um 360 n. Chr.), daß man während der Quadragesima das Brot nicht opfern dürfe außer am Samstag und Sonntag (vgl. Hefele, *Conciliengeschichte* 2 1 [1873], S. 772). Später aber schuf man, um auch in dieser Zeit den täglichen Genuß des hl. Abendmahles zu ermöglichen, die *Missa praesanctificatorum*, jene eigentümliche Halbmesse, in der

1) ἀνεσις Chrysostomus in Gen. hom. 11 (Montf. IV 82 C. 84 C), ἀνάπαυσις in dem unten in § 8 zitierten zweiten Severusfragment.

2) Trullanum (692 n. Chr.) can. 56 (Mansi 11 [1765], Sp. 969).

3) H. Achelis hat in seinem über das „Fasten in der Kirche“ im großen und ganzen sehr gut orientierenden Artikel in der Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche³ 5 (1898), S. 775 Z. 36—38 aus den Fest-Briefen des Hl. Athanasius übers. von F. Larsow (1852), S. 94 geschlossen, daß in Ägypten zur Zeit des Athanasius „in den sechs Wochen auch Sonnabend und Sonntag gefastet wurde, mit Ausnahme des Sonntags Palmarum“. Aber eine solche, allem sonst Bekannten direkt ins Gesicht schlagende Praxis hat es nie gegeben. Die Athanasiusstelle lautet in *The festal letters of Athanasius* ed. by W. Cureton (1848), Nachtrag S. o Z. 15—18: *Ἐπιπέμει δὲ τὴν ἑβδομάδα ἡμέρας ἑξήκοντα ἑπτὰ. ἡμέρας ἑξήκοντα ἑπτὰ ἡμέρας ἑξήκοντα ἑπτὰ.* Larsow übersetzt: „Wir beginnen also das vierzigtägige Fasten zu Anfang des Monats Pharmothoth, und indem wir es bis zum 5. Pharmuthi ausdehnen, mögen wir an ihm Erholung finden von den vorhergehenden Sonntagen und Sonnabenden“. Das ist natürlich Unsinn. Wenn Athanasius gemeint hätte, daß man sich am 5. Pharmuthi, dem Palmsonntag, von der vorhergehenden Fastenzeit erholen sollte, so hätte er nicht „von den vorhergehenden Sonntagen und Sonnabenden“ sagen müssen, sondern „von der ganzen vorhergehenden Zeit“. Richtig übersetzt heißt die zweite Hälfte: „indem wir es bis zum 5. Pharmuthi ausdehnen, wobei wir die Ruhepausen der Sonntage und der diesen vorangehenden Sonnabende haben“. Frei, aber sachlich richtig ist die Übersetzung bei Mai, *Nova patrum bibliotheca* 6 (1853), pars I, S. 71: „cum dominicarum et praecedentium sabbatorum vacatione“.

4) *λειτουργία τελεία* als Gegensatz zu *λειτουργία προηγιασμένη* im Triodion beim Mittwoch der Butterwoche (Rom 1879, S. 54).

man nicht, was sonst doch die Hauptsache bei jeder Messe ist, „das Brot opferte“, wohl aber kommunizierte und dabei Abendmahls-Elemente verwendete, die schon am vorhergehenden Sonntag geweiht waren. Diese Missa praesantificatorum fand entsprechend dem 52. Kanon des Trullanum (692 n. Chr.) nur an den Wochentagen der Quadragesima statt¹⁾; die Samstage und Sonntage waren auch in dieser Zeit Fest- und Freudentage mit vollständigen Meßfeiern. Hiermit hängt es auch zusammen, daß man nach dem 51. Kanon der bereits erwähnten Synode von Laodicea die Geburtstage der Märtyrer in der Quadragesima nur am Samstag und Sonntag feiern soll; nur an diesen beiden Tagen fand vollständiger und feierlicher Gottesdienst statt.

Aus alledem erklärt sich ohne weiteres, weshalb in allen drei Lektionssystemen bloß die Wochentage der Fastenzeit von Montag bis Freitag mit alttestamentlichen Lektionen ausgestattet sind, die Samstage und Sonntage dagegen nur neutestamentliche Lektionen haben.

§ 5. Das jerusalemische Lektionssystem der Fastenzeit und die ihm zugrunde liegende Fastenpraxis.

Die Fastenzeit des jerusalemischen Lektionars besteht aus der 6wöchigen Quadragesima und der Karwoche. Beide werden aufs deutlichste voneinander geschieden. Die 6 Wochen der Quadragesima werden im altarmenischen Texte durchgezählt: „In the holy quadragesima, in the first week“, „In the second week of quadragesima“ u. s. w. bis „The sixth week of quadragesima“. Hinter dem Freitag der 6. Woche und nur hier steht dann eine Unterschrift: „Here ends the canon. Of the sixth week of quadragesima“²⁾. Die Karwoche wird nicht zur Quadragesima gerechnet, sondern als das Paschafasten („the fast of Zatik“) bezeichnet; vgl. Constit. apost. V 13 ἡ νηστεία τοῦ πάσχα.

1) Genauer gesagt, wird die Missa praesantificatorum nach orthodoxem Ritus gehalten 1) am Mittwoch und Freitag der Butterwoche, 2) an allen eigentlichen Wochentagen der 6wöchigen Quadragesima außer Mariae Verkündigung, 3) am Karfreitag; s. Symeon Thessalonicensis, Responsa ad Gabrielem Pentapolitanum, Quaestio 56 (Migne Patr. gr. 155, Sp. 904 D): die Missa praesantificatorum wird außer in der Quadragesima nur gehalten κατὰ τὴν τετράδα τε καὶ παρασκευὴ τῆς τυροφάγου λεγομένης καὶ κατὰ τὴν μεγάλην παρασκευὴν. In Rom fand sie nach Funk, Kirchengeschichtl. Abhandl. u. Unters. 1 (1897), S. 277 überhaupt nur am Karfreitag statt.

2) Während die Samstage und Sonntage im altarmenischen Lektionar gewöhnlich fehlen, folgt hier der Samstag. Daher kann man ganz sicher sagen, daß der Freitag als letzter Tag der Quadragesima gerechnet ist, und der Samstag, der ja auch kein eigentlicher Fasttag ist, nicht mehr dazu gehört. Somit umfaßt die Quadragesima vom Montag der 1. Woche bis zum Freitag der 6. Woche genau 40 Tage. Vgl. unten S. 95f.

Die zweite Woche der Quadragesima und die Karwoche haben an allen Wochentagen von Montag bis Freitag Gottesdienste, die übrigen Wochen nur am Mittwoch und Freitag.

Die Auszeichnung der Karwoche ist ohne weiteres verständlich. Die Auszeichnung der zweiten Woche der Quadragesima hat A. Baumstark im Oriens Christianus N. S. 1 (1911), S. 68 ansprechend aus einer im Laufe der Zeit eingetretenen Änderung der jerusalemischen Fastenpraxis erklärt. Die verschiedenen Provinzen unterschieden sich in ihrer Fastenpraxis dadurch, daß die einen die um 300 n. Chr. aufgekommene 6wöchige Quadragesima zu der schon vorher gefeierten Karwoche hinzufügten und im ganzen 7 Wochen fasteten, während die anderen die Karwoche in die Quadragesima einrechneten und im ganzen 6 Wochen fasteten. Jene Praxis herrschte in Antiochia, Konstantinopel und den von ihnen abhängigen Gegenden, diese im Occident und den westlicheren Provinzen des Orients, Illyrien, Griechenland und Ägypten. Das zwischen Antiochia und Ägypten in der Mitte liegende Palästina hat in seiner Praxis geschwankt: 6-, 7- und sogar 8wöchiges Fasten ist uns für Palästina bezeugt, s. Baumstark S. 53—55. Daher vermutet Baumstark S. 68 sehr glücklich, daß die Auszeichnung der 2. Woche der Quadragesima aus einer Zeit beibehalten sei, in der das Fasten insgesamt nur 6 Wochen dauerte, jene Woche also die 1. Woche der Quadragesima war.

Die Wahl der Mittwoche und Freitage für die Gottesdienste der übrigen Wochen der Quadragesima erklärt sich daraus, daß diese beiden Tage die uralten, schon in der Didache c. 8 vorkommenden, allwöchentlichen Fasten- oder Stationstage und damit zugleich diejenigen Tage waren, an denen am häufigsten Wochengottesdienste gehalten wurden, vgl. z. B. Epiphanius de fide c. 22 (Dindorf 3, S. 583): *Συνάξεις δὲ ἐπιτελούμεναι ταχθεῖσαι εἰσιν ἀπὸ τῶν ἀποστόλων τετράδι (Mittwoch) καὶ προσαββάτῳ (Freitag) καὶ κυριακῇ, τετράδι δὲ καὶ ἐν προσαββάτῳ ἐν νηστεία ἕως ὥρας ἑνάτης κτλ.*

Beachtenswert ist ferner die Zahl der Lektionen. In den Wochen, in welchen sich die Gottesdienste auf Mittwoch und Freitag beschränken, hat der Mittwoch 2, der Freitag 3 Lektionen. In der zweiten Woche der Quadragesima und an den drei ersten Tagen der Karwoche dagegen hat jeder Gottesdienst 3 Lektionen. Auch das bedeutet eine Auszeichnung dieser beiden Wochen. Wenn sodann der Gründonnerstag mit nur 2 alttestamentlichen Lektionen bedacht ist, so wird das dadurch ausgeglichen, daß er als der Tag der Stiftung des hl. Abendmahls daneben mehrere neutestament-

liche Lektionen bekommen hat¹⁾. Der Karfreitag aber wird wiederum durch seine 8 alttestamentlichen Lektionen vor den übrigen Tagen der Karwoche ausgezeichnet.

Für die Wahl des Lesestoffs gelten folgende Regeln:

1) In der Quadagesima wird am Mittwoch stets Exod. und Ioel gelesen, am Freitag stets Deut., Iob und Is.; nur tritt in der letzten Woche Zach. für Ioel ein, da dieser schon in der vorletzten Woche zu Ende gelesen ist. In der 2. Woche, wo auch der Mittwoch 3 Lektionen hat, kommt als dritte ein Stück aus Mich. hinzu.

2) Am Montag, Dienstag und Donnerstag der 2. Woche der Quadagesima werden Reg. I, Prov. und Ier. gelesen.

3) In der Karwoche stammt die erste Lektion vom Montag bis zum Donnerstag aus der Gen., die zweite vom Montag bis zum Mittwoch aus den Prov., die dritte am Montag und Dienstag aus Is. Dazu kommt am Mittwoch als dritte Lektion ein Stück aus Zach., am Donnerstag als zweite ein Stück aus Is. Der Karfreitag hat nur Lektionen aus den Propheten: vier aus Is., zwei aus Zach., je eine aus Am. und Ier.

Die regelmäßig wiederkehrenden Bücher werden in der Quadagesima fortlaufend, nur hie und da mit kleinen Sprüngen gelesen:

Exod. 1₁—2₁₀. 2₁₁—2₂₂. 2₂₃—3₁₅. 3₁₆—2₂. 4₁—2₁. 4₂₁—5₃.

Ioel 1₁₄—2₀. 2₁—1₁. 2₂₁—3₂. 3₁—8. 3₉—2₁.

Deut. 6₄—7₁₀. 7₁₁—8₁. 8₁₁—9₁₀. 9₁₁—2₄. 10₁—1₅. 11₁₀—2₅.

Iob. 6₂—7₁₃. 9₂—10₂. 12₁—13₆. 16₂—17. 19₂—2₉. 21.

Is. 40₁—8. 40₉—17. 42₁—8. 43₂₂—44₈. 45₁—13. 46₃—47₄.

Reg. I 1₁—2₃. 1₂₃—2₂₆. 3₂₁—4₁₈.

Prov. 1₂—3₃. 2₁—3₁₀. 3₁₁—4₁₃.

Ier. 1₁—1₀. 1₁₁—2₃. 2₃₁—3₁₆.

Ähnliches gilt für die Karwoche, doch sind hier die Sprünge bei der Gen. viel größer:

Gen. 1—3₂₀. 6₉—9₁₇. 18₁—19₃₀. 22₁—1₈.

Prov. 1₁—9. 1₁₀—1₉, aber dazwischen am Dienstag 9₁—1₁.

Is. 40₁—8. 40₉—17 (dieselben Lektionen wie am Anfang der Quadagesima).

Aus den nicht regelmäßig wiederkehrenden Büchern sind die Lektionen frei gewählt, doch sind am Karfreitag die vier Is.-Lektionen und die beiden Zach.-Lektionen nach der Reihenfolge, in der sie

1) Auch der Dienstag und Mittwoch der Karwoche haben schon neutestamentliche Lektionen, aber nur je eine. Der Montag hat wie die Quadagesima nur alttestamentliche Lektionen.

in den Büchern selbst stehen, geordnet. Auch halten alle überhaupt auftretenden Zach.-Lektionen die richtige Reihenfolge ein: letzte Woche der Quadragesima Zach. 9₉—16, Karwoche Mittwoch Zach. 11₁₁—14, Freitag abermals Zach. 11₁₁—14 und 14₆—11.

§ 6. Das koptische Lektionssystem der Fastenzeit und die ihm zugrunde liegende Fastenpraxis.

Das koptische Lektionar setzt eine 8 wöchige Fastenzeit voraus, ja dieser 8 wöchigen Fastenzeit ist sogar noch das 3tägige Ninivefasten vorgelegt.

Ägypten gehört, wie oben S. 82 bemerkt ist, zu den Ländern, welche die Karwoche in die Quadragesima einrechneten und daher ursprünglich im ganzen 6 Wochen fasteten. Die Osterfestbriefe des Athanasius, Theophilus und Cyrill legen hierfür ein ganz unzweideutiges Zeugnis ab. Die Karwoche nimmt zwar begrifflicherweise eine gewisse Sonderstellung ein, und die Osterfestbriefe geben außer dem Anfang der Fastenzeit auch den Anfang der Karwoche an; aber sie wird nirgends besonders gerechnet, sondern bildet stets die letzte Woche der Quadragesima.

Diese Praxis hat sich mindestens bis zum Jahre 577 gehalten. Das beweist das Fragment eines Osterfestbriefs, welches zuerst von Bernard P. Grenfell and Arthur S. Hunt, *Greek papyri*, Ser. II (Oxf. 1897), S. 163—167 herausgegeben wurde und dann in *New Palaeographical Society*, fasc. III (Lond. 1905), Taf. 48 in Facsimile erschien. Die uns angehende Stelle lautet: ἀρχόμενοι τῆς μὲν ἁγίας τεσσαρακοστῆς ἀπὸ ἰθ' τοῦ Φαμενώθ μηνός κατὰ τὰς εὐαγγελικὰς παραδόσεις, τῆς δὲ ἑβδομάδος τοῦ σωτηρίου πάσχα ἀπὸ κδ' τοῦ Φαρμουθι μηνός, περιλούμεν τὴν νηστείαν τῇ κδ' τοῦ αὐτοῦ Φαρμουθι μηνός ἑσπέρας βαθία σαββάτω, ἑορτάζοντες τῇ ἐξῆς ἐπιφωσκούσῃ κυριακῇ. Hier fällt also der Montag, mit dem die Quadragesima beginnt, auf den 19. Phamenoth = 15. März, der Karmontag auf den 24. Pharmuthi = 19. April und der Karsamstag auf den 29. Pharmuthi = 24. April, sodaß die Fastenzeit einschließlich der Karwoche 6 Wochen dauert. Ostern fällt auf den 30. Pharmuthi = 25. April, also auf den außerordentlich selten vorkommenden spätesten Termin; daher kann der Brief, wie Grenfell und Hunt richtig sahen, nur im Jahre 577 oder 672 geschrieben sein. Grenfell und Hunt entschieden sich, obwohl aus Mangel an unzweideutigen Indizien etwas schwankend, für 577. Carl Schmidt dagegen plädierte in den *Berliner Klassikertexten* 6 (1910), S. 92 für das Jahr 672; seine Gründe sind: „Überhaupt gehen die Herausgeber [Grenfell

und Hunt] von der falschen Voraussetzung aus, daß dieser Osterfestbrief von einem melchitischen Patriarchen abgefaßt sei, während die Benutzung des Cyrill und die Formel καθ' ἐκούσιον βούλησιν betreffs der πάθη auf einen Monophysiten der severianischen Richtung hinweisen“. Aber hier ist ihm ein sonderbares Versehen passiert, denn καθ' ἐκούσιον βούλησιν gehört, wie Grenfell und Hunt ganz richtig angezeigt hatten, noch zu dem langen Zitat aus Cyrill, mit dem das uns erhaltene Fragment des Osterfestbriefs beginnt, sodaß also der „Monophysit der severianischen Richtung“ der alte Cyrill selber ist. Aus dem Cyrillzitat an sich läßt sich aber kaum auf einen monophysitischen Patriarchen schließen. Weshalb sollte nicht auch ein orthodoxer Patriarch von Alexandria seinen Vorgänger, der doch nicht verdammt war, einmal zitieren? Sollte aber Schmidt mit seiner Annahme eines monophysitischen Verfassers wirklich recht haben, dann würde der Brief ganz sicher dem Jahre 577, nicht 672 angehören; denn von 657 an ist, wie wir gleich sehen werden, die 8wöchige Fastenzeit für die Monophysiten Ägyptens so reichlich und einheitlich bezeugt, daß wir nicht wohl an eine vorübergehende Rückkehr zur alten Praxis denken können.

Die alte 6wöchige Fastenzeit ist, wie Funk in seinem oben S. 78 zitierten Aufsatz gezeigt hat, im Laufe der Zeit überall verlängert; nur in Mailand hat sie sich bis auf den heutigen Tag erhalten (Funk S. 266). Die monophysitischen Kopten fügten 2 volle Wochen hinzu. Der Grund dieser Verlängerung ist klar. Der Name τεσσαρακοστή wies auf ein 40tägiges Fasten hin. Da man aber am Samstag und Sonntag nicht eigentlich fastete (s. oben S. 79 f.), so kamen in den 6 Wochen nur $6 \times 5 = 30$ (oder mit Einschluß des Karsamstags 31) eigentliche Fasttage heraus. Daher gab man 2 Wochen zu, um wirklich 40 Tage zu fasten.

Diese 8wöchige Quadragesima wird uns für Ägypten zuerst durch die Exzerpte aus zwei Osterfestbriefen des monophysitischen Patriarchen Benjamin I. von Alexandria bezeugt, welche der Epistel des Johannes Damascenus de sacris ieiuniis angehängt sind (Joannis Dam. opera ed. Lequien 1 [1712], S. 505 = Migne Patr. gr. 95, Sp. 77). Dank der Sorgfalt des Exzerptors sind wir in der glücklichen Lage, die Zeit des zweiten Fragmentes, welches die genauesten Angaben bietet, mit absoluter Sicherheit bestimmen zu können. Es stammt nämlich aus dem 35.¹⁾ Osterfestbrief Ben-

1) Lequien: *ἑβδομοεραστατικῆ τριακοστῆ πέμπτῃ*. Es ist einer der bösesten Druckfehler Mignes, daß er hier *πρώτῃ* statt *πέμπτῃ* bietet.

jamins, und das Fasten begann am 19. Mechir = 13. Febr., die Karwoche begann am 8. Pharmuthi = 3. April¹⁾, folglich fiel der Ostersonntag auf den 9. April. Benjamin I. hat nach der Überlieferung den Patriarchenstuhl im 1. Jahre der Hedschra = 16. Juli 622 — 4. Juli 623 bestiegen und ist nach 39jährigem Patriarchat am 3. Januar 662 gestorben, s. A. v. Gutschmid, Kleine Schriften 2 (1890), S. 499²⁾. Wenn er alljährlich einen Osterfestbrief geschrieben hat, so fällt sein 35. Brief in das Jahr 657, und gerade in diesem Jahre war Ostern in der Tat am 9. April, s. E. Schwartz, Christliche und jüdische Ostertafeln (Abhandl. d. K. Ges. d. Wiss. zu Gött., Philol.-hist. Kl., N. F. VIII 6 [1905]), S. 191. So stimmt hier alles aufs schönste zusammen, und es wird dadurch zugleich die Richtigkeit der überlieferten Chronologie bestätigt. Unsicher bleibt vorläufig nur das genaue Datum des ersten Fragments, welches weniger und zum Teil verderbte Zahlen enthält; am wahrscheinlichsten ist mir, daß es dem vorhergehenden Jahre, also dem Jahre 656 n. Chr., angehört³⁾. In beiden Fragmenten dauert die Quadragesima 8 Wochen. Auch gibt das zweite Fragment ausdrücklich den Grund der Verlängerung an: Ἀρχόμενοι τῶν ὀκτῶ ἐβδομάδων τῆς νηστείας, τοῦτέστι τῆς ἁγίας τεσσαρακοστῆς, διὰ τὸ μὴ συνα-

1) Das Fragment selbst gibt (wie der unten S. 87 zu erwähnende Osterfestbrief des monophysitischen Patriarchen Alexanders II., den wir im Original besitzen) die römischen Daten neben den ägyptischen, und beide stimmen zueinander. Auch sind vom 19. Mechir bis zum 8. Pharmuthi gerade 7 Wochen. An der Richtigkeit der Überlieferung kann also kein Zweifel sein.

2) Vgl. auch Alfred J. Butler, The Arab conquest of Egypt and the last thirty years of the Roman dominion (Oxf. 1902), S. XXVIII. 170 (Anm. 1). 501 f. 505. Butler setzt Benjamins Thronbesteigung genauer in den Januar 623, da Benjamins Vorgänger Andronikus am 3. Jan. gestorben sein soll. Dies Datum ist jedoch, wie Gutschmid a. a. O. durch ein Fragezeichen angedeutet hatte und auch Butler S. 170 Anm. 1 (vgl. S. 172) bemerkt, nicht ganz sicher, da der 3. Jan. Benjamins eigener Todestag ist, also die Angabe desselben Todestages für seinen Vorgänger auf einer Verwechslung beruhen kann.

3) Nach dem ersten Fragment dauerte das Fasten vom 27. Mechir bis zum 20. Pharmuthi. Hier muß ein Fehler stecken, denn so kommen nur 54 Tage heraus (4 des Mechir, 30 des Phamenoth, 20 des Pharmuthi), während es vom Montag der 1. Fastenwoche bis zum Karsamstag 55 Tage sein müssen und im zweiten Fragment auch wirklich sind (12 des Mechir, 30 des Phamenoth, 13 des Pharmuthi; die ägyptische Monatsrechnung s. bei F. K. Ginzel, Handbuch der math. u. techn. Chronologie 1 [1906], S. 225 f.). Wir müssen also entweder den 27. in den 26. Mechir korrigieren, oder den 20. in den 21. Pharmuthi; letzteres ist einfacher, da wir nur den Ausfall des Einers anzunehmen brauchen. Wir bekommen dann für Ostern den 22. Pharmuthi = 17. April heraus. Auf den 17. April fiel Ostern in den Jahren 651 und 656. Keins der beiden Jahre stimmt zu der Angabe, daß das erste Fragment aus dem 30. Osterfestbrief Benjamins stammt, denn im Jahre 651 muß er seinen 29., im Jahre 656 seinen 34. Festbrief geschrieben haben. Also muß „30“ in 29 oder 34 korrigiert werden; letzteres ist einfacher, da wir wiederum nur den Ausfall des Einers anzunehmen brauchen. (Würden wir umgekehrt den 27. in den 26. Mechir korrigieren, so fielen Ostern auf den 16. April. In diesem Falle müßten wir viel stärker eingreifen, da dann nur die Jahre 629 und 640 in Frage kämen.)

ριθμείσθαι τὸ σάββατον καὶ τὴν κυριακὴν ταῖς ἁγίαις νηστείαις, κτλ. Wir haben hier also die folgerichtige Fortbildung der altägyptischen Praxis. Der Anfang der Karwoche wird nach der alten Sitte besonders notiert¹⁾, aber sie wird nicht besonders gerechnet, sondern ist die letzte Woche der 8wöchigen Quadragesima, wie sie früher die letzte Woche der 6wöchigen Quadragesima gewesen war.

Seit Benjamin I. haben wir viele Zeugnisse für die 8wöchige Quadragesima der Kopten. In dem Osterfestbrief Berliner Klassikertexte 6 (1910), S. 55—109, der von dem monophysitischen Patriarchen Alexander II. im Jahre 713, 719 oder 724 geschrieben ist (a. a. O., S. 94), heißt es (S. 86): Ἀρξώμεθα τῆς μὲν ἁγίας τεσσαρακοστῆς τῶν νηστειῶν, τουτέστιν τῶν ὀκτῶ ἑβδομάδων, κτλ. Im Typikon κερ. κη' (Venedig 1615, Bl. ἐβ' Anf.) heißt es, daß der Kanon des Patriarchen Nicephorus von Konstantinopel (806—815), nach welchem die Orthodoxen in der 8. Woche vor Ostern, wenn irgend möglich, auch am Mittwoch und Freitag Käse und Eier essen sollen (vgl. unten S. 94), sich gegen die Jakobiten und Tetraditen richtet²⁾, die also schon in dieser Woche Käse und Eier meiden; „Tetraditen“ ist aber ein Spottname für die Monophysiten Alexandrias. Eutychius, orthodoxer Patriarch von Alexandria (933—940), bezeugt in seinem unten in § 8 anzuführenden Bericht über die Fastenpraxis der 8. Woche vor Ostern, daß die Kopten seiner Zeit im Gegensatz zu den Orthodoxen schon in dieser Woche streng fasteten. Ebenso sagt der erste Anhang des Typikon (Venedig 1615, Bl. ρα' Vorderseite Sp. 2 Z. 6—8): κατὰ μέντοι τὴν τυροφάγον (d. h. in der 8. Woche vor Ostern) οἱ αἰρετικοὶ οἱ λεγόμενοι Τετραδίται μεγάλην νηστειαν παρατηροῦσιν. Und für die Neuzeit haben wir den Bericht von E. W. Lane, Account of the manners and customs of the modern Egyptians 2 (1836), S. 323, nach welchem الصوم الكبير „das große Fasten“ 55 Tage dauert.

Vor der 8wöchigen Quadragesima hat das koptische Lektionar noch das 3tägige Ninivefasten. Über dieses sagt Lane a. a. O.: „A week before their Great Fast, or Lent, commences a fast of three days, kept in commemoration of that of Nineveh, which was occasioned by the preaching of Jonah“. Aber nach J. M. Vansleb, Histoire de l'église d'Alexandrie (1677), S. 76 findet dies Fasten vielmehr in der zweiten Woche vor der Quadragesima

1) Ebenso auch in dem gleich zu nennenden Osterfestbrief Alexanders II.

2) ἀνατρέπει δὲ οὗτος ὁ κανὼν τὸ ὄγμα τῶν Ἰακωβιτῶν καὶ τὴν τῶν Τετραδιτῶν αἵρεσιν.

statt, und dies wird richtig sein, denn auch die Syrer und Armenier haben es in der 10. Woche vor Ostern. Über das Ninivefasten der Syrer belehrt A. Baumstark, Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten (Studien zur Gesch. u. Kultur des Altertums, hsg. v. Drerup u. a., III 3—5, Paderb. 1910), S. 191—194. Danach findet es „in der drittletzten Woche vor Beginn der Quadragesima“ statt, also, da die syrische Quadragesima 7 Wochen vor Ostern beginnt, in der 10. Woche vor Ostern. Eingeführt wurde es zuerst in der 2. Hälfte des VI. Jahrh. bei den Nestorianern anlässlich einer Epidemie, bald darauf aber von den Jakobiten übernommen. Über das Ninivefasten der Armenier, das ἀρτεζιβόριον, handelt Nilles II, S. 6—11. Es findet in der Woche vor Septuagesimae statt, d. h. gleichfalls in der 10. Woche vor Ostern. Der Termin ist ganz sicher, da die Griechen, um gegen diese greuliche Ketzerei der dreimal verfluchten Armenier zu protestieren, in ebendieser Woche sogar das allwöchentliche Mittwochs- und Freitagsfasten aufgehoben haben¹⁾.

Die drei Tage des Ninivefastens werden im koptischen Lektionar nur gezählt, ohne daß angegeben würde, um welche Wochentage es sich handelt. Nach Vansleb a. a. O. beginnt das Ninivefasten stets am Montag. Hierzu stimmt es, daß im koptischen Lektionar auf die drei Tage des Ninivefastens „der gesegnete Donnerstag, welcher das Ninivepascha ist“²⁾, folgt; wie auf das große Fasten das Pascha folgt, so hat man auf das Ninivefasten ein Ninivepascha folgen lassen. Montag, Dienstag und Mittwoch sind auch bei den Syrern die am besten bezeugten Tage des Ninivefastens, s. Baumstark a. a. O., S. 193.

Über die Zeit der Einführung des Ninivefastens bei den Kopten vermag ich nichts zu sagen, da ich keine alten Zeugnisse für daselbe kenne.

Die Gottesdienste an den Wochentagen der Fastenzeit beschränken sich bei den Kopten nicht auf die Mittwoche und Freitage, wie das in Jerusalem meistens der Fall war, sondern finden während des Ninivefastens wie während des „großen Fastens“ täglich statt.

1) Daher gehört „die Woche nach dem Tag des Pharisäers und des Zöllners“, d. h. nach dem Sonntag vor Septuagesimae, noch jetzt zu den „Fastendispensationswochen“, s. Dim. Sokolow, Darstellung des Gottesdienstes der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, übers. von G. Morosow (Berlin 1893), S. 30 Anm.

2) *يوم الخميس المبارك الذي هو فصح نينوى*. Lagarde, *Orientalia* I, S. 39 gibt als Überschrift dieses Tages falsch an: „fünfter [so (dies „so“ stammt von Lagarde selbst)] Tag des ninevitischen 𐤍𐤏𐤃“.

Die Zahl der alttestamentlichen¹⁾ Lektionen beträgt während des Ninivefastens täglich 1, während des „großen Fastens“ täglich 2—4. Die Höchstzahl 4 kommt nur am Mittwoch (3.—5. Woche) und Freitag (2., 3., 6., 7. Woche) vor; diese beiden Tage werden also auch hier ausgezeichnet (vgl. oben S. 82). Im übrigen haben die 1.—3. und 6. Woche regelmäßig 2 Lektionen, die 4., 5. und 7. Woche regelmäßig 3 Lektionen; Ausnahmen: Donnerstag der 5. Woche 2 Lektionen, Mittwoch der 6. Woche 3 Lektionen. Hierin einen tieferen Sinn zu suchen, wäre bei der Jugend der uns zu Gebote stehenden Überlieferung ein gefährliches Unternehmen.

Während des Ninivefastens wird naturgemäß das Buch *Jonas* gelesen. Dies Buch ist seit alters mit der Fastenzeit verknüpft; wir trafen es schon in der Ostervigil und sahen dort, daß schon Ambrosius es für die Karwoche bezeugt (s. oben S. 74 Anm. 1). In der Ostervigil wird es wegen der typischen Bedeutung des dreitägigen Aufenthaltes des Jonas im Bauche des Walfisches gelesen. Daran wird hier natürlich nicht gedacht; vielmehr wird es hier deshalb gelesen, weil man selbst die Niniviten, die auf die Predigt des Jonas fasteten und Buße taten, nachahmte; stammt doch auch die 3tägige Dauer des Ninivefastens offenbar aus *Ion. 3₄*, wo der Prophet den Niniviten verkündigt: Ἐτι τρεῖς ἡμέραι καὶ Νινεὴ καταστραφήσεται. Übrigens folgen bei *Matth. 12_{40f.}* die Niniviten als Bußspiegel unmittelbar auf Jonas als Typus Christi.

In der *Quadragesima* wird täglich das Buch *Isaias* gelesen; es fehlt bloß am Freitag der 5. Woche und ist hier wohl nur zufällig ausgefallen, da man auch nach Analogie des Freitags der 2., 3., 6. und 7. Woche an diesem Tage 4 statt 3 Lektionen erwarten könnte. Die Lesestücke erscheinen im großen und ganzen in der Reihenfolge, die sie in dem Prophetenbuche selbst einnehmen; einige Abweichungen von der Regel sollen am Schluß dieses Paragraphen besprochen werden.

Nächst *Isaias* wird in der *Quadragesima* am häufigsten das Buch *Iob* gelesen. Die Lesung beginnt in der 2. Woche und findet in dieser am Dienstag und Freitag, in der 3. Woche am Mittwoch und Freitag, in den folgenden Wochen täglich statt. Nur in der 6. Woche ist sie wieder auf Mittwoch und Freitag beschränkt; auch fehlt sie am Donnerstag der 5. Woche, aber hier

1) Im Gegensatz zum jerusalemischen und konstantinopolitanischen hat das uns vorliegende koptische Lektionssystem an den Wochentagen der Fastenzeit auch neutestamentliche Lektionen. Diese bleiben hier unberücksichtigt. Sie gehören auch wohl erst einer jüngeren Entwicklungsstufe an.

wohl nur infolge eines Fehlers unserer Hs., da dieser Tag gegen die Regel bloß 2 Lektionen hat. Vom Freitag der 2. Woche bis zum Mittwoch der 5. Woche wird Iob 11—26, vom Freitag der 6. Woche bis zum Schluß der 7. Woche Iob 36—42 vollständig und in richtiger Reihenfolge gelesen. Die übrigen drei Iob-Lektionen sind regellos: Dienstag der 2. Woche Iob 19_{2—16}, Freitag der 5. Woche Iob 32_{2—16}, Mittwoch der 6. Woche Iob 38_{1—21}¹ (also außer 32_{2—16} Dubletten).

Außer Isaias und Iob werden noch die Proverbia öfter gelesen. Die Lesung beginnt erst in der 3. Woche und setzt in der 4. Woche wieder aus. Sie findet in der 3. und 5. Woche am Montag, Dienstag und Donnerstag statt, in der 6. Woche am Montag, Dienstag und Freitag, in der 7. Woche täglich. In der 3. und 5. Woche wird Prov. 1₂₀—4₂₂¹ vollständig, in der 6. und 7. Woche Prov. 8—12₁₁¹ fast vollständig gelesen. Die richtige Reihenfolge ist überall gewahrt.

Sonst finden wir in der Quadragesima noch folgende Bücher vertreten: Gen. 5 mal, Exod. 7 mal (aber einmal nur freie Nacherzählung), Deut. 6 mal, Reg. I. III. IV zusammen 4 mal, Ioel 4 mal, Zach. 2 mal. Auch bei diesen Büchern läßt sich in der Regel das Prinzip der fortlaufenden Lesung (*lectio continua*) beobachten, z. B. Mittwoch der 2.—6. Woche Exod. 2₁₁—11 mit einigen Auslassungen; Freitag der 1.—5. Woche Deut. 6₃²—12₂₄ mit einer ganz kleinen Auslassung. Aber es kommen auch Störungen vor, die jedoch vielleicht erst durch Überarbeitung entstanden sind, z. B. stehen neben den soeben genannten Lektionen aus Exod. und Deut. noch folgende: Montag der 1. Woche Anfang der Geschichte Moses, frei nach Exod. erzählt, und Montag der 2. Woche Exod. 3₆—14; Donnerstag der 2. Woche Deut. 5₁₅—22.

Vergleichen wir dann noch die koptischen und die jerusalemischen Lektionen für die der Karwoche vorangehenden Fastenwochen, so finden wir eine große Übereinstimmung in der Wahl der biblischen Bücher. Für sich besonders hat das jerusalemische System nur Ier. (3 Lektionen) und Mich. (1 Lektion), das koptische nur Gen. (5 Lektionen) und Reg. III. IV (je 1 Lektion). Dagegen stimmen beide in Exod., Deut., Reg. I, Prov., Iob, Is., Ioel, Zach. überein. Ja die Übereinstimmung erstreckt sich hie und da bis in die Einzelheiten. In Jerusalem wird an den sechs Mittwochen der Quadragesima Exod. 1—5₃ gelesen, bei den Kopten an den Mittwochen der 2.—6. Woche Exod. 2₁₁—11. In Jerusalem wird an den sechs Freitagen Deut. 6₄—11₂₅ gelesen, bei den Kopten an den Freitagen der 1.—5. Woche

Deut. 6^s²—12²⁴. In Jerusalem liest man die Prov. nur am Montag, Dienstag und Donnerstag der 2. Woche; die Kopten lesen sie mehrere Wochen, beginnen aber damit am Montag, Dienstag und Donnerstag der 3. Woche, und das sind, da die koptische Quadregesima eine Woche vor der jerusalemischen anfängt, genau dieselben Tage, an denen man in Jerusalem die Prov. liest; auch der Lesestoff deckt sich fast: in Jerusalem liest man an diesen Tagen Prov. 1₂—4₁₃, bei den Kopten Prov. 1₂₀—3₄. In Jerusalem wird ferner Iob stets am Freitag gelesen, bei den Kopten nur am Freitag regelmäßig (außer der 1. Woche, wo Iob überhaupt noch nicht gelesen wird), an anderen Tagen mehr oder weniger unregelmäßig. In Jerusalem wird Ioel am Mittwoch der 1.—5. Woche gelesen, bei den Kopten am Mittwoch der 1. und 3.—5. Woche. Auch ist noch daran zu erinnern, daß die koptischen (sahidischen) Karwochenlektionen gleichfalls sich mit den jerusalemischen berührten (s. oben S. 69). Unter diesen Umständen können wir nicht zweifeln, daß zwischen dem jerusalemischen und dem koptischen Lektionssystem ein alter Zusammenhang besteht, wenn wir auch die Art dieses Zusammenhanges vorläufig nicht bestimmen können.

Aber das koptische System berührt sich nicht nur mit dem jerusalemischen, sondern auch mit dem konstantinopolitanischen, und in diesem Falle können wir mit Sicherheit auf Abhängigkeit des koptischen Systems schließen. Besonders deutlich zeigt sich dies bei den Is.-Lektionen, in denen die Kopten gar nicht mit Jerusalem, aber fast ganz mit Konstantinopel übereinstimmen. Vom Montag der 1. Woche bis zum Mittwoch der 5. Woche sind die Is.-Lektionen der beiden Systeme bis auf unbedeutende Unterschiede¹⁾ identisch, und auch die konstantinopolitanischen Is.-Lektionen vom Freitag der 5. Woche bis zum Freitag der 6. Woche kehren bei den Kopten wieder, nur daß sie bei ihnen vom Freitag der 6. Woche bis zum Freitag der 7. Woche gelesen werden. Dieser Unterschied erklärt sich aus der verschiedenen Dauer

1) In den meisten Fällen handelt es sich um ganz minimale Differenzen, wie sie hie und da auch zwischen verschiedenen griechischen Hss. vorkommen. Bemerkenswert ist nur folgendes: 1) In der 3. Woche haben die Kopten — oder nur unsere Hs. — die Lektionen des Dienstags und Mittwochs vertauscht. 2) Am Dienstag der 4. Woche ist die koptische Lektion bedeutend länger als die konstantinopolitanische. 3) Am Freitag der 4. Woche hat unsere Hs. (Kopt. 8) zunächst bis zu den Worten Is. 29¹⁷ ⲁⲫⲣⲏⲛⲧ̅ ⲁⲡⲓⲧⲱⲟⲩ = ἄς τὸ ἕρος, mit welchen Bl. 223 a schließt, denselben Text wie Konstantinopel, fährt dann aber auf Bl. 223 b mit Is. 42⁸ παρὰν = μου . . . τὸ ὄνομα fort. Sie bricht also auf 223 a mitten im Satze ab (durch nachträgliche Hinzufügung von ⲡⲧⲉ ⲡⲓⲪⲉⲣⲁⲛⲏⲗ am Fuß der Seite ist nur ein notdürftiger Abschluß hergestellt) und fängt auf 223 b mitten in einem ganz anderen Satze an. Daraus folgt, daß es sich hier um ein Versehen handelt.

der Fastenzeit: Konstantinopel hatte vor der Karwoche 6, die Kopten 7 Wochen des strengen Fastens. Daher reichten die konstantinopolitanischen Is.-Lektionen nicht aus; und die Kopten mußten das System erweitern. Das taten sie, indem sie vom Donnerstag der 5. Woche bis zum Donnerstag der 6. Woche neue Is.-Lektionen einschoben¹⁾. Aber sie taten es ungeschickt; denn während Konstantinopel alle Is.-Stücke in der Reihenfolge liest, in der sie im Prophetenbuche selbst stehen, schoben die Kopten ihre neuen Lektionen zwischen Is. 41₁₄ (Mittwoch der 5. Woche) und 45₁₁ (Freitag der 6. Woche) in bunter Reihenfolge ein: 26₉²—20. 44₂₁—28. 45₁—10. 45₁₈—25. 43₁₀—21.

Auch einige andere Übereinstimmungen zwischen dem koptischen und dem konstantinopolitanischen Lektionssystem kommen vor, besonders in den Lektionen aus Ioel und Zach., welche Konstantinopel in der Butterwoche, die Kopten in ihrer zeitlich damit zusammenfallenden ersten Fastenwoche haben (vgl. oben S. 34 mit S. 68), und in den Gen.-Lektionen des Freitags der 5. und 6., resp. 6. und 7. Fastenwoche (vgl. S. 38 mit S. 69). Die Kopten werden auch diese aus dem konstantinopolitanischen System, das sich ja mit der Zeit immer weiter ausbreitete (s. oben S. 71), übernommen haben²⁾. Unsere koptischen Hss. sind ja sehr jung und können sehr wohl ein stark umgebildetes koptisches Lektionssystem darstellen. Merkwürdig ist dabei höchstens, daß auch die koptische Kirche trotz ihres Gegensatzes zur byzantinischen Reichskirche sich ihrem Einfluß nicht hat entziehen können.

§ 7. Das konstantinopolitanische Lektionssystem der Fastenzeit und die ihm zugrunde liegende Fastenpraxis.

Das konstantinopolitanische Lektionssystem setzt wie das koptische eine 8wöchige Fastenzeit voraus. Aber die ganze Zeit von 8 Wochen zerfällt hier in drei deutlich voneinander geschiedene Teile³⁾:

1) Butterwoche (*ἡ τυροπάχος* scil. *ἑβδομάς*): Mittwoch und Freitag je 2 Lektionen, am Mittwoch aus Ioel, am Freitag aus Zacharias.

1) Die konstantinopolitanische Lektion für den Donnerstag der 5. Woche (Is. 42₅—16) ist bei dieser Umarbeitung verloren gegangen. Aber ein Teil derselben (42₈²—12¹) findet sich sonderbarerweise beim Freitag der 4. Woche, s. die vorige Anmerkung.

2) Dasselbe gilt wohl für die drei oben S. 75 erwähnten Lektionen der Palmarumvigil, welche die Kopten mit Konstantinopel gemein haben.

3) Zu den deutschen Bezeichnungen der drei Teile füge ich in Klammern die griechischen in der in den liturgischen Büchern üblichsten Fassung hinzu.

2) 6 Wochen der Fasten = Quadragesima (αὶ ἕξ ἑβδομάδες τῶν νηστειῶν, ἡ τεσσαρακοστή): Montag — Freitag je 3 Lektionen und zwar stets aus Is., Gen. und Prov., die fortlaufend vom Anfang bis zum Schluß gelesen werden, aber nur anfangs vollständig, nachher mit mehr oder weniger großen Auslassungen.

3) Karwoche (ἡ ἁγία καὶ μεγάλη ἑβδομάς): Montag — Mittwoch je 3 Lektionen aus Ez., Exod. und Iob. Donnerstag und Freitag je 4 Lektionen: die Lesung von Exod. und Iob wird fortgesetzt und je eine Prophetenlektion (nicht aus Ez., sondern aus Ier., Is., Zach.) davor und dahinter gelegt.

Daraus folgt, daß dies System für diejenige Fastenpraxis geschaffen ist, die sich mit der Zeit in der ganzen orthodoxen Kirche durchgesetzt hat und auch in den oft gedruckten liturgischen Büchern, besonders dem Triodion und dem Typikon, vorausgesetzt wird. Denn auch nach dieser jetzt allgemeingültigen Praxis gliedert sich die im ganzen 8wöchige Fastenzeit in eben jene drei Teile, die sich nicht nur durch ihre Namen, sondern auch durch die Art des Fastens und des Gottesdienstes voneinander scheiden. Ich will dies hier an der Hand des Triodion und anderer Quellen etwas genauer ausführen und dabei zugleich zeigen, wie völlig unser Lektionssystem auch in den Einzelheiten auf jene Praxis zugeschnitten ist.

Das Triodion (vgl. oben S. 53) beginnt schon 10 Wochen vor Ostern mit der *κοριακὴ τοῦ τελῶνου καὶ τοῦ Φαρισαίου* (Sonntag vor Septuagesimae). Und in der Tat fängt schon mit diesem Sonntag die erste Vorbereitung auf die Fastenzeit an. Denn das Evangelium vom Zöllner und Pharisäer, von welchem dieser Sonntag seinen Namen hat, soll ebenso wie das Evangelium vom verlorenen Sohne, nach welchem der nächste Sonntag (Septuagesimae) *κοριακὴ τοῦ ἀσώτου* heißt, und das Evangelium vom jüngsten Gericht Matth. 25^{31—46}, das an dem dann folgenden Sonntag (Sexagesimae) gelesen wird, bereits die Bußstimmung der Fastenzeit wecken. Am Sonntag Sexagesimae darf man zum letzten Mal Fleisch essen, daher heißt er *κοριακὴ τῆς ἀπόκρως* („Karneval“; davon neugriech. ἀποκρεῶ *comissor, epulis indulgeo* Nilles II, S. 19). Mit dem folgenden Montag beginnt die Fastenzeit.

Die erste Woche der Fastenzeit ist jedoch noch keine Woche des eigentlichen Fastens und wird daher auch als Woche *πρὸ τῶν νηστειῶν* (oben S. 34) oder *προνήστιμος ἑβδομάς* (Joh. Damasc. de sacris ieiuniis c. 5: Migne Patr. gr. 95, Sp. 69 D) bezeichnet. Man enthält sich in ihr noch nicht aller Speise bis zum Nachmittag oder Abend, um dann eine einzige,

bloß aus Vegetabilien bestehende Mahlzeit einzunehmen, wie die alte Regel für die eigentlichen Fasttage ist, sondern lebt im ganzen durchaus in der gewöhnlichen Weise und enthält sich nur des Fleisches. Dagegen sind die in der eigentlichen Fastenzeit gleichfalls verbotenen Produkte der Tiere, Milch, Butter, Käse, Eier¹⁾, in dieser Woche noch erlaubt, ja nach dem oben S. 87 zitierten Kanon des Patriarchen Nicephorus von Konstantinopel (806—815) soll man diese Speisen sogar, wenn irgend möglich, genießen, um sich dadurch von den Häretikern zu unterscheiden, die in dieser Woche schon streng fasteten. Daher heißt diese Woche die Käseesserwoche (ἡ τυροφάγος scil. ἐβδομιάς) oder die Käsewoche (ἡ τυρινή) und wird im Westen, wo die Butter eine ähnliche Rolle spielt wie der Käse im Osten, gewöhnlich als die Butterwoche bezeichnet.

Indessen nehmen zwei Tage dieser Woche, der Mittwoch und Freitag, eine gewisse Sonderstellung ein. Mittwoch und Freitag sind die uralten, schon in der Didache c. 8 vorkommenden, allwöchentlichen Fasten- oder Stationstage (vgl. oben S. 82). Schon Constit. apost. VIII 47 (= Canones apost.) Nr. 69 befiehlt das Mittwochs- und Freitagsfasten auch dem Laien bei Strafe der Exkommunikation. Hieraus erklärt sich, daß diese beiden Tage auch in der Butterwoche eigentliche Fasttage sind, vgl. den eben schon erwähnten Kanon des Nicephorus im Typikon κερ. κη' (Venedig 1615, Bl. ξα'/ξβ'): Δεῖ νηστεύειν τοὺς μοναχοὺς τῇ δ' καὶ ε' τῆς τυροφάγου καὶ μετὰ τὴν τῶν προηγιασμένων ἀπόλυσιν (d. h. nach Beendigung der Missa praesanctificatorum, die stets gegen Abend stattfindet, vgl. unten S. 98) ἐσθίειν τυρὸν καὶ ὠά, ὅπου ἂν εὐρεθῶσιν²⁾. Charakteristisch ist auch, daß, wie ebendieser Kanon lehrt, am Mittwoch und Freitag der Butterwoche schon wie an den eigentlichen Fasttagen der Quadragesima die oben S. 80f. beschriebene Missa praesanctificatorum gehalten wird. Um dieser Eigentümlichkeiten willen bezeichnet Symeon Thessalonicensis, Responsa

1) Im Orient werden gewöhnlich nur Käse und Eier genannt, weil diese beiden Speisen dort hauptsächlich in Betracht kommen.

2) Dieser Kanon des Nicephorus wird als im Typikon stehend schon von Eutychius, orthodoxer Patriarch von Alexandria (933—940), zitiert, s. Eutychii patr. Alex. annales interprete E. Pocockio 2 (1658), S. 249 = Eutychii patr. Alex. ann., pars posterior, ed. Cheikho (Corpus script. christ. orient., Scriptores arab., Textus, Ser. tertia, Tom. VII [1909]), S. v, Z. 3—7. Daß er auch später maßgebend blieb, lehrt Symeon Thessalon., Responsa ad Gabrielem Pentapol., Quaestio 56 (Migne Patr. gr. 155, Sp. 905 Mitte). — Nach Dim. Sokolow, Darstellung des Gottesdienstes der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, übers. von G. Morosow (Berlin 1893), S. 30 Anm. gehört die Butterwoche zu den Fastendispenstionswochen; vgl. auch Typikon Venedig 1615, Bl. ρλδ' Rückseite Sp. 1. Dies kann ich mir nicht erklären.

ad Gabrielem Pentapolitanum, Quaestio 56 (Migne Patr. gr. 155, Sp. 904 D) den Mittwoch und Freitag der Butterwoche treffend als *προόμια τῶν ἱερῶν νηστειῶν*.

Nach alledem ist die Butterwoche kurz zu charakterisieren als eine Übergangswoche, in der man noch nicht voll fastet, aber doch schon etwas mit dem Fasten und der gottesdienstlichen Praxis der Fastenzeit beginnt.

Dieser Charakter der Butterwoche kommt auch im Lektionssystem deutlich zum Ausdruck. Man nimmt die für die Fastenzeit charakteristische Lesung des A. T. noch nicht voll auf und liest noch nicht die Bücher, die in der folgenden Quadragesima gelesen werden, beginnt aber doch schon etwas mit dem A. T. Daß man hierfür gerade den Mittwoch und Freitag gewählt hat, erklärt sich nach dem über diese Tage Gesagten von selbst: sie sind die eigentlichen Fasttage der Butterwoche, daher eignen gerade sie sich für die alttestamentlichen Lektionen.

Auch in der Zahl der Lektionen unterscheidet sich die Butterwoche charakteristisch von der eigentlichen Fastenzeit: sie hat an beiden Tagen nur je zwei Lektionen, während es weiterhin stets drei, am Gründonnerstag und Karfreitag sogar vier sind. Auch hierdurch soll die Butterwoche als Übergangswoche, in der man noch nicht voll beginnt, gekennzeichnet werden, wie umgekehrt die Steigerung am Gründonnerstag und Karfreitag auf die hervorragende Bedeutung dieser beiden Tage hinweist. Zugleich wird durch die Zweizahl der Lektionen das außerhalb der Fastenzeit herrschende Schema auch für die Butterwoche aufrecht erhalten und somit diese Woche wiederum als außerhalb der eigentlichen Fastenzeit stehend gekennzeichnet. Denn die einzelnen Tage des beweglichen Kirchenjahres, auch der Montag, Dienstag und Donnerstag der Butterwoche, haben sonst regelmäßig zwei neutestamentliche Lektionen; diese setzen am Mittwoch und Freitag der Butterwoche aus (s. Gregory, Textkritik des N. T., S. 361), und die beiden alttestamentlichen Lektionen treten an die Stelle.

Auf die Butterwoche folgt die 6wöchige Quadragesima. Sie besteht aus den 40 Tagen vom Montag nach Quinquagesimae (Invocavit) bis zum Freitag vor Palmarum. Ihr Anfang wird in der römischen Ausgabe des Triodion (1879), S. 113 durch die Überschrift *Ἀρχὴ τῆς ἁγίας καὶ μεγάλης τεσσαρακοστῆς* vor dem Montag der 1. Woche ausdrücklich angezeigt und kommt auch in den Gesängen dieses Tages, wie A. Baumstark im Oriens Christianus N. S. 1 (1911), S. 55 Anm. 2 gezeigt hat, mannigfach zum Ausdruck. Ihr Schluß am Freitag der 6. Woche wird im Triodion

nicht ausdrücklich angezeigt, kommt aber gleichfalls in den Gesängen für den Abendgottesdienst dieses Tages zum Ausdruck; gleich das erste Idiomelon (röm. Ausg. S. 578) beginnt mit den Worten *Τὴν ψυχωφελῆ πληρώσαντες τεσσαρακοστήν, καὶ τὴν ἀγίαν ἐβδόμηδα τοῦ πάθους σου αἰτοῦμεν κατιδεῖν, φιλόνηρωπε*¹⁾. Auch das altarmenische Lektionar zeigt den Schluß der Quadragesima am Freitag der 6. Woche aufs unzweideutigste an, s. oben S. 81 Anm. 2. Und auch die syrische Bezeichnung dieses Freitags als des „Freitags der vierzig (näml. Tage)“ oder des „hl. Freitags des 40tägigen Fastens“ beweist nicht minder deutlich, daß die 40 Tage mit diesem Freitag voll werden, s. A. Baumstark, Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten (1910), S. 207.

Bei dieser Berechnung der 40 Tage sind also die Samstage und Sonntage, obwohl sie keine eigentlichen Fasttage sind, mitgerechnet. Das entspricht zweifellos dem Sinne der Schöpfer der Quadragesima. Denn die *τεσσαρακοστή* ist das Gegenstück zur *πεντηκοστή*, und wie diese ein Zeitraum von 50 unmittelbar aufeinander folgenden Tagen war, so sollte offenbar die *τεσσαρακοστή* ein analoger Zeitraum von 40 Tagen sein. Auch die oft angeführten Vorbilder des 40tägigen Fastens Mosis, Eliae und Christi weisen in dieselbe Richtung. Aber den abendländischen Gelehrten, die an die spätere lateinische Praxis, nur die eigentlichen Fasttage zu rechnen, gewöhnt sind, geht diese Berechnungsweise recht schwer ein. So bemerkt Funk in seinem oben S. 78 zitierten Aufsatz über die Entwicklung des Osterfastens zwar richtig, daß die Quadragesima 6 Wochen umfaßte, aber nirgends, daß diese 6 Wochen wirklich 40 Tage enthalten, betont vielmehr S. 262 ff. immer nur, daß zu wenig eigentliche Fasttage herauskommen. Noch weiter ging H. Achelis in der Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche³ 5 (1898), S. 775 Z. 47—49, indem er für Epiphanius eine 7wöchige Dauer der Quadragesima (ohne Karwoche) herausrechnete, lediglich weil Epiphanius sagt, daß man an den Sonntagen nicht fastete (der Samstag war damals in Cypern noch nicht auf gleiche Stufe mit dem Sonntag gestellt). Und Deconinck (*Revue bibl. intern.*, N. S. 7 [1910], S. 435), Weigand (*Byz. Ztschr.* 20 [1911], S. 13 f.) und Baumstark (*Oriens Christianus* N. S. 1 [1911], S. 57) haben sich nicht nur diese Folgerung von Achelis angeeignet, sondern

1) Dies Lied hat schon H. Achelis, *Fasten in der Kirche: Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche*³ 5 (1898), S. 777 Z. 8 ff. nach den „Briefen über den Gottesdienst der morgenländischen Kirche“, übers. von Muralt (Lpz. 1838), S. 63 angeführt. Es wird nicht am Sonnabend vor Palmarum gesungen, wie Achelis nach Muralt angibt, sondern am Freitag Abend. Vgl. auch Baumstark a. a. O.

möchten dementsprechend für Chrysostomus und die apostolischen Constitutionen eine 8wöchige Dauer der Quadragesima herausrechnen, lediglich weil beide sagen, daß man an den Samstagen und Sonntagen nicht fastete. Solchen Mißgriffen gegenüber scheint es nicht überflüssig, einige Stellen herzusetzen, welche die originale und bei den Orthodoxen stets beibehaltene Berechnung der Quadragesima kennen lehren. Anastasius Sinaita, Quaestio 64 (Migne Patr. gr. 89, Sp. 664 A) sagt: Wenn man einschließlich der besonders zu rechnenden Karwoche 8 Wochen fastet, οὐκέτι ὀφείλει τεσσαρακοστή ὀνομάζεσθαι, ἀλλὰ τεσσαρακοστή ἐβδόμη. Johannes Damascenus de sacris ieiuniis c. 4 (Migne Patr. gr. 95, Sp. 69 A/B) kommt nach Erwägung verschiedener Aussprüche der Väter über die τεσσαρακοστή zu dem Schlusse, ὅτι νηστεία ἐστὶν οὐ μόνον ἡ παντελής ἔωθεν μέχρις ἐσπέρας ἀσιτία, ἀλλὰ καὶ ἡ τινῶν βρωμάτων ἀποχή (vgl. auch die hierauf folgende ausführliche Begründung). Symeon Thessalon., Responsa ad Gabrielem Pentapol., Quaestio 52 (Migne Patr. gr. 155, Sp. 897 A) sagt: Die Quadragesima ἄρχεται μὲν ἀπὸ δευτέρας ἡμέρας, λήγει δὲ συναπτῶς εἰς παρασκευήν (vgl. Constit. apost. V 13), τῶν κυριακῶν καὶ σαββάτων εἰσαγομένων, und dies ist deshalb wohlbegründet, weil man sich auch an den Sonntagen und Samstagen des Fleisches und der tierischen Produkte enthält.

Die Quadragesima bildet eine Einheit. Das war schon im jerusalemischen Lektionssystem dadurch zum Ausdruck gebracht, daß an den Mittwochen und Freitagen der Quadragesima regelmäßig dieselben Bücher wiederkehrten (s. oben S. 83). Doch wechselten dort die Bücher zwischen Mittwoch und Freitag. Im konstantinopolitanischen Lektionssystem ist die Einheitlichkeit völlig: in der ganzen Zeit werden stets dieselben Bücher (Is., Gen., Prov.) und stets in derselben Reihenfolge gelesen.

Endlich kommt dann die Karwoche. Diese wird gelegentlich mit der Quadragesima zusammengerechnet, z. B. bei der Bezeichnung der 4. Fastenwoche als μέση ἐβδομάς (oben S. 36 f.) und des Mittwochs dieser Woche als δ' τῆς μεσονησιτίμου (The Greek liturgies ed. by C. A. Swainson [1884], S. 95 Sp. 2) entsprechend der δ' τῆς μεσοπεντηκοστῆς (oben S. 44). Das erklärt sich leicht, da man ja die ganzen 7 Wochen fastete. Aber bei genauer Rechnung wird die Karwoche scharf von der Quadragesima geschieden. Zum klassischen Ausdruck kommt das in einer Stelle der Constit. apost. V 13, die noch jetzt maßgebend ist; es heißt dort: das Fasten der Quadragesima soll gehalten werden πρὸ τῆς νηστείας τοῦ πάσχα, d. h. vor dem Fasten der Karwoche (vgl. oben S. 34 Anm. 1 und S. 81), und nach jenem

ersten Fasten soll man ἀπονηστῆσαι und dann das Fasten der Karwoche beginnen. Aber auch später werden Quadragesima und Karwoche oft ebenso deutlich geschieden; statt weiterer Belege verweise ich nur noch einmal auf das oben S. 96 zitierte Idiomelon. Auch im Kultus unterscheidet sich die Karwoche von der Quadragesima, z. B. wird in ihr mit Ausnahme des Karfreitags keine Missa praesanctificatorum gehalten, s. oben S. 81 Anm. 1.

Demgemäß ist die Karwoche auch im Lektionssystem von der Quadragesima geschieden. Für Is., Gen., Prov. treten Ez., Exod., Iob ein. Nur am Gründonnerstag und Karfreitag wird Ez. durch andere Propheten (darunter auch Is.) ersetzt; zugleich steigt die Zahl der Lektionen von 3 auf 4, da an beiden Tagen zwei Prophetenlektionen gelesen werden. Dadurch werden der Gründonnerstag und Karfreitag, wie schon oben S. 95 bemerkt, vor den übrigen Tagen ausgezeichnet.

So sehen wir, wie sich das konstantinopolitanische Lektionssystem im ganzen und im einzelnen durchaus der noch jetzt gültigen orthodoxen Fastenpraxis anschmiegt. Und es bleibt zum Schluß nur noch die diesem System eigentümliche Verteilung der Lektionen auf Morgen und Abend zu besprechen.

Jeder Wochentag der Fastenzeit hat, wie das Triodion zeigt, eine Morgen- und eine Abendfeier. Die Morgenfeier hat stets nur eine alttestamentliche Lektion; die übrigen werden am Abend gelesen (gewöhnlich zwei, aber in der Butterwoche eine, am Gründonnerstag und Karfreitag drei). Hierdurch wird die Abendfeier als die wichtigere gekennzeichnet. Und in der Tat ist sie die Hauptfeier. Denn abends ist die συναξίς, in der die Missa praesanctificatorum (vgl. oben S. 80 f.) gehalten wird. Schon Epiphanius de fide c. 22 (Dindorf III, S. 583 f.) berichtet, daß die συναξίς am Mittwoch und Freitag, den alten wöchentlichen Fasttagen, πρὸς τὴν ἑνάτην, d. h. nachmittags 3 Uhr, stattfand, am Sonntag und in der Pentekoste dagegen am Morgen (κατὰ τὰς πρωϊνάς, ἀπ' ἑωθιν). Und er gibt als Grund für die Ausnahmestellung der Pentekoste an, daß in ihr die Mittwoche und Freitage keine Fasttage waren (vgl. oben S. 79). Das lehrt uns den Grund für die verschiedene Zeit der Gottesdienste kennen: an den Fasttagen kann die συναξίς erst gegen Abend stattfinden, weil sie mit dem Abendmahl verbunden ist, und man durch den Genuß desselben das Fasten bricht.

Dieselbe Verteilung der Lektionen auf Morgen und Abend findet sich nun aber auch beim Karsamstag, obwohl dieser als Ostervigil seit alter Zeit seine Sonderstellung eingenommen hat.

Dadurch ist auch er der Fastenzeit eingegliedert. Aber dies ist gewiß eine nachträgliche Änderung, denn in Jerusalem und im Abendlande wird die konstantinopolitanische Morgenlektion Ez. 37₁₋₁₄, wie wir oben S. 72 f. sahen, in der Vigil selbst gelesen. Der Grund der Änderung ist leicht ersichtlich. Seit urchristlicher Zeit hatte man am Tage vor Ostern allgemein gefastet; daher blieb der Karsamstag auch später, als das Samstagfasten im Orient streng verpönt wurde, im Unterschied von allen übrigen Sams- tagen des Jahres ein Fasttag (vgl. oben S. 79). Somit stand der Karsamstag, obwohl er als Ostervigil seine Sonderstellung ein- nahm und behielt, doch auch mit den übrigen Fasttagen der ganzen Zeit auf gleicher Stufe, und dies brachte man dadurch zum Aus- druck, daß man die obligate alttestamentliche Morgenlektion auch auf ihn übertrug.

§ 8. Alter und Ursprung der dem konstantinopolita- nischen Lektionssystem zugrunde liegenden Fasten- praxis.

Wir haben in den drei besprochenen Lektionssystemen drei oder gar vier verschiedene Arten der Fastenpraxis angetroffen. Jerusalem hatte eine aus 6 wöchiger Quadragesima und Karwoche bestehende, im ganzen 7 wöchige Fastenzeit, aber die ungewöhnlich reiche Ausgestaltung des Gottesdienstes der zweiten Woche ließ vermuten, daß sie vorher die erste gewesen war, die Quadragesima also wie im Abendlande und in den westlicheren Provinzen des Morgenlandes die Karwoche in sich eingeschlossen hatte (S. 82). Die Kopten hatten eine 8 wöchige Quadragesima, in der die Karwoche einbegriffen war. Das kon- stantinopolitanische Lektionssystem setzte gleichfalls eine 8 wöchige Fastenzeit voraus, aber diese zerfiel in die Butterwoche, die noch gar keine Woche des eigentlichen Fastens ist, die 6 wöchige Qua- dragesima und die Karwoche.

Die vom jerusalemischen Lektionar direkt bezeugte und die aus ihm als Vorstufe erschlossene Fastenpraxis sind alt; beide ge- hören schon dem IV. Jahrh. an. Somit steht auch von dieser Seite der Ansetzung des altarmenischen Lektionars in der 2. Hälfte des V. Jahrh. (oben S. 59 f.) nichts im Wege.

Die 8 wöchige Quadragesima konnten wir in Ägypten mit den bisher zur Verfügung stehenden Hilfsmitteln erst von der Mitte des VII. Jahrh. an nachweisen. Sie mag, wie sich unten zeigen wird, auch in Ägypten schon etwas älter sein; doch kommt darauf

nichts an, da das koptische Lektionssystem, wie es uns vorliegt, zweifellos jung ist.

Es bleibt nun noch zu fragen: Wie alt ist die dem konstantinopolitanischen Lektionssystem zugrunde liegende, noch jetzt in der ganzen orthodoxen Kirche gültige Fastenpraxis?

Auf diese Frage ist, soweit ich sehe, bisher noch keine genügende Antwort gegeben. Daher muß ich hier umständlicher, als ich wünschte, auf sie eingehen.

Das wichtigste Material für die Geschichte der 8wöchigen Fastenzeit hat Franz Xaver Funk in seinem oben S. 78 zitierten Aufsatz über die Entwicklung des Osterfastens S. 270—272 zusammengestellt. Dabei unterscheidet er aber nicht prinzipiell zwischen den beiden Arten der 8wöchigen Fastenzeit, wie wir sie bei den Kopten und in Konstantinopel kennen gelernt haben. Erst A. Baumstark hat im *Oriens Christianus* N. S. 1 (1911), S. 55—58 mit vollem Recht betont, daß die 8wöchige Quadragesima eine „von der byzantinischen Abfolge von Vorfastenwoche, Τεσσαρακοστή und Karwoche wesentlich verschiedene Größe“ ist. Beide sind auch ganz verschieden entstanden: die 8wöchige Quadragesima ist eine Umbildung der alten 6wöchigen Quadragesima, die man auf 8 Wochen verlängerte, um 40 eigentliche Fasttage herauszubekommen (s. oben S. 85. 86f.); in der 8wöchigen Fastenzeit des konstantinopolitanischen Lektionssystems dagegen ist die alte 6wöchige Quadragesima unverändert beibehalten, und sie zählt nur deshalb 8 Wochen, weil die nach antiochenisch-konstantinopolitanischem Brauch besonders gerechnete Karwoche und die Butterwoche hinzukommen.

Mustern wir unter diesem Gesichtspunkte das von Funk S. 270—272 zusammengestellte Material, so zeigt sich sofort, daß die beiden ältesten Zeugen, die Pilgerin Aetheria (früher Silvia genannt), welche den jerusalemischen Kultus aus dem Ende des IV. Jahrh. oder aus späterer Zeit¹⁾ beschreibt, und der bekannte Monophysit Severus von Antiochia in den beiden der Epistel des Johannes Damascenus de sacris ieiuniis angehängten Fragmenten²⁾, deren erstes aus dem Februar des Jahres 513 stammt³⁾,

1) Auf die durch C. Meisters Dissertation angeregte Kontroverse über das Alter der Peregrinatio Aetheriae brauche ich nicht einzugehen. Vgl. besonders Baumstark im *Oriens Christianus* N. S. 1 (1911), S. 32—76, auch O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Literatur* 3 (1912), S. 416—421.

2) Joannis Dam. opera ed. Lequien 1 (1712), S. 504f. = Migne Patr. gr. 95, Sp. 76.

3) Das erste Severusfragment stammt ἐκ τῶν ἐνθρονιαστικῶν αὐτοῦ λόγων, εἰς τὴν τῶν νηστειῶν τεσσαρακοστήν· ἐλέχθη δὲ τῇ πρὸ αὐτῆς παρασκευῇ ἐν τῇ Καισανοῦ

aufs unzweideutigste von einer 8 wöchigen *Quadragesima* sprechen¹⁾. Denn Aetheria sagt c. 27 (*Corpus script. eccl. lat.* 38, S. 78): „*Propterea autem octo septimanae attenduntur, quia dominicis diebus et sabbato non ieiunatur excepta una die sabbati, qua vigiliae paschales sunt et necesse est ieiunari*“, und sie berichtet, daß man die so herauskommenden 41 Fasttage in Jerusalem „eortae [= εορταί], id est quadragesimas“ nenne. Ganz ähnlich begründet Severus im ersten Fragment die 8 wöchige Dauer der *Quadragesima*: *ὁ γὰρ πέντε ἀριθμὸς [jede Woche hat 5 eigentliche Fasttage] ὀκτάκις ἐνελιπτόμενος τὸν τῶν τεσσαράκοντα ἡμερῶν ἀριθμὸν ἐκτελεῖ*. Und im zweiten Fragment sagt er von den „40 Tagen“, daß sie *ἐκ τῶν ὀκτῶ ἐβδομάδων συνάγονται, ἐκάστης ἐβδομάδος τῶν δύο ἡμερῶν, λέγω δὴ σαββάτου καὶ κυριακῆς, τῇ ἀναπαύσει προσκεκληρωμένων²⁾*.

Nach Aetheria und Severus nennt Funk S. 271 den koptischen Patriarchen Benjamin. Auch dieser vertritt, wie wir oben S. 85 f. sahen, die 8 wöchige *Quadragesima*.

Weiter folgt eine Stelle, welche Funk S. 271 als (abgesehen von Aetheria) ältestes Zeugnis für die 8 wöchige Fastenzeit „auf der katholischen Seite“ anführt, und welche dann in den Verhandlungen über das Alter der *Peregrinatio Aetheriae* (vgl. oben S. 100 Anm. 1) eine große Rolle gespielt hat. Sie findet sich in der *Doctrina* des palästinischen Archimandriten Dorotheus (um 600 n. Chr.) in dem *περὶ τῶν ἀγίων νηστειῶν* handelnden 15. Kapitel (*Bibliothecae veterum patrum . . . tom. primus graecolatinus* [Paris

ἐκκλησίᾳ. Die *ἐνθρονιστικοὶ λόγοι* sind die Predigten, welche Severus als Inhaber des Patriarchenstuhls von Antiochia vom 18. Nov. 512 (Tag des hl. Romanos) bis zum Jahre 518 gehalten hat. Sie sind, wohl noch zu Lebzeiten des Severus, zu einem 125 Nummern umfassenden, streng chronologisch geordneten *Corpus* vereinigt und in zwei syrischen Übersetzungen ziemlich vollständig erhalten, aber noch nicht herausgegeben, vgl. A. Baumstark, Das Kirchenjahr in Antiocheia zwischen 512 und 518: *Röm. Quartalschr. f. christl. Alterthumskunde* 11 (1897), S. 32—43. Die Predigt, aus der unser Fragment stammt, ist Nr. 15. Ihre syrische Überschrift lautet bei W. Wright, *Catalogue of Syriac mss. in the British Museum, part II* (1871), S. 535: *ܡܨܘܒܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ*, entspricht also genau dem oben angeführten griechischen Wortlaut (von *εἰς τὴν* an). Nach der Stelle, welche die Predigt im *Corpus* einnimmt, muß sie im Jahre 513 (am Freitag vor der *Quadragesima*) gehalten sein.

1) Dies hat schon Baumstark im *Oriens Christianus* a. a. O. richtig ausgeführt.

2) Wenn Severus sich nicht ganz ungenau ausdrückt, müßte man hieraus schließen, daß die gesamte Fastenzeit damals in Antiochia 9 Wochen dauerte und aus der 8 wöchigen *Quadragesima* und der Karwoche bestand. Denn Severus sagt ausdrücklich, daß der Samstag und Sonntag jeder der 8 Wochen der Erholung bestimmt seien. Das kann man aber von der Karwoche nicht sagen, da ihr Samstag ein besonders strenger Fasttag ist. Übrigens wäre eine 9 wöchige Fastenzeit auch nur die folgerichtige Weiterbildung der antiochenischen Praxis, da diese stets die Karwoche von der *Quadragesima* getrennt hat.

1624], S. 840 A/B = Migne Patr. gr. 88, Sp. 1788 C). Nachdem zuerst von den 7 Wochen der Fastenzeit gesprochen ist, heißt es weiter: ἀλλὰ οἱ πατέρες τῷ χρόνῳ συνείδον προστεθῆναι αὐταῖς καὶ ἄλλην μίαν ἐβδομάδα, ἅμα μὲν διὰ τὸ προγουμάζεσθαι καὶ οἷον προομαλίζεσθαι τοὺς μέλλοντας εἰσελθεῖν εἰς τὸν κόπον τῶν νηστειῶν, ἅμα δὲ καὶ τιμῶντες τὰς νηστείας τῷ ἀριθμῷ τῆς ἁγίας τεσσαρακοστῆς, ἣν ἐνήστευσεν ὁ κύριος ἡμῶν. αἱ γὰρ ἑπτὰ (lies ὀκτώ, wie schon in der Bibl. vet. patr. richtig korrigiert ist) ἐβδομάδες ὑφαιρουμένων τῶν σαββάτων καὶ τῶν κυριακῶν τεσσαράκοντα ἡμέραι γίνονται, τιμωμένης καθ' ἑαυτὴν τῆς νηστείας τοῦ ἁγίου σαββάτου (d. h. des Karsamstags) διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν ἱερωτάτην καὶ μόνην νηστείαν ἀπὸ πάντων τῶν σαββάτων τοῦ ἐνιαυτοῦ. Hier wird fragelos eine der orthodoxen sehr nahestehende Praxis vorausgesetzt, die am genauesten mit der Praxis übereinstimmt, welche Johannes Damascenus in der 1. Hälfte des VIII. Jahrh. als in der Auferstehungskirche zu Jerusalem üblich schildert (vgl. unten S. 104): alle Tage der vorgelegten 8. Woche vom Montag bis zum Freitag müssen zwar wirkliche Fasttage sein, da sonst die Zahl 40 nicht herauskäme, aber die 8. Woche steht doch nicht mit den übrigen auf gleicher Stufe, sondern ist eine Woche der Vorübung wie in der orthodoxen Praxis.

Indessen unterbricht die angeführte Stelle, wenn ich recht sehe, völlig den Gedankengang des Dorotheus und verrät sich dadurch als jüngere Interpolation. Dorotheus vertritt nämlich in seiner übrigen Ausführung über die Dauer des Fastens eine zuerst bei Johannes Cassianus, Conlatio XXI 25 (3. Jahrzehnt des V. Jahrh.) auftauchende, eigentümliche Theorie, durch die sich manche darüber beruhigten, daß in den 6 Wochen des abendländischen und in den 7 Wochen des morgenländischen Fastens nicht 40, sondern nur 36 eigentliche Fasttage herauskamen (im Abendland $6 \times 6 = 36$, im Morgenland $7 \times 5 + \text{Karsamstag} = 36$). Dorotheus geht davon aus, daß Gott den Israeliten geboten hat, jährlich den Zehnten von allem darzubringen, und daß die Israeliten, indem sie das taten, in allen ihren Werken gesegnet wurden. Dementsprechend rieten uns die hl. Apostel, auch von den Tagen unsers Lebens Gott den Zehnten darzubringen, damit wir so in unsern Werken gesegnet würden und alljährlich Vergebung für die Sünden des ganzen Jahres erhielten. So „ἡγίασαν ἡμῖν ἀπὸ τῶν τριακοσίων ἐξήκοντα πέντε ἡμερῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ ταύτας ἑπτὰ ἐβδομάδας τῶν νηστειῶν“. Dann folgt, sich sehr ungelenken anschließend und das schon Gesagte höchst überflüssiger Weise wiederholend: „οὕτω γὰρ ἀφώρισαν ἑπτὰ ἐβδομάδας“. Dies soll offenbar die vorhergehende Ausführung abschließen und leitet zugleich zu der oben angeführten

Auseinandersetzung über die Hinzufügung einer 8. Woche („ἀλλὰ οἱ πατέρες κτλ.“) über. Nach Abschluß dieser Auseinandersetzung fällt jedoch die 8. Woche vollständig unter den Tisch, und es wird in genauer Fortführung des früheren Gedankenganges dargelegt, inwiefern jene 7 Wochen in der Tat den Zehnten des Jahres darstellen, durch dessen Darbringung man Vergebung für die Sünden des ganzen Jahres erhält: αἱ δὲ ἑπτὰ ἑβδομάδες χωρὶς τῶν σαββάτων καὶ τῶν κυριακῶν γίνονται τριάκοντα πέντε ἡμέραι· λοιπὸν προστιθεμένου τοῦ σαββάτου τοῦ μεγάλου (des Karsamstags) καὶ τοῦ ἡμίσεος τῆς λαμπρᾶς καὶ φωτοποιοῦ νυκτός (der Ostervigilie, in der das Fasten noch fortgesetzt wird, vgl. oben S. 71 f.) τριάκοντα ἕξ ἡμισυ ἡμέρα εἰσίν, ὅπερ ἐστὶ τὸ δέκατον τῶν τριακοσίων ἐξήκοντα πέντε ἡμερῶν τοῦ ἑνιαυτοῦ μετὰ πολλῆς ἀκριβείας. τῶν γὰρ τριακοσίων τὸ δέκατόν ἐστι τριάκοντα, καὶ τῶν ἐξήκοντα τὸ δέκατον ἡ ζ΄, καὶ τῶν πέντε τὸ ἡμισυ· ἰδοὺ τριάκοντα ἕξ ἡμισυ ἡμέραι, καθὼς εἴπομεν. αὕτη ἐστὶν ἡ δεκατία, ὡς ἂν εἴπη τις, παντὸς τοῦ ἑνιαυτοῦ, ἣν ἡγίασαν ἡμῖν εἰς μετάνοιαν οἱ ἄγιοι ἀπόστολοι, καθάρσιον οὖσαν τῶν ἁμαρτιῶν, ὡς εἶπον, παντὸς τοῦ ἑνιαυτοῦ. Auch im folgenden wird noch weiter von der Reinigung von den Sünden des ganzen Jahres gesprochen, die man durch richtige Beobachtung dieser hl. Tage, d. h. offenbar der 36½ Tage, erhält. So hängt die ganze Darlegung aufs innigste zusammen und ist durchaus einheitlich und folgerichtig durchgeführt, wenn man nur die den Zusammenhang völlig unterbrechende Stelle von der Hinzufügung der 8. Woche fortläßt; die einzige Änderung, die man vornehmen muß, ist, daß man beim Wiedereinsetzen des ursprünglichen Zusammenhanges δὲ (in αἱ δὲ ἑπτὰ ἑβδομάδες) in γὰρ korrigiert¹⁾. Die Interpolation erklärt sich leicht: die Doctrina war für den praktischen Gebrauch der Mönche bestimmt und ist daher später, als die 8. Woche eingeführt war, dementsprechend korrigiert worden. Dorotheus scheidet also aus der Reihe der Zeugen für die 8wöchige Fastenzeit aus; die Stelle beweist nur für die Zeit des Interpolators, die sich nicht genau bestimmen läßt.

1) Sonderbarerweise findet sich αἱ γὰρ ἑπτὰ ἑβδομάδες in der Interpolation, wo aber ἑπτὰ Fehler für ἕκτω ist. — Nachdem ich obige Ausführung niedergeschrieben hatte, fand ich zu meiner freudigen Überraschung in dem früher der Kirchen-Ministerial-Bibliothek zu Celle, jetzt der Universitäts-Bibliothek zu Göttingen gehörigen Exemplar der Bibl. vet. patr. die Sätze οὕτω γὰρ ἀφώρισαν — ἀπὸ πάντων τῶν σαββάτων τοῦ ἑνιαυτοῦ, deren Unechtheit ich nachzuweisen gesucht habe, am Anfang und Schluß mit einem doppelten Strich || gekennzeichnet und dazu am Rande die Bemerkung (vielleicht von der Hand des Christian Julius Bokelmann, Archidiakonus in Celle 1701—1735): Inclusa his signis || addititia videntur; et ex margine, in quo a posteriori aliquo Graeculo annotata fuerant, perperam in ipsum textum infulta. Non enim cohaerent ullo modo cum sequentibus.

Nach Dorotheus nennt Funk S. 271 den Anastasius Sinaita (um 700 n. Chr.). Dieser kommt nur insofern in Betracht, als er die 8wöchige Fastenzeit bekämpft und dadurch zugleich ihr Vorhandensein bezeugt. Übrigens bekämpft er nicht die orthodoxe Fastenpraxis, sondern die 8wöchige Quadragesima¹⁾, denn er sagt: οὐ δεῖ νηστεύειν ἑβδομάδας ὀκτῶ ἐν τῇ μεγάλῃ τεσσαρακοστῇ (Migne Patr. gr. 89, Sp. 661 C).

Weiter nennt Funk S. 272 den Johannes Damascenus (1. Hälfte des VIII. Jahrh.). Johannes Dam. hat über die Frage des 7- oder 8wöchigen Fastens eine eigene Epistel verfaßt (De sacris ieiuniis, vgl. oben S. 85. 100 bei Benjamin und Severus), die uns lehrt, daß der Streit um diese Frage damals himmelhoch (μέχρις ἄσπερος c. 3 Anf.) ging. Johannes gibt sein Urteil dahin ab, daß die Bewahrung des kirchlichen Friedens wichtiger sei als eine überall gleiche Abgrenzung der Fastenzeit, und legt dann die von ihm selbst befolgte Praxis der Auferstehungskirche in Jerusalem dar, ohne sie als allgemein bindend erklären zu wollen (c. 5. 6). Diese Praxis, welche Funk S. 273f. einfach mit der konstantinopolitanischen gleichsetzt, steht dieser allerdings ziemlich nahe, ist aber doch nicht völlig mit ihr identisch. Die 8. Woche vor Ostern ist zwar eine προνήστιαμος ἑβδομάς, in der man sich nur des Fleisches, noch nicht der tierischen Produkte enthält, und deren Gottesdienst noch nicht die Charakteristika der Quadragesima (Terz, Sext, Non, Missa praesantificatorum) aufweist; aber in dieser Woche wird doch schon ἡ μέχρις ἑσπέρας νηστεία geübt, und da Johannes in keiner Weise eine Beschränkung dieser νηστεία auf Mittwoch und Freitag andeutet, so können wir nur annehmen, daß alle Wochentage von Montag bis Freitag schon wirkliche Fasttage waren, wie wir es auch für die wohl ebenfalls aus Palästina stammende Dorotheus-Interpolation annehmen mußten (s. oben S. 102). Hiermit hängt ein anderer Unterschied dieser jerusalemitischen Praxis von der konstantinopolitanischen zusammen. Nach dem oben S. 94 besprochenen Kanon des Patriarchen Nicephorus von Konstantinopel (806—815) wurden die beiden eigentlichen Fasttage der Butterwoche, der Mittwoch und Freitag, durch Abhaltung der Missa praesantificatorum ausgezeichnet. Nach Johannes Dam.

1) Anastasius schreibt die 8wöchige Quadragesima seltsamerweise den Arianern zu. Hier hat man „Arianer“ in „Severianer“ korrigieren wollen. Baumstark in Oriens Christianus N. S. 1 (1911), S. 57 Anm. 2 bekämpft diese Änderung als „helle Willkür“. Darin mag er recht haben. Aber daß die 8wöchige Quadragesima wirklich auf die Arianer zurückgehe, ist mir trotzdem sehr unwahrscheinlich. Dem Anastasius wird nur eine dunkle Kunde von ihrem häretischen Ursprung zugekommen sein.

dagegen fand in dieser Woche noch keine Missa praesanctificatorum statt (μηδαμῶς . . . τῆς τῶν ἁγίων προηγιασμένων τελετῆς γενομένης). Das erklärt sich sofort, wenn alle Tage dieser Woche als wirkliche Fasttage auf gleicher Stufe standen; denn dann lag zu einer Auszeichnung des Mittwochs und Freitags keinerlei Grund vor¹⁾.

Vergleicht man diese jerusalemische Praxis mit der konstantinopolitanischen, so wird man sich dem Eindruck nicht verschließen können, daß man es bei ihr mit einer Mischpraxis zu tun hat. Die konstantinopolitanische ist durchaus konsequent; in ihr ist die Butterwoche in der Tat eine προηστῆμος ἐβδομάς. Wenn man aber in dieser Woche schon ebenso bis zum Abend fastet wie in der eigentlichen Fastenzeit, so ist ihre Bezeichnung als προηστῆμος ἐβδομάς ungerechtfertigt; denn daß man sich in ihr nur des Fleisches enthält, noch nicht der tierischen Produkte, macht bei der Übereinstimmung in der Dauer des Fastens doch keinen so schwerwiegenden Unterschied. Die natürlichste Erklärung ist: Jerusalem hat die προηστῆμος ἐβδομάς ebenso wie später die Karwochenlektionen (s. oben S. 71) aus Konstantinopel übernommen, sie dabei aber zu einer Woche des strengeren Fastens umgebildet, vielleicht unter der Einwirkung der 8wöchigen Quadragesima, deren erste Woche ja schon eine Woche des strengen Fastens war²⁾. So betrachtet ist Johannes Damascenus, indem er die jerusalemische Mischpraxis bezeugt, zugleich indirekt ein Zeuge für die konstantinopolitanische Praxis.

Nach Vorführung des Johannes Damascenus sagt Funk S. 272: „Aus der Folgezeit ist mir kein Widerspruch mehr bekannt. Theodor Studita († 826) kommt in seinen Schriften wiederholt auf das Fasten zu sprechen, ohne einer Differenz zu gedenken. Jedenfalls war die Entwicklung um die Mitte des 9. Jahrhunderts abgeschlossen“ (folgen Belege). Auch wir brauchen nicht weiter hinabzugehen, denn aus dem Anfang des IX. Jahrh. stammt der mehrmals zitierte Kanon des Patriarchen Nicephorus von Kon-

1) Palästina hat seine Sonderpraxis auch später beibehalten und nun am Mittwoch und Freitag der Butterwoche überhaupt keine Messe gefeiert, s. die Bemerkung des Triodion zum Mittwoch dieser Woche (Venedig 1636, Bogen γ, Bl. 5 Rückseite Sp. 1 = Rom 1879, S. 54): Ἰστέον ὅτι ἐν Παλαιστίνῃ οὐ παραλαμβάνομεν ὑπὸ τῶν ἁγίων πατέρων ποιεῖν τῇ τετάρτῃ καὶ τῇ παρασκευῇ τῆς τυροφάγου (röm. Ausg. τυρινῆς) λειτουργίαν τελείαν ὅτε προηγιασμένην (ebenso im Typikon ζεφ. κθ' Venedig 1615, Bl. ξγ' Rückseite Sp. 1).

2) Da die 8wöchige Quadragesima durch Aetheria für Jerusalem selbst bezeugt ist, könnte man an eine Nachwirkung dieser Aetheria-Praxis denken. Aber dann müßte man annehmen, daß diese Praxis sich in Jerusalem mindestens bis ins VII. Jahrh. erhalten hätte, und diese Annahme wird durch die sonstigen Nachrichten über die Fastenpraxis Jerusalems (vgl. oben § 5) nicht begünstigt.

stantinopel, der unzweideutig die orthodoxe Praxis der Butterwoche bezeugt (s. oben S. 94).

Unsere Musterung des von Funk zusammengestellten Materials hat ergeben, daß erst Johannes Damascenus in der 1. Hälfte des VIII. Jahrh. und der Interpolator des Dorotheus, dessen Zeit wir nicht bestimmen können, eine Praxis vertreten, welche, wenn auch mit der konstantinopolitanischen nicht identisch, ihr doch recht nahe steht und wahrscheinlich von ihr abhängt. Daraus dürfen wir schließen, daß die konstantinopolitanische Praxis ziemlich jung ist. Aber zu einer genaueren zeitlichen Festlegung gelangen wir nicht.

Es gibt jedoch außer den von Funk angeführten Stellen noch einige andere Zeugnisse für die 8wöchige Fastenzeit, die, soweit ich sehe, bisher überhaupt noch nicht beachtet oder doch nicht richtig gewürdigt worden sind.

Die eine Stelle, die m. W. noch von niemandem herangezogen ist, und die ich mehr zufällig gefunden habe, findet sich in der Chronographie des Theophanes (abgefaßt in der Zeit von 810/11 bis 814/15) beim Jahre 6038 der alexandrinischen Weltära = 546 n. Chr. (rec. C. de Boor 1 [1883], S. 225 Z. 5—10). Danach entstand in jenem Jahre in Konstantinopel (ἐν Βοζαντίῳ geht unmitteibar vorher und gehört offenbar auch noch zu diesem Satze) unter Justinian διαστροφή περὶ τοῦ ἁγίου πάσχα. καὶ ἐποίησαν οἱ δῆμοι τὴν ἀποκρεώσιμον μηνὶ Φεβρουαρίῳ δ'. ὁ δὲ βασιλεὺς προσέταξεν ἑτέραν ἑβδομάδα πρᾶθῆναι κρέα. καὶ πάντες οἱ κρεωπῶλοι ἔσφαξαν καὶ προέθηκαν, καὶ οὐδεὶς ἠγόραζεν οὔτε ἤσθιεν. τὸ δὲ πάσχα γέγονεν, ὡς ὁ βασιλεὺς ἐκέλευσεν, καὶ εὐρέθη ὁ λαὸς νηστεύων ἑβδομάδα περιττῆν. Im J. 546 fiel der Ostervollmond auf einen Sonntag, den 1. April; folglich mußte Ostern nach der bekannten Regel auf den folgenden Sonntag, den 8. April, angesetzt werden; vgl. Ed. Schwartz, Christliche und jüdische Ostertafeln (Abhandl. d. K. Ges. d. Wiss. z. Gött., Philol.-hist. Kl., N. F. VIII 6 [1905]), S. 189. In Konstantinopel hatte man sich jedoch bei der vorherigen Berechnung des Ostertermins versehen und den Sonntag des Ostervollmonds selbst als Ostersonntag angesetzt. Demgemäß hatte man auch τὴν ἀποκρεώσιμον, d. h. den der Fastenzeit unmitteibar voraufgehenden Sonntag der Fleischentsagung (Karneval, s. oben S. 93), eine Woche zu früh gefeiert. Der Kaiser merkte nun allerdings noch rechtzeitig den Irrtum und befahl den Fleischern, noch eine Woche länger Fleisch zu verkaufen; aber das Volk blieb der einmal begonnenen Fleischentsagung treu, feierte jedoch nachher Ostern erst an dem vom Kaiser bestimmten richtigen Termine, sodaß es also

eine Woche zu viel fastete. Als Tag der Fleischentsagung wird von Theophanes der 4. Februar angegeben. Von da bis zum 1. April sind es 8, bis zum 8. April 9 Wochen. Demnach hätte die normale Dauer der Fastenzeit in Konstantinopel schon damals 8 Wochen betragen.

Zum Glück besitzen wir aber die Quelle des Theophanes in der Chronographie des Johannes Malalas (VI. Jahrh.) rec. Dindorf (1831), S. 482 Z. 19—483 Z. 2: Τῷ δὲ νοεμβρίῳ μηνὶ διαστροφή ἐγένετο περὶ τῆς ἀποκρεωσίμου. ὁ δὲ αὐτὸς βασιλεὺς προσέταξεν ἑτέραν ἑβδομάδα πραθῆναι κρέα. καὶ πάντες μὲν οἱ κρεωπῶλαι ἔσφαξαν καὶ προέθηκαν, οὐδεὶς δὲ ἤσθιεν. ἐγένετο δὲ καὶ πάθος Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν, καθὼς ὁ αὐτὸς βασιλεὺς ἠβουλήθη. Malalas gibt außer dem Monat November, in welchem der Termin des Osterfestes und des davon abhängenden Sonntags der Fleischentsagung falsch bestimmt worden war, kein Datum an. Daraus folgt, daß Theophanes den 4. Febr. als Tag der Fleischentsagung lediglich nach der Praxis seiner Zeit berechnet hat. Der Ausdruck ἡ ἀποκρεωσίμος kommt allerdings schon bei Malalas vor. Aber es ist keineswegs nötig, daß er bei ihm schon den Sonntag vor der Butterwoche bezeichnet, der später die *κωριακὴ τῆς ἀπόκρεω* ist (s. oben S. 93). Wenn die Butterwoche im VI. Jahrh. noch *κρεοπάγιος* war, wie die im folgenden anzuführende Stelle des Triodion behauptet, so würde man unter der *ἀποκρεωσίμος* bei Malalas den ihr folgenden Sonntag, also den 7. Sonntag vor Ostern, zu verstehen haben. Demnach beweist die Theophanesstelle nichts für die Zeit Justinians, sondern lehrt nur, daß die 8wöchige Fastenzeit am Anfang des IX. Jahrh. in Konstantinopel so fest eingewurzelt war, daß Theophanes unwillkürlich annahm, die Fastenzeit habe schon zur Zeit Justinians ebensolange gedauert.

Die beiden anderen noch zu besprechenden Stellen sind schon von Lequien in seiner letzten Note zu der Epistel des Johannes Damascenus de sacris ieiuniis¹⁾ herangezogen, freilich zugleich als unglaubwürdig abgelehnt. Es sind zwei ausdrückliche Berichte über die 8. Woche vor Ostern, ein griechischer und ein arabischer, welche beide, wenn auch in verschiedener Weise, eine Änderung in der Praxis dieser Woche mit dem Kaiser Heraklius (610—641) in Verbindung bringen.

Der griechische Bericht findet sich im Triodion, wo er im *συναξάριον* des Samstags der Butterwoche (Venedig 1636,

1) Joannis Dam. opera ed. Lequien 1 (1712), S. 505 = Migne Patr. gr. 95, Sp. 77f.

letzte Seite der Lage δ, Sp. 2 Z. 8—15) also lautet: *περὶ μέντοι τῆς τυροφάγου φασὶ τινες τὸν βασιλέα Ἡράκλειον ταύτην ἐντάξει, κρηοφάγιον οὔσαν τὸ πρότερον. κατὰ Χοσρόου γὰρ καὶ Περσῶν ἐπὶ ἐξ ἔτσιν ἐποστρατεύσας ἤβξατο τῷ Θεῷ, εἰ κατ' ἐκείνον ἰσχύσεις, ταύτην μεταμείψαι καὶ μεταῦθ' νηστείας καὶ τρυφῆς καταστήσαι, ὃ καὶ ἐποίησεν¹⁾.*

Der arabische Bericht findet sich bei Eutychius, melchitischem Patriarchen von Alexandria (933—940), der in seinen Annalen ed. Pococke 2, S. 241—249 = Cheikho 2, S. ο—ν²⁾ ausführlich folgendes erzählt: Heraklius besuchte, nachdem er die Perser besiegt hatte, Jerusalem und wurde dort von den Mönchen und den Bewohnern der Stadt überredet, an den Juden Rache zu nehmen für alles Böse, was sie in Gemeinschaft mit den Persern den Christen angetan hatten. Heraklius aber hatte den Juden, ehe er von ihren Schandtaten wußte, Sicherheit zugeschworen und trug daher Bedenken, seinen Eid zu brechen. Da erklärten die Christen, sie wollten, um diese Schuld zu sühnen, in der Butterwoche, die nach Eutychius' Annahme schon damals in der später üblichen Weise begangen wurde, künftig ebenso streng fasten wie in den folgenden Wochen. So wurde damals die Butterwoche nicht nur in Palästina, sondern auch in den übrigen Ländern in eine Woche des strengen Fastens umgewandelt, und die (monophysitischen) Kopten haben dies strenge Fasten seitdem beibehalten, während die melchitischen (= orthodoxen) Syrer und Griechen — und ebenso, wie man aus der ganzen Darstellung des Eutychius schließen muß, die Melchiten in Ägypten — nach dem Tode des Heraklius zu ihrer alten, milderen Praxis zurückkehrten.

Dieselbe Geschichte erzählt kürzer, offenbar von Eutychius abhängig, Maqrizī (1. Hälfte des XV. Jahrh.) in seiner Geschichte der Kopten (ed. Wüstenfeld [1845], Text S. 11f. = Übersetzung S. 47f.), doch spricht er nicht von Umwandlung der Butterwoche in eine Woche des strengen Fastens, sondern — was ungenaue Wiedergabe des Eutychius-Berichtes sein wird — von der Neueinführung einer Fastenwoche, die angeblich unter dem Namen „die Woche des Heraklius“ bekannt ist (vgl. auch J. M. Vansleb, *Histoire de l'église d'Alexandrie* [1677], S. 74f.).

Über diese beiden Berichte können wir doch nicht einfach hinweggehen. Daß sie im einzelnen gar nicht übereinstimmen, beweist ihre Unabhängigkeit voneinander. Um so wichtiger ist ihre Übereinstimmung in der Hauptsache: beide berichten, daß vom

1) Die zahlreichen Druckfehler des Venediger Druckes sind stillschweigend korrigiert. Die römische Ausgabe des Triodion (1879) hat das *συναξάριον* nicht.

2) Den genauen Titel der beiden Ausgaben s. oben S. 94 Anm. 2.

Kaiser Heraklius oder im Zusammenhang mit seiner Person eine Änderung in der Praxis der 8. Woche vor Ostern eingeführt ist. Nach dem griechischen Bericht bestand diese Änderung in der Neueinführung der Butterwoche, nach dem arabischen in der Umwandlung der schon existierenden Butterwoche in eine Woche des strengen Fastens. Aber der arabische Bericht ist in diesem Punkte gelehrte Mache: Euty chius geht von dem aus, was er als orthodoxe Praxis kennt — er zitiert als Beweis dafür sogar das Typikon, s. oben S. 94 Anm. 2 —, und nimmt erklärlicher Weise an, dies sei das Ursprüngliche gewesen, und es sei unter Heraklius in das, was er als heterodoxe Praxis kennt, geändert worden. Eine solche Änderung ist aber schon deshalb ausgeschlossen, weil die 8wöchige Quadragesima der Kopten die folgerichtige Weiterbildung der altägyptischen 6wöchigen Quadragesima ist (s. oben S. 85. 86f.). Hier müssen wir ohne weiteres dem griechischen Berichte den Vorzug geben. Und es gilt nun zu untersuchen, ob die Einführung der Butterwoche nicht in der Tat auf den Kaiser Heraklius zurückgehen kann.

Lequien hatte gegen den Bericht der „Graeculi“ das Zeugnis des Dorotheus angeführt, der schon vor Heraklius „*jejunii istius praeparatorii meminerat*“. Dieses Zeugnis ist jetzt, wie ich hoffe, durch das oben S. 102f. Ausgeführte endgültig abgetan. Überhaupt gibt es, wie wir gesehen haben, vor dem VIII. Jahrh. kein Zeugnis für die *προνήστιας ἑβδομάς*. Somit können wir mindestens sagen, daß der Annahme, Heraklius habe in der Tat jene Vorbereitungswoche eingeführt, nichts im Wege steht.

Aber ich möchte noch weiter gehen und sogar behaupten, daß diese Annahme manches für sich hat. Sie stimmt nämlich, wenn ich recht sehe, aufs beste zu dem, was wir sonst von Heraklius und seiner Kirchenpolitik wissen. Sowohl der griechische Bericht des Triodion als der arabische des Euty chius melden, daß die Änderung der Fastenpraxis nach glücklicher Beendigung der Perserkriege des Heraklius erfolgt sei. Nun ist ja bekannt, daß Heraklius sich gerade zu jener Zeit die größte Mühe gegeben hat, die im wesentlichen monophysitischen Provinzen Ägypten, Syrien und Armenien, die er politisch wiedergewonnen hatte, auch religiös wieder mit seinem Reiche zu verschmelzen. Daher versuchte er, angeregt und unterstützt von Sergius, dem Patriarchen seiner Hauptstadt, die Mono- und Dyophysiten in der Kompromißlehre zu vereinigen, daß die beiden Naturen in Christo nur eine Wirksamkeit und einen Willen (*μίαν ἐνέργειαν καὶ μίαν*

ἑλέγησιν) gehabt haben, vgl. besonders G. Owsepian, Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus (Diss. Lpz. 1897). In der Richtung dieser Unionsbestrebungen liegt m. E. auch die Einführung der Butterwoche.

Derjenige, der an die Epistel des Johannes Damascenus de sacris ieiuniis die oben S. 100f. 85 ff. besprochenen Exzerpte aus Severus und Benjamin angehängt hat, will durch diese Exzerpte beweisen, daß οἱ αἰρετικοὶ πάντες das hl. Fasten törichterweise auf 8 Wochen bestimmen. Unter den Häretikern sind hier aber, mindestens in erster Linie, die Monophysiten zu verstehen, aus deren Schriften der Exzerptor ja seine Belege nimmt. Nun können wir allerdings nicht mit absoluter Sicherheit nachweisen, daß die Monophysiten Syriens und Ägyptens gerade zur Zeit des Heraklius ein 8wöchiges Quadragesimalfasten beobachteten. Das Zeugnis des Severus für Syrien ist etwa ein Jahrhundert älter, und auf die Dauer hat sich die 8wöchige Quadragesima bei den syrischen Monophysiten nicht gehalten, sondern sie sind zu der altsyrischen Praxis eines aus 6wöchiger Quadragesima und Karwoche bestehenden, im ganzen 7wöchigen Fastens zurückgekehrt, s. A. Baumstark, Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten (1910), S. 205—207. Umgekehrt ist das Zeugnis Benjamins für Ägypten etwas jünger als Heraklius, und während sich viele Zeugnisse für die spätere Zeit anschließen, können wir gegenwärtig doch noch nicht über die Mitte des VII. Jahrh. hinaufkommen. Aber wenn die 8wöchige Quadragesima gerade bei den Monophysiten Syriens und Ägyptens erscheint, so dürfen wir bei dem regen Verkehr, der zwischen den Glaubensgenossen dieser beiden Provinzen bestand, getrost annehmen, daß die 8wöchige Quadragesima nicht in beiden Provinzen spontan entstanden, sondern von der einen nach der anderen verpflanzt ist. Dann aber macht die Bezeugung dieser Praxis in der einen Provinz vor, in der anderen nach Heraklius es höchst wahrscheinlich, daß dieselbe Praxis auch zur Zeit des Heraklius im Schwange gewesen ist¹⁾.

Die Länge der Fastenzeit war also zur Zeit des Heraklius in den verschiedenen Gegenden verschieden: die Hauptstadt und gewiß viele andere Gebiete mit ihr hielten eine im ganzen 7wöchige, die Monophysiten Syriens und Ägyptens eine

1) Daß die 8wöchige Quadragesima sich in Syrien länger gehalten hat, darf man vielleicht auch aus der oben S. 87 Anm. 2 angeführten Stelle des Typikon schließen, welche neben den Tetraditen, d. h. den Monophysiten Alexandrias, die „Jakobiten“ als Vertreter des 8wöchigen strengen Fastens nennt. Denn am wahrscheinlichsten sind hier unter den „Jakobiten“ die Monophysiten Syriens zu verstehen.

8wöchige Fastenzeit¹⁾. Lag da nicht der Gedanke nahe, die getrennten Brüder, wie im Glauben, so auch in der religiösen Praxis zu vereinigen? Und konnte man da nicht, wie man im Glauben eine Mittellinie gezogen und jeder der beiden Parteien in gewisser Weise Recht gegeben hatte, so auch in der Fastenpraxis eine Mittellinie ziehen und den Monophysiten zu Liebe die Zahl der Wochen auf 8 erhöhen, aber zugleich den Orthodoxen zu Liebe die hinzugefügte 8. Woche zu einer Woche des allergelindesten Fastens, das noch gar kein eigentliches Fasten war, ausgestalten?²⁾ Mir scheint in der Tat die Parallelität so vollkommen, daß sie nicht wenig für die Richtigkeit der im Triodion überlieferten Nachricht spricht³⁾.

Hiermit glaube ich es wahrscheinlich gemacht zu haben, daß die Butterwoche in der Tat von Heraklius eingeführt ist. Heraklius hat damit allerdings nicht viel mehr Glück gehabt als mit seiner Glaubensunion. Der Streit um das 7- und 8wöchige Fasten entbrannte, wie Anastasius Sinaita und Johannes Damascenus lehren (s. oben S. 104), in der Folgezeit erst recht, und weder die ägyptischen noch die syrischen Monophysiten haben die kaiserliche Praxis angenommen. Immerhin ist diese aber in der orthodoxen Kirche durchgedrungen, und so besteht die gesamte Fastenzeit in ihr jetzt überall aus Butterwoche, Quadragesima und Karwoche.

Hiermit haben wir zugleich einen terminus post quem für das konstantinopolitanische Lektionssystem der Fastenzeit gewonnen. In seiner jetzigen Ausgestaltung kann es frühestens um 630 n. Chr. entstanden sein.

§ 9. Alte Züge im konstantinopolitanischen Lektionssystem der Fastenzeit.

Wir haben oben S. 90f. gesehen, daß das koptische Lektionssystem in der Wahl der biblischen Bücher eine weitgehende Übereinstimmung mit dem jerusalemischen zeigte. Ähnliches können

1) Ob im Orient auch noch die alte 6wöchige Fastenzeit existierte, wissen wir nicht. Eine erhebliche Rolle wird sie auf keinen Fall mehr gespielt haben.

2) Auch Baumstark im Oriens Christianus N. S. 1 (1911), S. 59 sieht in der Vorfastenwoche einen „Ausgleich“ zwischen der 7- und 8wöchigen Praxis, nimmt aber an, daß dieser Ausgleich in Palästina entstanden sei und sich von dort aus durch die gesamte orthodoxe Welt des Ostens verbreitet habe.

3) Ähnlich ist es, wenn Heraklius nach Beendigung der Perserkriege den Armeniern nicht nur den Monotheismus, sondern auch die Feier des Weihnachtsfestes aufnötigte, s. F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum* (1905), S. 512 und denselben in der *Encyclopaedia Britannica*¹¹ 2 (1910), S. 571. Die Einheit sollte nicht nur im Glauben, sondern auch im Kultus hergestellt werden.

wir jetzt auch beim konstantinopolitanischen System beobachten. Von den fünf Büchern, welche Konstantinopel in der Butterwoche und in der Quadragesima liest, kommen vier, Ioel, Zach., Is., Prov., auch in den Quadragesima-Lektionen Jerusalems vor. Noch größer aber wird die Ähnlichkeit, wenn wir auch noch die Karwoche heranziehen. Exod. und Iob werden in Jerusalem (und bei den Kopten) in der Quadragesima gelesen, in Konstantinopel in der Karwoche. Die jerusalemischen Lektionen für den Montag und Dienstag der Karwoche stammen aus Gen., Prov., Is.; die konstantinopolitanischen Lektionen der Quadragesima stammen aus denselben Büchern, nur steht hier Is. voran, was sich aber daraus erklärt, daß die Is.-Lektion in Konstantinopel auf den Morgen verlegt ist. In gewissen Grenzen haben also Jerusalem und Konstantinopel dieselben Bücher, nur daß in Jerusalem in der Quadragesima gelesen wird, was Konstantinopel in der Karwoche hat, und umgekehrt.

Aber nicht bloß in der Wahl der Bücher stimmen die verschiedenen Systeme auffällig überein, sondern auch in der Art, wie diese Bücher gelesen werden. Das Prinzip der fortlaufenden Lesung (*lectio continua*), das wir beim jerusalemischen und im großen und ganzen auch beim koptischen System beobachten konnten (S. 83. 89 f.), kehrt beim konstantinopolitanischen in konsequentester Durchführung wieder. Nicht bloß bei den in der Quadragesima ganz, nur mit manchen Auslassungen gelesenen Büchern Is., Gen., Prov. ist die richtige Reihenfolge stets gewahrt, sondern auch bei den Büchern, denen nur wenige Lektionen entnommen sind:

Butterwoche: Ioel 2₁₂—26. 3₁₂—21.

Zach. 8₇—17. 8₁₉—23 (und Karfreitag 11₁₀—13 o. ä.).

Karwoche: Ez. 1₁—20. 1₂₁—2₁¹. 2₃—3₃.

Exod. 1₁—20. 2₅—10. 2₁₁—22. 19₁₀—19. 33₁₁—23.

Iob 1₁—12. 1₁₃—22. 2₁—10. 38₁²—21 + 42₁—5. 42₁₂—17 c.

Is. 50₄—11. 52₁₃—54₁.

Derartige Berührungen des konstantinopolitanischen Lektionsystems mit den beiden anderen, besonders dem sehr alten jerusalemischen, weisen darauf hin, daß das konstantinopolitanische System, obwohl als Ganzes jüngeren Datums, Züge enthält, die aus einer erheblich älteren Zeit stammen.

Dies wird, wenigstens in zwei Punkten, auch durch die Kirchenväter bestätigt.

Das Buch Iob wird in Jerusalem und bei den Kopten in der Quadragesima, in Konstantinopel in der Karwoche gelesen. Letztere

Praxis bezeugt schon Ambrosius für Mailand. Denn in seinem 20. Briefe vom J. 385 sagt er (§ 14; ed. Maur. 2 [1690], Sp. 855): „Tunc (d. h. an einem Tage der Karwoche, vielleicht dem Gründonnerstag) ego hunc adorsus sermonem sum: Audistis, filii, librum Iob legi, qui solemnī munere est decursus et tempore“. Weiter gibt er nach der Überleitungsformel „Sed veniamus ad propositas lectiones“ den Inhalt von Iob 1 an (§ 15) und zitiert später noch Iob 2₉ (§ 16) und 2₁₀ (§ 17).

Andere Belege für dieselbe Praxis liefern Pseudo-Origenes und vielleicht auch Pseudo-Chrysostomus (ed. Montf. VI 579), s. W. Caspari, „Perikopen“ in der Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche³ 15 (1904), S. 135.

Die Genesis wird in Jerusalem in der Karwoche, in Konstantinopel in der Quadragesima gelesen¹⁾. Die Gen.-Lektion gilt in Konstantinopel, wie es scheint, als die wichtigste und unentbehrlichste; denn in dem einzigen Falle, wo wir eine Gedächtnisfeier mit einem Wochentagsgottesdienst der Fastenzeit verbunden finden, am 17. März (s. oben S. 49), wird gerade die Gen.-Lektion des Tages unverändert beibehalten.

Für die konstantinopolitanische Praxis, die Gen. in der Quadragesima zu lesen, gibt es mehrere alte Zeugnisse. Vielleicht ist es schon kein Zufall, wenn Basilius seine neun Homilien über das Sechstageswerk gerade in der Quadragesima gehalten hat, s. O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur 3 (1912), S. 148. Doch handelt es sich hier nur um ein kleines Stück aus der Gen., und wir können daraus keinesfalls auf fortlaufende Lesung des ganzen Buches schließen.

Ein direktes Zeugnis besitzen wir dagegen in dem Exordium einer pseudo-augustinischen Predigt ed. Maur. V Append., Sermo 6²⁾: „Lectio illa, fratres carissimi, in qua beatus Abraham Isaac filium suum in holocaustum legitur obtulisse, ideo in ordine suo diebus Quadragesimae non recitatur, quia, sicut ipsi nostis, in vigiliis paschae propter sacramentum dominicae passionis reservatur. Et quia tunc non est in spatio, ut de ista possit aliquid dici, nunc, si videtur, expositionem eius secundum quod eam patres nostri inspirante Domino tractaverunt, caritatis vestrae auribus, quantum

1) Die Kopten gehen mehr mit Jerusalem zusammen (s. oben S. 69), haben aber auch in der Quadragesima einige Gen.-Lektionen.

2) Die Kenntnis dieser Stelle verdanke ich Caspari a. a. O.; Caspari zitiert die Predigt nach einer vormaurinischen Ausgabe als Augustin de tempore 71. Übrigens führt Caspari auch Basilius und Chrysostomus an.

possumus, breviter intimemus“¹⁾. Hier wird also die Gen. in der Quadragesima fortlaufend gelesen, [aber die Geschichte von der Opferung Isaaks Gen. 22_{1—18} ausgelassen, weil sie der Ostervigilie vorbehalten bleibt (vgl. oben S. 73). In der Ostervigilie wird jedoch nicht gepredigt, daher handelt der Prediger jetzt, d. h. in der Quadragesima an dem Tage, wo Gen. 22_{1—18} eigentlich an die Reihe kommen würde, über dieses Stück. Hier haben wir dieselbe Ordnung wie im konstantinopolitanischen Lektionssystem, nur wird in Konstantinopel Gen. 22_{1—18} nicht bloß in der Ostervigilie gelesen, sondern auch am Freitag der 5. Woche der Quadragesima.

Ferner wird uns Vorlesung der Gen. in der Quadragesima für Antiochia als feststehender Brauch durch eine Predigt bezeugt, welche Severus am Anfang der Quadragesima des Jahres 513 gehalten hat. Es ist Nr. 16 seiner ἐνθρονιαστικοὶ λόγοι und folgt unmittelbar auf die Predigt, über die ich oben S. 100 Anm. 3 berichtet habe. Der in syrischer Übersetzung erhaltene Text der Predigt ist zwar noch nicht herausgegeben, wohl aber hat W. Wright, Catalogue of Syriac mss. in the British Museum, part II (1871), S. 535 ihre Überschrift mitgeteilt. Danach handelt sie in ihrem ersten Teile über die Frage ܘܟܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܩܕܝܫܐ ܕܒܚܝܢ ܕܩܕܝܫܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܩܕܝܫܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܩܕܝܫܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܩܕܝܫܐ „weshalb wir in den 40 Tagen des Fastens das Buch der Genesis, d. h. der Schöpfung der Welt, lesen“²⁾.

Und gerade in Antiochia, der vermutlichen Urheimat des konstantinopolitanischen Lektionssystems (vgl. oben § 1 Schluß), können wir diesen Brauch noch höher hinauf verfolgen. Die Predigten des Chrysostomus lehren uns, daß dort schon in dem Jahrhundert, in welchem die Quadragesima selbst aufgekommen war, sich die Lesung der Gen. mit ihr verknüpft hat.

Chrysostomus hat gleich am Anfang seiner Predigerlaufbahn in der Fastenzeit des Jahres 386³⁾ acht Reden über den Anfang der Gen. gehalten (ed. Montf. IV 644—686). Dabei ist folgendes beachtenswert:

1) Die Mauriner führen hierzu in der Anmerkung ein in ihren Hss. („in MSS. nostris“) stehendes kürzeres Exordium an, welches die uns interessierenden Angaben über das Lektionswesen nicht enthält.

2) Severus hat sich hierbei wohl den Chrysostomus als Muster genommen der in einer Predigt ausführlich darüber handelt, warum man in der Pentekoste die Apostelgeschichte lese, vgl. unten S. 121.

3) Lenain de Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique 11 (1706), S. 42. Ed. Schwartz, Christl. u. jüd. Ostertafeln (Abhandl. d. K. Ges. d. Wiss. z. Gött., Philol.-hist. Kl., N. F. VIII 6 [1905]), S. 171 f.

1) Chrysostomus hat die erste Rede laut der Überschrift ἐν ἀρχῇ τῆς τεσσαρακοστῆς gehalten, und die Richtigkeit dieser Angabe wird durch den Eingang der Rede bestätigt, wo Chrysostomus das Lob der offenbar gerade jetzt angebrochenen Fastenzeit singt. Unter der ἀρχῇ τῆς τεσσαρακοστῆς ist wahrscheinlich der Montag der 1. Fastenwoche zu verstehen¹⁾.

2) Chrys. spricht in der ersten Rede über den Anfang der Gen. und sagt dabei ausdrücklich, daß dieser in der heutigen Lektion vorgekommen ist: 645 D Φέρε, λεπτοτέρων κατατολιμήσωμεν νοημάτων περὶ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ θαλάττης καὶ τοῦ λοιποῦ τῆς κτίσεως φιλοσοφούντες σώματος· ταῦτα γὰρ ἡμῖν ἀνεγνώσθη σήμερον. Es wurde also schon damals am Anfang der Fastenzeit mit der Lesung der Genesis begonnen.

3) In der zweiten Rede, die nicht gleich am folgenden Tage, sondern etwas später gehalten ist²⁾, bespricht Chrys. Gen. 1²⁶ und sagt wiederum ausdrücklich, daß dies in der heutigen Lektion vorgekommen ist: 652 B ἀπὸ τῶν τήμερον ἀναγνωσθέντων ἡμῖν. Καὶ εἶπεν ὁ θεός, φησί, ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ἡμετέραν. Nach dem konstantinopolitanischen Lektionssystem wird Gen. 1²⁶ am Mittwoch der 1. Fastenwoche gelesen.

4) In den folgenden Reden, deren zeitliches Verhältniß zur zweiten sich nicht genau feststellen läßt³⁾, sagt Chrys. nicht mehr, daß die von ihm herangezogenen Gen.-Stellen, die meistens den beiden ersten Kapiteln entstammen, in der Vorlesung vorgekommen sind. Es scheint also, daß die Vorlesung, wie es der konstantinopolitanischen Praxis entsprechen würde, schon weiter vorgeschritten war.

5) Die Fastengottesdienste, in welchen Chrys. über die Gen. predigte, fanden gegen Abend statt. Aus einer berühmten Stelle der vierten Rede (662 B–E), welche die Schlagfertigkeit des Chrys. in besonders glänzendem Lichte zeigt, erfahren wir, daß während dieser Rede die Lampen in der Kirche angezündet wurden. Aus anderen Stellen (668 D. 673 B. 674 A) geht hervor,

1) So auch Tillemont und Ed. Schwartz a. a. O. Danach bestimmt Schwartz als genaues Datum dieser Rede den 16. Februar 386.

2) Die zweite Rede beginnt Ἄρα μέμνησθε τῶν ζητημάτων τῶν πρόηεν προεθέντων ὑμῖν; Dies läßt schließen, daß sie nicht unmittelbar auf die erste gefolgt ist. Dagegen sind die 3., 4., 5. Rede und wiederum die 6., 7., 8. Rede an unmittelbar aufeinander folgenden Tagen gehalten, denn in der 4., 5., 7., 8. Rede sagt Chrys. jedesmal ausdrücklich, daß er die vorhergehende Rede χθές gehalten hat.

3) Der dritten Rede fehlt eine auf die zweite Rede zurückweisende Zeitangabe, wie sie bei der vierten und fünften vorhanden ist, vgl. die vorige Anmerkung.

daß man unmittelbar nach der Rückkehr aus der Kirche die Abendmahlzeit, die einzige des Tages, einnahm. Auch dies paßt zur konstantinopolitanischen Praxis, nach der die Gen. im Abendgottesdienste gelesen wird.

Aus dem folgenden Jahre, 387, besitzen wir Chrys.' berühmte Reden über die vom antiochenischen Pöbel bei einem Aufstande zerstörten Bildsäulen der kaiserlichen Familie. In der siebenten Rede, die am Donnerstag oder Freitag der 1. Fastenwoche gehalten ist, sagt Chrys., er wolle den Anfang des heute verlesenen Buches behandeln¹⁾, und führt dann den Anfang der Gen. an. Hieraus folgt, daß auch in diesem Jahre in der Fastenzeit die Gen. gelesen wurde.

Endlich hat Chrys., vielleicht schon im folgenden Jahre, 388²⁾, zum zweitenmal in der Fastenzeit über die Gen. gepredigt³⁾. Diesmal hat er nicht bloß, wie im J. 386, einzelne Stellen der ersten Kapitel behandelt, sondern das ganze Buch in 67 Homilien (Montf. IV 1—643) ausgelegt. Doch hat er nicht alle 67 Homilien in der Fastenzeit gehalten, sondern die erste, die übrigens nur ein Proömium ist und noch gar nicht über die Gen. handelt, an dem der Quadragesima unmittelbar vorangehenden Sonntag, Nr. 2—29 in der eigentlichen Quadragesima, Nr. 30—32 am Montag, Dienstag und Mittwoch der Karwoche, den Rest erst nach Pfingsten, nachdem er inzwischen vom Gründonnerstag an über die den heiligen Zeiten entsprechenden Themata gehandelt hatte⁴⁾. Hier ist folgendes zu beachten:

1) Wenn es schon bei den Reden des Jahres 386 sehr wahrscheinlich war, daß Chrys. die Auslegung der Gen. gerade am Montag der 1. Fastenwoche begonnen hatte, so ist es hier völlig sicher. Denn er spricht in der 2. Homilie, mit der er die Auslegung der Gen. beginnt, ausdrücklich von dem wunderbaren Wechsel, der sich von gestern auf heute vollzogen hat: $\text{SB } \text{\textit{\u0394}\u03c4\u03b1\u03bd \u03b3\u03ac\u03c1 \u03b5\u03bd\u03bd\u03b7\u03c3\u03c9 \u03c4\u03b7\u03bd \u03b1\u03b8\u03c1\u03cc\u03b1\u03bd \u03bc\u03b5\u03c4\u03b1\u03b2\u03bf\u03bb\u03b7\u03bd \u03c4\u03b7\u03bd \u03c3\u03b7\u03bc\u03b5\u03c1\u03cc\u03bd \u03b3\u03b5\u03b3\u03b5\u03bd\u03b7\u03bc\u03b5\u03bd\u03b7\u03bd \u03ba\u03b9 \u03bb\u03bf\u03b3\u03b9\u03c3\u03bc\u03b1\u03b9 \u03c4\u03b7\u03c2 \u03c7\u03b8\u03b5\u03c3\u03b9\u03bd\u03b7\u03c2 \u03b7\u03bc\u03b5\u03c1\u03b1\u03c3 \u03c4\u03b7\u03bd \u03b1\u03ba\u03b1\u03c4\u03b1\u03c3\u03c4\u03b1\u03c3\u03b9\u03b1\u03bd, \u03b8\u03b1\u03c5\u03bc\u03ac\u03bb\u03c9 \u03ba\u03b9 \u03b5\u03ba\u03c0\u03bb\u03b7\u03c4\u03c4\u03bf\u03bc\u03b1\u03b9 \u03c4\u03b7\u03c2 \u03bd\u03b7\u03c3\u03c4\u03b5\u03b9\u03b1\u03c2 \u03c4\u03b7\u03bd \u03b9\u03c3\u03c7\u03cc\u03bd.}$

1) Montf. II 85/86 $\text{\textit{\u03c4\u03cc \u03c3\u03b7\u03bc\u03b5\u03c1\u03cc\u03bd \u03b7\u03bc\u03b9\u03bd \u03b1\u03bd\u03b1\u03b3\u03bd\u03c9\u03c3\u03b8\u03b5\u03bd \u03bc\u03b5\u03c4\u03b1\u03c7\u03b5\u03c1\u03b9\u03c4\u03b9\u03c5\u03bc\u03b1\u03b9 \u03b2\u03b5\u03b2\u03bb\u03b9\u03cc\u03bd \u03ba\u03b9, \u03b5\u03b9 \u03b4\u03bf\u03ba\u03b5\u03b9, \u03c4\u03b7\u03bd \u03b1\u03c1\u03c7\u03b7\u03bd \u03b1\u03c5\u03c4\u03cc\u03c5 \u03ba\u03b1\u03b9 \u03c4\u03cc \u03c0\u03c1\u03cc\u03c3\u03b9\u03bc\u03b9\u03bd . . . \u03b5\u03b9\u03c2 \u03bc\u03b5\u03c3\u03cc\u03bd \u03c0\u03c1\u03cc\u03b8\u03b5\u03b9\u03c2, \u03b4 \u03bb\u03b5\u03b3\u03c9 \u03c0\u03cc\u03b9\u03c4\u03b9\u03c3\u03c9 \u03c6\u03b1\u03bd\u03b5\u03c1\u03cc\u03bd.}}$

2) Dies hat Stilling in den Acta Sanctorum Sept. t. IV in § XXVII seiner ausführlichen Chrysostomus-Biographie besonders aus dem Charakter der Exordien wahrscheinlich gemacht, vgl. auch G. Rauschen, Jahrbücher der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr. (1897), S. 295. Auf jeden Fall ist 388 der früheste Termin, wie auch Montfaucon in der Einleitung des IV. Bds. und an anderen Stellen konstatiert.

3) Eine ausführlichere Auslegung der Genesis hatte Chrys. schon im J. 387 in der achten Bildsäulenrede (Montf. II 92 A/B) versprochen.

4) Vgl. Tillemont a. a. O., S. 92—100. 572—577.

2) Auch hier sagt Chrys. am Montag der 1. Fastenwoche, daß der Anfang der Gen. am heutigen Tage vorgelesen ist: 8 D/E καταμάθωμεν τοίνυν, εἰ δοκεῖ, τῶν σήμερον ἡμῖν ἀναγνωσθέντων ἐκ τῶν τοῦ μακαρίου Μωσέως λόγων τὴν δύναμιν. . . τίνα δὲ ταῦτά ἐστιν; Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.

3) Chrys. hat auch diese Gen.-Predigten gegen Abend gehalten. Denn am Anfang der 10. Hom. erklärt er sich die auffällige Leere der Kirche am heutigen Tage daraus, daß vielleicht einige nicht hätten kommen mögen, weil sie das Fasten vorher gebrochen hätten¹⁾, und ermahnt diejenigen, die wegen körperlicher Schwäche nicht den ganzen Tag ohne Speise bleiben können, ruhig vorher zu essen und dann doch zur Kirche zu kommen²⁾. Die Stunde des Fastenbrechens hat bekanntlich geschwankt. Eine sehr verbreitete Praxis war es, bis zur Hauptmahlzeit nachmittags 3 Uhr zu fasten, und dieser Praxis werden auch die Antiochener, welche Chrys. in der Kirche vermißte, gefolgt sein; denn in der 10. Predigt über die Bildsäulen (Montf. II 105/106) fragt er sie, nachdem er sich in der vorhergehenden Predigt (II 97 C ff.) ganz ähnlich wie in der 10. Gen.-Hom. ausgesprochen hatte, wann sie nun besser gehandelt hätten, das vorige Mal, wo sie nach Tisch ein Schläfchen hielten, oder heute, wo sie nach Tisch zur Kirche gekommen sind. Andere aber fasteten bis zum Abend³⁾, und diese strengere Praxis setzt Chrys. voraus und will sie prinzipiell auch keineswegs ändern⁴⁾, aber doch begründete Ausnahmen zulassen.

4) Nach dem konstantinopolitanischen Lektionssystem wird die Gen. in der Quadragesima täglich von Montag bis Freitag gelesen. Auch Chrys. hat in der Quadragesima in der Regel täglich über die Gen. gepredigt, wie er selbst an vielen Stellen sagt (vgl. z. B. Hom. 6 Anf. τὴν συνεχῆ διδασκαλίαν καὶ τὴν καθημερινὴν παραίνεσιν, Hom. 11 § 3 οὐδὲ γὰρ τοῦτο μόνον ἐστὶ τὸ ζητού-

1) 71 D/E τάχα τινὲς ἠρῶθρῆσαν μετὰ τὴν αἰσθητὴν τράπεζαν εἰς τὴν πνευματικὴν ταύτην ἐστίασιν παραγενέσθαι, καὶ τοῦτο αὐτοῖς αἴτιον γεγένηται τῆς ἀπολείψεως.

2) 72 C εἰ δὲ δι' ἀσθένειαν σωματικὴν, ἀγαπητέ, μὴ δύναιο αἷσιτος παρατείνειν τὴν ἡμέραν, οὐδεὶς εὖ φρονῶν ὑπὲρ τούτου σοὶ ἐγκαλέσαι δυνήσεται. 72 E ἂν τοίνυν ὡς ἡμεῖς τινὲς τῶν ἐνταῦθα συνόντων ὑπὸ ἀσθενείας σωματικῆς κωλυόμενοι καὶ μὴ δυνάμενοι αἷσιτοι διαμείνῃ, τοῦτοις παραινῶ καὶ τὴν ἀσθένειαν τὴν σωματικὴν παραμυθεῖσθαι καὶ τῆς διδασκαλίας ταύτης τῆς πνευματικῆς μὴ ἀποστρεφῆν ἑαυτούς, ἀλλὰ ταύτη μᾶλλον πλείονα τὴν σπουδὴν ἐπιδείνυσθαι.

3) Sehr lehrreich ist hier ein Vergleich der syrischen Didascalia mit den apostolischen Constitutionen. Die Didasc. c. 21 (Lag. S. 93 Z. 2—5) schreibt für die ersten vier Tage der Karwoche ein Fasten bis nachmittags 3 Uhr vor. Die Const. V 19 haben gleichfalls ἐνάτην ὥραν, fügen aber ἢ ἐσπέραν hinzu (außerdem fügen sie noch ἡ ὅπως ἂν τις δύνηται hinzu, wodurch sie ebenso wie Chrysostomus begründete Ausnahmen zulassen).

4) Montf. IV 72 B ταῦτα λέγω οὐ τὸν τόνον τῆς νηστείας ἐκλύων, μὴ γένοιτο, ἀλλὰ καὶ σφόδρα ἐπεινῶν καὶ ἀποδεχόμενος τοὺς νηστεύοντας.

μενον, ἵνα καθ' ἐκάστην ἡμέραν ἐνταῦθα παραγινώμεθα καὶ περὶ τῶν αὐτῶν συνεχῶς ἀκούωμεν), und wie durch die häufige Anknüpfung an das gestern (χθές Hom. 3. 4. 6—9. 14. 15. 18. 21—24. 26—28, auch 31) Gesagte bestätigt wird¹⁾. Unsicher bleibt nur, ob er seine Homilien gerade immer an den fünf eigentlichen Fasttagen von Montag bis Freitag gehalten hat. Es scheint so bei den letzten Homilien der Quadragesima, denn hier heben sich deutlich zwei Gruppen von je fünf Homilien²⁾ heraus: Hom. 20—24 und 25—29; sie sind untereinander durch χθές verbunden³⁾ und gegen die übrigen dadurch abgegrenzt, daß die Auslegung der Gen. sowohl in Nr. 20 als in Nr. 25 mit πάλιν wiederaufgenommen und das früher (ἤδη oder πρόην) Gesagte ausführlicher rekapituliert wird⁴⁾, und sie gehören zweifellos den beiden letzten Wochen der Quadragesima an, denn Chrys. sagt in Nr. 24, daß es noch zwei Wochen bis Ostern seien (228 E). Dagegen ist die Beschränkung auf die fünf eigentlichen Fasttage bei Hom. 5—11, die Richtigkeit des gedruckten Textes vorausgesetzt, undurchführbar. Nr. 5—9 sind an fünf aufeinander folgenden Tagen gehalten, Nr. 10 an einem Fasttag (s. oben unter „3“), Nr. 11 an einer ἀνάσεως ἡμέρα (84 C), d. h. an einem Samstag oder Sonntag (s. oben S. 80 Anm. 1), und es kann weder vor Nr. 10 noch vor Nr. 11 eine größere Pause gewesen sein, da Chrys. am Anfang von Nr. 11 auf die vorhergehenden Predigten zurückblickend sagt, er habe ἐν ταῖς παρελθούσαις ἡμέραις seine Zuhörer angestrengt und wolle ihnen daher heute am „Erholungstage“ auch in der Predigt eine Erholung gönnen; folglich wird Nr. 10 an einem Freitag gehalten sein, und

1) Auch in den nach Pfingsten gehaltenen Homilien sagt Chrys. öfters, daß er jeden oder fast jeden Tag predige: 362 B σχεδὸν ἐφ' ἐκάστης ἡμέρας, 373 B καθ' ἐκάστην, 410 E. 456 B. 523 D. 562 A καθ' ἐκάστην ἡμέραν, und dies wird auch hier durch die häufige Anknüpfung an das gestern Gesagte bestätigt (χθές Hom. 34. 35. 37. 39. 40. 42. 43. 46—48. 50. 52. 53. 55—58. 63. 65).

2) Auch unter den nach Pfingsten gehaltenen Homilien findet sich eine Gruppe von fünf durch χθές verbundenen Homilien, Nr. 54—58, und auch diese werden Wochentagspredigten sein; denn es ist ihnen, wie der Anfang von Hom. 54 lehrt, noch eine andere Predigt unmittelbar (χθές) vorangegangen, die nach ihrem Thema (Bekehrung des Matthäus) wohl sicher eine Sonntagspredigt war (ebenso wie die Predigten über andere neutestamentliche Texte, die Chrys. vor Hom. 44 und 59 gehalten hat). — Mancherlei Material für die Frage nach der Häufigkeit der Predigten hat schon Jos. Bingham, Antiquities of the Christian Church, Book XIV, chapter IV § 6—8 zusammengestellt, doch bedarf es neuer Durcharbeitung, wobei besonders auch auf den Unterschied der Jahres- und Tageszeiten zu achten ist.

3) Nur Nr. 29 hat kein χθές, muß aber, da mit Nr. 30 die Karwoche beginnt, der vorhergehenden Woche angehören. Der Fall liegt hier ebenso wie bei Nr. 32, die auch kein χθές hat und doch nur am Karmitwoch unmittelbar nach Nr. 31 gehalten sein kann, vgl. oben S. 116.

4) πάλιν auch in Hom. 12, wo Chrys. ausdrücklich sagt, daß er inzwischen über andere Themata gepredigt hat. πρόην auch in Hom. 12. 13. 17.

unter den unmittelbar aufeinander folgenden und von Nr. 10 durch keine größere Pause getrennten Nummern 5—9 muß eine Sonntagspredigt sein¹⁾. Daneben ist allerdings andererseits wieder bemerkenswert, daß Chrys. in Nr. 11 am „Erholungstage“ gar nicht über die Gen. predigt, sondern sie nur im Exordium berührt.

5) Neben den mancherlei Übereinstimmungen gibt es aber einen Punkt, in welchem Chrys. völlig vom konstantinopolitanischen Lektionssystem abweicht. Während dieses die ganze Gen., allerdings mit großen Auslassungen in der Geschichte der Patriarchen, in der Quadragesima erledigt, ist Chrys. in derselben Zeit nur bis Gen. 10 gekommen, hat dann noch an den drei ersten Tagen der Karwoche, für die das konstantinopolitanische System andere Stücke des A. T. vorschreibt, die Erklärung der Gen. fortgesetzt und sie ohne die später üblichen Auslassungen in der Zeit nach Pfingsten, wo nach dem System gar kein A. T. gelesen wird, in 35 weiteren Homilien zu Ende geführt. Dabei bezeichnet er seinen Text aber in sehr vielen Predigten, entweder am Anfang oder gewöhnlich beim Übergang vom Exordium zum Thema, als „das Verlesene“ (τὰ ἀναγνωσθέντα oder ἀνεγνωσμένα), oft auch ausdrücklich als „das heute Verlesene“ (σήμερον Hom. 13—16. 18. 25. 26. 29. 31. 33. 35. 38. 47. 61, vgl. auch Hom. 7, wo Chrys. zuerst sagt, er wolle τὰ ἀναγνωσθέντα besprechen, und dann hinzufügt: ἴδωμεν τί καὶ σήμερον ὁ μακάριος Μωϋσῆς . . . ἡμᾶς διδάξει βούλεται) oder als „das kurz zuvor Verlesene“ (πρόσφατον oder προσφάτως Hom. 8. 14. 21. 24. 26. 30. 32. 34. 38. 61), wo „kurz zuvor“ sich sicher auch auf den heutigen Tag bezieht, da derselbe Text in Hom. 14. 26. 38. 61 als „heute“ und „kurz zuvor“ verlesen bezeichnet wird und προσφάτως in Hom. 34 (341 D) genau so im Gegensatz zu χθές steht wie σήμερον in Hom. 35 (352 D)²⁾. Auch spricht Chrys. von dem „Anfang des Verlesenen“ (ἀρχή Hom. 20. 25. 33. 53. 61) und bezeichnet die Lektion geradezu mit dem technischen Ausdruck ἀνάγνωσμα (Hom. 10. 28. 37. 61). Hiernach kann man nicht zweifeln, daß der Text, über welchen Chrys. predigte,

1) Eine sichere Festlegung von Nr. 5—11 auf die einzelnen Tage ist vorläufig nicht möglich. Nr. 2—4 sind an den drei ersten Tagen der 1. Fastenwoche gehalten, Nr. 11 am Samstag oder Sonntag der 2. Woche, also muß vor Nr. 5 oder vor Nr. 10 resp. 11 eine kleine Pause angenommen werden. (Auch die Predigten der 3. und 4. Woche, Nr. 12—19, lassen sich nicht genau festlegen; wir wissen nur sicher, daß Chrys. vor Nr. 12 ἀπαξ καὶ δεύτερον über andere dringende Themata gepredigt hat, s. den Anfang der Predigt.)

2) Vgl. außerdem Hom. 15 (115 B) τίνα οὖν ἐστὶ τὰ σήμερον ἀνεγνωσμένα ἀναγκαῖον εἰς μέσον προθεῖναι . . . ἡκούσατε γὰρ ἀρτίως τῆς θείας γραφῆς λεγοῦσῃς. Vgl. auch als Kehrseite Hom. 42 Anfang ἐκ τῶν χθές ἀνεγνωσμένων.

in der Regel¹⁾ vorher verlesen worden war. Aber es wäre m. E. falsch, hieraus auf das Vorhandensein eines Lektionssystems zu schließen, welches die Gen. genau so wie Chrys. auf die verschiedenen Zeiten und Tage verteilt hätte. Chrys. verwendet auf das erste Tagewerk Gen. 11—5 zwei Predigten (Nr. 2 und 3), aber ein Lektionssystem, das diese fünf durchaus zusammenhängenden Verse auf zwei Tage verteilt hätte, ist höchst unwahrscheinlich. Bald darauf braucht er sogar für die Auslegung eines einzigen Verses Gen. 126 zwei Predigten (Nr. 8 und 9) und sagt dann in der folgenden Predigt (Nr. 10), daß er noch nicht das ganze *ἀνάγνωσμα* habe beenden können und deshalb heute damit fortfahre: 74 D—75 A *περι τῆς τοῦ ἀνθρώπου διαπλάσεως ἀρέαμενοι διαλέγεσθαι, ὑπὸ τοῦ καιροῦ στενοχωρηθέντες οὐκ ἰσχύσαμεν παντὶ ἐπεξελεῖν τῷ ἀναγνώσματι . . . διόπερ ἀναγκαῖον νῦν αὐτὴν τὴν ἀκολουθίαν ἀναγῶναι ἐπὶ τῆς ἡμετέρας ἀγάπης²⁾, ἵνα εἰδέναι ἔχοιτε, τίνα ἐστὶν ἡ μέλλομεν ἔρειν πρὸς ὑμᾶς. Ähnlich sagt er am Anfang der 28. Hom., daß er die gestrige Lektion nicht habe beenden können: οὐκ ἰσχύσαμεν περαιτέρω προσελθεῖν καὶ παντὶ ἐπεξελεῖν τῷ ἀναγνώσματι, wozu beiläufig bemerkt sei, daß der Vers Gen. 97, mit welchem Chrys. in Hom. 27 aufgehört hatte, ohne das *ἀνάγνωσμα* beendigt zu haben, im konstantinopolitanischen Lektionssystem gerade den Schluß einer Lektion bildet (Montag der 4. Fastenwoche). Ferner Hom. 37 (373 A/B): *χθὲς προθέντες ὑμῖν τὰ ἀνεγνωσμένα καὶ τῶν προομιῶν ἀφάμενοι . . . οὐκ ἰσχύσαμεν περαιτέρω προσελθεῖν . . . διὸ τῆς αὐτῆς ἀκολουθίας ἀφασθαι βόλομαι καὶ συνάψαι τοῖς χθὲς εἰρημένους καὶ τὰ μέλλοντα ῥηθήσεσθαι, ἵν' οὕτω πᾶσαν τοῦ ἀναγνώσματος ποιησάμενοι τὴν ἐξήγησιν οὕτως ὑμᾶς ἐντεῦθεν ἀποπέμψωμεν. Ähnliches wiederholt sich später, vgl. besonders die Anfänge von Hom. 40. 50. 52. 63 und auch Hom. 66, wo er ankündigt, er wolle heute den Schluß der Gen. erledigen, dann aber doch nicht fertig wird und noch eine Predigt folgen lassen muß, die so lang ausfällt, daß er sich dafür am Schluß eigens entschuldigt. Auch ist noch zu beachten, daß Chrys. seine Gen.-Predigten schon in der Quadregesima einmal unterbrochen und aus besonderen Anlässen über andere Themata gepredigt hat, wie er selbst am Anfang der 12. Homilie sagt. Aus alledem folgt, daß sich nicht der Prediger nach den Lektionen gerichtet hat, sondern die Lektionen nach dem Prediger³⁾. Anders war es auch in einem solchen Falle, wo der**

1) Eine Ausnahme s. in der nächsten Anmerkung.

2) Hieraus folgt, daß die Lektion, die er nun schon den dritten Tag behandelt, vor der Predigt nicht nochmals vorgelesen war.

3) Ein unwillkürlicher Hinweis darauf ist vielleicht in Folgendem zu finden. Chrys. sagt in den Reden des Jahres 336, wo er von der Vorlesung der Gen.

Prediger ein ganzes Buch auslegte, kaum möglich. Und eine völlige Parallele dazu finden wir bei der Apostelgeschichte. Diese wurde schon zur Zeit des Chrys., wie noch heutzutage (Gregory, Textkritik des N. T., S. 344—347), nur in der Zeit von Ostern bis Pfingsten gelesen. Chrys. handelt in einer der Reden über die Apostelgeschichte, die er zwischen der 32. und 33. Gen.-Homilie hielt (Montf. III 85 ff.), ausführlich über die Frage, *τινος ἔνεκεν οἱ πατέρες ἡμῶν ἐν τῇ πεντηκοστῇ τὸ βιβλίον τῶν πράξεων ἀναγινώσκασθαι ἐνομοθέτησαν*, und er erklärt an einer anderen Stelle derselben Reden (III 102) ganz bestimmt, daß man die Apostelgeschichte nach Pfingsten beiseite legte: *τῶν πατέρων ὁ νόμος κελεύει μετὰ τὴν πεντηκοστὴν ἀποτίθεσθαι τὸ βιβλίον, καὶ τῷ τέλει τῆς ἑορτῆς ταύτης συγκαταλέγεται καὶ ἡ τοῦ βιβλίου ἀνάγνωσις*. Und trotzdem hat er seine um 400 n. Chr. in Konstantinopel¹⁾ gehaltene Serie von 55 Homilien über die Apostelgeschichte (Montf. IX 1—416) zwar Ostern begonnen, wie Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclés.* 11 (1706), S. 162 richtig aus einer Stelle der ersten Homilie (IX 10 C) geschlossen hat, aber sicher nicht bis Pfingsten zu Ende geführt; denn dann hätte er von Ostern bis Pfingsten täglich, ja an einigen Tagen sogar zweimal predigen müssen; er sagt aber selbst in der 44. Homilie (IX 335 D), daß er damals *διὰ τριῶν πολυλάκεις ἡμερῶν ἢ δι' ἑπτὰ* gepredigt habe²⁾.

Das Resultat dieser etwas lang geratenen Darlegung ist: schon im IV. Jahrh. wurde in Antiochia in den Abendgottesdiensten der Fastenzeit die Genesis gelesen. Aus der Tatsache, daß Chrysostomus zweimal gerade am Montag der 1. Fastenwoche mit der Auslegung der Gen. beginnt und beidemale ausdrücklich sagt, daß der Anfang der Gen. an jenem Tage verlesen sei, dürfen wir mit Fug und Recht schließen, daß man schon damals am Montag der 1. Fastenwoche mit

spricht, IV 645 D *ταῦτα γὰρ ἡμῖν ἀνεγνώσθη σήμερον*, 652 B *ἀπὸ τῶν τῆμερον ἀναγνωσθέντων ἡμῖν*, ebenso in der Bildsäulenrede des folgenden Jahres II 85 E *τὸ σήμερον ἡμῖν ἀναγνωσθέν βιβλίον*. Ebenso sagt er auch noch am Anfang seiner großen Serie von Gen.-Homilien IV 8 D *τῶν σήμερον ἡμῖν ἀναγνωσθέντων*. Dagegen fügt er weiterhin mit einer einzigen Ausnahme (Hom. 47 = IV 473 A *τῶν σήμερον ἡμῖν ἀναγνωσθέντων*, aber 473 B bloß *τῶν σήμερον ἀναγνωσθέντων*) kein ἡμῖν mehr hinzu. In den ersten Fällen, auch noch am Anfang der großen Serie, war die Lektion gegeben; daher stand der Prediger der Lektion ebenso rezeptiv gegenüber wie die Gemeinde und faßte sich mit ihr zusammen. Weiterhin dagegen mußte der Prediger, da er in seiner Auslegung anfangs sehr langsam vorwärts ging und hinter den sonst üblichen Lektionen zurückblieb, das Vorzulesende selbst bestimmen; daher stand er der Lektion anders gegenüber als die Gemeinde und vermied unwillkürlich das zusammenfassende ἡμῖν.

1) Die Verschiedenheit des Ortes macht nichts aus, da Konstantinopel in liturgischer Beziehung von Antiochia abhängt.

2) Über die Häufigkeit der Predigten vgl. oben S. 118 Anm. 1 und 2.

der Vorlesung der Gen. begann. Dagegen kann man nicht sicher feststellen, wann man die Gen. „beiseite zu legen“ pflegte. Ich möchte glauben, daß man sie schon damals nur in der Tessarakoste las, ebenso wie man nach dem ausdrücklichen Zeugnis des Chrys. die Apostelgeschichte nur in der Pentekoste las. Aber beweisen kann ich es nicht.

§ 10. Gründe für die Wahl der konstantinopolitanischen Fastenlektionen.

Die konstantinopolitanischen Lektionen für die Butterwoche sind Ioel 2_{12—26}. 3_{12—21} und Zach. 8_{7—17}. 8_{19—23}. Ihre Wahl erklärt sich aus der Rücksicht auf die bevorstehende Fasten- und Bußzeit. Die erste Ioel-Lektion beginnt: *Τάδε λέγει κύριος· Ἐπιστρέψατε πρὸς μὲ ἐξ ὅλης τῆς καρδίας ὑμῶν ἐν νηστεία.* Die zweite Zach.-Lektion kündigt an, das Fasten solle *εἰς χαρὰν καὶ εὐφροσύνην καὶ εἰς ἑορτὰς ἀγαθὰς* werden, wobei man natürlich an die auf das Fasten folgende Freude des Osterfestes (vgl. oben S. 71 § 2 *hilaria* oder *laetatio paschae*) dachte.

In der Quadragesima werden die Bücher Is., Gen., Prov. gelesen. Die Lesung der Gen. geht, wie der vorige Paragraph gezeigt hat, auf alte Tradition zurück. Sie stammt, wie schon S. 78 bemerkt, im letzten Grunde wohl aus der Ostervigil. Wenn man in der unmittelbar auf Ostern vorbereitenden Ostervigil die Schöpfung als Gegenstück und Voraussetzung der Erlösung und die Opferung Isaaks als Typus Christi las, so konnte man ebensogut in der von weitem her auf Ostern vorbereitenden Quadragesima die Gen. lesen, zumal man in ihr auch sonst manche Typen und Weissagungen erkannte¹⁾. Die Hinzunahme von Is. und Prov. zur Gen. wird sich daraus erklären, daß man neben dem historischen ein prophetisches und ein didaktisches Buch haben wollte²⁾. Die fortlaufende Lesung der Bücher entspricht der alten (vgl. oben S. 112), auch beim N. T. wiederkehrenden Praxis.

In der Karwoche werden am häufigsten Ez., Exod., Iob gelesen. Auch hierbei ist wohl ein Einfluß der Ostervigil anzu-

1) Es sei daran erinnert, daß Jerusalem Gen.-Lektionen an den schon unmittelbar auf Ostern vorbereitenden vier ersten Tagen der Karwoche hat. Übrigens vgl. auch Nilles II, S. 59 und Baumstark, Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten (1910), S. 229.

2) Es sei daran erinnert, daß die drei Bücher auch in den jerusalemischen Karmontags- und Kardienstags-Lektionen verbunden sind, s. oben S. 112. — Die Dreiteilung historische, prophetische, didaktische (poetische) Bücher kommt bei den Kirchenvätern öfters vor, s. Swete, Introduction to the O. T. in Greek² (1902), S. 203 ff. Nr. 4. 6. 8. 13.

nehmen, denn zu den Kernstücken derselben gehören zwei Lektionen aus Exod. und eine aus Ez. (s. oben S. 73). Die Hinzunahme des Iob, dessen Lesung in der Karwoche schon im IV. Jahrh. bezeugt ist (s. oben S. 112f.), erklärt sich leicht: Iob, der unschuldig litt und nachher wiederhergestellt wurde, war ein Typus Christi. Hierdurch bekam man zugleich in der Karwoche drei Bücher, die denen der Quadragesima aufs genaueste entsprachen: 1) prophetisches Buch: Is., Ez., 2) historisches Buch: Gen., Exod., 3) lehrhaftes Buch: Prov., Iob.

Die außer der Regel gelesenen Prophetenlektionen des Gründonnerstags und Karfreitags erklären sich aus dem Charakter dieser beiden Tage.

§ 11. Alttestamentliche Lektionen außerhalb der Vigilien und der Fastenzeit. Ausschluß der alttestamentlichen Lektionen im konstantinopolitanischen Lektionssystem von allen Hauptgottesdiensten.

Das jerusalemische Lektionssystem hat alttestamentliche Lektionen auch an acht Gedächtnistagen, s. oben S. 66f. Bei sieben erklärt sich die Wahl derselben daraus, daß es sich um alttestamentliche Personen oder Begebenheiten handelt. Beim achten, dem Tage der Gottesmutter, ist Is. 7¹⁰⁻¹⁵ als alttestamentliche Weissagung gewählt.

Das konstantinopolitanische Lektionssystem hat außer den Vigilien und den Wochentagsgottesdiensten der Fastenzeit noch zweierlei Gottesdienste mit alttestamentlichen Lektionen: 1) in der Hs. 308 am 17. März eine Gedächtnisfeier eines Erdbebens, 2) in den Menäen und dem Triodion die großen Horen vor den drei Hauptfesten Weihnachten, Epiphantias und Ostern. Aber die Gedächtnisfeier des 17. März ist nur ein etwas abgewandelter Wochentagsgottesdienst der Fastenzeit, s. S. 49. Und die großen Horen sind jüngere Dubletten zu den Vigilien, aus denen sie ihre Lektionen übernommen haben; übrigens sind auch sie Wochentagsgottesdienste, s. S. 54f.

Als bemerkenswerter Zug des konstantinopolitanischen Lektionssystems ergibt sich somit der vollständige Ausschluß der alttestamentlichen Lektionen von allen Hauptgottesdiensten. Weder die Samstage und Sonntage noch die eigentlichen Festtage haben alttestamentliche Lektionen; diese bleiben vielmehr auf die Wochentage von Montag bis Freitag (Fastenzeit) und auf vorbereitende Gottesdienste, die den Festen vorangehen

(Vigilien, große Horen), beschränkt. Niemals kann das A. T. in einer Vollmesse gelesen werden: alle Vollmessen in C. A. Swainsons Ausgabe der *Greek liturgies chiefly from original authorities* (1884), S. 16. 116—118. 155. 226—233 haben nur neutestamentliche Lektionen. Bloß die der Fastenzeit eigentümliche Halbmesse, die *Missa praesantificatorum*, hat alttestamentliche Lektionen, s. ebenda S. 179¹⁾. Hierdurch wird aufs klarste der Gedanke zum Ausdruck gebracht, daß das A. T. nur eine untergeordnete, vorbereitende Offenbarung enthält.

Diese Ausschließung der alttestamentlichen Lektionen von allen Hauptgottesdiensten gehört jedoch erst einer jüngeren Zeit an. Ganz abgesehen von der allerältesten Zeit, wo das A. T. die einzige heilige Schrift der christlichen Kirche war, hat es auch später noch geraume Zeit eine bedeutendere Rolle gespielt und ist auch im Hauptgottesdienste verlesen. Wir haben hierfür ganz unzweideutige Zeugnisse.

Nach Justinus Martyr *Apol. I* 67 wurden am Sonntag (*τῆ τοῦ ἡλίου λεγομένη ἡμέρα*) im ersten Teile des Gottesdienstes, den man als Katechumenenmesse oder Wortgottesdienst zu bezeichnen pflegt, *τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν* vorgelesen, d. h. entweder neutestamentliche oder alttestamentliche Schriften.

Um 400 n. Chr. schreibt der Verfasser der apostolischen Constitutionen II 57 (vgl. II 59. VIII 5) für den ersten Teil des Sonntagsgottesdienstes zwei alttestamentliche und zwei neutestamentliche Lektionen vor.

Um 500 n. Chr. sagt Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* III 3, § 5 bei Besprechung der Katechumenenmesse ausdrücklich: *μετὰ τὴν ἀρχαιοτέραν παράδοσιν* (d. h. nach dem A. T.) *ἡ καινὴ διαθήκη κηρύσσεται*, und er begründet dies damit, daß das Neue Testament die Erfüllung des Alten sei.

Ja noch im VII. Jahrh. nennt Maximus Confessor, *Mystagogia* c. 23 (Migne *Patr. gr.* 91, Sp. 700), wo er von den in der Messe vorkommenden Lektionen spricht, nur die alttestamentliche Lektion (*τὸ θαυμαστὸν καὶ μέγα τῆς ἐν νόμῳ καὶ προφήταις δηλουμένης θείας προνοίας μυστήριον*) und das Evangelium, ohne die zwischen beiden stehende Apostellektion zu erwähnen.

Und nicht nur bei den Griechen finden wir alttestamentliche

1) In der *Missa praesantificatorum* wird nur A. T. gelesen. Daher erfolgt die *εἰσόδος* bei ihr nur mit Räucherwerk, nicht mit dem Evangelienbuch, wie es sonst Sitte ist, s. Swainson S. 178.

Lektionen in der Messe, sondern auch bei den Lateinern, Syrern und Armeniern. Nach L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 4. éd. (1908), S. 170 f. 197 f. hatten sowohl die römische als die gallikanische Messe vor den beiden neutestamentlichen Lektionen ursprünglich eine prophetische d. h. alttestamentliche, die allerdings in Rom schon zu Beginn des VI. Jahrh. bis auf kleine Reste abgeschafft war, aber im gallikanischen Ritus sich auch später erhielt. Auf syrischem Boden haben wir ein deutliches Zeugnis bei Jakob von Edessa (um 700 n. Chr.), s. F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western* 1 (1896), S. 490 Z. 27. Und in Armenien bestimmte im J. 527 n. Chr. der 9. Kanon der National-synode von Dvin¹⁾ für die Samstags- und Sonntagsmesse ausdrücklich die Lesung von Propheten, d. h. alttestamentlichen Schriften, neben den Psalmen, apostolischen Schriften und dem Evangelium, s. Giov. Aucher in „Χρυσόστομικα. Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo“ (1908), S. 367, vgl. auch Brightman a. a. O., S. 425 Z. 27²⁾.

Wann der Ausschluß des A. T. aus der Messe in Konstantinopel erfolgt ist, läßt sich nicht sicher sagen. Plac. de Meester setzt in seiner Tabelle der Veränderungen der Chrysostomus-Liturgie in den Χρυσόστομικα, Anlage zu S. 358 die „Disparition de la lecture des Prophéties“ frageweise ins VIII. Jahrhundert. Tiefer dürfen wir gewiß nicht herabgehen; denn schon die armenische Übersetzung der Chrysostomus-Liturgie, welche G. Aucher ebenda S. 371 ff. ins Italienische übersetzt, und welche nach ihm dem Anfang des VIII. Jahrh. angehört, hat nur noch die Lektionen aus dem Apostel und dem Evangelium (S. 379 f.). Andererseits werden wir auch kaum viel höher hinaufgehen dürfen; denn Maximus Confessor, der die alttestamentliche Lektion in der Messe noch voraussetzt, wird doch wohl als Vertreter konstantinopolitanischer Praxis zu rechnen sein. Damit kämen wir auch hier, wie bei der Butterwoche (§ 8), auf das VII. Jahrhundert als frühesten Termin des jetzigen konstantinopolitanischen Lektionssystems.

1) Dvin (von G. Aucher nach älterer Praxis „Tovin“ transkribiert) war von 478 bis 931 n. Chr. der Sitz des armenischen Patriarchen, s. F. C. Conybeare in der *Encyclopaedia Britannica* ¹¹ 2 (1910), S. 571.

2) Daher finden sich in den Zusätzen der jüngeren Handschrift des altarmenischen Lektionars (s. oben S. 61 Anm. 1) alttestamentliche Lektionen auch für Samstage und Sonntage.

§ 12. Weshalb haben die übrigen Fastenzeiten der griechischen Kirche nicht auch alttestamentliche Lektionen?

Wir haben viel von der Fastenzeit gesprochen und dabei immer an die Fastenzeit vor Ostern gedacht. Außer ihr kennt aber die griechische Kirche noch drei andere Fastenzeiten: vor Weihnachten, vor Peter und Paul (29. Juni) und vor Mariae Heimgang (15. Aug.), s. Nilles I, S. 231. Weshalb sind diese nicht ebenso wie das Osterfasten mit alttestamentlichen Lektionen ausgestattet worden?

Diese Frage läßt sich, glaube ich, aus der Geschichte leicht beantworten. Die Sitte, in der Fastenzeit vor Ostern Altes Testament zu lesen, gehört, wie wir gesehen haben, schon dem IV. Jahrh. an. Eine so alte und festgewurzelte Sitte hat man naturgemäß auch später beibehalten. Die drei anderen Fastenzeiten sind jüngeren Datums¹⁾ und erst allmählich in allgemeinen Gebrauch gekommen. Eine alte Sitte, in diesen Zeiten Altes Testament zu lesen, gab es nicht. Und auch die Analogiewirkung konnte hier die Einführung alttestamentlicher Lesestücke nicht erzwingen. Denn diese sekundären Fastenzeiten sind, obwohl dem Osterfasten nachgebildet und zuweilen sogar trotz ihrer verschiedenen Länge als *τεσσαρακοσται* bezeichnet, doch nie mit ihm auf gleiche Stufe gestellt, was sich z. B. in charakteristischer Weise darin zeigt, daß die *Missa praesantificatorum* nur in der Fastenzeit vor Ostern, aber nicht in den übrigen Fastenzeiten gehalten wird²⁾.

1) Vgl. z. B. Hans Achelis, „Fasten in der Kirche“ in der *Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche* ³ 5 (1898), S. 773 f.

2) Vgl. Symeon Thessalon., *Responsa ad Gabrielem Pentapol.*, *Quaestio 56* (Migne Patr. gr. 155, Sp. 904). Die Frage lautet: *Διὰ τί οὐ τελείται τὰ προηγιασμένα καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις νηστείαις*; Antwort: *Ὁὐ τελείται δὲ τὰ προηγιασμένα καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις νηστείαις, ὅτι αὕτη [das Osterfasten] παρὰ τὰς ἄλλας μόνη πρώτη ἐστὶ καὶ ἐξαιρετος καὶ τοῦ κυρίου νηστεία.*

Verzeichnis der Lesestücke, geordnet nach den biblischen Büchern.

In dies Verzeichnis sind alle in Kap. I—IV vorkommenden Lesestücke aufgenommen mit Ausnahme 1) der neutestamentlichen Lektionen, vgl. S. 31, 2) der auf S. 66 erwähnten Pfingstlektionen der jüngeren armenischen Hs., deren Sonderlektionen sonst überhaupt unberücksichtigt geblieben sind, vgl. S. 61 Anm. 1.

Bei allen Lektionen sind die Tage angegeben, an denen sie gelesen werden, und in Klammern die Seiten, auf denen sie vorkommen, hinzugefügt. Bei den jerusalemischen Lektionen (Kap. III) ist außerdem vor dem Tage „Jerus.“,

bei den koptischen (Kap. IV) „Kopt.“ hinzugefügt. Die drei Spielarten des jerusalemischen Lektionssystems, das altarmenische Lektionar, das syropalästinische Lektionar und das griechische Typikon, werden dabei nicht unterschieden. Die auf S. 64 f. durch Petitsatz gekennzeichneten Lektionen, welche das Jerusalemer Typikon aus dem konstantinopolitanischen System übernommen hat, werden nicht besonders angeführt, sondern bei den konstantinopolitanischen Lektionen mit erwähnt in der Weise, wie man es gleich bei der ersten Nummer des Verzeichnisses sieht. Dasselbe Verfahren wird auch bei denjenigen koptischen Lektionen eingeschlagen, die sich in jeder Beziehung mit den konstantinopolitanischen decken, vgl. S. 91 f.

Lektionen, die aus Stücken verschiedener Kapitel zusammengesetzt sind, werden bei dem ersten Stücke vollständig aufgeführt; bei den übrigen Stücken wird, wenn sie weiter von dem ersten entfernt sind, auf das erste verwiesen. Die Anordnung der Bücher folgt der Ausgabe Swetes, nach der ja auch die Kapitel- und Verszahlen zitiert werden. Sonst vgl. die Vorbemerkung S. 29.

- Gen. 11—5: Karsamst. (40. 65 [Jerus.])
 „ 11—13: Weihn. (32); Epiphan. (33); 1. Fastenw. Mont. (34); Karsamst. (55);
 Jerus. Karw. Mont. (64)
 „ 11—3 20 (24): Jerus. Epiphan. (61); Jerus. Weihn. (62); Jerus. Karw. Mont.
 (64, vgl. S. 69 Schl.); Jerus. Karsamst. (65)
 „ 114—23: 1. Fastenw. Dienst. (35)
 „ 124—23: 1. Fastenw. Mittw. (35)
 „ 24—19: 1. Fastenw. Donn. (35); Jerus. Karw. Mont. (64)
 „ 220—3 20: 1. Fastenw. Freit. (35)
 „ 3 21—4 7: 2. Fastenw. Mont. (35)
 „ 4 8—15: 2. Fastenw. Dienst. (35)
 „ 4 16—26: 2. Fastenw. Mittw. (35)
 „ 5 1—24: 2. Fastenw. Donn. (36)
 „ 6 1—8: 2. Fastenw. Freit. (36)
 „ 6 9—22: 3. Fastenw. Mont. (36)
 „ 6 9—9 17 (19): Jerus. Karw. Dienst. (64)
 „ 7 1—5: 3. Fastenw. Dienst. (36)
 „ 7 6—9: 3. Fastenw. Mittw. (36)
 „ 7 6—8 21¹: Jerus. Karw. Dienst. (64)
 „ 7 11—8 3: 3. Fastenw. Donn. (36)
 „ 8 4—21¹: 3. Fastenw. Freit. (36)
 „ 8 21²—9 7: 4. Fastenw. Mont. (37)
 „ 9 8—17: 4. Fastenw. Dienst. (37)
 „ 9 18—10 1: 4. Fastenw. Mittw. (37)
 „ 10 32—11 9: 4. Fastenw. Donn. (37)
 „ 12 1—7: 4. Fastenw. Freit. (37)
 „ 13 12—18: 5. Fastenw. Mont. (37)
 „ 14 14—20¹: Sonnt. vor Pfingsten (44); 16. Juli (51; im röm. Men. 13. Juli,
 s. S. 59); Sonnt. vor Weihn. (54); 11. Okt. (57)
 „ 15 1—15: 5. Fastenw. Dienst. (37)
 „ 17 1—9: 5. Fastenw. Mittw. (37)
 „ 17 1²—14: 1. Jan. (48)
 „ 17 15—19¹. 18 11—14¹. 21 1¹. 2. 4—8: 24. Juni (51)
 „ 18 1—10¹: 25. März (50)
 „ 18 1—19 30: Jerus. Karw. Mittw. (64)
 „ 18 20—33: 5. Fastenw. Donn. (37)

- Gen. 21^{1†}. 2. 4—8: s. Gen. 17^{15—19¹} etc.
- „ 22¹⁽²⁾—18(19): 5. Fastenw. Freit. (38); Karsamst. (40. 65 [Jerus.]); Jerus. Karw. Donn. (64); Jerus. Karsamst. (65); Kopt. 6. Fastenw. Freit. (69, vgl. 92)
- „ 27^{1—41¹}: 6. Fastenw. Mont. (38); Kopt. 4. Fastenw. Mont. (68)
- „ 28^{10—17}: 8. Sept. (46); 2. Febr. (49); 15. Aug. (51); 25. März (58)
- „ 28^{10—22}: Kopt. 4. Fastenw. Dienst. (68)
- „ 31^{3—16}: 6. Fastenw. Dienst. (38)
- „ 32^{1²—10¹}: Epiphan. (33)
- „ 32^{1²—30}: Kopt. 4. Fastenw. Donn. (68)
- „ 43^{26²—31¹}. 45^{1—16}: 6. Fastenw. Mittw. (38)
- „ 46^{1—7}: 6. Fastenw. Donn. (38)
- „ 49^{1—2. 8—12}: Palmsonnt. (38)
- „ 49^{1—12}: Kopt. 7. Fastenw. Samst. (69, vgl. 75. 92 Anm. 2)
- „ 49^{33—50}: 6. Fastenw. Freit. (38); Kopt. 7. Fastenw. Freit. (69, vgl. 92)
- Exod. Anfang frei nacherzählt: Kopt. 1. Fastenw. Mont. (68)
- „ 1^{1—20}: Karw. Mont. (39. 64 [Jerus.])
- „ 1^{1—210}: Jerus. 1. Fastenw. Mittw. (62)
- „ 2^{5—10}: Epiphan. (33); Karw. Dienst. (39. 64 [Jerus.])
- „ 2^{11—20}: Kopt. 2. Fastenw. Mittw. (68)
- „ 2^{11—22}: Karw. Mittw. (39. 64 [Jerus.]); Jerus. 2. Fastenw. Mittw. (63)
- „ 2^{23—315}: Jerus. 3. Fastenw. Mittw. (63)
- „ 3^{1²—8¹}: 25. März (50); 26. März (58)
- „ 3^{6—14}: Kopt. 2. Fastenw. Mont. (68)
- „ 3^{16—22}: Jerus. 4. Fastenw. Mittw. (63)
- „ 4^{1—21}: Jerus. 5. Fastenw. Mittw. (63)
- „ 4^{19—613}: Kopt. 3. Fastenw. Mittw. (68)
- „ 4^{21—53}: Jerus. 6. Fastenw. Mittw. (63)
- „ 7^{14—818}: Kopt. 4. Fastenw. Mittw. (68)
- „ 8^{20—99}: Kopt. 5. Fastenw. Mittw. (69)
- „ 8(von wo an?)—9³⁵: Jerus. 5. Fastenw. Mittw. (63)
- „ 10. 11: Jerus. 6. Fastenw. Mittw. (63); Kopt. 6. Fastenw. Mittw. (69)
- „ 12^{1—11}: Karsamst. (40. 65 [Jerus.])
- „ 12^{1—24}: Jerus. Karsamst. (65)
- „ 12^{51—133¹}. 13^{10—12¹}. 14—16¹; Exzerpt aus Lev. 12; Num. 8^{16¹}; Exzerpt aus Num. 3^{12—13}: 2. Febr. (49. 58)
- „ 13^{20—151⁽¹⁾}: Karsamst. (40)
- „ 13^{20—1519}: Karsamst. (55. 65 [Jerus.])
- „ 14^{15—18. 21—23. 27—29¹}: Epiphan. (33)
- „ 14^{24—1521(22)}: Jerus. Epiphan. (61); Jerus. Karsamst. (65)
- „ 15^{22—161¹}: Epiphan. (33); 14. Sept. (46)
- „ 19^{10—18¹}: Jerus. Karw. Dienst. (64)
- „ 19^{10—19}: Karw. Donn. (39. 64 [Jerus.])
- „ 24^{12—18}: 6. Aug. (51)
- „ 25^{1. 8—21}: 11. Okt. (47)
- „ 30^{22—33}: Jerus. Karw. Donn. (65)
- „ 33^{11—23}: Karw. Freit. (39. 65 [Jerus.])
- „ 33^{11—23. 344²—6. 8}: 6. Aug. (51)
- „ 40^{1—3. 4[†]. 5. 7. 9. 14. 28—29}: 21. Nov. (48)

- Lev. 12 Exzerpt: s. Exod. 12⁵¹—13³¹ etc.
- „ 26³—5. 7²—8¹. 9—12. 14—22¹. 33². 23²—24¹ (vielfach gekürzt): 1. Sept. (46. 57)
- Num. 3¹²—13 Exzerpt und 8¹⁶¹: s. Exod. 12⁵¹—13³¹ etc.
- „ 11¹⁶—17. 24²—29: Pfingsten (45)
- „ 24²—3¹. 5—9. 17²—18: Weihn. (32)
- Deut. 18—11. 15—17¹: Sonnt. vor Pfingsten (44); 16. Juli (51; im röm. Men.
13. Juli, s. S. 59); Sonnt. vor Weihn. (54); 11. Okt. (57);
30. Jan. (57)
- „ 5¹⁵—22: Kopt. 2. Fastenw. Donn. (68)
- „ 6³²—7²⁶: Kopt. 1. Fastenw. Freit. (68)
- „ 6⁴—7¹⁰: Jerus. 1. Fastenw. Freit. (62)
- „ 7¹¹—8¹: Jerus. 2. Fastenw. Freit. (63)
- „ 8¹—9⁴: Kopt. 2. Fastenw. Freit. (68)
- „ 8¹¹—9¹⁰: Jerus. 3. Fastenw. Freit. (63)
- „ 9⁷—10¹¹: Kopt. 3. Fastenw. Freit. (68)
- „ 9¹¹—24: Jerus. 4. Fastenw. Freit. (63)
- „ 10¹—15: Jerus. 5. Fastenw. Freit. (63)
- „ 10¹²—11²⁸: Jerus. 4. Fastenw. Freit. (63); Kopt. 4. Fastenw. Freit. (68)
- „ 10¹⁴—18. 20—21: Sonnt. vor Pfingsten (44); 16. Juli (51; im röm. Men.
13. Juli, s. S. 59); Sonnt. vor Weihn. (54); 11. Okt. (57);
30. Jan. (57)
- „ 11¹⁰—25: Jerus. 6. Fastenw. Freit. (63)
- „ 11²⁹—12²⁴: Kopt. 5. Fastenw. Freit. (69)
- „ 12²⁸—14³: Jerus. 6. Fastenw. Freit. (63)
- Ios. 1¹—9: Jerus. Karsamst. (65)
- „ 3⁷—8. 15—17: Epiphan. (33)
- „ 5¹⁰—15: Karsamst. (40. 65 [Jerus.]
- „ 5¹³—15: 8. Nov. (47)
- Iud. 6²¹. 7¹. 11—24¹: 8. Nov. (47)
- „ 6³⁶—40: Epiphan. (33)
- „ 13²—5¹. 6¹. 7—8. 13—14¹. 17—18. 21¹: 24. Juni (51)
- Reg. I 1¹—23: Jerus. 2. Fastenw. Mont. (62)
- „ „ 1²³—2²⁶: Jerus. 2. Fastenw. Dienst. (62)
- „ „ 3²¹—4¹⁸: Jerus. 2. Fastenw. Donn. (63)
- „ „ 6¹⁸—7²: Jerus. 2. Juli (67)
- „ „ 16¹—13¹: Jerus. Karw. Donn. (65)
- „ „ 17¹⁶—54. 18⁶—9: Kopt. 2. Fastenw. Freit. (68)
- „ „ 23²⁶—24: Kopt. 3. Fastenw. Freit. (68)
- „ II 5¹—10: Jerus. 25. Dez. (67)
- „ „ 6¹²—19: Jerus. 2. Juli (67)
- „ III 6²⁰—31: 11. Okt. (47)
- „ „ 8¹—7. 9¹. 10—11: 21. Nov. (48)
- „ „ 8²²—23¹. 27²—30: 13. Sept. (46); 21. Mai (58)
- „ „ 17¹—7: 20. Juli (58)
- „ „ 17¹—24: 20. Juli (51)
- „ „ 17²—24: Kopt. 5. Fastenw. Freit. (69)
- „ „ 17⁸—24: Karsamst. (40. 65 [Jerus.]
- „ „ 18¹. 17—27¹. 29—36. 37²—40. 41⁷. 44². 42². 45². 19¹. 2⁷. 3—4¹. 5—10. 15¹. 16²:
20. Juli (51)

- Reg. III 18³⁰—36. 37²—39: Epiphan. (33)
- „ „ 18⁴¹—42. 45. 19¹. 2—4¹. 5—8: 20. Juli (58)
- „ „ 19³—4¹. 5—9¹. 11—13¹. 15¹. 16²: 6. Aug. (51)
- „ „ 19¹⁹†. 20¹. 21². IV 2¹—2. 7—14: 20. Juli (51)
- „ IV 2¹—22: Jerus. Karsamst. (65)
- „ „ 22. 6²—14: 20. Juli (58)
- „ „ 26—14: Epiphan. (33)
- „ „ 2¹⁹—22: Epiphan. (33)
- „ „ 48—25¹: Kopt. 6. Fastenw. Donn. (69)
- „ „ 48—37: Karsamst. (40. 65 [Jerus.])
- „ „ 59—14: Epiphan. (33)
- „ „ 13¹⁴—21: Jerus. 14. Juni (66)
- Prov. 1¹—9: Jerus. Epiphan. (61); Jerus. Karw. Mont. (64, vgl. 69 Schl.)
- „ 1¹—20: 1. Fastenw. Mont. (34); Jerus. Karw. Mont. (64)
- „ 12—33: Jerus. 2. Fastenw. Mont. (62)
- „ 1¹⁰—19: Jerus. Karw. Mittw. (64)
- „ 1²⁰—33: 1. Fastenw. Dienst. (35); Jerus. Karw. Mont. (64); Kopt. 3. Fastenw. Mont. (68)
- „ 2¹—15: Kopt. 3. Fastenw. Dienst. (68)
- „ 2¹—21⁽¹⁾: 1. Fastenw. Mittw. (35)
- „ 2¹—22: 1. Fastenw. Mittw. (55)
- „ 2¹—3¹⁰: Jerus. 2. Fastenw. Dienst. (62)
- „ 2¹³—21: Jerus. Karw. Dienst. (64)
- „ 2¹⁶—3⁴: Kopt. 3. Fastenw. Donn. (68)
- „ 3¹—18: 1. Fastenw. Donn. (35)
- „ 3⁵—18: Kopt. 5. Fastenw. Mont. (68)
- „ 3¹¹—18: 14. Sept. (46)
- „ 3¹¹—4¹³: Jerus. 2. Fastenw. Donn. (63)
- „ 3¹³—14. 15†. 16a: s. Prov. 10⁷ etc.
- „ 3¹⁹—34: 1. Fastenw. Freitag. (35); 13. Sept. (46)
- „ 3¹⁹—49: Kopt. 5. Fastenw. Dienst. (68)
- „ 3²⁷—34: Jerus. Karw. Mittw. (64)
- „ 3³⁴†: s. Prov. 29² etc.
- „ 3³⁴—4²²: 2. Fastenw. Mont. (35)
- „ 4¹⁰—22¹: Kopt. 5. Fastenw. Donn. (69)
- „ 5¹—15: 2. Fastenw. Dienst. (35)
- „ 5¹⁵—6³: 2. Fastenw. Mittw. (35)
- „ 6³—20: 2. Fastenw. Donn. (36)
- „ 6²⁰—7^{1a}: 2. Fastenw. Freitag. (36)
- „ 8¹—11: Kopt. 6. Fastenw. Mont. (69)
- „ 8¹—21: 3. Fastenw. Mont. (36)
- „ 8⁶. 34†. 35. 4. 12¹. 14. 17. 5—9: s. Prov. 10⁷ etc.
- „ 8¹²—21¹: Kopt. 6. Fastenw. Dienst. (69)
- „ 8¹⁷†: s. Prov. 10³¹ etc.
- „ 8²²—30: 1. Jan. (48); 25. März (50); 26. März (58)
- „ 8³²—9¹¹: 3. Fastenw. Dienst. (36)
- „ 9¹—11: Mittpfingsten (44); 8. Sept. (46); 13. Sept. (46); 2. Febr. (49); 25. März (50. 58); 15. Aug. (51); Jerus. Karw. Dienst. (64)
- „ 9¹²—18c: 3. Fastenw. Mittw. (36); Kopt. 6. Fastenw. Freitag. (69)

- Prov. 10¹—16: Kopt. 7. Fastenw. Mont. (69)
 „ 10¹—22: 3. Fastenw. Donn. (36)
 „ 10⁷¹, 6¹. 3¹³—14. 15[†]. 16^a. 8⁶¹. 34[†]. 35. 4. 12¹. 14. 17. 5—9. 22²¹¹. 19¹. 15⁴²: 13. Nov.
 (48); 27. Jan. (49); 6. Dez., 25. Jan. (57)
 „ 10¹⁷—31: Kopt. 7. Fastenw. Dienst. (69)
 „ 10³¹—11¹²: 3. Fastenw. Fr. (36); 6. Dez. (57)
 „ 10³¹¹. 32¹. 11²². 4². 7¹. 19¹. 13^{2†} (vgl. Os. 10¹²). 9¹. 8^{17†}. 15²¹. 14³³¹. 22¹¹¹.
 Eccl. 8¹. Sap. 6¹³. 12². 14¹. 15²—16¹. 7³⁰². 8²²¹. 3²—4. 7²—8. 9[†].
 17[†]. 18[†]. 8²¹²—9³¹. 9⁴—5¹. 10. 11². 14: 13. Nov., 1. Jan., 25. Jan.
 (48); 27. Jan. (57)
 „ 10³²—11¹³¹: Kopt. 7. Fastenw. Mittw. (69)
 „ 11²². 4². 7¹. 19¹: s. Prov. 10³¹¹ etc.
 „ 11¹³²—26: Kopt. 7. Fastenw. Donn. (69)
 „ 11¹⁹—12⁶: 4. Fastenw. Mont. (37)
 „ 11²⁷—12¹¹¹: Kopt. 7. Fastenw. Freit. (69)
 „ 12⁸—22: 4. Fastenw. Dienst. (37)
 „ 12²³—13^{9a}: 4. Fastenw. Mittw. (37)
 „ 13^{2†}. 9¹: s. Prov. 10³¹¹ etc.
 „ 13¹⁹—14⁶: 4. Fastenw. Donn. (37)
 „ 14¹⁵—26: 4. Fastenw. Freit. (37)
 „ 14²⁷—15⁴: 5. Fastenw. Mont. (37)
 „ 14³³¹: s. Prov. 10³¹¹ etc.
 „ 15²¹: s. Prov. 10³¹¹ etc.
 „ 15⁴²: s. Prov. 10⁷¹ etc.
 „ 15⁷—19: 5. Fastenw. Dienst. (37)
 „ 15²⁰—16⁹: 5. Fastenw. Mittw. (37, vgl. 55)
 „ 16¹⁷²—33: 5. Fastenw. Donn. (37)
 „ 16¹⁷²—17¹⁷¹: 5. Fastenw. Donn. (55)
 „ 17¹⁷²—18⁵: 5. Fastenw. Freit. (38)
 „ 19¹³—22: 6. Fastenw. Mont. (38)
 „ 21³—21: 6. Fastenw. Dienst. (38)
 „ 21²³—22⁴: 6. Fastenw. Mittw. (38)
 „ 22¹¹¹: s. Prov. 10³¹¹ etc.
 „ 22²¹¹. 19¹: s. Prov. 10⁷¹ etc.
 „ 23¹⁵—24⁵: 6. Fastenw. Donn. (38)
 „ 24⁷⁶—77. 29²⁸—49 (zusammen = hebr. 31⁸—31): 6. Fastenw. Freit. (38)
 „ 29²¹. Sap. 4¹². 14¹. 6¹¹. 17¹. 18[†]. 21². 22[†]. 7¹⁵². 16[†]. 22¹. 26[†]. 27². 29. 10⁹. 10[†]. 12.
 7³⁰². 1⁸. 2¹. 10—11¹. 12[†]. 13—16¹. 17. 19—21. 22[†]. 23[†]. 16¹³¹. Sir.
 2¹¹². Sap. 16⁸². Sir. 2¹¹¹. Prov. 3³⁴²¹: 13. Nov. (48); 27. Jan.
 (49); 29. Aug. (52)
 Eccl. 8¹: s. Prov. 10³¹¹ etc.
 Cant. 1²—4¹: Jerus. Karw. Donn. (65)
 Iob 1¹—12: Karw. Mont. (39. 64 [Jerus.])
 „ 1¹³—22: Karw. Dienst. (39. 64 [Jerus.])
 „ 2¹—10: Karw. Mittw. (39. 64 [Jerus.])
 „ 6²—7¹³: Jerus. 1. Fastenw. Freit. (62)
 „ 9²—10²: Jerus. 2. Fastenw. Freit. (63)
 „ 11: Kopt. 2. Fastenw. Freit. (68)
 „ 12—13⁶: Jerus. 3. Fastenw. Freit. (63)

- Iob 12—14: Kopt. 3. Fastenw. Mittw. (68)
 „ 15: Kopt. 3. Fastenw. Freit. (68)
 „ 16 2(1)—17: Jerus. 4. Fastenw. Freit. (63); Kopt. 4. Fastenw. Mont. (68)
 „ 18: Kopt. 4. Fastenw. Dienst. (68)
 „ 19: Kopt. 4. Fastenw. Mittw. (68)
 „ 19 2—26: Kopt. 2. Fastenw. Dienst. (68)
 „ 19 2—29: Jerus. 5. Fastenw. Freit. (63)
 „ 20: Kopt. 4. Fastenw. Donn. (68)
 „ 21: Jerus. 6. Fastenw. Freit. (63); Kopt. 4. Fastenw. Freit. (68)
 „ 22: Kopt. 5. Fastenw. Mont. (68)
 „ 23. 24: Kopt. 5. Fastenw. Dienst. (69)
 „ 25. 26: Kopt. 5. Fastenw. Mittw. (69)
 „ 32 2—16: Kopt. 5. Fastenw. Freit. (69)
 „ 36. 37: Kopt. 6. Fastenw. Freit. (69)
 „ 38 1—21¹: Kopt. 6. Fastenw. Mittw. (69)
 „ 38 1—28: Jerus. Karsamst. (65)
 „ 38 1—36: Kopt. 7. Fastenw. Mont. (69)
 „ 38 1²—21. 42 1—5: Karw. Donn. (39. 64 [Jerus.])
 „ 38 2—39: Jerus. Quadrag. Lektion für Taufkandidaten (62)
 „ 38 37—39 30: Kopt. 7. Fastenw. Dienst. (69)
 „ 39 31—41: Kopt. 7. Fastenw. Mittw. (69)
 „ 42 1—5: s. Iob 38 1²—21 etc.
 „ 42 1—6: Kopt. 7. Fastenw. Donn. (69)
 „ 42 7—17: Kopt. 7. Fastenw. Freit. (69)
 „ 42 12—17 c: Karw. Freit. (39. 65 [Jerus.])
- Sap. 1 8². 2 1¹. 10—11¹. 12¹. 13—16¹. 17. 19—21. 22¹. 23¹: s. Prov. 29 2¹ etc.
 „ 3 1—9: Sonnt. nach Pfingsten (45); 1. Sept. (46); 26. Okt. (57); 5. Dez.,
 11., 17., 20., 30. Jan. (57); 23. April, 25., 27. Juli (58)
 „ 4 1³. 14¹: s. Prov. 29 2¹ etc.
 „ 4 7—15: 1. Sept. (46); 25. Jan. (48); 5., 6. Dez., 11., 17., 20. Jan. (57);
 25. Juli (58)
 „ 4 7. 16¹. 17¹. 19²—5 7: 27. Jan. (49); 29. Aug. (52. 59)
 „ 5 15—6 3¹: Sonnt. nach Pfingsten (45); 1. Sept. (46); 5. Dez., 11., 17., 20. Jan.
 (57); 23. April, 25., 27. Juli (58)
 „ 6 11. 17¹. 18¹. 21². 22¹: s. Prov. 29 2¹ etc.
 „ 6 13. 12². 14¹. 15²—16¹: s. Prov. 10 31¹ etc.
 „ 7 15². 16¹. 22¹. 26¹. 27². 29 . . . 30²: s. Prov. 29 2¹ etc.
 „ 7 30². 8 2². 1. 3²—4. 7²—8. 9¹. 17¹. 18¹. 8 21²—9 3¹. 9 4—5¹. 10. 11². 14: s. Prov. 10 31¹ etc.
 „ 10 9. 10¹. 12: s. Prov. 29 2¹ etc.
 „ 16 13¹ . . . 8²: s. Prov. 29 2¹ etc.
- Sir. 2 11² . . . 11¹: s. Prov. 29 2¹ etc.
- Os. 4 1—6¹: Jerus. Karw. Dienst. (64)
 „ 5 13²—6 3: Jerus. Karw. Mittw. (64)
- Am. 8 9—12: Jerus. Karw. Freit. (65)
- Mich. 4 1—7: Jerus. 2. Fastenw. Mittw. (63)
 „ 4 2²—3¹. 5. 6 2—5¹. 8. 5 4¹: Mittpfingsten (44)
 „ 4 6—7. 5 2—4: Weihn. (32)
 „ 5 2—4: Tag vor Weihn. (54)
 „ 5 2—8(5): Jerus. Epiphan. (61)

- Mich. 54† und 62—51. 8: s. Mich. 42²—3¹ etc.
- Ioel 114—20: Jerus. 1. Fastenw. Mittw. (62)
- ” 114—211: Jerus. 1. Fastenw. Mittw. (62)
- ” 21—11: Jerus. 2. Fastenw. Mittw. (63)
- ” 212—20: Jerus. 2. Fastenw. Freit. (63)
- ” 212—26: Butterw. Mittw. (34); Kopt. 1. Fastenw. Mittw. (68, vgl. 92)
- ” 221—27: Jerus. 3. Fastenw. Freit. (63); Kopt. 3. Fastenw. Mittw. (68)
- ” 221—32: Jerus. 3. Fastenw. Mittw. (63)
- ” 223—32¹: Pfingsten (45)
- ” 228—32¹: Kopt. 4. Fastenw. Mittw. (68)
- ” 228—38: Jerus. Pfingsten (66)
- ” 31—8: Jerus. 4. Fastenw. Mittw. (63)
- ” 39—21: Jerus. 5. Fastenw. Mittw. (63); Kopt. 5. Fastenw. Mittw. (69)
- ” 312—21: Butterw. Mittw. (34)
- Ion. (ganz): Karsamst. (40. 65 [Jerus.]); Jerus. Epiphan. (61); Jerus. Karsamst. (65)
- Ion. (ganz) in 3 Abschnitten (11—21. 22—11. 3—4): Kopt. Ninivefasten 1.—3.
Tag (68)
- Soph. 38—15: Karsamst. (40. 65 [Jerus.])
- ” 314—19: Palmsonnt. (38); Kopt. 7. Fastenw. Samst. (69, vgl. 75. 92 Anm. 2)
- Zach. 37—49: Jerus. 27. Juni (66)
- ” 87—13: Kopt. 1. Fastenw. Dienst. (68, vgl. 92)
- ” 87—17: Butterw. Freit. (34)
- ” 819—23: Butterw. Freit. (34); Kopt. 1. Fastenw. Donn. (68, vgl. 92)
- ” 99—15¹: Palmsonnt. (38); Kopt. 7. Fastenw. Samst. (69, vgl. 75. 92 Anm. 2)
- ” 99—16 (15): Jerus. 6. Fastenw. Mittw. (63)
- ” 116—8. 10—14. 1210†. 136—7. 146—10¹. 20¹. 21²: Karw. Freit. (39)
- ” 1110—13: Karw. Freit. (39. 55. 65 [Jerus.])
- ” 1111⁽²⁾—14: Jerus. Karw. Mittw. (64); Jerus. Karw. Freit. (65)
- ” 1210†: s. Zach. 116—8 etc.
- ” 134—9: Jerus. Karw. Freit. (65)
- ” 136—7: s. Zach. 116—8 etc.
- ” 141¹. 4¹. 8—11: Himmelfahrt (44)
- ” 146 (5²)—11 (12¹): Jerus. Karw. Freit. (65)
- ” 146—10¹. 20¹. 21²: s. Zach. 116—8 etc.
- Mal. 31—3¹. 5†. 6. 7†. 12¹. 18†. 17†. 46. 4—5: 29. Aug. (52)
- Is. 11—20: 1. Fastenw. Mont. (34)
- ” 12—18: Kopt. 1. Fastenw. Mont. (68, vgl. 91)
- ” 116—20: Epiphan. (33); Tag vor Epiphan. (54); Jerus. Quadrag. Lektion für
Taufkandidaten (62)
- ” 119—23¹: 1. Fastenw. Dienst. (35. 68 [Kopt.])
- ” 22—3¹: Himmelfahrt (44)
- ” 23²—11⁽¹⁾: 1. Fastenw. Mittw. (35. 68 [Kopt.])
- ” 211²—21: 1. Fastenw. Donn. (35. 68 [Kopt.])
- ” 31—14¹: 1. Fastenw. Freit. (35. 68 [Kopt.])
- ” 39⁽²⁾—15: Jerus. Karw. Freit. (65)
- ” 42—57¹: 2. Fastenw. Mont. (35. 68 [Kopt.])
- ” 51—7: Jerus. Karw. Mont. (64)
- ” 57⁽²⁾—16: 2. Fastenw. Dienst. (35. 68 [Kopt.])
- ” 516 (17)—25: 2. Fastenw. Mittw. (35. 68 [Kopt.])

- Is. 61—10: Jerus. 6. Juli (67)
 „ 61—12: 2. Fastenw. Donn. (36. 68 [Kopt.]); 2. Febr. (58)
 „ 71—14¹: 2. Fastenw. Freit. (36. 68 [Kopt.])
 „ 710—15: Jerus. 15. Aug. (67)
 „ 710—18(16): Jerus. Epiphan. (61)
 „ 710—16¹. 81—4. 8²—10: Weihn. (32); Tag vor Weihn. (54)
 „ 711—810: Jerus. Quadrag. Lektion für Taufkandidaten (62)
 „ 88—11: Jerus. Epiphan. (61)
 „ 813—97: 3. Fastenw. Mont. (36. 68 [Kopt.])
 „ 95—7: Jerus. Epiphan. (61)
 „ 96—7: Weihn. (32); Tag vor Weihn. (54)
 „ 99—104: 3. Fastenw. Dienst. (36); Kopt. 3. Fastenw. Mittw. (68, vgl. 91 Anm. 1)
 „ 1012—20(21): 3. Fastenw. Mittw. (36); Kopt. 3. Fastenw. Dienst. (68, vgl. 91 Anm. 1)
 „ 111—9: Jerus. Epiphan. (61)
 „ 111—10: Weihn. (32)
 „ 1110—13¹. 16²—122: 3. Fastenw. Donn. (36)
 „ 1110—122: Kopt. 3. Fastenw. Donn. (68)
 „ 121—6: Jerus. Epiphan. (61)
 „ 123—4: s. Is. 551 etc.
 „ 123—6: Epiphan. (33); Tag vor Epiphan. (54)
 „ 126: s. Is. 351² etc.
 „ 132—13: 3. Fastenw. Freit. (36. 68 [Kopt.])
 „ 147—20¹: 8. Nov. (57)
 „ 1424—32: 4. Fastenw. Mont. (36. 68 [Kopt.])
 „ 191. 3¹. 4¹. 5. 12. 16. 19—21: 2. Febr. (49. 58)
 „ 251—9: 4. Fastenw. Dienst. (37)
 „ 251—12: Jerus. Pfingsten (66)
 „ 251—269¹: Kopt. 4. Fastenw. Dienst. (68, vgl. 91 Anm. 1)
 „ 269²—20: Kopt. 5. Fastenw. Donn. (69, vgl. 92)
 „ 2621—279⁽¹⁾: 4. Fastenw. Mittw. (37. 68 [Kopt.])
 „ 2814—22: 4. Fastenw. Donn. (37. 68 [Kopt.])
 „ 2913—23: 4. Fastenw. Freit. (37)
 „ 2913—17¹. 42 8²—12¹: Kopt. 4. Fastenw. Freit. (68, vgl. 91 Anm. 1 und 92 Anm. 1)
 „ 351—10: Epiphan. (33); Tag vor Epiphan. (54); Jerus. Kalendae (62)
 „ 351². 2²—6⁽¹⁾. 10¹. 9². 10¹. 10². 126: 2. Febr. (49)
 „ 354—8: Jerus. Epiphan. (61)
 „ 3733—386: 5. Fastenw. Mont. (37. 68 [Kopt.])
 „ 401—8: Jerus. Kalendae (62); Jerus. 1. Fastenw. Freit. (62); Jerus. Karw. Mont. (64, vgl. 69 Schl.); Kopt. 5. Fastenw. Dienst. (69)
 „ 401—2. 9—31¹: 5. Fastenw. Dienst. (37)
 „ 401—3. (4. 5¹). 9¹. 41 17²—18. 45 8¹. 4820²—21¹. 541: 24. Juni (51. 59 Z. 5—7); 29. Aug. (52. 59)
 „ 409—17: Jerus. 2. Fastenw. Freit. (63); Jerus. Karw. Dienst. (64)
 „ 409—31¹: Kopt. 7. Fastenw. Samst. (69)
 „ 4010—17: Jerus. Epiphan. (61)
 „ 4018—31¹: 5. Fastenw. Dienst. (37. 55)
 „ 414²—14: 5. Fastenw. Mittw. (37. 69 [Kopt.])
 „ 4117²—18: s. Is. 401—3 etc.
 „ 421—7: Jerus. Epiphan. (61)

- Is. 421—8: Jerus. 3. Fastenw. Freit. (63)
 „ 425—10: Jerus. 4. Fastenw. Freit. (63)
 „ 425—16: 5. Fastenw. Donn. (37)
 „ 428²—12¹: s. Is. 2913—17¹ etc.
 „ 4217—4314: Jerus. 3. Fastenw. Freit. (63)
 „ 439—14¹: Sonnt. nach Pfingsten (45); 23. April, 27. Juli (58)
 „ 4310—21: Jerus. 6. Fastenw. Freit. (63); Kopt. 6. Fastenw. Donn. (69, vgl. 92)
 „ 4315—21: Jerus. Kalendae (62)
 „ 4322—448: Jerus. 4. Fastenw. Freit. (63)
 „ 442—7: Jerus. Kalendae (62)
 „ 4421—28: Kopt. 6. Fastenw. Mont. (69, vgl. 92)
 „ 451—10: Kopt. 6. Fastenw. Dienst. (69, vgl. 92)
 „ 451—13: Jerus. 5. Fastenw. Freit. (63)
 „ 458¹: s. Is. 401—3 etc.
 „ 4511—18¹(17): 5. Fastenw. Freit. (38); Kopt. 6. Fastenw. Freit. (69, vgl. 91 f.)
 „ 4517—25: Jerus. Quadrag. Lektion für Taufkandidaten (62)
 „ 4518—25: Kopt. 6. Fastenw. Mittw. (69, vgl. 92)
 „ 463—474: Jerus. 6. Fastenw. Freit. (63)
 „ 4817—494: 6. Fastenw. Mont. (38); Kopt. 7. Fastenw. Mont. (69, vgl. 91 f.)
 „ 4820²—21¹: s. Is. 401—3 etc.
 „ 496²—10¹: 6. Fastenw. Dienst. (38); Kopt. 7. Fastenw. Dienst. (69, vgl. 91 f.)
 „ 498—15: Epiphan. (33); Tag vor Epiphan. (54)
 „ 504—9⁽¹⁾: Jerus. Karw. Freit. (65)
 „ 504—11: Karw. Donn. (39. 64 [Jerus.]); Karw. Freit. (55)
 „ 5213—53: Jerus. Karw. Freit. (65)
 „ 5213—541: Karw. Freit. (39. 55. 65 [Jerus.; ohne 541])
 „ 53: Jerus. Karw. Freit. (65 Anm. 1)
 „ 53—545: Jerus. Quadrag. Lektion für Taufkandidaten (62)
 „ 541: s. Is. 401—3 etc.
 „ 549—10¹. 11²—15: 11. Mai (50)
 „ 551. 123—4. 552²—3¹. 6²—13: Mittpfingsten (44)
 „ 551—13: Epiphan. (33)
 „ 581—11¹: 6. Fastenw. Mittw. (38); Kopt. 7. Fastenw. Mittw. (69, vgl. 91 f.)
 „ 601—13 (22): Jerus. Karsamst. (65)
 „ 601—16: Karsamst. (40. 65 [Jerus.]); 21. Mai (58)
 „ 6011—16: 14. Sept. (46)
 „ 611—6 (11): Jerus. Karw. Donn. (65)
 „ 611—10¹: Karsamst. (40. 65 [Jerus.]); 1. Sept. (46. 57)
 „ 6110²—625: Karsamst. (40. 65 [Jerus.]); 11. Mai (50); 21. Mai (58)
 „ 6210—633¹. 637—9: Himmelfahrt (44)
 „ 631—3 (7¹, 6): Jerus. Karw. Freit. (65)
 „ 6311²—645¹: Karsamst. (40. 65 [Jerus.])
 „ 6315—645¹: 26. Okt. (47)
 „ 6315—645¹. 648—9: 17. März (49); 26. Okt. (57)
 „ 658—16¹: 6. Fastenw. Donn. (38); Kopt. 7. Fastenw. Donn. (69, vgl. 91 f.)
 „ 6518²—20¹: 11. Mai (50)
 „ 6610—24: 6. Fastenw. Freit. (38); Kopt. 7. Fastenw. Freit. (69, vgl. 91 f.)
 Ier. 11—2¹. 3²—8: Pfingstmont. (45)
 „ 11—10: Jerus. 2. Fastenw. Mont. (62); Jerus. 1. Mai (46)

- Ier. 14—6. 9². 7². 8²: 25. Jan. (48)
 „ 111—17: Pfingstmont. (45)
 „ 111—23: Jerus. 2. Fastenw. Dienst. (62)
 „ 21—12: 26. Okt. (47)
 „ 22—12: Pfingstmont. (45)
 „ 231—316: Jerus. 2. Fastenw. Donn. (63)
 „ 322—24¹. 25. 48. 53. 4². 22: 26. Okt. (47)
 „ 1118—20 (21): Jerus. Karw. Freit. (65 Text und Anm. 1)
 „ 1118—125¹. 129²—11¹. 14—15: Karw. Donn. (39. 64 [Jerus.]); Karw. Freit. (55)
 „ 3831—34: Karsamst. (40. 65 [Jerus.]); Jerus. Karsamst. (65)
 „ 3919—44: Jerus. Quadrag. Lektion für Taufkandidaten (62)
 „ 45: Jerus. 1. Mai (66)
 Bar. 336—44: Weihn. (32); Tag vor Weihn. (54)
 Ez. 11—20: Karw. Mont. (39. 64 [Jerus.])
 „ 121—21¹: Karw. Dienst. (39. 64 [Jerus.])
 „ 23—33: Karw. Mittw. (39. 64 [Jerus.])
 „ 1820—23: Jerus. Quadrag. Lektion für Taufkandidaten (62)
 „ 3624—28: Pfingsten (45)
 „ 371—14: Karsamst. (40. 65 [Jerus.]); Jerus. Quadrag. Lektion für Taufkandidaten (62); Jerus. Karsamst. (65)
 „ 401—2. 411¹. 16²—25¹: 11. Okt. (47)
 „ 4327—444¹: 8. Sept. (46); 21. Nov. (48); 2. Febr. (49); 25. März (50. 58); 15. Aug. (51)
 Dan. 231—36. 44—45: Weihn. (32)
 „ 31—51 (56): Karsamst. (40, vgl. 42; 55; 65 [Jerus.])
 „ 31—90: Jerus. Epiphan. (61); Jerus. Karsamst. (65)
 „ 713—27: Jerus. Quadrag. Lektion für Taufkandidaten (62)
 „ 915—19: 17. März (49)
 „ 10: 8. Nov. (47)
 Mac. II 618—741: Jerus. 1. Aug. (67).
-

Die Sonette Shakespeare's im Lichte der Überlieferung.

Von

Lorenz Morsbach.

Vorgelegt in der Sitzung vom 7. Juli 1912.

Mehr als je zuvor haben die Sonette Shakespeare's in den letzten fünfzig Jahren die Welt in Aufregung versetzt. Ernste Forscher, bedeutende Dichter und müßige Dilettanten haben ihren Wert und Inhalt zu ergründen gesucht. Jeder, der die Sonette las (oft nur in Übersetzung!), glaubte ihren Sinn auf seine Weise zu verstehen. Die Worte der Berufenen verhallten in dem allgemeinen Streite, so daß sich allmählich ein Legendenkranz um Shakespeare wob, den es heute schwer ist zu zerreißen. Zumal auch unter den ernstesten Forschern manche ihre Phantasie nicht zügeln konnten und zur Verwirrung beitrugen. Die überlieferten Tatsachen traten immer mehr zurück gegen das üppige Rankwerk, das die Sonette überwucherte. Um so notwendiger erscheint es daher, wieder einmal auf die Grundlagen zurückzugehen, und die Frage aufzuwerfen, ob nicht eine erneute und eingehende Kritik der Überlieferung uns sichere Anhaltspunkte für die Beurteilung der ganzen Frage geben kann. Lassen sich dann Stil und Inhalt der Sonette mit den auf diesem Wege gewonnenen Ergebnissen vereinigen, so würde dadurch der Beweis zur vollen Gewißheit erhoben. Die vorliegende Abhandlung soll dazu einen Beitrag liefern. Die philologische Seite des Problems steht dabei natürlich im Vordergrund.

I.

Meres¹⁾ ist bekanntlich der erste, der über Shakespeare's dramatisches Schaffen (bis 1598) und seinen Dichterruhm ausführlich

1) Über die Persönlichkeit des Mannes und seine schriftstellerische Tätigkeit s. Dictionary of National Biography. Ferner Schücking, Shakespeare im

berichtet. Er ist auch der erste, der uns von Shakespeare's Sonnetten Kunde gibt¹⁾. In dem 5. Abschnitt seiner Schrift *Palladis Tamia* 1598 steht die oft genannte Stelle: *As the soule of Euphorbus was thought to live in Pythagoras: so the sweete wittie soule of Ovid lives in mellifluous and honey-tongued Shakespeare, witnis his Venus and Adonis, his Lucrece, his sugred Sonnets among his private friends.* Wer war der Mann, der Shakespeare's Epen und Sonette mit der süßen klugen (oder geistvollen, nicht aber witzigen!) Seele des Ovid²⁾ verglich, sie als *sugred* bezeichnete und den Dichter selbst *mellifluous* und *honey-tongued* nannte? Und was bedeutet uns sein Urteil? Meres war ein akademisch gebildeter Mann, der seine theologischen und klassischen Studien in Cambridge mit Erfolg abgeschlossen und ein viel gelesenes Büchlein verfaßte, worin er stolz aber pedantisch die englischen Dichter und Schriftsteller der Zeit den berühmten Alten und Italienern gegenüberstellte. Er verteidigt die Dichtung mit Sidney gegen die Puritaner und interessiert sich auch lebhaft für das englische Theater.

Schon Puttenham, der strenge Classicist, ließ (im *Schoolmaster*) 1570, obwohl mit starken Einschränkungen einige englische

literarischen Urteil seiner Zeit, Heidelberg 1908, S. 3 ff. und S. 104 ff. nebst der dort angeführten Literatur; Otto Diede, der Streit der Alten und Modernen in der englischen Literaturgeschichte des XVI. und XVII. Jahrhunderts, Greifswalder Diss. 1912 S. 48 ff.

1) Viele nehmen an, auch Sidney Lee (*Life of Shakesp.* Ill. 1908 S. 88 und 354), daß Sir John Davies in seinen „*Gulling Sonnets*“ 1595 (Grosart, *The Complete Poems of Sir John Davies in Early Engl. Poets.* Vol. II London 1876 S. 55 ff.) auch einige der Shakespeareschen Sonette (bes. 87 und 124) mitverspottet habe, wegen der Verquickung von „*law terms*“ mit den „*affairs of the heart*“. Doch ist es mir sehr fraglich, ob Davies nebenbei auch Shakespeare hat treffen wollen (sein Hauptziel war ja Barnes' „*Zephyria*“), da sich bei Davies keine besondere Bezugnahme auf die Shakespeareschen „*legal terms*“ findet und auch eine Vergleichung der Bildersprache der Sonette Shakespeare's mit den Vorgängern grade auf dem Gebiet des Kaufmanns- und Gerichtslebens starke Anklänge und Verwandtschaft mit den älteren Sonettisten zeigt. Es lag im Geschmack der Zeit und ist kein besonderes Kennzeichen der Sonette Shakespeare's. (Vergl. Wietfeld, die Bildersprache in Shakespeare's Sonetten in Morsbach's „*Studien*“ Heft LIV S. 33.) Sidney Lee's Worte (S. 354) „*but Davies's phraseology suggests that he also was glancing at Shakespeare's legal Sonnets LXXXVII and CXXXIV.*“ sind daher hinfällig.

2) Daß Meres Shakespeare's Epen und Sonette gerade mit Ovid vergleicht, hat auch darin seinen Grund, daß sich in diesen Dichtungen, bes. in den Sonetten, ein starker Einfluß Ovid's zeigt, wie Sidney Lee in *Ovid and Shakespeare's Sonnets* in der *Quarterly Review* Nr. 419, CCX S. 455 ff. nachgewiesen hat. Meres hat also den Einfluß Ovid's auf die „*Sonnets*“ ohne Zweifel gleich durchschaut. Auch das läßt Meres' Urteil als nicht so unselbständig erscheinen, wie man gewollt hat.

Dichter neben den Alten gelten, und Nash 1592 (in *Pierce Penniless*) hatte Chaucer sogar den englischen Homer und Spencer den Virgil Englands genannt. Die englische Bühne vollends zog er der antiken vor. Richard Carew hatte dann einige Jahre später in *The Excellency of the English Tongue* 1595/96 (?) einer Anzahl antiker Schriftsteller gewisse moderne vergleichend gegenübergestellt (Gregory Smith, *Elizabethan Critical Essays*, Oxford 1907 II, S. 296). Aber Meres tat erst 1598 den entscheidenden Schritt, indem er in zahlreichen Beispielen solche Vergleiche folgerichtig und weitläufig durchzuführen suchte. Hatte doch die englische Literatur seit Puttenham ihr Haupt mächtig erhoben und bedeutende Kunstwerke hervorgebracht. So sehr sich Meres für die zeitgenössische Literatur, die er gut kannte, begeisterte (zu Drayton hatte er sogar ein warmes persönliches Verhältnis), so war er doch auch ein ebenso großer Bewunderer des Altertums.

Gewiß ist Meres kein kritischer Kopf, er ist auch wenig selbständig; sehr vieles hat er andern Kritikern entnommen, oft auch ohne ihre Namen zu nennen, wie es damals vielfach üblich war. Er folgt gern fremdem Urteil und auch wo es sich um die allermodernsten Schriftsteller handelt, wird er meist die öffentliche Meinung wiedergegeben haben. Darum ist man aber noch nicht berechtigt, ihm in allen Fällen jedes eigene Urteil abzusprechen. Daß er die zeitgenössische Literatur mit starkem Interesse und auch nicht ohne Verständnis verfolgte, zeigt seine Aufzählung sämtlicher Werke Shakespeare's, in der nur *Henry VI* wohl aus besonderen Gründen mit Absicht ausgelassen ist¹⁾. Auch

1) Meres, der dies im Sommer 1598 schrieb, führt 6 Komödien und 6 Tragödien an. Die Titel der Komödien lauten: *Gentlemen of Verona*, *Errors*, *Love labours lost*, *Love labours wonne*, *Midsummers night dreame*, *Merchant of Venice*. Von Tragödien nennt er: *Richard the 2.*, *Richard the 3.*, *Henry the 4.*, *King John*; *Titus Andronicus*, *Romeo and Juliet*. Wenn auch zuzugeben ist, daß „Meres in erster Linie stets den Parallelismus zu wahren sucht“, so ist doch in diesem Falle sehr zu beachten, daß er nachweislich nur *Henry VI* ausgelassen hat. Eine Schwierigkeit besteht nur darin, welches Stück er mit *Loves labours wonne* meint. Diese Bezeichnung paßt, wie längst gesagt ist, nur entweder auf die *Taming of the Shrew* oder auf *All's well that ends well*. Wer aber der Ansicht ist, und das sind wohl viele wenn nicht die meisten neueren Forscher, daß *All's well that ends well* nicht vor 1598 geschrieben ist, muß das von Meres genannte Stück mit der *Taming* gleichstellen. Trifft das zu, dann hat Meres außer *Henry VI* tatsächlich alle Dramen Shakespeare's aufgezählt, die bis 1598 (Sommer) vorhanden waren, da wir von keinem anderen Stücke außer den genannten nachweisen können, daß es vor 1598 verfaßt ist. Alle anderen sind tatsächlich später, wenn auch manche von ihnen nicht genau zu datieren sind.

hierdurch bekundet er — ganz abgesehen von dem hohen Lobe das er dem Dichter spendet — einen wie großen Anteil er gerade an diesem Dramatiker nahm. Wenn er jedoch an anderen Stellen in der Beurteilung englischer Schriftsteller starke Fehlgriffe macht, über die wir heute lächeln, so ist zu bedenken, daß nicht alles auf sein Konto zu setzen ist und daß andere damalige Kritiker und gelegentlich die besten unter ihnen von törichtem und vorgefaßten Urteilen nicht frei sind. Man stand der gewaltigen Produktion der Zeit noch wenig unbefangen gegenüber und hatte obendrein auch seine besonderen Passionen. Zudem war das gebildete England in zwei Lager geteilt, die „Klassizisten“ und „Modernen“ die sich heftig befehdeten, jedoch nicht so, daß auf der Seite der Modernen nicht auch ein Teil der „Humanisten“ gestanden hätte. Viele nahmen überhaupt eine Mittelstellung ein und neigten bald mehr der einen bald der anderen Seite zu. Wie Meres, der auch hierin einen freien Blick bekundet, dachten ohne Zweifel viele klassisch Gebildete, die über den Alten den Wert der Neueren nicht übersahen. Es ging damals nicht viel anders zu als in unserer „erleuchteten“ Zeit, in der uns die Kritiker manche „Größe“ angepriesen haben, die später wieder zu den Kleinen herabgesunken ist. Auch auf diesem Gebiete heißt es historisch denken lernen und den richtigen Maßstab nicht verlieren.

Soviel ist klar, wir dürfen Meres weder überschätzen noch zu sehr herabwürdigen. Wo wir seine Urteile nicht auf ihre Quellen zurückführen können, werden wir ihm gelegentlich auch eine eigene Meinung zutrauen. Freilich in den meisten Fällen scheint er nur das Sprachrohr der öffentlichen Meinung zu sein, d. h. der Mehrheit, die aber nicht bloß aus Ungebildeten bestand und in der Wertschätzung literarischer Kunstwerke oft genug das Rechte traf, wie es sich z. B. bei der Aufnahme von Shakespeare's und Ben Jonson's Römertragödien gezeigt hat. Grade das macht uns Meres so wertvoll, daß er vielfach der Spiegel der Zeit ist. Sein Urteil über Shakespeare's Dramen stimmt nicht bloß mit den großen Bühnenerfolgen überein, die man nicht unterschätzen darf, (denn in den „galleries“ und „boxes“ der Theater saßen auch viele sehr verständige und gebildete Leute), sondern auch mit anderen Zeugnissen namhafter Kritiker. Wie Meres' Urteil über die Epen Shakespeare's nachweislich dem der Zeit entspricht, die diese Dichtungen mit Begeisterung aufgenommen hat, so werden wir auch die rühmliche Erwähnung der Sonette, die mit den Epen in eine Reihe gestellt werden, als den Wiederhall der meisten Leser

betrachten dürfen. Eine ganz besondere Färbung aber gibt dieser Wertschätzung der Sonette das bezeichnende Beiwort „sugred“.

Was man in damaliger Zeit mit den Worten „sugred“ und dem noch häufigeren „sweet“ (und ähnlichen wie „mellifluous“, „hony-tongued“ u. s. w.) gemeint hat, zeigt uns die Geschichte dieser Wörter aufs deutlichste. Schon seit Chaucer bezeichnete man damit die gewählte, verfeinerte Sprache, den eleganten Stil in Beredsamkeit und Dichtung. Die betr. Wörter haben mit dem Inhalt nichts zu tun, sondern beziehen sich nur auf die Form der Darstellung.

So sagt Chaucer im Prolog der *Clerk's Tale* v. 31 ff. (Ausg. Skeat's):

*Fraunceys Petrark, the laureat poete,
Highte this clerk, whos rethoryke sweete
Enlumined al Itaille of poetrye . . .*

Auch das Wort „rethoryk“ bedeutet hier wie in älterer Zeit die „elegance or eloquence of language; eloquent speech or writing“; v. Oxf. Dict. unter *rhetoric*.

Daß der Ausdruck „sweet“ dem Lateinischen entlehnt ist, zeigt eine andere Stelle in Chaucer's *Boethius* II P. I S. 24 Z. 28 ff. (Ausg. Skeat's): *Com now forth therfore the suasyoun of swetenesse rethorien* (entsprechend dem lat. Original: *adsit igitur rhetoricae suadela dulcedinis*).

Bei Lydgate ist an die Stelle des „sweet“ meist das Wort „sugryd“ getreten, das überhaupt ein Lieblingsbeiwort des Dichters ist. Dort heißt es: *Tullius sugryd Elloquence; his sugryd Enspyred Elloquence; Homerus with his sugeryd mouthe*. Von Calliope der Muse des epischen Gesangs wird gesagt: *that with thyne honey swete Sugryst tunges of rethoricyens*; auch „sugryd melodye“. Vergl. Sieper Anm. zu 1760 der Ausg. von Lydgate's *Reson and Sensuallyte* Vol. II (E. E. T. S. Extra Series LXXXIX).

Sir Philipp Sidney in *An Apologie for Poetrie* sagt: *But for the vitering sweetly and properly the conceits of the minde, which is the end of speech* (Gregory Smith, *Elisabethan Critical Essays* I S. 204).

Puttenham in der *Arte of English Poesie* 1589 spricht von den „sweete and stately measures and stile of the Italian Poesie, welche Wyat und Surrey in Italien bei Dante, Ariost und Petrarca gekostet hätten (S. Lee, *Eliz. Sonnets*, London 1905 S. XXIX). Derselbe sagt von der Königin Elisabeth, daß ihre Muse alle übrigen Dichter übertreffe „for sence, sweetnesse and subtility, be it in Ode, Elegie, Epigram, or any other Kinde of poeme Heroick or Lyricke“ (vgl. Diede a. a. O. S. 39.)

Barnes sagt 1593 im Sonett XLIV von Petrarca:

*That sweet Tuscan, Petrarch, which did pierce
His Laura with love sonnets*

(S. Lee a. a. O. S. LXXVII).

Der Herausgeber der Amoretti 1595 bezeichnet Spenser's Sonette als „sweet“ und *conceited* (S. Lee, a. a. O. S. XCII).

John Weever in seinem Epigramm auf Shakespeare 1595 nennt den Dichter „*Honie-tong'd*“, indem er das Lob seiner beiden Epen singt. Von „*Romea*“ (Romeo u. Juliet) und *Richard* (Rich. III) erwähnt er „*their sugred tongues*“, ihre süße Sprache.

Lodge in *Margarete of America* nennt die Sonette des französischen Sonettisten Philip Desportes „*the sweet conceits of Ph. D.*“ (S. Lee, Sonnets S. LXVI.)

Im *Return from Parnassus* 1602/3 heißt es von Shakespeare's Epen:

*William Shakespeare
who loves Adonis love, or Lucre's rape,
His sweeter verse contains hart robbing life ...*

(2. Szene, I. Akt.)

Sir Philipp Sidney spricht am Schluß seiner „*Defence of English Poesy*“ 1595 (obwohl verächtlich) von der „*honeyflowing matron eloquence*“, die sich in den „*songs and sonnets*“ der Zeitgenossen breit macht.

Auch die dramatischen Vorgänger Shakespeare's und der junge Shakespeare selbst gebrauchen „*honey'd*“, „*sugard*“ mit Vorliebe für die Rede, die die Sinne des Hörers gefangen nimmt. Auch für die Wirkung der Musik oder des Wohlklanges der Sprache finden wir die Beiwörter „*sweet*“, „*heavenly*“, „*dulcet*“. Vergl. Barth, das Epitheton in den Dramen des jungen Shakespeare, in Morsbachs Studien Heft LII 1914 S. 176 und 158. Weitere Belege für „*sugar'd*“ (darunter „*sugared sonneting*“ von Daniel im *Return from Parnassus* 1602/3) gibt Sidney Lee in der Facsimile-Ausgabe der Shakespeareschen Sonette 1905 S. 27 Anm. 3. Und ebendort S. 28 erwähnt er die Tatsache: „*Sucré is similarly used in French literature of the same date*“. Doch zeigen die ältesten englischen Beispiele, daß das Modewort nicht bloß den Franzosen entlehnt ist.

Auch später noch spielen diese Worte eine Rolle in der Literatur:

Thomas Freeman in seinem George Chapman gewidmeten Gedichte 1614 sagt von diesem Dramatiker:

*And our Comedians thou out-strippest quite
And all the Hearers more then all delightest
With unaffected Stile and sweetest Straine ...*

In einem Brooke zugeschriebenen Gedichte „*The Ghost of Richard the third*“ 1614 heißt es vom Dichter (Shakespeare?):

*He that from Helicon sends many a rill
Whose nectared veines are drunke by thirstie men.*

Der junge Milton in „*L' Allegro*“ (um 1634) stellt Shakespeare mit Jonson zusammen und nennt ersteren „*sweetest Shakespeare, fancy's child*“.

Das Beiwort „*mellifluous (and hony-tongued) Skakespeare*“ das wir bei Meres zuerst lesen, wiederholt Heywood in der „*Hierarchie of the Blessed Angells*“ 1635: *Mellifluous Shakespeare whose inchanting quill Commanded mirth or passion ...* Nach dem Oxf. Dict. kommt *mellifluous* in diesem Sinne schon früher vor, seit dem 15. Jahrh.

Diese Beispiele, die sich leicht vermehren lassen, mögen genügen. Sie zeigen, daß Meres mit den „*sugred Sonnets*“ Shakespeare's und indem er zugleich im Hinblick auf den Verfasser der beiden Epen „*Venus a. Adonis*“ und „*Lucrece*“ den Dichter selbst „*mellifluous and hony-tongued Shakespeare*“ nennt, nur die sprachliche Seite „*the fine filed phrase*“ (wie es einige Zeilen später heißt) und den Wohlklang der Verse bezeichnen will. Im besonderen vielleicht auch jenen Concetti-Stil¹⁾, der mit seinen damals viel bewunderten Künsteleien tatsächlich fast sämtliche Sonette Shakespeare's durchzieht, von denen Sidney Lee (in seiner *Illustrated Biogr. of Shakesp.* S. 99) nur zwölf als frei von diesem „*sugared sentiment*“ ausnimmt. Hat sich doch selbst das erste vielgepriesene Muster der Sonettdichtung, Petrarca, in seinen „gern gesuchten Künsteleien, Wortspielen, verzwungenen Metaphern, Bildern und Antithesen vom Einfluß der Troubadours und der Schule des *dolce stil nuovo* nicht ganz freigehalten“ (Vossler).

Meres, der 1907 in London lebte und sehr wahrscheinlich die Zeit nach seinen Cambridger Studien bis zur Übersiedelung nach Wing in Rutland 1602 dort verweilte, hat wohl sicher auch die

1) Gewiß braucht „*sugred*“ nicht grade den Concetti-Stil zu bezeichnen, da Meres dieses Wort wie andere Schriftsteller vor und nach ihm meist in allgemeinerer Bedeutung gebraucht haben. Ich verzeichne noch für Meres die folgenden Stellen aus seiner „*Palladis Tamia*“: „*and as Heliodorus writ in prose his sugred invention . . .*“ (Ingleby I S. 157). Ferner: „*As Sophocles was called a Bee for the sweetness of his tongue*“ (Ingleby I S. 158).

Meinung der Freunde Shakespeare's wiedergegeben, in deren Händen damals Shakespeare's Sonette sich befanden und durch die er Kenntnis davon erhielt. Da er mit den Verhältnissen des Dichters gewiß wohl vertraut war, für den er so große Teilnahme und Bewunderung hegte, ist es immerhin beachtenswert, daß er von den Sonetten, falls sie wirklich, wie viele meinen, sensationelle Enthüllungen enthalten, weiter nichts aussagt, als daß sie „*sugred*“ seien. Ich sage absichtlich „beachtenswert“, denn aus Meres allein läßt sich keine sichere Schlußfolgerung ziehen.

In den auf Meres (1598) folgenden Jahrzehnten finden wir über Shakespeare's Sonette bei den Schriftstellern der Zeit weder ein Urteil, noch werden sie überhaupt erwähnt, obwohl das Lob seiner beiden Epen reichlich fließt. Freilich darf man daraus noch auf keine geringere Einschätzung der Sonette gegenüber den Epen schließen, zumal die Sonette erst 1609 durch den Druck Thorpe's in weiteren Kreisen bekannt wurden¹⁾. Wie Thorpe über die Sonette dachte, hat er nicht ausgesprochen. Ob wir etwas darüber erfahren können, werde ich später bei Besprechung seiner „Widmung“ erörtern. Auch nach Thorpe hören wir in der Literatur lange nichts über die Sonette, obwohl sie bekannt genug waren, wie zahlreiche Anklänge bei späteren Dichtern zeigen (vergl. darüber Sidney Lee in der Facsimile-Ausgabe S. 51 f. Über Drummond vergl. auch Schücking, Shakesp. im liter. Urt. s. Zeit 1908 S. 129 f.). Das könnte wieder darauf hinweisen, daß man in Shakespeare's Sonetten keine besonderen persönlichen Erlebnisse (wenn auch in verhüllter Form) vermutet hat. Shakespeare war damals schon

1) Es ist immerhin auffallend, daß zu Lebzeiten des Dichters 7 Ausgaben von „Venus and Adonis“, 2 von „Lucrece“ erschienen und im 17. Jahrh. von ersterem noch 7, von letzterem noch 2, während die Sonette (abgesehen von den zweien die Jaggard 1599 veröffentlichte) nur in 2 Ausgaben erschienen sind. Das scheint auf keine Volkstümlichkeit der Sonette hinzudeuten, die dem großen Publikum allerdings weniger zusagen mußten als die beiden Epen. Doch möchte ich auf obige Tatsachen kein besonderes Gewicht legen. Die Veröffentlichungen unternehmender Verleger und Drucker hingen damals von so vielerlei Umständen ab, daß es geraten scheint, in diesem besonderen Falle keine weittragenden Schlüsse zu ziehen. Auch die andere Tatsache, daß Shakespeare seine beiden Epen selbst herausgegeben und mit Widmungen versehen hat, während er bei der Veröffentlichung seiner Sonette weder beteiligt, noch (soviel wir wissen) Einspruch gegen den Druck Thorpe's 1609 erhoben hat, ist so vieldeutig und läßt so zahlreichen Vermutungen Raum, daß ich auch dieses Moment für unsere Frage unberücksichtigt lassen möchte. Es soll eben alles Hypothetische von der Untersuchung ferngehalten werden, und wo ich gelegentlich doch Vermutungen ausspreche, sind sie als solche deutlich gekennzeichnet.

ein hochberühmter Mann, für dessen Dichtung und auch Persönlichkeit man sich in weiten Kreisen lebhaft interessierte.

Erst 1640 erfahren wir durch John Benson's Neuausgabe¹⁾ der Sonette wieder einiges über sie. Und was hören wir da? Noch immer scheint man in den Sonetten nur schöne kunstvolle Gedichte zu sehen und nicht das mindeste von dem besonderen sensationellen Inhalt, den erst Spätere darin gefunden haben wollen, zu wissen. Benson sagt im Vorwort „*To the Reader*“ von den Sonetten²⁾ Shakespeare's: *I here presume (under favour) to present to your view, some excellent and sweetely composed Poems, of Master William Shakespeare in your perusal you shall finde them Seren³⁾, cleere and elegantly plaine, such gentle straines as shall recreate and not perplex your braine, no intricate or cloudy stuffe to puzzle your intellect, but perfect eloquence; such as will raise your admiration to his praise: this assurance I know will not differ from your acknowledgement.*

Diese Worte, die nicht deutlicher sein könnten, besagen dreierlei: Erstens, daß die Sonette sich durch ihren hellen⁴⁾, klaren und

1) Bei Benson vermissen wir manche Sonette, die sich bei Thorpe in der Ausgabe von 1609 finden. Er bringt die Sonette auch in anderer Reihenfolge als Thorpe und gibt ihnen eigene Überschriften. Der Text stimmt auch nicht überall mit Thorpe überein. Vergl. Sidney Lee in der Facsimile-Ausgabe Thorpe's S. 54 ff. und 68 ff. Die Textgeschichte der Sonette Shakespeare's bedarf überhaupt noch einer besonderen gründlichen Untersuchung. Sidney Lee irrt, wenn er sagt, daß Benson offenbar Thorpe's Ausgabe nicht gekannt oder nicht benutzt habe. Ich habe eine Anzahl Sonette bei Benson mit den entsprechenden bei Thorpe verglichen, sowohl auf Grund des Neudrucks Benson's durch A. R. Smith (Shakespeare's Poems 1640. Alfred Russell Smith, 36 Soho Square, London 1885) wie auch einer Vergleichung mit dem Originaldruck, die ich der Güte Erik Björkman's verdanke. Bei diesem Vergleich habe ich besonders die Sonette berücksichtigt, die bei Thorpe arge Fehler enthalten. Danach habe ich die Überzeugung gewonnen, daß Benson entweder die Ausgabe Thorpe's selbst oder doch genaue Abschriften aus Thorpe mindestens für gewisse Sonette benutzt und mit allen Fehlern abgedruckt hat. Eine genauere Untersuchung werde ich gelegentlich an anderem Orte geben.

2) In Benson's Ausgabe sind (abgesehen von dem appendix) auch andere Gedichte unter die Sonette gemischt, doch den Hauptbestandteil bilden 145 Sonette Shakespeare's. Obwohl Benson (wie auch John Warren, s. weiter unten) nur von „Poems“ spricht, hat er bei seinem Urteil über die Gedichte doch ohne Zweifel in *erster Linie* die große Zahl der Sonette im Auge gehabt; dasselbe gilt für Warren.

3) „*Seren*“ ist von Benson durch den Druck besonders hervorgehoben. Die übrigen Stellen sind von mir gesperrt.

4) „*seren*“ ist synonym mit „*cleere*“, bedeutet aber nicht „heiter“ im Sinne von fröhlich. Vergl. auch das Oxf. Dict. unter „*serene*“.

eleganten Stil auszeichnen, vortrefflich und „sweetely“ abgefaßt sind. Man beachte auch hier die Wiederkehr des Modeworts „sweetely“ in seiner besonderen Färbung und die Betonung der „perfect eloquence“. Zweitens besagt die Stelle ebenso deutlich, daß die Sonette dem Leser keine Rätsel aufgeben, also kein besonderer Inhalt darin verborgen liegt, über den der Leser sich den Kopf zerbrechen müßte. Drittens beruft der Herausgeber sich auf das Urteil der Leser, das sein eigenes bestätigen würde. — Nun könnte man sich allerdings darauf versteifen, daß ein simpler Verleger wie Benson¹⁾ und obendrein in so später Zeit wie 1640 von dem verborgenen Inhalt und den vielen persönlichen Anspielungen des Dichters in den Sonetten nichts mehr gewußt und nur das Bedürfnis empfunden habe die Sonette dem Publikum anzupreisen. Darauf ist aber zu erwidern, daß alle die nicht der Meinung Benson's sind, daß diese Gedichte sich in ihrer Tendenz nicht von den Liebesgedichten der Zeit besonders unterschieden, diesen Beweis erst zu erbringen haben. Indessen alle die angeblichen persönlichen Anspielungen auf bestimmte Verhältnisse des Dichters zu bestimmten Personen, die man in diesen Sonetten hat finden wollen, haben bisher vor einer sachlichen Kritik und unvoreingenommenen Interpretation des Wortlautes nicht standgehalten, auch wenn sie noch so sicher vorgetragen wurden. Dazu kommt, daß der Verleger Benson den Sonetten eigene meist farblose Überschriften gibt, die mit seiner allgemeinen Auffassung durchaus übereinstimmen²⁾, und vor allem, was Sidney Lee a. a. O. S. 55 bemerkt, daß Benson's Ausgabe in der Druckerei von Thomas Cotes hergestellt wurde, der mit der Produktion der Shakespeare-Literatur damals am besten vertraut war. Wir dürfen daher wohl auch annehmen, daß Benson's Urteil nicht bloß sein eigenes, sondern auch das des Thomas Cotes war. Auch Cotes scheint also von dem versteckten Inhalt der Sonette nichts gewußt zu haben.

Wir haben aber noch ein anderes gewichtiges Zeugnis über die Sonette Shakespeare's, aus demselben Jahre 1640, in der vorhin erwähnten Ausgabe Benson's. Es findet sich darin im Anfange ein Lobgedicht von John Warren³⁾ auf Shakespeare's „Poems“

1) Wir wissen sehr wenig von ihm; vergl. Sidney Lee in der Facsimile Ausg. der Shakesp. Sonette S. 54f.

2) Sidney Lee sagt mit Recht S. 57: „The superscriptions make it clear that Benson did not distinguish the sonnets from amatory poems of a normal type“.

3) Ein sonst unbekannter Dichter, soviel ich weiß.

(womit nur die Sonette gemeint sind, wie der Inhalt zeigt), das folgendermaßen lautet¹⁾:

Of Mr. William Shakespeare.

*What, lofty Shakespeare, art againe reviv'd?
And Virbius²⁾ like now shovv'st thy selfe wise liv'd,
Tis love that thus to thee is shovvne,
The labours his, the glory still thine owne.
These learned Poems amongst thine after-birth,
That makes thy name immortall on the earth,
Will make the learned still admire to see,
The Muses gifts so fully infus'd on thee.
Let Carping Momus barke and bite his fill,
And ignorant Davus slight thy learned skill:
Yet those who know the vworth of thy desert,
And with true judgement can discern thy Art,
Will be admirers of thy high tun'd straine,
Amongst vvhose number let me still remaine.*

Nun, hier hören wir wieder nur die Kunst des Dichters preisen, „these learned Poems“, die den Dichter unsterblich machen und den „learned“ Bewunderung abnötigen; deren „learned skill“ nur Ungebildete („ignorant Davus“)³⁾ geringschätzen oder Tadler („Carping Momus“) bekläffen, während alle, die Urteilskraft besitzen („with true judgement can discern“) die Kunst („thy Art“), „the high tun'd straine“ des Dichters bewundern. Dabei ist das dreimalige „learned“ zu beachten, das die künstlerische Seite (nach unserem heutigen Geschmack das Künstliche) der Sonette noch besonders unterstreicht.

Der Wert dieser Urteile wird auch nicht durch die Tatsache entkräftet, daß in der Zeit der Renaissance der Blick der Kritiker fast immer auf die äußere Seite der Kunst (die technischen Mittel und das Stilmäßige) gerichtet war, mit der ausgesprochenen oder unausgesprochenen Fragestellung, ob die Leistungen der Modernen denen der Alten in dieser Hinsicht entsprächen. In unserem Falle liegt die Sache so, daß es sich um Gedichte handelt, die, nach

1) Ich zitiere nach dem genauen Abdruck der Benson'schen Ausgabe von Alfred Russel Smith, London 1885.

2) Mit Anspielung auf *Virbius* bei Ovid und Vergil. Möglich auch, daß der Verf. zugleich an „*Jonsonius Virbius*“ gedacht hat, jene Sammlung von Lobgedichten auf Ben Jonson, die 1638 unter dem Titel erschien: „*Jonsonus Virbius, or the Memory of Ben Jonson, Revived by the Friends of the Muses*“. Warren's Gedicht ist natürlich 1640 zu datieren, da es, wie der Inhalt zeigt, eigens für die Ausgabe Benson's verfaßt ist.

3) Mit Bezug auf Terenz, *Andria* I, 2: *Davus sum, non Oedipus*.

der Meinung vieler, in außergewöhnlicher Weise persönliche Enthüllungen enthalten, die doch, wenn vorhanden, auch den Zeitgenossen nicht entgangen wären, weil sie diesen Gedichten einen ganz besonderen Wert verliehen hätten. Die Worte Benson's besagen obendrein, daß er in den Sonetten Shakespeare's das grade Gegenteil davon sah; sie sind also ein positives Zeugnis, das durch seine Fassung („no intricate or cloudy stuffe to puzzle your intellect“) sogar uns auf den Gedanken bringen könnte, als ob er eine andere Auslegung direkt abwehren wollte. Doch ist das letztere sicher nicht der Fall.

II.

Shakespeare's Sonette wurden im Jahre 1609 zum erstenmal von Thomas Thorpe herausgegeben. Vorher waren nur 2 Sonette durch William Jaggard 1599 veröffentlicht worden. Über die Thorpe'sche Veröffentlichung, die offenbar ohne den Verfasser hinzuzuziehen geschah (sogen. „unrechtmäßiger“ oder „Raubdruck“), die Persönlichkeiten des Verlegers und der anderen bei der Ausgabe beteiligten Personen (Drucker und Verkäufer) hat uns Sidney Lee so gründlich aufgeklärt (in der Einleitung der Facsimile-Ausgabe und Life of W. Shakespeare Illustr. 1908 S. 76 ff. und bes. S. 322 ff.), daß ich nicht weiter darauf einzugehen brauche. Ich setze es im folgenden als bekannt voraus. Nur die Widmung Thorpe's möchte ich einer erneuten Untersuchung unterziehen, weil sie noch immer verschieden gedeutet wird und mir Sidney Lees Erklärung und die daraus gezogenen wichtigen Schlußfolgerungen durchaus verkehrt scheinen. Es handelt sich in der Hauptsache um das Wort „begetter“ in der Widmung, dessen richtige Deutung uns erst das Verständnis der ganzen Widmung und ihrer Tragweite erschließt.

Thorpe's Widmung lautet:

TO. THE. ONLIE. BEGETTER. OF.

THESE. INSVING. SONNETS.

Mr. W. H. ALL. HAPPINESSE.

AND. THAT. ETERNITIE.

PROMISED.

BY.

OVR. EVER-LIVING. POET.

WISHETH.

THE. WELL-WISHING

ADVENTVRER. IN.

SETTING.

FORTH.

T. T.

In deutscher Übersetzung:

Dem alleinigen Erzeuger [oder Urheber; nach Sidney Lee
Verschaffer]
dieser nachfolgenden Sonette
Herrn W. H. alles Glück
und jene Ewigkeit [oder ewiges Fortleben]
verheißen
von
unserem immerlebenden Dichter
wünscht
der wohlwünschende
Unternehmer bei
der Veröffentlichung [oder Herausgabe].

Die Widmung hat in ihrer Fassung und auch in ihrem Inhalt nichts Auffallendes und entspricht den Gepflogenheiten der Zeit. Auch die Wortwahl zeigt keine Absonderlichkeiten (*adventurer* = Unternehmer und *set forth* = veröffentlichen sind geläufige Ausdrücke der damaligen Zeit; auch „*onlie begetter*“ hat Thorpe in keiner absonderlichen Bedeutung gebraucht, wie ich noch zeigen werde). Die Widmung hat nur einen leisen „euphuistischen“ (d. h. hier „gezierten“) Anflug durch *wisheth the well-wishing* bekommen¹⁾, ist aber nicht bombastisch, wie Sidney Lee sagt: „*Thorpe's dedication was couched in the bombastic language which was habitual to him*“ (Life 1908 S. 78).

Anders als S. Lee urteilt Butler (Ausgabe) S. 30: „*I leave it to the reader to say whether he can find a single uncommon word, or a single word used in an uncommon sense, or a single sign of extravagance, in a preface which errs indeed deplorably on the side of conciseness; but in no other direction.*“ Das letztere ist nicht recht verständlich. Thorpe zeigt hier keinen größeren Mangel an „*conciseness*“ als die meisten Schriftsteller der Zeit. Ähnlich spricht sich Beecher (Ausgabe) S. XXXV über den Stil der Widmung aus: „*Mr. Lee attempts to meet this and similar difficulties by deprecating Thorpe's skill in the use of language; but the examples he quotes in his interesting Appendix do not support his theory. Thorpe's words are accurately used, even to nicety, and, indeed, Mr. Lee himself owns that in another matter Thorpe showed a „literary sense“ and „a good deal*

1) Thorpe zeigt sich sonst stärker vom Euphuismus beeinflusst, ist auch oft „bombastisch“, aber nicht mehr als die meisten Schriftsteller der damaligen Zeit; man war damals auch in der Prosa wort- und bilderreicher, auch geschraubter als im heutigen England.

of dry humour“. I venture to affirm that this dedication also shows a well-developed literary sense.“

Aber mag man auch den Stil der Widmung so oder so im Sinne jener Zeit auffassen (auf den modernen Geschmack kommt es hier nicht an), die Hauptsache bleibt die Frage, was „begetter“ bedeutet bzw. damals bedeuten konnte. Der Herausgeber des Oxford Dictionary, der den Buchstaben B bearbeitet hat, in welchem die Worte „beget“ und „begetter“ („begetting“) abgehandelt sind, James Murray, dem mehr als irgend einem anderen eine Fülle von Belegen aus mittellenglischer und neuenglischer Zeit für diese Wörter zur Verfügung standen, hat für das Wort „begetter“ nur 2 Bedeutungen:

- 1) „One who begets: procreator“, mit Belegen von 1440 bis 1875.
- 2) „fig. and transf. The agent that originates, produces, or occasions“, mit Belegen von 1587 bis 1884 und unter diesen auch die Stelle aus der Widmung Thorpe's.

Die Wortbedeutungen für das Zeitwort „to beget“ ordnet Murray folgendermaßen:

1) Die ältere Bedeutung, im ags. und me. = „to get, to acquire (usually by effort)“¹⁾; mit fortlaufenden Belegen seit ags. Zeit bis 1393. Dann folgt für die neuere Zeit nur die Hamletstelle III, 2, 8 [die schon durch ihre völlige Vereinzelnung an dieser Stelle Verdacht erregt und in der Tat auch anders zu erklären ist, wie unten gezeigt wird].

2) Die jüngere Bedeutung, die erst im Spätags. aufkommt und im me. geläufig ist: „to procreate, to generate: usually said of the father, but sometimes of both parents“ [also = erzeugen, gebären. Für das Spätags. wird kein Beleg gegeben].

3) Besondere theologische Anwendungen des Begriffs „erzeugen“.

4) „fig. and transf: to call into being, give rise to; to produce, occasion“; mit Belegen von 1581 bis 1845.

Die Anordnung der Bedeutungen ist durchaus zutreffend. Neben die ältere (1) tritt seit spätags. Zeit eine jüngere (2). Aus dem Begriff „erzeugen (gebären)“ (2) entstehen dann noch jüngere bildliche und übertragene Anwendungen (4, da 3 hier nicht in Frage kommt) seit dem Ende des 16. Jahrh.

1) Mätzner im „Wörterbuch zu den altenglischen [me.] Sprachproben“ gibt für *bigeten* außer „erzeugen“ (an 2ter Stelle) die Bedeutungen „gewinnen, erlangen, ergreifen“ mit zahlreichen Belegen.

Wenn wir die Hamletstelle abziehen, finden wir, daß die ältere Bedeutung im 15. Jahrh. ausgestorben ist. Nun ist das Oxford Dictionary gewiß nicht immer ausschlaggebend und erschöpfend. Allein ich werde im folgenden zeigen, daß man bisher aus dem 16. und 17. Jahrh. keine entscheidenden Belege für die ältere Bedeutung beigebracht hat. Ich bin allerdings nicht der erste und einzige, der hier gegen Sidney Lee Front macht. Das umstrittene Wort ist schon mehrfach mit Rücksicht auf die Widmung Thorpe's behandelt worden. Doch scheint mir eine neuerliche Klärung durchaus notwendig. Wegen der Literatur verweise ich auf das Athenaeum 1900, Febr. 24. (Sidney Lee), März 10. Dowden und Butler (Martin), März 17. (Sidney Lee und Ainger), März 24. (Dowden und Butler). Ferner Sidney Lee in A Life of W. Shak. Illustr. Libr. Ed. 1908 S. 330 f. und in seiner Facsimile-Ausgabe 1905 S. 37 ff. Thomas Tyler, Shakespeare's Sonnets (Ausgabe) London 1890 S. 13 ff. Samuel Butler, Shakespeare's Sonnets (Ausgabe) London 1899 S. 23 ff. H. C. Beeching, The Sonnets of Shakespeare (Ausg.), Boston and London 1904 S. XXXIV ff.

Ich ordne die für die angebliche Bedeutung „beget“ = „procure“ von Sidney Lee und anderen vorgebrachten Belege in Gruppen an, aus Gründen, die sich aus der Natur der Sache ergeben:

1) Aus der Elisabeth- und Tudor-Zeit:

Shakespeare's Lucrece v. 1004.5:

„*The mightier [sc. the man], the mightier is the thing
That makes him honour'd, or begets him hate.*“

Jonson's Sejanus 1605 (in der Widmung):

[This play] „*hath begot itself a greater favour than he [i. e. Sejanus] lost, the love of good men.*“

Jonson's Magnetic Lady 1632, Akt. I Epilog:

„*Kill Paynims, wild boars, dun cows, and other monsters; beget him a reputation, and many an Emperor's daughter for his mistress.*“

Shakespeare's Hamlet III, 2, 6

„*In the very torrent, tempest, and, as I may say, the whirlwind of passion, you must acquire and beget a temperance that may give it smoothness.*“

Die Objekte zu „beget“ sind *hate, favour, reputation, temperance*, alles abstracta, kein concretum, kein Ding-Objekt. Alle obige Stellen erklären sich, wie schon Dowden gegen Sidney Lee bemerkt hat, durch die im Oxf. Dict. unter 4 von „beget“, „erzeugen“ abgeleiteten Bedeutungen. Übrigens ist dieser Sprachgebrauch noch bis heute lebendig (in gehobener Sprache). Nicht nur lassen sich aus Shakespeare selbst noch ähnliche Stellen beibringen (man braucht

nur Bartlet's Concordance aufzuschlagen), sondern auch aus späterer Zeit, wie denn das Oxf. Dict. solche bis 1845 fortlaufend gibt. Hierher gehören auch die von Ainger in dem Streite um „beget“ angeführten Stellen aus Sheridan und Wordsworth: „*beget an awful attention in the audience*“ (Sheridan, *The Critic*), „*And listen till I do beget That golden time again*“ (Wordsworth, *To the Cuckoo*), die Dowden gleichfalls in demselben Sinne wie die obigen mit Recht gedeutet hat. Die Stelle bei Wordsworth erklärt er mit „*engender or reproduce (in the imagination)*.“

Butler in der Ausgabe der Sonette sagt S. 29 zu der Stelle aus Sheridan: „*He [Canon Ainger] then quotes from „The Critic“ a passage in which Mr. Puff proposes to open his piece with the firing of a morning gun. This, Mr. Puff declares, will at once „beget an awful attention in the audience.“ Canon Ainger pretends to have failed to see — for I hold it more polite to suppose he is pretending — that „beget“ in the passage just quoted is not used „in the sense of „procure“, but of „engender“. The gun will not „procure“ the required attention ab extra, and present it to the audience; it will breed the attention within them.* Es ist kein Gegenbeweis, wenn Sidney Lee darauf hinweist, daß „beget“ in damaliger Zeit auch sonst noch die ältere Bedeutung „to get, acquire, obtain, procure“ gehabt habe. Auch das werde ich weiter unten widerlegen¹⁾.

1) Das stärkste leistet sich S. Lee an anderen Stellen, indem er behauptet, daß in elisabethanischer Zeit das Präfix „be-“ beliebig vorgesetzt oder weggelassen wurde (Athenaeum 1900 S. 251 Sp. 2); oder daß die Bedeutungen „acquire“, „procure“ sich auch aus der ursprünglichen (!) Bedeutung „to bring into being“ ohne Schwierigkeit herleiten ließe (Life of W. Sh. 1908 S. 331). Ich will mit einigen Worten auf beide Punkte antworten:

Zu 1): Sidney Lee sagt a. a. O., daß das Praefix „be-“ in damaliger Zeit beliebig und z. T. nach bloßer Laune einem Zeitwort zugesetzt oder auch darin weggelassen werden könnte. Die ursprünglich verstärkende Bedeutung des „be-“ sei so sehr geschwächt und auch der Sprachgebrauch der Elisabethaner noch so wenig fest und geregelt, daß ein „beget“ auch für einfaches „get“ in der gleichen Bedeutung stehen könnte. Als Beispiele führt er aus der Literatur Belege an wie „*the eagle bedare the sun*“ (Peele), „*beducking himself in the flood*“ (Spenser), „*bescorched*“ (Stanyhurst) von der Flotte gesagt, „*time-bewasted light*“ (Shakespeare), und beruft sich noch ganz besonders auf „to become“ und „come“ sowie „belong“ und „long“, die öfter die gleiche Bedeutung haben. Sidney Lee berührt hier ein schwieriges Kapitel der englischen Sprache, dessen Geschichte trotz des Oxf. Dictionary, noch zu schreiben ist. Der Philologe weiß jedoch, daß die Setzung oder Fortlassung eines „be-“ im Zeitwort nicht der Willkür und Laune unterworfen ist, sondern auf bestimmten oft auch leichter kenntlichen physiologischen oder psychologischen Ursachen beruht. Warum aber „come“ und „become“,

In allen obigen Fällen liegt das Bild des „Erzeugers“ in erweiterter Anwendung zu Grunde. Das Objekt ist etwas Gefühlsmäßiges oder Geistiges, das erzeugt, hervorgebracht wird. Wer „beget“ hier dem einfachen „get“ oder anderen wie „gain, obtain, procure“ gleichstellt, verwischt das Bild und setzt ein anderes Bild oder bildloses Wort an seine Stelle. Wer so die Denkmäler erläutert, wird der besonderen bildlichen Anschauungsweise des Dichters nicht gerecht und fälscht sein Werk.

Doch bleibt über die Hamletstelle noch ein Wort zu sagen: Murray hat, wie oben angegeben, diese Stelle zu 1) gesetzt, also mit der Bedeutung „to get“, „to acquire“, als letzten Beleg hier. Der vorletzte ist von 1393. Mag die Lücke zwischen Hamlet und 1393 nun auch nicht so groß sein, wie es nach dem Oxf. Dict.

„long“ und „belong“ bes. in älterer Zeit öfter gleichbedeutend sind, hätte Sidney Lee schon aus dem Oxf. Dict. erfahren können. Es ergibt sich das nebst anderen Ursachen aus der besonderen Bedeutungsentwicklung dieser Wörter. Die Fälle beweisen ebensowenig wie die anderen Belege, daß „beget“ und „get“ scheinbar oft dasselbe bedeuten. „To get children“ hieß damals wie heute: „Kinder bekommen“, aber „to beget children“ „Kinder erzeugen“. Daß beides im Grunde auf dasselbe herauskommt, ändert nichts an dem Bedeutungsunterschiede dieser Wörter. Erst wenn es gelänge nachzuweisen, daß „beget“ damals noch „bekommen, verschaffen“ bedeutete, würde man Sidney Lee's Deutung der obigen Stellen in Erwägung ziehen müssen.

Zu 2): Während Sidney Lee zuerst behauptete, daß in Thorpe's „begetter“ noch die ältere Bedeutung „to obtain, procure“ fortlebe, erklärt er später im Life of W. Sh. 1908 S. 331, daß die genannten Bedeutungen sich auch aus der ursprünglichen Bedeutung „to bring into being“ leicht entwickeln konnten. Auf diese merkwürdige Erklärung ist er ohne Zweifel durch den ähnlichen Deutungsversuch von Ainger im Athenaeum 1900 S. 346 Sp. 1. 2 gekommen, dem aber schon Butler ebendort S. 379 Sp. 1 eine gute Abfertigung zuteil werden ließ. S. Lee's Worte lauten: „Of the figurative meanings set in Elizabethan English on the word „begetter“, that of „inspirer“ is by no means the only one or the most common.“ „Beget“ was not unfrequently employed in the attenuated sense of „get“, „procure“, or „obtain“, a sense which is easily deducible from the original one of „bring into being.“

„Mr. W. H.“, whom Thorpe described as „the onlie begetter of these insuing sonnets“, was in all probability, the acquirer or procurer of the manuscript, who, figuratively speaking, brought the book into being either by first placing the manuscript in Thorpe's hands or by pointing out the means by which a copy might be acquired. To assign such significance to the word „begetter“ was entirely in Thorpe's Pistol-like vein.“ Abgesehen von dem Fehler, daß S. Lee jetzt für „beget“ die Bedeutung von „bring into being“ für die „ursprüngliche“ hält, ist der von ihm erfundene Bedeutungsübergang weder sonst nachzuweisen noch überhaupt wahrscheinlich. Ebenso aus der Luft gegriffen ist die Behauptung, daß es in „Thorpe's Pistol-like vein“ gelegen habe, „begetter“ in einem besonderen Sinne zu gebrauchen. Die Widmung Thorpe's zeigt wenigstens keine Spur davon.

scheinen möchte, und das Wort „*to beget*“ noch im 15. Jahrh. in der alten Bedeutung weiter gelebt haben; es bleibt doch immerhin ein beträchtlicher Zwischenraum, und die Hamletstelle, wollte man sie in dieser Bedeutung nehmen, ganz vereinzelt. Denn wie wir noch weiter sehen werden, hat Niemand bis jetzt dafür ein Beispiel seit dem 16. Jahrh. beigebracht. Somit müssen wir die Hamletstelle anders deuten und „*beget*“ hier in demselben Sinne nehmen, wie in den anderen bisher besprochenen Beispielen.

Das tut auch Dowden, während die meisten Erklärer sich durch die Zusammenstellung mit „*acquire*“ täuschen ließen. Allerdings scheint es zunächst als sei „*acquire and beget*“ nur ein Begriff und als „*emphasis by repetition*“ (S. Lee) aufzufassen, ähnlich wie „*torrent*“ „*tempest*“, die unmittelbar vorhergehen und auf die sich Sidney Lee gleichfalls beruft. Nun sind solche Paarungen synonyme Wörter ja gar nichts seltenes. Sie sind schon im Ags. häufig, finden sich im Me., besonders zahlreich bei Caxton, und bis auf den heutigen Tag. Eine besondere Gruppe bildet die seit Me. Zeit beliebte Paarung eines franz. oder lateinischen Lehnworts mit einem einheimischen Worte. Dahin würde auch unser Fall gehören. Indessen bleibt doch die Voraussetzung, daß das einheimische Wort entweder noch in seiner Bedeutung lebendig ist, oder daß die Paarung nur als „Formel“ („isoliert“) weiterlebt. Beides trifft aber für unsere Stelle nicht zu. „*Beget*“ hat auch sonst nicht mehr die alte Bedeutung von „*acquire*“ und wir haben es auch nicht mit einem formelhaft gewordenen Ausdruck zu tun, da er als solcher nicht nachzuweisen ist. Die Geschichte derartiger Paarungen von Synonymen ist noch zu schreiben. Ich habe bisher sehr viel Material gesammelt, nie aber diese Zusammenstellung von „*acquire and beget*“ gefunden. Übrigens kommt „*acquire*“ nach dem Oxf. Dict. erst seit 1435 im Englischen auf. Die Hamletstelle erklärt sich aber noch weit besser, wenn wir dem „*beget*“ seine damals übliche Bedeutung wahren. Dowden (Athenaeum 1900 S. 315 Sp. 3) sagt darüber: „*I do not think that Shakespeare meant „acquire and get“. He may have meant „acquire“ which comes from training, and „beget“ which comes from artistic impulse; or acquire may refer to the actor, and „beget“ (call into being) may refer to the audience; or „acquire“ may mean have in possession, and „beget“ produce in speech and action.* Es ist immer mißlich und eine Schwäche des Erklärers, drei verschiedene Bedeutungen als möglich und gleichwertig hinzustellen. Von den drei Erklärungen Dowden's ist nur die erste möglich, denn beide Wörter können sich dem Zusammenhange nach nur auf den Schauspieler beziehen

(nicht aber im zweiten Wort auf die „*audience*“), da der Dichter nur dem Schauspieler eine Lehre gibt, wie er spielen soll, wobei die Wirkung auf die Zuhörerschaft zunächst nicht in Frage kommt. Andererseits kann „*acquire*“ nicht „*besitzen*“ („*have in possession*“) heißen (was es überhaupt nicht bedeutet), da Hamlet dem Schauspieler die Weisung doch nur unter der Voraussetzung gibt, daß er die Fähigkeit des Maßhaltens doch vielleicht nicht ganz besitzt und sich im Sturm der Leidenschaft hinreißen lassen könnte. Nur die erste Deutung Dowdens ist zutreffend. „*Acquire*“ ist etwas, das man sich erwirbt, hier durch Übung, bezeichnet also die handwerksmäßige Seite der Kunst, jedoch „*beget*“ ist die schöpferische Tat des Künstlers, welche ein Maßhalten hervorbringt, das der Leidenschaft „*smoothness*“¹⁾ gibt; also gleichsam ein künstlerischer Zeugungsakt.

Übrigens ist noch gegen Sidney Lee zu sagen, daß „*torrent*“ nicht dasselbe wie „*tempest*“ ist (sie sind auch nicht durch „*and*“ verbunden); es sind zwei verschiedene Bilder, von denen das zweite eine Steigerung bedeutet. Der „*whirlwind*“ ist die gefährlichste Begleiterscheinung des „*tempest*“, die dem Schauspieler besonders verhängnisvoll werden kann²⁾.

2) Außer den unter 1) besprochenen Belegen führt Sidney Lee noch einen an, der für sich allein steht. Das Objekt zu „*beget*“ ist hier ein persönliches. Die Stelle steht in Shakespeare's *Taming of the Shrew* I, 1, 43 f.:

1) Das Oxf. Dict. erklärt „*smoothness*“ falsch, indem es das Wort auf den Vortrag des Schauspielers bezieht, während es sich in dem betr. Satze nur um das Spiel, die Bewegungen handelt.

2) Auch Butler in der Ausgabe S. 27 spricht sich gegen die Auffassung des Oxford Dict. und Sidney Lee's aus: „*Murray gives „to get, to acquire“ as the primary meaning of the word, but the only use of „beget“ in this sense which he adduces within a couple of hundred years of Shakespeare's time, is one from Shakespeare himself, to wit „You must acquire and beget a temperance that may give it smoothness.“ Surely, however, Shakespeare meant „You must acquire temperance, aye, and so assimilate it that you may beget it in your speech, and give smoothness to the very torrent of your passion.“ It is inconceivable that he should have intended his „beget“ in this passage to have no further significance than that of the word that he had just used — as though he had written „You must acquire and acquire a temperance“ etc. Dagegen Herman Conrad's Erklärung in seiner Hamlet-Ausgabe Berlin 1905 S. 83 ist ungenau und hält sich zu wenig an den Wortlaut: „ihr müßt euch erwerben (als Kraft) und erzeugen (als Erscheinung), also zeigen eine Mäßigung, die der Leidenschaft Glätte gibt, d. h. die Leidenschaft soll sich nicht in wüsten Ausbrüchen zeigen, sondern auf glattem Wege bis zum Gipfel [!] emporstiegen.*“

*We could at once put us in readiness,
And take a lodging fit to entertain
Such friends as Time in Padua shall beget.*

Sidney Lee (Athenaeum 1900 S. 346 Sp. 1) sagt zu der Stelle: „Prof. Dowden will no doubt detect a figurative Presentation of Time in the unseemly guise of a „procreator“ of „friends“ for Lucentio. Simpler-minded readers will perceive that Lucentio colloquially uses „beget“ in its primary sense, and that it is in his mouth a synonym for „procure“. Dagegen ist zu sagen, daß „beget“ zu Shakespeare's Zeit niemals „colloquially“, „procure“ bedeutet hat und daß nichts im Wege steht, „Time“ hier persönlich zu fassen, da Shakespeare grade diesen abstrakten Begriff (wie z. B. auch schon die Vorgänger und Zeitgenossen) gern und häufig personifiziert, wie ein Blick in Bartlet's Concordance sofort zeigt. Auch die Sonette Shakespeare's enthalten schöne Belege, die Wietfeld a. a. O. S. 53 zusammengestellt hat. Vergl. dort auch S. 17. Da „beget“ nicht = „get“ ist, muß diese Personifikation auch an unserer Stelle angenommen werden, eine Erklärung, die zu Shakespeare's reich entwickelter Bildersprache vortrefflich paßt und nur dem modernen „simple-minded reader“ unpassend erscheint.

3) Den letzten Beleg, den Sidney Lee für „to beget“ = „procure“ ins Feld führt, entnimmt er Dekker's Satiromastix 1602 (jetzt Ausg. v. Penniman in Belles Lettres Series S. 343): „if I fall sensomely upon the widow, I have some cossens Garman at Court, shall beget you the reversion of the Master of the King's Revels“. Dowden (im Athenaeum 1900 S. 315 Sp. 2) findet mit Recht hier eine Zote, doch nicht den ausschließlichen Grund, der den Ausdruck „beget“ veranlaßt hat. Das ganze Stück ist überhaupt voller Zoten; der Sinn ist: Wenn ich die Witwe kriege (eheliche), bekomme ich Verwandte am Hofe, die euch die Anwartschaft auf den Posten eines Master of the R. erwirken werden. Die Anwartschaft wird gleichsam als ein „Erzeugnis“ seiner Ehe mit der Witwe hingestellt. Es ist zur Erklärung der Stelle nicht nötig, mit Dowden darauf hinzuweisen, daß Sir Vaughan als Welshman schlechtes Englisch spricht und viele Wörter in seinem Munde verdreht. Die Beispiele, die er anführt, sind anderer Art als „beget“. Übrigens könnte man auch hier die Bedeutung „erwirken“ ungezwungen aus „erzeugen“ ableiten. Somit ist auch diese Beweisstelle Sidney Lee's hinfällig.

Das Ergebnis unserer Erörterung über „beget“ und „begetter“ läßt sich daher kurz so zusammenfassen:

1) An keiner der bisher beigebrachten Stellen (auch das Oxford

Dict. hat keine) hat „*beget*“ noch die ältere Bedeutung „*to get, to acquire*“, da diese Bedeutung schon im 15. Jahrhundert ausgestorben ist.

2) In allen von Sidney Lee angeführten Belegen (die sich noch vermehren lassen) hat „*beget*“ die jüngere Bedeutung „erzeugen“, die bis heute nicht bloß den menschlichen Zeugungsakt bezeichnet (gelegentlich auch das Gebären), sondern seit dem 16. Jahrh. auch auf andere Verhältnisse übertragen wird.

3) Niemals findet sich zu „*beget*“ mit der Bedeutung „*to get*“, „*to acquire*“ ein sachliches Objekt, ein Ding; also etwa *to beget a book*, so daß man hätte sagen können: *to beget Shakespeare's sonnets* im Sinne von Sh's Sonette bekommen oder sich verschaffen¹⁾.

4) Das subst. „*begetter*“ ist gleichfalls nur in der jüngeren Bedeutung im eigentlichen und seit dem 16. Jahrh. auch im übertragenen Sinne wie das Zeitwort „*beget*“ im Gebrauch. Das Oxf. Dict. hat daher auch „*begetter*“ in Thorpe's Widmung so gefaßt: „*the agent that originates, produces, or occasions*“²⁾.

Schließlich beruft sich Sidney Lee auch auf die älteren Wörterbücher des 17. Jahrh.: Cotgrave 1611, Skinner 1671, Coles 1677, Robertson 1681, Sewel 1691. Demgegenüber hat schon Dowden im Athenaeum 1900 S. 315 Sp. 2 gezeigt, daß Cotgrave „*beget*“ und „*procure*“ nicht gleichstellt, sondern beide unterscheidet, und daß Skinner „*beget*“ nur durch lat. „*gignere*“ wiedergibt. Dagegen Coles enthält die Angabe:

„*beget gigno*“

„*beget (procure) concilio pario*“.

Ähnlich findet sich bei Robertson, aber ausführlicher: „*Beget or Procure*“ mit zahlreichen Redensarten wie „*to beget, pro-*

1) Wohl aber findet sich „*beget*“ im Sinne von „erzeugen“ einmal auf Sonette bezogen im Widmungssonett Daniel's an die Gräfin Pembroke. Der Dichter bittet die Gräfin seine Sonette gleichsam als ihre eigenen zu betrachten, als ein *Erzeugnis* ihrer Hand, als von ihr selbst verfaßt (sie war selbst Dichterin): „*begotten by thy hand and my desire*“, was Sidney Lee (Facsimile-Ausgabe S. 39 Anm.) selber zugibt. Daß aber „*begotten*“ hier „erzeugt“ (S. Lee sagt „*produced by oder born of*“) bedeutet und selbstverständlich nicht „*inspired*“ wie S. Lee mit Recht betont, hat für unsere Frage keine Bedeutung. Das Verhältnis des Erzeugers (im übertragenen Sinne) zum Erzeugten kann eben sehr verschieden sein.

2) Auch das Partizipial-Adjektiv „*begetting*“ (seit 1597) hat nur die Bedeutung: „*producing, creative, chiefly in comb. as spring-begetting, life-begetting etc.*“ Desgleichen das Verbalsubst. „*begetting*“ (1300 bis 1765) laut Oxf. Dict. „*The action or process of generating or producing; generation; also the result of the action, progeny.*“

cure, or make friendship“, „*to beget or procure men's favour*“, „*to beget or procure credit, to beget or procure peace*“, „*to beget or procure sleep*“. Und in gleicher Weise gibt Sewel in seinem Englisch-holländischen Wörterbuch „*beget*“, „*begetter*“, „*begetting*“ durch holländische Wörter wieder, welche sowohl „*bred*“, „*bring forth*“, als „*obtain, get, acquire*“ bedeuten. Diese Angaben beweisen jedoch keineswegs, daß „*beget*“, „*begetter*“ („*begetting*“) mit „*obtain, get, acquire*“ identisch oder synonym sind, sondern daß diese Wörter gegebenen Falls auch durch ähnliche (oft gar nicht synonyme) Wörter und Wendungen teils in englischer teils in fremder Sprache wiedergegeben werden können. Das hat Dowden schon an Cotgrave richtig gezeigt. Man beachte auch die obigen Beispiele von Robertson. Weil man „*beget friendship*“, durch *procure, make friendship* umschreiben kann, darum ist „*beget*“ doch noch nicht gleichbedeutend mit „*procure*“ und „*make*“. Genau dasselbe tun auch unsere Wörterbücher bis auf den heutigen Tag, indem sie beispielsweise für englisches „*mind*“ unter anderem auch die Bedeutungen „*Kopf*“, „*Lust*“ bringen (s. Schröer's⁴ Englisch-deutsches Wörterbuch), weil das englische „*to follow one's mind*“ mit „*seinem Kopf folgen*“, oder „*I have a mind*“ mit „*ich habe Lust*“ im Deutschen wiedergegeben wird. Danach wären Wörter wie „*Kopf*“ und „*Lust*“ Synonyma. Das Gesagte gilt auch für die „Englisch-Englischen“ Wörterbücher, die ein besonderes Wort in einem bestimmten Zusammenhang durch ein anderes Wort wiedergeben, das in anderer Wortverbindung einen gleichen oder ähnlichen Sinn gibt¹⁾.

Damit ist auch der letzte Einwand Sidney Lee's aus dem Wege geräumt und die Bedeutung des „*begetter*“ in Thorpe's Widmung völlig sichergestellt.

Torpe widmet also nicht die Sonette „*Mr. W. H.*“, weil er sie ihm „verschafft“ hat, sondern weil er gleichsam ihr geistiger Vater ist. Das Wort „*begetter*“ könnte an sich natürlich auch den Dichter selbst bezeichnen, den Erzeuger, den Verfasser der Sonette. Wer aber auf dem Titelblatt „*Shakespeare's Sonnets*“ gelesen hatte, konnte nicht mehr im Zweifel sein, daß es sich bei „*begetter*“ nicht um den Verfasser, den Dichter handelt, sondern um eine andere Persönlichkeit, was auch die folgenden Worte der

1) Man beachte übrigens was Dowden Athen. 1900 S. 315 Sp. 3 sagt: „*I have looked into Elisabethan dictionaries — Cooper, Rider, Baret, Minshew, Florio, Cotgrave, and others — in all of which I have found examples, either as English head-word or under corresponding foreign words, of „beget“, but up to the present I have failed to find it used anywhere in the sense for „acquire*“.

Widmung Thorpe's noch verdeutlichen: „*promised by our ever-living poet*“. Faßt man „*begetter*“ in diesem einzig möglichen Sinne, so wird auch das Beiwort „*onlie*“ durchaus verständlich. Sidney Lee hat richtig gefühlt²⁾, daß „*onlie*“ als Beiwort zu „*begetter*“ im Sinne von „*procurer*“ überflüssig ist, meint aber, daß Thorpe, der auch sonst einen exzentrischen Stil schreibe, in Erinnerung an das biblische „*only begotten*“ (das doch aber dort einen anderen Sinn hat als S. Lee Thorpe zuweist) in einer Laune „*onlie*“ hinzugefügt habe. Ich habe schon früher ausgeführt, daß Thorpe in seiner Widmung weder irgend ein auffälliges oder dunkles Wort hat, noch überhaupt einen übertriebenen oder verdrehten Stil schreibt, Ist „*begetter*“ der geistige Vater der Sonette, der in irgend einer Weise, die sich bei dem Mangel der Überlieferung unserer Kenntnis entzieht, dem Dichter den Anlaß zur Abfassung der Sonette gegeben hat, so erscheint „*onlie*“ nicht als überflüssig und kann nur bedeuten, daß der „*onlie begetter*“ der alleinige Urheber und geistige Vater der Sonette ist, daß die Sonette also ihm allein ihren Ursprung verdanken. Der Ton der Widmung ist durchaus ernst und angemessen, und wir haben nicht den geringsten Grund das Wort „*begetter*“ nicht in seinem vollen Sinne zu nehmen. Auch muß die Persönlichkeit des „W. H.“ mit den Sonetten eng verknüpft gewesen sein, da Thorpe ihm die Ausgabe widmet, ihn den „*alleinigen*“ Urheber nennt und ihm dieselbe Ewigkeit verspricht, die auch der Dichter dem schönen Freunde

1) Athenaeum 1900 S. 250 Sp. 3 Anm.: „*Thorpe disclosed his characteristic whimsically in giving the word „begetter“ the supererogatory epithet „onlie“, which was due to a capricious reminiscence of the Scriptural expression „only begotten“.* (Cf. the notices I have given of Thorpe's excentric literary style in the „*Life of Shakespeare*“, Appendix VI)“. Butler in der Ausgabe S. 29 hält das „*onlie*“ zu „*begetter*“ im Sinne von „*procurer*“ für überflüssig und unwahrscheinlich: „*There is no reason, then, for thinking that more than one person would have to be asked for the copy, and in this case, supposing „begetter“ to mean nothing more than „procurer“, the addition of the word „only“ appears too emphatic for the occasion — „begetter“ alone should have been ample“ „Again the word „only“ had, through the Creed, become so inseparably associated with „begotten“ that I cannot imagine any one's using the words „only begetter“ without intending the verb „beget“ to mean metaphorically what it means in „only begotten.“* Ähnlich Beecher (Ausgabe) S. XXXV . . . „*only begotten“ is so familiar an English phrase that „only“ could hardly be used with „beget“, if the verb had an unusual sense. But supposing it could, what force would „only“ retain if „begetter“ meant „procurer“? Allowing it to be conceivable that a piratical publisher should inscribe a book of sonnets to the thief who brought him the manuscript, why should he lay stress on the fact that „alone he did it“? Was it an enterprise of such great peril?* Tyler dagegen S. 15 (Ausgabe) möchte mit P. A. Daniel das Wort „*onlie*“ im Sinne von „*chief*“ fassen. Doch das ist das allerunwahrscheinlichste.

in den Sonetten verheißt. Thorpe war ohne Zweifel, wie eine wortgetreue Interpretation der Widmung zeigt, mit dem Ursprung der Sonette und daher auch mit der Tragweite ihres Inhalts vertraut. Sollte er da auf „Mr. W. H.“, dessen Verhältnis zu Shakespeare natürlich auch andere als Thorpe kannten, gleichsam mit dem Finger hingewiesen haben, wenn es sich um einen so heiklen Herzensroman des Dichters gehandelt hätte, wie viele annehmen? Wir können die Frage nicht mit Sicherheit beantworten, aber wahrscheinlich ist es nicht, ja ich möchte es geradezu für ausgeschlossen halten.

Wer war nun jener „Mr. W. H.“? Wir wissen es nicht und werden es wohl kaum erfahren, falls nicht unerwartete neue Shakespeare-Funde ans Licht kommen. Jedenfalls kann hinter dem „Mr. W. H.“ kein hoher Adeliger, etwa der junge Graf William Herbert (Pembroke) verborgen sein. Das hat Sidney Lee genügend dargetan. Ein solcher durfte nun und nimmer als simpler „Mr.“ bezeichnet werden, auch dann nicht, wenn er die Erbschaft und den Titel des Vaters noch nicht angetreten hatte. Thorpe selbst ist niemals davon abgewichen. Vergl. Sidney Lee, *Life of W. Sh.* S. 332f. Jedoch der Gebrauch von Initialen (auch gelegentlich in Widmungen) statt des vollen Namens ist an sich nichts Auffälliges. Es entsprach einer damals sehr verbreiteten Sitte. Nur für „Widmungen“ will Sidney Lee die Einschränkung machen (*Life* S. 326), daß der so bezeichnete dann immer ein Freund oder Vertrauter des Autors oder Herausgebers gewesen ist: *„the employment of initials in a dedication was a recognised sign that the patron's fame was limited to a small circle, and that the revelation of his full name was not a matter of interest to a wide public“*. In der Facsimile-Ausgabe S. 34 Anm. 2 sagt er: *„Initials, instead of full names, were commonly employed when the dedicatee was a private and undistinguished friend of the dedicatior“*. Das mag im ganzen richtig sein, ist aber wohl zu scharf formuliert. Sidney Lee hält es aber aus allerlei Erwägungen für ausgeschlossen, daß der Verleger Thorpe in einem solchen Verhältnis zu einem „Freunde oder Vertrauten“ Shakespeare's gestanden habe. Er meint (*Life of W. Sh.* 1908 S. 331), *„it was contrary to Thorpe's aims in business to invest a dedication with any cryptic significance, and thus mystify his customers“*. Wer sagt uns denn, daß Thorpe seine Kunden mystifizieren wollte? Die Schlußfolgerung ist durchaus nicht zwingend. *„Moreover, his career and the circumstances under which he became the publisher of the „Sonnets“ confute the assumption that he was in such relations with Shakespeare or with Shakespeare's associates as*

would give him any knowledge of Shakespeare's early career that was not public property. All that Thorpe — the struggling pirate-publisher [das waren sie fast alle!], the well-wishing adventurer in setting forth wares mysteriously come by — knew or probably cared to know of Shakespeare was that he was the most popular and honoured of the literary producers of the day“. Warum soll Thorpe, der zwar kein bedeutender Verleger war, jedoch mit einem Manne wie Edw. Blount (und auch mit anderen) in geschäftlicher und freundschaftlicher Beziehung stand¹⁾, nichts Näheres über Shakespeare, mit dem er doch in derselben Stadt wohnte, gewußt haben? Die Verleger, die beständig nach lohnendem handschriftlichem Material angelten, wie Thorpe und die meisten anderen, werden sich auch um die Verhältnisse der in London lebenden Schriftsteller gekümmert und sich nicht auf den bloßen Zufall oder die Gnadengeschenke anderer verlassen haben. Wenn auch Thorpe, nach allem was wir von ihm wissen, kein hervorragender Geschäftsmann war, so war er doch nicht ungebildet und besaß auch literarischen Geschmack, wie Sidney Lee selber zugibt. Übrigens habe ich oben gezeigt, daß Thorpe um den Ursprung der Sonette wohl gewußt hat, also nicht so unwissend über Shakespeare's Verhältnisse war, wie uns S. Lee glauben machen will. Weiter heißt es dann: „When Thorpe had the luck to acquire surreptitiously an unprinted manuscript by „our everliving poet“, it was not in the great man's circle of friends or patrons, to which hitherto he had had no access, that he was likely to seek his own patron“. Shakespeare's soziale Stellung und auch die vieler seiner Freunde war nicht so hoch, daß auch ein Mann wie Thorpe nicht auch zu einem dieser Freunde engere Beziehungen gehabt haben kann. Doch ist die Annahme durchaus nicht nötig, wie wir weiter unten sehen werden. Schließlich heißt es bei Sidney Lee: „But that Thorpe had no „inspirer“ of the „Sonnets“ in his mind when he addressed himself to „Mr. W. H.“ is finally proved by the circumstance that the only identifiable male „inspirer“ of the poems was the Earl of Southampton, to whom the initials „W. H.“ do not apply.“ Muß der „inspirer“ denn grade der Earl of Southampton gewesen sein und kein anderer? Diese Ansicht wird noch lange nicht von allen Forschern geteilt und ist doch nur eine von den vielen Hypothesen. Und ferner: muß die Widmung so gedeutet werden, daß es sich um einen „inspirer“ handelt, was nicht in dem Wort „begetter“ zu liegen braucht? Kann nicht von irgend einem uns unbekanntem Freunde des

1) S. Lee Life of W. Sh. S. 324.

Dichters (wir wissen ja sehr wenig von seinen Freunden) nicht ebensogut der Anstoß zu den Sonetten ausgegangen sein¹⁾? Wie vielerlei Möglichkeiten sind hier denkbar. Es ist unnütz sich darüber den Kopf zu zerbrechen. Das einzige das wir wissen können ist was Thorpe uns selbst in seiner Widmung unzweideutig sagt, nämlich, daß er die „Sonette“ Herrn „W. H.“ widmet, den er als den „*begetter*“ d. h. als den Urheber, den Mann bezeichnet, durch den Shakespeare (in irgend einer Weise) veranlaßt wurde, die Sonette zu schreiben. Darum braucht aber Thorpe zu diesem Manne noch keine persönlichen Beziehungen gehabt zu haben, die wir oben nur als möglich, nicht als notwendig bezeichneten. Ich verweise hier auf die Tatsache, daß Thorpe Jemand ein Werk widmete, ohne daß er in näheren Beziehungen zu ihm gestanden hat. Freilich ist der Grund der Widmung hier ersichtlich, während wir in unserem Falle auf Vermutungen angewiesen sind. Derselbe Thorpe, der Shakespeare's Sonette 1609 einem „Mr. W. H.“ zueignet, hatte sich 1610 eine nachgelassene Schrift des nach Virginia ausgewanderten und dort wohl später verstorbenen Schriftstellers John Healey verschafft, der in einer vorausgeschickten Epistel sein Werk dem Grafen Pembroke gewidmet hatte. Als es Thorpe gelungen war noch andere Übersetzungen desselben Autors in die Hand zu bekommen, gab er alles in einem Buch heraus, das er nun auf eigene Faust („*in his own name*“ S. Lee) demselben Grafen Pembroke, ohne daß er irgend welche Beziehungen zu ihm hatte, widmete, mit der Unterschrift: „*Your Lordship's true devoted Th. Th.*“ (Vergl. Sidney Lee, *Life of W. Sh.* 1908 S. 333 f.). Ähnlich könnte Thorpe auch bei der Herausgabe der Sonette Shakespeare's diese einem Manne gewidmet haben, von dem er wußte, daß er der Urheber der Sonette und vielleicht auch ein „*patron*“ des Dichters war, ohne daß er selbst (Thorpe) persönliche Beziehungen zu diesem hatte²⁾. — Wir

1) Beecher (Ausgabe) S. XXXIV ff. faßt „*begetter*“ als „*inspirer*“ (wie auch andere vor ihm), mit Berufung auf die Sonette 38. 76. 105. Doch braucht der „*begetter*“ der Widmung nicht dieselbe Person wie der Freund in den Sonetten zu sein.

2) Wie der fehlerhafte und ziemlich nachlässig gedruckte Text Thorpe's zeigt, hat er weder das Original des Dichters noch auch sonst eine immer zuverlässige Abschrift der Sonette gehabt. Er hat sie entweder selbst gesammelt oder von einem Sammler bekommen, da der Text der einzelnen Sonette verschieden überliefert ist, die meisten gut, manche schlecht. Vergl. Sidney Lee in der Facsimile-Ausgabe S. 40 ff. und Beeching (Ausgabe) S. LIX ff. Doch bedarf die Text- und Druckfrage noch einer eingehenderen Untersuchung, als sie S. Lee und Beeching geliefert haben. Die verschiedene, z. T. fehlerhafte Überlieferung

ersehen aus allem, wie viele Möglichkeiten hier vorliegen können und daß wir uns auf nichts anderes festlegen dürfen, als das wenige das wir von Thorpe selbst erfahren. Dürfen wir Thorpe's Worten glauben (wir haben keinen Grund zu zweifeln), so sind die Sonette Shakespeare's tatsächlich der Anregung eines Freundes oder Gönners Shakespeare's zu verdanken und wahrscheinlich weniger dem Drange des Dichters seine Herzensgeheimnisse zu enthüllen.

Die Persönlichkeit, die hinter den Initialen „W. H.“ steckt, braucht aber sicher nicht mit dem in den Sonetten besungenen schönen Freund des Dichters identisch zu sein. Das „*promised*“ in der Widmung bedarf keiner Ergänzung durch „*him*“ (wie auch Sidney Lee¹⁾ richtig betont). Thorpe konnte „*Mr. W. H.*“, dem er die Sonette widmet, ebensogut das ewige Fortleben versprechen, wie es der Dichter in den Sonetten dem schönen Freunde gegenüber tut²⁾. Daß er den vollen Namen des „*begetter*“ verschweigt, dafür mag er seine Gründe gehabt haben. Da dessen Verhältnis zu Shakespeare den Näherstehenden bekannt war, genügte es den Namen anzudeuten. Freilich war das sonst bei Widmungen nicht die Regel, ist aber doch mehr als einmal vorgekommen. Vergl. S. Lee, *Life* S. 326.

Wer aber trotzdem in der Widmung Thorpe's nach dem Worte „*promised*“ ein „*him*“ in Gedanken ergänzen wollte, was ich mit Sidney Lee nicht für richtig halte, müßte aus dem Inhalt der Sonette den Beweis führen, daß es sich bei dem schönen Freunde des Dichters nicht um einen hohen Adelligen handelt. Nach der Ansicht der meisten Forscher ist dies jedoch der Fall, obwohl die Stellen, die man aus den Sonetten dafür angeführt hat, nicht zwingend sind³⁾. Doch ich will auf diese Frage hier nicht ein-

begünstigt jedenfalls die Annahme, daß Thorpe zu dem „*begetter*“ keine persönlichen Beziehungen gehabt hat.

1) S. 36 der Facsimile-Ausgabe: *There is no implication in Thorpe's dedicatory greeting of an ellipse, after the word „promised“ of the word „him“, i. e. „Mr. W. H.“ Thorpe wishes „Mr. W. H.“ „eternity“, no less grudgingly than „our everliving poet“ offered his own friend the „promise“ of it in his sonnets:* Tyler (Ausgabe) S. 13 f. ist freilich anderer Meinung.

2) Es war damals vielfach üblich, daß der Dichter seinem „*Patron*“ die „Ewigkeit“ versprach. Der Verleger Thorpe tut hier etwas ähnliches, aber nicht in großsprecherischer Weise, wie Sidney Lee behauptet, indem er „*begetter*“ als „*procurer of the manuscript*“ faßt, sondern weil der „*begetter*“ im Sinne Thorpe's der geistige Urheber, dessen Persönlichkeit also mit den Sonetten verknüpft war.

3) Nach Beeching (Ausgabe) S. XXff. und XXIX wäre der schöne Freund, wie sich aus den Sonetten ergebe, überhaupt kein „*literary patron*“.

gehen, zumal ich die Notwendigkeit der Ergänzung von „*him*“ in der Widmung trotz Tyler ablehne, und will nur auf Beeching a. a. O. S. XXVIII ff. verweisen, der die Unsicherheit der Beantwortung dieser Frage auf Grund der Sonette mit Recht hervorhebt.

III.

Ich habe bei meiner Untersuchung stillschweigend die Echtheit der Sonette vorausgesetzt, nämlich daß die von Thorpe 1609 unter dem Namen Shakespeare's veröffentlichten Sonette tatsächlich von diesem Dichter herkommen, wenn auch vielleicht nicht alle, so doch die große Mehrzahl. Ich befinde mich darin in Übereinstimmung mit fast allen Forschern. Die Sonette sind allerdings nicht alle gleichwertig, weder im künstlerischen Gehalt noch in der Ausführung. Dennoch machen die meisten einen durchaus einheitlichen Eindruck, die, wie Stil und Sprache zeigen, aus einer Feder stammen. Nimmt man dazu die Tatsache, daß sie sich (ganz abgesehen von ihrem Inhalt) in ihrer Eigenart von den Sonetten aller übrigen Dichter der damaligen Zeit deutlich abheben, ferner, daß wir in ihnen vielfach eine auffallende Geistesverwandtschaft mit den beiden Epen und auch den Dramen Shakespeare's, und nicht zum letzten zahlreiche stilistische Eigentümlichkeiten finden, die in solcher Stärke und Häufigkeit nur bei diesem Dichter nachzuweisen sind, so wird man nicht zweifeln dürfen, daß wir es, trotz der Unzuverlässigkeit der Verleger und Drucker in der Elisabeth- und Tudorzeit, mit echten Dichtungen des jungen Shakespeare zu tun haben. Die übertriebene Skepsis, die Eichhoff's eigenwillige und subjektive Kritik bei mangelhafter Kenntnis der damaligen Sprache und Stilarten an den Tag legt (vergl. Theodor Eichhoff, *Unser Shakespeare*, Halle 1905 II S. 38 ff. und S. 97 ff.), braucht daher Niemand in seinem Glauben an die Echtheit irre zu machen. Ob dagegen ein oder das andere Sonett dennoch fälschlich von Thorpe eingeschmuggelt ist, kann Niemand sagen. Der Beweis würde schwer zu erbringen sein. Viel gewonnen hätten wir damit nicht.

Wie die Frage der Echtheit, die mir keine zu sein scheint, so will ich auch die Frage nach der Datierung der Sonette nicht von neuem untersuchen. Sie ist für die Beurteilung der Sonette allerdings von großer Bedeutung. Man setzt sie meist in den Anfang oder um die Mitte der neunziger Jahre an, läßt für einige aber noch spätere Daten gelten. Doch ist meines Erachtens der Beweis in keinem Falle erbracht worden, daß irgend eins der Sonette nach 1598 (Meres) geschrieben sein muß.

Ich werde das gelegentlich an anderem Orte zeigen. Die Sonettenperiode scheint für Shakespeare spätestens mit 1598 abgeschlossen zu sein.

Zum Schlusse will ich die Hauptergebnisse meiner Untersuchung kurz zusammenstellen:

Francis Meres' (1598) „*sugred Sonnets*“ bezieht sich nur auf die Form, den Stil, nicht auf den Inhalt der Sonette. Obwohl Meres als einem studierten und klassisch gebildeten Manne ein eigenes Urteil nicht abzusprechen ist, folgt er doch in der Regel dem Urteil anderer und scheint auch hier die allgemeine Meinung wiederzugeben.

John Warren's 1640 verfaßtes Lobgedicht auf Shakespeare's Sonette hebt gleichfalls nur die künstlerische Seite der Gedichte hervor, die nur der Kenner richtig einzuschätzen wisse.

Auch der Verleger John Benson (1640) lobt nur den klaren hellen Stil, die Eleganz der Sonette und ihre vortreffliche Darstellung. Er sagt aber auch mit deutlichen Worten, daß in den Sonetten kein dunkler verwickelter Inhalt sich verberge, der Kopferbrechen mache, der Leser werde das bestätigen. Die Überschriften, die er den Sonetten gibt, bekräftigen diese Auffassung, die wohl nicht bloß die des Verlegers Benson war, sondern wahrscheinlich auch des Druckers Cotes, der mit der Produktion der Shakespeare-Literatur damals am besten vertraut war.

Thorpe's Widmung in seiner Ausgabe 1609 ist in gutem leicht verständlichem Englisch geschrieben, ohne Absonderlichkeiten in Sprache und Stil; auch in ernstem, angemessenem Tone.

Das Wort „*begetter*“ in der Widmung Thorpe's kann nur „*Erzeuger*“ (keineswegs „*Verschaffer*“) bedeuten und ist hier, wie noch bis heute üblich, im übertragenen Sinne gebraucht.

Thorpe bezeichnet einen „*Mr. W. H.*“ als den geistigen Vater, den alleinigen Urheber (nicht Verfasser) der Sonette, als den Mann, dem der eigentliche Ursprung der Sonette zu verdanken sei. Mehr sagt er nicht. Diese Persönlichkeit muß also mit den Sonetten eng verknüpft gewesen sein.

Thorpe muß mit dem ursprünglichen Anlaß und Gegenstand der Sonette vertraut gewesen sein. Seine Widmung legt uns nahe, daß es sich in Shakespeare's Sonetten um keine heikle Herzensgeschichte des Dichters handelt.

Wer „*Mr. W. H.*“ war, wissen wir nicht. Er braucht nicht mit dem in den Sonetten besungenen schönen Freunde identisch zu sein; auch nicht grade im engeren Sinne der „*inspirer*“.

Thorpe braucht auch keine persönlichen Beziehungen zu „*Mr. W. H.*“ gehabt zu haben, die zwar möglich, aber nicht zu erweisen sind.

Wer die Berechtigung dieser Feststellungen anerkennt, wird von ihnen bei der Beurteilung der Sonette Shakespeare's und der Erörterung ihres Inhalts auszugehen haben. Wer ihre Berechtigung nicht anerkennt, hat die wissenschaftliche Pflicht sie zu widerlegen. Lange genug ist die Welt durch unbewiesene und unbeweisbare Hypothesen irreführt worden.

Zur Religion und Mythologie des Veda.

Von

H. Oldenberg.

Vorgelegt in der Sitzung vom 27. Februar 1915.

1. *ṛtá-*.

Für *ṛtá-* geben, wie entsprechend für viele vedische Worte verwandten Charakters, die Wörterbücher zahlreiche Bedeutungen — „Recht“, „Wahrheit“, „Opfer“ u. s. w.—, die es nötig ist zu sichten und auf die Grundvorstellung zurückzuführen. Eine lohnende Aufgabe für den Vediker, zu versuchen, wie weit der Vorstellungsinhalt, der mit einem für die Weltanschauung jener Alten so bedeutsamen Wort verknüpft war, in seiner farbigen Lebendigkeit sich aufzeigen läßt.

Man sieht leicht, daß die Hauptfrage die ist, ob „Recht, Ordnung“ oder „Wahrheit“¹⁾ den Ausgangspunkt und zugleich den Mittelpunkt der Vorstellungen von *Ṛta* bildet. Dabei ist von vornherein klar, daß die Alternative, ob „Ordnung“ oder „Wahrheit“, für das Stadium des Denkens, um das es sich hier handelt, nicht mit ganzer Schärfe in Frage kommen kann. Hier reden ja nicht Philosophen. Aber wenn auch nicht durchaus bestimmte Umrisse und Grenzlinien, so werden doch bemerkbare Hinneigungen der Vorstellung nach der einen oder andern Seite zu beobachten sein. Diese eben in der ihnen anhaftenden Unbestimmtheit treu aufzu-

1) So neuerdings Lüders, Sitz.-Ber. Berl. Akad. 1910, 931; vgl. Andreas und Wackernagel NGGW. 1911, 28. S. auch schon Ludwig III, 286, der auf das Auftreten von *ṛta-* unter den *satyanāmāni* in den Nighaṅṭus hinweist. — Im Allgemeinen sei neben der Auseinandersetzung Ludwigs das vorzügliche Kapitel „L'idée de loi“ in Bergaignes Rel. véd. III angeführt.

fassen ist unsre Aufgabe. Deren Lösung soll zunächst allein auf dem Boden des Veda, insonderheit des Rgveda¹⁾ versucht werden. Auf die selbstverständlich sich aufdrängende awestische Parallele scheint es richtig, erst hinterher einen Blick zu tun.

Es ist wohl kaum nötig noch folgendes voranzuschicken. Wenn für das vedische religiöse Wesen die Idee der „Wahrheit“ zu ihrem zunächst gegebenen Inhalt (etwa: Übereinstimmung des subjektiven Gedankens mit dem objektiven Sachverhalt) natürlich noch weiteren, volleren Sinn aufgenommen haben kann — man denke etwa an das $\acute{o} \tilde{\omega} \nu \acute{\epsilon} \kappa \tau\eta \varsigma \acute{\alpha} \lambda \eta \theta \epsilon \acute{\iota} \alpha \varsigma$ des Evangeliums —, so ist doch dies festzuhalten: sollen wir berechtigt sein, die Bezeichnung eines religiösen Prinzips unter Hintansetzung anderer in ihm mitklin-gender Vorstellungen eben durch „Wahrheit“ wiederzugeben, so muß der in Frage kommende Ausdruck entweder „Wahrheit“ im nächsten Sinn dieses Worts zur Grundbedeutung haben, oder die Vorstellung der „Wahrheit“ in diesem Sinn muß den Redenden als das beherrschende Element des weiteren etwa mit dem betreffenden Wort verknüpften Vorstellungskreises erschienen sein.

Nun besitzt der Veda, wie entsprechend schon die vorindische Zeit, für „wahr, Wahrheit“ ein Wort von unzweifelhafter und durchsichtiger Geltung: *satyá-*. Wir betrachten zuvörderst dies Wort nach den Haupttypen seiner Verwendungen, um dann die von *ṛtá-* daran zu bemessen.

Als *satyá-*²⁾, wörtlich etwa „dem Seienden (*sát*) zugehörig, ihm entsprechend“, wird vor allem das Wort bezeichnet, das den wirklichen Sachverhalt wiedergibt, weiter der Gedanke, der Anschein, der diesem entspricht, der Wunsch, die Verheißung, die Bestrebung, die in der Tat und in der Wahrheit in Erfüllung geht. *satyá-* wird kurzweg auch die Wesenheit selbst genannt, die das wirklich ist, was sie zu sein scheint oder wofür sie ausgegeben wird: so tritt die Nuance der Echtheit auf. Überall aber handelt es sich, ausgesprochen oder latent, um das Vorliegen einer Übereinstimmung zwischen der subjektiven Widerspiegelung eines objektiven Daseins oder Geschehens und diesem selbst. Woneben endlich noch, mit der dem vedischen Denken so geläufigen Hypostasierung, die wesenhafte Kraft, man möchte sagen das Fluidum eben dieses Übereinstimmens steht³⁾.

1) Auf diesen beziehen sich im folgenden alle Zitate, bei denen der zitierte Text nicht angegeben ist.

2) Vgl. zum folgenden Bergaigne III, 182 f., S. Lévi, La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas 163 ff.

3) Soll man diesen Bedeutungen noch hinzufügen „wahrhaft, treu“ (von Per-

Ich gebe wenigstens für einige der hier berührten Nuancen Belege; es ist wichtig, daß die Materialien für *satyá-* sich so anschaulich wie möglich darstellen.

Sehr häufig sind natürlich zunächst die Verbindungen von *satyá-* mit Ausdrücken, die „Wort“ oder Ähnliches bedeuten (*vacaḥ*, *uktám*, *mántraḥ* etc.), auch als Komposita (*satyavác-*, *satyóktiḥ* etc.), oder *satyám* als Objekt von Verben des Redens. Bedürfte die betreffende Vorstellung einer Erläuterung, würde die etwa durch IV, 33, 6 gegeben: *satyám ūcur nára evá hí cakríḥ*. Bezeichnend ist, daß als Beiwort von *vacaḥ* ganz wie *satyám* so mehrfach auch *sát* (bz. *ásat*) selbst auftritt; s. etwa VII, 104, 12 *sác cásac ca vá-casi*, wo dann fortgefahren wird *táyor yát satyám* etc. Die sichere Garantie dafür, daß, was jemand sagt, *satyám* ist, finden später Brāhmaṇatexte darin, daß er es selbst gesehen hat; also ist — mit der diesen Texten geläufigen Weise der Identifizierung — das Auge das *satyám*¹⁾. Verbindung von *satyá-* mit der Vorstellung „Wort“ ist im Grunde auch an solchen ein „Wort“ nicht ausdrücklich erwähnenden Stellen vorhanden wie Ts. VII, 1, 20, 1 *tát satyám yát tvám Prajāpatir ási*; Pāraskara I, 16, 24 *tat satyam yat te devā varam adaduh . . . tat satyam yat te Saramā mātā* etc. Eine Anzahl ähnlicher Stellen mit dem Eingang *tat satyam yat . . .* s. in der Konkordanz; an ihnen allen tritt deutlichst hervor, wie das Schlagwort *satyam* die Übereinstimmung dessen, was gesagt wird, mit dem, was wirklich ist, bezeichnet.

Wenn nun weiter beispielsweise Indra, oder Indra in seiner Eigenschaft als *vásvaḥ samrāt* (IV, 21, 11) und Ähnliches oder Indras Größe u. dgl. als *satyá-* bezeichnet wird, so wird die Vorstellung etwa durch IV, 17, 10 erläutert: *ayám śrṇve ádha jáyann utá ghnán . . . yadā satyám kṛṇuté manyúm índro vísvam dr̥hám bhayata éjad asmāt* — man spricht von Indra in dem und dem Sinn, und er verhält sich so, daß das Gesprochene sich bewahrheitet. Besonders gern wird eben bei Indra dies *satyá-*Motiv hervorgekehrt. Bezeichnend ist der bekannte Vers VIII, 100, 3 *prá sú stómam bhārata*

sonen oder ihrer Gesinnung), s. Graßmann *satyá-* 7; Geldner Gloss. 1^b? Das würde von der Grundidee schon einen Schritt weiter abliegen. Belege, die diese Bedeutung verlangen, finde ich aber im Rv. nicht (am ehesten noch VII, 90, 5, doch nicht entscheidend). Wenn beispielsweise Graßmann und Geldner hierher I, 1, 5 stellen, wo Agni *satyáḥ* genannt wird, warum soll das anders aufzufassen sein als *sá kílāsi satyáḥ* von Indra II, 12, 15, wo beide Forscher, mir scheint mit Recht, verstehen: sich als echt bewährend?

1) Śatapatha Br. I, 3, 1, 27 und die Parallelstellen bei Lévi a. a. O. 165 A. 1.

*vājayānta indrāya satyām*¹⁾ *yādi satyām āsti, nēdro astīti nēma u tra āha kā ṛṇ dadarśa kām abhī ṣṭavāma*²⁾. So ist denn auch die *purōhitiḥ* bestimmter Priester *satyā* (VII, 83, 4, vgl. 7; X, 63, 11) d. h. sie verläuft so ergebnisreich, wie man annimmt, daß sie eben verlaufen werde. An einer Stelle, die Ludwig (III, 295) mit Recht interessant findet, Av. VII, 70, 1, heißt es, das Opfer des Feindes solle *purā satyāt* vernichtet werden: ehe es die Wirksamkeit, auf die sein Darbringer rechnet, in der Tat entfaltet.

Wenn jene typischen Fragen der Brāhmaṇas wie *kāsmāt satyād adbhyā ṣadhayāḥ sām bhavanti* übersetzt zu werden pflegen: „infolge welches Sachverhaltes . . .?“^a, so wird nach dem Ausgeführten genauer zu verstehen sein: „auf Grund welches wahren Sachverhaltes?“ — der Erklärungsgrund muß objektiv zutreffend sein, er muß das zu Erklärende, das in einer gewissen Fraglichkeit schwebt, an einen objektiv feststehenden Sachverhalt heranführen, damit die Erklärung zu Recht bestehe. —

Nun zu *ṛtā*-. Wir dürfen nicht übersehen, daß dies von *satyā*- insofern abweicht, als es meist substantivisch gebraucht wird, jenes dagegen überwiegend adjektivisch. Die Vergleichbarkeit wird dadurch in der Tat beeinträchtigt, aber doch nicht ausgeschlossen. Als Adjektiv tritt auf Seiten von *ṛtā*- besonders *ṛtāvan*- ein.

Wir werden nun vielen zweifellos engen Berührungen von *ṛtā*- und *satyā*- begegnen. Ich glaube, daß die in ihr rechtes Licht erst treten können, wenn wir zuvörderst einige in die Augen fallende Differenzen überblickt haben.

Wäre *ṛtām* = *satyām*, würden wir nicht Verwendungen von *ṛtām* anzutreffen erwarten etwa in der Art von IV, 33, 6 *satyām ūcur nāra evā hi cakrūḥ*, oder VIII, 93, 5 *yād vā pravṛddha satpate nā marā iti mānyase, utō tāt satyām it tāva*, oder wie in jenen typischen Stellen (oben S. 169): „das ist *satyām*, daß . . .“? Wer

1) Geldner (Glossar) gibt diesem *satyā*- die Bedeutung „faithful, gläubig“. Ich zweifle daran. Der *stōma*- heißt m. E. *satyā*-, weil das, was er aussagt, zur Wirklichkeit stimmt.

2) Bezeichnend für die Rolle von *satyā*- in der Indradiktion ist auch II, 15, 1 *satyā satyāsya kāraṇāni vocam*; II, 22, 1—3 *sainam saścad devō devām satyām indram satyā indub*; weiter Beiworte wie *satyāśuṣma*-, *satyārādhas*- u. s. w.: all das zielt auf das Thema hin *kō māṃsate śāntam indram kō ānti* (I, 84, 17; vgl. auch VI, 27, 1. 2). — Neben dieser Häufigkeit von *satyā*- für Indra wäre die des Vokativs *santya* für Agni zu erwägen. Mir scheint dies Wort in der Tat zu *sant*- zu gehören. Gleichartigkeit mit *sahantya* drängt sich doch auf. Schwerlich ist an *sanōti* zu denken. Aber daß *santya* vom Sprachbewußtsein als Äquivalent von *satyā*- empfunden wurde, halte ich darum doch für fraglich. Es kann in der Tat außer Zusammenhang mit diesem und in einem andern Zeitalter gebildet sein.

Gefühl für das in der Vedensprache Mögliche hat, wird unmittelbar empfinden, daß da *ṛtá-* nirgends hineinpaßt, daß ihm eine jenen Stellen gegenüber dissonierende Nuance beiwohnt, so daß gegen die Auffassung kurzweg als „Wahrheit“ wohl Bedenken entstehen.

Dafür finden wir andererseits *ṛtá-* in mehreren festen Verbindungen, die von den *satyá-* enthaltenden Ausdrucksweisen bemerkbar abweichen. Mannigfaltig prägt es sich aus, daß das *Ṛta* eine Ordnungen vorzeichnende, besonders gern irgend welchen Bewegungen das Gesetz vorschreibende Macht ist, während *satyá-* einen Sachverhalt, überwiegend hinsichtlich eines unbewegten Zustandes, konstatiert.

Zunächst gehört hierher, daß *ṛtá-* gern von Naturvorgängen gebraucht wird, offenbar um deren Beherrschtsein von bleibender Ordnung hervorzuheben. Wenn die Flüsse ohne Ermüden, ohne Aufhören strömen, heißt es II, 28, 4 *ṛtám síndhavo Váruṇasya yanti*¹⁾; Sarasvatī ist dem entsprechend *ṛtávarī*. Da reicht man nur gezwungen und auf einem, wie mir scheint, durch nichts geforderten Umweg mit der Bedeutung „Wahrheit“. Das Natürliche ist „Ordnung“; vom *ṛtá-* des Varuṇa wird hier gesprochen, wie so gern von seinem *vratá-*, seinem *dhárman-* die Rede ist. Auch wenn das unaufhörliche Strömen der Wasser auf den göttlichen Antreiber Savitar zurückgeführt wird, erscheint dieser darin als ein Bewirker des *ṛtá-* (*ṛtám devāya kṛṇvaté Savitré* II, 30, 1). Besser als mit „Wahrheit“ kommt man mit „Ordnung“ auch an den Stellen aus, die das regelmäßige Wiedererscheinen der Uṣas betreffen wie III, 61, 7; IV, 2, 19; 51, 8; V, 80, 1; VI, 39, 4; VII, 75, 1, wie ja Uṣas auch mit Vorliebe *ṛtávarī* heißt. Es ist eben von der Göttin die Rede, die *ánu vratám* wandelt (III, 61, 1), dem *Váruṇasya dhāma* folgt, morgen wie heute sich gleich bleibend (I, 123, 8), Tag für Tag zu ihrem *niṣkṛtám* kommt (das. 9; darin eben beobachtet sie das *ṛtásya dhāma*), sich in den *dīśah* nicht irrt (I, 124, 3 = V, 80, 4; damit eben folgt sie dem Pfad des *Ṛta*). Ähnlich verwirklicht sich das *Ṛta* im allmorgentlichen Erscheinen der *Aśvin* vor der Morgenröte I, 34, 10, oder in Sonnenaufgang X, 62, 3²⁾, oder in dem so mächtig in die Augen fallenden Beispiel ordnungsmäßigen Verlaufs, dem Jahr I, 164, 11 (*várvarī cakrám pári dyām ṛtásya*), vgl. III, 31, 9. Auch wenn von der Segenspendung die Rede ist, die der Mensch der Kuh verdankt — gelegentlich mit Seitenblicken auf das *ánṛtam*,

1) Daß die priesterliche Kunst dem Fluß dies Strömen anbefiehlt und möglich macht, heißt darum: dem Fluß werden *dvārāv ṛtásya* geöffnet VII, 95, 6.

2) Vgl. VI, 51, 1; VIII, 27, 19.

das diesen Segen zu vereiteln, an falscher Stelle festzuhalten sucht —, paßt die Bedeutung „Ordnung“ besonders gut (vgl. IV, 3, 9; 23, 9; II, 24, 6.7; X, 67, 4 etc.). Man wird zwar nicht in die Übertreibung verfallen, all das von der Vorstellung der „Wahrheit“ durchaus abliegend zu finden; in I, 105, 12, welcher Vers anhebt *ṛtām arṣanti śindhavaḥ*, wird dann parallel mit diesen Worten fortgefahren *satyām tātāna sūryaḥ*; die Morgenröte wird, wie mit dem Ṛta verbunden, so auch *satyā* genannt (Berg. III, 199 A. 2)¹⁾. Aber die gesamte Sachlage treibt wohl dazu, als die für den Vorstellungskreis jener Naturvorgänge zuvörderst in Betracht kommende Idee die der Ordnung aufzufassen und anzunehmen, daß entsprechend der häufigen Verbindung von *ṛtā-* und *satyā-* (s. darüber weiter unten) in I, 105, 12 der erste Satz mit dem Schlagwort *ṛtā-* einen zweiten mit *satyā-* nach sich gezogen hat: um so leichter, als ja gerade mit Sonne oder Licht sich die Vorstellung des *satyā-* besonders eng verbindet.

In welchem Sinn zu den Manifestationen des *ṛtā* = „Ordnung“ auch das Opfer zu rechnen ist, bespreche ich in einer Anmerkung²⁾.

1) Hier erwähne ich die Bezeichnung der Morgenröten als *ṛtājātasatyāḥ* IV, 51, 7, d. h. als wahres Wesen dies habend, daß sie aus dem Ṛ. geboren sind.

2) Ich schicke voraus, das *ṛtā-* geradezu, wie man vielfach getan hat, mit „Opfer“ zu übersetzen mir unstatthaft scheint. Wer den Vorstellungskreis von *ṛtā-* im Zusammenhang durchdenkt, wird das von vornherein als unwahrscheinlich empfinden, und ich kenne kein Zeugnis, das über diese Unwahrscheinlichkeit wegzugehen triebe. Von den Belegen, die man angeführt hat, begnüge ich mich hier die ersten drei Graßmanns (*ṛtā-* Nr. 12) aufzuführen. I, 71, 3 (über die *pitārah*): *dādhanm ṛtām dhanāyann asya dhītim*. Also ein *ṛtām*, mit dem eine *dhīti-* zusammengehört; das nicht seltene *ṛtādhīti-* übersetzt Gr. selbst „heiligesinn“. Offenbar handelt es sich um die Funktion der *pitārah*, die Daseinsordnungen zu begründen (meine Rel. des Veda 278), wie auch durch die Umgebung der Stelle bestätigt wird. — I, 105, 4 *yajñām prechāmy avamām sá tād dūtó vi vocatí, kvā ṛtām pūrvyām gatām kás tād bībharti nūtanah* etc.: hier findet auch Ludwig (III, 285) „in unmittelbarer Aufeinanderfolge *yajñā-* und *ṛtām* identifiziert“. Ich sehe nur die Aufeinanderfolge; wollte man auf Identifikation schließen, so ergäben sich mit gleichem Recht im Ṛv. mehr Identifikationen, als dem Exegeten lieb sein könnte. — II, 30, 1 *ṛtām devāya kṛvaté Savitré . . . ná ramanta āpah* (vgl. oben S. 171): wenn Savitar durch seinen Antrieb die Wasser in Bewegung setzend das Ṛta verwirklicht, was hat das mit dem Opfer zu tun? — Andererseits aber ist richtig, was für die Weltanschauung der priesterlichen Denker des Veda ja zu erwarten ist: daß zwischen Ṛta und Opfer engste, festeste Beziehungen bestehen. Das Opfer ist überall durchzogen von der Potenz des Ṛta und hat wiederum die Wirkung, den Gang des Ṛ. zu befördern. Aus dem Ṛ. geboren ist die Rede, die die Sonne scheinen macht (also Ṛ. verwirklicht) X, 138, 2; diese betende Rede wird *ṛtāt* in Bewegung gesetzt VIII, 13, 26; sie ist *ṛtāyánt-* oder *ṛtasprís-* II, 32, 1; VIII, 76, 12. Die in den Aprihymnen angerufenen heiligen Tore sind *ṛtāvṛdh-* I, 13, 6; 142, 6.

Hier ist zuvörderst noch zu betonen, daß wie im Naturleben so auch auf sittlichem Gebiet dieselbe Bedeutung von *ṛtá-* sich als die nächstliegende erweist. Im Yama-Yamī-Dialog beruft sich Yama auf das *ṛtá-* offenbar als die den Inzest ausschließende Ordnung (X, 10, 4); zweifellos dieselbe Ordnung ist es, die dann im selben Gespräch als *bṛhán Mitrásya Várunasya dhāma* (v. 6) benannt wird. Der Falschspieler (?) ist *ánṛtadevaḥ* VII, 104, 14¹⁾. Ein Rājanya, heißt es in einem Brāhmaṇatext, tut viel *ánṛtam*: *úpa jāmyai hárate, jināti brāhmaṇám, vādaty ánṛtam; ánṛte khálu vai kriyámāṇe Váruṇo grhṇāti* (Tb. I, 7, 2, 6): daß er seiner Schwester (von ihrem Besitz) raubt²⁾, daß er Brahmanen bedrückt, läßt sich doch nur ganz gezwungen auf „Unwahrheit“ zurückführen, und erst an der dritten Stelle könnte *ánṛtam* die später geläufige Bedeutung „Unwahrheit“ (s. unten) haben. Wenn aber dies Wort hier als Objekt von „tun“ (*karoti, kriyámāṇe*)³⁾ — allerdings daneben auch von „reden“ — erscheint, so spricht das offenbar gegen eine Deutung, welche eine nur dem Reden zukommende Qualität („Wahrheit“) gegenüber einer solchen des Handelns und auch des Redens („Ordnungsgemäßheit“) in den Vordergrund stellt⁴⁾.

Weiter läßt sich in der gleichen Richtung geltend machen, daß besonders häufig von dem Pfad, den Pfaden (*pánthāḥ, pathyā, pathyāḥ*) des *ṛtá-* die Rede ist, welcher Ausdruck durch awestische Parallelen als indoiranisch erwiesen wird. Daß ein „Pfad der Wahrheit“ denkbar wäre, soll nicht durchaus geleugnet werden. Natürlicher ist es doch, in Verbindung mit „Pfad“ an eine Potenz zu denken, die es mit Bewegung, Fortschreiten zu tun hat, nicht

Das Opferfeuer brennt *ṛtásya sádasi* III, 7, 2. Von eben diesem *sádas-* ist die *dhítih* aufgeblitzt X, 111, 2. Der Adhvaryu sagt zur Vēdi *ṛtám asi, ṛtasádanam asi* etc. Ts. I, 1, 9, 3; Āpastamba Śr. II, 3, 7. Ich verweise noch auf Rv. VI, 15, 14; VII, 39, 1; Bergaigne III, 231; meine Ausführungen „Rel. des Veda“ 197 f. Wollte ich hier vollständig sein, wäre kein Ende zu finden.

1) Doch unterliegt diese Übersetzung von *ánṛtadevaḥ* Bedenken.

2) So verstehe ich *úpa harate*, das mit *á datte* synonym ist (vgl. Kāṭh. X, 4, p. 128, 16, und Ts. V, 2, 6, 2 neben Kāṭh. XX, 4, p. 22, 5).

3) Und zwar handelt es sich nicht etwa um ein Tun, das als ein Wahr-machen (einer Absicht, einer Versprechung und dgl.) bz. als dessen Gegenteil auf-faßbar wäre.

4) Man kann fragen, ob jede Verletzung der Rechtsordnung ein *ánṛtam* ist. Beispielsweise auch Mord? Ich finde einstweilen — Irrtum wird vorbehalten — keinen Grund das zu bejahen. In Kāṭh. XXVII, 4, p. 142, 17 liegt das *ánṛtam* nicht einfach im Mord, sondern im Mord seitens des *mitra*. Beim Mord mögen ich andre Vorstellungen stärker in den Vor dergrund gedrängt haben als die der „Ordnungswidrigkeit“.

aber wie „Wahrheit“, in der Hauptsache wenigstens, einen ruhenden Sachverhalt darstellt. Wenn gesagt wird, daß die *duṣkṛ'tah* den Pfad des *Ṛta* nicht überschreiten (IX, 73, 6), weist auch dies auf Beziehung des *Ṛ.* zum Handeln, also auf die Vorstellung der Ordnung hin¹⁾. Daß das *Ṛta* eine Bewegung beherrscht, tritt weiter auch in der recht häufig belegten Verbindung mit dem Verb *i-* hervor (z. B. *ṛtām yaté*; mit Akkusativ des Inhalts, vgl. Gaedicke Akkusativ 161). Erweist sich so das *Ṛta* als Norm für richtiges Gehen, würde man Neigung zur Verbindung mit der Präposition *ánu* erwarten (vgl. *ánu vratám* u. dgl.). Ich vermute, daß das Fehlen eines **ánu ṛtām* oder **ṛtām ánu* nur auf der prosodischen Rücksicht beruht. Es entstand eine zu große Reihe von Kürzen, während *ánu vratám* bequemer Versschluß war. Daß doch inhaltlich die Vorstellungen von *ṛtá-* und *ánu* gut zusammenpaßten, geht aus folgenden Stellen hervor: *ṛtásya pathyà ánu* III, 12, 7; *ṛtásya pánthām ánu eti* I, 124, 3 (daneben — beides von der Morgenröte — *ná díšo mināti*: Hinweis auf die Vorstellung der Ordnung); *ṛtásya pánthām ánvetavá u* VII, 44, 5; vgl. auch X, 66, 13 und überhaupt die Satzeingänge *ṛtasya pánthām ánu* in der Konkordanz, sowie IX, 97, 32; *ṛtasya raśmim anuyáccamānā* I, 123, 13; *ṛtásya devá ánu vratá guḥ* I, 65, 3. — Diesen Materialien, durch die *ṛtá-* als auf eine Bewegungsrichtung deutend charakterisiert wird, sind auch die zahlreichen Stellen anzureihen, die vom Wagen und besonders vom göttlichen Wagenlenker (*rathīh*) des *Ṛta* sprechen, ferner von seinem Rad (I, 164, 11), seinen Rossen (III, 6, 6), seinem Zügel (V, 7, 3; vgl. auch den eben erwähnten Vers I, 123, 13), seinem Gefährt (*vāhas-* VIII, 6, 2; vgl. awest. *aśavāzah-*), seinem Schiff (IX, 89, 2), seinen Wegspuren (X, 5, 4), seinem Führer (VII, 40, 4, vgl. II, 27, 12). Vereinzelt konnte so etwas auch von der Wahrheit gesagt werden; in der Tat werden „Schiffe der Wahrheit“ IX, 73, 1 erwähnt. Aber im Ganzen ergibt sich doch der Eindruck, daß das *Ṛta* vielmehr als die Wahrheit im Reich fortschreitender Bewegung sein Dasein hat, seine Wirksamkeit entfaltet.

Ein weiterer charakteristischer Zug von *ṛtá-*, im Obigen gelegentlich schon berührt, ist sein Zusammenhang mit *dhárman-*, *vratá-* und Ähnlichem²⁾: die Bewegung, die dem *ṛtá-* nach, auf dessen

1) An die mit *Ṛta* assoziierte Pfadvorstellung ist es offenbar auch anzuschließen, wenn *ṛtām* und *ṛjú* parallel stehen (X, 67, 2), und wenn als Gegensatz von *ṛtá- vrjiná-* erscheint (IV, 23, 8, vgl. Av. I, 10, 3).

2) Dieser Zusammenhang ist von Bergaigne in der oben S. 167 A. 1 zitierten Erörterung so reichhaltig und überzeugend belegt worden, daß ich hier kurz sein kann. B. hat auch schon fein bemerkt (a. a. O. III, 220. 223), daß unter diesen

Pfaden verläuft, zeigt feste Gestalten, folgt festen Regeln. Wenn die Somaströme auf ihrem Pfad einherfließen, geschieht das *dhárman* *rtásya* IX, 7, 1 (vgl. 110, 4)¹⁾. Mitra und Varuṇa regieren *dhármanā* und *rténa* V, 63, 7. Es wird gefragt *kál va rtásya dhar-nasí* I, 105, 6. Das Rta besitzt *vratá*, denen die Götter folgen (I, 65, 3, s. oben). Nicht jede dieser Stellen, aber doch manche unter ihnen deuten auf die richtunggebende, imperativische Natur des *rtá*-, für die auch *rtásya . . . pradísah* VIII, 100, 4 (vgl. X, 110, 11), *rtásya praśíṣah* IX, 86, 32 angeführt werden kann. Jene Zusammenhänge mit den Vorstellungen von *dhárman*-, *vratá*- führen weiter auf einen besonders bedeutsamen Zug des Rta: seine oft und nachdrücklich hervorgehobene Beziehung zu eben den Göttern, die auch mit den *dhárman*- und *vratá*- zu tun haben: zu Varuṇa, Mitra, überhaupt den *Ādityas*. Es ist unnötig, bei dieser vielbesprochenen Beziehung zu verweilen²⁾. Indem sich aber das Rta als mit den Satzungen, den Geboten Varuṇas zusammenfallend erweist, hebt sich von neuem der ihm beiwohnende imperativische Zug hervor. Der Unterschied der Gottheiten, mit denen die Vorstellungen von Rta und Satya sich zu verbinden lieben, ist bezeichnend: das Rta hat vor allem mit Varuṇa zu tun; es manifestiert dessen heiligen Willen. Das Satya wird besonders auf Indra bezogen, um hervorzuheben, daß dessen Macht und Gnade wahre Wirklichkeit ist, während sein Charakter willkürlicher Gewalttätigkeit ihn mit dem Rta nur in schwachen Zusammenhang stellt³⁾. Seine Taten sind *satyá*. Die Morgenröten, denen Varuṇa das Gesetz vorgezeichnet hat (VIII, 41, 3) folgen dem Rta.

Die Nuancen, durch die sich *rtám* und *satyám* unterscheiden, müssen um so sorgfältiger beobachtet werden, als nun andererseits, wie sich jedem Vedaleser aufdrängt, die beiden Vorstellungen starke Neigung haben, sich mit einander zu verbinden (vgl. Bergaigne III, 266 f.).

Zwar fällt hier schwerlich ins Gewicht, daß wie *satyám* (oben

Begriffen *rtá*- die Idee des Gesetzes „sous la forme la plus arrêtée, et en quelque sorte la plus mythique“ ausdrückt. *dhárman*-, *vratá*-, auch *dháman*- (s. über dieses den folgenden Aufsatz) sind gangbare Münze der alltäglichen Sprache; in *rtá*- klingt heiliges Geheimnis an.

1) Solche Stellen bleiben bezeichnend, auch wenn zu *dhárman* sich *satyá*- als gut passendes Beiwort schickt, vgl. X, 56, 3 und das Kompos. *satyádhárman*-.

2) Ich verweise auf meine „Religion des Veda“ 199 f. Neben diesen Göttern kommt auch Agni in Betracht (das. 201). Weiter Savitar (Bergaigne III, 253), der in seiner zur Bewegung antreibenden Tätigkeit das Rta verwirklicht.

3) Vgl. Bergaigne III, 249; meine Religion des Veda 201 A. 1.

S. 169) so auch *ṛtām*, *ṛtā* häufig Objekt von Verben des Redens ist (dem verwandt Wendungen wie *ṛtāyatō vācasah* II, 32, 1; *ṛtāsya vācī* X, 110, 11; *ṛtavākā-* IX, 113, 2 etc.). Man darf daraus nicht auf eine Bedeutung „Wahrheit“ schließen; „Ordnung“ paßt vollkommen. Diesen priesterlichen Denkern und Rednern war es ja, wie sie etwa von *śraddhā* (*śraddhām vādan* neben *ṛtām vādan*, IX, 113, 4) oder *jātavidyā* (X, 71, 11) zu reden gewohnt waren, eine besonders geläufige Aufgabe, den mannigfaltigen Inhalt des Ṛta — „*pūrvīr ṛtāsya samdṛśah*“ (III, 5, 2) — zu entwickeln, so daß, während *satyām* eine Qualität des Gesagten ausdrückt, *ṛtām* dessen Thema ausspricht. Von den Belegstellen bestätigen mehrere diese Auffassung des *ṛtām vad-* u. dgl. sehr deutlich. So ist I, 179, 2 von den *pūrva ṛtasāpah*¹⁾ die Rede, welche *sākām devēbhir āvadann ṛtāni*: Gegenstand dieser Unterredungen müssen nach dem Zusammenhang des Sūkta die Keuschheitsordnungen des Asketenlebens gewesen sein. X, 10, 4 *ṛtā vādantaḥ*: es handelt sich um die Ordnung, welche Inzest verpönt. X, 79, 4 *tūl vām ṛtām rodasī prā bravīmi*; der folgende Pāda sagt ausdrücklich, welche das Befremden des Ṛṣi herausfordernde Ordnung gemeint ist — sie betrifft Agni: *jāyamāno mātārā gārbho atti*. I, 161, 9 *ṛtā vādantaḥ* (von den Ṛbhus): welches hier die *ṛtā* sind, sagen wohl die vorangehenden Pādas. V, 68, 1 *prā vo Mitrāya gāyata Vāruṇāya . . . ṛtām brhāt*: mir scheint zu verstehen, daß der Sänger auffordert, an die beiden Götter sich wendend deren Ṛta zu besingen²⁾.

1) Die auch in diesem Kompositum sich zeigende besondere Vorliebe für das Verb *sap-* als ein Obj. *ṛtām*, *ṛtā* regierend ist längst bemerkt worden. Ebenso, daß dieser Sprachgebrauch wie so vieles in der Terminologie von *ṛtā-* (s. Darmesteter, Ormazd et Ahriman 15), auf indoiranische Zeit zurückgeht (Yasna 31, 22). Schon Bergaigne (III, 222) hat treffend darauf hingewiesen, daß mit *ṛtām sap-* auch *ṛtām saparyata* X, 37, 1 zusammengehört.

2) Besonders sind unter den Belegen für *ṛtām* als Objekt eines Verbs des Redens einige Stellen hervorzuheben, bei denen es sich um einen Eid handelt. König Soma soll schwören, allen seinen Gattinnen der Reihe nach beizuwohnen: *ṛtām amiṣva yāthā samāvacchā upaiśyāmi* Ts. II, 3, 5 1 („stelle eine Ordnung fest, daß du ihnen gleichmäßig beiwohnen wollest“ Böhtl. Roth. Die Gesamtheit des hier Beigebrachten zeigt, daß es sich um eine Ordnung im Sinn einer Reihenfolge nicht handelt); *ṛtam brūhīti sa ṛtam abravīd yathā sarvāsv eva samāvad vasānūti* Ms. II, 2, 7. Die Geschöpfe sprechen zu Prajāpati: *tābhyo vai na ṛtam brūhīty abruvan*, und es folgt: *tābhya ṛtanidhanenartam abravīti* Pañc. Br. XXI, 2, 1. Hier läuft *ṛtā-* natürlich der Sache nach auf die Bedeutung „Eid“ hinaus (so auch Geldner Gloss.). Wörtlich aber scheint mir gesagt zu sein, daß man das zu Beschwörende als „eine (heilige) Ordnung“ ausspricht. Indem man es so in den Kreis des besonderen jenseitigen Sanktionen Unterliegenden aufnimmt, zieht man auf sich, wenn man gegen ein solches *ṛtām* fehlt, die Strafen herab, mit welchen

Wesentlicher aber für den uns beschäftigenden Hergang als diese Verbindungen von *ṛtām* mit Verben des Redens ist die in den Texten sehr sichtbar hervortretende Neigung die beiden Termini *ṛtā-* und *satyā-* in offenbar enger Zusammengehörigkeit neben einander zu nennen. Schon im Ṛgveda beginnt diese Neigung sich zu zeigen: es sei etwa verwiesen auf IX, 113, 4 *ṛtām vādann ṛtadyumna satyām vādan satyakarman*; X, 190, 1 *ṛtām ca satyām ca*; vgl. auch IV, 5, 5 *anṛtā asatyāḥ*, und VII, 104, 8 (unten Anm. 2). In der jüngeren Vedenzeit werden solche Wendungen immer häufiger, wofür Belege zu geben kaum nötig scheint¹⁾. Es ist ja begreiflich, daß zwei Worte mit den Bedeutungen „Recht“ und „Wahrheit“ sich für die Diktion jener priesterlichen Kreise ebenso fest assoziierten, wie sie das vielfach für uns tun. Das „Wahre“ erscheint eben nicht nur als die rein tatsächliche, ethisch indifferente Konstatierung eines gewissen Sachverhalts, sondern als etwas Gesolltes, Erstrebtes, Rühmenswertes. Das „Recht“, die „Ordnung“ andererseits wird die Kraft besitzen, sich als das wahrhaft Seiende zu behaupten, während das Unrecht als wesensloser Schein zerfließt.

In diesem Zusammenhang ist besonders die allbekannte Tatsache hervorzuheben, daß *ánṛta-* direkt die Rolle eines Gegensatzes von *satyā-* übernommen hat. Es scheint, daß dieser Vorgang, parallel mit dem Sichzusammenschließen von *ṛtā-* und *satyā-*, im Lauf der Vedazeit erkennbar fortschreitet. Im Ṛv. steht *ánṛta-* als Gegensatz von *satyā-*, soviel ich sehe, nur zweimal: in *satyānṛté* VII, 49, 3 und in VIII, 62, 12 *satyām id vā u tām vayām indram stavāma nānṛtam*²⁾ (dagegen X, 55, 6 *satyām it tām ná mógham*), während es als Gegensatz von *ṛtā-* viel häufiger ist (I, 105, 5; 139, 2; 152, 1. 3; II, 24, 7; VII, 60, 5; 65, 3; 66, 13; X, 87, 11; 124, 5), „unwahr“ dagegen mehrfach mit Hilfe von *ásat-* ausgedrückt wird. Weiter

die *drūhaḥ* die *ánṛtā jānānām* heimsuchen (VII, 61, 5). Offenbar zutreffend stellt Geldner zu den angeführten Stellen aus dem Ṛv. selbst X, 34, 12, wo der reuige Spieler dem *senānī-* der Würfel seine Verehrung bringt: *tāsmāi kṛṇomi ná dhānā ruṇadhmi dāsāhām prácis tād ṛtām vadāmi*. Der Gestus mit den zehn Fingern ist der des Schwörens (s. Geldner Kommentar); der Spieler aber spricht als *ṛtām* vermutlich aus, daß er in der Verehrung jenes Dämon kein Geld zu sparen gedenkt.

1) Ist aus dem bei verschiedenen Gelegenheiten von Āpastamba (s. Konkordanz) vorgeschriebenen Spruch *ṛtāt satyam upaimi* zu folgern, daß unter den beiden Mächten *satyām* als die höhere erschien? Ich möchte auf den Spruch kein Gewicht legen; es liegt wohl nur Umformung des Wortlauts *anṛtāt satyam upaimi* (s. Konk.) vor.

2) Hier weise ich auch auf das Nebeneinanderstehen VII, 104, 8 von *ánṛtebhīr vácobhīḥ* und *ásataḥ . . . vaktā* hin.

finden wir, indem *ṛtaṃ satyam* sich zu einer Einheit zusammenschließt, als den Gegensatz *anṛtam*, unter Fehlen des wenig gebräuchlichen *asatyam*¹⁾: so Kāth. XXXVI, 5, p. 72, 16 f. = Maitr. Samh. I, 10, 11 p. 151, 3, Und weiter bleibt, unter Zurücktreten des immer mehr antiquierten *ṛtá-*, als stehend der im Rv. erst in der Bildung begriffene Gegensatz *satya-*, *ánṛta-* übrig, doch, wenn ich mich nicht täusche, wenigstens in der älteren Zeit stets gebraucht mit dem Hineinspielen eines Werturteils, von Lob und Verwerfung. Man halte etwa folgende beide Brähmanastellen einander gegenüber. Śatapatha Br. I, 1, 1, 4. 5 *amedhyo vai puruṣo yad anṛtaṃ vadati tena pūtir antarataḥ . . . dvayaṃ vā idaṃ na tṛtīyaṃ asti satyaṃ caivánṛtaṃ ca, satyam eva devā anṛtam manuṣyāḥ . . . sa vai satyam eva vadet.* Andererseits aber Kauṣ. Br. II, 8 (vom Darbringer des Agnihotra) *sa satyaṃ vadati, tasyāyaṃ vāñmaya ātmā satyamayo bhavati, satyamayā u devāḥ . . . sa yadi ha vā api tata ūrdhvaṃ mṛṣā vadati satyaṃ haivāsyoditam bhavati.* Die erste Stelle spricht mit einem gewissen Pathos von der Unreinheit und Schwäche, die in der Unwahrheit (*anṛtam*) liegt²⁾. Die zweite spricht rein konstatierend davon, daß durch eine gewisse sakrale Zauberwirkung unwahre Rede in wahre verwandelt wird: hier steht das *mṛṣā*, das auch in der nüchtern konstatierenden Kirchensprache des Buddhismus den stehenden Ausdruck für unwahre Rede (Pāli *musāvāda-*) abgegeben hat³⁾. Nach alledem, meine ich, kann man sagen, daß im Gegensatzpaar *satya-* und *anṛta-* zwar *anṛta-*, verglichen mit seinem ursprünglichen Sinn, sich der Bedeutung „Unwahrheit“ stark genähert hat, aber doch andererseits auch in *satya-* das Moment des Rechten, Seinsollenden bemerkbar entschiedener hervortritt, als in der Vorstellung von *satya-* an sich liegt⁴⁾. —

1) Dies im Rv. nur IV, 5, 5 (*asatyāḥ* neben *anṛtāḥ*, zu dessen Akzent man Knauer KZ. XXVII, 58 vergleiche).

2) In ähnlichem Ton etwa Śat. Br. II, 2, 2, 20.

3) In ähnlichem Ton das *mīthuyā* der in Anm. 4 angeführten Stelle.

4) Auch in den oben erwähnten Stellen Kāth. XXXVI, 5 = Maitr. Samh. I, 10, 11 scheint sich zu zeigen, daß *anṛta-* immer noch etwas andres ist, als einfache Unwahrheit. Es handelt sich um die ehebrecherische Frau, die ein Geständnis ablegen soll, sowie darum, ob dies Geständnis wahr oder falsch ist. Da wird nun von der Handlungsweise der Frau gesagt: *anṛtam vā eṣā karoti*, von falschem Geständnis aber: *yaṃ mīthuyā pratibrūyāt*. Für den Fall, daß sie die Wahrheit gesteht: *anṛtam eva niravadāya ṛtaṃ satyam upaiti*. Es kann scheinen, daß sie *ṛtam upaiti* indem sie die Sünde (*anṛtam*) abtut, dagegen *satyam upaiti* indem sie nicht *mīthuyā* sondern wahrhaft spricht. Daß solche Vorstellung wenigstens undeutlich vorgeschwebt hat, halte ich für denkbar, wenn auch die Gefahr, daß so allzu Bestimmtes in die Stelle hineingesehen wird, nicht zu leugnen ist.

Ich glaube kaum, daß das Awesta Anlaß gibt, das aus den vedischen Materialien gewonnene Resultat zu modifizieren. Die Vorstellung des *aša-* schließt Werte mannigfacher Art in sich. Die sind zu einem Gesamtbild vereinigt, dessen schwebender Lichtschein doch allzu unbestimmt ist, als daß man von dieser Grundlage aus zu Behauptungen etwa über die „Wahrheit“ als Ausgangs- oder Kernpunkt von all dem sich berechtigt fühlen dürfte¹⁾. Dies allerdings liegt es nah geltend zu machen, daß der stehende Gegensatz von *aša-*, *ašavan-*, wie bekannt, *druǰ-*, *dragvant-* ist: Worte, deren Bedeutung sich in „Trug, Lüge“ vielleicht nicht vollständig erschöpft, aber doch davon ausgeht und dies als vorherrschendes Element enthält²⁾. Auch im Rgveda erscheinen unter vielem andern mehrfach Worte der Familie von *druh-* in der Nähe der Rtavorstellung als etwas dem Rta Feindliches³⁾: nichts begrifflicher als das. Daß aber jene Worte die stehenden Schlagworte für den Gegensatz des Aša geworden sind, beruht doch wohl auf speziell iranischer Entwicklung, zu welcher der in Iran aufkommende Dualismus den Antrieb gab. Daß man dort eben nach dem Ausdruck *druǰ-* griff, zeigt zweifellos, daß im zarathustrischen Ideal des Guten und Rechten der Zug der Wahrheit und Wahrhaftigkeit hervortrat. Aber diese Nuance scheint doch zu unbestimmt und allzu leicht aus einer geringen Weiterschlebung der Vorstellung erklärbar, als daß für die indoiranische Vorgeschichte oder für das vedische Rta erhebliches Gewicht darauf gelegt werden könnte.

Sehen wir zum Schluß auf die Etymologie des Worts, so kann man schwanken, ob es — wie ich für wahrscheinlich halte — zur indoeuropäischen Wurzel *ar-* „fügen, anpassen“ (*aram*, ἀραρίσκω, ἀρετή u. s. w.; lat. *ars*, unser *Art*), oder zu Wzl. *er- or-* „bewegen, sich bewegen“ gehört. Mag nun das Wort von der Vorstellung des „Gefügten“ oder der „Bewegung“ her sich entwickelt haben, der Weg von da bis zu „Wahrheit“ scheint mir nicht leicht und

1) Wenn Plutarch ἀλήθεια gibt, so darf eine solche Übersetzung des kaum Übersetzbaren doch nur als approximativ beurteilt werden und besitzt für die uns beschäftigende Frage keine größere Autorität, als wenn etwa Megasthenes die Brahmanenkaste als ein γένος von φιλόσοφοι erklärt. Vollends habe ich Bedenken dagegen, Äußerungen wie die bekannten des Herodot über das Gewicht, das die Perser auf Wahrhaftigkeit legten, für eine genauere Deutung des zarathustrischen Ašabegriffs zu verwerten.

2) Die rvedischen Materialien für den Kontrast von *druh-* und *satya-* gibt Bergaigne III, 180 A. 3. Auch die Inschrift von Bahistān (4, 7) stellt *hašiyam* und *duruxtam* gegenüber. Vgl. auch Yt. 19, 33.

3) Man vergleiche etwa I, 23, 22; 122, 9; 133, 1; II, 23, 17; 35, 6; IV, 23, 7 (neben 8 ff.); VII, 61, 5; X, 61, 14; auch Av. II, 10, 8.

ohne die Annahme mancher Zwischenstation schwer denkbar. „Ordnung“ dagegen als ein „Gefügtes“ ist ohne weiteres verständlich. —

Die *Ṛta*-vorstellung mit ihrer aus indoiranischer Vorzeit stammenden altertümlichen Plastik hat schon in der jüngeren Veda-periode viel von dem Leben, das ihr noch im *Ṛgveda* beiwohnt, eingebüßt. Das *Ṛta* ist da nicht viel mehr geblieben, als ein volltönendes Schlagwort, das sich stehend mit *Satya* verbindet oder mit dem man etwa irgend ein Wesen als „Erstgeborenen des *Ṛta*“ benennt; aus der wirklichen Gedankenbewegung ist das *Ṛta* im Ganzen verschwunden. Es wurde, scheint es, verdrängt durch den Glauben an alle die Zauberwesenheiten, in denen die Theologen der *Brāhmaṇas* die regierenden Mächte des Weltlaufs sahen, weiter insonderheit in ethisch-rechtlicher Beziehung durch die modernere Vorstellung des *Dharma*, in metaphysischer durch die beiden Potenzen, die aus dem wirren Weltbild der *Brāhmaṇas* als die höchsten aufstiegen: das *Brahman* und das *Karman*.

2. *dhāman*.

Vielleicht noch bunter als das Bild von *ṛtá*- stellt sich das von *dhāman*- in den meisten Wörterbüchern dar. Ich hebe aus Geldners Glossar nur einen Teil der Bedeutungen hervor: göttliche Macht, Gebot, Schöpfung, Gebiet, erhabene Nähe oder Gegenwart der Götter, göttliche Person, Art, Form, Phase, Stand der Sonne, Stunde, Zeit. Ältere Lexikographen teilen auch der Bedeutung „Sitz, Wohnstätte“ eine bedeutende Rolle zu. Bei einem etymologisch so durchsichtigen Wort ist von vornherein wahrscheinlich, daß eine Grundvorstellung erkennbar sein wird. Von der werden sich je nach Umgebung und Zusammenhang verschiedene Seiten hervorkehren. Sollten wir da, in Ermangelung eines eben denselben Vorstellungskreis deckenden Ausdrucks unsrer Sprache, verschiedene Worte zu brauchen genötigt sein, ist doch jedes von ihnen zu verstehen als von jener Grundvorstellung durchdrungen, von ihr her sein Licht empfangend. Möglich, daß im Lauf der Zeit in der Physiognomie der Grundvorstellung einzelne Züge verblassen, andre ausschließlicher — vielleicht zugleich in einer gewissen Erstarrung — hervortreten. Das müssen wir zu ermitteln suchen: wobei — wie ich hier nach früheren Darlegungen nicht von neuem begründe — es vergebliches Bemühen wäre uns von den indischen Kommentatoren beraten zu lassen. Nur die Texte selbst können uns ihren Sinn enthüllen.

Den Ausgangspunkt der Untersuchung hat hier wie an so vielen Stellen der Forscher bezeichnet, der gegen die Tendenz, nach Belieben die Bedeutungen der vedischen Worte zu zersplittern, die Reaktion eingeleitet hat: Bergaigne¹⁾. Ich möchte meinerseits folgende Formulierung an die Spitze stellen. *dādhati* (bz. *dhatté*) bedeutet: ein Objekt, sei es sichtbar und greifbar oder nicht, „setzen“ — d. h. (selten) es als etwas Seiendes hinstellen, meist speziell: es an einen Ort, in eine Lage versetzen, oder es einem Zweck, einem Besitzer beilegen (dasselbe im Medium mit Rückbeziehung auf das Subjekt: das Objekt diesem gehörig, der Zweck in diesem liegend u. dgl.). Daß die Zugehörigkeit von *dhāman-* zum Verb stets lebendig gefühlt wurde, bedarf keines Beweises. Im Kompositum *dhāmadhā-* (IX, 86, 28), in Wendungen wie *priyā dhāma yuvādhitā* VI, 67, 9, *priyā dhāmāny amṛtā dādhanāḥ* III, 55, 10 etc. ist das Bewußtsein davon sichtbar²⁾. So ist *dhāman-* die „Setzung“, den eben angegebenen Bedeutungen des „Setzens“ entsprechend (Bergaigne: „poser, instituer“ und „institution“). Und zwar handelt es sich nicht sowohl um den Akt des Setzens, als um den dadurch geschaffenen Zustand, oder um das dadurch betroffene Objekt eben sofern es dadurch betroffen ist, eben sofern es den entsprechenden Zustand verkörpert. Da kann nun eine materielle Wesenheit bz. die ihr zugewiesene Stellung oder Funktion in Rede stehen: z. B. das *ghṛtām* als *dhāma* des Agni (II, 3, 11; weiteres über den Sinn dieses Ausdrucks s. unten); hoch leuchtet das *dhāma* des Mitra-Varuṇa (X, 65, 5): die Sonne oder überhaupt das Licht, die Lichtwelt, die sie an ihre Stelle gesetzt haben³⁾. Es können aber auch Verhältnisse oder Ordnungen gemeint sein, die auf dem Gebiet des menschlichen Handelns, des sittlichen Lebens, des Opfers gesetzt sind. Wenn Yama die Versucherin Yamī auf

1) Religion védique III, 210 f.

2) Oder *dhāman-* steht auch in ähnlicher Verbindung mit *vi-dhā-* „disponere“, welch die Vorstellung von *dhā-* nach bestimmter Seite schärfer nuanciert; s. I, 164, 15; IV, 55, 2; vgl. X, 82, 3; 138, 6. — Ein weiteres Verb, das gern *dh^o* zum Objekt hat, ist *mā-*, s. Bergaigne III, 222.

3) Natürlich kann es sich auch um eine nichtmaterielle Naturordnung handeln: so die Tageszeiten (MS. IV, 11, vgl. Geldner, Ved. Stud. III, 113). Daß das Jahr, wenn ich nicht irre, nicht als *dh^o* bezeichnet wird, scheint Zufall. Nach VII, 66, 11; X, 138, 6 wäre es unzweifelhaft statthaft. Wenn nun aber der Ausdruck *dhāman-* „das Gesetzte“ gelegentlich in bestimmtem Zusammenhang so gebraucht wird, daß dabei an die Tageszeiten gedacht ist, scheint es mir unrichtig, darum „Stand der Sonne, Stunde“ geradezu als Bedeutung des Worts *dh^o* aufzuführen (Geldner Gloss.; über X, 139, 3 verweise ich auf meine Note zu dem Hymnus).

das *bṛhān Mitrāsya Varuṇasya dhāma* (X, 10, 6) hinweist, ist natürlich das Sittengesetz gemeint. Wenn von Soma gesagt wird *nṛbhi stāvāno ānu dhāma pūrvam* (IX, 97, 5), ist an die Satzung des Opfers, das *yajñāsya dhāma* (genauer das *stomasya dhāma*, s. unten S. 183 Anm. 2) gedacht. Man sieht, wie ein Teil der Vorstellungssphäre von *dh^o* mit der von *ṛtā-* zusammenfällt¹⁾. Und wie bei *ṛtā-* gilt auch hier, was so begreiflich ist: daß die Betrachtung physischer, ethischer, kultischer Ordnungen für die vedischen Denker nicht so zu sagen auf verschiedenen Blättern steht, sondern zu ungeteilter Einheit zusammengehört.

Ich gebe für die bisher besprochenen Seiten der *dhāman-*Vorstellung hier keine weiteren Belege, die sich im folgenden von selbst einstellen werden. Vielmehr wende ich mich sogleich zu der Tatsache, daß *dhāman-* besonders gern mit einem Genetiv verbunden wird²⁾.

Hier ist natürlich der nächstliegende und häufigste Fall, daß dieser Genetiv den Setzer des *dhāman-* ausdrückt. Ein beliebter solcher Genetiv ist *Varuṇasya* (*Mitrāsya Varuṇasya*). Daß gern vom *dhāman-* des V. die Rede ist, empfängt seine Erklärung etwa aus V, 85, 2 *hṛtsū krātum Varuṇo apsv āgnīm divi sūryam adadhāt sōmam ādrau*. *Varuṇas dhāman-* als „Sitz“, „Wohnstätte“ zu verstehen finde ich keinen Grund. Wenn Graßmann so u. a. I, 123, 8 *dirghām sacante Varuṇasya dhāma* erklärt, sei dem gegenüber erinnert an IV, 42, 1 *krātum sacante Varuṇasya devāḥ*, I, 60, 2 *asyā* (scil. *Agnēḥ*) *śāsura ubhāyāsaḥ sacante* u. dgl. mehr (vgl. zu *sac-* mit Obj. *dhāma* auch Bergaigne III, 222).

Unter den sehr zahlreichen Beispielen der Verbindung von *dhāman-* mit einem so zu verstehenden Genetiv hebe ich noch hervor

1) Über *ṛtāsya dhāman-*, *dādhan ṛtām* u. dgl. s. weiterhin. Die Geltung für konkrete Gegenstände, die *dhāman-* haben kann, kommt *ṛtā-* nicht zu. Auch sonst sind die beiden Worte nicht vollkommen vertauschbar, was teils auf dem Unterschied der Suffixe *-ta-* und *-man-*, teils darauf beruht, daß *dhāman-* lebendig als Ableitung von *dhā-* und an die Vorstellung von *dhā-* anschließend empfunden wurde, während *ṛtā-*, wie es scheint, für das vedische Sprachbewußtsein aus etymologischem Zusammenhang annähernd ausgeschieden zur Bezeichnung einer auf sich selbst stehenden mythisch-mystischen Wesenheit erstarrt war. — Die Abhängigkeit des *dhāma* von *ānu* IX, 97, 5, auch III, 7, 6 und IX, 114, 1, läßt die Nuance der Vorschrift, nach der man sich richtet, hervortreten; vgl. *ānu dhārma*, *ānu vratām* und die oben S. 174 besprochenen Verbindungen von *ṛtā-* mit *ānu*. Im selben Zusammenhang ist auch die häufige Abhängigkeit des *dh^o* von *mī-*, *pramī-* „verletzen“ hervorzuheben (Bergaigne III, 221).

2) Oder in irgendwelcher Form tritt ein Äquivalent eines solchen Gen. ein (*dhāma yuvādhītā*, s. S. 181, *mārutasya dhāmanāḥ* I, 87, 6).

X, 81, 5 *yā te dhāmāni paramāṇi yāvamā yā madhyamā Viśvakarmann utēmā* ¹⁾: von Viśvakarman ist in der Nachbarschaft dieser Stelle gesagt, daß er die Erde hervorgebracht, den Himmel enthüllt hat, daß er *adhyātiṣṭhad bhūvanāni dhārāyan*, daß er *vidhatā* ist, daß er *dhāmāni veda bhūvanāni viśvā* (82, 3). Ähnlich von Indra: er hat die Finsternis *sūryeṇa vayūnavat* gemacht, woran sich der Satz schließt *kadā te mārta amṛtasya dhāméyakṣanto ná minanti svadhāvāḥ* (VI, 21, 3) — also *dhāma* offenbar von der durch Indra begründeten Naturordnung.

Es folgt ein weiterer Fall: der Gen. bei *dhāman-* bezieht sich nicht auf den Setzer, sondern als Gen. obj. auf das Gesetzte, oder — was davon nicht weit abliegt — auf das Substrat, an dem das Setzen einer Ordnung u. dgl. verwirklicht worden ist.

So wird mehrfach von *ṛtasya dhāma* gesprochen (I, 43, 9 etc.; verkörpertes *ṛtasya dhāma* ist die Morgenröte Kāth. XXXIX, 10 p. 127, 5). Die Vorstellung ist doch wohl die, daß da das *Ṛta* nicht etwas andres gesetzt hat, sondern selbst gesetzt worden ist; vgl. *dādhan ṛtām* I, 71, 3; *yād adyā sūrya udyati priyakṣatrā ṛtām dadhā* VIII, 27, 19. Kein Zweifel, daß das entsprechend auch gleichfalls mehrfach belegte *yajñāsya dhāma* zu verstehen ist ²⁾; X, 67, 2 werden die Schöpfer dieses *dh^o* ausdrücklich genannt: dort sind es die Angiras. Dieselbe Rolle spielt der Gen. offenbar in *prthivyaḥ sapta dhāmabhīḥ* I, 22, 16, u. s. w. ³⁾.

Nun entstehen bei manchen Ausdrücken mit einem Gen. neben *dhāman-* (oder bei Ausdrücken, die solcher Verbindung gleichstehen) Zweifel, in denen sich eine Hauptschwierigkeit der exegetischen

1) Hier das mehrfach wiederkehrende Motiv, daß die Vielfältigkeit der *dhāman-* hervorgehoben wird; vgl. X, 97, 1+2 und oft.

2) Dem steht auch *stomasya dhāman* Kāth. XXXIX, 3 p. 122, 4. 6. 8 nah. Von *yajñāsya dh^o* liegt *yajñāsya mātṛām* X, 71, 11 nicht weit ab. Ich erinnere an die Verbindung von *dhāman-* mit *mā-*, S. 181 Anm. 2.

3) In diesen Zusammenhang gehört vielleicht auch *ānu svām dhāma* III, 7, 6, entsprechend der Ordnung, die in ihm verkörpert oder ihm gesetzt ist, obwohl wahrscheinlicher sein dürfte: entsprechend der von ihm gesetzten Ordnung oder der Ordnung, die er sich gesetzt hat; wohl mit Recht vergleicht Bergaigne III, 210 A. 1 *ānu svadhām* (zur Verbindung von *dhāman-* mit *svā-* vgl. auch VII, 36, 5). — Indem das *dhāman-* eines Wesens die ihm gesetzte Ordnung sein kann, erklärt sich das Nahestehen von *dhāman-* und *nāman-*, *jāniman-*, das derselbe a. a. O. hervorhebt. Freilich schließe ich mich ihm nicht in allen Einzelheiten an. So darf man, wenn VII, 60, 3 *dhāmāni* und *jānimāni* parallel zu stehen scheint, nicht übersehen, daß von den *dhāmāni* der Weltordner Mitra-Varuṇa, dagegen von den *jānimāni* der Kreaturen die Rede ist. Ein andres Wort, das mit *dhāman-* in dem hier besprochenen Sinn sich vergleichen läßt, ist *rūpā-*, vgl. das Nebeneinanderstehen von *dhāmasāḥ* und *rūpasāḥ* I, 164, 15 (s. ferner unten S. 186).

Behandlung von *dhāman-* darstellt: sind die durch jenen Gen. bezeichneten Wesen als das *dhāman-* setzend oder als selbst gesetzt bz. die Setzung in sich tragend aufzufassen? Es scheint, daß, wo solcher Zweifel überhaupt auftauchen kann, auf eine unbedingt sichere Entscheidung keine große Hoffnung ist¹⁾. Um so weniger, als ja einerseits Schwankungen in der durch unsre Schemata leicht allzu fest umschriebenen Vorstellung der Alten selbst möglich sind, andererseits die beiden Auffassungen für sie verschmelzen konnten: ein Wesen ließ sich denken als in sich selbst ein *dhāman-* hervorbringend und so zugleich Subjekt und Objekt dieses Ordners darstellend. Im Ganzen glaube ich doch, daß die Wahrscheinlichkeit für den offenbar häufigeren Fall des Gen. subjectivus überwiegt.

Ich veranschauliche das durch einige Bemerkungen über die oft erwähnten *dhāman-* des Soma. Geldner (Gloss. unter *dhāman-*) bemerkt: „Die Formen des Soma sind seine verschiedenen Phasen, in denen er stets Soma bleibt“: dazu u. a. I, 91, 4. 19, während I, 91, 3 an anderer Stelle, unter der etwas vielumfassenden Rubrik „numen, göttliche Macht . . . göttliches Werk, Schöpfung“ eingeordnet wird. Wie stellen wir uns zu den betreffenden Materialien?

Soma ist *dhāmadhāh*, ja der *prathamó dhāmadhāh* (IX, 86, 28). Schon das scheint mir dem Verständnis der auf sein *dhāman-* bezüglichen Stellen mit Wahrscheinlichkeit die Richtung anzuzeigen. Der Vers selbst erläutert die Vorstellung: aus Somas göttlichem *rétas-* stammen die Geschöpfe; er herrscht *visvasya bhūvanasya*; das All steht in seinem Willen. Eine erhebliche Anzahl vedischer Äußerungen kann zur Vervollständigung oder Ausmalung dienen: Soma läßt die Sonne aufgehen und leuchten, läßt die Morgenröte scheinen, gewährt seinen Verehrern Licht, hat Himmel und Erde gemacht oder festgestellt u. dgl. mehr (Macdonell, Ved. Mythology 109 f.). Gern ist von seinem *vratá-* die Rede. Von ihm heißt es *dádhati gárgham Áditer upástha á* IX, 74, 5; *dádhati putráh pitróh apicyám náma trítiam ádhi rocané diváh* IX, 75, 2. Daß freilich die Ergebnisse seines „Setzens“ von ihm selbst angeeignet und genossen werden, ist damit selbstverständlich vereinbar und scheint in *visvá dádhana* (Medium!) *óyasá* IX, 65, 10 zu liegen.

Einige Stellen, die m. E. die Vorstellung von Soma als dem Setzer der *dhāman-* vielmehr als dem selbst nach diesen *dhāman-*

1) So weiß ich beispielsweise nicht festzustellen, ob *márutasya dhāmanah* I, 87, 6 (vgl. dazu Geldner, Ved. Stud. III, 150) auf die von den Maruts oder auf die im Wesen der Maruts gesetzte Ordnung geht. Vielleicht deutet V, 48, 1; X, 76, 8 mehr auf das Letztere, doch das ist unsicher.

sich Ordnenden verstärken, sind die folgenden. Zu ihm wird gesagt: *tābhyām vísvasya rājasi yé pavamāna dhāmanī pratīci soma tasthātuḥ* IX, 66, 2. Vermutlich handelt es sich um die beiden Welten, die X, 31, 7 *saṃtasthānē* heißen, von denen III, 6, 10 gesagt wird *prāci . . . tasthātuḥ*; auch IV, 56, 2 und wohl III, 54, 7 bezieht sich *tasthātuḥ* auf sie, I, 95, 5 wohl *pratīci* (anderwärts mehrfach *samīcīnē, samīci*). Ist das richtig, so ist in IX, 66, 2 offenbar nicht von zwei Formen des Soma, sondern von zwei von ihm, dem *dhāmadhāh*, gesetzten Gebilden die Rede. Im selben Tr̥ca folgt dann alsbald (Vers 3): *pāri dhāmāni yāni te tvām somāsi vísvātaḥ*; wir werden *dhāmāni* ähnlich auffassen wie vorher *dhāmanī*: es ist doch wahrscheinlicher, daß Soma die von ihm begründeten Schöpfungen, als daß er seine eignen Formen rings umgibt. So heißt es auch, daß seine *ketávaḥ* um alle *dhāman-* herum gehen (*pāri yanti*) IX, 86, 5 (vgl. Vers 6; 70, 3; in Vers 5 wird dann gesagt *pātir vísvasya bhūvanasya rājasi*: das *vísvam bhūvanam* ist schwerlich von den *vísvā dhāmāni* sehr verschieden; vgl. IX, 94, 2). Einige Wesenheiten, um die ein Gott „herum ist“, sind die *carṣanāyāḥ, kṣitāyāḥ* (I, 32, 15; III, 3, 9), die *urvī* oder *ródasī* (VI, 67, 5; X, 88, 14), das *antárīkṣam*, die *rājānsi* und *rocanā* (IV, 53, 5). Man sieht, wie die Vorstellung, daß Soma die von ihm gesetzten *dhāman-* umgibt, in geläufiger Bahn verläuft. Ähnlich dem eben erwähnten Somavers IX, 86, 5 ist die Äußerung über Agni X, 122, 3 *saptā dhāmāni pari-yānn amartyāḥ*: auch da handelt es sich wohl nicht um sieben Formen des Gottes selbst, sondern um sieben von ihm gesetzte und beherrschte *dhāmāni*, bei denen wir an die sieben *dh.* des Opfers denken mögen (*yajñāsya saptā dhāmabhīḥ* IX, 102, 2; vgl. IV, 7, 5 von Agni *yājīṣṭham saptā dhāmabhīḥ*) bz. vielleicht an die *saptā hótrāḥ* (X, 17, 11; Agni ist ja *saptáhotā* III, 29, 14). Mit den erwähnten Stellen, an denen Soma um die *dhāmāni* herumseiend, herumgehend erscheint, gehört wohl auch IX, 102, 1 zusammen *vísvā pāri priyā bhuvat*. Die stehende Verbindung von *priyā-* mit *dhāman-* wird weiterhin besprochen werden. Sie legt hier den Gedanken an *priyā dhāmāni* nah. Die Wahrscheinlichkeit, daß es sich um Somas Hervorbringungen, nicht die Formen seines eignen Daseins handelt, wird sich durch das über jene Wortverbindung Beizubringende steigern. Weiter ist in diesem Zusammenhang IX, 28, 5 zu beachten: *eṣā sūryam arocayat pávamāno vicarṣañih, vísvā dhāmāni vísvavit*, welcher Wortlaut wahrscheinlich macht, daß zu Somas *vísvā dhāmāni* die von ihm mit Glanz ausgestattete Sonne gehört.

In entgegengesetzter Richtung läßt sich nun freilich, als auf

Somas Formen deutend, die von Geldner (Gloss.) hervorgehobene Vergleichung von IX, 28, 2 *viśvā dhāmāny āviśān* mit 25, 4 *viśvā rūpāny āviśān* geltend machen¹⁾. Ich glaube nicht, daß sich dem unbedingter Widerspruch entgegenstellen läßt; Schwankungen der Vorstellung sind, wie schon bemerkt, nicht ausgeschlossen. Für überwiegend wahrscheinlich halte ich doch nicht, daß wir hier solche Schwankung vor uns haben. Es ist im Rv. häufig genug, daß verschiedene Stellen, im übrigen identisch, doch in einem einzelnen Element auseinandergehen oder wenigstens verschieden nuanciert sind. Das Verb *ā-viś-* verbindet sich leicht genug auch mit Objekten, die zu dem hier befürworteten Sinn von *dhāman-* stimmen; vgl. etwa IX, 65, 2, auch 20, 5, ferner III, 32, 10; X, 125, 6; IV, 23, 9. Überdies folgt auf die in Rede stehende Äußerung von IX, 28, 2 im 5. Vers desselben kurzen Liedes jenes *viśvā dhāmāni*, mit dem wir uns eben vorher beschäftigt haben, und das auf Formen Somas sich nicht zu beziehen scheint.

Unsre Bemerkungen über Somas *dhāmāni* gingen von I, 91, 3. 4. 19 aus. Wir werden nunmehr zunächst v. 4 *yā te dhāmāni divi yā prthivyām* etc. und danach wohl auch v. 19 *yā te dhāmāni haviṣā yājanti* auf die durch das Universum hin von Soma gesetzten Ordnungen und Schöpfungen beziehen²⁾. Und ich finde keinen Grund, nicht ebenso auch v. 3 zu verstehen *rājño nū te Vāruṇasya vratāni bhṛhād gabhīrām tāva Soma dhāma*: zuerst ist von Somas Geboten die Rede, die mit den im Weltall maßgebenden Geboten Varuṇas identifiziert werden; dann wird ähnlich seine Ordnung oder Schöpfung (hier singularisch, die Gesamtheit ihrer einzelnen Elemente umschließend) gefeiert³⁾. —

Es entsteht weiter die Frage, ob im Rgveda das *dhāman* eines Wesens neben den bisher besprochenen Bedeutungen auch als die,

1) Womit wir zu dem oben S. 183 Anm. 3 berührten Verhältnis von *dhāman-* und *rūpā-* zurückgeführt würden. — Übrigens steht nicht unbedingt fest, daß die *rūpāni* Formen des Soma sind. Es könnte auch zu verstehen sein: in alle Gestalten (mannigfacher Wesen) eingehend.

2) Man bemerke, daß derselbe Verseingang *yā te dhāmāni* auch X, 81, 5 von Viśvakarmans Schöpfungen steht (oben S. 183), VIII, 21, 4 von denen Indras. Von allen diesen Stellen hat er sich in die dem weißen Yajurveda eigne Gestalt (etwas anders in den andern Yajurveden) des Verses hineingezogen, dessen ursprüngliche Fassung Rv. I, 154, 6 vorliegt.

3) Man vergleiche den Satz mit X, 10, 6 *bhṛhān Mitrāsya Vāruṇasya dhāma*. Man wird evident finden, daß hier das *bhṛhād dhāma* des Soma, unmittelbar neben der Erwähnung der *Vāruṇasya vratāni*, ebenso zu verstehen ist wie dort das der beiden *Adityas*. Für die Gleichwertigkeit von *dh^o* und *vratā-* gerade bei den *Adityas* ist bezeichnend Śat. Br. IV, 3, 5, 20.

etwa von einem Weltordner, für jenes (als seine Nahrung, sein Anteil u. dgl.) gesetzte Wesenheit zu verstehen sein kann. In den jüngeren vedischen Texten scheint mir diese Auffassung nicht selten gefordert. Es empfiehlt sich, sie zuvörderst dort zu betrachten. Diese Untersuchung aber verläuft in die über die stehende Verbindung von *dhāman-* mit dem Beiwort *priyá-*.

Schon im *R̥gveda* ist diese Verbindung häufig. Mehrfach deutlichermaßen in dem Sinn, daß die Ordnung, die ein Gott gesetzt hat, diesem lieb ist, z. B. III, 55, 10; VI, 67, 9; VII, 87, 2. Die Verbindung mit *priyá-* nimmt dann völlige Festigkeit an, so daß sie in den *Brāhmaṇas*, irre ich nicht, den weitaus größten Teil der Materialien von *dhāman-* beherrscht. Nunmehr aber scheint die Vorstellung, daß das *dhāma* seinem Setzer lieb ist, zurückzutreten. Dafür, was jetzt in dem Ausdruck zu liegen pflegt, ist bezeichnend TB. II, 3, 2, 5 *barhīṣā prátīyād gām vāśvam vā. etād vaś paśúnāṃ priyām dhāma. priyēṇaivaināṃ dhāmnā prátīyeti*. Gewiß ist nicht gemeint, daß die Tiere das Gras des Barhis selbst als *dhāma* gesetzt haben. Sondern eine weltordnende Macht hat es so gesetzt, daß es für jene bestimmt, jenen lieb ist¹⁾. Ähnlich deutlich ist auch Śat. Br. IX, 1, 1, 22 *etād dhāsya prátījñāta-tamaṃ dhāma yathā priyo vā putro hṛdayam vā*. Im einzelnen Fall ist denkbar, daß das Subjekt des Liebens zugleich der Setzer des *dhāman-* oder das Wesen ist, in welchem dies gesetzt ist²⁾. Notwendig ist doch dieses Verhältnis nicht, vielmehr genügt für die Vorstellung des *pr. dh.*, daß es für das betreffende Subjekt als etwas von Natur ihm besonders Angenehmes gesetzt ist.

Es ließe sich eine lange Liste solcher „lieber *dhāman-*“ von Göttern und sonstigen Wesen zusammenstellen. Ich gebe nur wenige Beispiele. Dem Agni gehört in dieser Weise das *Ājya* oder *Ghr̥ta* (Ts. V, 1, 9, 5; 3, 10, 3 und sonst recht oft³⁾) oder die *āhuta-*

1) Man bemerke, daß von *priyām dhāma* in diesem Sinn mit anderer Form der Verbindung der Elemente *prī-* und *dhā-*, *prāyo hitām* (mehrfach im *R̥v.*) nicht weit abliegt.

2) Der letztere Fall scheint mir Ait. Br. III, 8, 7 f., Śat. Br. III, 4, 2, 5 vorzuliegen, wo *priyēṇa dhāmnā, priyāni dhāmāni* neben *priyatame tanvau, juṣṭās tanūḥ* steht (vgl. auch Kāth. VII, 14, p. 78, 1; betreffs der Beziehung des *pr. dh.* zu *juṣ-* s. daselbst IV, 16, p. 41, 5). Über *tanū* vgl. meine Rel. d. Veda 479.

3) VS. II, 6 wird der Reihe nach zu den drei Opferlöffeln Juhū, Upabhṛt, Dhruvā gesagt: *sédāṃ priyēṇa dhāmnā priyām sáda śsída*. Das *priyaṃ sadaḥ* ist Prastara, Barhis (Hillebrandt NVO. 68). *priyēṇa dhāmnā* (Hillebr.: „mit lieber Wohnung“) wird vom Komm. erklärt *devavallabhenāyena saha*. Im Hinblick einerseits auf die hier mitgeteilten Materialien und die unten (S. 190) dazugefügten des *R̥gveda*, andererseits auf den von Hill. a. a. O. 62 beschriebenen, dem

yaḥ (Śat. Br. II, 3, 4, 24), oder Vaiśvānara (der Name? Agnis so gestaltete Wesenheit? — Pañc. Br. XIV, 2, 3), oder das Vieh (Kāth. VII, 6, p. 67, 21). Den Aśvin das *madhu nāma brāhmaṇam* und wohl das *madhu* überhaupt (Śat. Br. XIV, 1, 4, 13). Indra und Agni die *vāc-* (Ait. Br. VI, 7, 10). Dem Himmel, aber auch dem Vieh die *ūśāh* (Salzerde; Kāth. XX, 1 p. 18, 13; VIII, 2 p. 84, 8). Prajāpati die Erde (Śat. Br. XIV, 1, 2, 11). Dem Br̥hat, dem Rathanthara, den Ādityas, den Viśve devāḥ „wer (das und das) weiß“ (Av. XV, 2, 1), und so fort. Besonders hebe ich hervor Śat. Br. III, 9, 4, 20: *yatra vā eṣo* (der Soma) *'gre devānāṃ havir babhūva tad dhēmā diśo 'bhidadhyāv ābhir digbhir mithunena priyaṇa dhāmā samsprśeyeti* (vgl. II, 1, 1, 5; XIV, 1, 2, 11). Nach allem hier Besprochenen bedeutet da *priya-dhāman-* nicht „Freundschaft“, wie Geldner (Gloss.) annimmt. Sondern Soma begehrt, in den (sexuell gedachten) Genuß der *diśah* als einer ihm zustehenden Lieblingswesenheit einzutreten¹⁾.

Mit einem solchen *priyaṃ dhāma* kann sich natürlich, wie z. B. schon die zuletzt besprochene Stelle zeigt, mancherlei ereignen. Agni und Soma legen ihr *priyaṃ dhāma* ab, und die Götter suchen es, Kāth. XXIV, 7, p. 97, 23 ff. Der Verehrer gibt dem Gott dessen *priyaṃ dhāma*, das. VI, 2, p. 51, 7. Er geht vorwärts das *priyaṃ dhāma* der Götter, nämlich das Wasser, voran führend, das. XXXI, 3, p. 4, 2. Das Wichtigste aber für den Verehrer ist natürlich, welche Erfolge für ihn selbst mit solchem *priyaṃ dhāma* verknüpft sind. Hier steht nun die Vorstellung im Vordergrund, daß er zu diesem

in Rede stehenden kurz vorangehenden Ritus der Füllung der drei Löffel mit Opferbutter halte ich das für richtig. Dazu stimmt auch, daß in eben jenen Sprüchen jeder der drei Löffel als *ghṛtāci* bezeichnet wird.

1) Betreffen diesen Typus des *priyaṃ dhāma* auch die Opferformeln, in denen es heißt, daß Agni den *priyā dhāmāni* des und des Gottes Verehrung gebracht hat oder bringen soll (*ayāt, yaksat*), oder daß das Opfer dorthin entsandt wird, wo die *priyā dhāmāni* des und des Gottes etc. sind (vgl. Hillebrandt, NVO. 118; Schwab Tieropfer 146)? Auch die den *vanaspati* betreffende Formel Vs. XXI, 46 ist hier zu nennen. Ich halte für wahrscheinlich, daß solches *ayāt somasya priyā dhāmāni* nicht von dem an Soma gerichteten *yā te dhāmāni havīṣā yājanti* I, 91, 19 (oben S. 186) zu trennen ist, so daß es sich in der Tat um Verehrung der Schöpfungen oder Satzungen der betreffenden Wesenheiten handelt: wobei allerdings Hinüberspielen in andre Bedeutungen des Ausdrucks schwerlich ausgeschlossen zu sein braucht. — In der erwähnten Formel Vs. XXI, 46 greift nun der noch nicht völlig aufgeklärte Wechsel von *dhāman-* und *pāthas-* ein, über den ich ZDMG. LIV, 602 f. gesprochen habe. Dem dort Gesagten füge ich hinzu, daß schon der Rv. den Zusammenhang beider Worte in III, 55, 10 erkennen läßt, denen beiden auch schon er übereinstimmend gern das Beiwort *priyā-* gibt.

„hingelangt“; überaus häufig finden sich da Ausdrücke wie *upagacchati*, *upajagāma*, *upehi* u. dgl. (oder: seine *āśiṣaḥ* haben sich dort hingestellt, Av. IV, 25, 7¹); oder: die Gottheit setzt ihn dorthin, das. XII, 1, 52²). Statt des „Hingelangens“ finden sich aber auch andre Wendungen, wie *priyaṃ dhāmopāpnoti* Kāth. VIII, 2 p. 84, 9; *priyaṃ dhāmāvarunddhe* Ts. V, 2, 3, 4, Kāth. XIX, 11 p. 13, 3 etc.; *priyaṃ dhāma rādhnoti* Ms. III, 2, 2 p. 16, 10; schließlich auch *priyaṃ dhāma bhavati* Av. XV, 2, 1.

Daß das *priyaṃ dhāma* der Stellen, die *upagacchati* und Ähnliches enthalten, wegen dieser Verba als eine Lokalität, etwa als die Heimstätte des Gottes zu verstehen sei, wird man im Hinblick auf die früheren Ausführungen über *priyaṃ dhāma* und auch auf die hier zuletzt beigebrachten neben dem *upagacchati* etc. stehenden Varianten ablehnen. Auch wenn beispielsweise Śat. Br. XIV, 1, 4, 13 vom *madhu nāma brāhmaṇam* als dem *priyaṃ dhāma* der Asvin die Rede ist und dann dem Verehrer verheißen wird zu diesem *pr. dh.* hinzugelangen (*upagacchati*)³, ist doch die Deutung „Wohnstätte“ nur gezwungen denkbar⁴.

Die Wirkung nun, die vom *priyaṃ dhāma* des Gottes her dem Verehrer, der jenes zu erreichen gewußt hat, zuzießt, wird u. a. Śat. Br. X, 1, 3, 11 beschrieben: „was sein (des Agni) *priyaṃ dhāma* ist, dadurch erlangt er (der Verehrer) das von ihm, was nur immer von ihm (noch) unerlangt ist“. Der Gott ist auf den Menschen, der sich mit seinem *priyaṃ dhāma* zu schaffen macht, nicht etwa eifersüchtig — es handelt sich ja auch eben um einen Menschen, der die Priesterkunst versteht, den Gott von der richtigen Seite zu nehmen —, sondern ein solcher Mensch hat die Handhabe erfaßt, durch des Gottes Hilfe seine Wünsche zu erlangen. Der Gott tut einem solchen kein Leid (Śat. Br. IX, 1, 1, 22); vielmehr gewährt er ihm, was er begehrt (Ait. Ār. II, 2, 3; vgl. Śat. Br. II, 2, 3, 4; Kauṣ. Up. III, 1; Taitt. Ār. II, 7).

1) Oder ist die Konstruktion mit Whitney aufzufassen: the best blessings have come unto us in the domain of the two gods?

2) Aus dem Rv. kann als der Vorstellung des Hingelangens zum *dhāma* wenigstens ähnlich IX, 114, 1 angeführt werden. Diese Vorstellung liegt auch in der Yajusgestalt des Verses I, 154, 6 (s. oben S. 186 A. 2) vor. Ist sie nicht sogar in das Awesta zu verfolgen (Yasna 46, 6)? Daß im Av. für *dāman-* die Bedeutung „Wohnstätte“ anzusetzen sei, bezweifle ich.

3) „that he approaches them“ Eggeling ungenau.

4) So auch in der Opferformel Kāth. XVIII, 21, p. 282, 4 *yatra Bṛhaspatēś chāgasya haviṣaḥ priyā dhāmāni* etc.: an den Ort, wo die *pr. dh.* sind — so daß diese selbst kein Ort sind.

Wir kommen noch einmal auf das Verhältnis von *dhāman-* zur Vorstellung der Wohnstätte zurück. Muß für die alte Zeit die Deutung von *dhāman-* in diesem Sinn offenbar abgewiesen werden¹⁾, so zeigen doch manche Stellen ein Aussehen, das einem nicht die Gesamtheit der Materialien prüfenden Leser in der Tat diesen Eindruck erwecken kann. „Zum *dhāma* eines Gottes hingelangen“ — oder die *yajurvedische* Variante *tā te dhāmāny uśmasi gamadhyai gāvo yatra* etc. (und ähnliche Fassungen) neben dem *ṛgvedischen* *tā vām vāstūny uśmasi gāmadhyai* — oder das Gebet *divyaṃ dhāmāśāste*, was das *Śatapatha* (I, 9, 1, 16) umschreibt *devaloke me 'pyasad iti vai yajate* — oder das *paramaṃ brahmadhāma yatra viśvaṃ nihitaṃ bhāti śubhram* in *Muṇḍ. Up.* III, 2, 1, wo die dem Verfasser wahrscheinlich vorschwebende *Chāndogya Up.* VIII, 1, 1 *yad idam asmin brahmapure daharaṃ puṇḍarikam veśma* gibt: all dies zeigt, scheint mir, Ausgangspunkte dafür, daß dem Wort später jene Bedeutung beigelegt worden ist, ja vielleicht teilweise schon direkte Anfänge dieser Beilegung selbst.

Schließlich müssen wir zu der oben (S. 186) aufgestellten Frage zurückkehren, ob die hier für die jüngere Vedenliteratur aufgewiesene Auffassung des *dhāman-* Jemandes als des für ihn (von irgend einer ordnenden Macht), nicht aber notwendig von ihm oder in ihm Gesetzten schon im *Ṛgveda* vorliegt. Mit voller Sicherheit kann das schwerlich entschieden werden. Wenn das *Ghṛta* schon hier als *Agnis dhāma* bezeichnet wird (II, 3, 11, vermutlich auch I, 144, 1), und dasselbe von den Hölzern gesagt wird (VI, 2, 9), ebenso vielleicht von der liturgischen Verehrung in bezug auf *Mitra-Varuṇa* (I, 153, 2, doch s. meine Note zu der St.), so liegt die bezeichnete Deutung immerhin nah, wenn auch die Auffassung dieser Wesenheiten als von dem betreffenden Gott begründet besonders an der zuletzt angeführten Stelle nicht ausgeschlossen ist.

1) Womit natürlich die Möglichkeit nicht ausgeschlossen sein soll, daß das *priyaṃ dhāma* eines Gottes, wie in vielem andern, auch in einer Wohnstätte bestehen könnte. Wäre aber direkt „Wohnstätte“ zu übersetzen, hätte man offenbar im *Rv.* auch beispielsweise Wendungen zu erwarten wie etwa: *Indra, geh zu deinem dhāma* oder *priyam dhāma, komm von deinem dhāma zu uns*, u. dgl.

3. Methodologisches zur Vedamythologie.

Bṛhaspati. Narāśaṃsa.

Die nachstehenden Darlegungen sind dadurch hervorgerufen, daß ich in letzter Zeit Anlaß hatte, mich mit Hillebrandts Vedischer Mythologie¹⁾ erneut eingehend zu beschäftigen. Der Dank, den ich wie alle Fachgenossen dem so inhaltreichen, so energisch die Forschung fördernden Werk schulde, verbindet sich bei mir an manchen Stellen mit der Überzeugung, die dort gewonnenen Resultate und die Beweisführungen, auf denen sie ruhen, mir schlechterdings nicht aneignen zu können. Dieses Gefühl einer gewissen Gegensätzlichkeit zu analysieren und auf seine Gründe zurückzuführen empfinde ich einem Werk gegenüber, aus dem ich viel gelernt habe, als ein Bedürfnis. Führt mich dies zu Erörterungen über die Methode unsrer Forschung, so möchte ich mich da nicht durch die Bemerkung behindern lassen, die Hillebrandt einmal gegen mich gemacht hat: methodologische Streitigkeiten gleichen den dogmatischen; sie trieben die Sache auf einen unfruchtbaren Strand²⁾. Mir scheint das allzu pessimistisch; es fehlt wohl nicht an entgegengesetzten Erfahrungen. Soll der wissenschaftliche Arbeiter darauf verzichten, über die Gesetze, welche die Natur des von ihm behandelten Stoffes seiner Forschung auflegt, sich klar zu werden und, was er von dieser Klarheit erreicht zu haben glaubt, zu verfechten?

Für einige Schritte meines Weges lasse ich mir die Richtung anweisen durch einen früher von mir gebrauchten Ausdruck³⁾ — es handelte sich damals um die Frage nach dem Wesen des vedischen Savitar —: daß vor allen Einzelheiten die großen, beherrschenden Linien einer solchen Figur ihre Würdigung verlangen. Hillebrandt⁴⁾ hält dem entgegen: „Ich bin der Meinung, daß man zu den großen Linien nur von der Untersuchung der Einzelheiten aufsteigen kann, ein Prinzip, das die Naturwissenschaften zu An-

1) Im folgenden ist die größere und die kleinere Ausgabe dieses Werks mit V. M. bez. v. m. zitiert.

2) Auch die Mahnung, auf die man in solchem Fall gefaßt sein wird und die in der Tat Hill. bei früherer Gelegenheit nicht unterlassen hat mir entgegenzuhalten: daß es sich empfiehlt, die Verbesserung der Methode „at home“ zu beginnen, bewegt mich nicht zum Schweigen. Ich bemühe mich in jener Richtung nach Kräften. Hilfe nehme ich mit Dank an. Und ich versuche sie ändern zu erweisen.

3) ZDMG. LIX, 254. Ähnlich O. Strauß, Bṛhaspati im Veda 3. 4. 11.

4) v. m. 63 Anm. 3.

sehen gebracht hat und auch von uns hochgehalten werden sollte“. Das klingt ja überzeugend genug. In welchem Sinn ich doch abweiche: das ist es, worüber ich einiges bemerken möchte.

Ein Hauptfall in der Betrachtung vedischer Göttergestalten ist der folgende: die beherrschende Konzeption, im Namen des Gottes sich ausdrückend, in der großen Masse der Einzelheiten immer wieder bestätigt, läßt sich ohne weiteres erkennen. Beispielsweise Agnis Name „Feuer“, die fortwährend wiederholte Beschreibung seiner Erscheinung, die Aufzählung seiner Geburten, seine Rolle im Kultus, im häuslichen Leben: das alles gibt von selbst die „große Linie“ seines Bildes. Da ist es nicht nötig, ehe man für diese die Augen öffnet, Einzelheiten zu untersuchen. Alles ist ja von vornherein klar — nur eben so klar, daß wir geneigt sein werden, derartige Erkenntnis als allzu trivial bei methodologischen Erwägungen überhaupt nicht in Rechnung zu stellen. Oder wird man, an Worte sich klammernd, sagen, daß doch auch hier schließlich von Einzelheiten — nur eben von vollkommen deutlichen, im Moment überschaubaren Einzelheiten — zum Ergebnis aufgestiegen wird? Dann käme freilich eine andre als eine auf Einzelheiten basierende Betrachtungsweise überhaupt gar nicht als denkbar in Frage. Ernstlichen Sinn hat die Gegenüberstellung der beiden Bewegungsarten der Untersuchung doch nur, wenn die, für welche das Zugrundeliegen der Einzelheiten als durchgehende Forderung aufgestellt wird, etwa sich zur Pflicht machte — um beim Agni-beispiel zu bleiben — unter ihren Ausgangspunkten auch die ganze Masse der von den eben erwähnten seitab liegenden Vorstellungen zu berücksichtigen wie z. B. Agni als Vṛtratöter, als Ordner Himmels und der Erde, als Erzeuger des Menschengeschlechts — nehmen wir das Epos dazu, Agni dem König Uśinara als Taube erscheinend, Agni zur Gattenwahl der Damayanti gehend, und so fort. Würde man denn nun aber wirklich, um die „große Linie“ der Agnigestalt zu ermitteln, sich mit Untersuchung des Vṛtramythus oder mit folkloristischen Ermittlungen über die Uśinarageschichte befassen? Nein, mag es sich doch mit diesen Dingen verhalten wie es will: soviel ist ja klar, daß sie nebensächliche Anfügungen oder Ausschmückungen sind; nur Verwirrung könnte entstehen, wollte man versuchen — woran in diesem Fall freilich wohl niemand denken wird — aus diesen Einzelheiten Beiträge zur Erkenntnis des Gottes selbst herauszupressen. Nicht anders liegt es etwa bei Uśas, Vāyu, „abstrakten“ Göttern wie Viśvakarman, Manyu, Dhātar und vielen andern. Aber nun zeigt sich, daß in bezug auf einige Götter, bei denen ich alle Kriterien der gleichen Sachlage finde, mehrere For-

scher die entschiedenste Abneigung dagegen hegen, den entsprechenden Weg zu gehen. So eben bei dem Gott, dessen Untersuchung mir zu jener von Hillebrandt beanstandeten Äußerung Anlaß gegeben hat, bei Savitar. Warum nur? Der Name Savitar, der sich klar und unverdächtig in eine Reihe gleichartiger Namen einordnet, sodann die mit diesem Namen ebenso klar übereinstimmenden, wieder und wieder die alten Texte erfüllenden Äußerungen über seine Funktion, welche auf den verschiedensten Gebieten, an Göttern, Menschen, Tieren, an Lebenden und Toten, an Licht und Wasser immer gleichartig vollzogen wird, dazu weiter noch des Gottes Rolle im Ritual: in all dem zeichnet sich ohne weiteres, meines Erachtens mit vollster Evidenz, die „große Linie“ ab. Von der modernen Forschung wäre sie vermutlich nicht verkannt worden, hätte nicht ein gewisser Aberglaube obgewaltet, als sei ein solcher Gott nun einmal verpflichtet, ein Natursubstrat zu besitzen, und wäre dieser Meinung nicht durch die spätere indische Entwicklung der Savitargestalt in der Tat eine scheinbare Stütze geliefert worden. Zu meiner Befriedigung darf ich annehmen, daß neuerdings meine Ausführungen über Savitar wenigstens teilweise Hillebrandts Zustimmung gefunden haben. Auch für ihn ist jetzt der Name Savitar „in Ursprung und Bedeutung durchsichtig und bezeichnet den ‚Erreger‘, ‚Beleber‘“: dann hat „dieses Wort aus seiner allgemeinen Sphäre heraus seine Bedeutung zu der eines Sonnengottes verengert“¹⁾ — nach ihm freilich in früherer Zeit, als ich meinerseits anerkennen kann. Ich verweise für das Nähere auf meine beiden Savitar betreffenden Aufsätze²⁾. Sie veranschaulichen, wie nach meiner Überzeugung die Grundvorstellung Savitars unmittelbar klar ist, ohne daß man sie auf Einzelheiten — wie etwa den Stellen, die ihn dem Sūrya annähern, oder der Geschichte von den R̥bhu und Agohya, oder dem „Savitartag“ bei Gobhila³⁾ — aufbauen könnte und dürfte; vielmehr empfangen solche Einzelheiten — soweit sie nicht, was natürlich oft der Fall ist, unaufklärbar bleiben — eben von der zentralen Vorstellung her Licht. Ich werde weiter unten den Versuch machen, an der Betrachtung eines zweiten Gottes, des Bṛhaspati, den Gegensatz der beiden Verfahrensweisen zu veranschaulichen: der einen, die wie hier skizziert mit einem Griff — sofern nämlich die

1) Hillebrandt, Lieder des R̥gveda 90. Schwankend äußerte sich H. in V.M. III; siehe meine Bemerkungen ZDMG. LIX, 253.

2) ZDMG. LI, 473 ff.; LIX, 253 ff.

3) Siehe a. a. O. LIX, 263.

Sachlage solchen Griff möglich macht — die Hauptlinie der betreffenden Gestalt erfaßt und sich damit den Standpunkt für die Beurteilung der zerstreuten Einzelheiten sichert; der andern, welche die zentrale Konfiguration übersehend oder sie in die zweite Linie zurückdrängend durch die Deutung vieldeutiger Anspielungen, die Beobachtung mehr oder weniger — oft recht wenig — ausgesprochener Berührungen, Annäherungen, Beziehungen, Anklänge, wie mir scheint vergeblich, zum Ziel zu kommen sucht.

Man mißverstehe mich nun nicht, übersehe nicht die eben hervorgehobene Einschränkung: wenn ein solcher das Ergebnis mit einem Schlage erfassender Griff möglich ist. Oft ist er es nicht, und zwischen dem schlechthin positiven und dem schlechthin negativen Fall liegt ein mannigfach nuanciertes Mittelgebiet.

Zunächst kann das so besonders jenen Griff sichernde Moment des Namens versagen, indem dieser entweder dunkel ist (Indra, Nāsatya, Marut) oder nur ein relativ nebensächliches Epitheton des Gottes, nicht aber eine Definition seines Wesens gibt (Aśvin: es kann ja nicht die Rede davon sein, daß dieser Götter Wesen in ihrem Roßbesitz liegt). Weiter können Nebenbestandteile, neu Hinzutretendes überwuchern: besonders leicht eben da, wo kein klarer Name die Vorstellungen an der alten Stelle festhält, doch nicht nur in diesem Fall (der etymologisch klare Savitar wird später zum Sonnengott). So kann sich eine neue „große Linie“ bilden, hervorgebracht etwa dadurch, daß des Gottes Fürsorge für soziale Bedürfnisse dringender gefordert wird, als ein aus seiner Naturbedeutung fließendes Tun, oder auch dadurch, daß poetische, allegorisierende Spielereien, beliebte Erzählmotive die Oberhand gewinnen, und andres mehr. Die neue Linie wird dann mehr und mehr die alte überdecken. Von der bleiben nur Reste übrig, die uns nunmehr zunächst als Einzelheiten erscheinen. Da wird es allerdings, wenn man nach dem Ursprung der Konzeption fragt, nötig sein von solchen Einzelheiten auszugehen. Hillebrandt bemerkt einmal, daß auf die Geschichte der griechischen Konjugation $\delta\epsilon\acute{\iota}\delta\omega$ $\delta\epsilon\acute{\iota}\delta\mu\epsilon\nu$ mehr Licht wirft als deren „große Linien“. Das Entsprechende trifft auch für die Vedamythologie vollkommen zu: nämlich in gewissen Fällen (wie dem des Varuṇa), während man andern Fällen (Agni, Uṣas, der vedische Savitar, Bṛhaspati [s. unten] u. s. w.) sofort ansieht oder ansehen sollte, daß die „große Linie“ einfach und offenbar verläuft. Wo aber Zweifel obwaltet, wird der oft recht ernst sein. Sprachgeschichtliche Probleme, wie jenes von Hillebrandt verglichene, stehen unter andern Bedingungen. Die Bestimmtheit des Lautwandels, die wenigstens oft vorhandene

Überschaubarkeit der Richtungen, in denen die Analogie gewirkt haben kann, ermöglichen da ein sicheres Vorgehen: $\delta\epsilon\iota\delta\omega\ \delta\epsilon\iota\delta\mu\epsilon\nu$ kann kein präsentisches Paradigma sein, und so fügen sich diese Formen denn, von jener Linie divergierend, in die andre wohlbekannte Linie der Perfektflexion mit nahezu unbedingter Sicherheit ein. Ähnliches kann auch in der Mythologie glücken; es ist, glaube ich, im Fall des Varuṇa geglückt. Nur liegt neben diesem günstigen Fall in allzu naher Nähe der ungünstige, daß die Spuren fehlen oder ganz ungewiß sind, welche — um bei jenem Vergleich zu bleiben — die Enthüllung des scheinbaren Präsens als wahres, altes Perfekt ermöglichen müßten. Insonderheit wird die Unterscheidung darüber schwierig, oft unmöglich sein, was Reste des Alten sind, was Sekundäres, Angeflogenes, Zufälliges: welche Ungewißheit gerade auf vedischem Gebiet sich infolge der übergroßen Fruchtbarkeit der Ṛṣis an Phantasiespielen aller Art, ihrer Neigung die Grenzen zwischen der einen und der andern göttlichen Gestalt verschwimmen zu lassen erheblich steigert. Wird im einzelnen Fall der sporadische, belanglose Einfall sich als solcher kennzeichnen, vielleicht indem es gelingt seine Motive aufzudecken? Wird der Rest des Alten sich zu erkennen geben, indem er sich so zu sagen durch unterirdische Verbindungslinien mit andern eben solchen Resten überzeugend zu einem Ganzen zusammenschließt, oder vielleicht indem außerindische, etwa awestische Vergleichen seine vorgeschichtliche Dignität erhärten? Haben wir beispielsweise im Fall des Pūṣan hinter der im Veda uns entgegentretenden „großen Linie“ (Herrschaft über die Wege) einem andern vorgeschichtlichen Gebilde nachzufragen, an dessen freilich ganz unbestimmte Möglichkeit der dunkle Name des Gottes uns glauben läßt? Ist im Fall Viṣṇus der klare Name¹⁾ ein vollgiltiger Beweis dafür, daß die Konzeption des Gottes auf der weithin fortschreitenden Bewegung über das *sānu-* beruht, oder gibt dieser Name wie Asvin nur ein Epitheton des Gottes und bleibt ein eigentliches Subjekt des Weithinschreitens, dessen Wesen sich in dieser Tätigkeit keineswegs erschöpft, aufzusuchen? Vielleicht unbeantwortbare Fragen.

Indem ich für einige Seiten der hier berührten methodologischen Probleme an Vervollständigungen erinnere, die das eben Gesagte aus früher von mir vorgelegten Ausführungen²⁾ empfängt,

1) Denn Bloomfields Herleitung aus *vi + snu-* = *sānu-* trifft fraglos das Richtige, worauf ich in meiner Rel. des Veda, 2. Aufl., zurückkommen werde.

2) ZDMG. L, 61 f.; LI, 474 f.

wende ich mich nun zum hauptsächlichsten, oben an die Spitze gestellten Differenzpunkt zwischen Hillebrandt und mir zurück und versuche, die Funktion, die der Erkenntnis der „großen Linie“ in unsrer Arbeit vielfach zukommt, zugleich mit den Gefahren der Ablehnung dieser Erkenntnis zunächst an der Behandlung des Gottes *Bṛhaspati* näher zu veranschaulichen. Vielfach kann ich mich auf O. Strauß¹⁾ stützen, der das Problem in der mir als richtig erscheinenden Weise behandelt hat. Aber Hillebrandt zu überzeugen ist ihm nicht gelungen.

Bṛhaspati.

Auf den ersten Blick, meine ich, zeigt dieses Gottes Name die weit alles andre überwiegende Wahrscheinlichkeit für die Auffassung seines Wesens an. Die etymologische Gleichwertigkeit von *Bṛhaspati* und *Brahmaṇaspati* drängt der Veda auf. In ihm zeichnet sich die Gruppe, das Wesen der als *-pati-* bezeichneten Gottheiten klar ab. Wie *Rathaspati*, *Vāstoṣpati* u. s. w. zum *rátha-*, zum *vástu-*, so wird sich *Bṛhaspati* = *Brahmaṇaspati* zum *bráhman-*verhalten; er wird dessen göttlicher Herr und Schützer sein. Ob Osthoffs etymologische Annahmen über *bráhman-* zutreffen, ob der Typus der *-pati-*Götter durch litauische Vergleichenungen als indoeuropäisch erwiesen wird, sind weitere Fragen, deren Beantwortung das alles nicht berührt. Es steht auf sich selbst. Seltsam täuschende Mächte müßten ihr Wesen getrieben haben, sollte es sich als irrig erweisen. Des Forschers nächste Pflicht ist, sich auf die nahezu vollkommene Gewißheit einzustellen, daß die schlichte Aussage der Überlieferung eben zutrifft. Die Findigkeit in entlegenen Kombinationen soll uns die Einfalt, im guten Sinn dieses Worts, nicht zerstören.

Immerhin werden wir, was wir zu prüfen imstande sind, nicht ungeprüft lassen.

Was sagt der Veda über das Tun des *Bṛhaspati*? Stimmt dies zu seinem Namen?

Man nennt ihn *jyestharájam bráhmaṇām* II, 23, 1; er ist *visvesám janitá bráhmaṇām* das. V. 2; er schafft dem *bráhman-*²⁾ guten Weg VII, 97, 8. So ist er denn selbst *brahmán-* II, 1, 3 etc. Und er segnet den menschlichen Brahman, wehrt Schädigung und Kränkung von ihm ab: so erlangt er die ihm geraubte Frau wieder X, 109, 5, und macht sich mit denen zu tun, die ihn um

1) *Bṛhaspati* im Veda (Kieler Dissertation). Leipzig 1905.

2) Es ist nicht *brahmán-* zu ändern; vgl. meine Note zu VII, 13, 3.

eine Kuh bringen Av. XII, 4. Er ist eben Verbündeter des *kṛtābrahman-* Rv. II, 25, 1, dagegen er oder mit ihm in Nachbarschaft Agni tötet die *brahmadviṣaḥ* X, 182, 3; mit seiner Glut vernichtet er die *brahmadviṣaḥ* II, 23, 4. Vielfach natürlich treten in den für ihn charakteristischen Wendungen statt *brāhman-*, des nächstliegenden Schlagworts, dessen ungefähre Synonyma auf. Der Gott ist *gāthānt-* I, 190, 1; er verleiht dem Priester die *vāc-* X, 98, 3. 7 — der Hymnus an die *Vāc* fängt an *bṛhaspate prathamām vācō āgram* X, 71, 1¹⁾ —; er beherrscht *ūpastutiṃ nāmāsa ūdyatiṃ ca ślōkan* I, 190, 3, spricht den *māntra-* I, 40, 5, lenkt des Beters *matī-* II, 24, 1, und so fort. All das weist ihm die Stellung unter Göttern und Menschen an. Beständig lassen ihn die jüngeren Vedatexte als Purohita oder Brahman der Götter auftreten²⁾. Und wenn schon der R̥gveda ihn häufig neben Indra als dessen Genossen stellt, ist das eben nichts andres als die Verbindung des fürstlichen Kriegers mit seinem Purohita. Da wird Indra denn, zusammen mit Bṛhaspati auftretend und die Schöpfungen seiner priesterlichen Kunst sich aneignend, selbst *brāhmaṇo devākṛtasya rājā* VII, 97, 3 genannt; wenn die beiden gemeinsam das Heer führen: *dāksīṇā yajñāḥ purā etu sōmah* X, 103, 8. So bezeichnet der Dichter auch den menschlichen Purohita, wo von der Gesegnetheit des Königs, der diesen ehrt („*yásmin brahmā rājani pūrva éti*“), die Rede ist, direkt als Bṛhaspati IV, 50, 7. Ich versuche in alldem natürlich nicht vollständig zu sein; es genügt, auf die in größter Breite gelagerten Materialien kurz hinzudeuten.

Bestätigt sich nun das hier beständig hervortretende Wesen des Gottes auch in dem Hauptmythus, in dem er — neben Indra — erscheint, dem von der Kuhgewinnung?

Für die vedischen Dichter ist die Pointe dieses Mythus ja die, daß den Brahmanen der Kuhbesitz erworben wird, der ihnen zukommt und den schnöde Geizhälse (die Paṇi³⁾) ihnen vorenthalten wollen, wie im täglichen Leben der Brahmane oft unter dem Geiz der Reichen zu leiden hat⁴⁾. Von Indra heißt es mit

1) Stellen über ihn als Herrn der *Vāc* aus den jüngeren Texten V.M. I, 411 f.

2) Meine „Rel. des Veda“ 378. 382.

3) Wenn Hillebrandt (V.M. I, 94 ff.) an Brunnhofer anknüpfend die Paṇi des Mythus mit dem Volksstamm der Parner identifiziert, so verweise ich in bezug auf die von ihm angeführte Hauptstelle VI, 61, 1 auf meine Note daselbst und GGA. 1914. 447. Für die Auffassung des Bṛhaspati ist es nicht gleichgiltig, ob diese Gegner des Gottes den Typus der geizigen Priesterfeinde repräsentieren oder als Πάρινοι auf der Landkarte zu finden sind.

4) Daß diese Brahmanisierung des seiner Herkunft nach prähistorischen Mythus sekundär ist, beeinträchtigt seine Bedeutung für unsre Untersuchung natürlich nicht.

deutlicher Beziehung auf diesen Mythos, daß er dem *brahmán-* als erster die Kühe erworben hat I, 101, 5, daß er dem *bráhma-* die Kuh leicht erwerbbar gemacht hat X, 112, 8. Der *vípra-* ist es, dessen charakteristische Tat darin besteht, dem Paṇi den Siegespreis abzugewinnen, wie die des Königs darin besteht, mit seiner Kraft den Feind (*vrtrá-*) zu töten VI, 13, 3. Den *brahmaprí* wählen die Götter zu ihrem Freunde: wozu Beispiel die Kuhgewinnung I, 83, 2. 4. So ist es für diese Tat wesentlich, daß sie zu Gunsten derer getan ist, die das *bráhma-* in sich verkörpern, und sie steht also mit der Natur des *bráhmaṇaspáti-* in vollkommenstem Einklang, wie ja auch abgesehen von diesem besondern Akt sich dessen Herrschaft über das *bráhma-* vielfach darin ausprägt, daß er den irdischen Inhabern des *br.* die Vorteile, auf die sie Anspruch haben, gewährleistet. „Kein anderer Gott paßte in die Gedankengänge dieser Geschichte so genau hinein wie Bṛhaspati“¹⁾.

Mit diesem Wesen der Kuhgewinnung stehen auch die Mittel, die Bṛh. dabei anwendet, im Einklang. *úd gā ājad ābhinad bráhmaṇā valám* II, 24, 3: kann es eine dem Herrn des *bráhma-* angemessenere Weise geben, die Höhle zu öffnen? Oder er hat es getan *agnitápobhir arkaiḥ* X, 68, 6; *utá prástaud úc ca vidvāñ agāyat* X, 67, 3, u. a. mehr.

Weiter steht mit all dem im Einklang das Gefolge, das den Gott bei dieser Tat begleitet. Er tritt auf *susṭúbhā, řkvatā ganéna* IV, 50, 5, *řkvabhīḥ* VII, 10, 4²⁾; X, 14, 3; *sákhībhīr vāvadabhīḥ* X, 67, 3; von denen heißt es *řtām sámsantāḥ . . . vípam padám āngiraso dádhānā yajñásya dhāma prathamám mananta* X, 67, 2. Da haben wir die *Āngiras* als seine Freunde³⁾; die spielen bekanntlich, wie es sich für diese vorbildlichen Priester schickt, bei der Kuhgewinnung eine Hauptrolle: man versteht es, daß diese *brahmāṇāḥ* (VII, 42, 1) zusammen mit dem *bráhmaṇas pátiḥ* da auftreten mußten, wo Indra, wie wir sahen, *brahmāṇe prathamó gā ávindat* (I, 101, 5). Im Saramālied sind Überwinder der Paṇis, zusammen mit Bṛhaspati (v. 6. 11) und Indra, die *řsayāḥ sómasitāḥ, ayāsyó āngiraso návagvāḥ, die āngiraso ghorāḥ, die řsayo víprāḥ* (v. 8. 10. 11). So wird denn gerade im Zusammenhang mit der Kuhbefreiung Bṛhaspati als *āngiraḥ* angeredet II, 23, 18 oder *āngirasāḥ* genannt VI, 73, 1. Aber natürlich ist er *Āngiraside* nicht nur als Kuh-

1) Meine Religion des Veda 67.

2) Parallel damit, daß Indra *vásubhīḥ, Rudra rudrēbhīḥ* auftritt.

3) Während diese in der etwas andern Fassung von X, 14, 3 mit Yama, gegenüber den *řkvan* des Bṛhaspati, verbunden werden.

befreier; seiner Priesternatur entspricht es, daß ihm diese Bezeichnung überhaupt zukommt, ähnlich wie auch Agni, der priesterliche Gott, Angiras ist.

Blicken wir von dieser fast ausschließlich aus dem Rgveda geschöpften Charakteristik des Gottes auf die Rolle, welche die Ritualtexte ihm im Opferritual anweisen — namentlich der Vājapeya und der Brhaspatisava ist hervorzuheben —, so entspricht die jenen Vorstellungen auf das genaueste¹⁾. Ebenso die Deutungen, die in den Brāhmaṇatexten vorgetragen werden: *brahma vai brhaspatiḥ*, heißt es dort fortwährend; *brahma vai brhaspatiḥ kṣatram indrah*²⁾.

In all dem bestätigt sich die Erfahrung, die man in der Vedamythologie oft macht und auf die ein Unbefangener von vornherein gefaßt sein wird: in aller Breite — von dieser Breite freilich konnte die knappe hier vorgelegte Auswahl keine Vorstellung geben — entfaltet sich in den Texten das Wesen des Gottes gerade in der Gestalt, die sein Name erwarten läßt. Die „große Linie“ verläuft eben wie sie verlaufen muß. Wir steigen nicht von den Einzelheiten zum Ganzen auf, sondern das Ganze ist seinem wesentlichen Gehalt nach direkt ergreifbar, und die Einzelheiten bestätigen auf der einen Seite eben nur, daß wir es richtig ergriffen haben, und stellen uns andrerseits vor Augen, wie die zentrale Vorstellung sich in den verschiedenen Richtungen spezialisiert, sich zu konkreten, vielleicht erwartbaren, aber nicht *a priori* deduzierbaren Einzelvorstellungen aus einander legt, die alle erst vom Mittelpunkt her verständlich werden und von ihm aus sich an die rechte Stelle setzen lassen. —

Jetzt wenden wir uns zu den in der umgekehrten Richtung vorgehenden Untersuchungen, die wir hier kritisieren, und zum Bild des Brhaspati, das sich aus ihnen ergeben hat.

In Hillebrandts erster Besprechung des Gottes (V. M. I, 404 ff.) erfährt man von dessen Rolle als „Herr des *brāhman*-“ überhaupt im Grunde kaum etwas. Genauer: es ist zwar von ihr die Rede³⁾, indem über dahin gehende Ansichten von Roth, Bergaigne u. a. referiert wird. Aber alsbald verläßt die Untersuchung diesen Vorstellungskreis, um sich fast ausschließlich dem von H. behaupteten Mondgott Brhaspati zuzuwenden. Mir scheint, auch wer den Ursprung der Konzeption im Monde sucht, durfte doch nicht

1) Siehe Strauß 54 f.

2) Strauß 46 f.; Śat. Br. IX, 3, 4, 18.

3) Gleich im Eingang des betreffenden Abschnitts.

unterlassen, die im Veda so weit sich ausbreitende, so mannigfaltig sich verzweigende Vorstellung des „Herrn des *bráhman*-“ eingehendster Beachtung zu würdigen¹⁾; sie gehört doch nun einmal zu dem Gegebenen, in sehr hervortretender Sichtbarkeit Gegebenen, dessen Figur zu betrachten notwendig ist, ehe man über die lunaren Ursprünge Vermutungen aufstellt. Eine Methode, die das Aufsteigen von den Einzelheiten auf ihre Fahne geschrieben hat, warum fand sie es so überflüssig, von allen diesen Einzelheiten nähere Notiz zu nehmen? Warum unterließ sie es, über der Betrachtung von Beziehungen, die B. mit dem Soma verknüpfen sollen, vor allem ihm selbst, dem in diesen Beziehungen Stehenden, und seinem eignen Wesen, wie es im Veda vor uns steht, nachzufragen?

H.s neuere Darstellung (v. m. 60 ff.) nun schwächt dies Bedenken in gewisser Weise ab. „*Bṛhaspati* oder *Brahmanaspati*“, heißt es jetzt, „hat sich mit dem Begriff des *bráhman* zusammen entwickelt, der das magische Fluidum ritueller Zauberkraft bedeutet . . . *Bṛhaspati* ist Herr dieser Kraft“. Vortrefflich. Aber die damit betretene Bahn wird schnell wieder verlassen. Eingehender zu beschreiben, wie B. sich als Herr des Brahman betätigt, wird auch jetzt nicht versucht. Andere, angeblich ursprünglichere Seiten seines Wesens ziehen die Aufmerksamkeit auf sich. Denn er „ist sowenig von Haus aus eine Abstraktion wie Indra“. Die Betrachtung kehrt zu der alten Richtung auf den Mond zurück, indem sie zum Mondmotiv speziell noch den Hinblick auf das — nach Hill. vom Mond beherrschte — Manenfeuer (*dakṣiṇāgni*-) fügt. „Nach meiner Meinung ist der Ausgangspunkt seiner Personifikation das Zauberverfeuer und der Mond, sein himmlischer Protektor²⁾“. Hinter der Gestalt eines „Herrn des Brahman“ liegt also eine Vorgeschichte. Sehen wir zu, ob es der von den Einzelheiten aufsteigenden Methode gelungen ist, diese aufzuhellen, ihr Dasein überhaupt zu erweisen.

Wir prüfen zuerst die angeblich auf den Mond, dann die auf das Feuer, den *Dakṣiṇāgni* hinweisenden Züge³⁾.

Für den Mond gab in H.s früherer Untersuchung der Name des Gottes ein Argument. *brhas-* sollte ursprünglich „Wuchs“, dem entsprechend *Bṛhaspati* als Pflanzenherr den Mond bedeuten (V. M. I, 408 f.). Die (mit Recht) veränderte Beurteilung des

1) Ich meine näherer Beachtung, als sie S. 410 ff. gefunden hat, wo B.s Stimme von vorn herein als „Stimme des Donners“ rubriziert wird.

2) Hill., „Lieder des Rgveda“ 25.

3) Ich schließe diese Erörterung überwiegend an H.s neuere Darstellung an, berücksichtigt aber auch die ältere.

Namens, die Anknüpfung an *bráhmaṇ-* = Fluidum ritueller Zauberkraft, hat H. den Weg zum Monde doch nicht verlegt. Früher vom Pflanzenwuchs, jetzt von jenem Fluidum aus: immer gelangt die Untersuchung zum Monde.

„Vers Nr. 387 des Dhammapada vergleicht den *saṃnaddho khattiyo* mit *ādicco* und mit dem *candimā* den *jhāyi bráhmaṇo*“ (v. m. 62). Mir würde fraglich scheinen, ob unter den Einzelheiten, von denen wir zum gesuchten Ergebnis aufsteigen wollen, ein Vers eine Stelle verdient, der zugleich seiner Herkunft nach so weit von unserm Untersuchungsgebiet abliegt und zur Gottheit des *Brhaspati* so außer Beziehung steht wie dieser buddhistische. Aber denke man darüber wie man will: ist es denn tatsächlich richtig, daß der Vers den Mond mit dem *jhāyi bráhmaṇo* vergleicht? Ich weiß nicht, wie man anders übersetzen will als so: Bei Tage glüht die Sonne, bei Nacht leuchtet der Mond. Gerüstet glüht ein *Kṣatriya*; der Versenkung hingegeben glüht ein Brahmane. Doch beständig Tag und Nacht glüht der Buddha mit seinem Glanz“. Der keiner Einschränkung oder Bedingung unterworfenen Glanz des Höchsten wird verherrlicht durch die Gegenüberstellung von zweimal zwei niederen Wesen, denen allen Glühen oder Leuchten nur zu bestimmter Tageszeit, nur unter bestimmten Umständen zukommt. Darin soll eine Vergleichung dieser Wesen unter einander liegen¹⁾? Ich bin darauf gefaßt, daß man der von mir befürworteten Methode Oberflächlichkeit in unzureichender Beobachtung der Einzelheiten vorwerfen wird. Habe ich nicht vielmehr meinerseits Grund, den Wunsch nach sorgfältigerer Betrachtung der Einzelheiten, auf denen man die Untersuchung aufbauen will, auszusprechen?

Weniger abliegend von der Sphäre des *Brhaspati* ist es, wenn bei der Priestereinsatzung des Somaopfers die Formel gesprochen wird: „Der Mond ist mein göttlicher Brahman; du bist der menschliche“²⁾ — göttlicher Brahman ist ja *Brhaspati*. Doch bedenke man, daß diese Formel einer ganzen Serie analoger angehört: die Sonne ist der göttliche *Adhvaryu*, *Agni* der göttliche *Hotar*, *Parjanya* der göttliche *Udgatar* u. s. f. Hier mythologische Konsequenzen ziehen ist gefährlich, um so mehr als allem Anschein nach der Brahman im hier vorliegenden Sinn des Worts ein der ältesten Zeit fremder Priester ist. — Vollends unerheblich scheint mir, daß

1) Man betrachte etwa die in mancher Hinsicht ähnlichen Verse *Mahāvagga* VI, 35, 8: wird dort der Mond dem *Agnihotra*, die Sonne der *Sāvitrī* verglichen?

2) *Śāṅkh. Śr.* V, 1, 3 etc.; *Caland-Henry* 5. Vgl. *Śatap. Br.* XII, 1, 1, 2.

„wir aus den Texten wissen, wie eng verbunden Mond und Geist gedacht werden“ (v. m. 62; s. schon Rv. X, 90, 13). Die Kombination Mond — Geist pflegt neben Sonne — Auge zu stehen und konnte leicht durch diese veranlaßt werden. Von „Geist“ aber bis zum Brahman oder zu Bṛhaspati ist doch ein Schritt!

Weiter legt H. Gewicht darauf, daß Bṛhaspati „VII, 97, 7 ‚leuchtend, mit hundert Federn versehen‘ heißt, . . . mit seinem trefflichen Eintritt seinen Freunden am meisten Kelterung verschafft, den Himmel und die oberen Sitze (X, 67, 10) ersteigt“. Wie viele Götter und andre Wesen „leuchtend“ (*śuci-*) heißen, lehrt ein Blick in Graßmanns Wörterbuch: darunter finden sich Lieder, Gebete, so daß für den göttlichen Herrn des Brahman dieser Ausdruck überaus begreiflich ist¹⁾. „Hundert Federn habend“ (*śatapattrā-*) ist später ein Name des Spechts und anderer Vögel. Offenbar ist B. hier als vogelartig fliegend vorgestellt wie er X, 103, 4 (vgl. V, 83, 7) mit seinem Wagen umherfliegt. Es fliegen die *Asvin*, die *Marut*, die Flüsse („wie die Vögel“ II, 28, 4), das *ābhvam* VI, 71, 5 u. a. m.; man betrachte etwa die Symbolik von Vs. XII, 4. Daß die Dichterphantasie einmal darauf verfallen ist, die freie, luftige Beweglichkeit des Gottes zu schildern, indem sie ihm „hundert Federn“ beilegt, kann nicht befremden. Ist weiter die Übersetzung richtig, daß B. „mit seinem trefflichen Eintritt seinen Freunden am meisten Kelterung verschafft“, so paßt das besonders gut zum Protektor des Brahmanentums, für welches ein Hauptinteresse im Vorhandensein vieler freigebigere, Somakelterungen veranstaltender Opferherren lag²⁾. Weiter „ersteigt (Bṛhaspati) den Himmel und die oberen Sitze“. Hätten wir anderweitigen Grund hier an den Mond zu denken, würden wir in diesen Worten gewiß dessen Aufsteigen erkennen. Aber so gut wie der Schlachtlärm sich zum Himmel erhebt (VII, 83, 3), das Rauschen der Sara-

1) Schon in meiner Rel. des Veda 66 A. 1 bekämpfte ich H.s Satz (V. M. I, 407 f.): „Nur von einem Lichtgott wird man mit Recht sagen können, daß er das Dunkel vertreibt“. Mit einem Beiwort wie *śuci-* geht die vedische Dichtersprache höchst freigebig um. Die mythologische Betrachtung, die in allzu weiter Ausdehnung dazu neigt, Naturgötter, besonders Lichtgötter zu entdecken, liebt es naturgemäß, an solche Beiworte Folgerungen zu knüpfen, denen mit Entschiedenheit widersprochen werden muß.

2) Geht aber *āsutim* in der Tat auf Kelterungen? Ist nicht gemeint, daß er erquickenden, stärkenden Trank verschafft? Vgl. I, 104, 7; II, 1, 14; Av. III, 7, 6 und dort Whitney-Lanman; ferner *ghṛtāsuti-*, *sarpīrāsuti-*. — Früher (V. M. I, 407) übersetzte H. das *svāvesāh* „bringt Glück mit seinem Aufgang“. Es befriedigt, daß diese damals durch Sperrdruck hervorgehobene Beziehung auf den Mond jetzt verschwunden ist.

svatī divī yatate (X, 75, 3), bewegen sich auch die Gebete des Soma-pressers *dyugāt* zu Indra (VIII, 97, 4), heißt das Opfer *divispr̥ś-* (wiederholt); spricht man zum Prastara: „Geh zum Himmel, von dort bringe uns Regen¹⁾“ (Vs. II, 16; Kāty. Śr. III, 6, 8); spricht man bei der Agnischichtung zu den Priestern und dem Opferherrn: „Zu des Himmels Rücken, zur Sonne gehend setzt euch hin mit den Göttern vereint“ (Vs. XVII, 65; Kāty. XVIII, 4, 1), und Ähnliches häufig. Kann es da befremden, daß auch der „Herr des heiligen Spruchs“, der zeitweilig auf Erden tätig ist, die Kühe gewinnt, die Schlachten leitet, dann zum Himmel aufsteigt, um droben seines Amtes zu walten? Ein solcher Zug, an sich in den verschiedensten Richtungen ausdeutbar, empfängt seinen richtigen, konkreten Sinn unvermeidlich vielmehr selbst erst aus dem Gesamtzusammenhang, als daß er seinerseits diesen anzeigen könnte.

H. legt ferner Gewicht auf das für Bṛhaspati einmal sich findende Beiwort *tikṣṇaśr̥ṅga-* (X, 155, 2; v. m. 83). Sollen die Hörner gerade des Mondes gemeint sein? Wie viele Götter werden im Veda als Stiere vorgestellt! Besonders gern Bṛhaspati (I, 190, 1. 8; II, 23, 11; VI, 73, 1; X, 92, 10). Ein Stier muß natürlich spitze Hörner haben; s. die Materialien bei Gr. unter *śr̥ṅga-* und *tigmāśr̥ṅga-*. An der hier in Betracht kommenden Stelle X, 155, 2 aber ist Bṛhaspati — d. h. die Zaubermacht des *brāhman-*²⁾ — eben damit beschäftigt ein unholdes Wesen³⁾ zu vernichten, genauer aufzuspießen. So wird vom *ṛṣabhā-*, der den Brahmanen gegeben wird, der *bārhaspatyā-* ist, den man *bṛhaspātim sambhṛtam* nennt, gesagt *śr̥ṅgābhyām rākṣa ṛṣati* (Av. IX, 4, 17; vgl. V. 1. 8). Soll der Stier Bṛhaspati nicht dem Ähnliches tun (*udṛśān* X, 155, 2) und zu dem Zweck mit scharfen Hörnern ausgestattet sein? Verstehen wir diese Hörner doch in dem Zusammenhang, den der Text auf das klarste anzeigt, statt dessen Vorstellungskreis jählings verlassend Lunares in ihn hineinzutragen, als gäbe es keine andern Hörner als die des Mondes!

Es folgt IX, 83, 1, wo Soma Pavamāna als Brahmanaspati angeredet wird⁴⁾. Dies kann als Hindeutung auf Bṛhaspatis Mond-

1) Wie auch Bṛhaspati Regen erlangen hilft X, 98.

2) Man erinnere sich wie Av. VIII, 8, 19 *bṛhaspātiprapanūtānām* durch das daneben stehende *nuttāh .. brāhmanā* erklärt wird.

3) Die Arāyī: noch im ursprünglichen Wortsinn als Reichtümer (die den Priestern gegeben werden sollten) zurückhaltend, also im Vorstellungskreis von *arī-*, *ārāvan-*? Dann würde ihre Bekämpfung ja ganz speziell für Bṛh. sich schicken. Doch wird man wegen des *sārvā bhrūṇāny arūṣi* V. 2 Bedenken haben.

4) Die für einen Text des neunten Buchs bedenkliche Annahme, daß das Lied IX, 83 „ganz an Bṛhaspati gerichtet“ sei (V. M. I, 417), scheint H. neuerdings (v. m. 63 A. 3) nicht aufrecht zu erhalten.

natur natürlich überhaupt nur in Frage kommen, sofern man Soma dem Monde gleichsetzt. Ich komme auf die Gründe, aus denen ich Hillebrandt in dieser Gleichsetzung nicht folgen kann, nicht noch einmal zurück. Für mich bietet das Verständnis der Stelle in der Tat keine Schwierigkeit. Daß Soma, der Erwecker heiligen Worts, welcher *vidād gātīm brāhmaṇe pūyāmānaḥ* (IX, 96, 10), er, dessen Zubereitung und Darbringung für die menschlichen Inhaber des Brahman der vornehmste Anlaß ist, ihre Kraft zu beweisen und ihren Lohn zu empfangen, gelegentlich einmal mit dem „Herrn des Brahman“ identifiziert wird — in dieser Poesie, die so gern den einen Gott als des andern Gottes Wesen in sich tragend preist: das ist doch wohl verständlich genug¹⁾. An der vorliegenden Stelle speziell kommt die Beziehung auf Somas *pavītram* hinzu. Das Brahman aber wird sowohl mit einem *pavītram* gereinigt, wie es seinerseits als Reinigungsmittel wirkt. Vgl. IX, 67, 23. 24 *yāt te pavītram . . . brāhma tēna punīhi naḥ; brahmasavaiḥ punīhi naḥ;* IX, 113, 5 *punāno brāhmaṇā hare;* Khila zu IX, 67, Vers 3 *pavītram . . . tēna brahmavidō vayām pūtām brāhma punīmahe;* Av. XI, 1, 18 *brāhmaṇā sūddhā utā pūtā ghṛtēna;* Av. XIII, 1, 36. 43 *ūt tvā yajñā brāhmapūtā vahanti;* Tā. X, 23 *punāntu brāhmaṇaspātir brāhmapūtā punātu mām;* Āpast. Śr. IV, 4, 4 *brahmapūtā stha.* Danach ist das gelegentliche Hereinspielen der Vorstellung des Brahmanaspati an einer der zahllosen Stellen, die von Somas *pavītram* reden, wohl auch ohne die Zuhilfenahme des Mondes begreiflich.

Es bleibt unter den Stellen, die auf den Mond führen sollen, noch X, 53, 9, wo es von Tvastar heißt *śīṣte nūnām paraśīm svāyasām yēna vṛścād étaṣo brāhmaṇas pātīḥ*, und VII, 97, 7, wo Brhaspati *hīranyavāśīḥ* heißt (v. m. 63 A. 3). Das Beil der ersten Stelle soll der Donnerkeil sein; so sollen wir auf Soma geführt werden, der über den Blitz verfügt — also auf den Mond (V. M. I, 410). Die Belegstellen von *vṛśc-* nun machen wahrscheinlich, daß in X, 53, 9 entweder an Niederschlagen von Bäumen zu einem praktischen Zweck, oder an Niederschlagen von Feinden gedacht ist. Über die zwischen beiden Vorstellungen zu treffende Wahl entscheidet wohl V. 10, der offenbar den Gedanken von V. 9 fort-

1) In dem eben bezeichneten Wesen der beiden Götter, das sich immer wieder in den Texten ausspricht, liegt natürlich die Erklärung dafür, daß der eine und der andre ein *kavi-* ist (ein Herrscher über das *brāhma-* wird ja *kavi-* sein: VI, 16, 30). Man stelle den Satz H.s (V. M. I, 409) gegenüber: „Die Übereinstimmung Somas und Brhaspatis in ihrer Eigenschaft als Kavis legt den Gedanken nahe, daß die Konzeption beider vom Mond ihren Ausgang genommen habe“. Da hat man den Unterschied beider Betrachtungsweisen *in nuce*.

setzt. An das *śísīte* von 9 knüpft das *sám śísīta* von 10 an¹⁾; an *bráhmanas pátiḥ* von 9 *kaváyah* von 10, auf des Gottes Begleiter (oben S. 198) bezüglich; an *vr̥ścát* 9 *tákṣatha* 10, denn *vr̥śc-* und *takṣ-* bilden eine natürliche Folge: erst wird der Baum abgehauen (*vr̥śc-*), dann das Holz bearbeitet (*takṣ-*). Man sieht das in den auf die Herstellung des Yūpa bezüglichen Texten; vgl. Schwab Tieropfer 5 ff. oder Śat. Br. III, 6, 4, wo vom Abhauen des Baumes beständig *vr̥śc-* steht (dazu § 10 *paraśu-*; vgl. I, 130, 4 *paraśvéna ní vr̥ścasi*); daneben aber § 4 *yat takṣṇaḥ śastram bhavati* (= *váśz-* X, 53, 10) *tat takṣādatte*. Zusammengehörig *váśz-* und *takṣ-*, wie hier in V. 9, auch X, 101, 10; Av. X, 6, 3. Zu *vr̥śc-* — *takṣ-* vgl. auch III, 8, 7 mit I, 162, 6. Dieser ganze Teil von X, 53 enthält wohl eine mystische Darstellung des Opfervorgangs (vgl. meine Noten zu X, 53). In V. 10 behauen die *kaváyah* „*am̐tāya*“ (vgl. *arkám am̐tāya júṣtam* im Bṛhaspatilied VII, 97, 5) die Materie der Opfertexte, wie öfter *bráhman-* Objekt von *takṣ-* ist (I, 62, 13; V, 29, 15; X, 80, 7). Geliefert hat ihnen diese Materie Bṛhaspati, gleichsam den Baum abhauend, der dann bearbeitet werden soll — versuchen wir es in Anlehnung an X, 31, 7 unsrerseits selbst in vedischer Ausdrucksweise wiederzugeben: das *vānam*, den *vr̥kṣá-*, „*yáto bráhma kaváyo niṣṭataksūḥ*“. Daß dabei Bṛhaspatis Axt von keinem geringeren Handwerker als Tvaṣṭar geschärft ist, begreift sich leicht²⁾. Ich denke, daß so mit einiger Wahrscheinlichkeit — und auf mehr können wir doch nicht hoffen — der Sinn der Stelle in Anlehnung an die überlieferten Materialien rekonstruiert ist. Diese Anlehnung vermissen ich und kann der Kühnheit des Gedankengangs schlechterdings nicht folgen, wenn der Mytholog hier schließt: Beil — also Donnerkeil — also Soma — also Mond. Ähnliche Vorstellungen wie in X, 53, 9 werden dann vermutlich auch in VII, 97, 7 bei der goldnen *váśz-* des B. vorliegen. Mit ihr bearbeitet er, scheint mir, als ein *tákṣan-* das *bráhman-*. Daß des Gottes Werkzeug aus kostbarstem Material angefertigt ist, ist in der Ordnung. —

Von den Beziehungen Bṛhaspatis, die — teilweise über die Vorstellung des Soma³⁾ — zum Mond führen sollen, wenden wir

1) Als Objekt zu diesem ist doch wohl *váśiḥ* zu verstehen, anders als in meiner Note zu der Stelle. *satáḥ* Adverb (vgl. Note zu VII, 32, 24)?

2) Was mit all dem *étaśaḥ* zu tun hat, mag bezweifelt werden (vgl. meine Note). Aber dadurch wird die uns beschäftigende Frage, so viel sich sehen läßt, nicht berührt.

3) Die V. M. I, 409 ff. verzeichneten Übereinstimmungen von Bṛh. und Soma gehe ich hier nicht durch. Einzelnes ist, soweit H.s neue Darstellung dazu Anlaß

uns zu den auf Agni und speziell das südliche Opferfeuer gehenden¹⁾.

Da steht für Hillebrandt voran das Verhältnis zur „mythologischen Dublette“ dieses Gottes, Narāsaṃsa. Ich scheidet diesen Punkt, der eingehendere Erörterung verlangt, hier aus. Es scheint mir zweckmäßig in einem eignen Teil dieses Aufsatzes auf das Narāsaṃsaproblem zurückzukommen. Dort hoffe ich zu zeigen, daß von dieser Seite für die Identifikation Bṛhaspatis mit dem Südfeuer nichts zu gewinnen ist.

Eine Reihe von Stellen aber rücken in der Tat die Vorstellungen von Bṛhaspati und Agni in starke gegenseitige Nähe. Unter ihnen hebt H. (v. m. 64 Anm., V. M. III, 450) besonders den Vers V, 43, 12 (aus einem Lied an die Viśve Devāḥ) hervor:

*ā vedhāsaṃ nīlaprṣṭham bṛhāntam bṛhaspātim sādane sādāyadhvam |
sādādyoniṃ dāma ā dīdivāṃsaṃ hīraṇyavarṇam aruṣāṃ sapema ||*

Ein Vers, sagt H., „der deutlich und unmissverständlich von einem Feuer Bṛhaspati redet“.

Meinerseits möchte ich mich vielmehr dahin ausdrücken, daß wir hier die Phraseologie nicht sowohl einfach des Feuers als vielmehr des konventionell stilisierten, mythologisch ausgestalteten Feuers, des Gottes Agni vor uns haben (ähnlich Strauß 10). Mit ihm wird B. hier identifiziert, wie er es IX, 83, 1 (oben S. 203) mit Soma wird. Was aber ist denn im Rv. geläufiger als solche Identifikationen? Da ist Agni gleich Mitra; Savitar ist gleich Apām napāt; er ist auch gleich Pūṣan, gleich Bhaga, gleich Tvaṣṭar — ich sehe von weiteren Zusammenstellungen über dies jedem Vedaleser hinreichend geläufige Thema ab. Inwiefern aber gerade die Gleichsetzung von Agni und Bṛhaspati besonders nah lag, begreift sich doch wohl leicht genug. Beide sind priesterliche Götter. Agni ist Hotar; von Bṛhaspati heißt es *ukthāmadāni śaṃsiṣat*²⁾. Dieser

bot, berührt worden. Meine Stellungnahme im Ganzen habe ich schon ZDMG. XLIX, 174 f. bezeichnet und sie veranschaulicht durch die Prüfung der Parallele von Soma als *vīrūdhām pātih* und den Pflanzen als *bṛhaspātiprasūtāh*. Vollständigere Verwertung der Belege für das letzte Wort, als ich sie damals vornahm, scheint mir das dort Gesagte durchaus zu bestätigen. Im Übrigen verweise ich für jene Liste der Übereinstimmungen auf Strauß 5 ff.

1) Dabei möchte ich nicht unterlassen zu bemerken, daß die beiden Richtungen auf den Mond und auf Agni mir doch unter einander zu divergieren scheinen. Daß der Mond eine Form Agnis sei, wird im Veda wohl gelegentlich berührt, steht aber dort ganz im Hintergrunde. Auch ob die Halbmondform des Dakṣiṇafeuerherdes (nach andern wird eine andre Form verlangt) in alte Zeit zurückgeht, muß dahingestellt bleiben.

2) Vgl. meine Rel. des Veda 396 A. 1.

ist der Herr des *bráhma*-, zu Agni aber sagt man *práci dyáväprthiví bráhmaṇā kṛdhi* und redet ihn an *brahmaṇas kave* (II, 2, 7; VI, 16, 30). Agni verleiht dem Sänger ein *mánma* (IV, 5, 6), wie B. Ähnliches tut. Beide sind Aṅgiras, Purohita¹⁾. So ist es nicht überraschend, daß I, 38, 13; III, 26, 2 diese Götter identifiziert werden²⁾. Was nun speziell unsre Stelle anlangt, so scheint mir zweifelhaft, ob sie von Bṛhaspati als Agni ähnlich, und nicht vielmehr (wie III, 26, 2) von Agni als Bṛhaspati ähnlich spricht. Ist aber letzteres der Fall, so fällt der Gedanke an B. als Feuer natürlich ohne weiteres hin. Geht dagegen der Vers doch auf Bṛhaspati, scheint mir folgendes zu erwägen. Ein stark in dem Vers hervortretendes Leitmotiv ist das Sichniedersetzen des Gottes (*sádane sādadhvam, sādadyonim*). Damit wird die Stelle eng an andre angeschlossen, die ebenfalls vom Sichsetzen Bṛhaspatis sprechen. Unserm *sādadyonim* ganz nah steht VII, 97, 4, wo in einem B. liede zu B. gesagt wird *ā no yónim sadatu*³⁾. Dies ganze Lied aber hat es deutlichermaßen nicht mit der Niederlegung eines Feuers zu tun. Sondern der mit Bṛhaspati identifizierte Priester, der das *bráhma devákṛtam* (V. 3) vorträgt, für dessen *bráhma* guter Gang geschaffen wird (V. 8), soll sich am Opferplatz (*nr̥ṣádane prthivyá náro yátra devayávo mádanti* V. 1) niedersetzen. So wird zu Bṛhaspati gesagt II, 23, 1 *sáda sádanam*; wohl auch von ihm I, 18, 6 *sádasas pátim*. Auf dies Sichsetzen eines Priesters bezieht es sich, wenn von Agni — den wir hier wieder mit Bṛh. sich berühren sehen — gesagt wird IV, 9, 4 *utá brahmá ní śdati*; VII, 7, 5 *ásadi ... agnir brahmá nr̥ṣádane vidhartá*, vgl. II, 1, 3 (an Agni) *tvám brahmá ... brahmaṇas pate*. Also der mit Bṛhaspati und ebenfalls mit Agni identifizierte menschliche Brahman⁴⁾ setzt sich nieder:

1) Das Meiste davon hat schon Strauß (S. 12) vollkommen richtig beigebracht. Hill. (v. m. 64 Anm.) findet, das von ihm Gesagte reiche nicht hin. Ich urteile anders. Wenn H. ihm die Verse V, 43, 12; VII, 97, 7 entgegenhält, ist hier und oben S. 202 gesagt, wie ich meinerseits über diese denke.

2) Es ist bezeichnend, daß dicht neben der ersten Stelle (V. 14) vom *stóka*-die Rede ist und gesagt wird *gáya gāyatrám*, an der zweiten *mánuṣo devátātāye, vipram*: all das bezeichnet gerade die dem Agni und Bṛh. gemeinsame Region.

3) Überhaupt sind Berührungen zwischen unsrer Stelle und VII, 97 zu bemerken. Zum *nilapr̥ṣṭham, aruṣám* der ersteren vgl. VII, 97, 6.

4) Wir werden den Brahman für die ältere Zeit als den Priester zu verstehen haben, der später für gewöhnlich Bráhmaṇacchapsin heißt, in solenner Sprache aber als Brahman benannt wird (vgl. meine Rel. des Veda 396). Unter seinen Rezitationen finden sich viele Bṛhaspatitexte; so eben das Lied VII, 97 (*Āśvalāyana Śr. VII, 9, 3*). Vgl. noch Ait. Br. III, 50, 2; Strauß 51. Besteht zwischen ihm und dem Hotar von Haus aus der Unterschied, daß der Letztere

davon und nicht von einem an seine Stelle gebrachten Feuer ist V, 43, 12 die Rede. Nur bildlich wird jener sich setzende Priester als ein niedergesetztes Feuer aufgefaßt, wobei neben der sonst geläufigen Gleichung Bṛhaspati = Agni auch mitwirken mag, daß vom *bráhma*n- (VI, 16, 36), dem *yajñá*- das Verb *dīdi*- gebraucht wird (*dīdivāmsam své dāme* II, 2, 11 unsrer Stelle sehr ähnlich), ebenso von dem wohl als Nom. agentis gebrauchten *gír*- X, 99, 11. So scheint mir der Vers V, 43, 12 — auch abgesehen von der Möglichkeit, daß er sich überhaupt vielmehr auf Agni bezieht — einen Beweis für Bṛhaspatis Wesen als ein konkretes Feuer schlechterdings nicht in sich zu schließen.

Mit Mond und Manenfeuer soll nach H. (v. m. 62 f.) auch Bṛhaspatis Beziehung zu den *Āngiras*, „den mit Zauber und Beschwörung eng verbundenen“ zusammenhängen. Aber diese Beziehung erklärt sich auch aus dem Wesen eines Herrn des *bráhma*n- direkt, ohne den Umweg über den Mond. Und das Aussehen der ganzen Vorstellungsmasse entscheidet, meine ich, durchaus für diese Auffassung: der Herr des *bráhma*n- an der Spitze ältester, vornehmster Inhaber des *bráhma*n-, um mit den Kräften und Mitteln des *bráhma*n- die Interessen des *bráhma*n- gegen die feindlichen Mächte durchzusetzen — während auf der andern Seite vom Monde, vom Manenfeuer in allen diesen Zusammenhängen sich keine Spur findet¹⁾.

Und das führt zu letzten das Bṛhaspatiproblem betreffenden Erwägungen. Neben dem, was die Texte enthalten, lohnt es sich auch zu beachten, was sie nicht enthalten. Wären denn nicht außer den zerstreuten nebensächlichen Indizien, die H. — m. E. ohne Grund — auf Mond²⁾ und Manenfeuer deuten will, klarere zu erwarten? Etwa für die Mondvorstellung Hinweise auf Zunehmen und Abnehmen, auf Herrschaft über die Nacht, über die Monate? Und für das Südfeuer Hervortreten Bṛhaspatis in den auf dies Feuer bezüglichen Riten? Wie viel ist in den Texten

ukthá- (Preislieder), er aber *bráhma*n- (Zauberlieder) vorzutragen hat? Häufiges Auftreten gerade des Terminus *bráhma*n- in seinen Texten spricht vielleicht dafür. Doch wäre ein solcher alter Unterschied zwischen diesen Textkategorien offenbar auf dem Wege sich auszugleichen. Die Frage bedarf noch weiterer Untersuchung.

1) Es kommt übrigens m. E. bei den *Āngiras* im Bṛhaspatimythos ganz überwiegend nicht darauf an, daß sie Manen sind. Wie sie mit B. zusammen die Kühe gewinnen, sind sie wohl vielmehr als lebende priesterliche Heroen vorgestellt. Darauf fällt dort das Gewicht, daß sie die Stammväter der Brahmanengeschlechter, oder vornehmster Brahmanengeschlechter sind.

2) Eher ließe sich von der Sonne sprechen: II, 24, 9; VI, 73, 3; VII, 97, 7; X, 67, 5; 68, 9. — Sonne und Mond: II, 24, 5; X, 68, 10.

von Bṛhaspati die Rede, wie viel vom Südfeuer! Aber H. selbst konstatiert (v. m. 62), daß „eine engere Beziehung B.s gerade zum Südfeuer, abgesehen von I, 18; X. 182, wo er mit Narāsaṃsa identifiziert wird, nicht mehr unmittelbar erkennbar ist“. Welche gebrechliche Stütze diese Beziehung zu Narāsaṃsa ist, soll unten gezeigt werden¹⁾. Überhaupt aber — und hierauf ist besonders Gewicht zu legen — deckt sich Bṛhaspatis Tätigkeitssphäre nicht nur nicht mit der zum Südfeuer gehörenden, sondern fällt zum größten Teil aus ihr heraus. Wenn Bṛhaspati über Opfergesang, Litaneien, das Opfer im Allgemeinen herrscht, ist das doch ein andres Reich, als das des dämonenvertreibenden Südfeuers. Das *bráhma*-, wie er es hervorbringt, dem Priester verleiht, fördert, dürfen wir uns nicht vorstellen als in besonderen Beziehungen zum Südfeuer stehend. Soll Regenzauber wie der von X, 98 oder der Zauber für Anschirrung von Indras Rossen („*yunámi te bráhmaṇā keśinā hári*“; Cal.-Henry 385) etwas mit diesem Feuer zu tun haben? Der Zug des Unheimlichen, der von diesem Feuer unzertrennbar ist — man unterscheide diese Unheimlichkeit von Furchtbarkeit —, ist kein Grundzug von Bṛhaspatis Wesen, sondern tritt bei diesem höchstens in ganz begrenzter Geltung, in ganz bestimmtem Zusammenhang auf. —

Wir haben den Versuch geprüft, in der Betrachtung Bṛhaspatis von der „Untersuchung der Einzelheiten“ zu einer andern „großen Linie“ aufzusteigen, als der, die sich auf den ersten Blick mit überzeugender Bestimmtheit darbot. Es hat sich, meine ich, ergeben, daß der unbefangene Eindruck Recht behält. Der Versuch hinter dem Bilde, das er zeigt, eine andersgeartete Vorgesichte zu enthüllen, ist mißlungen. Die Einzelheiten mit aller Sorgfalt zu betrachten erläßt sich die unsrerseits befürwortete Methode keineswegs. Aber sie versucht sie in der richtigen Perspektive zu sehen, zufällige Produkte momentaner poetischer Phantasiereregungen abzusondern von den bleibenden Elementen, und diese zu betrachten als an der Stelle stehend, die sie zum Zentrum des Ganzen einnehmen — z. B. Bṛhaspatis Zusammenhang mit den Aṅgiras als beruhend nicht auf der Mondvorstellung, sondern auf der *bráhma*-, Vorstellung —: wo dann die Auffassung des Einzelnen,

1) Nicht anders steht es mit dem Umstand (Hill. ebendas.), daß Bṛhaspatis irdischer Vertreter, der Brahman, im Opferritual unweit des Südfeuers seinen Platz haben soll. Der Brahman, den die Ritualtexte beschreiben, scheint dem ältesten Ritual noch nicht angehört zu haben. Und Caland-Henrys Karte des Opferplatzes (pl. IV) zeigt, daß er in nicht unerheblicher Entfernung vom Südfeuer saß.

die jedesmal durch die große Struktur der Vorstellungsmassen empfohlen wird, von seiten der Anhaltspunkte, welche das Detail der Texte liefert, die Bestätigung empfängt¹⁾, auf die von vornherein zu rechnen war.

Täusche ich mich oder steht jene, wie mir scheint, die Einzelheiten — oder in Wahrheit gewisse, teilweise imaginäre Einzelheiten — allzusehr in den Vordergrund rückende Methode im Zusammenhang mit der Einseitigkeit der zu weit gehenden Erwartung, fast überall Naturwesenheiten in den mythologischen Gebilden zu entdecken? Diese Erwartung, das Bedürfnis die Gestalt Brhaspatis „auf einem festeren Sockel“ aufgebaut zu sehen als die Macht des *bráhma*- ist (V. M. I, 408)²⁾, läßt die nächstliegende Bedeutung eines solchen Gottes übersehen oder drängt sie in die zweite Linie zurück. Dafür treibt sie, alle Kraft an die Entdeckung von Spuren zu setzen, die zum Mond, zur Sonne, zum Feuer oder in andern derartigen Richtungen zu führen scheinen. Daß dann die frei umhergreifende Auslegung von Einzelheiten weitesten Spielraum verlangt und erhält, kann nicht überraschen.

Narāśaṃsa.

Auf den im Obigen (S. 206) berührten Gott oder Genius Narāśaṃsa komme ich nach meinen früheren Erörterungen und Hillebrandts Gegenbemerkungen³⁾ noch einmal zurück. Mir scheint auch dieser Gott denen zuzugehören, deren Wesen, wie bei Savitar und Brhaspati, im Grunde schon der Name zu erkennen erlaubt. Indessen die Materialien, aus denen Bestätigung des durch den Namen angezeigten Ergebnisses zu schöpfen ist, sind eigentümlich gelagert und verlangen eingehende Diskussion. In ihr muß das Bemühen seine Kraft beweisen, auch unscheinbaren Indizien der Texte Ergebnisse abzugewinnen, so daß doch die Konfrontierung unabhängiger Zeugnisse oder Zeugnisgruppen, die Konvergenz der Richtungen, in welche diese weisen, die Gefahr willkürlichen Fehl-

1) Auch in negativer Hinsicht. Bezüglich des Zusammenhangs von B. mit den Angiras: wo deuten da die Texte auf den Mond?

2) Man bemesse doch die Festigkeit, mit der sich diese Gestalt aufbaute, nach dem Denken und Fühlen der Alten — der Vorfahren jener, die das *bráhma*- zum Allwesen erhoben haben!

3) H. O., ZDMG. LIV, 49 ff. gegenüber V. M. II, 98 ff.; dann V. M. III, 445 ff.; v. m. 58 f. Meinen Aufsatz zitiere ich im folgenden mit Z. An manchen Stellen dort Gesagtes zu wiederholen konnte ich nicht vermeiden. Man sehe, teilweise wenigstens, im vorliegenden Aufsatz eine mit Rücksicht auf den erhobenen Widerspruch vorgenommene Neubearbeitung des ersten.

greifens ausschließt. Es soll versucht werden, das Funktionieren dieser Untersuchungstechnik zu veranschaulichen, die Ablehnung einer abweichenden, mir fehlerhaft scheinenden Arbeitsweise zu begründen. Zugleich wird sich Gelegenheit bieten, sachlich das früher über Narāśaṃsa Beigebrachte hier und da zu vervollständigen.

Was lehrt uns des Gottes Name?

Narāśaṃsa, durch unverdächtige Zeugnisse als *narāṃ śaṃsa*-erläutert¹⁾ (daneben Nṛśaṃsa, auch kurzweg Śaṃsa), stellt die Verbindung zweier Elemente dar, die — was zu konstatieren das Erste, Nächstliegende ist — auch außerhalb dieses Namens sehr häufig verbunden erscheinen: der Gen. *narāṃ*, auch *nṛṇāṃ*, abhängig von *śaṃsa*-, oder das Adj. *nārya*- neben *śaṃsa*²⁾, oder Formen des Verbs *śaṃs*- mit *nāraḥ* als Subjekt, oder das Partizip dieses Verbs als Beiwort dieses Substantivs; dazu dann, in etwas weiterem Kreise um diese zuvörderst uns wichtige Region gelagert, Wendungen, in denen entweder *narāṃ* von einem ungefähren Synonymum von *śaṃsa*- abhängt (*ūpastati*-, *stōma*-, vgl. auch *nṛṇāṃ stutāḥ* X, 93, 4), oder *śaṃsa*- einen andern Gen. bei sich hat, der dem *narāṃ* entspricht (*yājamānasya*, *sunvatā stuvatāḥ* etc.)³⁾. Bemerkt man nun weiter erstens, daß die Konfiguration dieser Stellen für Auffassung des *narāṃ* als Gen. subjectivus entscheidet (*nāraḥ śaṃsanti* und viel andres; siehe in Z), zweitens, daß die betreffenden „Männer“ durch VII, 19, 9 als *ukthasāsah* interpretiert werden (*ukthā*- und das in Narāśaṃsas Namen enthaltene *śaṃs*-gehören ja auch stehend zusammen), und daß das eben angeführte *yājamānasya* etc. in dieselbe Sphäre führt: so ergibt sich als Resultat, daß der Wortsinn von *narāśaṃsa* ist „der (feierliche, rituelle) Vortrag der Männer“⁴⁾ bez. der Genius, der über diesem Vortrag

1) Diese Äquivalenz wird auch von Hill. offenbar anerkannt. Zum Grammatischen vgl. jetzt Wackernagel Ai. Gramm. II, 30. 248; Johansson Bidrag till Rigvedas tolkning 22.

2) Auch in freierem Spiel so, daß beides in verschiedenem Kasus steht, V, 41, 9.

3) Belege zu dem allen Z. 51 ff. Ich wiederhole sie hier nicht, aber ihr konkreter Eindruck ist wichtig, um dem hier Gesagten lebendige Farbe zu geben, seine Überzeugungskraft zu verstärken.

4) Dabei scheinen die „Männer“ in einer gewissen Gegenüberstellung zu den Göttern gedacht, mit denen sie verkehren: III, 16, 4; IX, 86, 42; vgl. I, 141, 6. — Für die Sphäre des priesterlichen Lobgesangs, um die es sich bei *narāṃ śaṃsa*-handelt, ist bezeichnend, daß neben diesem Ausdruck erscheint *vandanesthāḥ*, *ukthā* I, 173, 9; *kārūdhāyāḥ*, *stutāḥ* VI, 24, 2 (vgl. auch die Ausdrücke dort V. 1; wenn es da von Indra heißt *arcatryò . . nṛbhya ukthaiḥ*, so ist das — man be-

regiert. Die Fülle der einander stützenden, ergänzenden, erläuternden Belege, bald einander wiederholend, bald in verschiedenster grammatischer Form immer denselben Inhalt variierend, läßt uns die Vorstellung der vedischen Poeten — eine Vorstellung, die einem für diese hervorragend wichtigen Vorstellungskreis angehört — mit einer Sicherheit erkennen, die, scheint mir, hinter den festesten Gewißenheiten der Vedaexegese nicht zurücksteht.

Nun schließt sich mit Notwendigkeit die Frage an: daß dieser Wortsinn des Namens das Wesen des Gottes ausdrückt, wird es durch das, was die Texte über dies Wesen erzählen, bestätigt?

Unter den Texten stehen als kompakte Gruppe voran die Aprihymnen, in denen bekanntlich an fester Stelle die Anrufung des Narāśamsa wechselnd, gelegentlich auch kumuliert, mit der des Tanūnapāt erscheint. Diese Texte nun zeigen uns Narāśamsa, wie ich schon früher (Z. 53) bemerkte, als „einen Gott, der in der Sphäre des Opfers sein Wesen treibt¹⁾. Er ist ein *kavi-* V, 5, 2, honigzünftig I, 13, 3; er macht den Göttern das Opfer *nāmasā* mundgerecht X, 70, 2; er ergießt dreimal des Tages (d. h. doch wohl bei den drei Savana) Honig über das Opfer I, 142, 3.“ Es ist klar, wie genau das alles zu einem Genius der sakralen Rezitation paßt²⁾. Ich füge hinzu, daß auch die wiederholt mit N. verknüpfte Vorstellung des Honigs sich in dies Bild gut einfügt. Honigsüße wird dem heiligen Spruch mit Vorliebe zugeschrieben³⁾. N.s Amt ist es, die zu verbreiten.

denke die Zusammengehörigkeit von *ukthā-* und *śams-* — geradezu eine Interpretation von *narāś śamsa-*).

1) Als Beleg kann ich z. B. *mādhvā yajñām mimikṣati* I, 142, 3 hinzufügen. Ähnlich V, 5, 2. Vgl. auch *prati . . . mimānaḥ . . . yajñasya dhāma* Kāth. XXXVIII, 6.

2) So heißt es denn auch von dem ungefähren Äquivalent des N., Tanūnapāt: *mānmāni dhūbhīr utā yajñām rñdhān* X, 110, 2.

3) Ich hebe hervor *prñāktu mādhvā śam imā vacāmsi* IV, 38, 10; *mādhvāḥ kṣaranti dhūtāyāḥ* VIII, 50, 4; *yād dha vipro mādhru chandō bhānati* VI, 11, 3; *mādhumad* bz. *mādhumatamam vacāḥ* I, 78, 5; V, 11, 5 (dazu VIII, 8, 11 das Verb *āśamsīt*, zur Vorstellung des Nar. passend); das Kompos. *mādhuvacas-*; weiter die Nachweisungen der Konkordanz unter *mādhumatīm*, *mādhru vakṣyāmi*. Wenn der Gott *mādhujihva-* heißt, deutet die „Zunge“ offenbar auf süße Rede; vgl. die Angaben der Konkordanz unter *jihvā me*; Av. I, 34, 2. 3. — Wenn von der Tätigkeit des Gottes das Verb *añj-* gebraucht wird (II, 3, 2; ebenso bei seinem Doppelgänger Tanūnapāt I, 188, 2), vergleiche man aus dem letztangeführten Lied I, 188, 11 *agnīr . . . gāyatrēṇa śam alyate* und besonders VI, 69, 3 *śam vām añjantv aktūbhīr matinām śam stómāsah śasyāmānāsa ukthaiḥ*: da haben wir die Vorstellungen des Salbens, des heiligen Textes, des an Narāśamsa erinnernden *śams-* bei einander. Nach alledem ist die Bedeutung des Honigs und des Salbens bei N. wohl klar.

Außerhalb der Āprihymnen weiter ist wohl die wichtigste Narāśamsastelle des Ṛv. X, 57, 3 *māno nv ā huvāmahe nārāśamsēna sōmena pitṛñām ca mánmabhīḥ*: die Zurückrufung der Seele eines Schwerkranken, die sich ins Jenseits zu entfernen droht. Hier treffen wir zuerst auf die Verbindung, die uns dann weiterhin näher beschäftigen wird, des N. mit den *pitaraḥ*. Fragen wir uns im voraus, welche Möglichkeit für die Verknüpfung der Vorstellungen eines Genius ritueller Rezitation und der Manen gegeben scheint¹⁾, drängt sich wohl auf, daß es sich um die Manen insofern handeln wird, als diese Erfinder oder Ausüßer solcher Rezitation und deshalb mit Narāśamsa verbündet waren²⁾. Eine Probe auf die Richtigkeit dieser Erwägung liegt nun darin, daß im besprochenen Verse es nicht schlechthin heißt *pitṛbhīḥ*, sondern *pitṛñām mánmabhīḥ*: d. h. es wird eben die Seite am Wesen der *pitaraḥ* hervorgehoben — oder auch es werden eben die *pitaraḥ* hervorgehoben, an welchen die Seite zur Erscheinung kommt —, die gerade mit Narāśamsa in seiner hier vertretenen Auffassung harmoniert. Denn das *mánman-* der Väter ist doch wohl nichts sehr anderes als ihre rituelle poetische Produktion, vgl. *mánma śamsi* II, 4, 8, *matīḥ . . śasyámānā* III, 39, 1³⁾. Der Zauberpriester, der X, 57 redet, will den Kranken ans Leben fesseln durch die magische Kraft, welche die Vorfahren in ihrem Soma und ihren Liedern, von Narāśamsa begnadet, angesammelt haben. So preist VIII, 41, 2 der Dichter, wörtlich gleich X, 57, 3, den Varuṇa *pitṛñām . . mánmabhīḥ*, wo dann das sogleich folgende, mit *mánmabhīḥ* parallele *prásastibhīḥ* an die Vorstellungssphäre des Narāśamsa anklingt; und X, 78, 3 werden die Marut gerühmt als *pitṛñām ná śamsāḥ surātáyah*⁴⁾: auch hier das an Narāśamsa anklingende Schlagwort *śamsa-* mit den Manen in einem Zusammenhang, welcher genau der durch unsre Untersuchung angezeigten Richtung entspricht.

Nun sehen wir weiter diese Ṛv. X, 57, 3 auftretende, bisher

1) V. M. II, 106 wird gesagt: „Ein ‚Lobpreis der Menschen‘ ist für einen Todes- oder Manengott . . eine unverständliche Bezeichnung“. Es braucht sich ja nicht direkt um einen „Todes- oder Manengott“ zu handeln, sondern nur um einen Gott, der zu den Manen in einer speziellen, eben von uns zu ermittelnden Beziehung steht. Dann aber ist jene Unverständlichkeit wohl zu rasch behauptet.

2) Die vedischen Theologen liebten es ja, die Toten nach den rituellen Leistungen, die sie im Leben vollbracht hatten, zu charakterisieren.

3) Siehe das schon Z. 56 Bemerkte.

4) Vgl. dazu ebenfalls von den Maruts II, 34, 6 *narām ná śamsāḥ* Z. 56 A. 1.

durch die Lagerung ṛgvedischer Materialien erläuterte Verbindung von Nar. mit den Manen in den jüngeren vedischen Texten wiederkehren. Es handelt sich um die Zeremonie der Nārāśaṃsa-Soma-becher, die an bestimmter Stelle des Somaopfers den Manen gewidmet werden¹⁾. Auch hier erscheint, wie ich schon früher zeigte²⁾, an den Manen in einer Reihe von Ausdrücken der betreffenden Formeln eben der unsre bisherigen Ergebnisse augenfällig bestätigende Zug, daß sie der Gabe priesterlicher Dichtung teilhaftig waren. Wenn es heißt: *narāśaṃsapṛtasya te deva soma mativida ūmaiḥ* (resp. *ūrvaiḥ, kāvyaiḥ*) *pitrbhir bhakṣitasya*, so haben wir hier die Elemente Nārāśaṃsa, Soma, *pitāraḥ* und *matī-* auf das genaueste so wie in X, 57, 3 (dort nur für *matī- mānman-*) beisammen. Und wenn hier Soma eben als *mativid-* gefeiert wird, so weist das darauf hin, daß von den Vätern als den Inhabern sakraler Dichtung die Rede ist: die wird von Soma inspiriert³⁾. In der Fassung von Ts. III, 2, 5, 2—3 ist der Soma des betreffenden Ritus *nārāśaṃsapṛta-*, *pitṛpṛta*: der Trank, der die Dichter begeistert, ist zuerst vom himmlischen Vertreter geistlichen Dichtens, dann von den priesterlichen Ahnherren getrunken worden. Und wenn dann der Nachkomme jener Ahnen den Soma in dieser Gestalt anruft, bedeutet das wohl, daß er für sich selbst das von den Vorfahren überkommene geistliche Erbe in Anspruch nimmt⁴⁾: offenbar unter speziellem Mitklingen des Wunsches, so Nebenbuhlern gegenüber sich die *abhiṣṭi-* zu sichern⁵⁾.

1) Z. 54 f.; H. O., IF. XXXI, 139; dort weitere Literatur.

2) Z. 55 f.

3) Soma ist ja *pitā matinām asaṃstakāvyaḥ* IX, 76, 4, *janitā matinām* IX, 96, 5. Von ihm heißt es *ayām me pitā ūd iyarti vācam ayām manīṣām usātm ajigah* VI, 47, 3. Ähnliches bekanntlich sehr häufig.

4) Fällt von diesen Vorstellungen her Licht auf den so dunkeln Tanūnapāt? Die an ihn und die an Nārāśaṃsa gerichteten Verse der Aprillieder legen beiden so ähnliche Bestimmungen bei, daß man geneigt sein wird, hier eine Dublette derselben, mindestens ungefähr derselben Gestalt anzunehmen. Ist der Gott „Leiblicher Nachkomme“ also vielleicht als der Wahrer der Kontinuität zwischen Vorfahren und Nachkommen, in diesem Fall als der Verbürger der von den Vorfahren überkommenen geistig-sakralen Erbschaft aufzufassen? Ist es Zufall, daß im Avesta *āśahrōnaptar-*, das Beiwort des Nairyōsāha, ebenfalls das Element *napāt-* enthält: Überführung der betreffenden Vorstellung ins Gebiet des *ḥṣatra-* (vgl. unten S. 217 A. 5)?

5) Über die spezielle Geltung des *abhiṣṭi-*Motivs im Zusammenhang mit Nārāśaṃsa und überhaupt *sāṃsa-* vgl. Z. 52 A. 3 (lies dort I, 173, 9 statt I, 173, 8; hinzugefügt werden kann Verweisung auf I, 94, 8; 178, 4; II, 26, 1). — Man bemerke, daß X, 93, 11 der *sāṃsa-*, welchen dort der Gott *abhiṣṭaye* schützen soll, durch v. 12 *stōmam . . . nṛṇām* an *narām sāṃsa-* angeschlossen wird. Wie das

Wie Narāśaṃsa mit den Manen als den alten Inhabern der Brahmanenwürde und priesterlichen Dichtkunst zusammenhängt, so gilt Ähnliches, wie oben (S. 198) besprochen, von Bṛhaspati. Damit werden wir zum R̥gveda zurück und zu bisher noch nicht berührten Materialien dieses Veda über Narāśaṃsa geführt. Es ist wohl kein Zufall, daß dort I, 106, 3—5 Narāśaṃsa zwischen den *pitārah* und Bṛhaspati angerufen wird; vielleicht auch mit besonderer Absicht werden da, in Hindeutung eben auf die hier besprochenen Zusammenhänge, die *pitārah* als *supravācanāḥ* charakterisiert¹⁾. Besonders sichtbar aber tritt die Verwandtschaft von Narāśaṃsa und Bṛhaspati in den Liedern I, 18 und X, 182 hervor, in denen beide Götter in engster Verbindung mit einander angerufen werden. Fragen wir nach dem Motiv dieser Zusammenstellung? Wir haben keine Schwierigkeit es aus dem R̥gveda selbst herauszulesen. Das Bṛhaspatilied II, 26 hebt an *ṛjūr ic chāṃso vanavad vanuṣyatāḥ*. In andern Bṛhaspatiliedern heißt es *ukthām indrāya śāṃsan*; *ṛtām śāṃsantaḥ* X, 67, 1. 2, und beten die *suśāṃsāḥ*, durch ihre *matī-* den *duḥśāṃsa-* zu überwinden (*tvāyā . . bṛhaspate . . yujā*) II, 23, 10²⁾. Speziell aber von den beiden hier in Rede stehenden, Bṛhaspati und Narāśaṃsa zusammenstellenden Hymnen betet der eine um Abwehr des *śāṃsa-āraṇaḥ* I, 18, 3³⁾; im andern wird Bṛhaspati angerufen *pūnar neṣad aghāśaṃsāya mānma*⁴⁾ X, 182, 1, und tritt neben einem Gebet gegen die *brahmadviṣaḥ* (V. 3) in dem Vers für Vers wiederholten Refrain ein solches gegen die *āsasti-* auf⁵⁾. So sehen wir

alles auf die Rivalität mit Konkurrenten hinblickt, wird auch durch das *viṣpar-dhasaḥ* I, 173, 10 (neben *svabhiṣṭāyaḥ* V. 9), *vivāci* I, 178, 4 angezeigt. — Nicht sehr weit von diesem Konkurrenzmotiv abzuliegen scheint der Zusammenhang der Narāśaṃsazeremonie beim Somaopfer mit der Verteilung der Dakṣiṇās, s. Kāṭh. VI, 6 p. 55, 17; Caland-Henry 289 f.

1) Das Wort heißt vielleicht nicht nur: wem schönes *pravācanam* gilt, sondern auch: wer sich auf schönes *pr.* versteht (?).

2) Hier sei aus den jüngeren Veden die oft zitierte Formel *bṛhaspatīr ukthāmādāni śaṃsīṣat* (Ts. III, 3, 2, 1 etc.) angeschlossen.

3) Dazu positiv, im selben Vorstellungskreis verbleibend, *dhīnāṃ yōgam, hōtrā* (V. 7. 8).

4) Man beachte dies *mānma*, das wir oben (S. 213) als in den Vorstellungskreis von Narāśaṃsa gehörig kennen gelernt haben.

5) Aus diesem Lied hebe ich noch besonders die Worte hervor *nārāśaṃso no 'vatu prayājē*. Die Aprillieder, in denen die stehende Anrufung des N. erscheint, gehören ja dem Ritual der Prayājas an. Die Stellung der eben angeführten Worte in X, 182 enthält ein Indizium über das leitende Motiv dieses Prayāja.

beständig die Wortgruppe von *śams-*, mit *Bṛhaspati* oder mit *Bṛhaspati* und *Narāśamsa* in Beziehung tretend, den Schlüssel zum Zusammenhang der beiden Götter geben. Man kann sich noch auf folgende Stellen berufen: *śāmsad ukthēndrāya brāhma vārdhanām yāthāsat* VI, 23, 5; *ukthā brāhma ca śāmsyā* VIII, 63, 2; *imā brāhma śasyāmānāni* X, 66, 12; *imā brāhma . . . śamsi* X, 148, 4¹⁾ — durchweg finden wir da das Motiv des *Brahmaṇaspati* und das des *Narāśamsa* mit einander verbunden.

Ist es nach alldem zuviel gesagt, daß zahlreiche Gruppen in einander greifender, sich gegenseitig sichernder Zeugnisse unsre Untersuchung auf eine breite Basis stellend bestätigen, daß die vedischen Autoren dem *Narāśamsa* die Wesenheit beileigten, die auf Grund seines Namens und dessen Stellung im vedischen Sprachgebrauch eben erwartet werden mußte²⁾? —

Ich wende mich nun, nachdem ich den mir als gefordert erscheinenden Gang der Untersuchung aufgewiesen habe, dazu, die Basis zu prüfen, auf die Hillebrandt seinerseits jene stellt. Vielfach wird dabei fühlbar werden, daß sich die bei *Bṛhaspati* zu beobachtende Konstellation wiederholt: die auf die liturgische Bedeutung und Wirksamkeit des Gottes hinweisenden Züge finden nicht die gebührende Beachtung, während die Tendenz eine Naturwesenheit in ihm zu erkennen dazu treibt unsicherste Spuren, die in dieser Richtung führen könnten, aufzusuchen und aus ihnen herauszudeuten, was in ihnen nun einmal nicht liegt.

„Ein wesentlicher Faktor in meiner Deutung“, sagt er (V. M. III, 445), „ist der iranische *Nairyōsaṅha* gewesen. Wie man seinen Namen auch etymologisch deute, seinem Wesen nach ist er ein Feuergott“. Eine Anzahl von Iranisten werden als Zeugen hierüber angerufen, von Spiegel bis Gray. Was sagt der Letztge-

1) Auch an den Priesternamen *brāhmaṇācchamsin-* läßt sich hier erinnern,

2) Auf das Wesen der *Narāśamsi*-Verse (Z. 56 f.; vgl. V. M. II, 100 f.; III, 449 A. 3) will ich in diesem Zusammenhang nicht eingehender zurückkommen. Hill. meint, daß der Terminus dem *Manenkult* angehört; jene Texte seien als *nār.* erst benannt worden vom Standpunkt derer aus, welche auf die darin besungenen Fürsten als auf Verstorbene zurückblickten. Aber Av. XX, 127, 1, weiter *Kāṭhaka* XI, 5 p. 150, 2 mit Beziehung auf *Rv.* I, 125, 4 (wo doch von keinen Verstorbenen die Rede ist) steht der Ansicht H.s. entgegen. — Auch darin kann ich ihm nicht beitreten, daß diese Verse als *anṛta* deshalb bezeichnet worden seien, weil sie dem *Manenkult* angehört hätten. Denn als *anṛta*- werden zugleich mit den *nār.* auch die *gāthāḥ* charakterisiert (*Kāṭh.* XIV, 5, p. 205, 2), die mit Verstorbenen schwerlich zu tun hatten. Es wird also doch wohl dabei bleiben, daß man diesen poetischen Produkten Verlogenheit vorwarf.

nannte? Er konstatiert, daß N. „is connected most closely with the Fire“, und daß Yasna 17,11 nach fünf Feuern er genannt wird, „who forms, as it were¹⁾, the sixth“. Das schließt doch eine gewisse Reserve in sich, die Gray dann allerdings fallen läßt, indem er sich geneigt erklärt „to regard N. as a divinity of fire“²⁾. Wenn man nun statt dieser Zeugen das Awesta selbst befragt, wird man beachten, daß die Yasnastelle jedem der fünf Feuer das Beiwort *ātrəm* gibt, dem *Nairyōsamha* nicht³⁾. So wird auch im Bundahiš von den fünf Feuern gesprochen, nicht von sechs; in Bezug auf N. aber bemerkt Darmesteter⁴⁾: „Le Bundahish ne le comprend pas dans son énumération et l’Avesta même ne lui donne pas le nom de feu“. Daß dieser Genius seine scharfumrissene Gestalt nicht von indoiranischer Zeit bis zum Awesta bewahrt hat, wird nicht befremden. Aber in den unbestimmten Zügen, die sich an diesem Boten des Ahura Mazda erkennen lassen⁵⁾, in seiner Benachbarkeit mit den Feuern, denen er doch selbst nicht zugehört, kann ich in der Tat nichts entdecken, was den im Obigen gewonnenen Resultaten widerspräche oder was, läge wirklich ein Widerspruch vor, die Erkenntnisse erschüttern könnte, welche über den vedischen Gott aus dem Veda herzuleiten sind. Die sehr deutlichen Daten, die in dieser doch wohl zunächst in Betracht kommenden Quelle dicht um Namen und Gestalt des *Narāśamsa* ge-

1) Von mir gesperrt.

2) Arch. für Rel. III, 48.

3) Hill. spricht wiederholt von *Nair.s* „Stellung inmitten der anderen Namen des Feuers Ys. 17, 11“ (V. M. II, 106 f.; III, 445). Nicht inmitten, sondern hinter jenen Namen. Und die Form, in der H. das Aussehen der Stelle beschreibt, erweckt durch das Hinweggehen über das Fehlen des sonst gebrauchten Beiworts „Feuer“ gerade bei *Nair.* eine falsche Vorstellung von seiner Annäherung an die Feuer.

4) Le Zend-Avesta I, 151. S. dort überhaupt den ganzen Aufsatz „Les Feux“.

5) Unter ihnen hebe ich sein Auftreten zusammen mit den Seelen der Frommen hervor (Vd. 19, 34). Das könnte sich, wie schon Hillebrandt (V. M. II, 107) bemerkt hat, der Gemeinschaft *Narāśamsa*s und der *pitaraš* vergleichen. Doch glaube ich eher, daß *Nairy.* dort wegen seiner Eigenschaft als Bote des Ahura Mazda erscheint, vgl. Vd. 22, 7 (an dieser Stelle findet sich das zugehörige Verb *sawhōiš*, *sawhat*). Die Erwägung des Gebrauchs von *nairyā-* und *sapha-* im Awesta spricht dafür, daß der Sinn des Kompositums sich hier aus der im Veda dafür in Betracht kommenden sakralen Sphäre herausgeschoben hat und es sich um „männliche (mannhafte) Rede“ handelt (vgl. Bartholomae Wörterbuch 1055; dieselbe Abweichung der Nuance auch im Veda da, wo *nārya-*, nicht *narām* steht? Man beachte den regelmäßigen Sinn von *nārya-*). Daß in dieser Verbindung der Vorstellungen „Mann“ und „Rede“ das „Mann“ auf den Redenden geht, nicht auf den, von dem die Rede ist, bestätigt das Awesta.

lagert sind: sie haben uns den Weg zu zeigen. Nicht eine außerindische Gottesgestalt, bei der die Unausgeprägtheit, in welcher sie uns vorliegt, sich mit ihrer weiten, allen möglichen Störungen oder Neubildungen Raum gebenden Entfernung vom Veda vereinigt, ihren Wert für unsre Untersuchung herabzudrücken.

Eine gewisse Nachbarschaft mit dem Feuer kann nun freilich auch dem vedischen Narāśaṃsa zugeschrieben werden: und sie ist es, auf die sich Hillebrandt besonders stützt, die er aber in seiner Erklärung von N. als Namen und Gottheit des Manenfeuers meines Erachtens durchaus überspannt und zugleich in falscher Richtung spezialisiert. Agni der Hotarpriester¹⁾, der Gott heiliger Weisheit, der Besitzer der *jihvā mādhumatī* (III, 57, 5) u. s. w. steht natürlich Narāśaṃsa dem *mādhujihva-* (I, 13, 3) nah, wie wir gesehen haben, daß er dem Bṛhaspati nah steht²⁾. Bei der Neigung mancher Sänger ihn mit Reihen anderer Götter zu identifizieren, kann es nicht befremden, wenn III, 29, 11 gesagt wird: „Tanūnapāt wird er (Agni), der asurische Fruchtkeim, genannt; Narāśaṃsa wird er, wenn er geboren wird; Mātariśvan, wenn er in der Mutter sich gebildet hat; des Vāta (Windes) Strömen wurde er in seinem Lauf“³⁾. Das klingt nicht anders, als wenn es in II, 1 heißt: Du, Agni, bist Indra; du bist Viṣṇu; du gibst als Tvaṣṭar dem Verehrer Heldenreichtum, und so fort; oder V, 3, 1: „Du, Agni, bist Varuṇa, wenn du geboren wirst; du bist Mitra, wenn man dich entflammt hat“; oder Śatap. Br. II, 3, 2, 9 ff.: Wenn er (Agni) zuerst mit Brennholz entflammt wird, wird er Rudra. Wenn er heller aufzuflammen anfängt, wird er Varuṇa. Wenn er voll aufflammt, wird er Indra u. s. w.⁴⁾. Autoren, die so reden, lehren doch nicht Mythologie in unserm Sinn⁵⁾!

1) Der Hotar steht ja in spezieller Beziehung zu *śaṃs-*

2) Ist nicht in dem oben besprochenen Lied X, 182, dessen drei Verse durch den Refrain sehr entschieden parallelisiert werden, nach dem Vers an Bṛhaspati und dem an Narāśaṃsa der dritte an Agni gerichtet (*tāpurmūrdhā*, vgl. VII, 3, 1)? Sicher ist das freilich nicht.

3) Ich meine, daß in dem Vers vier Sätzchen vorliegen (in jedem Pāda eins), nicht drei (Hillebrandt, Lieder des Rv. 11, vgl. V. M. II, 152).

4) Im Einzelnen wäre zu III, 29, 11 noch zu bemerken, daß offenbar die Vorliebe für Phantasien über Agnis Geburt das erste Sätzchen hervorgerufen hat; der Name Tanūnapāt gab sich leicht zur Ausdeutung auf einen *garbha-* her. Dann schloß sich leicht ein Satz über den Doppelgänger des Tan., Narāśaṃsa, an: da trat dann, in nabeliegenderm Fortschritt, für die Embryoschaft das Geborenwerden ein. Die Wortspiele im dritten und vierten Satz (im vierten *s ārgaḥ* und *s ā r ī manī*) sind klar.

5) V. M. III, 446 heißt es: „III, 29 ist keineswegs ein mystisches oder von

Dem eben besprochenen Vers III, 29, 11 steht dann noch der Āprīvers Vs. XXVII, 13 (und Parallelstellen) an der Seite: *mādhvā yajñām nakṣase prīṇānó nārāśamsa agne* (dafür einige Texte, auf dasselbe herauskommend, *nakṣati . . agnīh*; weiter, wohl als Kontamination zu beurteilen, *nakṣati . . agne*). Aber man beachte doch, daß wir es hier mit einem jungen Āprīlied zu tun haben und zwar mit einem für den Ritus der Agni-schichtung verfaßten, das deshalb besonders dazu neigt, die Vorstellung gerade des Agni hervorzukehren¹⁾, annähernd wie das Āprīlied Rv. IX, 5 mit der Vorstellung des Pavamāna tut²⁾. Benennt derselbe Āprīvers den Agni-Narāśamsa dann weiter in Anlehnung an Rv. X, 149, 4 als *savitā viśvāvārah*, so sieht man, daß der Verfasser nicht an Schwerfälligkeit litt. Wir müßten unsrerseits daran leiden, um in dieser Äußerung des jungen Āprīliedes ein ernsthaftes Zeugnis für etwas zu finden, das uns die alten Āprīlieder nicht lehren.

Hill. nun freilich glaubt auch den alten die Erkenntnis von Narāśamsas Agninität entnehmen zu können. „Wo bleiben denn aber“, so wendet er sich gegen mich (V. M. III, 447), „die Āprīlieder II, 3 u. s. w., in denen N. nicht unmittelbar vor Barhis etc. steht³⁾, sondern mitten zwischen zwei Agniversen? Es ist unmöglich zu verkennen, daß in ihnen N. keine Abstraktion des ‚Liedes‘, sondern ein Name, eine Form des Feuers ist“. Die Āprīlieder richten sich, wie allbekannt, Vers für Vers an einzelne beim Opfer wirksame Götter oder Genien: an den vornehmsten unter ihnen, Agni in mehreren Gestalten (als *samidhā*, als *ṛḍya ṛḷita ṛlenya*, häufig an ihn auch in Verbindung mit dem Leitmotiv des Schlußverses *svāhā*), dann an das Barhis, an Nacht und Morgenröte, an den Baum des Yūpa etc. Da hat nun der Narāśamsavers (oder der an Tanūnapāt, oder zwei Verse an beide) seine feste Stelle zwischen dem an Agni *samidhā* und Agni *ṛḷita*. Daraus soll bei der von Vers zu Vers wechselnden Zuteilung dieser An-

Identifikationslust erfülltes Lied, dessen Angaben wir gar keinen Wert beimessen dürften“. Daß solche Spiele der Identifikationen gleich das ganze Lied erfüllten, können wir doch nicht erwarten; phantasie reich genug aber ist dieses, und für darin begegnende Äußerungen wie die in Rede stehenden scheint mir das Wort „Angaben“ reichlich positiv. V. M. II, 101 f. fand Hill., unser Vers sei wenig geeignet, uns zur Einsicht (über Nar.) zu verhelfen.

1) Śatap. Br. VI, 2, 1, 33 läßt das Lied von Agni selbst „geschaut“ sein.

2) Ein andres der jüngeren Āprīlieder identifiziert Narāśamsa mit Indra, noch ein andres setzt an seine Stelle das Opferroß (Vs. XXVIII, 19; XXIX, 2).

3) Wo steht er so? frage ich.

rufungen folgen, daß auch dieser mittlere Vers einer Form des Agni zugehöre? Ich schließe umgekehrt. Der vorangehende und der folgende Vers nennt in allen Äpriliedern des Rv. fast immer ausdrücklich den Agni¹⁾; der in der Mitte stehende (oder die beiden in der Mitte stehenden) tut es nie²⁾. Also handelt es sich um eine Gottheit, die für die Liedverfasser von Agni verschieden war, so gut wie hinterher das Barhis oder die göttlichen Tore. Inwiefern ein Genius des an die Götter gerichteten Preises nicht auf das allerbeste an diese Stelle passen soll, ist mir unerfindlich.

Hill. bestimmt nun seine Gleichung zwischen Agni und Nārāśamsa näher dahin, daß an das Manenfeuer (*dakṣiṇāgni*) zu denken sei. „Zu diesem Manenfeuer steht Agni Nar. resp. das Adj. *nārāśamsa* noch mehrfach in Beziehung“ (V. M. II, 104); bezeugt ist „die Verbindung der Nārāśamsabecher mit den Manen und dem Dakṣiṇafeuer“ (III, 449). Dies Feuer und der mit ihm (nach Hill.) zusammengehörige Mondgott soll die Erklärung für den Zusammenhang von N. und Bṛhaspati abgeben. Die Beziehung zu den Manen nun haben wir oben aus Nar.s Wesen auf unserm Weg abgeleitet. Ich suche aber unter den von Hill. beigebrachten Materialien über die Nārāśamsabecher vergeblich nach Hindeutungen auf das Manenfeuer. Die Becher werden *havirdhānayoḥ*, speziell unter dem südlichen Havirdhānawagen niedergesetzt: Caland-Henrys Karte des Somaopferplatzes zeigt wieder (vgl. oben S. 209), daß diese Stelle vom Dakṣiṇāgni recht entfernt ist. Jenes Feuer kommt im Kreis der Nārāśamsa-Materialien, so viel ich finde, nur einmal vor: beim Manenopfer vollzieht man nach Śāṅkhāyana Śr. III, 17, 3 (V. M. II, 100), ähnlich nach dem Kāthakasūtra (Caland, Ai. Ahnencult 214) ein Upasthāna für dieses Feuer mit Rv. X, 57, 3—5, von welchen Versen der erste die Worte *nārāśamséna sómena* enthält. Das ist alles. Daß daraus nicht auf Nar. als jenes Feuer selbst oder als dessen Gottheit geschlossen werden kann, ist wohl klar. Um so mehr als einerseits die Beziehung zwischen diesem Ritus und eben diesem Vers offenbar sekundär ist³⁾. Und andererseits tritt sie in den Ritualtexten entfernt nicht mit der Konstanz

1) Ausgenommen selbstverständlich IX, 5. Und I, 188, 1; X, 110, 1 wird Agni ohne Setzung dieses Worts doch unzweideutig angeredet.

2) III, 4, 2 bildet natürlich keine wirkliche Ausnahme.

3) Nach Hill. (II, 100) wären „die Worte dieses mit der rituellen Praxis in Übereinstimmung stehenden Verses von ausschlaggebender Bedeutung“. Die Umgebung des Verses im Rv. zeigt, daß er für Zurückrufung der Seele eines Schwerkranken gedichtet ist. Die Verwendung bei Śāṅkhāyana ist eine andre.

auf, die wir erwarten würden, bestände ein solcher Zusammenhang zwischen Narāśaṃsa und Manenfeuer in der Tat. Nach Śatapatha Br. II, 6, 1, 39 (= Kāty. Śr. V, 9, 22) wird der in Rede stehende Vers vielmehr beim Upasthāna des Gārhapatyafeuers gebraucht, vgl. auch Lāṭyāyana V, 2, 11, wo dicht daneben in Sūtra 12 für die Verehrung des Dakṣiṇāgni ein anderer Vers vorgeschrieben wird¹). Über das alles wird man sich sagen (vgl. das oben S. 208 über Bṛhaspati Bemerkte), daß Narāśaṃsas Manenfeuernatur, um glaublich zu sein, sich doch im Ritual ganz anders kundgeben müßte als in einem solchen flüchtigen Zuge. Würde nicht beispielsweise beim Ritus der Feueranlegung da, wo es sich um das südliche Feuer handelt, in aller Deutlichkeit Narāśaṃsa als dessen Schutzherr hervortreten²)? Weiter: wenn, wie Hillebrandt lehrt, Vaiśvānara das Āhavanīyafeuer ist, wäre nicht zu erwarten, daß entsprechend der Trias der Feuer Vaiśvānara und Narāśaṃsa zusammen mit einem Dritten als dem Repräsentanten des Gārhapatya in stehender Verbindung erschienen? Die Überlieferung benennt die drei Feuer als *atharva*, *narya*, *śaṃsya* (Vs. III, 37; Āpast. Śr. V, 18, 2, vgl. Śat. Br. II, 4, 1, 4. 5 etc.): ist es nicht bemerkenswert, daß die Namen *narya* und *śaṃsya*, die an Narāśaṃsa denken lassen könnten, gerade den andern Feuern, nicht dem südlichen beigelegt werden? Auch eine anderweitige Nomenclatur der Feuer (Indra für den Āhavanīya, Yama für den Gārhapatya, Naḍa Naiśidha für das Manenfeuer, Śatap. Br. II, 3, 2, 1 f.) geht an der Benennung Narāśaṃsa vorüber.

Ich erwähne noch, um vollständig zu sein, daß Hill. (V. M. II, 104; III, 447) als eine Stütze seiner Ansicht folgenden Zug betrachtet und bei mir die Stellungnahme zu ihm vermißt: Narāśaṃsa wird als *triśṛṣan-śadakṣa* beschrieben; so läßt sich H. auf Viśvarūpa Tvāṣṭra, damit dann nach den V. M. I, 531 ff. vorgetragene Kombinationen auf den Mond, also, wenn man will, in eine gewisse Nähe des Manenfeuers führen. Jene Beschreibung des N.

1) Ich verweise noch auf Caland, Ai. Ahnencult 13. An sich ist es leicht begreiflich, daß man den Vers *māno no ā huvāmahe*, der ja die *pitārah* erwähnt, in den Ritus des Zurückrufens des eignen *mānah* von der gefährlichen Berührung mit jenen hineingesetzt hat, und daß dieser Vers dann von Manchen neben dem den *pitārah* eignen Feuer rezitiert wurde.

2) Auch hätte man wohl überhaupt, wie mir scheint, die spezielle Anrufung gerade des Manen- und Zauberfeuers inmitten der dem Götterkult angehörigen Āprilitanei als etwas recht Auffälliges zu beurteilen. Ich erinnere an das oben S. 209 über das Manenfeuer und Bṛhaspati Gesagte.

nun steht in einer jungvedischen Formel¹⁾; ich würde sie, solange sie an den alten kompakten Überlieferungsmassen keinen Halt findet, der Spreu zerstreuter, belangloser Einfälle zurechnen, die in den großen vedischen Spreuhaufen so überreichlich anzutreffen ist. Da die Frage einmal aufgeworfen ist, sei bemerkt, daß ein gewisser Zusammenhang mit anderweitigen Daten vielleicht doch vorhanden ist. Die Zahl drei begegnet auch sonst in Verbindung mit Narāśamsa. Er waltet des Opfers *trīr ā divāḥ* I, 142, 3, womit zusammenzustellen scheint, daß die Götter sein Alter Ego Tanūnapāt *trīr āhann āyājante* III, 4, 2²⁾. Vermutlich blickt das auf die drei Savana hin. Und eine Gliederung der Tätigkeit Narāśamsas oder des *narāṃ śamsa-* nach den drei Savana könnte auch aus II, 34, 6 hervorgehen *narāṃ nā śamsaḥ śavanāni gantana*: man betrachte diese Stelle im Licht der Brāhmaṇaäußerungen über die auf die drei Savana sich verteilende *nārāśamsapankti-* Kāth. XXIX, 1, p. 167, 13 f. etc. So mag — ich lege auf diese Vermutung kein Gewicht — N. „dreiköpfig“ in dem Sinn genannt sein, daß zu jedem Savana ein Kopf gehört³⁾. Ob der Verfasser der betreffenden Formel dann eben nur etwa in der Erinnerung an X, 99, 6 weiter erwogen hat, daß an drei Köpfen sechs Augen sitzen müssen, oder ob irgend ein bestimmterer Gedanke (an die Doppeltheit der Hotar- und Udgātartätigkeit? an die *ubhā śamsā nāryā* I, 185, 9?) von der Drei zur Sechs geführt hat, werden wir uns, fürchte ich, resignieren müssen, wie so viel andres gleich Erhebliches, nicht zu wissen⁴⁾. —

Ich rekapituliere. Was sind die Materialien und Anhaltspunkte, denen hier für das Narāśamsaproblem die entscheidende Bedeutung zuerkannt wird? Zuvörderst eine außerindische Gestalt, von deren alten Umrissen auf dem Weg vom gemeinsamen Ursprung bis dahin, wo wir sie in Iran vorfinden, kaum viel übrig geblieben ist. Auf dem Felde der indischen Überlieferung selbst sodann die Beobachtung losen Nebeneinanderstehens des einen und des andern,

1) S. die Konkordanz unter *devo narāśamsas trīśīrṣā*.

2) Daß N. *tīrō divāḥ prāti mahnā* ist (II, 3, 2), mag unerheblich sein. — Man vergleiche zu den angeführten Stellen III, 54, 11; IV, 12, 1.

3) Hat es dieselbe Bedeutung, wenn Bṛhaspati *triśadhasthāḥ* heißt (IV, 50, 1)?

4) Dieselbe Resignation empfehle ich auch gegenüber dem *viśvārūpebhīr āśvaiḥ* (X, 70, 2; V. M. III, 447). Wenn N. zum Opfer kommt, wird er ja fahren, wie die Götter pflegen. Warum aber seine Rosse *viśvārūpa* sind? Warum ist Savitars Wagen *viśvārūpa-* (I, 35, 4)? Vielleicht nur, um ihn als besonders herrlich zu beschreiben. Mythologische Schlüsse werden wir uns hier besser versagen.

in dem sich ebenso gut entferntere wie nähere Beziehung kundgeben kann und wie Zusammengehörigkeit auch der Kontrast sich kundgibt. Ein flüchtiges Sichannähern dieser einen Figur an jene andre, das alsbald anderweitigen, ebenso gleichgültigen Annäherungen Platz macht. Wo dann doch bleibenderer Zusammenhang sich wirklich herauszustellen scheint (N. und Bṛhaspati), werden die von der Überlieferung gebotenen deutlichen Indizien (S. 215 f.) für die Beurteilung dieses Tatbestandes übersehen und dafür das Vorhandene mit überkühnem Griff an Phantasiebilder (lunarische bz. Manenfeuernatur der Götter) angeheftet. Beiworte, die durchaus vereinzelt auftretend unberechenbaren Einfällen ihr Dasein verdanken mögen, werden als Brücke verwandt zu andern, in Wahrheit ihrerseits wieder durchaus problematischen Vorstellungskreisen. —

Und wenn nun unausbleiblich die in so zufälligen Richtungen, so ganz aus freier Hand gezogenen Linien mit denen wenig harmonieren, welche in unsern Quellen in der Tat die zu betrachtende Figur umschreiben oder um sie herum, in engster Berührung mit ihr verlaufen: wie wird die Betrachtungsweise, gegen die ich mich wende, dieser Schwierigkeit Herr? Mit einem radikalen Mittel: einem großen Schnitt mitten durch die Überlieferung. Ist vom Gott Narāśamsa und ist vom *nṛṇām śamsa-* die Rede, so ist das *śamsa-* drüben und das „zweite *śamsa-*“ hüben „nicht sachlich und historisch verwandt“. „Man darf nur nicht beide Worte, *narāśamsa-* und dieses *śamsa-*, mit einander verwechseln“ (V. M. III, 449). Nicht ohne Erstaunen frage ich: wo liegt nur der Grund und das Recht zu solcher Unterscheidung¹⁾? Ist es irgend glaublich, daß hier die Verbindung von *śamsa-* mit *narā(n)*, dort die zahlreichen Verbindungen gerade derselben, immer wieder mit einander kombinierten Elemente *nṛ-* und *śams-* vollkommen verschiedenen Vorstellungskreisen angehören? Daß man den richtigen Griff vielmehr tut, wenn man das im Götternamen enthaltene *śamsa* unter Hintansetzung der indischen Bedeutung des Worts, Fernen kühn überspringend, an den Gebrauch des iranischen *sanh-*, ja an das lateinische *ensor* (*nārāśamsa* = *hominum*

1) Doch wohl nicht darin (V. M. III, 449 A. 2), daß nur Narāśamsa (Nairyō-saṅha) als fahrend erscheint, nicht aber der *śamsa-*, das *pitṛnām manma*? Selbstverständlich wird der „Männerpreis“, da, wo er als Gott hypostasiert ist, dazu neigen wie die andern Götter aufzutreten; der „Preis der Männer“ aber, wo es ohne solche Hypostase sich um ihn handelt, wird dazu sehr viel weniger oder gar nicht neigen. Ist es nötig, das ausdrücklich zu sagen?

*ensor*¹⁾, V. M. II, 106) heftet? Zu den allgemeinen, wie mir scheint, von vorn herein stark genug sich aufdrängenden Bedenken gegen solches Vorgehen aber kommt weiter noch speziell die Rücksicht, welche die im Obigen aufgewiesenen zahlreichen, gegenseitig einander sichernden Verbindungslinien zwischen den verschiedenen Gruppen der Narāśamsabelege und dem Vorstellungskreis des angeblich „zweiten“ *śamsa*- beanspruchen. Für die Apriverse verweise ich auf S. 212, für X, 57, 3 auf S. 213, für die Lieder, die N. mit Br̥haspati verbinden, auf S. 215 f., endlich für den Ritus der N.-becher auf S. 214: lauter Indizien, welche uns die alten Autoren unbewußt und darum, auch abgesehen von dem zeitlichen Unterschied, mit einer Zuverlässigkeit liefern, wie sie Erklärungen Yāskas oder Sāyaṇas nie zukommen kann. Über das alles setzt man sich hinweg? Sollen wir nicht eine Untersuchungsweise erstreben, welche entschiedener entschlossen ist, die Überlieferung²⁾ zum Sprechen zu bringen, von ihr hingebend zu lernen?

4. Zu Kāṭh. XI, 10 (p. 158, 3).

Bekanntlich wird erwogen, ob die Maruts mit Totenseelen etwas zu tun haben. Kommt da der nachstehende Satz des Kāṭhaka (XI, 10) aus der Besprechung der *kārirīṣṭi*- in Betracht? Man liest in der Ausgabe: *āthaitā mārutīs cātasraḥ pitṛyās tāsāṃ tisṛbhiḥ pracāranti ny ekāṃ dadhati*. Was sind aber die femininischen „vier den Maruts gehörigen, den Manen gehörigen“? Es muß sich irgendwie um Darbringungen handeln, aber der Zusammenhang ergibt das fehlende Substantiv nicht. Die Beziehung auf die *pitāraḥ* tritt vollkommen unerwartet auf, um dann ebenso spurlos zu verschwinden. Wie der Herausgeber sich diese Schwierigkeiten gelöst haben mag, weiß ich nicht.

Nun gibt für *pitṛyās* die Hschr. Chambers *piṇḍyas*. Und in den Sūtratexten, die hier zu befragen geboten ist, lesen wir über den in Rede stehenden Ritus: *Āpastamba Śr. XIX, 26, 1 tisraḥ piṇḍaḥ kṛtvā, 6 = 9 = 12 yadi varṣet piṇḍir eva juhuyāt, 17 prati-*

1) Wo sehen wir im Veda N. ein Censorenamt üben? Verschweigen wir aber nicht, daß v. m. 58 die Wendung vom *ensor* doch nur in zweifelndem Ton wiederholt wird.

2) Ich meine die echte Überlieferung, die Vedatexte, nicht Gewährsmänner wie Śākapāni (V. M. III, 447).

*mantram piṇḍir ābadhnāti; 27, 14 yābhiḥ piṇḍir ābadhnāti; Mānava Śr. V, 2, 6, 5 piṇḍih kṛtvā, 7 piṇḍir upanahyati, 16 piṇḍir alaṅka-
roti, 17 prāk sviṣṭakṛtaḥ piṇḍim avadāya; Āsvalāyana Śr. II, 13,
5. 6 agnir dhāmacchan marutaḥ sūryaḥ. tisraś ca piṇḍya uttarāḥ.*
Von dem selbstverständlich herzustellenden *piṇḍyās* wird das
pitryās des gedruckten Kāṭhakatextes den Akzent bezogen haben.

Daß hier im Kāṭhaka das Wort *piṇḍī-* vorliegt, hat schon das
Pet. Wb. gewußt.

Der Rythmus über den h. Placidus-Eustasius.

Von

Wilhelm Meyer aus Speyer,
Professor in Göttingen.

Vorgelegt in der Sitzung vom 8. Mai 1915.

Im Jahre 1914 ist ein von den *Monumenta Germaniae Historica* seit langer Zeit vorbereiteter Band durch Karl Strecker abgeschlossen worden, der enthält die *Rhythmi aevi Merovingici et Carolini*, d. h. die auf dem Festland ohne Rücksicht auf die Quantität und Metrik verfaßten Gedichte aus der Zeit der Merowinger und der Karolinger, = *Poetarum latinorum medii aevi Tomi IV Pars II* (p. 445—900). Da der Inhalt dieses Bandes mit vielen meiner Arbeiten sich eng berührt, so benützte ich die sorgenvolle Ruhezeit der Weihnachtsferien 1914|15 um einen Theil dieser Sammlung durchzulaufen.

Ich blieb hauptsächlich haften an dem Gedichte über Placidus, welcher in der Taufe Eustasius (Eustachius, Eustathius etc.) genannt worden ist. Aus einer Veroneser Handschrift des 9. Jahrhunderts hat dasselbe zuerst Dümmler veröffentlicht in der *Zeitschrift für deutsches Alterthum XXIII* (1879) S. 273; Strecker hat es wieder gedruckt S. 593—599 als no 61. Die Zeilen dieses Gedichtes sind seltsam gebaut und die Strophen sind in auffallender Weise gereimt. Darüber habe ich in den Weihnachtsferien Allerlei gefunden. Als ich dann die Osterferien dazu verwendete, diese Entdeckungen darzulegen, wurde ich zu einer weiteren Erkenntnis geführt, die ich sachgemäß jenen voranstellen muß.

I Die griechischen und die lateinischen Fassungen der Placidus-Eustasius-Legende.

Derjenige, welcher im 8. oder 9. Jahrhundert diesen Rythmus verfaßte, hat natürlich eine lateinische Darstellung der Placidus-Legende benützt. Strecker verweist S. 593 'De Placida cf. Acta Sanctorum Bolland. Sept. VI (1757) p. 123 sq. Poeta vitam adhibuit, sed nonnulla mutavit velut e. gr. str. 24. 25.'

Ich mußte natürlich bei schwierigen Stellen des Rythmus oft vergleichen, was für Text seine Vorlage ihm geboten habe. Was ich da fand, war so, daß ich einem Freunde schrieb: In den Dichter dieses Rythmus verliebe ich mich immer mehr. Nicht nur ist der Ausdruck für jene Zeit auffallend rein und selbständig, ohne Nachäffung weder der Vulgata noch bestimmter Dichter wie des Virgil oder des Prudentius. Die Gedanken sind wohl geordnet; durchschnittlich voll Empfindung und Würde. Oft dachte ich an die Art des Paulus Diaconus in seinen Rythmen. Wenn man dann die Erzählung mit der lateinischen Vita der Bollandisten vergleicht, so tritt eine auffallende Thatsache ins Licht. Der Dichter hat sehr viele Reden oder kleinere Thatsachen der lateinischen Vita nicht dargestellt; es sind das nur kleine Stücke, aber nahezu immer Stücke, die man den Aufputz, den Firlefanz der byzantinischen Legendenschreiber nennen kann: Betrachtungen, Reden, Voces de coelo usw. Z. B. in Strophe 22—24 des Rythmus wird erzählt, wie den Placidus 2 seiner früheren Krieger suchen und wie sie wirklich in sein Versteck kommen. Er erkennt sie, aber er verleugnet seine Person, begrüßt sie als unbekannte Fremdlinge und lädt sie zum Essen. Aber in der Vita der Bollandisten richtet Placidus, als er die frühern Genossen sieht, schnell ein Gebet an Gott, wie diese, so möge er ihn auch Frau und Kinder wieder sehen lassen. Eine Vox de coelo verspricht ihm dies und Anderes. Nachher geht Placidus zu seinem Hauswirth und bittet, ihm Essen und Wein zu leihen. Beim Essen übermannt ihn die Erinnerung; er eilt hinaus und weint sich aus; vergißt aber nicht, vor dem Wiederhineingehen sich die Augen auszuwaschen, damit seine Gäste nichts merken. Von all dem ist im Rythmus Nichts gesagt. Diese und ähnliche Ausschmückungen der Legenden waren damals hochberühmte Kunstmittel. Wenn dieser Dichter nur aus angebornem Kunstgefühl diese Zierrathen erkannte und ihm vertrauend es wagte, sie auszuschneiden, so stand er geistig weit über all seinen Zeitgenossen. Aber er hat ja schon um 800

gelebt; da ist es ja leicht möglich, daß er eine andere Fassung dieser Legende gekannt und benützt hat.

Das Gefühl, daß mich zu dieser brieflichen Äußerung veranlaßt hatte, hatte mich nicht getäuscht. Denn als ich, beunruhigt, den Texten dieser Legende weiter nachforschte — an der Hand der *Bibliotheca hagiographica Latina* der Bollandisten von 1900 und des *Supplementum* von 1911 —, da fand ich, daß meine Frage schon beantwortet sei.

Im 3. Bande (1908—1911) der *Studi medievali* p. 169—226 und p. 392—490 hat Angelo Monteverdi mit Belesenheit und Scharfsinn gehandelt über *La Leggenda di S. Eustachio* (recensirt von Poncelet in den *Analecta Bollandiana* XXIX 1910 S. 347). Monteverdi weist S. 398—401 nach, daß neben der viel besprochenen lateinischen *Vita* (bei den Bollandisten) eine kürzere Fassung (gedruckt in der *Bibliotheca Casinensis III*, *Florilegium* 351—354) zu beachten sei, und S. 404—407, daß diese Fassung die Vorlage sei, welche der Dichter des *Rythmus* benützt habe.

Es könnte scheinen, daß damit meine Bedenken erledigt seien. Doch das scheint nur so; in Wahrheit werden sie dringender. Ich glaube aber, daß sie erledigt werden können und daß der Weg dazu uns noch weiter zu einer schönen und für die Eustachius-Legende werthvollen Erkenntnis führt. Aber, um dahin zu kommen, bin ich gezwungen, zuerst die alten griechischen und lateinischen Texte dieser Legende zu skizziren. Das haben schon die Bollandisten gethan, 1757 September VI. Bd. (p. 107 § 2 und § 5, p. 114 § 41 und in den Noten besonders p. 128/9) und dann neuestens Monteverdi (p. 393 und 396—401).

(Griechische Fassungen) Wir kennen bis jetzt 2 griechische Fassungen, die in den *Acta Sanctorum* 1757 gedruckte, und eine zweite, welche erst 1884 in den *Acta Bollandiana* III 65 gedruckt und in den *Studi Storici* VI 1897 p. 333/41 und in den *Xenia Romana* 1907 p. 121/8 ergänzt und berichtigt worden ist. Ich kann diese zweite griechische Fassung weiterhin übergehen. Denn sie ist nur eine Umarbeitung der ersten, aufgeputzt mit den übelsten Kniffen byzantinischer Rhetorik.

Dagegen sehr wichtig ist der griechische Text, den zuerst 1660 Combefis (s. jetzt Migne *Patr. gr.* 94, 375), dann die Bollandisten herausgegeben haben. Schon um 730 citirt Johannes Damascenus im Schlusse seiner 3. Rede über die Bilderverehrung ein Stück aus dem Anfange (ed. LeQuien 1712 I p. 372). Der Text der Bollandisten ist ziemlich gut, doch nicht völlig genügend, da er den Text des Combefis nur in den Noten erwähnt. Ich will

an einigen Stellen des Stückes, das Johannes Damascenus ausgeschrieben hat = Bolland S. 124 § 3, zeigen, daß der Text der Bollandisten nicht für alle Untersuchungen genügt.

Gleich im Anfange drucken die Bollandisten: ἐξεληθόντος αὐτοῦ . . . θηρεῦσαι μετὰ τοῦ στρατοπέδου πάσης τῆς θεραπείας; mit Combefis (*Co*) und Johannes Damascenus ist καὶ einzusetzen, was auch die lateinische Vita bietet (cum exercitu et omni gloria).

Ein ganz seltsamer Fehler liegt wenige Zeilen weiter vor. Die Bollandisten drucken: διαστήσας κατὰ τὸ σὺνηθες τὸν στρατὸν ἐποίησατο τὴν κατὰ αὐτῶν δίωξιν . . . περὶ δὲ τὴν σύλληψιν τῶν ἐλάφων ὑπερμεγεθέστατος πάσης τῆς ἀγέλης καὶ εὐειδέστερος. S. 129, Note p, wird der Text von Combefis citirt: δίωξιν. Παντὸς δὲ τοῦ στρατοπέδου περὶ τὴν θήραν ἀσχολουμένου, φαίνεται αὐτῷ εἰς τῶν ἐλάφων ὑπερμεγεθέτης πάσης τῆς ἀγέλης. Dagegen Johannes Dam. bietet: δίωξιν. Παντὸς δὲ τοῦ στρατοῦ ἐπὶ τὴν σύλληψιν ἀσχολουμένου τῶν ἐλάφων, ὁ ὑπερμεγεθέστατος πάσης τῆς ἀγέλης καὶ εὐειδέστατος.

Der Text von Combefis ist vollständig: aber sowohl der Text der Bollandisten wie jener des Johannes ist durch denselben Fehler, den Ausfall der Wörter vor dem wiederholten Worte ἐλάφων, entstellt. Wegen verschiedener Stellung der Wörter hat der gleiche Fehler verschiedene Wirkung gehabt. Es muß ergänzt werden 1) bei den *Bollandisten*: δίωξιν. Περὶ δὲ τὴν σύλληψιν τῶν ἐλάφων <παντὸς τοῦ στρατοῦ ἀσχολουμένου φαίνεται αὐτῷ εἰς τῶν ἐλάφων> ὑπερμεγεθέστατος πάσης τῆς ἀγέλης καὶ εὐειδέστερος. Dagegen 2) bei *Johannes* ist zu ergänzen: Παντὸς δὲ τοῦ στρατοῦ ἐπὶ τὴν σύλληψιν ἀσχολουμένου τῶν ἐλάφων, <φαίνεται αὐτῷ εἰς τῶν ἐλάφων> ὁ ὑπερμεγεθέστατος πάσης τῆς ἀγέλης καὶ εὐειδέστατος; (vielleicht ist ὁ und εὐειδέστατος auch im Bollandistentext hereinzukorrigiren). Damit stimmt der alte lateinische Text der Bollandisten: Cunctis vero militibus circa captionem cervorum occupatis, apparuit unus cervorum, vastus ultra mensuram totius gregis et speciosus; dann ein anderer lateinischer Text: apparuit ei grex cervorum; inter quos erat unus pulcherrimus et omni decore mirabilis; endlich die Übersetzung der coptischen Übersetzung: to give chase to them, and all the soldiers gave all their energies to catching the beasts. And one of them appeared from out of the herd, and he was a very fine animal and stood higher than all of them (= ὑπερμεγεθέστατος?).

Auch in den unmittelbar folgenden Worten: Boll. ἀποσπασθεὶς ἀπὸ τῆς ἀγέλης ὤρμησε κατὰ τοῦ κρημνοῦ ἐν δασυτέροις τόποις τῆς ὕλης καὶ δυσβάτοις χωρίοις, womit Combefis stimmt: ὀρμήσας κατὰ τοῦ κρημνοῦ etc., ist wohl die Lesart des Johannes κατὰ τοῦ δρομοῦ vorzuziehen, wie es in der lateinischen Vita heißt: impetum fecit in silvam et spissioribus locis, und in dem andern lateinischen Text 'persecutus est eum in silvam condensam'. Zu abschüssigen Höhen kommt der Hirsch erst später. Die um das Jahr 1000 geschriebene coptische Übersetzung (Budge, Coptic martyrdoms, 1914 p. 359) wird so übersetzt: took to flight, and he ran for safety into a thicket on the mountain, which was very dense, and very difficult for the hunters to penetrate.

Weiterhin ist in den Worten ἔστηκεν περισκοπῶν πάντοθεν, ποῖω τρόπῳ ἐπιλάβηται τοῦ ἐλάφου mit Combefis und Johannes zu ergänzen: περισκοπῶν καὶ ἐννοῶν πόω. Die lateinischen Texte haben 'stetit circumspicens undique et considerans' (Boll.) oder 'stetitque cogitans', und der coptische Text wird übersetzt: he stood still and looked round about on every side, and he wondered by what means he could take him in a snare.

Später, nach der Erwähnung des Balaam, geben die Bollandisten den Vergleich mit den Worten: οὕτως καὶ ἐνταῦθα δεῖκνυσι τοῦτον ἐπὶ μὲν τῶν κεράτων τοῦ ἐλάφου τὸν τύπον τοῦ τιμίου σταυροῦ; das sinnlose τοῦτον fehlt bei Combefis; aber Johannes bietet das richtige τούτῳ (huic demonstravit, gave him the following sign).

Die Bollandisten schließen den § 3 hart mit den Worten: προσκαλεῖται αὐτὸν λέγων: Combefis und Joh. haben viel deutlicher πρ. τὸν Πλακῆταν λέγων (advocat Placidam, dicens ei; cried out to Plakêtas . . saying).

Im Ganzen erhellt, daß für die nächsten Untersuchungen der griechische Text der Acta Sanctorum genügt, zumal der beigefügte lateinische Text meistens wörtlich mit ihm übereinstimmt.

(Die lateinischen Texte der Placidias-Eustasius-Legende). In sehr vielen und in ziemlich alten Handschriften kommt der ausführliche lateinische Text vor, den die Bollandisten an der Seite des griechischen Textes gedruckt haben. Sie haben (nach § 41 der Einleitung) eine eigene Handschrift zu Grunde gelegt, und nur hier und da auch andere Handschriften eingesehen. Das ist zu bedauern. Denn es scheinen im griechischen Texte öfter ganz kleine Sätze mehr zu stehen als im lateinischen; so z. B. haben im Schluß des eben geprüften § 3 des griechischen Textes Bolland, Combefis und Johannes: δεῖκνυσι . . μέσον δὲ τῶν κεράτων τὴν εἰκόνα τοῦ θεοφόρου σώματος, ὃ (οὗ Joh., ἦν Combf.) διὰ τὴν σωτηρίαν ἡμῶν ἀνλαβεῖν κατεδέξατο (= Coptisch S. 359), während der lateinische Text schließt: in medio cornuum imaginem domini nostri Jesu Christi. Also eine stets verlässliche Grundlage bietet der von den Bollandisten gedruckte lateinische Text nicht.

(Der kurze lateinische Text) Schon die Bollandisten kannten eine lateinische Fassung, welche sie 'contractior' nannten (S. 107 § 2 und 5, S. 128 Note 'c'). Dann wurde (wohl dieselbe) Fassung 1877 gedruckt in dem Florilegium (p. 351/4), welches dem 3. Band der Bibliotheca Casinensis beigegeben ist. Der Text ist abgedruckt aus der Hft no 145 (pag. 483/488), welche im 11. Jahrhundert in Monte Casino geschrieben ist; weitere italienische Handschriften nennen Monteverdi und das Supplementum der Bibliotheca hagiographica latina, 1910, unter no 2761. Monteverdi handelt p. 398—401 ziemlich ausführlich über diese kurze Fassung. Sein Satz ist, daß diese kurze Fassung nicht aus dem langen lateinischen Texte ausgezogen oder sonst irgendwie von ihm beeinflußt, sondern unmittelbar aus dem griechischen Texte gearbeitet ist.

(Das Verhältnis der griechischen und lateinischen Legendentexte und der älteste, **ursprüngliche** Text der Placidias-Legende). Das Endurtheil über die Hauptfrage lautete bisher dahin, daß der griechische Text die alleinige

Quelle des lateinischen Textes und der orientalischen Texte ist, daß dann der lateinische Text die Quelle all der Fassungen in verschiedenen europäischen Sprachen geworden ist. So sagten schon die Bollandisten 1757 (S. 107 § 5): *in oculos incurrit, ex uno omnia fonte, actis nostris Graecis, promanasse; demgemäß* nennen sie ihren lateinischen Text nur die *versio latina*. Dasselbe lehrt Monteverdi oft und mit mannigfachen Worten. S. 174 nennt er die griechische Fassung 'la radice prima e comune di tutta la letteratura eustachiana', und S. 216 'l'antica vita greca di S. Eustachio è forse il testo primo e originario della leggenda, l'opera genuina del rimaneggiatore cristiano. È fuor di dubbio che tutte le altre versioni dipendono unicamente da lei'; endlich S. 393: *la vita greca tenne la leggenda stessa a nascimento.*

Auch Poncelet sagt in seiner Kritik der Arbeit Monteverdi's (Analecta Bollandiana Bd. 29, 1910, S. 347): *Le résultat essentiel est que toute cette végétation légendaire est sortit en définitive d'une seule racine, le texte grec.* Die ausführlichen Arbeiten, welche sich mit der Person des Placidus-Eustasius und seinen historischen Verhältnissen beschäftigen, gehen von der griechischen und der gleichlautenden lateinischen Vita aus.

Wie man zu diesen Behauptungen gekommen ist, das enthüllt Monteverdi, der S. 396 sagt 'Dall' Oriente passiamo all' Occidente. È la via che tenne la nostra, che tennero tante altre pie leggende. Composte originariamente in greco nelle terre dell' impero di Bizanzio e portate poi nel Mezzogiorno d'Italia, ivi assumevano d'ordinario forma latina e di là si diffondevano pel ponente cristiano'. Dieser Grundsatz klingt schön und klar, er ist auch verbreitet: doch er ist falsch. Das Kaiserreich war, so lange es bestand, in Rom concentrirt und die gewaltige Verwaltungsmaschine bediente sich der lateinischen Sprache. Diese wirklichen Verhältnisse hatten auch ihre Folgen. Liegt ein Gesetz oder ein Verwaltungserlaß in griechischer und in lateinischer Fassung vor, so werden bedächtige Leute von vornherein die lateinische Fassung als Original annehmen. In der Theologie waren die Verhältnisse etwas anders. *Ex Oriente lux!* Daher kamen die Evangelien und viele Schriften erleuchteter und begeisterter Christen. Aber die Martyrien schildern Ereignisse des realen Lebens. Sehr viele derselben spielten in Rom sich ab, dem Sitze der Centralgewalt des Reiches, und schon der regelmäßige Satz dieser Berichte, daß eine Volksmenge der Gerichtsverhandlung und der Marter beigewohnt und wie sie ihren Gefühlen Ausdruck gegeben habe, beweist, welchen Eindruck diese vielen Martyrien in Rom gemacht haben.

Nun kann ja vorgekommen sein, was bei Ignatius von Antiochien um 100 nach Christus vorgekommen sein soll. Er soll von griechischen Landes- und Glaubensgenossen begleitet, als Gefangener nach Rom geführt worden, dort verurtheilt und getödet worden sein; dann sollen seine Genossen einen Bericht darüber niedergeschrieben haben. Dieser in einer einzigen Handschrift erhaltene Bericht ist natürlich griechisch abgefaßt gewesen: aber das sind Ausnahmefälle, die wieder aus besondern realen Verhältnissen sich ergaben.

Natürlich waren die Römer zuerst und am meisten äußerlich und innerlich betheilt an den Martyrien, welche in Rom vor sich gegangen waren. Und, während nun die griechische Christenheit die in ihrer Mitte vorgekommenen Martyrien mit Eifer schilderte und während diese Schilderungen in der ganzen Christenheit eifrig gelesen wurden, sollen die Römer stumm zugewartet haben, bis die in ihren Mauern geschehenen Martyrien von irgend welchen Griechen in griechischer Sprache dargestellt waren? Das ist thöricht.

Ich habe schon 1904 in der Abhandlung 'Die Legende des h. Albanus' (Abhandlungen, Neue Folge, Band VIII S. 6 und 7) diese Frage besprochen und geschlossen mit der natürlichen Regel, daß Martyrien, welche auf lateinischem Boden spielen, ursprünglich in lateinischer Sprache abgefaßt sind (dieser Satz ist auch aufgenommen in Delehaye, *Le leggende agiografiche, con appendice di Wilh. Meyer, traduzione; Firenze 1906 p. 339*). Waren aber die Berichte von römischen Martyrien auch zunächst in römischer Sprache abgefaßt, so wollten doch bald auch andere Italiener, welche Griechisch sprachen, sie kennen und in der Kirche verlesen hören. Besonders um Neapel saßen viele solche, aber auch bei Rom (Grottaferrata). Um sie zu befriedigen, wurden dann die lateinischen Texte ins Griechische übersetzt. Aus späterer Zeit wissen wir von solchen in Neapel lebenden Übersetzern.

So wird für uns die Bahn frei. Wir müssen die vorliegenden Thatsachen prüfen, ohne von schön klingenden Prinzipien uns binden zu lassen. Diese Thatsachen sind einfach: I In alten Handschriften überliefert und von einem Dichter in der Zeit Karl des Großen benützt ist eine kurze lateinische Fassung der Legende von Placidus-Eustasius. Einige hier erzählten Thatsachen sind Wunder; so erscheint ein Hirsch mit einem Kreuz und mit Christi Bild zwischen dem Geweih und spricht; die Märtyrer werden im Circus von einem Löwen nicht angerührt und, nachdem eine *Vox de coelo* zu ihnen gesprochen hat, bleiben sie im glühenden Ofen unversehrt.

Anderes ist auffallend: während der Vater in der Mitte des Flusses sich befindet, wird der eine Sohn auf dem linken Ufer, der andere auf dem rechten Ufer zu gleicher Zeit von einem Löwen und einem Wolf fortgeschleppt, aber doch nicht getödet; zuletzt finden die weit getrennten Vater, Mutter und Söhne, sich auf einem Ort zusammen und erkennen sich. Sonst aber sind die erzählten Dinge menschlich möglich. Diese Ereignisse sind in würdevoller Sprache schlicht erzählt, mit einigem, aber nicht mit widerlichem rhetorischem Aufputz. Ich sehe kein Hindernis zu sagen: diese kurze schlichte lateinische Fassung ist vielleicht die ursprüngliche, jedenfalls die älteste Fassung, in welcher die schöne Legende von Placidus-Eustasius uns überliefert ist. Der Wortlaut ist in den verschiedenen Abschriften ziemlich verschieden; doch scheint er leicht dem 5.—6. Jahrhundert zugeschrieben werden zu können. Eine Ausgabe dieser Fassung der römischen Stadtlegende ist also dringend zu wünschen. Siehe den III. Theil dieser Arbeit.

II Es ist auch eine ausführliche Fassung der Placidus-Eustasius-Legende erhalten, die schon im Anfang des 8. Jahrhunderts verbreitet war. Hier werden zunächst dieselben Dinge erzählt wie in der kurzen Fassung. Aber außerdem werden noch viele andere kleinen Dinge berichtet. Auch diese sind nicht wunderbar oder unmöglich; sie scheinen nur die Erzählung wahrscheinlicher machen zu sollen. Demselben Zweck scheinen auch manche zugesetzten Reden zu dienen. Viele von diesen Zusätzen sind nicht besonders geistreich; manche sind läppisch. Sie passen zur Rhetorik der fortschreitenden Legendenfabrikation, wenn sie auch fern bleiben von dem entsetzlichen Phrasengeklingel z. B. der zweiten griechischen Fassung (Analecta Bolland. III 66). Nach meiner Ansicht ist diese Fassung nur die verschönernde Umarbeitung der alten kurzen lateinischen Fassung, welche etwa im 7. Jahrhundert ausgeführt worden ist.

Diese erweiterte Fassung liegt vor in griechischer und in lateinischer Sprache. Diese beiden Texte stimmen so eng mit einander überein, daß der eine von ihnen eine Übersetzung des andern sein muß. Aber welcher war der frühere? Das ist schwer zu entscheiden. Wenn Jemand im 7. Jahrhundert sich daran gemacht hätte, die einfache und schlichte lateinische Fassung nach den Forderungen der fortgeschrittenen Legendenkunst aufzuputzen, so wäre doch zu erwarten, daß wenigstens mancher Ausdruck der kurzen lateinischen Fassung hängen geblieben wäre. Z. B. wird in der kurzen Fassung oft das Wort *maulerus* gebraucht: weiß-

halb sollte der Umarbeiter dafür stets *dominus navis* gesetzt haben? Ganz seltsam ist die Bezeichnung der Kinder. In der kurzen Fassung heißen sie *fili*, nach Umständen *iuvenes*; in der ausführlichen Fassung heißen sie neben *fili* oft *infantes* oder *pueri*, auch *adulscntes* und *iuvenes*; im griechischen Texte ist *υιοι* selten, häufig *τέκνα παιδες παιδία νήπια* (*νεώτεροι, νεανίσκοι*). Das begreift sich, wenn die Umarbeitung zuerst in griechischer Sprache vor sich ging: bei dieser Neuschöpfung bediente der Grieche sich ungenirt der verschiedenen Ausdrücke, welche seine Sprache bot; der Lateiner, welcher diese Neuschöpfung vielleicht bald dem römischen Lesepublikum vermittelte, folgte ihm fast sklavisch.

Ein anderer Umstand kann dafür sprechen, daß die lateinische Fassung zuerst entstanden ist. Wie oben (S. 230) bemerkt, fehlen etliche ganz kurzen Sätzchen im lateinischen Texte, die im griechischen stehen. Sie sind allerdings sehr kurz und unbedeutend; allein da der lateinische Text sonst eng mit dem griechischen stimmt, weshalb hätte der lateinische Übersetzer gerade diese unbedeutenden Sätzchen weglassen sollen? Doch wir sind noch zu wenig unterrichtet, wie der von den Bollandisten gedruckte lateinische Text zu den Handschriften steht.

Jedenfalls scheint die erweiterte Fassung in griechischer Sprache die Grundlage für die Bearbeitungen in orientalischen Sprachen gewesen zu sein; sicher für diejenige, welche Budge 1914 in *Coptic Martyrdoms* aus einer um das Jahr 1000 geschriebenen Handschrift herausgegeben und übersetzt hat. Dagegen auf den lateinischen Text der erweiterten Fassung gehen fast alle anderen Bearbeitungen der Placidus-Eustasius-Legende in den europäischen Sprachen zurück.

Als Beweis für das, was ich über die beiden Fassungen dieser Legende gesagt habe, gebe ich hier den Anfang der Legende in beiden Fassungen.

I. Den Wortlaut der ursprünglichen lateinischen Fassung gebe ich im III. Theile dieser Arbeit in folgender Fassung:

1. In diebus Traiani imperatoris idolorum saevitia (saevitiam?) ipso exhibente

2. erat magister militum nomine Placidus,

3. natus (natu?) secundum carnem gloriosissimus et ditissimus valde tam in animalibus quam in auro et argento et mancipiis vel universis rebus substantiae suae.

4. Et quamvis paganitate existente

5. inventus est subvenire miseris vel necessitatem patientibus vivendi substantiam ministrare,

6. ita ut acceptabilis fieret coram domino deo in operibus suis.

7. Et omni parte illustris erat cum duobus filiis suis et matre ipsorum.

8. Dum esset magister militum bellator et adversus barbaros triumphator, ita ut audito nomine eius contremescerent et effugerentur saepius adversarii eius,

9. erat ei consuetudo venandi.

10. Et dum exisset secundum consuetudinem suam ad venandum, apparuit ei grex cervorum.

Ich lasse nun folgen den Text der Umarbeitung (II), und zwar den griechischen Text nach den Bollandisten S. 123 (128; vgl. S. 103 § 3 und S. 114 § 41;) mit Angabe der Varianten, welche der Abdruck dieses griechischen Textes gibt bei Combefis, Martyrum Triumphum 1660 (Migne Patrol. gr. 105, 377). Dann den alten lateinischen Text, wahrscheinlich die Übersetzung des griechischen, nach Bolland. S. 123 (128; vgl. S. 101 § 2, § 5 und S. 114 § 41).

II. Fassung, Griechischer Text:

- 1 ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς βασιλείας Τραϊανοῦ τῆς εἰδωλοκρατείας κρατούσης (Comb. Ἐν τ. ἡ. Τραϊανοῦ βασιλέως τ. εἰδωλομανίας κρ.)
- 2 προήχθη παρὰ τοῦ βασιλέως στρατηλάτης ὀνόματι Πλακίδας (Comb. ἦν τις στρατ. ὄνομα τούτῳ Πλ.),
- 3 γένους τοῦ κατὰ σάρκα (κόσμον Comb.) ἐπιδόξου, πλούσιος σφόδρα, ὑπερβάλλον πάντας τοὺς ἐνδόξους ἔν τε κτήμασι (κτήνεσι? = animalibus I) καὶ χρυσίῳ (κ. χρ. om. C) καὶ ἀργυρίῳ καὶ ἀνδραπόδοις καὶ τῇ λοιπῇ περιουσίᾳ.
- 4 Ἐλλην μὲν οὖν (Ἐ. δὲ Comb.) ὑπῆρχεν καὶ αὐτὸς (κ. α. om. Comb.) τὴν θρησκείαν,
- 5 τοῖς δὲ ἔργοις τῆς δικαιοσύνης παντοίως ἐκεκόσμητο, ἀντιλαμβανόμενος τῶν καταπονουμένων, συνηγορῶν τοῖς ἀδικουμένοις καὶ πολλοὺς ἐκ τῶν δικαστηρίων χρήμασιν ἀνακαλούμενος, γυμνητέουσι περι-

II. Fassung, Lateinischer Text:

- 1 In diebus Traiani imperatoris daemonum praevalente fallacia
- 2 erat quidam magister militum nomine Placidus (*ex uno ms. reginae Sueciae; cetera omnia ubique Placidus' bemerkt Boll.*),
- 3 genere secundum carnem insignis, opibus pollens et cunctis in honore prae cellens (*Boll. ergänzt aus der Trierer Hft von I: tam in animalibus quam in auro et argento et mancipiis ac universis rebus substantiae suae.*)
- 4 sed et daemonum captus errore.
- 5 operibus vero iustitiae et cunctis virtutibus erat praeditus et meritis. subveniebat oppressis. patrocinebatur gravatis iudicio. plures etiam a iudicibus iniuste damnatos suis opibus relevabat.

- βόλαια χαριζόμενος, πεινῶντας διατρέφων καὶ ἀπαξιαπλῶς πᾶσι τοῖς ἐπιδεομένοις τὰ κατὰ τὸν βίον οἰκονομῶν, νέος τις Κορνήλιος ἐν τοῖς καιροῖς (τούτοις?) ἀνεφαίνετο (Comb. *omisit* ἀντιλαμβ. *bis* ἀνεφαίνετο).
- 7 εἶχε δὲ γυναῖκα καὶ αὐτὴν μὲν 7 τῆς τῶν εἰδώλων θρησκείας ἐπάρχουσαν, ὁμοίτροπον δὲ τῆς ἀγαθῆς αὐτοῦ γνώμης (*om.* Comb.). τίκτονται οὖν αὐτοῖς παῖδες δύο, οὓς ἀνέτρεφον ὁμοίους τῆς ἑαυτῶν προαιρέσεως (*om.* Comb.).
- 8 Ἦν δὲ τοσοῦτον περιφανῆς ὁ ἀνὴρ 8 καὶ διαβόητος ἐπὶ ταῖς εὐπραγίαις καὶ δυναστείαις (*om.* Comb.), ὡς καὶ αὐτοὺς τοὺς βαρβάρους ἐκ τοῦ ὀνόματος μόνον φοβεῖσθαι αὐτὸν (*om.* Comb.), πολεμικώτατον ὄντα καὶ δεξιᾷ τύχῃ ἐν πᾶσιν εὐδοκιμοῦντα (§ 5 ἐκεκόσμητο, πολεμικώτατός τε ὢν κ. δ. τ. ἐν π. εὐδοκιμῶν Comb.).
- 9 Ἦν δὲ καὶ περὶ τὴν θῆραν σπουδαῖος (καὶ *add.* Comb.) κατὰ πᾶσαν ἡμέραν ἠδέως κυνηγῶν.
- 9^a Ἄλλ' ὁ φιλόανθρωπος καὶ ἀγαθὸς 9^a θεὸς ὁ πάντοτε καὶ πανταχοῦ (κ. παναχοῦ *om.* Comb.) τοὺς ἑαυτοῦ ἀξίους (τ. ἀξίους ἑαυτοῦ δούλους Comb.) προσκαλοόμενος οὐ περιεῖδεν τούτου (παρεῖδεν αὐτοῦ Comb.) τὰς εὐποίας, οὐδὲ ἠθέλησεν τὴν ἀγαθὴν αὐτοῦ (αὐ. *om.* Comb.) καὶ ἀξίαν θεοῦ (τοῦ θ. Comb.) γνῶμην ἄμισθον εἶναι ἢ ἐγκαταλειφθῆναι σκότει (ἄμισθον καταλειφθῆναι τῷ σκότει Comb.) τῆς εἰδωλολατρίας, κατὰ (εἰδωλομανίας καλυπτομένην· ἄλ-
- nudos vestiebat· esurientes satiabat et ut vere dicam cunctis indigentibus in vita sua dispensans, ut (5^a | sicut in Actis apostolorum legitur, (*om.* Gr.) etiam in his temporibus Cornelius esse videretur.
- 7 habebat vero et coniugem eadem sub daemonum cultura existentem, sed similem moribus mariti sententiae. procreantur eis filii duo, quos educabant pares propriae voluntati.
- 8 Erat vero nobilis in iustitia et potens in bello, ut et ipsi barbari subiugarentur ab eò.
- 9^a Erat etiam venatione industrius per omnes dies.
- 9^a Sed misericors deus, qui semper et ubique ad se sibi dignos vocat, bona huius non despexit opera, nec voluit benignam et deo dignam mentem sine mercede deseri idololatriae contectam tenebris; sed secundum quod scriptum est, quod in omni gente, qui operatur iustitiam, acceptus est ei, pervenit ad istum benigna misericordia et eum salvari tali voluit modo. (*om.* I)

λά κατὰ Comb.) τὸ γεγραμμένον, ὅτι (ὅτι om. Comb.) ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτὸν (φ. τὸν θεὸν Comb.) καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτὸς αὐτῷ ἔστιν, ἔφθασεν δὲ (δὲ om. Comb.) καὶ εἰς τοῦτον (αὐτὸν Comb.) τοῖς χρηστοῖς αὐτοῦ σπλάγγνοις καὶ σώζειν αὐτὸν βούλεται τρόπῳ ταιῶδε (σπλάγγνοις τοῦ σώζειν βουλόμενος Comb.).

Nun beginnt die eigentliche Erzählung mit den Worten:

10 Ἐξελθόντος οὖν (om. Boll.) αὐ-
τοῦ ἐν (om. Boll.) μιᾷ τῶν ἡμε-
ρῶν (κατὰ τὸ σὸνηθες add. Joh.
Damascenus) ἐπὶ τὰ ὄρη θη-
ρεῦσαι μετὰ τοῦ στρατοπέδου καὶ
(om. Boll.) πάσης τῆς θεραπείας
αὐτοῦ κατὰ τὸ σὸνηθες, ὥφθη
(θεραπείας ὥφθη Comb. Dam.)
αὐτῷ ἀγέλη ἐλάφων βοσκομένη.
Dieser und der zunächst fol-
gende Text ist, wie oben
S. 228 gesagt, von Johannes
Dam. ausgeschrieben.

10 Exeunte eo una die consueto
more ad montes venari cum
exercitu et omni gloria, ap-
paruit ei grex cervorum de-
pascens.

Das ist der Anfang der Legende in den beiden Fassungen. Über die ursprüngliche Fassung (I), die kurze lateinische, ist nicht Vieles zu sagen. Der sprachliche Ausdruck ist sauber; die Gedanken sind schlicht und gut geordnet: vorgestellt wird die Person des Placidus; seine äußern Verhältnisse; seine Mildthätigkeit; seine Kriegstüchtigkeit und, zur Erzählung selbst überleitend, seine Liebe zur Jagd.

Der Umarbeiter (II) hat hier, in der Einleitung, sich noch etwas zurückgehalten. Höchstens in no. 5 trägt er rhetorische Farbe auf; aber in ausmalenden Zusätzen hält er sich weniger zurück, besonders no. 7 und 8 sind stark um- und ausgearbeitet. Die no. 6 der ursprünglichen Fassung ist vom Umarbeiter nicht weggelassen, sondern stark aufgeputzt und umgestellt worden, an den Schluß der Einleitung (no. 9^a), gewissermaßen als Wegzeiger für die anhebende Geschichte. So entsprechen diese Texte dem, was oben (S. 233/234) allgemein über sie gesagt ist.

Der Dichter des Rythmus und seine Quelle.

Durch die vorangehenden Nachweise sind die Bedenken gelöst, welche die Vergleichung des Rythmus mit der lateinischen Vita mir erregt hat; vgl. oben S. 227. Der Dichter hat eben nicht diese Vita benützt, sondern die andere ältere und ursprüngliche Fassung. Der, welcher diese Fassung zuerst erfand und niederschrieb, hat noch nichts gewußt von den Künsten der spätern Legenden-Rhetorik; er hat einfach und ungekünstelt erfunden und ausgestaltet.

Diesen schlichten Text hat der Dichter der Rythmus benützt. Er hat also nichts gewußt von den aufputzenden Ausschmückungen der erweiterten Fassung (II), deren Weglassung ich ihm als hohes Verdienst hatte anrechnen wollen. Aber der gesunde und erleuchtete Geist, welchen schon der Ausdruck in diesem Gedichte verräth, zeigt doch, daß auch dieser Dichter seiner Vorlage würdig war. Ich will nur 2 Dinge besprechen.

Placidus will seine beiden Knaben nach einander über ein tiefes Flußwasser bringen. Den einen hat er hinüber gebracht und ist, um den andern zu holen, eben wieder in der Mitte des Flusses: da raubt ein Löwe den einen Knaben und unmittelbar darauf ein Wolf den andern. Placidus meint, sie seien beide todt, und will sich tödten. Doch er thut es nicht; er steigt heraus, weint und jammert und spricht seinen Schmerz in einer längeren Rede aus; dann geht er weiter. Die Kinder aber sind beide gerettet und werden in einem benachbarten Dorfe erzogen. Für den Erzähler ist nun eine schwierige Frage, wo er die Rettung der Kinder erzählen soll. Im alten lateinischen Texte wird der Raub der Kinder vor den Augen des Vaters berichtet; dann steigt Placidus aus dem Flusse, rauft sich die Haare und jammert und will sich ins Wasser stürzen. Jetzt wird die Rettung und das künftige Leben der Kinder erzählt. *Eustasius vero, dum esset in amaritudine, dicebat:* nach der längeren Klagerede geht er seiner Wege. Ganz ähnlich ist die Erzählung in der erweiterten Fassung gegliedert. Dem Dichter des Rythmus gefiel es anders; in Str. 12 berichtet er den Raub der Kinder; dann sogleich in Str. 13 die Rettung der Kinder und ihr künftiges Leben; dann beginnt er in Str. 14 die zusammenhängende Schilderung dessen, was nach dem Raub der Kinder Placidus gethan habe.

Später kommen die beiden Jünglinge in einem fremden Land in einen Garten und setzen sich vor ein Fenster; sie erzählen sich ihre Schicksale und erkennen, daß sie Brüder seien. Hinter dem

Fenster hat ihre ungekannte Mutter Alles gehört: valde mirabatur, si ipsi essent vel si viverent filii eius. Aber was thut sie? Sie eilt zum Befehlshaber des römischen Heeres, um zu constatiren, daß sie hier eine Gefangene sei. So erzählt die alte Legende.

Unser Dichter ändert das geschickt und liebenswürdig. Schon als die 2 Jünglinge den Garten betreten, erwacht in der Mutter das Gefühl und der Gedanke an ihre eigenen Söhne, wie in der vollständig erfundenen 29. Strophe hübsch ausgeführt wird. Als sie die Wiedererkennung der beiden Brüder miterlebt und die Überzeugung gewonnen hat, daß sie ihre eigenen Söhne seien, da läuft sie nicht erst zum Feldhern des Heeres, sondern als echte Mutter

festinanter descendens eos amplexa est.

Agnovit filios mater et matrem filii.

ceperunt se osculari atque constringere.

II. Der Text des Rythmus, sein Zeilenbau und seine Reime.

Ich hielt es für nothwendig, den Text dieses liebenswürdigen Gedichtes hier einzufügen. Dabei benützte ich die Ausgabe, welche Strecker 1914 gegeben hat in den Rythmi (= Poetae Latini medii aevi IV, Pars II S. 593—599). Der Rythmus steht vollständig (auch Strophe 42^b) in *V* = Verona cod. XC (85) f. 70^b—75^b aus dem 9. Jahrhundert. Dann sind die Strophen, welche das Martyrium schildern (Str. 37—43, ohne Str. 42^b) eingetragen in *S* = Sankt Gallen no 561 saec. X/XI fol. 162. Strecker hat mit Recht darauf hingewiesen, daß der Text von *V* öfter schlechter ist als der von *S*. Die ganze frühere Literatur über dieses Gedicht ist in der Zeitschrift für deutsches Alterthum zu finden: Bd. XXIII (1879) S. 263 u. 273 erster Druck von Dümmler; XXIV (1880) 148/50 Ebert u. Zarncke, über den Zeilenbau und einzelne Bemerkungen zum Text; XXV (1881) 27/8 F. Seiler, besonders über Str. 42^b; XXVI (1882) S. 96 Zarncke (Roethe) u. S. 197 Seiler über Str. 42^b. Sonst ist zu vgl. Monteverdi in 'Studi medievali III (1910) S. 404—406. (á Hauptaccent, à Nebenaccent).

1 Placidus fuit dictus magister militum,
habundancia dives, fortis in prelio.
Qui antea quam de regno sciret perpetuo,
subveniebat de suis rebus pauperibus;
proinde nondum ablutus placuit domino.

3 antequam *V*, antea (vgl. 7,5 postea) quam oder antequam quid *Meyer*
3 sires *V*

- 2 Dum esset mágnus venátor et sagittáriuS,
die quádam exívit more venáncium.
Aspexit grándem a lónge cervorum númerum
et unum cándidum nímis stantem in médio;
cepit pérsequi illum relictis ómnibus.
3 grandem *Dümmler*, grande *V*
- 3 Dum per spácia múlta post eum cürreret,
ascendit cérvus in súmum saxorum vérticem.
Placidus dúm perpensáret, quid illi fáceret,
vidit in córnibus éius crucis imáginem
et inter córnua púlcram Christi effigiem.
2 sumum *V* 3 illic *Ebert* 5 pulcram *Dümmler*, pulcra *V*
- 4 Placidus dum stupéndo istud aspíceret,
vocem sibi dicéntem audivit táliter:
Placidus, Plácidas, <inquit,> quid me perséqueris?
Iésus ego, néscis quem fide crédere,
sed in opéribus bónis visus es cólere.
3 inquit *Meyer*, *fehlt in V*; Placidus ó Placidus quid *Ebert* 4 fide
Dümmler, fidem *V* *Vgl. Acta Apost. 9, 4* cadens in terram audivit
vocem dicentem sibi: Saule, Saule, quid me persequeris? .. Ego sum
Jesus, quem.
- 5 Placidus tremefáctus in terram cécidit,
capud érigens tántum ita locútus est:
'Dic mihi, dómine, quid <me> oportet fácere'.
'Christíanum', respóndit, 'quere antéstitem;
ipse té ammonébit, quod debes fácere'.
3 me *Meyer*, *fehlt in V*, dic, domine, quid mihi *Strecker*; *vgl. Acta*
9, 6 domine, quid me vis facere? 4 quere *Ebert*, querere *V* 5 amo-
nebit *V* 5 debes *Ebert*, debet *V und Strecker* (= 'oportet').
- 6 Surgens inde ad dómum suam revérsus est;
ad sacerdotem perréxit et baptizátus est.
Baptizáta est úxor simul cum filiis
et tota dómus illius, viri et fémine.
Ipse Eustásius dictus est in baptísmate.
3 uxor *Ebert*, eius uxor *V* 4 tota domus *Seiler*, totam domum *V etc.*
5 baptísmate *Zarncke*, baptismo *V*
- 7 Post hec revérsus ad móntem perrexit íterum,
ubi víderat prius tale mistérium.
Ibi sibi audivit loquentem dóminum:
'plurima dámpna habébis, magnum perículum;
sed postea coronábo te per martyrium'.
1 ec *V*
- 8 Ex die illa cepérunt de pestiléntia
eius familia móri et animántia.

- Supervenérunt latrónes, tulerunt ómnia,
 et nihil illi de tánta remansit glória,
 quam sola úxor et dúo natorum pignora.
- 9 Vicinórum non válens ferre obróbrum
 tulit cóniugem súam et duos filios.
 Ipsa Teúpisten dícta fuit in lávacro,
 filij Agápitus únus et alter Theúpistus.
 Exivit nócte cum illis, ut iret in Égypto.
 5 *Ebert schlägt ire oder ivit (ohne ut) vor*
- 10 Ad litus máris pervénit, nauclerum réperit,
 qui ad álteram térram eos transpósuit.
 Erat úxor illíus formonsa spécie;
 concupívit nauclérus eam et ábstulit;
 et cogitábat, ut vírum eius perímeret.
- 11 Eustasiùs vix evádens fugit cum párvulis
 et ibat nócte plorándo: 'Ve vobis, filii!
 Matrem véstram crudélis barbarus rápuit;
 vos modo míseri éstis relictí órfani'.
 Dum ita fléret, ad ríпам pervenit flúminis.
 4 relictí *Dümmler*, relictis *V*
- 12 Unum filium súum in collo pósuit
 et ad álteram ríпам eum transpósuit.
 post hec revérsus, ut frátrem illius tólleret;
 et dum ad médiam áquam venisset flúminis,
 leo únum et lúpus alterum rápuit.
 3 ec *V*; fratrem *Dümmler*, frater *V*
- 13 Dei pietas máгна salvavit púeros:
 unum excússerant sánum pastores óvium
 et alter ést liberátus ab aratóribus;
 et cum éis mansérunt multis tempóribus,
 invicèm nesciéntes unus de áltero.
 2 excusserant *Dümmler*, excusserat *V* 5 unus *Dümmler*, unum *V*
- 14 Eustasiùs dum putáret perisse púeros,
 cogitábat iactáre se mox in flúvio.
 Sed ad memóriam éius rediit súbito,
 quod ei dixerat ánte salvator hómínium,
 quod post periculum mágnum haberet gáudium.
 1 perisse *Dümmler*, peperisse *V* 2 fluvio *Meyer*, flumine *V*; vgl.
 11, 5, 12, 4.
- 15 Egréssus tándem de áqua in terra córruit;
 cepit sibi capillos et barbam tráere,
 et cepit filios <súos> dolendo plángere:

'Ve mihi misero, ita qui desolatus sum,
cui iam nullum remansit vite solacium'.

1 tandem Meyer, tamen V, tum Vollmer 3 suos Ebert, fehlt in V
3 dolendo Dümmler, dolens V 4 ita qui Seiler, itaque V

- 16 Ipse Iób certe numquam sic tribulatus est;
nam pro auxilio illi uxor relicta est.
adhuc et consolatores amicos habuit:
pro amicis crudèles bestias reperi
infelix ego, que meos filios raperent.

4 reperi Dümmler, reperit V

- 17 Ve mihi! qui sic pollēbam ut arbor florida,
quomodo perdidit simul ramos et folia!
Nisi tú mihi, deus, des tolleranciam
ori meo et tuam ponas custodiam,
ne tibi peccem, qui verbo creasti omnia.

2 quod o V: quomodo Meyer; quod ego Ebert; que, o Vollmer; quando
Lehmann 2 perdit' V: perdidit Ebert, perditur Vollmer, perditus
Lehmann 2 folia Dümmler, solida V 3 des Dümmler, de V

- 18 Iter arripuit flēdo, venit in Égipto;
custos fuit agrorum multis temporibus.
Ibi parvulum sibi fecit ospicium.
ibi quicquid agebat de suo officio,
pauperibus tribuebat <semper> ospitibus.

2 custos fui V 3 sibi Dümmler, ibi V 4 'tilge de oder lies suo'
Ebert 5 Lücke in V; semper Strecker, suis Ebert

- 19 Dum ibi commoraretur per annos duodecim,
exercitus barbarorum fines Pannonie
delere atque predare cepit crudeliter.
Imperator in unum collegit milites;
Placidam non habebat; sic cepit dicere:

1 quindecim hat die Legende; der Dichter verlas wohl: XV = XU = XII
3 delere et V, delere atque oder perderet et Meyer 5 Placida V

- 20 'Placidam, qui magister erat milicie,
quid fuit factum de illo? vos mihi dicite'.
Respondit unus ex illis, quod cuncta perdidit,
que habebat, et nimis pauper effectus est
et de provincia ista inde profectus est.

2 quid Dümmler: qui quid V 5 profectus Zarncke, proiectus V

- 21 Imperator Traianus direxit milites
per provincias omnes, qui eum quererent.
Dum eum nusquam per orbem possent reperere,
duo ex illis venerunt in fines Egypti,
ipsius mansio ubi erat Eustasii.

3 = reperire Strecker 5 Eustasii Dümmler, eustasius V

- 22 Eustasiüs eos videns obviam éxiit.
 Dixerunt milites illi: 'Forsitan hóminem
 hic vidísti, dic nóbis, Placidam nómine'.
 Respondit ille et dixit: 'In terra Égipti
 non audívi qui táli vocetur nómine'.
 1 obviam V
- 23 Eustasiüs enim ipsos cognovit milites;
 sed ipsi nón agnoscébant eius effigiem.
 Rogavit ad suam éos ut domum pérgerent:
 'Intrate, paúperis dómum nolite spérnere;
 sumite módicum cíbum; postea ibitis'.
 1 cognovit *Dümmler*, cognominavit V 3 eos, ad suam *Ebert*, *wahr-*
scheinlich richtig 4 pauperi V, *welche Declination Strecker für*
möglich hält 5 summite V
- 24 Dum in ospicio éius cum eo éderent,
 adsimuláre cernébant eius effigiem.
 Unus ad álterum dixit secreto táliter:
 'Adtende, quántum est iste Placide símilis,
 quem nos ímus queréndo. forsitan ípse est'.
 1 ederent *Strecker*, ederant V 2 cer' V, cernebant *Meyer* (cepe-
 runt?), cernunt *Dümmler* 3 taliter *Ebert*, totaliter V 4 quan-
 tum *Ebert*, quantus V
- 25 Dum diligénter <in> éius vultum inténdèrent,
 viderunt plágam, que illi in bello fácta est.
 Ceperunt sé osculári et leti dícere:
 'quem querebámus, magíster tu es militie;
 et pervenerunt cum éo simul ad Césarem.
 1 in *Meyer*, *fehlt in V* 4 tu es *Dümmler*, tue V
- 26 Inmensa Césaris fácta tunc est letícia;
 statim tribuit illi multas divicias,
 argentum <múltum> et aúrum, vestes, familias;
 et constituit illum super miliciam
 et contra géntes in púgnam direxit bárbaras.
 3 multum (*oder dedit*) *Meyer*, *fehlt in V*; *statt et schrieb Ebert* atque
 3 familiam *Seiler*
- 27 Eustasiüs roborátus virtute dómini
 adpropinquáre ad fines cepit Pannónie.
 Ex omni páрте ad éum venerunt mlítes;
 cum quibus simul et éius venerunt filii,
 facti iam iúvenes fórtes decora spécie.
 1 virtute *Dümmler*, virtutem V 5 specie *Dümmler*, spitiem V, spitie
Strecker
- 28 In ípsis tínibus érat naucleri mánsio,
 qui aliquándo uxórem tulit Eustásio.

Dum ipsa désuper stáret in tabernáculo,
fili éius in órtum ita ingrési sunt,
nesciéntes quis éssent unus de áltero.

2 Eustasio *Meyer*, Eustasii *V* (vgl. 10, 4 eam abstulit; 34, 2 tibi ablata sum; 34, 5 me rapuit tibi). 4 ita *V*, ibi *Strecker* 5 esset *Ebert* 5 unus *Dümmler*, unum *V*

- 29 Per fenéstram ut ípsos aspexit iúvenes,
pectus percúciens cépit plorando dícere:
Si modo víverent méi súaves filii,
tam pulcri éssent, ut ísti videntur iúvenes,
et iam bárbola illis vestiret fáciem.

3 mei *Dümmler*, meis *V* barbolam und vestirent *V*; *Ebert* *besserte*.

- 30 Unus ad álterum díxit: 'Dic mihi: únde es?'
Cepit ille suspírans ab imo péctore
nomen pátris narráre, matris similiter
et perícula súa cúncta per órdinem,
quomodo ráptus a féra et liberátus est.

- 31 Insilivit ad cóllum eius velóciter
iuvenis álter et cépit cum fletu dícere:
Per poténciam Chrísti, tu meus fráter es.
nam recolò cum nos páter per noctem dúceret,
et quando té leo túlit, me lupus rápuit.

1 insilivit *Meyer*, insiluit *V* 5 leo te *Ebert*; s. S. 251.

- 32 Audivit ánxia máter, quod illi dícerent;
cepit pre gaúdio flétus amplius fúndere.
festinánter descéndens eos ampléxa est.
agnovit filios máter et matrem filii.
ceperunt sé osculári atque constringere.

2 amplior *V*, amplius *Ebert* 2 funderet *V* 4 vgl. 36, 2

- 33 Exivit máter eórum, ivit ad princípem,
ut suggéreret illi, quomodo cápta est.
Dum ad vestígia éius se vellet stérnere,
agnovit éum et cóllum eius ampléxa est
et cum lácrimis cépit marito dícere:

2 suggeret *V*, suggereret *Dümmler* 5 marito cepit *V*, cepit marito *Ebert*

- 34 'Teupistèn tua cóniux ego ancilla sum,
que aliquándo in návi tibi subláta sum.
sed per Chrísti virtútem, quod non pollúta sum,
quia ípse nefándus et durus bárbarus,
quando me rápuit tibi, periuit súbito'.

2 que: qui *V* 5 peribit *V*, periuit *Seiler*

- 35 Ille gavisus est nímis de sua cóniuge;
 sed tamen tristis ad illam dixit de filiis:
 'filios nóstros crudéles tulerunt béstie'.
 Respondit illa: 'cum nóstris sic fecit filiis,
 sicut fécit nobiscum, deus omnipotens'.
 2 illa V 5 sicut *Ebert*, sic et V
- 36 Iussit ad médium máter venire iúvenes;
 agnovit filios páter et patrem filii.
 Quale tunc gaúdium fúit, quis potest dicere?
 letabántur et ípsi <omnes tunc milites>.
 omnes símul laudábant nomen altíssimi.
 1 uenire *Dümmler*, ueniret V, uenirent *Strecker* 1 iuuenis V
 2 fili V 4 und 5 so *Meyer*, o. t. m. *fehlt in V*; 'der zweite *Halb-*
vers wohl so zu ergänzen: et omnes milites' 4 'nach laudabant ist
 entweder dei oder omnes einzuschalten' *Ebert*; omnes <tunc milites>
 Simul laudabant <dei> nomen *Strecker*.
Die Strophen 37—43 stehen auch in der Hft 561 saec X|XI (S)
f. 162, nach der Prosa-Legende (s. Acta Sanctorum Boll., 21. Sept. VI
p. 136 f.).
- 37 Ad barbarórum pervénit fama exércitum,
 quod Placidás contra éos iret in prélium
 bellator mágnus, et ómnes in fugam vérsi sunt;
 et Pannónie fines sic liberáti sunt.
 Eustasiús est revérsus cum magno gaúdio.
 1 exercitus V (2 quod *tilgte Zarncke, Ebert stellte Placidus nach*
 eos) 3 fuga V 3 conversi V 4 pacnonnie V 4 liberate S
 5 Eustachius S hier und sonst immer
- 38 Adrianus César efféctus exiuit óbviám
 Eustasiò reverténti tunc cum victória.
 Dum diis síis in témplo offerret víctimas
 et adoráret cum ómni simul militía,
 magister militum sprévit cum suis ídola.
 3 offeret V 4 milicie V
- 39 Tirannus dixit ad éum: 'Accede, immola'.
 Ille respóndit: 'In ístis non est divínitas.
 nos deum cólimus vérum, qui fecit ómnia,
 qui nos post tántam letári fecit tristíciám,
 per quem sperámus etérna habere gaúdia.
 1 tyrannus V 2 respóndit ille et dixit in istis V; *vgl. 20, 3; 35, 4*
und besonders 22, 4 5 habere eterna V
- 40 Adriánus crudélis ira replétus est;
 precepit mágnum leónem eis dimítttere.
 Cepit béstia pédes sanctorum língere.
 Imperátor leónem iussit occídere

et bovem éreum iússit igni succéndere.

2 cepit *V* leonem magnum *S* 3 bestie *V* 5 ignis *V*

41 Dum illi éreum bóvem igni succénderent,

Eustasiús supplicávit ad deum táliter:

‘Domine déus, quod pósko, tu mihi tribue:-

nemo iam córpora nóstra possit dividere;

sed sub úno sepúlti cubemus céspite.

1 ugnis *V* 2 subplicavit *V* 5 subono *V* 5 cubemus *Dümmler*,
cupemus *V*, cupimus *S*

42 ‘Adhuc te, réx angelórum, peto suppliciter:

tuum nómen quicúmque per nos petierit,

exaudi préces eórum, pater piíssime,

ut liberáti a mális vivant feliciter’.

Vox resonávit de célo sic: ‘Exaudítus es’.

1 anglorum *Strecker* 1 subpliciter *S* 1/2 in *V* und *S* folgt nach
suppliciter. nemo (ne *V*) iam corpora nostra possit dividere (= 41, 4).

Tuum: *diese Worte tilgte Zarncke nach 42, 4: feliciter folgt in S*
42, 5 Vox; aber in *V* folgt als neue Strophe:

42^b Deus qui humiles sublimas omnium dominus

celorum possides thronum et fides (*vides Dümmler*) abyssum,

qui lamentantes et fientes elisors (*elisos Dümmler*) elevas,

ad te clamantibus preces digna suscipere.

Vox resonavit de celo sic exauditus es.

*Diese Zeilen 42^b 1–4 für welche der Prosatext kein Zeugnis gibt, hat
Gustav Roethe als falsche Zudichtung erkannt (Zeitschrift f. d. Alt.
26, 1882, S. 98). Einen weiteren Beweis geben der falsche Bau der
Zeile Deus etc. und die falschen Reime der Strophe; s. S. 253 ff.*

43 Tunc toti quáttuor míssi in bovem éreum

consummavérunt in bóno suum martírium

et meruérunt habére Christi consórcium;

et in úno sunt ómnes sepulti túmulo,

ubi sémpér in múltis florent virtútibus. Amen.

2 in bove *Roethe Zft 26, 98 und Monteverdi p. 406* 4 omnes *S*,
tamen *V* 5 in multis *fehlt in V* 5 Amen *fehlt in S*

Der Zeilenbau des Placidus-Rythmus.

Ich habe die Gestaltung des Sagenstoffes und den sprachlichen Ausdruck in diesem Rythmus sehr gelobt. Das gleiche Lob verdient die dichterische Form. Die Zeilenform ist selbständig und geschmackvoll und mit Sorgfalt durchgeführt. Nirgends sonst habe ich diese Zeilenart gefunden und, da wir sie nur aus dem Text selbst festsetzen können, müssen wir sie um so sorgfältiger prüfen.

Dümler hatte wenig Sinn für Metrik und Rythmik¹⁾, wenigstens 1879, wo er über die Form des Rythmus in der Zft f. d. Alt. 23 S. 263 notirte: 'die Strophen bestehen aus je 5 Zeilen in einem trochäischen Rythmus, die in der Regel 13—14 Silben zählen'.

Adolf Ebert hat dann bei den Vorarbeiten für seine mittelalterliche Literaturgeschichte auch diesen Rythmus untersucht und in der Zeitschrift f. d. Alterthum 24 (1880) S. 148/9 darüber gesprochen. Er handelt zunächst: 'über den Vers, der von dem Herausgeber nicht richtig bestimmt worden ist. Seine Erkenntnis bot allerdings außerordentliche Schwierigkeiten dar, die in seiner eigenthümlichen Bildung ruhten. Erst nach manchen Fehlgriffen gelang es mir, ihn sicher zu bestimmen'.

'Das Schema des Verses ist, wenn wir die Senkungen durch das Zeichen der Kürze, die Hebungen durch das der Länge ausdrücken, das folgende: $\cup\cup\cup\cup\cup\cup\cup\cup\cup\cup$ Als Beispiel möge dienen:

Placidus fuit dictus | magister militum

Ascendit cervus in summum | saxorum verticem,

indem ich zwei Verse gewählt habe, in denen keine schwebende Betonung stattfindet, die sonst hier im Verseingang, wie nach der Caesur sehr gewöhnlich ist. Der Eigename Placidus hat in dem Gedicht durchaus die angezeigte griechische Betonung, wie denn diese auch sonst hier bei Eigennamen selbst in auffallender Weise sich findet (so stets Égyptus. Es ist dies recht bemerkenswerth).

'Die Hauptschwierigkeit für die Constitution des Verses und damit auch des Textes lag in der besondern Eigenthümlichkeit, daß an der Stelle der dritten Senkung eine Doppelsenkung sich finden kann, ja sogar ganz gewöhnlich sich findet. Aber sehr zu beachten ist, daß, obgleich in den beiden ersten Füßen (wenn ich der Kürze halber mich dieses Ausdrucks bedienen darf) schwebende Betonung stattfinden kann, doch dies im zweiten Fuß vermieden wird, sobald im dritten eine Doppelsenkung er-

1) Bei meinem ersten Schritt in das neue Gebiet (Radewin's Theophilus 1873 S. 89 = Ges. Abh. I 96) war ich nicht eben zart gegen die Monumentenherren aufgetreten; aber ich habe von Seiten Dümlers, Waitzens und Wattenbachs stets Freundlichkeit und sachliche Förderung gefunden; ja ich glaube, sie haben durch den Einfluß meiner Arbeiten sich dazu bringen lassen, bei der Herausgabe mittellateinischer Gedichte auch um die Formen sich zu kümmern und zuletzt meinen Freund Traube sich als Gehilfen zu holen.

scheint, damit nicht eine dreisilbige eintreten könne. Dies Gesetz findet man durch das ganze Gedicht beobachtet. Es zeigt, daß der Autor mit rythmischem Bewußtsein oder mindestens Tactgefühl verfahren ist. Daß der Vers ohne jene doppelte Senkung nicht bloß an den Nibelungenvers, sondern auch an den altfranzösischen Alexandriner mit weiblicher Caesur erinnert, ist kaum zu bemerken nöthig; um so beachtenswerther aber ist er'.

Diese Lehre gibt Ebert im 2. Bande seiner Literaturgeschichte (II 328) gekürzt also: 'Noch merkwürdiger ist der Rythmus des Placidus. Er stellt sich folgendermaßen dar: $\cup\cup\cup\cup\cup\cup\cup\cup\cup\cup\cup\cup$; im 3. Fuß kann also eine Doppelsenkung eintreten, ja sie tritt sogar ganz gewöhnlich ein, doch nie, wenn im Fuße vorher eine schwebende Betonung ist, um eine dreisilbige Senkung¹⁾ zu vermeiden'.

Ich will hier nur einige Worte über die 'schwebende Betonung' sagen. Oft habe ich gegen diese Modekrankheit der deutschen Gelehrten sprechen müssen; vgl. meine Ges. Abhandlungen II S. 8 (Note) und diese Nachrichten 1906 S. 224/8. Es wird gelehrt: 'die lateinischen Wörter kann man accentuiren, wie man will'. Gerade unser Rythmus liefert nach dieser Theorie viele sehr unschmackhaften Früchte. Ebert genirte sich ein bischen. In der Zeitschrift ließ er drucken: '9,1 Vicinorum non valens: Non vicinorum valens *oder* Non valens vicinorum, was noch correcter wäre'. Doch mit seinem (und Ebert's) vollen Rechte sagt Seiler (Zft 25 S. 27): '9,1 Vicinorúm non valens will Ebert umstellen zu: non válens vicinorum. Unnöthiger Weise. Denn wenn tulit coniúgem 9, 2; et pérícúla 20, 4; impérátór 19, 4; cogitabát 14, 2 gestattet sind, wird man wohl auch gegen vicinorúm nichts einwenden können'.

Ich arbeitete in jenen Jahren die große Übersicht über die mittellateinischen Rythmen aus und habe dabei von Ebert's Arbeit nichts gewußt. Im Ludus de Antichristo S. 101 (= Ges. Abh. I 228) habe ich gesagt: 'XIII 3 Dümmler Zs. 23 p. 273 'Placidus fuit dictus'. 44 Strophen zu 5 Zeilen mit einsilbiger Assonanz in 3—5 Zeilen. Die zweite Halbzeile ist stets sechssilbig und schließt jambisch, sie hat 127 Mal den Tonfall $\cup\cup\cup\cup\cup\cup$, 93 Mal

1) Da Ebert auf diese seine Entdeckung zwei Male zu sprechen kommt, so sei nur Folgendes bemerkt: dreisilbige Senkung gibt es eigentlich nicht in der lateinischen Rythmik, weil es in der lateinischen Pronuntiatio sie nicht gibt: von 3 Senkungen erhält die mittlere Nebenaccent; also würde man betonen Str. 33, 5 ét cum lácrimis maríto, wie man betont: iúvenès dum súmús. Vgl. diese Nachrichten 1908 S. 63.

— 0 0 — 0 —. Die erste Halbzeile schließt stets trochäisch und besteht etwa 13 Mal aus 7 Silben zu 0 — 0 — 0 — 0 —. Die übrigen Zeilen schließen mit — 0 0 — 0 —, welchen 2 oder 3 Silben vorangehen, so daß entstehen 76 Siebensilber zu — 0 — 0 0 — 0 — ábundántia díves, 32 Achtsilber zu — 0 0 — 0 0 — 0 — súmite módicum cibum und 90 Achtsilber zu 0 — 0 — 0 0 — 0 — in ípsis finibus érat. Vielleicht liegt eine Nachahmung des Paroemiacus zu Grunde, bei welcher nur das letzte Paar von unbetonten Silben festgehalten wurde'.

Vor Strecker's neuer Ausgabe des Textes, Rythmi S. 593, las ich nur die Note: 'Schema 7 aut 8 — 0 + 6 0 —', sonst kein Wort, nichts über Ebert's oder meine weitem Bemerkungen.

Nun ist aber die hier angewendete Zeilenart wirklich merkwürdig, einmal wegen der wechselnden Silbenzahl der Zeilen, dann wegen der von Ebert und von mir behaupteten Thatsache, daß vor der letzten Accenthebung sehr oft 2 unbetonte Silben stünden statt 1. Diese beiden Thatsachen verletzen die gewöhnlichen Regeln der rythmischen Dichtkunst, wonach die sich entsprechenden Zeilen gleich viele Silben und die gleichen Schlußcadenzen haben sollen, aber auf gleichen Tonfall vor dem Schlusse, d. h. auf Accentfüße nicht geachtet wird.

Die erste Thatsache ist hier ja unbestreitbar und auch von Strecker notirt. Es zählen 78 Zeilen sieben Silben, und 136 acht Silben.

Die andere Thatsache erwähnt Strecker nicht; er scheint sie also für nicht richtig oder für recht zweifelhaft gehalten zu haben. Nun hat Ebert gesagt, daß vor der letzten Accenthebung 2 Senkungen stehen könnten, ja daß sie ganz gewöhnlich da stünden. Ich hatte genauer gesagt, daß etwa 13 Zeilen mit dem Tonfall 0 — 0 — 0 — schlossen, also vor der letzten Hebung nur éine Senkung hätten, daß aber die übrigen, also gut 198 Zeilen mit dem Tonfall — 0 0 — 0 — schlossen.

Dieser Wechsel war ja auffallend und machte die ganze Beobachtung verdächtig und fast werthlos. Als ich, durch Strecker's Schweigen gereizt, jetzt die Frage von Neuem untersuchte, gelang es mir zu meiner Freude zu erkennen, daß die 215 Zeilen nicht bald so, bald anders schließen, sondern daß sie alle ein und dieselbe Schlußcadenz haben, nemlich — 0 0 — 0 — mágnüs vénátor.

Das muß natürlich nachgewiesen werden und besonders auch, weßhalb früher weder Ebert noch ich die allgemeine Giltigkeit dieser Schlußcadenz erkannt haben.

Ich schicke voraus, daß ich keine schwebende Betonung kenne; die Wörter werden hier im Rythmus genau so betont, wie beim gewöhnlichen Sprechen in der Prosa.

Die möglichen Fälle sind meistens sicher und einfach. Etwa 72 Zeilen schließen mit einem zweisilbigen Worte: *Et unum candidum nimis· inmensa Caésaris facta· baptizata est uxor.* Etwa 102 Zeilen schließen mit einem dreisilbigen Worte (oder Wortgruppe): *Dum esset magnus venator· aspexit grandem a longe· Per quem speramus aeterna· post hec reversus ad montem· Ad sacerdotem perrexit· vicinorum non valens.* Mit einem Worte von 5 Silben schließen die 2 Zeilen: 16,3 *adhuc et consolatores* und 19,1 *dum ibi commoraretur.* Das sind zusammen etwa 176 sichere Schlüsse.

Es bleiben die Zeilen, welche mit paroxytonem viersilbigem Worte (oder Wortgruppe) wie *liberatus* (*dum putaret*) oder mit 2 zweisilbigen Wörtern wie *fuit dictus* schließen. Hier treten einige Freiheiten oder Schwankungen der lateinischen Pronuntiation hervor, und deshalb sind es welche von diesen Zeilen, die Ebert oder mich früher irren oder schwanken machten.

Die paroxytonen viersilbigen Wörter können auf der 1. Silbe Nebenaccent bekommen, wie *homo liberatus*. Aber die beiden ersten Silben können auch schwach betont werden, aber nur, wenn ihnen eine betonte Silbe vorangeht. Das ist aber nicht so leicht möglich, da die lateinische Sprache eine barytone ist, also die Endsilben nicht betont. Jener Fall, daß die beiden ersten Silben eines Wortes wie *liberatus* schwach betont gesprochen werden, tritt also nur ein, wenn erstens ein einsilbiges Wort vorangeht, wie in 42,1 *adhuc te rex angelorum*; die Fälle der Art sind hier: 3,3 *Placidus dum perpensaret*· 5,5 *ipse te ammonabit*· 13,3 *et alter est liberatus*· 23,2 *sed ipsi non agnoscabant*· 25,3 *ceperunt se osculari* = 32,5. Das sind 7 klare Fälle.

Zweitens kann vor das viersilbige Wort eine durch Nebenaccent zu betonende Endsilbe gestellt werden, also die Schlußsilbe eines proparoxytonen Wortes, wie in *iuvenis dum sumus*. Dazu werden hier besonders die proparoxytonen Eigennamen verwendet. Die Fälle sind hier: 4,1 *Placidus dum stupendo*· 5,1 *Placidus tremefactus*· 7,5 *sed postea coronabo* (darnach habe ich 1,3 corrigirt: *qui antea quam de regno*)· 11,1 *Eustasius vix evadens*· 13,5 *invicem nescientes*· 14,1 *Eustasius dum putaret*· 18,5 *pauperibus tribuebat*· 19,2 *exercitus barbarorum*· 19,5 *Placidam non habebat*· 20,1 *Placidus qui magister*· 27,1 *Eustasius roboratus*· 37,5 *Eustasius est reversus*· 38,2 *Eustasio revertenti*· 41,2 *Eustasius subplicavit*. Ich glaube, daß, wie die 176 Schlüsse mit Wörtern von 2 oder 3 Silben, so auch diese 22 Schlüsse mit Schlußwörtern von 4 Silben die Prüfung bestehen werden.

Die übrigen Schlüsse sind der Art, daß dem zweisilbigen Schlußwort ein anderes zweisilbiges Wort vorangeht, wie in: nisi tu mihi deus. Dieses vorletzte zweisilbige Wort muß also zwei Senkungen enthalten und von der aussprechenden Zunge übersprungen werden. Das widerspricht der ausgebildeten mittellateinischen Rythmik, wo jedes zweisilbige Wort einen Paroxytonon mit sich bringt. Deßhalb haben früher Andere und ich besonders in diesen Zeilen den Schluß — ◡, — ◡ angenommen. Allein ich habe gelernt, daß das in der alten Zeit doch möglich war. Ein Zeitgenossin unseres Dichters, die Dhuoda, ist es gewesen, bei der die Thatsachen mir die Überzeugung aufzwingen, daß in der älteren mittellateinischen Dichtung hie und da zweisilbige Wörter als 2 Senkungen nur schwach betont gesprochen wurden. Diese Erkenntnis habe ich dargelegt in der Arbeit 'ein Merowinger Rythmus über Fortunat' in diesen Nachrichten 1908 S. 64 und habe in der Arbeit 'Spanisches' (ebendasselbst 1913 S. 155 und sonst) damit gerechnet.

Auch hier muß dem kritischen zweisilbige Worte eine Accenthebung vorangehen; darnach ergeben auch hier sich die Unterarten:

16, 1 ipse Jób cęrtę nųmquam · 17, 3 nisi tú mihī déus · 23, 3 rogavit ad súam éos ut domum pergerent; aber da ad suam zu pergerent, eos zu rogavit gehört, so ist wohl mit Ebert zu stellen: rogavit éos, ad súam ut domum pérgerent 31, 5 Et quando té lęő túlit, me lupus rapuit (lęő ist hart und Eberts Umstellung lęő tę túlit leicht möglich. Doch te ist durch den Gegensatz zu me stark betont und bleibt es, und leichter ist es, die Tonsilbe le unmittelbar neben té zu kürzen, als das betonte te die 2. Senkung bilden zu lassen, wie ich Ges. Abhandlungen I S. 122 und besonders S. 269/272 (364) dargelegt habe).

Öfter bildet die mit Nebenaccent belegte letzte Silbe eines Proparoxytonon die nothwendige Hebung vor dem unbetonten zweisilbigen Worte: 1, 1 Placidus fűit dictus · 22, 1 Eustasius ęős videns · 23, 1 Eustasius ęnim ipsos · 34, 1 Theupistęn túă cóniux · 37, 2 quod Placidus cōntră éos; hebräisch voll betont ist die betreffende Endsilbe in: 4, 4 Iésus ęgő nęcis.

Zu derselben Art gehört: 31, 4 nam recolę cűm nős páter.

Ich hoffe, auch bei der Erklärung dieser letzten 11 Schlüsse Zustimmung zu finden.

Der Dichter hat also die erste Halbzeile seiner Langzeilen so geschlossen, daß die 5. und die 2. Silbe vor dem Schlusse mit einer Accenthebung gefüllt wurden. Deßhalb hielt ich mich für berechtigt, die in Strecker's Text dieser Regel widersprechenden Zeilen

zu ändern, wobei ich in der Regel mich auf andere Anzeichen einer Verderbnis des Textes stützen konnte. Es waren folgende Zeilen bei Strecker: 1, 3 qui antequam de regno · 4, 3 Placidus <ο> Placidus · 5, 3 dic, domine, quid mihi · 15, 1 egressus tum de aqua · 19, 3 delere et predare · 24, 2 adsimulare cernunt · 25, 1 dum diligenter eius · 26, 3 argentum atque aurum · 31, 1 insiluit ad collum · 36, 5 simul laudabant <dei> · 40, 2 precepit leonem magnum · 42, 1 adhuc te rex anglorum. Die Zeile 42^b, 1 deus qui hūmiles sublimas ist wirklich gefälscht und braucht nicht gebessert zu werden.

Ebert sagte (Zft 24 S. 149) zu Str. 7, 5 sed postea coronabo: 'in postea ist das e zu verschleifen, wie überhaupt Verschleifung in dem Gedichte nicht gerade selten ist, so gewöhnlich im Namen Eustasius'. Darnach hat Strecker S. 593 bemerkt 'Synzesis passim'. Im Gegentheil; ich finde fast keine Synzese in dem Gedichte; nur die Sechssilber: 18, 4 de suo officio und 19, 1 per annos duodecim; dann 38, 1 das harte: Adrianus César effectus. Deutet das einsilbige eu statt eo (in Theupist.) auf Langobardenland?

Die Langzeile dieses Gedichtes ist also zusammengesetzt aus 2 Kurzzeilen, deren erste 7 oder 8 Silben zählt und mit dem Accentfall $_ \cup \cup _ \cup$ schließt, während die zweite Kurzzeile 6 Silben zählt und mit Proparoxytonon schließt. An dieser Langzeile ist auffallend, daß die beiden Kurzzeilen so ungleich sind: 7 oder meistens 8 Silben mit dem schweren sinkendem Tonfall gegen 6 Silben mit dem leichten steigenden Tonfall. Das wäre am leichtesten zu verstehen, wenn eine bekannte quantitirend gebaute Zeile vorläge, die hier rythmisch nachgeahmt wäre. Aber ich kann absolut keine solche finden.

So müssen wir die einzelnen Kurzzeilen betrachten. Die rythmische Zeile zu $6 \cup _$ ist häufig und kommt schon in alter Zeit vor, wohl meist im Alexandriner $6 \cup _ + 6 \cup _$, wo der Asklepiadeer 'Maecenas atavis + edite regibus' das quantitirte Muster ist.

In der ersten Kurzzeile sind die letzten 5 Silben fest mit der Kadenz $_ \cup \cup _ \cup$; diesen 5 Silben gehen oft 2, öfter 3 Silben voran, deren Tonfall absolut frei gegeben ist. Eine so wechselnde Basis der Zeile ist in der rythmischen Dichtung wohl unerhört. Fragen wir nach einem quantitirten Muster dieser Kurzzeile, so muß ich wieder bekennen, daß ich keines finden kann. Der Wechsel von 2 zu 3 Silben im Anfang und das weite Hereingreifen des Schlusses mit den sicheren 2 Senkungen lassen an ein anapaestisches oder daktylisches Vorbild denken, das mit $_ _$ oder $_ \cup \cup$ begonnen und mit $_ \cup \cup _ \cup$ geschlossen hätte. Allein das Gedicht (Bährens IV p. 189) Cum sua cornua Luna enthält

reine Daktylen, zählt also stets 8, nie 7 Silben in der Zeile. Die *Paroemiaci* oder zweiten Hexametertheile, wie *Prudentius Cathem.* X: *Deus ignee fons animarum*; *Auson XV 19 Modulamine nenia tristi*, *Martianus 123 Caput artibus inclita virgo*, *Boetius Cons. II 5 Felix nimium prior aetas* und *III 5 Qui se volet esse potentem*; dann die Gedichte bei *Bährens IV 220 Rerum cui summa potestas*, *224 Velamus fronde per urbem*, *230 Dictis exarsit in iras* bauen alle den Schluß, wie den des Hexameters¹⁾, d. h. sie setzen alle vor die letzte Hebung 2 Kürzen; im Anfange setzen sie meistens 1 Spondeus, nicht oft 2 Spondeen hintereinander; so zählen sie meistens 9 Silben, oft 10 und nur selten 8 Silben:

vivum simul ac moribundum; lacrimas suspendite matres.

deus ignee fons animarum.

umbras altissima pinus.

Wenn diese Zeile unser Dichter hätte rythmisch nachahmen wollen, wie hätte er die Silbenzahl der Vorlage so verändern können? In dieser Hinsicht muß ich also meine Rathlosigkeit bekennen.

Lateinischer Reim mit den drei Vokalen: a + (e = i) + (o = u).

Vom Reim im *Placidus-Rythmus* hatte *Ebert 1880* (*Geschichte der Literatur II S. 328*) bemerkt '5 Verse bilden eine Strophe; der Reim findet sich öfters, aber ganz willkürlich und regellos'. Ich hatte *1882* (*Ges. Abh. I 228*) notirt: '44 Strophen zu 5 Zeilen mit einsilbiger Assonanz in 3—5 Zeilen'. *1914* hat *Strecker* (*Rythmi S. 593*) notirt: 'Assonantia vel concentus syllabarum exeuntium frequens velut str. 7, 8, 11'.

Als ich in den Weihnachtsferien *1914/5* diesen Rythmus von Neuem untersuchte, fiel mir auf, daß die mit a reimenden Strophen (*8 17 26 38* und *39*) sämtliche 5 Zeilen mit a schließen; ähnlich schließen die Strophen *3 25 30 33 40* und *41* alle 5 Zeilen mit e, die *11.* Strophe die 5 Zeilen mit i und die *7.* Strophe die 5 Zeilen mit u. Also *13* Strophen sind nach strenger Art regelmäßig gereimt.

In den übrigen *30* Strophen gingen in den letzten Silben die Vocale durcheinander, so in *Str. 1*: um o o us o, in *Str. 4*: et er is e e. Nun sah ich, daß in keiner dieser Strophen in der letzten Silbe ein a auftritt. Das ließ doch auf irgend eine Gesetzmäßig-

1) *Prudentius* schließt oft mit einem Worte von 4 oder 5 Silben oder mit *tægē corpus*, die andern Gedichte nicht. Aber das beweist nicht, daß er die Verse nicht als Hexametertheile ansah; denn er erlaubt sich dieselben Freiheiten in den Hexametern.

keit in dem scheinbar wirren Gemische schließen. Damit war ich auf den Weg gerathen, der mich rasch zum Ende führte, nemlich zu der Erkenntnis einer ganz neuen Reimregel. Sie lautet: die 5 Zeilen jeder Strophe werden mit denselben Reim geschlossen; doch **gilt im Reim e = i und o = u**, während a nur mit a reimt.

Die Ausnahmen sind sehr wenige: 14, 2; 15, 4/5 und 28, 2. Diese werde ich später besprechen. Zuerst will ich das Gesetz selbst feststellen und das, weil es zum ersten Mal geschieht, etwas ausführlicher als unbedingt nothwendig ist.

Ich sage 'Reim'. Ich sollte 'Assonanz' sagen; denn stets kommt es nur auf den Vokal an, nicht darauf, was für Consonanten dem Vocale folgen (m, r, s, t, ns, nt, st).

Der Reim auf **a** vereint sich mit keinem andern; er allein schließt, wie notirt, die je 5 Zeilen der 5 Strophen: 8. 17. 26. 38. 39. In der vorletzten Silbe steht meistens der Vocal i.

Mit **e** allein reimen 6 Strophen: 3. 25. 30. 33. 40. 41. Natürlich ist ae = e; so 25 militie.

Mit **i** allein schließt nur die 11. Strophe.

Mit **o** allein schließt keine Strophe ihre 5 Zeilen.

Mit **u** (um) allein schließen die 5 Zeilen der 7. Strophe.

Es bleiben 2 Arten von Strophen: erstens die 19 (20) Strophen, in deren 5 Reimen nur *e* und *i* gemischt sind, zweitens die 8 (10) Strophen, in deren 5 Reimen nur *o* und *u* gemischt sind:

e = i: Strophe 4: et er is re re. 5: it est re em re.
 6: est est is ne te. 10: it it e it et. 12: it it et is it.
 16: est est it ri ent. 19: im e er es re. 20: e te it est est.
 21: es ent re ti i. 22: it em ne ti ne. 23: es em ent re is.
 24: ent em er is est. 27: ni e es i e. 29: es e i es em.
 31: er re es et it. 32: ent re est i re. 35: ge is e is ens.
 36: es i re. mi. 42: er it me er es.

In der 15. Strophe schließen die 3 ersten Zeilen mit: corruit, traere und plangere; diese gehören also zur Reimklasse: e = i. Allein die 4. und 5. Zeile schließen: qui desolatus sum und vite solacium.

o = u: Strophe 1: um o o us no. 2: us um um o us.
 9: um os o us o. 13: os um us us o. 18: o us um o us.
 34: 3 < sum, us, o. 37: um um sunt sunt o. 43: um um um lo us.

In Strophe 14 schließen die Zeilen 1, 3—5 mit: os to, um um; aber die 2. Zeile lautet: cogitabat iactare se mox in flumine. Es ist wahr, auch 11, 5 lautet ad ripam pervenit fluminis. Aber ich glaube, daß 14, 2 sicher zu ändern ist 'se mox in fluvio'.

Auch die Acta Boll. gebrauchen hier das Wort 'fluvius'. Die 28. Strophe schließt die Zeilen 1, dann 3—5 mit o o sunt ro; aber die 2. Zeile lautet: qui aliquándo uxórem tulit Eustasii. Ich glaube, daß 'tulit Eustásio' zu schreiben ist. So steht 10,4 eam abstulit und 34,2 que aliquando in navi tibi sublata sum und 34,5 me rapuit tibi.

Betrachten wir nun die nach der 4. Zeile der 42. Strophe in der Veroneser Hft stehende Strophe 'Deus qui humiles', so ergibt sich, daß der Fabrikator dieser Strophe die Reimgesetze des Placidus-Rythmus nicht gekannt hat. Denn er schließt die 5 Zeilen mit: dominus, abyssum, elevas, suscipere und es. Dadurch ist die Unechtheit der Strophe am sichersten bewiesen.

Also: von den 43 Strophen des Placidus-Rythmus schließen in 13 Strophen die sämtlichen 5 Zeilen jeder Strophe mit demselben Vocal, entweder mit a oder mit e oder mit i oder mit u. Andererseits finden sich in den 95 Schlußsilben von 19 Strophen nur die Vocale e und i in bunter Mischung, ohne Beimischung von a oder o oder u; wiederum in den 50 Zeilenschlüssen von 10 Strophen finden sich nur die Vocale o und u in bunter Mischung, ohne Beimischung von a oder e oder i.

Nur die 15. Strophe verletzt das Reimgesetz dieses Rythmus: ihre ersten 3 Zeilen reimen mit e oder i, ihre 4. und 5. Zeile mit u. Es ist wahr, diese beiden mit u reimenden Zeilen beginnen die Rede, welche den Höhe- und Wendepunkt des Gedichtes, das schwerste Unglück des Placidus, hervorheben soll: allein ein solcher ästhetischer Grund kann doch kaum die auffällige Verletzung der Reimregel entschuldigen.

Ich hoffe, daß ich den Satz bewiesen habe: dem Dichter des Placidus-Rythmus sind einerseits die dumpfen Vocale o und u, andererseits die hellen Vocale e und i so nahe verwandt, daß er im Reimgefüge o = u und e = i gebraucht.

(Geschichtliches) Die nachgewiesene Thatsache, daß im Reim e = i und o = u gebraucht worden ist, kann für andere Untersuchungen wichtig werden. Sie hat nur sehr wenig zu thun mit dem sogenannten Vulgärlatein. In der prinziplosen scheußlichen Merowinger Orthographie mögen diese beiden Vokalgruppen am häufigsten vertauscht sein. Doch verletzen dort diese Vertauschungen von o und u, von e und i fast immer die grammatischen Regeln; aber im Placidus-Rythmus stehen die gemischten Endungen: e und i, em und im, es und is, et und it, dann: o und um, os und us, immer an grammatisch richtigen Stellen. Auch

sonst ist dies Reimgebiet von den vielen andern Monstra jener Orthographie nicht inficirt.

Ich will andere Gedichte hier zusammenstellen, in deren Reim ich ebenfalls die Vokale *e* mit *i* und *o* mit *u* vertauscht fand.

Schon 1905 habe ich (Ges. Abhandlungen II S. 280) wegen des rythmischen und gereimten Schlusses den Erlaß der 8. Synode zu Toledo vom Jahre 653 abgedruckt und darin den Satz:

quam itaque ob rem in proprietatis illa conantur redigere *sinu*
 quae pro solo constat illos imperiali percepisse fastigio,
 aut quo libitu in iuris proprii collocant ántro
 quod publicae utilitatis acquisitum esse constat obténtu?

Dazu habe ich dort bemerkt: Schon in diesen Zeiten kommt vor, was noch die *Ars Tibini* (eines Deutschen saec. 14/15; bei Mari, *Trattati medievali di ritmica latina*, Milano 1899 p. 100) lehrt: 'multe sunt consonantes et etiam vocales, que inter se aliquantuliter consonant, et ergo una, tempore necessitatis, potest poni pro altera in rithmo, ut sunt *e* et *i*, similiter *o* et *u* inter vocales; similiter inter consonantes *b* et *p*, *d* et *t*, *s* et *z*, *h* et *a*'. Der Schluß muß wohl heißen: *ha et a*.

(Fortunat) Vor 576 hat Fortunat eine übereilte Bischofswahl geschildert, halb ernst halb spöttisch. Das Gedicht (I 16) ist ein ABCdar und besteht aus 23 quantitierend gebauten ambrosianischen Strophen. Ich habe schon öfter notirt, daß von den 4 Kurzzeilen der ambr. Strophen je die 1. und 2., die 3. und 4. enger zusammen gehören, also die Strophe aus 2 Zeilenpaaren besteht, zwischen denen eine Sinnespause eintritt. Deßhalb wurden die ambrosianischen Strophen in der alten Zeit in Langzeilen geschrieben, wie ich sie, der Raumersparniß halber, hier drucken lasse. Die Richtigkeit meiner Gliederung bestätigt das Reimgefüge in diesem Gedichte des Fortunat. Gereimt sind alle Strophen, aber oft haben beide Zeilenpaare denselben Reim, oft hat jedes Paar besonderen Reim. Ich rechne deßhalb durchaus nach Zeilenpaaren = Langzeilen; deren enthält das Gedicht also $23 \times 2 = 46$. Der Reim ist oft Assonanz, indem dem gleichen Vocal ungleiche Consonanten folgen: *munere : praedicet*.

Es reimen nun 11 Kurzzeilenpaare oder Langzeilen mit *a*, 10 mit *e*, 3 mit *i*, 1 mit *o* und 7 mit *u*: das sind 32. Aber nicht weniger als 10 sind nur dann gereimt, wenn *e = i* gilt. So 6^a und 6^b

Fucata res haec contigit, vitanda casto pectore,
 superstite ut praesumeret, post fata quod vix debuit.
 Ebenso steht es in 5^a, 7^a, 9^b, 10^a, 13^b, 19^b, 21^a, 22^b.

Dagegen ist $o = u$ gebraucht in den 3 Zeilen 2^a, 16^a und 16^b:
 Bilinguis ore callido crimem fovebat invidum.

Quem vix putabat redditum, praeventa voto prospero;
 res mira quando cernitur, solet stupere visio.

Unter den 46 Langzeilen fehlt nur 1 einer einzigen der Reim, in 19^a:

Tantum nec ante praemium plebi fuit, cum factus est.

(Fortunat II 6) Der berühmte Kirchenhymnus des Fortunat 'Vexilla regis prodeunt' besteht ebenfalls aus (8) quantitierend gebauten ambrosianischen Strophen. Auch hier herrscht durchaus der Reim. Die 4 Kurzzeilen der 2., 3. und 6. Strophe sind (mit a, e, i) gereimt. Daß auch hier Paare anzunehmen sind, ergibt sich aus der Thatsache, daß auch die übrigen 5 Strophen reimen, daß aber hier stets die 1. und 2. Kurzzeile einen andern Reim haben als die 3. und 4. Dabei gelten die gewöhnlichen Reimregeln und meine besondere ist nur 1 Mal zu Hilfe zu rufen in:

4 Impleta sunt quae concinit David fideli carmine.

(Fortunat II, 1 Pange lingua) Der andere, ebenso berühmte und in denselben Jahren (569—576) gedichtete Kreuz-Hymnus des Fortunat ist in Strophen von je 3 trochäischen Septenaren geschrieben. Reim findet sich oft; aber so oft auch nicht, daß Sicherheit fehlt.

Fortunat's Prosa ist viel gekünstelter als seine Dichtungen, besonders in seinen Briefen. Die Sinnespausen sind nicht nur durch den rythmischen Schluß geziert, sondern auch durch den Reim. Auch hier kommt der von mir behauptete Gleichwerth von $e = i$ und $o = u$ zum Vorschein; z. B. Seite 49, 8 (bei Leo): Vere dico, non est illud cor carneum, ubi vestrae animae non recipitur miranda dulcedo, sed est marmore durior, si tantae caritatis non amplectitur blandimentum. nam quis de te tam congrua praedicet, quam mens vere sancta deposcit? p. 50, 15 Quis . . quamvis summo nobilitatis descendat de culmine, cum te sic respicit supplicem, non se tuis vestigiis in terra provolutus extendit? p. 230, 26 nec fuerat plenus homo, si non sensisset et tumulum, nec deus crederetur, nisi surgeret de sepulchro.

Die Gedichte des Fortunat sind für mich bis jetzt das älteste Stück, welches im Reim e mit i und o mit u vertauscht. Fortunat schrieb später hauptsächlich in Poitiers, war aber hauptsächlich in Oberitalien (Treviso, Ravenna) unterrichtet. Der Placidus-Rythmus ist in 2 Handschriften erhalten, einer des 9. Jahrhunderts in Verona, einer andern in S. Gallen befindlichen.

Wo er gedichtet ist, dafür gibt es vielleicht ein Zeichen. Placidus schützt das Reich gegen einbrechende Feinde. In dem griechischen und lateinischen Texte der ausführlichen Sage wird dabei nur der Fluß Hydaspes genannt. Anders im Rythmus: 19,2 *Exercitus barbarorum fines Pannonie . . . predare cepit crudeliter.* 27,2 *Eustasius adpropinquare ad fines cepit Pannonie* und endlich 37,4 *Pannonie fines sic liberati sunt.* Veranlassung gab dem Dichter die von ihm benützte kurze Fassung der Sage, die von Placidus berichtet 'cum exercitu transivit Danubium et occupavit provincias multas'. Immerhin hat erst der Dichter Pannonien genannt. Derselbe könnte also wohl im östlichen Oberitalien gedichtet haben.

Einige belehrenden Beispiele der dargelegten Reimart bringt der 1. Band der *Poetae latini aevi Carolini* (1880). Die Gedichte des Paulus Diaconus hat Neff 1908 neu gedruckt. Darunter ist eine Zuschrift seines Kollegen Petrus Grammaticus 'Nos dicamus' und die Antwort des Paulus 'Sensi cuius' (*Poetae* k. I 48/50, Neff p. 60 und 64). Ich habe (*Ges. Abh.* II 388 und Hymnen des Hilarius, 1909 S. 431) den Parallelismus beider Gedichte notirt: beide bestehen aus 12 Strophen von je 3 Fünfzehnsilbern (8—o + 7—o—); beide meiden in den Kurzzeilen zu 8—o den Taktwechsel; beide gliedern die 12 Strophen in 4 Gruppen zu je 3 Strophen: aber in einem Punkte sind die 2 Gedichte stark verschieden: im Reim. Bei Petrus klingen meistens 2 von den 3 Zeilen zusammen, aber weiter kommt er nicht. Bei Paulus dagegen ist, wenn man $o = u$ und $e = i$ setzt, nur die 3. Strophe nicht gereimt (am, am, (or) or); dagegen reimen oder assoniren die übrigen 11 Strophen in allen 3 Zeilen: 3 mit a, 2 mit e, 2 mit i und 1 mit o; dagegen 3 benützen die von mir nachgewiesene Freiheit, indem sie $o = u$ setzen: 2 us o us; 5 o um us; 12 us o o.

Im Jahre 763 hat Paulus Diaconus das chronologische Gedicht 'A principio seculorum' verfaßt (*Poetae* I 35, bei Neff S. 9): ebenfalls 12 Strophen von je 3 Fünfzehnsilbern. Der spröde Stoff hat vielleicht verursacht, daß die Reimform nachlässiger ist; 3 Strophen sind fast ohne Reim: 1 u a a, 10 o o a, 12 u e e. Dagegen die übrigen 9 lassen sich nach der freien Regel zusammenfassen: Str. 5 reimt mit a, 2 mit e, 4 und 11 mit u; dann Str. 6 mit e/i und Str. 3, 7, 8 und 9 mit o/u.

In derselben Zeilen- und Strophen-Art hat Paulus Diaconus 2 grammatische Rythmen verfaßt (*Poetae* k. I 625, bei Neff S. 75): 'Adsunt quatuor', ABCdar von 23 Strophen, und 'Post has nectit', Akrostichon von noch 9—10 Strophen. Der Inhalt mit

vielen Citaten sträubt sich gegen die Reimfessel; so haben von den 25 Strophen 14 alle 3 Zeilen durch den gleichen Reim gebunden, während 10 nur 2 Zeilen binden; ebenso binden von den 9 Strophen 3 nur 2 Zeilen der Strophe durch denselben Reim.

Im Anhang zu den Gedichten des Paulus und Petrus hat Dümmler, *Poetae* I 79—82 (auch Dreves, *Analecta* 33, 188—190) zwei Gedichte gedruckt, welche ich genau zu prüfen bitte. Sie stehen auch in den 2 Handschriften des 9. Jahrhunderts beisammen, wie sie auch der Inhalt zusammen stellt.

1) *Alfabetum de bonis sacerdotibus* 'Ad perennis vitae fontem, 23 Strophen zu je 3 Fünfzehnsilbern (8—v+7v—).

13 Strophen (1—3, 5—11, 15, 16, 18) reimen auf *a*; 10, 2 ist das handschriftliche 'aequaliter diligat' fälschlich von Dümmler umgestellt. 2 Strophen (4 und 14) reimen auf *u*. Also darf man gewiß erwarten, daß auch in den übrigen 8 Strophen alle 3 Zeilen gleich gereimt sind. Aber in Wirklichkeit reimen 3 Strophen auf *o* und *u*, und die übrigen 5 auf *e* und *i*: 12 *u u o*; 13 *u o u*; 17 *o u u*; dann: 19 *i i e*; 20 *i e i*; 21 *e e i*; 22 *e e i*; 23 *e i e*.

2) *Alfabetum de malis sacerdotibus*, 23 pseudosapphische Strophen, in denen 3 Senaren (5—v+7v—) ein Adonier (5—v) folgt. Die Adonier lasse ich zunächst bei Seite.

Von den dreizeiligen Strophen schließen 6 mit *a* und 5 mit *u*. Und die übrigen 12 Strophen? 5 schließen mit *o* und *u*, 7 schließen mit *e* und *i*: Str. 5 8 10 11 12 *und* Str. 1 6 13 15 18 20 21.

Die schließenden Adonier sind nicht ganz reimlos. Wie auch sonst hie und da, reimen die Adonier sich folgender Strophen; so hier: 1 *und* 2 *um*, 3—5 *i*, 6—8 *u*, 9—11 *i*, 12 *und* 13 *u*, 14—16 *e*; (17 *u* 18 *a*;) 19 *und* 20 *u*, 21—23 *i*.

Ich hoffe, daß hier auch der Ungläubigste die von mir behauptete Reimfreiheit als bewiesen anerkennen wird.

Einen ebenso zwingenden Beweis ergeben die in den *Poetae* kar. I S. 142—144 gedruckten 'Versus de destructione Aquilegiae numquam restaurandae: Ad fiendos tuos, Aquilegia, cineres'. Es ist ebenfalls ein ABCdar von 23 pseudosapphischen Strophen, d. h. je 3 Senare und ein Adonier. Auch hier lasse ich vorerst die Adonier bei Seite. Die 3 Zeilen reimen oder assoniren in Str. 21 und 23 mit *e*; in 2 und 9 mit *i*; in 22 mit *o* und in 6 8 11 13 16 18 und 20 mit *u*: das sind 12 regelmäßig gereimte Strophen. Aber die 6 Strophen 1 3 4 12 14 *und* 19 reimen mit *e* und *i*, die 5 Strophen 5 7 10 15 *und* 17 reimen mit *o* und *u* in bunter Mischung. Damit ist wiederum meine Reimregel bewiesen.

Die Adonier sind in anderer Weise als in dem vorigen Rythmus, aber in natürlicherer Weise mit dem Reim der Strophe, die sie schließen, verbunden; interessant daß zu 5 Strophen mit dem Reim e/i der Adonier mit i und nur zu einer (14) mit e und daß zu 4 Strophen mit dem Reim o/u der Adonier mit u reimt, daß endlich zu den 3 u-Reimen der 6. und der 16. Strophe der Adonier mit o reimt. Nur die 4 Strophen (13 15 22 *und* 23) haben Reim, der von dem des folgenden Adoniers durchaus verschieden ist.

Dies Gedicht steht unter den dubia des Paulinus von Aquileja. Doch habe ich in den Gedichten desselben diese Reimfreiheit sonst nicht gefunden. Aber ich habe in der Abhandlung (der Göttinger Gesellschaft der Wiss. von 1898, N. Folge II) 'Die Spaltung des Patriarchats Aquileja' S. 15 nachgewiesen, daß das Gedicht in seiner Zeit entstanden ist. Selbstverständlich ist endlich die wichtige Thatsache, daß dies Gedicht im östlichen Theile Oberitaliens entstanden ist.

In der alten Hymnendichtung ist Reim oder Assonanz sehr häufig. Von 4 Zeilen einer Strophe reimen sehr oft drei: doch es fehlt eben sehr oft der 4. Reim und damit die Sicherheit des Urtheils. In den *Analecta hymnica* Bd. 51 S. 197 hat z. B. der sehr alte quantitirende Hymnus 'Votiva cunctis orbita' 7 Zeilenpaare mit gewöhnlichem Reim; ist das übrige mit den Schlüssen 'spiritus' und 'lubricos' auch als voll gereimt anzusehen? Den dort S. 198 folgenden sehr alten quantitirenden Hymnus eröffnet das Zeilenpaar 'Bellator armis inclitus (1 Hft hat inclitis), Martinus, actu nobilis': unter den übrigen 15 Zeilenpaaren sind 9 regelmäßig gereimt, aber 3 reimen mit et und it oder i und em, 3 andere reimen mit um und o. Deckt diese 6 Reimpaare die von mir nachgewiesene Freiheit?

Am auffälligsten sind mir die Iren und Angelsachsen. Sie bringen eine Fülle von Reimen, oft von 2 oder 3 Silben und nehmen sich gern Freiheiten. Aber die von mir nachgewiesene Reimfreiheit scheinen sie kaum benützt zu haben. Der dem Columban zugeschriebene Hymnus (*Analecta hymnica* 51, 275) 'Altus prosator vetustus' bringt Reimreihen von 2 oder 4 oder 6 Zeilen; doch unter den 284 Kurzzeilen fand ich nur die 2 Paare (4, 11/12 und 8, 11/12):

Refugas veri luminis parasito praecipites.

Fornicarentur homines palam omnium oculis.

Unter den 586 Reimzeilen des Aethilwald (in Ehwald's *Aldhelm* zuletzt gedruckt) fand ich etwa 7 Paare, welche is und us reimen lassen; sonst nur II, 28 trilibibus : 29 humeros und III, 35 omnipotens : 36 tenebris.

Ich behandle nun einige Gedichte aus den von Strecker 1914 veröffentlichten *Rythmi aevi Merovingici et Carolini* (= *Poetae IV*, 2 S. 447—900). Hier sieht man ganz besonders: 'Practica est multiplex'. Ganz verschiedenartige Erscheinungen werden verständlich durch die Reimregel $e = i$ und $o = u$. Gleich die ersten Rythmen scheinen zuerst kaum zu lösende Schwierigkeiten zu bieten: doch wenn man den von mir gefundenen Leitfaden festhält, so kann man durch das Labyrinth den Weg sicher verfolgen.

Der Rythmus no XII 'Age deus causam meam' (früher gedruckt von Dümmler, *Rythmi eccles.* no 5, und von Blume, *Anal. hymn.* 33, 258) ist ein ABCdar von 23 Strophen. Jede Strophe enthält 3 oder 4 Zeilen, von denen jede 8 oder 9 Silben zählt und sinkend schließt. Strecker (S. 489) bemerkt 'Concentus quaeri videtur, haud raro bisyllabus est'. In Wirklichkeit schließen alle 23 Strophen mit **zweisilbigem** Reim (oder zweisilbiger Assonanz), jedoch mit der von mir nachgewiesenen Gleichheit von $o = u$ und $e = i$ sowohl in der letzten wie in der vorletzten Silbe. Dadurch wird die Fülle der Fälle fast verwirrend. Ich ordne zunächst nach dem Vocale der vorletzten Silbe. Jede dieser Gattungen gliedere ich dann nach dem Vocal der letzten Silbe. Fehler oder Ausnahme steckt nur in str. 7, 1.

a 10 Strophen haben in der vorletzten Silbe 'a'; $a + e$ haben str. 2: *pater trinitate pacem. 3 gloriare (gloriari?) natalem celebrare.* $a + i$ haben str. 9: 4 Zeilen mit *atis*, 14 vier Zeilen mit *asti*. 4 Strophen schließen mit $a + e/i$: str. (3?) 11 *asti antem asti parce.* 15: drei *asti* und 1 *sancte.* 17 *antem asti asti antes.* 19: drei Zeilen mit *asti* (und 1 mit *parce?*, denn die von Strecker getilgte Zeile 'Misericors et nobis parce' ist doch wohl richtig, weil dadurch der Imperativ herein gebracht wird, mit dem fast jede Strophe schließt). 2 Strophen schließen mit $a + o/u$: str. 4 *altum sanctos actu; 23 draco atum ato ator.*

e Drei Strophen haben in der vorletzten Silbe ein *e*: dazu hat in der letzten Silbe: *a* str. 1: *meam mea meam*; 20 hat *e*: *flentem entem else entes*; 22 hat $e + e/i$: 3 *entes* und 1 *entis*.

i *i* in der vorletzten Silbe wird verbunden mit e/i in der letzten: str. 7 (1. Zeile falsch: *iudica me*), *punisti Christe*; 13: 3 *isti* und 1 *iste*; 18: 3 *isti* und 1 *itte*.

e/i e/i in der vorletzten Silbe wird mit e/i in der letzten Silbe verbunden: str. 5: *iudicij miser feci*; 8 *venit requirit ovile concede*.

u *u* in der vorletzten Silbe wird mit *e* in der letzten Silbe verbunden in str. 6: *cruce virtutem lucem*; mit *o/u* in der letzten Silbe: str. 16 *sepultum sepulchro vultum indultor*.

o/u *o/u* in der vorletzten Silbe wird verbunden in der letzten Silbe: mit *a* in str. 10 *inlustra demonstra angusta*; mit *e* in str. 12: *cruce onem onem molem*; mit *e/i* in str. 21: *iudex oris one ori*.

Diese Übersicht habe ich der erschöpfenden Sicherheit halber so gestaltet; aber sie scheint sehr umständlich zu sein. Für den Dichter selbst lag die Sache viel einfacher. Für ihn gab es 3 Reimlaute: den hellen *e* und *i*, den dunkeln *o* und *u* und den mittleren *a*. Für zweisilbigen Reim gab es also nur folgende Permutationen:

I: *e/i + e/i* (str. 5 7 8 13 18 20 22) *e/i + o/u* (0 \times) oder umgekehrt *o/u + e/i* (str. 6. 12. 21) *e/i + a* (str. 1) oder umgekehrt *a + e/i* (str. 2. 3. 9. 11. 14. 15. 17. 19).

II: *o/u + o/u* (str. 16) *o/u + e/i* (3 \times , s. I) *o/u + a* (str. 10) und umgekehrt *a + o/u* (str. 4 und 23).

III: *a + a* (0 \times) *a + e/i* (7 \times , s. I) *a + o/u* (2 \times , s. II).

Verlangen wir, daß jeder der 5 Vocale nur mit sich selbst Reim bilde, so können wir von den 23 Strophen des Gedichtes nur 7 gereimt nennen; geben wir aber zu, daß im Reim *e = i* und *o = u* gilt, so sind alle 23 Strophen zweisilbig gereimt.

Strecker no XV (Du Méril, Poésies 1854 p. 283; *Analecta hymn. 23, S. 25*) *De passione ac resurrectione domini, Audite omnes gentes*. Ein ABCdar von 23 Strophen zu 4 Zeilen von je 7 (auch 6 oder 8 oder 9) Silben mit sinkendem Schluß.

Strecker sagt S. 501 von dem Reim dieses Gedichtes: *saepe bini aut plures versus unius strophae concentu ligantur bissylabo, rarius monosyllabo; neque assonantia non admittitur. aliquotiens et concentus et assonantia desunt*.

Der Dichter bindet offenbar je 2 Kurzzeilen durch Reim (Assonanz) zu 1 Langzeile (Reimpaar). Die 23 Strophen geben also 46 Langzeilen oder Reimpaare. Zunächst hat der Dichter sich Ausnahme gestattet, oder der Text ist verderbt. Denn in 6 Zeilenpaaren kann ich keinerlei Reimband erkennen: 8, 3/4 *gladium: abscedit*; 10, 1/2 *posuerunt: corona*; 11, 1/2 *duobus: clavis*; 14, 1/2 *inimicis: nesciunt*; 16, 3/4 *calix: potest (iste | calix, si potest fieri?)*; 20, 1/2 *salvaret: tradere*. In dem letzten Fall genügte dem Dichter vielleicht der einsilbige Reim, wie sicher in 6, 3/4 *andum: endum*.

Alle übrigen 39 Reimpaare sind durch zweisilbigen Reim

(Assonanz) gebunden, wie in dem vorigen Rythmus no XII. Aber von diesen 39 Reimen beruhen 14 auf der von mir behaupteten Reimfreiheit $e = i$ und $o = u$. Str. 4 *salvator : tradatur*; 15 *latus : salvator*; 21 *unctus : cunctos und sepultus : cunctos*; 23 *sepulchro : sursum*. 1 *Christi : estis*; 2 *clemens : exinanivit*; 6 *gentis : invidentes*; 7 *serpentis : stirpes*; 9 *dedit : tradidit*; (16 *iste : fieri?*); 17 *vinctum : festum*; 18 *fides : crudelis*; 19 *adimpleretur : dictum*; 22 *predixit : surrexit*.

Die handschriftliche Überlieferung von Strecker no XXIII (Analecta hymn. 23, 53) S. 521 'Qui de morte estis redempti' ist sehr verschieden. Es sind 16 Strophen von 6 Zeilen zu je 8 oder 9 Silben mit sinkendem Schlusse. Strecker bemerkte nur 'Assonantia frequens'. Ich glaube, daß bei der Prüfung und Festsetzung des Textes meine Reimfreiheit wichtig sein wird. Denn die 60 Zeilen von Str. 1—10 schließen mit *e* oder *i* in bunter Mischung; denn zu 4, 1 bietet statt *astrae* 3, 1 *arce*; 6, 4—6 bietet *C* 3 Achtsilber, die mit *e* *es* und *is* schließen; 7, 1 bieten sich die Varianten 'ille' und 'irae'. Die Strophen 11—14, in denen der Reim auf *u* oder *o* eine große Rolle spielt, stehen überhaupt nicht in den Hften P und V; die Strophe 16 mit 4 Zeilen auf *u* oder *o* steht nur in der Hft P.

Strecker, Rythmus no XXVII S. 526 (Analecta hymn. 12, 24) 'Congregavit nos in unum Christi amor', 12 Strophen von je 4 Langzeilen (8 — ◡ + 4 — ◡). Ich habe schon früher hiezu notirt 'eine mitunter starke Verwendung von ein- oder zweisilbigen Reimen und Assonanzen'. Strecker findet hier 'homoeoteleuton solito non frequentius'.

Je 2 Langzeilen sind durch ein- oder zweisilbigen Reim gebunden, also enthalten die 12 Strophen 24 Reimpaare. Von diesen sind 15 Paare in der gewöhnlichen Weise gereimt 'habet : manet'; 'figuratur : iubetur'; dagegen sind sämtliche 24 Paare gereimt, wenn man die Reimfreiheit $e = i$ und $o = u$ annimmt: Str. 1 *amor : iocundemur und vivum : sincero*; 6 *impletur : repletos*; 7 *duobus : humo*; 9 *illo : Christus*; oder: Str. 2 *die : fili*; 3 *voce : congregati*; 4 *lites : erit*; 9 *caritatis : observare*.

Strecker, Rythmus no LII S. 580 Analecta hymn. 19, 19: 'Hic est dies in quo Christi pretioso', 14 Strophen zu je 4 Langzeilen, also 56 Langzeilen. Ich habe schon früher Gründe dafür angegeben, daß dies Gedicht von demselben gedichtet sei, der das vorige (no 27 Strecker) gedichtet hat. Ich darf 2 neue Gründe hinzufügen:

Die Gedichte bringen Achtsilber mit sinkendem Schlusse, aber

eine besondere, interessante Art, welche ich bei den Hymnen des Hilarius (in diesen Nachrichten 1909 S. 430) nachgewiesen und (langobardische) *Accenttrochäen* genannt habe. Diese Dichter theilten den Achtsilber sehr oft nach der 4. Silbe durch sinkende Caesur, so daß 4 *Accenttrochäen* entstanden: 'Stábat máter dólórósa'. Sehr oft aber schnitten sie nicht nach der 4. Silbe ein. Aber dann hüteten sie sich vor den vielen möglichen Taktwechselln, wie: Ab íra furóris túi, Quícquid in cárne gesserunt, sondern sie achteten darauf, daß die acht Silben 4 *Trochäen* bildeten. Das Einfachste war, daß sie die 5. Silbe durch eine mit Nebenaccent belegte Endsilbe bildeten: úbi carítas est véra.

Die beiden *Rythmen* no 27 und no 52 sind durchaus so gebaut. **No 52** besteht aus 56 Langzeilen. Von diesen haben 33 die gewöhnliche Caesur: dé sepúlchro résurréxit. In den 23 übrigen fehlt jene Caesur, aber die 5. Silbe ist die Schlußsilbe eines Wortes mit *Proparoxytonon*, d. h. sie wird mit Nebenaccent belegt, so daß auch hier die 8 Silben stets 4 *Accenttrochäen* bilden: úna sábbati surréxit, sic apparuit Maríae. Ebenso steht es in **no 27**. Von den 49 Langzeilen haben 28 die gewöhnliche Caesur: Cóngregávit nós in únun; in 19 Zeilen bildet die 5. Silbe Wortschluß, so daß der trochaeische Tonfall erhalten bleibt: úbi carítas est véra. 2 Zeilen weichen ab: 12, 1 hat den Nebenaccent verschoben: glóriá aetérno régi, und 10, 2 hat 'ámpla est átque devéxa' statt 'ámpla átque ést devéxa'.

Zum Andern sind die Reimformen von no 52 zwar beträchtlich nachlässiger als die von no 27, aber doch sehr verwandt. Die 56 Langzeilen bilden 28 Reimpaare. Von diesen sind 6 jetzt ohne Reim: 1, 3/4 bonus : sacris; 2, 3/4 nuntiavit : bonus; 5, 1/2 usurparet : lignum; 9, 3/4 sanctam : immortales; 13, 1/2 tristis modo : permanere (modo tristis?). Von den übrigen 22 Reimpaaren will ich diejenigen hier nennen, in denen e = i oder o = u zu nehmen ist: 3 mulierem : olim; 4 peccato : mandatum; 7 eos : polluerunt; 8 auctorem : delevit; 9, 1 quievisset : fregit; 10 estimare : penetravit; paradisi : aperire; 12 sepulcro : mundus; 13 expetivit : crucifige.

Strecker, *Rythmus* no XL, Theodofridus de sex aetatibus mundi 'Ante secula et mundi principio', 25 Strophen zu je 4 Senaren. Strecker S. 559: 'saepe bini aut terni versus stropharum inter se assonant'. Die 4 Zeilen der Strophe sind zunächst als 2 Paare gedacht: 3 it it *und* o o; 11 ur ur *und* at at; 17 ans as *und* ur ur; 18 a am *und* us o, aber in der Regel haben die 4 Zeilen der Strophe denselben Reim. Verderbnisse oder launenhafte Einfälle liegen vor in den einzel stehenden Versen: 6, 3 dormiens;

10, 2 hat die eine Hft 'promiserat', die andere 'promittitur' mit passendem Reim; 12, 3 Moabiticæ; 24, 1 perpenetrat ad inferos: ad inferos penetrat? Nur in Str. 21 gebraucht der Dichter den Reim auf e, nur in 1½ Strophen 7 und 3 den Reim auf i; etwa 5 ganze und 3 halbe Strophen reimt er mit a. Alle übrigen Strophen reimt er mit u und o. Aber nur selten ist sicher der Reim o mit o gepaart, wie 3¾: in der Regel ist o mit u gepaart, wie Str. 1: o um u os; 16 ur o o ur. In diesen Fällen und in den zahlreichen (12) Fällen, wo 1 o mit 3 u oder 3 o mit einem u die 4 Zeilenschlüsse bilden, bleibt die Kette der Reimpaare nur geschlossen, wenn o mit u legitim reimt.

Strecker Rythmus no XLII S. 565: 'Audite omnes canticum mirabile', ein ABCdar von 23 Strophen zu je 5 Senaren. Dies Gedicht zerfällt nach dem Reimbau in 2 Theile: die Strophen 1—16 und 2) die Strophen 17—23. I: Die 16 ersten Strophen sind nach meiner Regel einheitlich gereimt: 5 Strophen, deren 25 Zeilen mit a schließen (Str. 5 9 11 12 14); dann 4 Strophen, die ihre 20 Zeilen in bunter Mischung mit o oder u schließen: Str. 4 7 8 13; hier ist éine Ausnahme: 4, 2 diripuit. Endlich 6 Strophen, welche ihre 30 Zeilen mit e und i in bunter Mischung schließen: Str. 1 2 3 6 15 und 16.

II: Von den übrigen 7 Strophen (17—23) sind nur von zweien die Reimschlüsse nach meiner Reimfreiheit richtig zu nennen: 19 (e is it er und it) und 23 (os us os o o); dagegen nicht die der andern Strophen: 17 (um us re und 2 ant); 18 (er um re er ant); 20 (re re a am er); 21 (e i a a e) und 22 (i e as e a). Mit der Strophe 16 scheint der Dichter der Mühe des Reimens überdrüssig geworden zu sein.

Strecker, Rythmus no XLVII S. 572: 'Audite versus parabole'. 6 Strophen von je 5 neunsilbigen Zeilen, deren Bau ich schon 1882 (Ges. Abh. I 228) bestimmt habe als: 3 Silben, dann Wortanfang und der Accentfall $\underline{\text{uuu}}\underline{\text{uu}}$. Strecker notirt: 'Concentus syllabarum nonnumquam quaeri videtur'. Ich finde festen Reim in den 5 ersten Strophen; von den 25 Zeilen schließen 22 mit e, 3 mit i (1, 2; 4, 3; 5, 3). Str. 5, 3 ist also Eberts Conjectur 'pectōra' statt des hftlichen 'pectore' sehr bedenklich. Die 6. Strophe schließt anders: me mi um as as; aber sie bringt auch das Räthsel, zu dem die 5 ersten Strophen die Praeambel sind.

Strecker, Rythmus no XLVIII S. 573: 'Ama puer castitatem' scheint ein unvollendeter Entwurf zu sein. Seltsamer Weise scheint in den Reimen der vierzeiligen Strophen der Reim der vorletzten Silben wichtiger zu sein als der der letzten. So

Str. 1 atem ato; isti isti. Str. 2 entem entrem; regem magnum (ob umzustellen?: magnum regem): omnipotentem; Str. 3 asti asti; anum asti. Str. 4 onum onum; ostras orum. Str. 5 anne annes; avit avit. Str. 6 erram elia; paradyso Eva. Str. 7 venit fecit; pisces gentes. Str. 8 terra erbas; frumento gentes. Str. 11 isti iste; asti asti. Str. 12 fluxa turbas; . . ora. Str. 13 iustus pulchros; diluvium bonum. Str. 14 ei ei eum eos. Str. 15 abat abat magna aquas.

Strecker, Rythmus no LII ist oben S. 263/4 nach no 27 besprochen.

Strecker, Rythmus no LIII (Analecta hymn. 23, 51): 'Respice de celo deus respice propitius'. 13 Strophen zu je 3 Fünfzehnsilbern (8 ◡ — + 7 ◡ —). Strecker S. 582 notirt 'singularum stropharum aut duo aut tres versus inter se concinere aut assonare videntur'. Damit wird Strecker der Reimkunst des Dichters nicht gerecht. In Wirklichkeit reimen je die 3 Zeilen aller Strophen, und zwar mit e in Str. 3 4 5 7 12; mit o in Str. 8; mit u in Str. 1 6 10; aber mit o/u in Str. 2 (us os us); 9 (um o o); 11 (um um o); 13 (us um o).

Strecker, Rythmus no LVIII: Amplam regalis Susis dicta civitas' ABCdar von 23 Strophen zu je 4 Senaren. Strecker notirt: 'Homoeoteleuton rarum, assonantia frequentior'. Dies Urtheil ist ungenügend. Die Strophen sind oft zu 4, öfter zu 2 + 2 gereimt; aber gereimt sind alle, mit 2 Ausnahmen: 3, 3 miseri: Asuero; 21, 3 ingulis: postmodum (*vielleicht*: Et qui de eius exultabant iugulo Traduntur igni ultionis postmodum). Wir haben es mit 46 Reimpaaren zu thun. Außer den 2 Stellen 3, 3 und 21, 3 sind alle gereimt, aber mit e = i: 6, 3 nomine: complacuit; 7 tradidit: diademate; 22 pariter: perculit. Dann mit o = u: 8 improbus: alios; 9 dominum: superbissimo; 15 triduum: cilicio; 19 gladio: alterius. 20 alterius: inferos; 22 coniugio: omnium; 23 emulos: gaudium *und* invictissimo: populum.

Strecker, Rythmus no LXI (S. 593) über Placidus ist oben S. 253—255 behandelt.

Strecker, Rythmus, no CV: 'Gastrimargia est primum principale vitium'. 15 Strophen zu je 3 Langzeilen. Strecker S. 662: Versus assonare aut consonare solent'. In 12 Strophen reimen die 3 Zeilen; dann reimen in Str. 8: o us um; in Str. 6 varios, ebrius *und* spiritus tristitie: *ob umstellen*: tristitie spiritus?; ebenso Str. 13 ibus ibus *und* prius cum tumuerit *ist vielleicht zu stellen*: cum tumuerit prius.

Strecker, Rythmus no CXIII: 'Anni domini notantur

in praesenti linea'; großes computistisches Gedicht von 71 Strophen zu je 3 Fünfzehnsilbern. In der Strophenmasse herrscht kein Gesetz. Denn 14 Strophen fügen sich nicht dem Reim: Str. 5 im io. 11 o is um. 13 a o u. 20. 29. 32. 36. 40. 45. 49. 53. 60. 63. Aber man darf doch sagen, daß der Reim der 3 Zeilen die Regel ist. Denn neben 31 Strophen, die regelrecht reimen (assoniren), reimen 11 Strophen mit e und i und 17 Strophen mit o und u.

Strecker, Rythmus no CXVI (S. 692): 'Spera caeli quater senis horis dum revolvitur'. Die 7 Strophen zu je 3 Langzeilen sind alle gereimt, wenn wir zu den regelmäßig gereimten (mit a Str. 5, 6 mit i, 1 3 7 mit u) noch die mit o und u gereimten Str. 2 und 4 als regelmäßig gereimt hinzuzählen.

Strecker, Rythmus no CXLIX S. 787 Vita Eligii:

Innumeros homines sublimia facta ferentes
et virtutes in tempora honos frequentat longinqua.

498 Langzeilen, welche aus 2 Kurzzeilen zusammengesetzt sind. Von diesen 498 Langzeilen sind in 357 die beiden Kurzzeilen nach der gewöhnlichen Art gereimt. In 43 Fällen reimen die beiden Kurzzeilen mit e und i; in 31 Fällen mit o und u, wie z. B.

182 progenitus caeli regnum vocabit sublime.

11 nitor arripere modo opus olimque optatum.

Allein in 67 Langzeilen, wo sich entsprechen die Schlüsse mit a : e, a : i; e : o, i : u usw., kann der Dichter nicht an Reim gedacht haben. Der Dichter hat sich also sicher reimlose Verse gestattet. Folglich können wir nicht entscheiden, ob er die 74 mit e *und* i oder o *und* u schließenden Verse zu den gereimten oder den reimlosen gerechnet hat.

Diese Beispiele für die neue Lehre, daß man beim Reimen nicht 5, sondern nur 3 Vocale zu unterscheiden habe, habe ich bis jetzt gefunden. Natürlich fragt nun ein Jeder, wo und wie diese Lehre entstanden und was aus ihr geworden sei. Diese Frage kann ich nicht beantworten und muß das den künftigen Mitarbeitern im Gebiet der mittellateinischen Philologie überlassen.

Bei lateinischen Schriftstellern der guten Zeit, z. B. in der Reimprosa der Traktate Cyprians, die ich nachgewiesen habe (vgl. Ges. Abh. I 14), scheint nichts der Art vorzukommen. Augustin schloß ums Jahr 393 die 258 Langzeilen seines Psalm's gegen die Donatisten alle mit e, ohne Einmischung eines i; Commodian hat Institutiones II 8 dreizehn Zeilen mit e, II 39 sechsundzwanzig Zeilen mit o geschlossen. Ich meine auch, im hellen Tageslicht

der gefestigten, allgemein anerkannten antiken Schule durfte eine Lehre sich nicht sehen lassen, nach welcher nicht 5 Vocale unterschieden wurden, sondern nur die 3: a, e/i und o/u. Dazu brauchte es einen Winkel und Zeiten, wo man die alten Schulregeln lässiger behandeln konnte. Der ganze rythmische Zeilenbau ist ja revolutionär und arbeitet sich doch seit dem Ende des 4. Jahrhunderts in die Höhe, ohne daß ein Grammatiker ihn bekämpft oder vertheidigt. Ebenso der Reim überhaupt. Als der Reim anfang Modesache zu werden, empfand man natürlich oft die Reimnoth, die Ursache unserer Reimlexika. Da war der Einfall gar nicht übel, sich das Finden der Reime dadurch zu erleichtern, daß man e mit i und o mit u zu reimen gestattete. Die Noth der Zeiten der Völkerwanderung hatte die Leute prosaischer und praktischer gemacht. Und, wenn man sich etwas abseits stellen kann von der heiligen Lehre der Schule, so ist ja der Gedanke nicht thöricht, die Vocale nach dem Klange zu ordnen: in die Mitte das unsichere a zu stellen und auf dessen einer Seite die beiden hellen Vokale e und i, auf der andern Seite die beiden dumpfen o und u einander zu gesellen. Für einen Schulmeister in einem der Reiche am Ende der Völkerwanderung war der Einfall begreiflich, und auch ungefährlich. Denn er riskirte kaum ausgelacht zu werden, weil man sich da um die Schulmeister überhaupt nicht viel kümmerte. So hatte ich recht gehofft, in den Versen des Grammatikers Virgilius Maro, die durchaus rythmisch und gereimt sind, die Spuren dieser Regel zu finden.

Doch sie scheint nicht so weit verbreitet gewesen zu sein. Mir scheint sie hauptsächlich in dem nördlichen Theile des Langobardenlandes zu Hause gewesen zu sein: Fortunat, Paulus Diaconus, der Rythmus über Aquilegia und die wahrscheinliche Heimat unseres Placidus-Rythmus (S. 258) weisen dahin.

Ein Romanist könnte hier die erwünschte Bestätigung seiner Sätze finden und sagen: 'Das Zusammenfallen von e und i und von o und ü (wohlgemerkt von ĭ und ū) ist auf vulgärlateinischen Einfluß zurückzuführen. Seit dem 3. Jahrhundert n. Chr. wurde jedes ĭ wie ě, seit dem 5. Jahrh. jedes ū wie o gesprochen; es ist daher sehr erklärlich, daß ein mittellateinischer Dichter beide Vocale, d. h. ĭ und e einerseits, ū und o andererseits im Reim vermengte, wenn er auch im Reim wie im Innern des Verses die historische Schreibart beibehielt'.

Ich glaube überhaupt nicht an das eine, allgemeine Vulgärlatein, und möchte hier noch dazu bemerken: hier handelt es sich nicht um ĭ und ū allein, sondern um i und u in allen möglichen

Verhältnissen, vor allem im Reim, also in Endsilben der Verse. Solche Endsilben galten als *anceps*. Sie sind oft quantitativlang wie *fili*, oft mit beliebigen Consonanten geschlossen, wie *pergerent*. Sie sind meistens die Schlußsilben daktylischer Wörter, erhalten also im Versschluß einen Nebenaccent wie *fili*ös. Aber in einigen Gedichten dieser Reimart sind die Reime zweisilbig und sinkend; dann fällt auch der Wortaccent auf die fraglichen *i* und *u*. Z. B. in Strecker no XII (oben S. 261/2) entsprechen sich *miser : feci*; *venit requiret ovile concede*; *inlustra demonstra angusta*. Ebenso entsprechen sich in no XV (Strecker S. 501) *Christi : estis*; *demens : exinanivit*; *serpentis : stirpes*; *vinctum : festum*; *fides : crudelis*; *predixit : surrexit*. Der Text von no 48 bei Strecker ist zu unsicher; sonst wäre *pisces : gentes* zu *citiren*. Deshalb kann ich den vorliegenden Fall mir nicht mit Hilfe der Lehre vom Vulgärlatein erklären; aber die Romanisten können vielleicht hier mehr lernen als lehren.

Die von mir gebrachten Belege gehen wohl nicht über die Karolingerzeit herunter. Bald nahm ja auch die Reimkunst zu; die bloße Assonanz wurden gemieden und zuletzt, um 1100, kam die Regel, daß die beiden letzten Silben im Reim mitthun sollten. Aus meinen Untersuchungen über die Dichtungsformen der Blüthezeit der mittellateinischen Dichtung kann ich mich der Freiheit nicht erinnern, wonach *e* mit *i*, *o* mit *u* hätten vertauscht werden können.

Und doch war diese Lehre nicht ganz verschollen; denn wie konnte sonst um 1400 der deutsche Rythmiker Tibinus lehren (s. oben S. 256), daß in Reimnöthen man *e* für *i*, *o* für *u* setzen könne (*tempore necessitatis potest poni una vocalis aequaliter consonans pro altera, ut sunt e et i, similiter o et u*)?

III Der älteste und ursprüngliche Text der Placidus-Eustasius-Legende.

Wie sich oben ergeben hat, ist die kürzere lateinische Fassung der Placidus-Eustasius-Legende die Vorlage des Dichters des Rythmus gewesen (s. S. 228 u. 238); dann aber ist diese kürzere Fassung der Legende nicht, wie man bis jetzt gemeint hat, ein unbedeutender Auszug aus der längeren, von den Bollandisten gedruckten Fassung, sondern sie ist die älteste, wohl im 5./6. Jahrhundert entstandene, also wohl die ursprüngliche Fassung dieser schönen und weit verbreiteten Sage (S. 233). Der Wortlaut derselben ist aber bis jetzt

nur in dem Florilegium Casinense gedruckt, also an einem versteckten Orte, und nur aus einer Handschrift, die im XI. Jahrhundert in Monte Casino geschrieben ist.

Aber die schriftliche Überlieferung der antiken wie der christlichen Unterhaltungsliteratur ist wie Flugsand, und es ist sehr schwer, darunter festen Boden zu finden und für wissenschaftliche Untersuchungen frei zu legen. Das erfuhr ich schon 1872 bei meiner Arbeit über den lateinischen Text der Geschichte des Apollonius von Tyrus (in den Sitzungsberichten der Münchener Akademie), so wie bei den Arbeiten über Stoffe der christlichen Unterhaltungsliteratur, über die Vita Adae et Evae und über die Geschichte des Kreuzholzes vor Christus (Abhandlungen der Münchener Akad. 1879 und 1881, Band XIV und XVI), endlich über 'die Legende des h. Albanus, des Protomartyrs von England, in Texten vor Beda' (Göttinger Abhandlungen, N. F. VIII, 1904).

Durch diese Arbeiten gewitzigt, suchte ich auch jetzt weiteres Material beizuschaffen, und mit der eifrigen Hilfe eines jüngeren Freundes, Dr. Silv. Gius. Mercati, erhielt ich gerade am letzten möglichen Tage, dem Mittwoch vor diesen Pfingsten, die photographischen Copien von 5 Handschriften, von 4 römischen und von einer mailänder. Bei der Untersuchung erschrak ich. War der gedruckte Text von Monte Casino leicht zu lesen, so fand ich in den 5 Hften viele verderbte oder unverständliche Stellen. Anderseits ergab sich allmählich eine Reihe von Stellen, wo die 5 Handschriften unter sich übereinstimmten, aber im Gegensatz zum Casineser Text waren; eine feste Wand trennte die Casineser Überlieferung von der übrigen, als wenn es im 8. Jahrhundert (oder vorher) 2 stark verschiedene Abschriften dieses Textes gegeben hätte und nun von der einen derselben nur die Abschrift in Monte Casino sich erhalten hätte, während aus der andern die sämtlichen 5 andern, hier benützten Abschriften stammten. So dachte ich ein Mal daran, für Leser sei es das Beste, nur den leicht lesbaren Text von Monte Casino wieder abdrucken zu lassen und sie zu verschonen mit dem Wirrsal von Lesarten aus den andern 5 Handschriften.

Doch erneutes Suchen führte mich auf einen andern Weg und auf diesem zur Klarheit. Von den Textverschiedenheiten ist die wichtigste diejenige, daß der ganze § 32 in den 5 Handschriften steht, aber in der Handschrift von Monte Casino gänzlich fehlt. An und für sich ist dies Stück des Gebetes entbehrlich; aber es ist auch nicht störend. Nun sind aber einzelne Gedanken und Wörter dieses Stückes benützt bei der Ausarbeitung der II. Fassung,

die um 730 schon vorhanden war. Die Fassung des Textes der 5 Handschriften ist also schon damals vorhanden gewesen. Eine andere Spur zeigt § 20. Die Wörter 'exeo vel de iussione imperiali' fehlen in der Handschrift von Monte Casino, stehen aber in den 5 andern Handschriften. Sie sind zunächst unverständlich, sie sind aber sicherlich die Trümmer eines Satzes, der hier durchaus paßte, ja fast notwendig war; seinen Inhalt gibt der Umarbeiter deutlich an: *Τότε οἱ στρατιῶται ἐνεφάνισαν αὐτῷ τὸ πρόσταγμα τοῦ βασιλέως (iussio imperialis)*. Der Vater des Textes von Monte Casino las die citirten Satztrümmer, welche in den 5 Hften stehen, verstand sie nicht und ließ sie weg. So gibt es noch mehrere Fälle, wo der Ausarbeiter der II. Fassung den Text der 5 Handschriften gekannt und verarbeitet hat, wo aber die betreffenden Wörter von dem Vater der Handschrift von Monte Casino weggelassen sind. So ist in § 1 natus (natu?) secundum carnem gloriosissimus (*γένους τοῦ κατὰ σάρκα ἐπιδόξου*) in Monte Casino zusammengeschmolzen zu nobilissimus. Ebenda nennen die 5 Handschriften die Söhne und die Frau, woraus der Umarbeiter 2 Sätze macht (*εἶχε δὲ γυναῖκα . . , τίκτονται δὲ αὐτοῖς . .*): die Handschrift von Monte Casino sagt nichts. § 8 schließt mit dem passenden Zusatz: *et quo erant induti (πλὴν ὧν περιεβέβληντο)*: Monte Casino hat Nichts davon. § 19: Die 5 Handschriften sprechen von 'signum in collo suo ex plaga, quam nos scimus, quae facta est illi in bello' (*σύσσημόν τινα οὐλὴν ἐν τῷ τραχήλῳ αὐτοῦ πληγεῖς ἐν τῷ πολέμῳ*): Monte Casino erwähnt nur 'signum cicatricis habet in collo suo, quod nos scimus'.

Daraus wurde mir klar, daß der Gelehrte, welcher im 11. Jahrhundert in Monte Casino für die geplante schöne, große Sammlung von Legenden die Placidus-Eustasius-Legende bestimmte, zum Abschreiben auch einen eleganten, leicht lesbaren Text liefern wollte und den ihm vorliegenden alten Text, d. h. etwa den von mir combinirten Text der 5 Handschriften vielfach überarbeitete. Darnach ergaben sich für mich die Grundsätze, welche ich hier bei der Festsetzung des Textes befolgt habe.

Von den 6 bis jetzt vorliegenden Abschriften sind **no 7** und **no 5** durch wenige Nachlässigkeiten und durch wenige Änderungen oder Verschönerungen entstellt. Die mit **no 6** bezeichnete Handschrift ist schön geschrieben, aber der Wortlaut ist durch manche absichtliche Änderungen und durch sehr viele Nachlässigkeiten entstellt. Die mit **no 8** bezeichnete Handschrift hat manche gute alte Lesart erhalten, wie z. B. sie allein durchweg die Form *naclerus* erhalten hat gegen die Form *naclerius* aller andern

Handschriften: allein sie ist auch oft keck geändert. Sehr oft und sehr keck überarbeitet ist die mit **no 8** bezeichnete Handschrift der Ambrosiana in Mailand und ihre Lesarten sind vielfach für den kritischen Apparat ein Ballast; aber bei der ersten Ausgabe eines solchen Textes muß man mehr geben als das Nothwendige. Der Text der Handschrift von Monte Casino ist stark abcorrigirt; allein er beruht auf einer ziemlich alten Handschrift und muß, weil er allein bisher gedruckt ist, besonders berücksichtigt werden.

Es ist zwar zu erwarten, daß noch manche Handschriften dieser Fassung auftauchen werden; allein ich halte es für wahrscheinlich, daß diese neuen Handschriften kein ganz anderes Bild des Textes geben, sondern sich in den hier gegebenen Rahmen einfügen werden.

- 5 = Vatican 5771, saec. IX/X, fol. 228^b—231^b: INCIPIT PASSIO BEATI MARTIRIS EUSTACHII (*ras.*) XIII KL IUN.
- 6 = Vat. 6933, saec. XII, fol. 130—133^b: XIII KL. iunii. passio sancti Eustasii martiris Christi.
- 7 = Vat. 7810, saec. XI, Schrift von Monte Casino; f. 99—102: Passio sancti Eustasii martyris et sociorum eius.
- 8 = Ambrosiana E 84 inf., saec. XII, f. 239^b: incipit uita uel passio beati Eustachii qui uocatus est Placidus ('cum suis sociis' fügt eine späte Hand hinzu).
- S = Sessorianus 5 (Rom, Bibl. Vitt. Em.), s. XI, fol. 146: XIII KL IUNII PASSIO S̄CI EUSTASII MARTYRIS.
- Cas = Casinensis codex 145 saec. XI fol. 483—488: Passio sancti Eustasii et uxoris et filiorum eius; vgl. Bibliotheca Casinensis Tom. III (1887) p. 293 mit Facsimile; der Text ist ebenda gedruckt im Florilegium pag. 451—454.

In diebus Traiani imperatoris idolorum saevitia, ipso exhibente, erat magister militum nomine Placidus, natus secundum carnem gloriosissimus et ditissimus valde tam in animalibus quam in auro et argento et mancipiis vel universis rebus substantiae suae. Et quamvis paganitate existente inventus est subvenire miseris vel necessitatem patientibus vivendi substantiam ministrare, ita ut acceptabilis fieret coram domino deo in operibus suis. Et omni parte illustris erat cum duobus filiis suis et matre ipsorum. Dum esset magister militum bellator et adversus barbaros triumphator ita, ut audito nomine eius contremescerent et effugarentur saepius adversarii eius, erat ei consuetudo venandi.

in 7 sind nach idolorum mit kleinerer Schrift hereingezwängt die Worte cultura ipso fauente satis florebat. Quo in tempore erat quidam magister; in 5

steht was oben; *S crescebat* ydolorum; *in 6 fehlt* ipso; 8 idolorum seucicia existente; saevitiam? placidus 6. 8. S: *hier und fortan* natu? glorios.: *nobilissimus* S: 8 gloriosissimorum et diuittissimorum ualde parentum et erat ditissimus tam 8 tam *bis* suae om. S tam de 6; quam et in 5; uel argento manc. 8; et in arg. 5 in paganitate existens tamen inv. 6, paganissimus existens 8 vel: et 8; necessitate 7; substantia 5 S, feret: esset S; in hoc coram 8; dom. om. 6; suis: bonis 6 et ex 7. 8, et in 6; vel matre 8. 5; et omnium pater illustris Erat namque cum d. f. (suis om.) et m. suorum S; dum: *add. s. l. que, 7*; bellatorum 6. 8; et om. 6; exaudito S, ex auditu nominis 5. 6; contremisc. S; fugarentur S, fugerent 8; sepe 6; Erat enim ei 8; erat, autem s. l. 7.

Casinensis: idolorum cultura ipso auctore pollebat. Erat autem ea tempestate mag. mil. quidam nom. Placidus nobilissimus et ditissimus (II hat *Πλακίδας γένους τοῦ κατὰ σάρκα ἐνδόξου*) . . ac universis . . suae. Qui quamvis paganus existens studebat subvenire mis. et . . operibus suis. *Es folgt* Erat autem idem Placidus magister militum. *Das, was die 5 Hften bieten, ist verarbeitet in II, wo hier 2 Sätze stehen: Εἶχε δὲ γυναῖκα . . Τίκτονται δὲ αὐτοῖς παῖδες δύο . . ἦν δὲ τοσοῦτον περιφανῆς ὁ ἀνὴρ* militum strenuus bellator et in praeliis triumphator ita ut etc.; *die βαρβάρους hält auch die Fassung II fest. Die Zusätze der II. Fassung s. oben S. 235—237.*

2 Et cum exisset secundum consuetudinem suam ad venandum, apparuit ei grex cervorum. Inter quos erat unus pulcherrimus et omni decore mirabilis. Quem videns magister militum relictis omnibus qui apparuerant ei ipsum tantum persequabatur et deficientibus ad persequendum secum euntibus ipse solus persecutus est eum in silva condensa. Et pertransiuit cervus in vertice montis stans super saxum in loco altissimo. Et dum non praevaleret Placidus appropinquare ad cervum, stetit cogitans qualiter posset capere eum.

et cum: hic cum S; exiret 6; ei om. 8 S; in quibus 8; omnino mir. S; ipsum unum tantum 8, ipsum solum S Deficientibus itaque S; deficientibus omnibus qui secum erant ipse solus 8; secutus 6. 8; silvam condensam 8 condensa. Egressusque cervus de silva ascendit in uerticem S; stans S: Et stans 5. 6. 7. 8; supra 8; locum altissimum 5. 6; super saxa altissima S *in 6 fehlen die Wörter zwischen altissimum und* Et dum uideret et dum non 5. 8, ut non 7, Sed cum prae. S; ipse valeret 8; Placidus 8. S; ad om. S; stetit: statim 8; possit 5; eum cap. melius posset S. Casinensis: Erat vero ei . . et dum . . silvam condensam . . verticem montis et stetit super . . altissimo . et non praevaluit . . stetitque.

3 Et dum consideraret magnitudinem eius, ostendit deus magnum miraculum super cornua eiusdem cervi; et apparuit signum sanctae crucis super claritatem solis illustrantem se. Et vidit inter media cornua eius imaginem salvatoris. Cuius vocem audivit dicentem sibi: O Placidus, quid me persequeris? Ego sum Ihesus, quem tu ignoras et in elemosynis vel actibus bonis visus es venerari. Propter quod apparui tibi, ut per cervum venarer te et mitterem te in retia [salutis] venationis meae.

Et: Qui S; Et dum uideret magn. 6; eius: cerui S; ei deus 8, ei dominus grande mir. S; inter cornua 8; *die Wörter zwischen* super cornua *und* eius imag. *fehlen in* S sub claritate 6; illustrantē. et uidit in cornua 8; Placide 6. 8. S; iesus 8, dñs 6; et elemosinis 8; et actibus 6; in actibus S; usus 6 uenarem 5. 6. 7; te uenerarer et mitt. S, uenantē emitterē te in 8; retiam 7 salutis (salutaris?) *haben alle außer Casin.*, uocationis 8 Casinensis: illustrans eum .. Placidus ut quid .. ignoras in elemosinis et .. mitterem in retia ven. meae.

4 Quo audito magister militum expavit et prae timore cecidit in terram. Et iterum elevans caput intueri coepit mysterium visionis suae. Et dixit dominus Ihesus: Noli timere, sed conserva quae dico tibi. Crede fiducialiter, ut non pereas, sed habeas vitam aeternam. Et dixit Placidus: Credo domine, quia tu es, qui revocas errantes et erigis cadentes et resuscitas mortuos. Et dixit ei dominus Ihesus: Si ergo credis, vade et exquire sacerdotem Christianorum, qui te abluit a sordibus paganorum per lavacri fontem vel baptismum regenerationis. At ipse dixit: Si vis, domine, indicabo haec filiis meis vel matri eorum. Et dixit dominus Ihesus: Vade et indica eis, ut et ipsi credant, ne pereant, sed habeant vitam aeternam.

et *om. S*, prae: ipso 5. 8; hęc cecidit S; *über* dixit *hat* 7 *zugesetzt*: ei; tibi que dico 8; et non 6 Placidus 6. 8. S; uocas 8; dicit S, ei *om.* 6. 8; et si ergo S; uade et baptizare exquirens 6, et *om. S*; paganorum: ydolorum S; lavacrum fontis 8, vel per 6, baptismatis regenerationem S haec *om.* 8; et matri 6, ei dominus S; et uade indica S, et *om.* 8, indica: dic 6; eis ne et ipsi pereant S.

Casinensis *läßt das dreimalige Ihesus weg; dann hat er* et matri *und* ipsi credant et habeant.

Die II. Fassung im Anfang: *ἔπεσον ἀπὸ τοῦ ἵππου εἰς τὴν γῆν. ὥρας δὲ διελευσθεῖς εἰς ἑαυτὸν ἔλθων ἀνέστη.* Pl. fragt, wer da spreche. Ganz am Schluß mahnt ihn Christus, getauft wieder hierher zu kommen.

5 Et veniens magister militum indicavit haec mulieri vel filiis suis. Et dixit mulier: O domine, tu vere deum vidisti, quem Christiani venerantur. Nam et ego praeterita nocte in visu agnovi magnitudinem mysterii huius, quia vidi gloriosissimam speciem viri dicentem mihi: 'Ecce vir tuus et filii tui tecum participabuntur mihi per baptismum, ut non pereatis, sed aeternam vitam possideatis'. Et credo, quod ipse ad me locutus est, qui apparuit tibi. Festinemus ergo adimplere quaecumque nobis praecepit.

Et regrediens in domum suam mag. 8; militum *om. S*; haec uxori suae et 8; vel: et 6; uisum 6, ego tercia nocte in visione agnovi imaginem et magnitudinem 8; mynisterii S; gloriosissimam S tecum 5. 6. 8: *om.* 7. S; participantur 8; vit. aet. poss. 5. 6, aeternam in celis vitam possideatis 7, habeatis vit. aet. 8; credo *om.* 6; ad me ipse S; tibi in uia S; Festinus ergo adimple quodcumque pr. nobis 8. Casinensis: haec uxori suae et filiis . et dixit ei uxor sua .. huius. Vidi enim .. dicentis michi .. tui una tecum adhaerebunt michi .. possideatis. Credo ergo quod .. qui et tibi apparuit. Festinemus itaque.

6 Et ita inquirentes invenerunt sacerdotem Christianorum. Cui dum occulte indicassent mysterium visionis suae, baptizati sunt a sacerdote in nomine patris et filii et spiritus sancti. Et Placidam nominavit Eustasium et primogenitum filium eius nominavit Agapitum et fratrem eius Theopistum; et matrem eorum nominavit Theopisten. Et facti sunt participes communionis corporis et sanguinis Christi.

cui occulte indicauerunt 6, dum *om.* S; et baptiz. 6; a sacerdot. *om.* 6; Placidum 6. 8. S; placidum quidem 8. 3 Mal nominavit haben 7 und S, 3 Mal uocavit 6 und 8; 5 hat das 1. Mal nominavit, dann 2 Mal uocavit. Eustas. hier und überall 5 von erster Hand; die 2. hat überall eustach. corrigirt; 8 hat überall eustach. agapitum 6. 5 von erster Hand; eius theopisten 7, eius uocavit theopistum 8; et matrem 7. 8: nam et matrem 5. 6. S: theopistem 5; theopistennam. et facti 7; communioni 6. 7; ihesu Christi 6. Casinensis: Et mox inqu. invenerunt quendam sac. . . sunt ab eo in nom. . . sancti. Qui videlicet sacerdos Placidam nom. . . Theopistum. matrem vero eorum . .

Die II. Fassung sagt τὴν δὲ γυναῖκα αὐτοῦ Ταπτανὴν (*om.* die lat. Übersetzung) μετονομάσας Θεοπίστην. Der Taufe folgt eine Rede des Priesters Ἰωάννου.

7 Deinde post baptismum abiit beatus Eustasius in locum montis, ubi apparuerat ei dominus Christus. In quo loco oranti ipsi iterum locutus est salvator dicens: Beatus es vere, quia suscepisti baptismum salutis et regeneratus es in nomine patris et filii et spiritus sancti ad vitam aeternam. Sed dico tibi, quia in hoc praesenti seculo supervenient tibi tribulationes, temptationes et pericula multa, donec depereant omnia, quae habere in hoc mundo inventus es. Oportet enim te in his temptationibus existere similem Iob. Et iterum, cum humiliatus fueris in temptationibus tuis, visitabo te in bonis et restaurabo te in consolationibus multis, donec pervenias ad martyrii triumphalem coronam.

habii 6; beatus *om.* 8; Christus : ihesus 6, ihesus Christus 8; quo *om.* 6; ipso 5; eidem oranti iterum S; Christus. Et orante eo loquutus est ei iterum 8; (vere) *om.* 8; accepisti uerbum salutis S; in vitam 6; quia hoc S; praesenti *om.* 8; et tempt. 6; pericula et tempt. multa S; pereant 8, pereat S; ex hoc 5; habere *stellt nach* es 8; te ex his S, te his 8; fueris in tribulationibus 5. 6. 8; tuis multis 8; venias S; martyrium et tri. 8. Casinensis: dominus. in quo . . oranti iterum . . pereant.

In der geschwätzigen II. Fassung fragt am Schluß der gen Himmel fahrende Christus, ob Eust. die Versuchung erleiden wolle οὐν ἢ ἐπὶ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν. Eustasius erbittet das οὐν und theilt Alles den Seinen mit.

8 Deinde cum redisset Eustasius in domum suam, coepit decidere familia eius in aegritudine et languoribus multis, donec consumpti sunt omnes in morte, similiter et omnia animalia, quae pertinebant ad eum. Nam et latrones venerunt diripientes omnia de domo eius, aurum et argentum vel vestes multas; et nichil aliud remansit ei nisi duo filii et mater eorum et quod erant induti.

Et inde cum S, Cum vero rediret 8; domo sua 5; deicere S; aegritudinem 6. S; langoribus 5. 6; mortem 6. 7; suam consolatus uel augmentatus omnem familiam suam in egritudine et in langoribus multis cedentes donec consumiati sunt omnes in morte 8. animalia eius 7; supervenerunt 5. 6. 8; et *vor* arg. *om.* 5. 7; aliud: amplius 5. 6. 8; ei ampl. rem. 6; quam duo 5. 6. 8; et quod 7, et quo S; et nisi quod 5; et nisi illud quo 6; et in rebus nichil aliud quam quod 8. Casinensis: aegritudinem et in languores multos . . mortem . . animalia eius. Latrones etiam ven. (*om.* quae pert. ad eum) . . aurum scilicet et arg. ac vestes . . filii sui et m. eorum. *Ende: aber* et quod erant induti *ist in der II. Fassung übersetzt: πλὴν ὧν περιεβέβληντο.*

Die II. Fassung: nach dem Tode des Viehes flieht Pl. mit Frau und Kind in ein Versteck. Die Räuber plündern. Bei einem großen Siegesfest über die Perser sollte Pl. zugegen sein ἅτε στρατηλάτην ὄντα καὶ πρῶτον τῆν συγκλήτου: aber er ist nicht zu finden. Die Frau mahnt ihn, sie sollten in die Fremde fliehen.

9 Unde non sufferentes inter quos noti fuerant confusionem verecundiae suae ex his, quae illis contigerant, recesserunt occulte de loco illo nocte, ut transirent in Aegyptum. Et pervenerunt ad mare et ingressi sunt navem, ubi erant barbari et inrationabiles homines. Et cum pervenissent ad portum, coepit dicere nauclerus, quia concupierat mulierem eius, : da mihi naulum meum. Et non habentes quod darent, tenuit nauclerus uxorem eius. Sed dum non quiesceret Eustasius postulare eum pro uxore sua, praecepit nauticis suis ut iactarent eum in mare.

non ferentes 6, contingerant 6. S U. n. sufferentes confusiones et verecundiam suam inter quos nati fuerant ex his 8 illo *om.* S et transierunt 6; aegypto 5; sunt 8. S: *om.* 5. 6. 7; in nauem 5. 6, in nauim 8; caepit 5; nauclerus S, nauclerius 5. 6. 7. 8 uxorem 8; habentes 7. S, habentibus eis 5. 6, habentibus hii 8; quid 6; te (*so*) nauclerum S, tenuit nauclerius 5. 6. 7. 8; darent na. accepit 6; et dum 8, sed cum nondum S; eum *om.* 8; nautis *zweite Hand in* 7; eum: Eustachium 8. Casinensis: (ex his q. i. contigerant) *und* (de loco illo) *om.*, noctu . . nauclerius . . Et quia non habebat quod daret . . nauclerius.

10 Et sensit Eustasius nauclerum insidiantem sibi et subito accipiens occulte duos filios suos dereliquit matrem eorum apud nauclerum et fugiebat plorans et gemens et dicens: Vae vobis, filii mei, quia mater vestra derelicta est viro alienigenae et inrationabili homini.

et ut sensit 6; nauclerum S: nauclerium 5. 6. 7. 8; et subito 8. et *om.* 5. 6. 7; occulte 6. 8; dereliquit S: reliquit 6, et reliquit 7. 8, et reliquit 8, et dereliquit 5; ipsorum 5. 8; nauclerum S: nauclerium 5. 6. 7. 8; fugiebat S; plorans et gemens 7, foras gemens S, gemens et plorans 5. 6, gemens plorans 8; et *vor* dicens *om.* 6. 7. 5: et dicens 8. S; mi 5; relicta 6; alienigena 7; est ad uirum alienum et irrationabilibus hominibus 8. Casinensis: Et quoniam sensit . . nauclerium . . sibi subito . . nauclerium . . gemens dicensque.

11 Et euntibus eis cum lacrimis et tristia multa pervenerunt ad flumen. Et dubitavit Eustasius pater eorum introire in flumen cum eis propter abundantiam aquae et reliquit unum ad ripam et

alterum super humeros suos deportavit ad alteram ripam et coepit revertere ad filium quem reliquerat prius. Et antequam perveniret ad ripam, prospiciens vidit leonem rapere filium suum ad quem pergebat. Et coepit redire post se cum gemitu et fletu et gravi dolore ad filium, quem deportaverat ad alteram ripam. Et priusquam exiret de flumine, ut perveniret ad eum, venit lupo et rapuit filium eius.

Et *om.* 6; Euntibus autem illis 8, Et dum irent cum S; venerunt S; eorum *om.* 5; in *om.* 5; cum eis in fl. 6; habund. 6 (S); eustachius pariter cum duobus filiis suis intr. in fl. propter nimietatem aquae 8 reliquid 5. 7. S; et alium 5. 6. 8; humera sua 6. 7: ad aliam 8; ad terram super ripam fluminis 6; devertere S, reverti post se ad 6; filium suum quem 7: ueniret 8; prospiciens pervenit ad ripam vidit S. suum. Et pergens cepit redire post se cum gem. 8; portauerat 8, deportavit ad ripam 6; ut: et S. Casinensis: Et euntes cum .. ad quoddam flumen .. (pater eorum) *om.* .. cum filiis propter .. unum eorum .. reverti .. (prius) *om.* Sed antequam .. rapuit eundem filium eius.

12 Et egressus Eustasius de flumine erat trahens capillos suos et ploravit amarissime filios suos et cogitabat semetipsum in aquam praecipitare; sed non permisit eum dominus deus providens illi bona, quae erant ei futura.

et dum egressus esset S; erat *und* et *om.* S. flumine. attrahens sibi barbam et cap. 8; plorabat 8; aqua 5. 7. 8; Et non S; ei 6; previdens 8; ei bona 6; illi bona eius 7; quod 7. S; erant illi 6, erat ei 5. 7. 8. Casinensis: Egressus vero .. plorabat .. ei erant.

13 Tunc leo, qui rapuit filium eius, cum deportaret eum, fugatus est a pastoribus vel a canibus et reliquit puerum inlaesum. Et ipse ignorans, quid actum esset de patre eius, habitavit cum pastoribus temporibus multis. Frater vero eius, qui raptus est a lupo, liberatus est ab aratoribus, ignorante puero, quid actum sit de patre vel fratre; et habitavit cum his, a quibus liberatus est, temporibus multis.

effugatus 5. 6; vel a can. *om.* 8; reliquid 7. S; quod 8; patre vel fratre suo hab. S; habitabat 7; cum ipsis past 8. Frater vero *bis* multis: *fehlt Alles in* 8; et frater eius S; sit: esset 6; multis temp. 5. 7. Casinensis: rapuerat .. et a can. .. habitavit .. Et frater eius .. raptus erat .. ignorans quid actum esset .. cum illis .. multis temp.

Die II. Fassung sagt allerlei von dem Löwen, *διεπέρασε τὸν ποταμὸν ἀνωτέρω* etc.

14 Eustasius vero dum esset in amaritudine et doloribus multis, dicebat: 'Vae mihi, qui aliquando pollebam sicut arbor florida et fructificans, et ecce nunc deramatus sum et denudatus ab omnibus bonis. Sed tu, domine omnipotens et misericors, non me derelinquas neque despicias in tribulationibus meis. Recordatus sum enim, quod dixisti, quia oportebat me velut Iob sustinere tribulationes vel temptationes multas. Sed consideravi, quia Iob quamquam a

facultatibus suis exinanitus fuisset, habuit tamen amicos, qui consolarent eum: ego vero agrestes feras inveni, quae pro consolatione devoraverunt filios meos. Iob vero etsi deramatus fuit a filiis suis et ab omni substantia sua, tamen uxorem suam secum habuit pro aliqua consolatione passionis suae: ego vero et ab uxore eradicatus sum. sed quid dicam, quod tam graviter extirpatus sum, nisi tu, domine, tolerantiam et sufferentiam concedas mihi et ponas custodiam ori meo, ut non peccem tibi'.

mihi *om.* 5. 8; quia 5; pollebar 8, florebam 7. S; florenda 6; et *om.* 8. S; et *vor* ecce *u.* nunc *om.* 8; deramatus 5. 7. 8: eradicatus *S*; nunc denudatus sum et denudatus sum 6; et denudatus *om.* S, et den. sum 8; tu deus omn. 6; desp. me 6 Record. *bis* me *om.* 6; enim *om.* 8. S; ueluti 5, uelud 6; sustinens 6; vel: et 8; considera 8; quamvis *S*; examinatus *S*; esset 6. S: sit 8; consolarentur 6. S; agrestas 7; qui pro 8. S, per consolationes deuouerunt S. deramatus 5. 7. 8: derelictus S, desolatus 6; est de filiis vel ex omni 8; vel ab 7; ab *om.* 5. 6; secum *om.* S; aliqua *om.* S: consol. aliqua 6; temptationis 7. S. et *om.* S; radicitus 8, derelictus 6. radicitus sum. Sed tu domine tolleranciam et sufferenciam concede michi et propone michi custodiam 8. tollerantium 5. 6. 8. S; sufficientiam 7; ponam 7.

Casinensis: aliquando florebam . . nunc expoliatus sum . . ab *om.* . . der me . . oporteret . . et tempt. . . consolarentur . . Iob etsi privatus fuit filiis et omni substantia tamen . . temptationis suae . . uxore viduatus sum. Sed quid dicam? nisi (quod t. gr. ext. sum *om.*).

Die II. Fassung hat die I. vielfach verändert.

15 Deinde beatus Eustasius veniens in quendam vicum coepit ibi operare manibus suis, donec fecerunt eum ipsi custodem agrorum suorum; et vivebat ex his mercedibus per singulos annos. Quod faciens adimplevit in eodem loco quindecim annos.

quodam 5. 6. 7. 8, quondam S; uicum 5, uico 6. 8, locum S, loco 7, κώμην II; operare 5. 7. 8 man. 1: operari 6, laborare S; ipsi 5. 7. S: ibi 6, *om.* 8; operibus mercedis 7. et uidebat peccora eorum per sing. annos 8; duodecim annos 8. Casinensis: locum . . operari . . eum homines eiusdem loci custodem . . iis. II. Fassung: κατέλαβέν τινα κώμην, καλουμένην Βαδισσών.

16 Nauclerus vero perduxit mulierem eius in patriam suam; sed talem fecit dominus deus virtutem cum ea, ut non praevaleret nauclerus violare eam. Deinde contigit, quod in brevi tempore nauclerus mortuus est et mulier absoluta est ad faciendum, quod illi placeret.

Nauclerus *S*; nauclerius 5. 6. 7. 8; perduxit uxorem 8; tale 7; talem gratiam dedit ei d. d. et uirtutem, ut numquam preualeret. nauclerus S, nauclerius 5. 6. 7. 8: quod: ut 8, im breui 8; mortuus esset 7. S; ille moreretur 8; mulier eustachii abs. 8; quid 6; placuerat 6. 8. Casinensis: Nauclerius . . (nauclerus) *om.* . . contigit ut in . . nauclerius moreretur.

17 De quo loco dum a barbaris vastarentur fines Romanorum, coepit imperator inquirere, quid actum esset de Placida, qui fuit

magister militum, ad cuius opinionem saepius effugati fuerant alienigenae. Et misit imperator duos milites, qui vocabantur Antiochus et Agarius, ad inquirendum eum per omnes provincias sub imperio eius.

Loco ab abarbaris 6; uastaretur 8; romanorum: eorum S; inqu. imp. 6; requirere S; Placido 6. 8. S; placido qui uocabatur eustachius qui fuit mag. 8 ad cuius opinionem 5. 6 (opp.). 7, a cuius opinione 8. S (oppi); sepe S; fuerant: sunt S; alienigenas 7, barbari alienigene 6; Tunc misit 8; antiochus 5; inquirendum 5. 8, quirendum S, quereundum 7, requirendum 6. Casinensis: Post aliquot vero tempus dum a barbaris eiusdem loci vastarentur (de quo loco *scheint zu bedeuten* 'von welchem Orte aus') .. militum, cuius fortitudine et industria saepius effugati fuissent .. misit idem imp. .. ad inquirendum.

Die II. Fassung nennt: *Ανάκτορος καὶ Ἀντιόχου*.

18 At ipsi euntes pervenerunt ad vicum, in quo Eustasius erat custos agrorum. Et viderunt eum, sed non cognoverunt eum. Nam ipse cognovit eos et salutatus ab his resalutavit eos dicens: Pax vobis, amici et fratres! At ipsi dixerunt ei: Rogamus te, ut dicas nobis, si vidisti vel audisti aliquid de magistro militum, qui Placidus vocabatur. Et ipse dixit: Ut quid cause est vobis ad inquirendum eum? Et dixerunt: Quia magnus amicus noster fuit; unde qui indicaverit ipsum nobis, remunerabimus eum in magno dono. At ipse dixit: Ego hic peregrinus sum, et quomodo novi quem quaeritis? Sed rogo vos: venite et reficite vos apud me. Et consentientes sibi perduxit eos in susceptorium suum et prae-paravit, quod reficerent apud eum.

illi 8; uenerunt 7; in vicum S; non om. S, et non 8, agnouerunt 5, eum om. 5, illum S; nam ipse 7. S: nam et ipse 5. 6. 8; illos 8; his: eis S; fratres et amici 8; Et ipsi 6. Rogamus ergo te 7; vel om. 8, aut audisti 6; Placidus 6. 8. S; et ipse: Eustachius 8; et quid S, quid 6; causa 7. 8; vobis causa est 8; vobis om. 6; requirendum 6; est eum requirendi 8; nobis ipsum 8, illum nobis 7; in vor magno om. 6. 8, magno pretio 6, magnis donis 8. At ille S; venite reficite 6. 7, uenite reficere 5; vos om. 5. 6. 8; apud 5; cognoscens 8; sibi: ei 6; eos sibi perd. 5, eos ibi p. 8; susceptorio suo 8; paravit S; quod: ut 6; reficerentur 6. S; ipsi apud 5. 8; eum ipsi 6; apud se 8. Casinensis: euntes dei nutu .. cognoverunt, ipse vero cognovit .. ab iis .. si forte vidisti .. dixit: et quae causa .. dixerunt ei, quia .. eum magno .. reficite apud .. me. Quos consent. .. in hospitium suum .. quod comederent ipsi apud eum.

Die II. Fassung berichtet, als Pl. die Soldaten erkannt hatte, habe er ein Gebet gen Himmel gesendet, so möge ihm Gott auch ein Wiedersehen mit seiner Frau gewähren; eine Stimme vom Himmel habe ihm dies und Anderes verheißen.

19 Qui dum reficerentur, paulatim in sensu suo cogitare coeperunt, quomodo hic esset consimilis illi, qui ab eis quaerebatur. Et dixerunt ad invicem: Si hic homo signum habet in collo suo ex plaga, quam nos scimus, quae facta est illi in bello, hic vere ipse est. Quo dicto erigentes se viderunt in collo eius signum et

exclamaverunt cum gaudio magno dicentes: Vere tu es magister militum Placidus, quem nos quaerebamus.

reficentur S; sensu 5. 6. 7: corde S; intra se 8; hic *om.* 8; illi *om.* 5. 7. 8. S: eius 6; ab his 8; quam: quae S; noscimus 8; uero 5; Quo dicto intuentes in collo 8; et *om.* 8; magno *om.* 6; c. magno g. 8; Placidus 8. S, Placide 6. Casinensis: in corde suo . . quod hic . . illi . . signum cicatricis habet in collo suo, quod nos scimus, vere . . Die im Casin. weggelassenen Worte hat der Ausarbeiter der II. Fassung vor Augen gehabt, als er schrieb 'ὄσσημόν τινα ὀλλήν ἐν τῷ τραχήλῳ αὐτοῦ πληγῆς ἐν τῷ πολέμῳ'.

Die II. Fassung setzt zu, zuerst, daß während des Essens dem Placidus die Thränen gekommen seien; draußen habe er sich ausgeweint und dann sorgfältig die Thränenspuren abgewaschen; später, auch nach dem Freudenrufe der Beiden habe Pl. noch versucht zu leugnen.

20 † Quo dicto haec omnia nota facta sunt in his locis † ex eo vel de iussione imperiali. Tunc vero quamvis nolentem honorem seculi huius perduxerunt eum ad imperatorem. Qui constituit eum esse in caput exercitus. Et congregati sunt ad ipsum ex omni provincia milites. Inter quos venerunt et duo filii eius, qui a feris fuerant liberati, nescientes inter se, quod fratres essent. Et erant consimiles rufi capillis et facie supra ceteros pulchriores. Et placuerunt Eustasio in decore aspectus sui vel in loquacitate oris sui et fecit eos centuriones, ignorans, quod fratres essent vel filii eius.

Der Anfang lautet so in 5. 6. 7 und S, nur hat 6 facta sunt nota und S 'Quo auditō' und 'de eius iussione'. Die Hft 8 beginnt: Quo dicto qualiter ageretur in finibus Romanorum et iussione imperialem ei innotuerunt. Tunc . . Der Cas. hat 'Quo dicto' vielleicht mit Recht weggelassen; es beginnt auch den vorhergehenden Satz. Auch die Worte nach locis hat der Casin. weggelassen. Sie sind aber die verderbten Reste eines Satzes, den die II. Fassung erhalten hat: καὶ τούτων λεγομένων, συνέδραμον πάντες . . οἱ δὲ στρατιῶται ἐξηγουῦντο αὐτοῖς περὶ τῆς τοῦ ἀνδρός ἀρετῆς; . . Τότε οἱ στρατιῶται ἐνεφάνισαν αὐτοῖς τὸ πρόσταγμα τοῦ βασιλέως καὶ ἐνέδυσαν . . imperale 5; nolente 5; die Ergänzung des Cas. nolentem et recusantem ist wahrscheinlich richtig. 8 bietet: nolentem ad rem seculi huius declinari perduxerunt; in caput 5. 7. S, eum in capite 8; in *om.* 6; capud exercitus sui S; Et constituto congregati 6; ab ipso 5. 8; de omnibus provinciis 8; et *om.* 6. 8; nesciebant autem 8; consimiles *om.* 6; ruffi 5, rufis capilli S; facies 7. 8; super 8; ceteris 5; aspectu 7; oris sui loqu. 8; ignorant 7, nesciens 8; essent *steht nach* eius 6; filii sui 7. S. Casinensis: Quae omnia nota facta sunt in illis locis. Tunc . . nolentem et recusantem honorem . . imperatorem. De quo imperator valde laetus effectus constituit . . esse caput . . aspectus et in eloquentia oris . . filii sui.

Die II. Fassung ist voll Zusätze und Ausschmückungen. Pl. verabschiedet sich von den geleitenden Bauern; seinen 2 Begleitern erzählt er auf dem fünfzehntägigen Marsch πάντα τὰ συμβάντα αὐτῷ, ebenso dem ihm mit Freudenthränen begrüßenden βασιλεῖ καὶ τῇ συγγλήτῳ. Dann verlangt er, daß ein τηρωνάτος geschehe und die Ausgehobenen κατέταξεν εἰς νομμερα; die 2 Söhne nahm er als συνεστῆτους an.

21 Et audita est inter barbaros opinio, quod Placidus proelator exisset in bellum contra eos, et sub nocte secesserunt barbari

in sola audita opinione eius. At ipse profectus cum exercitu pertransiit Danubium et occupavit provincias multas, donec pervenit in vicum, qui se tradidit ei, ne cum pereuntibus damnaretur.

auditum *und* opinio est 8; oppinio S; Placidus 6. 8. S; exiit 6; exisses 7; in bello 7. 8; in bellum *om.* 6; recesserunt 8. S; barbari et fugierunt 5. 6. 8 (fugerunt); sola audita opinione 7 *u.* (audita *om.*) 8. S; pro sola opin. eius 8; in solo auditu opinionis 5. 6. (oppin.) 5. 6. S); *vgl. § 17 und § 1 Ende*; transiit 7. S; flumen dannuuium 8; praeeoccupavit S; uenit in uicum per se (Persae?) quem tradidit eis S; tradiderunt 5. 6; ei *om.* 5. 6, eis 7; cum pereuntibus *om.* 6; damnarentur 5. 6; pervenerunt ad uicum ubi erat uxor eius, qui se omnes ei tradiderunt. Adsisit autem mulier ad fenestram 8. Casinensis: sub *om.*, recesserunt barbari in solum proprium. At ipse . . transiit danuuium . . in quoddam oppidum quod . .

Die II. Fassung ändert und mehrt Allerlei: ἐξεπέρασε τὸν ποταμὸν τὸν καλοῦμενον Ὑδάσπηγ; dann ἐπήξεν φωσσατόν ἐν τῇ κώμῃ und συνέβη τὸν παπυλεῶνα αὐτοῦ παγγῆναι παρὰ τὸν κήπον.

22 Et erat in ipso loco mulier eius adsistens ad fenestram tabernaculi, ut videret exercitum applicantem. Et ecce illi duo iuvenes, qui erant centuriones, ingressi sunt in quendam hortum, qui erat iuxta tabernaculum, in quo adsistebat mulier, quae per fenestram intuebatur eos et ignorabat, quod esset mater eorum. Nam et ipsi inter se nesciebant nationem suam vel quod essent fratres et filii huius mulieris.

existens S; tabernaculi sui ualde mirabatur, ut uideret 8; duo illi 8; illi *om.* 6; quodam 5. 6. 7, ortum 8. S, orto 5. 6; tabernacula 8; stabat 8; quae: et 8; fenestras 7; intuebat 5. 8: contemplabatur S; ignorabant 6, ignorabatur S; fratres essent vel S; aut filii 8; mulieris huius S. Casinensis: ei . . mulier supradicta quae per . . ignorabant . . eorum. sed et . . nesciebant cognationem . . filii eiusdem mulieris.

23 Et dum ibidem recordarentur de infantia sua ad invicem, referebat unus ad alium: Ego recolo me, quod pater meus magister militum fuit et mater mea pulchra facie fuit et magno decore, et frater meus rufus capillis et facie pulchra. Sed egressi occulte nocturnis horis nescio ubi nos pater noster cum matre ducebat, donec introivimus in navem. Deinde exeuntes postmodum de nave matrem nostram non vidimus. quid actum sit de ea, ignoro. Et ibat pater meus cum fletu et gemitu, donec pervenimus ad flumen. Et reliquit me pater meus in ripa et portans fratrem meum minorem ad aliam partem transiit. Qui dum ad me rediret, ut similiter mecum transiret, rapuit me leo; sed liberatus sum a pastoribus et habitavi cum eis temporibus multis.

ibidem: ibi S, diu 8; ab inuicem 5. 8; referebant 8. S; recolo me (mecum?) 5. 6. 7. S: recordor me 8; fuit militum S; et mater mea pulchra facie fuit *om.* 6. 8; fuit pulchra facie 7. meus iunior 5. 8; rufo capillo 8; rufis 6; capillis fuit S; facies pulchra erat 8; noctis 5. 8; oris 5. S; hora noctis 8; deducebat 6; in

naue 5; exientes 7; nauī 8; de naue postmodum 6; uidimus amplius. quid 8; factum 8; ea hoc S; ignorantes 8; meus nobiscum 5. 6, noster nobiscum 8; gemitu et fletu 5. 6. 8; Et rel. me p. m. in ripa *om.* S; in ripa 7, ad ripam 5. 6. 8; mīnorem alia parte tr. 5; portauit fr. me. iuniorē ad aliam ripam (*om.* transiuit) 8; rediret et similiter me uellet transire S. Casinensis: ibidem colloquerentur .. ad alterum .. (me) *om.* .. facie et magno .. pulchra. Egressi autem .. nescio quo nos .. introiuimus navem .. (post modum) *fehlt* .. de navi .. uidimus nescientes, quid actum esset de ea et ibat .. ad quoddam flumen .. similiter me transportaret rapuit ..

24 Quo audito frater eius erigens se et exultans cum lacrimis dixit: Per virtutem Christi, ego sum frater tuus, quia quae recitasti, haec omnia memoro et quia me pater meus super flumen deportauit et, dum ad te ipse rediret, ego a lupo raptus sum; sed liberauerunt me aratores et habitavi cum eis multis temporibus. Quo dicto erant in gaudio magno amplectentes vel osculantes se in magna caritate fraternitatis, quia post longum tempus inuicem se cognoscere meruerunt.

et exultans *om.* 8; per ueritatem 8; quia omnia quae dixisti memoror quia 8; pater meus me S, meus *om.* 5. 6. 7; flumine 5. 6; portauit 7. 8; a te 7; cum ipsis 5. 8; temporibus multis 5. 6. 8; complectentes 7; vel oscul. *om.* S; amplectentes se et oscul. 6; karitate 7, claritate 6; tempore 5; ab inuicem 5. 6; post longo tempore 8; cognouerunt (*ohne* meruerunt) 8. Casinensis: recitasti omnium memoror .. meus trans flumen .. temporibus. Quibus dictis .. se et osculantes in .. se recognoscere ..

25 Tunc mulier mater eorum adiuuans ad fenestram tabernaculi valde mirabatur, si ipsi essent vel si uiderent filii eius. Et exiens cito mulier de tabernaculo ad interpellandum pro se principem exercitus Romanorum eo quod ibidem captiua detineretur. Et ut uidit Eustasium, recognouit eum et proiecit se ad pedes eius dicens: Ego sum, quae derelicta sum in navi apud nauclerum. Et hic ipse alienigena non tardauit, sed cum omni celeritate defunctus est. Et testis est mihi dominus Christus, qui operatus est mecum hanc uirtutem, quia neque ipse neque alius me contaminauit.

mulier *om.* 8; ad: per 6; ipsi essent uere filii eius. Exiens autem 8: mulier cito S; tabernaculo perrexit S; se ad principem 6; principi 7; exercitum S; ipsa ibidem 6; ibi 8; teneretur 7. 8; Et *del.?* et uidens 8; quae a te 6. 8 (*und mit* qui) 5; qui S; *zuerst* recta, *dann* relicta 7; naue 8; nauclerum S: nauclerium 5. 6. 7. 8; sub omni 7; omni *om.* 6; tardauit postea cum o. cel. mori. Et 8; mihi *om.* 6; ihesus christus 6. Casinensis: Tunc praedicta mulier .. detineretur, ut uidit (*wohl richtig*) .. nauclerium et alienigena ipse .. dominus quia ..

Die II. Fassung berichtet, erst am nächsten Tage habe sie dem Feldherrn berichtet, daß sie eine Römerin und hier kriegsgefangen sei; da sie ihn erkennt, erzählt sie ihre Schicksale.

26 Quo audito Eustasius recognouit eam et conversus in gau-

dium visus est benedicere dominum deum propter praesentiam eius. Et dixit ad eam: Filii nostri a feris comesti sunt. At ipsa dixit: sicut et nobiscum ita et cum filiis nostris fecit dominus magnam virtutem. Nam et audiui et vidi duos iuvenes loquentes et agnovi, quia et tu pater eorum et ego sum mater ipsorum.

eam *om.* 5; gaudium S; gaudium 5. 6. 7; conuersus gauisus est et benedicere deum cepit 8; et dicit S; commesti 6. 8; et ipsa 6; et filiis 8; fecit deus 6; fecit dominus deus magnam misericordiam 8; Nam audiui S; Audiui itaque et uidi 8; et vidi *om.* 6; loquentes *om.* 5, loquentes et ignorabant quod tu 6; cognoui eos et tu 8; eorum sis 6; sum *om.* S; ego sim 6. Casinensis: gaudium benedixit dominum propter .. magnam *om.* .. virtutem suam. Nam .. eorum es et.

Die II. Fassung gibt hier ein Muster von verbreiteter Umarbeitung.

27 Quo dicto fecerunt eos venire in praesentiam, et referentes sibi ad invicem, quae illis contigerant, agnoverunt se et exultaverunt in magno gaudio pater et mater cum filiis suis. Et admirabatur omnis exercitus Romanorum pro ipsis virtutem et gratiam Christi. Deinde circumeuntes provincias barbarorum regressi sunt cum magno triumpho in patriam Romanorum et reduxerunt secum plures captivos et spolia multa.

Quo audito S; praesentia 5. S; ab invicem 5. 6; quod illi 8; contingerant 6, contigerat 5; cognouerunt S; admirabantur 5. 7, mirabatur 8; pro ipsis et pro gloria Christi 8; barbarorum 5. 6. 8: romanorum 7. S; patria 5. Casinensis: praesentia .. admiratus est .. romanorum de iis quae illis contigerant. Deinde .. prouincias regressi sunt Romam cum magno triumpho et gaudio reducentes ..

II. Fassung: von der 2. bis zur 6. Stunde erfüllt die Nachricht das ganze Heerlager und ein großes Dankfest wird gefeiert.

28 Sed dum regrederentur, mortuus est Traianus imperator. Et successit illi Adrianus paganissimus et factus est imperator et venit obviam Eustasio redeunti de proelio, eo quod fecisset victoriam triumphalem. Et congratulabatur ei ipse cum exercitu suo propter triumphum victoriae eius vel pro inventione uxoris et filiorum eius. Quo facto ingressus est imperator in templum idolorum et immolavit victimas diis suis. Eustasius vero non est ingressus in templum idolorum, sed neque uxor eius neque filii ipsius.

regrederentur 6. 7: regrederetur 5. 8. S; est *om.* 7; trahianus S; (Et successit bis est imperator) *fehlt in* S; obuia 5; congratulabantur 8. S; ipse *om.* 8; cum omni exerc. 5. 6. 8, omni *om.* 7. S; pro triumpho, aus propter tr. corrigirt, 5; triumphalem uictoriam 8; et pro 6; vel pro inv. ux. et fi. eius *om.* 8; vel filiorum 5. 6; filiorumque 7, uxoris eius et filiorum suorum S; est *und dann* et *om.* 8; in templo 5. 6; et victimas diis suis offerrebat S; templo 5; aut filii 5. 6. Casinensis: successit illi in imperium Adrianus paganissimus qui venit .. (triumphalem) *om.* .. ei cum .. pro triumpho .. eius et pro .. eius. Post haec ingressus .. templum sed neque ..

Die II. Fassung nennt τὸν γὰρ τοῦ Ἀπελλωνος.

29 Quo audito imperator indignatus ad Eustasium dixit: Quare

non introisti in templum ad offerendum libamina diis nostris? Et dixit Eustasius: Quia ego Christianus sum et Christum regem caelestem adoro, qui me triumphare fecit. Nam et uxorem et filios meos de inter multa pericula liberavit.

indignatus est et dixit ad E. 8; introistis S; offerenda 7, 8; caelestem *om.* S; Nam uxorem meam et 8; de inter multa 5, 7, inter multa S, inter pericula multa 6, de multis periculis 8. Casinensis: offerenda .. fecit et uxorem .. de multis periculis ..

Die II. Fassung schildert genauer das Verfahren: ἐκέλευσεν διαδεχθῆναι αὐτὸν ἀπὸ τῆς ἀρχῆς καὶ ὡς παγανὸν παραστῆναι καὶ οὕτως ἐποίειτο τὴν ἐξέτασιν.

30 Tunc iratus imperator fecit eum cum uxore et filiis suis in arena recludi et leonem super eos dimitti. Quos videns leo territus capite inclinato recedebat ab eis. Et videns imperator tale miraculum amplius est indignatus et fecit bovem aereum igne succendi, ut recluderentur ad comburendum.

indignatus 7; imp. iratus 6; eum *om.* 8; harena 5, 7; leonem 6. *Cas.* (λέοντα II): leones 5, 7, 8. S; mitti S; quod ut vidit 8; territus est et cap. 6, 8; reclinato S; amplius indignatus f. 8; fecit eos boue aereo igne 7; succendi et iussit eos in eo recludi. Sed 8; recluderetur 6, 7. S; *die Worte* (ad combur. *bis* § 31 recluderetur) *fehlen in* 6. Casinensis: leonem ad eos devorandos dimitti .. ut in eo recl. ..

Die II. Fassung setzt am Ende zu: συνήρχετο δὲ πᾶν τὸ πλῆθος τῶν πιστῶν καὶ τῶν Ἑλλήνων θεάσασθαι.

31 Sed priusquam in vase aereo igne succenso recluderetur, visus est orare dicens: Domine deus omnipotens, ad te clamamus, ut fiant corpora nostra per hunc ignem velut incensum in conspectu tuo et omnes, qui nostri memoriam fecerint, percipiant ubertatem in terris et consequantur de caelis tuae gratiae largitatem.

uas aereum 7; succenso 7; recluderentur ad comburendum visus est 8; visus est orare dicens 5, 8. S; et u. est Eustasius orare d. *beginnt wieder* 6; visus est autem beatus Eustasius orare dicens 7; fiat 7; hanc 5, pro hoc igne 8; uelud 5, 8; recipiant 7; caelestis tuae gratiae S; consequantur tuam gratiam largientem 8. Casinensis: recluderentur, oravit Eustasius dicens .. clamamus tuamque clementiam deprecamur ut .. ubertatem ..

Die II. Fassung geht beträchtlich ab; aber obgleich sie kaum umfangreicher ist, tauchen doch einzelne Stücke der I. Fassung auf; so von § 31 ἡμεῖς τελειωθῶμεν διὰ τοῦ πυρὸς τούτου καὶ προσδεχθείμεν τῷ πυρὶ τούτῳ ὀλοκαυτούμενοι. Δὸς κύριε χάριν καὶ τοῖς λειψάνοις ἡμῶν, ut omnis, qui memor nostri fuerit, σὴν μέρος ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν καὶ γῆς εὐθηνίαν.

32 Et qui in quacumque necessitate nostram intercessionem quaesierint sive in mare sive in terris sive in quolibet loco, ab omnibus periculis liberentur. Ubique ergo, domine, glorificantes te et invocantes per nos, defensionis tuae auxilia sentiant, et ubique, qui nostri memoriam fecerint, adiutorium et consolationem et liberationem, domine, in tua virtute accipiant. Adhuc et de pec-

catis suis remissionem et indulgentiam consequantur et post hanc vitam in paradiso collocentur et in caelesti gaudio sine fine feliciter gloriantur.

qui in quacunq. 5, in quacunq. 6. 8, quicumque in 7. S; necessitate sua nostram S; sua interc. nostram 8; quaesierit 7. S, *om.* 5; sive in mare s. i. terris *om.* S; mari 6; modo loco 6; *nach loco hat eine spätere Hand ergänzt* habuerint 5; omni periculo 6; liberetur S; ergo *hat hier* 5. 7. 8: *om.* 6. S; domine *hat hier* 5. 6. 8: *om.* 7. S; te domine 7. S; te glor. et laudantes per 8; te pro nobis 6 (*om.* et invocantes); tuae def. 8: defensione tua auxiliantur et S; auxilium 8; sentiant 6. 8: sentiantur 5. 7. S; et ubicunq. nostra memoria fuerit 8; et adiut. S; et liberationem et consolationem 5. 6. 8; in *om.* und tua domine 6; percipiant 8, accipiant S; Ad hoc S; Adhuc domine petimus ut qui de p. s. rem. a te per nos quesierit, ind. 8; paradiso 7. S; conlocentur 5; ut in 5, *nur* in 6; et sine 6; uelociter glor. 6.

Von diesem ganzen Absatze ist keine Spur im Casinensis zu finden. Wohl aber sind Stücke desselben von dem verwendet worden, der die zweite Fassung ausgearbeitet hat. So: *κὴν ἐν τῇ θαλάσσει κὴν ἐν ποταμῶν κινδυνεύοντες, ἐπικαλέσονται σε διὰ τοῦ ὀνόματος ἡμῶν, ῥυσθῶσιν ἐκ τῶν κινδύνων. τοὺς ἐν ἁμαρτίαις διὰ τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν προσπίπτοντάς σοι συγχώρησιν χάρις αἰ τῶν ἁμαρτιῶν καὶ πάντων τῶν μεμνημένων καὶ δοξαζόντων σε παντὶ βοήθους καὶ εὐεργετίας γενεῶ.*

33 Et hoc nobis, domine, praestare digneris, ut in uno loco recondantur corpora nostra, ut qui viximus separati temporibus multis. Concede ergo nobis, ut in uno sepulchro adunati praevaliamus subvenire languentibus vel aegrotis et omnibus, qui in quacunq. tribulatione fuerint constituti et nostri memoriam fecerint, ut ex hoc cognoscant, quia recepisti nos in gloriam regni tui. Quo dicto facta est vox de caelo dicens: In veritate, exaudita est oratio tua, et ita facio omnia, sicut postulasti, ut sciant omnes, quia dedi vobis coronam victoriae et palmam triumphalem in caelis.

domine *om.* 6. 7. S; recludantur 8; ut qui = quia; uiuimus 8; separati 7, separatim 5. 6. 8. S; ergo 7, *om.* 5. 6. 8. S; nobis domine ut 8; uno *om.* 5. 6; adunati in sepulchro (*ohne uno*) 5. 6. 8; adunatim 8; ualeamus 6; fuerant S; fuerint et hoc cognoscant *mit Lücke* 8; gloria 5. 8; de caelo *om.* 8; tua oratio 8; faciam 6. 8. S; omnia *om.* S; victoriae et palmam *om.* 8. Casinensis: nostra, ut qui .. multis amodo in uno .. cognoscant omnes quia .. in gloria .. (in veritate) *om.* .. est Eustasi oratio tua . .

34 Deinde missi sunt a paganis in vase aereo igne succenso et hymnum dicentes suscepti sunt ab angelis in caelum et de corpore recesserunt. Sed sicut nec capillus de capite eorum, ita nec ulla pars vestimentorum aut corporum ab igne combusta est, sed inlaesi de vase aereo educti sunt. . . Quod videns imperator cum ministris suis valde sunt admirati, quod neque vestimenta corporis neque capillos capitis nec ullam partem membrorum incendium

flammae contingere praesumpsit. Et erat dicens imperator: Hoc magicis artibus actum est, ut ab igne non cremarentur.

vas ereum igne succensum 8; igni 5. 6; ymnum 5. 8; sunt *om.* 5; in caelum *om.* 5. 6. 8; et *om.* 5. 6; sed sicut nec 5, sed *om.* 6, nec *om.* S; ut *om.* 7; Et sic quia nec 8; de capite: capitis 8, de capita 5; ita nec 5. 7. S, ita *om.* 6. 8; vestimenti S; haut 7; aut corporum *om.* 5; corpore 8; ab *om.* S; combusta sunt 7. 8; sed ille sic de uase ereo deducti 8; ducti S; Quos 5. 6; admirati sunt 6. 8; capilli 5. 7. 8; neque ulla 7. 8, nec ulla S; pars 7, parte 8; membrorum 6. S; incendia 5. 7. 8; praesumpsit 5. 6. 8. S: praesumpsisset 7; et 5. 7. 8, sed 6, Tunc S; erat dicens 5. 6, erat imp. dicens 7; dixit imp. S, sperabat imp. 8; maicis S; actum esse 8. Casinensis: vas aereum igne succensum. Et sic hymnum deo dicentes .. sed nec capillus .. eorum nec .. Quos .. incendia (flammae) *om.* contingere praesumpsissent. Et dicebat imperator: Vere hoc ..

35 Sed multitudo magna ex populo dixerunt: Vere magnus est deus Christianorum. Deinde superveniente nocte occulte de hoc loco a Christianis sublatis sunt et in uno loco sepulti sunt. Ubi pacis tempore quiescente persecutione basilica fabricata est.

magna *om.* 8; populis S; uoce magna dixerunt 8; uere quia 7; Dehinc 6; supervenientes 5. 7: nocte *nach* loco *und* (occulte) *om.* 8; sunt ablatis 8; et in u. l. sepulti sunt *om.* S; sepulti sunt in pace et in eorum uenerabilia nomina ecclesia est edificata 8; sepulti. Ubi parum temporis quiesc. 6; ubi post paruum paucum tempus requiescente S. Casinensis: de loco illo .. sepulti. Ubi ..

36 Quibus sacra devotione mense Madio die vicesima celebramus, ut de ipsorum intercessionibus et in hoc mundo et in perpetuo gaudeamus per Christum dominum nostrum, cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen.

quorum festiuitatem sacra 6; In quibus sacrata 8; madio 5. 6, magio 7, iunio S, octobr. 8; uigesimo 6, octavo 8; celebremus 8; celebrantes sollempnitatem S; ut per ipsorum nomina uel intercessione in 8; et *vor* in hoc *om.* 8. S; perpetuo adiuuari ualeamus 6; per dominum nostrum ihesum christum S; gloria et potestas 5; cui est honor et potestas uirtus magnificentia magnitudo imperium in s. s. amen. S. Casinensis: Quorum natalicia s. dev. mensis Maii d. vicesima cel., ut ipsorum int. adiuti ad perpetua gaudia pervenire mereamur. per Ihesum Christum dom. n., cui est gloria et imperium in s. s. Amen.

Die gegen Schluß kurze II. Fassung nennt: *ἐπιτελοῦντες τὴν μνήμην τῶν ἁγίων μαρτύρων τῆ ἐκδόῃ τοῦ Σεπτεμβρίου μηνός.*

Zu S. 259. Das Alfabetum de bonis sacerdotibus hat 1880 Dümmler, Poetae I 79, aus 2 Hften, Paris 528 und St. Gallen 573, gedruckt. Es bestätigt meine Reimregel; so reimen richtig in Str. 13: excessibus, ieiunio, apostolus und in Str. 22: pangite, inbuite, silentii. So druckt Dümmler ohne eine Note. Blume druckte 1899 (Analecta 33, 180) das Lied nur aus der St. Gallener Hft no 573. Da er nun in Str. 13 ieiuniis und in Str. 22 silentia ohne eine Note druckt, so könnte die Gültigkeit meiner Reimregel hier zweifelhaft erscheinen. Doch nach gütiger Mittheilung des Herrn Bibliothekars Dr. Fäh hat die Hft in St. Gallen

wirklich 'ieiunio' und wirklich 'silentii'. Also hat Blume geirrt, wie auch Str. 7, wo die beiden Hften und Dümmler haben 'Gratis ut preceptor iussit', seine Phantasie aber Blume verführte zu: 'Gr. ut redemptor iussit'.

Übersicht.

I Die griechischen (S. 227/9) und die lateinischen (S. 230) prosaischen Fassungen der Legende vom h. Placidus-Eustasius. Das gegenseitige Verhältnis dieser Texte und der älteste, ursprüngliche Text (S. 230—234); der Anfang der Legende in den 3 Fassungen (S. 234—238). Die Quelle und der Dichter des Rythmus (S. 238).

II A: der Text des Rythmus (S. 239/246).

B: der Zeilenbau des Rythmus (S. 246—253).

C: der Reim des Rythmus (S. 253—255)

und der Reim mit den drei Vokalen: $a + (e = i) + (o = u)$:
S. 255—269.

Beispiele außer Placidus: S. 256: 8. Synode von Toledo 653 und Ars Tibini c. 1400. S. 256 Fortunat I 16, II 6, II 1, Reimprosa. S. 258 Oberitalien Heimat des Placidus-Rythmus?

Beispiele aus den Poetae Latini aevi Carolini S. 258: I 48/50, 35, 625 (Pauli Diaconi) S. 259: I 79—82 (Alfabetum de bonis u. de malis sacerdotibus). S. 259: I 142/4 (de destructione Aquilegiae). S. 260: Iren und Angelsachsen (Aldhelm).

S. 261: aus Strecker's Rythmi aevi Merovingici et Carolini, 1914: no XII (mit zweisilbigem Reim). S. 262: no XV (zweisilbig). S. 263: no XXIII. S. 263: no XXVII und no LII. S. 264: no XL. S. 265: no XLII und no XLVII; no XLVIII (zweisilbig). S. 266: no LIII, no LVIII, no CV, no CXIII. S. 267: no CXVI und no CXLIX (Vita Eligii).

S. 267—269: Ursprung und Verbreitung dieser Reimfreiheit.

III Der älteste und ursprüngliche Text der Placidus-Eustasius-Legende:
S. 269—286.

Das Krokodilspiel (Li' b et-Timsâh)
ein egyptisches Schattenspiel
nach alten Handschriften und modernen Aufzeichnungen
herausgegeben und bearbeitet
von
Paul Kahle.

Vorgelegt von Herrn E. Littmann in der Sitzung am 5. Juni 1915.

Vorbemerkungen.

1. Das volkstümliche Schattentheater in Egypten.

In seiner „Geschichte des Schattentheaters“¹⁾ hat Georg Jacob die Nachrichten aus der arabischen Literatur zusammengestellt, die bezeugen, daß zum mindesten seit den Zeiten des Sultan Saladin bis jedenfalls ins 16. Jahrhundert das Schattentheater in Egypten zu hause war²⁾. Jacob hat da auch die ältesten Schattenspieltex-te, die aus Egypten auf uns gekommen sind, eingehend be-sprochen³⁾. Es sind 3 Stücke, die der egyptische Arzt Muhammed Ibn Dāniġāl († 1311) für den „Salon“ in Reimprosa verfaßte. Jacob hat später größere Proben aus diesen Stücken veröffentlicht, er-klärt⁴⁾ und zum Teil übersetzt⁵⁾ und uns so einen Einblick ge-

1) = Erweiterte Neubearbeitung des Vortrags „Das Schattentheater in seiner Wanderung vom Morgenland zum Abendland“. Berlin 1907.

2) a. a. O. S. 32 f.; 77 ff.; die Stellen sind von Jacob abgedruckt und über-
setzt im Anhang zu Littmann, Arabische Schattenspiele, S. 76 f.

3) a. a. O. S. 34—76

4) Stücke aus Ibn Dāniġāls Ṭaif al-ġajāl. 1. Heft: Einleitung. Erlangen 1910. 2. Heft: Markttypen aus 'Agib wa-ġarib. Erlangen 1910. 3. Heft: Die Eröffnungsszene aus 'Agib wa-ġarib. Berlin 1912.

5) Ein ägyptischer Jahrmarkt im 13. Jahrh. [SBA 1910 10] München 1910; vgl. auch Der Islam I 178—182. IV 67—71.

winnen lassen in diese wichtigen einzigartigen Reste einer dramatischen Poesie des islamischen Mittelalters.

Sehr wesentlich unterscheidet sich von diesen von einem begabten Dichter geschaffenen Stücken das volkstümliche Schattenspiel, wie es heute in Ägypten bekannt ist und noch gelegentlich aufgeführt wird. In seiner heutigen Gestalt ist es freilich relativ jungen Datums. Das Schattenspiel war aus Ägypten geschwunden, und das, was heute vorgeführt wird, hat im wesentlichen als Neuschöpfung des Schattenspielers Ḥasan el-Ḳaššās zu gelten¹⁾. Das gilt sowohl von den modernen Schattenspieltexen, für die die beiden von Curt Prüfer veröffentlichten Stücke als gutes Beispiel dienen können²⁾, als auch für die Schattenspielfiguren, die heute im Gebrauch sind³⁾. Indessen hat Ḥasan el-Ḳaššās an ältere Überlieferungen angeknüpft. Es ist mir gelungen, ägyptische Schattenspielfiguren aufzufinden, die zum Teil wenigstens sicher aus der Zeit der Mamlukenherrschaft in Ägypten stammen⁴⁾, und es ist außer Zweifel, daß die modernen Schattenspielfiguren in Ägypten nicht ohne Einfluß der alten, zum Teil in gewissem Gegensatz zu ihnen, gebildet sind⁵⁾. Und daß bei den modernen Schattenspieltexen mindestens die poetischen Stücke zum guten Teil aus älterer Zeit stammen, läßt sich sicher nachweisen. Ḥasan el-Ḳaššās weist selber in den von ihm den alten Gedichten angehängten Strophen darauf hin, daß er sie aus alten Hss. übernommen hat, und es ist mir gelungen, die Handschrift, die seine wichtigste Quelle für die alten Texte war, von seinem Sohne Derwiš el-Ḳaššās zu erwerben. Ich habe diese Handschrift früher eingehend beschrieben⁶⁾ und beschränke mich hier auf wenige Angaben: Der Titel lautet: „Dies ist der Schattenspiel-Dīqân (Dīqân kedēs) von der Dichtung (kalâm) des Šēḥ Se'ûd und des Šēḥ 'Alī en-Naḥle

1) Vgl. meine Neuarab. Volksdichtung aus Ägypten I S. 2 ff. und Orientalisches Archiv III S. 103 f.

2) Curt Prüfer, Ein ägyptisches Schattenspiel. Erlangen 1906; ders.: Das Schiffspiel, ein Schattenspiel aus Kairo, in den Münchner Beiträgen zur Kenntnis des Orients II 1906.

3) Proben dieser Figuren findet man abgebildet in Prüfers erstem oben zitierten Buche, auch im Islam II S. 161. 181.

4) Etwa 80 solcher alter Figuren habe ich im Islam I S. 264—299, II S. 143—195 veröffentlicht und besprochen. Für das Alter dieser Figuren bietet das sich auf einigen von ihnen findende Mamlukenwappen einen ziemlich sicheren Anhalt; vgl. meine Ausführungen im Islam II S. 189 ff.

5) Vgl. Islam II 188 ff.

6) Neuarab. Volksdichtung aus Ägypten I S. 8 ff.

und von der Dichtung (kalâm) des Zunftmeisters¹⁾ und Leiters Dā'ūd el-'Aṭṭār“. Ein Zusatz besagt, daß Dā'ūd auch der Schreiber des Ms. sei, und jedenfalls hat Ḥasan el-Ḳaššās ihn dafür gehalten. Das scheint mir aus dem 11. Bêt des unten unter No. I veröffentlichten Gedichtes hervorzugehen, wo es heißt: „Da euer Knecht Ḥasan Ḳaššās die Kunst des Schattenspiels liebte, pflegte er umherzureisen, und er brachte es herbei, ihr Leute, er öffnete die Blätter bei der Wahrheit Gottes, die Originalhandschrift (aṣl) des Manāqī²⁾ über die Künste, bis mein eigener Name berühmt wurde und Ansehen gewann“. „Die Blätter“ (el-aurāk) ist eine gute Bezeichnung dieser jetzt aus ca. 240 losen Blättern bestehenden und viele Lücken aufweisenden Handschrift, und wie Ḥasan im einzelnen diese Hs. benutzt hat, werden die unten unter No. I und V veröffentlichten Gedichte zeigen.

Da diese Hs., die ich im folgenden mit A bezeichnen will, im Jahre 1118/9 H = 1707/8 D geschrieben ist, ist nunmehr sicher gestellt, daß Dā'ūd el-Manāqī in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts gelebt haben muß. 'Alī en-Nahle ist sein Lehrmeister gewesen. Dā'ūd sagt selber im 9. Dōr des unten veröffentlichten Gedichtes VI, er sei durch den Šēḥ Nahlā mit dem Šedd versehen worden. Der dritte in der Hs. genannte Dichter, es-Se'ūd, hat, wie es scheint, vor 'Alī en-Nahle gelebt: vielleicht hat Ḥasan el-Ḳaššās in ihm den Begründer einer neuen Dichtungsart im Schattenspiel gesehn, vgl. das 10. Bêt des Gedichtes I. Wir haben also in Hs. A eine Sammlung von Schattenspielgedichten dreier³⁾ Schattenspieler des 17. Jahrhunderts, die von dem jüngsten der drei selber niedergeschrieben ist. Wahrscheinlich hat nach Dā'ūd el-Manāqī das Schattenspiel in Egypten bald aufgehört⁴⁾. Aber Schattenspielgedichte in der Art derer, die in der Hs. sich finden, sind weiter verfaßt worden, und von solchen mögen manche dem Ḥasan el-Ḳaššās auch zu Gebote gestanden haben.

Im Jahre 1909 gelang es mir in Menzale bei meiner Suche nach alten Schattenspielfiguren ein Bündel von Fragmenten weiterer Schattenspielhandschriften zu erwerben⁵⁾, die der Hs. A sehr nahe

1) Vgl. zu dieser Übersetzung von el-'Aḫrāf M. Hartmann in Deutsche Lit.-Ztg. 1912 No. 34 Sp. 2141 und Or. Archiv III S. 104 Anm. 1.

2) al-Manāqī oder al-Manāqātī ist der Beiname des aus al-Manāqāt (etwa 12 km südlich von Kairo) stammenden Dā'ūd.

3) Es kommen gelegentlich auch Gedichte anderer Schattenspieler in der Hs. vor: die werden voraussichtlich aus derselben Zeit stammen.

4) Vgl. Islam II S. 185 f.

5) Vgl. Islam II 183.

stehn, und z. T. eine sehr wertvolle Ergänzung für sie sind. Im wesentlichen handelt es sich hier um zwei Handschriften. Zu der einen, die ich B nennen will, gehören 128 Blätter, je 13—14 cm hoch 9 cm breit, mit etwa 11 Zeilen auf der Seite. Diese Hs. ist eine Sammlung von Schattenspielgedichten des Dâ'ûd el-Manâûi und ist, wie die Schrift zeigt, wohl von dem Schreiber der Hs. A, also von dem Verfasser selber geschrieben. Sie enthält viele Gedichte, die auch in A stehn, und bietet bei der Ausfüllung von Lücken oder undeutlich gewordenen Stellen sehr wertvolle Hilfe. Sie ist auch sehr sorgfältig geschrieben, doch fehlen die Vocalzeichen Hamza, Tešdîd usw., die bei A ziemlich regelmäßig stehn, hier fast vollständig. Einige Abweichungen finden sich zwischen A und B: Sie scheinen mir darauf hinzudeuten, daß Dâ'ûd seine Gedichte aus dem Kopfe niedergeschrieben hat. Zu der zweiten, die ich C nennen will, gehören etwa 25 Blätter, je 15 cm hoch, 10½ cm breit, mit 18—23 Zeilen auf der Seite. Diese Hs. ist eine Sammlung von Schattenspielgedichten eines gewissen 'Alî en-Naggâr. Über die Zeit, in der er lebte, ist mir nichts bekannt. Aber die Hs. macht ganz den Eindruck, daß sie ungefähr aus derselben Zeit stammt wie A und B: sie bietet interessante Parallelgedichte zu den in A und B enthaltenen, und ich glaube kaum, daß sie in wesentlich anderer Zeit als die Gedichte in A und B entstanden sein werden.

Aus diesen Handschriften-Fragmenten kann man ein ungefähres Bild vom ägyptischen Schattenspiel des 17. Jahrhunderts gewinnen. Die einzelnen Dichter, deren Namen wir aus den Hss. kennen lernen, sind nicht die Verfasser dieses oder jenes Schattenspiels, — so wie es etwa Muḥammed Ibn Dānijāl war —, vielmehr stehen eine Anzahl von Schattenspielen in ihrem Verlaufe durchaus als gegeben im voraus fest, und die Dichter beschränken sich darauf, einzelne Szenen solcher Schattenspiele in ihrem fest bestimmten Inhalt mit möglichst vielen Feinheiten poetisch darzustellen. Und zwar werden dieselben Szenen von den verschiedenen Dichtern bearbeitet, so daß wir oft für dieselbe Szene drei und mehr Parallelgedichte von verschiedenen Dichtern haben. Die Hs. A, die die Dichtungen verschiedener Schattenspieler enthält, ist so angeordnet, daß sie von jeder Szene die Bearbeitungen der verschiedenen Dichter nacheinander bringt. So konnte der, welcher diese Hs. besaß, bei jeder Szene die Bearbeitung wählen, die ihm am besten und wirksamsten erschien, wohl auch gelegentlich dieselbe Szene in verschiedener Bearbeitung wiederholen.

Die oben beschriebenen Hss. enthalten im wesentlichen lediglich

eine Anzahl solcher poetisch ausgestalteter Szenen. Und ebenso ist es mit den Aufzeichnungen moderner Stücke. Auch hier bestehen die Schattenspielhandschriften nur aus solchen Gedichten. Aber schon ein Blick etwa in das von Prüfer veröffentlichte „Klosterspiel“, ‚Li‘b ed-Dêr‘, auch ‚‘Alam qa-Ta‘ādîr‘ genannt, zeigt, daß neben diesen poetischen Stücken auch die volkstümliche Prosa einen breiten Raum einnimmt. Doch die wird nicht aufgezeichnet. Der Lehrling, der bei dem Meister eintritt, lernt das durch Übung auswendig. Es kommt ja bei dieser „volkstümlichen Rede“ (kalâm beledî) weniger auf die wörtlich genaue Wiedergabe, als auf geschickte und sichere Beherrschung des Stoffes im allgemeinen an, und eine gewisse Originalität wird hier — innerhalb der durch die Tradition gezogenen Grenzen — geschätzt. Wie sicher sich trotzdem bei dem einzelnen Schattenspieler ein fester Wortlaut für diesen kalâm beledî festsetzt, habe ich im Sommer 1914 in Kairo deutlich erfahren. Ich fand in dem Matratzenarbeiter (muneggîd) ‘Alî Muḥammed einen Schüler des Ḥasan el-Ḳaššâš, der über das Schattenspiel seines Meisters gut Bescheid wußte, und ließ mir von ihm 10 oder 12 Stücke¹⁾ diktieren. Er wußte sie so sicher auswendig, daß er, wenn ich ihn etwas wiederholen ließ, fast immer wörtlich dieselben Ausdrücke brauchte wie zuvor. Er konnte weder lesen noch schreiben, und hat in den letzten Jahren nicht oft bei Schattenspielvorführungen mitgewirkt. Die Texte sind ihm also Jahre hindurch in sicherer Erinnerung geblieben. Auch die Gedichte wußte er auswendig: aber was er da vorbrachte, war meist in Strophenbau und Versmaß nicht ganz in Ordnung. Er hatte persönlich auch kein sicheres Empfinden dafür — wie dieses überhaupt nicht sehr weit verbreitet heute im Kairoer Volk ist. Und doch kommt es bei diesen Gedichten darauf an, daß sie in Versmaß und Strophenbau exakt sind. Die Schattenspieler haben zumeist auch für die Unvollkommenheit der von ihnen zitierten Gedichte eine deutliche Empfindung und verweisen selber darauf, daß man da nur sicher Bescheid wissen könne, wenn man die Gedichte aufgezeichnet vor sich habe.

Ganz ähnlich wird es bei dem Schattenspiel des 17. Jahrhunderts gewesen sein, und so ist es zu erklären, daß wir es nur aus Sammlungen solcher Gedichte kennen. Indessen ist in Hs. A ein kleines Stück in volkstümlicher Prosa (kalâm beledî) erhalten. In dem Stücke, das man als „Leuchtturmspiel“ (Li‘b el-Manâr) oder

1) Meine Aufzeichnungen sind noch in Kairo, und ich erinnere mich an die Zahl nicht genau.

als „Krieg gegen die Barbaren“ (Harb el-'Agam) bezeichnet — es handelt vom Überfall der Christen auf Alexandria und spielt an dem berühmten Pharos von Alexandria —, kommt eine Szene vor, die Verhandlungen zwischen Christen und Muslimen enthält. Riḥim, die lustige Figur des ägyptischen Schattenspiels¹⁾, muß hierbei als Dolmetsch die kauderwälschen Worte der Christen ins Arabische übersetzen.

Da es sich hier um eine Reihe von Wortspielen handelt, deren Pointen man leicht vergessen konnte, so hat man hier ausnahmsweise eine Prosaszene niedergeschrieben. Darin möchte ich einen urkundlichen Beweis dafür sehen, daß auch das Schattenspiel des 17. Jahrhunderts solche Ausführungen in Prosa gehabt hat; von den Gedichten sind uns in den Hss. umfangreiche Reste erhalten, von den Ausführungen in Prosa fast gar nichts, und doch ist allein nach den Gedichten der Verlauf des Stückes oft nur schwer zu rekonstruieren.

Man wird sich da mit dem modernen Schattenspiel des Ḥasan el-Kaššāš helfen müssen. Er war ein gescheuter Mann, der sicher oft instinktiv das Richtige traf; auch mag er über Verbindungen verfügt haben, die wir einstweilen nicht kennen. Daß er freilich bei seiner Neubelebung des Schattenspiels, für die er die alten Gedichte verwandte, diesen immer gerecht geworden ist, kann man nicht behaupten. Die alten Gedichte nehmen sich in ihrer Umgebung oft sehr seltsam aus, und wollen zu ihr nicht recht passen. Übrigens stimmen auch die Gedichte nicht immer ganz unter sich, — das erklärt sich ja aus der Tatsache, daß sie von verschiedenen Verfassern und aus verschiedenen Zeiten stammen. Auf alle Fälle wird aber das moderne Schattenspiel des Ḥasan el-Kaššāš — das auch an und für sich nicht ohne Interesse ist — für das des 17. Jahrhunderts manchen wertvollen Anhaltspunkt geben können. Immerhin halte ich es für richtig, bei der Veröffentlichung so vorzugehen, daß man zunächst die Gedichte für sich herausgibt, unter Berücksichtigung von Änderungen und Zusätzen, die Ḥasan el-Kaššāš an denen, die ihm bekannt waren, vorgenommen hat. Darauf hat das moderne Stück zu folgen, nach dem Diktat von Schülern des Ḥasan el-Kaššāš. In dieses kann man dann die Gedichte an den in Betracht kommenden Stellen einfügen. Auf diese Weise wird es möglich sein, die Arbeitsweise des Ḥasan el-Kaššāš im einzelnen zu verfolgen. Ihre Erkenntnis ist für die Beurteilung der modernen Schattenspiele natürlich von wesentlicher Bedeutung.

1) Vgl. über ihn Prüfer, ein ägyptisches Schattenspiel S. XVI.

Wird es so möglich sein, das Verhältnis des Schattenspiels des 17. Jahrhunderts zu dem modernen klar zu erkennen, so ist es schwieriger, es nach rückwärts zu verfolgen. Wenn ich die oben bereits angeführte Bemerkung des Hasan el-Kaššās richtig verstehe, so ist Se'ûd der Anfänger einer neuen Art des Schattenspiels. Wenn die Bemerkung etwas wert ist, so bedeutet sie vielleicht soviel, daß Se'ûd der erste war, der diese Art von Schattenspielgedichten aufgebracht hat¹⁾. Indessen wäre mit der Notiz nur dann etwas anzufangen, wenn sie uns aus älterer Zeit bezeugt wäre. Dann würde man vielleicht annehmen können, daß der Schattenspieler Se'ûd, der im Anfang des 17. Jahrhunderts gelebt haben mag, das moderne arabische Strophengedicht in das Schattenspiel eingeführt hat. Eine derartige Annahme ist aber durch die vielen unsicheren Voraussetzungen einstweilen wenig zuverlässig. Die Schattenspiele selber sind auf alle Fälle älter. Der Stoff der Stücke muß offenbar doch lange bekannt und weit verbreitet gewesen sein, bis man dazu kam, einzelne Szenen poetisch zu bearbeiten in Gedichten, deren Form und Inhalt durch die Tradition streng geregelt sind. Wenn ferner das Li'b el-Manâr beim Leuchtturm von Alexandria spielt, so muß es doch in seinen Anfängen in die Zeit zurückgehn, da dies Weltwunder noch vorhanden, oder wenigstens in der lebendigen Erinnerung der Leute war. Bekanntlich ist der Pharos von Alexandria im 14. Jahrhundert in völligen Verfall geraten²⁾. Und wenn dasselbe Stück von einem Überfall der Christen auf Alexandria handelt, so ist m. E. das letzte Ereignis, das dafür in Betracht kommen kann, der abenteuerliche Zug Peters I., des Königs von Cypern; von ihm wurde Alexandria am 10. Okt. 1365 erstürmt und der Plünderung preisgegeben³⁾. Dieser Angriff nahm bald eine für die Egypter sehr günstige Wendung. Vielleicht bald danach hat man dies Ereignis im volkstümlichen Schattenspiel behandelt; das geschah ja auch sonst in Egypten. Bekanntlich hat ein egyptischer Schattenspieler dem Osmanen-Sultan Selîm I. in dem Palast auf der Insel Rôða im Jahre 1517 die kurz vorher erfolgte Erhängung

1) Wahrscheinlich aber sind die Worte im 10. Bêt des I. Gedichts überhaupt anders zu verstehn, vgl. S. 313. Dann würden die hier daran geknüpften Folgen ohnehin fortfallen.

2) Vgl. H. Thiersch, *Pharos. Antike, Islam und Occident*. Leipzig und Berlin 1909, S. 63.

3) Vgl. W. Heyd, *Geschichte des Levantehandels im Mittelalter*. Stuttgart 1879, Bd. II, S. 55 ff. Herzsohn, Paul, *Der Überfall Alexandriens durch Peter I., König von Jerusalem und Cypern*. Inaug.-Diss. Bonn 1886.

des letzten Mamlukensultans Ṭūmān-beg im Schattenspiel vorgeführt¹⁾. Das eine und das andere derartige Schattenspiel hat — so muß man annehmen — eine längere Dauer gehabt, ist immer wieder aufgeführt und weiter ausgestaltet worden, und hat sich bis in die neueste Zeit erhalten²⁾. Vor allem muß man bei dem beliebtesten aller ägyptischen Schattenspiele, dem Li'b ed-Dēr oder 'Alam ū-Ta'ādīr annehmen, daß es eine ziemlich lange Geschichte gehabt hat. Es ist so umfangreich geworden, daß es einen ganzen Monat hindurch in Fortsetzungen, Abend für Abend, gespielt werden kann³⁾. Allgemein ist in Kairo die Überzeugung verbreitet, daß die Grundlage des Stückes historisch ist: ein muhammedanischer Gelehrter verliebt sich in die Tochter eines koptischen Priesters, und heiratet sie, nachdem sie den Islām angenommen hat. Daß diese Geschichte im Schattenspiel einen derartigen Umfang angenommen hat, ist doch wohl nur so zu erklären, daß dieser Stoff jahrhundertlang dem Publikum vorgeführt und durch neue Szenen erweitert wurde. Diese Stofffülle war schon im 17. Jahrhundert vorhanden. Meine Hs. A enthält trotz ihres fragmentarischen Zustandes heute noch auf nicht weniger als 125 Blättern Gedichte zu diesem Stücke. Wenn man weiter bedenkt, daß die im volkstümlichen Schattentheater sehr beliebte Figur des Riḥim, oder, wie er in den Stücken selbst meist genannt wird, Abu-l-ḳiṭāṭ⁴⁾ = Katzenvater, sich bereits in Muḥammed Ibn Dānījāl's Stücken findet, und zwar so, daß sie von ihm da schwerlich erfunden ist⁵⁾, so wird man das am einfachsten so erklären, daß Ibn Dānījāl die Figur dem damals bereits vorhandenen volkstümlichen Schattentheater entnommen hat.

Ganz gewiß ist von diesen vielen volkstümlichen Stücken nur ein verschwindend kleiner Bruchteil auf uns gekommen; die große Masse der Schattenspielstücke ist wohl nie aufgezeichnet worden, und ist mit dem Augenblick, da sie nicht mehr aufgeführt wurde, der Vergessenheit anheimgefallen. Was gerettet ist, ist eben dadurch gerettet, daß in Strophengedichten verfaßte Szenen einzelner

1) Vgl. Jacob, Geschichte des Schattentheaters S. 78.

2) Vom Li'b el-Manār hat man freilich heute nur noch sehr unklare Vorstellungen. Immerhin hat sich der damals gebrauchte Name „ḡorāb“ = Rabe für die schwarz angestrichenen Schiffe erhalten. Ebenso ist eine Szene dem Bau von Kriegsschiffen gewidmet.

3) Was Prüfer von ihm veröffentlicht hat, gibt nicht entfernt einen Begriff von dem ungeheuren Umfang dieses Stückes.

4) Sprich Abu-l-'ōṭāṭ.

5) Vgl. G. Jacob, Ein ägyptischer Jahrmarkt im 13. Jahrhundert, S. 6.

Stücke aufgezeichnet wurden. Die erhaltenen Gedichte gehören zu den schon genannten Stücken Li'b ed-Dêr oder 'Alam ũa-Ta'ādîr, el-Manâr oder Ĥarb el-'Agam, ferner zu Abū Ga'far oder Kûr ũa-Kîbs, zum Li'b et-Timsâh, dem „Krokodilspiel“ und zu 'Agû'ib el-Baĥr oder el-Ġarrâf; dazu kommen noch ein paar Reste von andern Stücken. Es ist begreiflich, daß nach diesen wenigen Stücken nicht alle noch erhaltenen alten Schattenspielfiguren erklärt werden können ¹⁾. Sie sind in ihrer Gesamtheit Zeugen aus den Zeiten, in denen das Schattenspiel in Blüte stand; von der Bedeutung, die das Schattentheater damals hatte, von der hohen Schätzung, die es genoß, legt die feine künstlerische Arbeit der Figuren noch ein deutliches Zeugnis ab.

Aber auch die noch erhaltenen Reste sind wichtig und bieten wertvolle Beiträge zur Kulturgeschichte und Sprache des Landes, in dem sie entstanden. Ich will im folgenden nach den oben angegebenen Gesichtspunkten das gesamte Material, das ich mir für das „Krokodilspiel“ gesammelt habe, veröffentlichen, und hoffe später auch zur Bearbeitung der anderen Stücke zu kommen.

2. Das Li'b et-Timsâh.

Meine erste Aufzeichnung des „Krokodilspiels“ stammt aus dem Jahre 1906. Ich ließ das Stück durch den unter dem Namen al-Ĥâfiẓ al-'Abbâsî in Kairo wohlbekannten Schauspieler meinem damaligen Gewährsmann für volkstümliches Arabisch diktieren. Dieser ist ebenfalls Schauspieler und nennt sich Said Aĥmed Abun-Naṣr ²⁾. Nach seinem Diktat habe ich das Stück transskribiert.

Die eingeflochtenen Gedichte waren beiden nur unvollkommen im Gedächtnis, und so besorgte mir Said Aĥmed etwas später eine Abschrift dieser Schattenspielgedichte von einem Schüler des Ĥasan al-Kaššâš (Ms. E), und nach seinem Diktat transkribierte ich diese Gedichte. Von den unten veröffentlichten Gedichten waren in dieser Abschrift vorhanden No. V, XI und XII. Später kam ich in den Besitz einer modernen, sehr flüchtig geschriebenen Schattenspielhandschrift (= D), die die Gedichte zum Li'b et-Timsâh und zu el-Ġarrâf enthält, zu Timsâh dieselben wie Ms. E. Von dem Eingangsgedicht (No. I), das Ĥasan al-Kaššâš seinem Stück vorgesetzt hatte, enthielten beide Handschriften nichts. Ich war hin-

1) Vgl. Der Islam I 264—299, II 142—195.

2) Seine Visitenkarte lautet: **سيد احمد أبو النصر مثل هزلي بالاجواق العربية**; er bezeichnet darin also seinen Beruf als „komischer Darsteller in den arabischen Schauspielertruppen“. — *Said* ist eine Mischform für Saijid oder Sid; sie soll vielleicht dem Ungebildeten als Naĥawi-Form gelten (Littmann).

sichtlich dieses zunächst ganz auf das angewiesen, was mir zuerst diktiert worden war.

Der Verlauf des modernen Spiels ist folgendermaßen:

Wie in jedem auf Hasan el-Kaššäs zurückgehenden Schattenspiel tritt zuerst der Muḳeddim auf, ein Mann, der das Einleitungsgedicht spricht, und die erste Szene mitspielt, dann aber verschwindet, um während des Stückes nicht wieder zu erscheinen¹⁾. Bei ihm findet sich ein Felläh ein, der den seltsamen Namen Zibriḳâš²⁾ führt. Er beginnt — wie jede im Schattenspiel auftretende Figur — mit einem Lobpreis Gottes, dann folgt eine längere mit allerhand Scherzen gewürzte Unterhaltung der beiden; Zibriḳâš will Fische fangen, der Muḳeddim führt ihn zum Nil. Z. versucht, die Angel auszuwerfen, aber er hat Pech: ein großer Fisch zieht so stark, daß Z. ins Wasser fällt und beinahe ertrinkt. Z. ist entmutigt, der Muḳeddim meint, der Fischfang muß gelernt werden. Er werde ihm einen Meister besorgen. Auf seinen Ruf erscheint el-Hāgg Maṣūr, der Šēḥ el-Ma'âš ist, d. h. Führer eines Bootes, das den Verkehr zwischen den beiden Nilufeln in Oberegypten vermittelt. Der ist gelernter Fischermeister. Die Verhandlungen zwischen ihm und Zibriḳâš sind der Gegenstand des ersten Gedichts der Hss. D und E (unten No. V). Zibriḳâš klagt dem Šēḥ sein Leid. Der tadelt ihn, daß er ein Handwerk habe ausüben wollen, das er nicht vorher ordentlich bei einem Meister gelernt hat. Er sei unter gewissen Bedingungen wohl bereit ihn in die Lehre zu nehmen. Auf Zibriḳâš's Bitte führt er die Bedingungen an. Wir erhalten dabei einen höchst interessanten Einblick in das mittelalterliche islamische Zunftwesen³⁾. Zibriḳâš erklärt sich mit allem einverstanden. In Strophe 9 des Gedichtes wird ein Lied (Bulēlik) angekündigt: es folgt aber nicht. Man muß nun annehmen, daß Zibriḳâš Unterricht erhält. Dann wirft er, von den guten Wünschen des Šēḥ geleitet, aufs neue die Angel aus.

Diesmal kommt ein Krokodil aus dem Nil heraus, und verschlingt den Zibriḳâš. Nur sein Kopf ragt noch aus dem Rachen des Tieres hervor⁴⁾.

1) Vgl. die Charakteristik des Mannes bei Prüfer, a. a. O. S. XV.

2) Vgl. zum Namen die Bemerkung auf S. 314 Anm.

3) Eine erste grundlegende Abhandlung darüber hat Hermann Thorning geliefert in seinem Werke: Beiträge zum islamischen Vereinswesen auf Grund von Baṣṭ Madad et-Taufiq. [= Türkische Bibliothek, herausg. von Georg Jacob und Rudolf Tschudi, 16. Band.] Berlin 1913.

4) Vgl. die merkwürdige Parallele in Dostojewskis Humoreske „Das Krokodil“ [F. M. Dostojewski, Sämtliche Werke. Herausg. . . von Moeller van den Bruck. II. Abt. XVII. Bd. München u. Leipzig, R. Piper & Co., 1902, S. 323 ff.].

Rihim (= Abu-l-ķitat)¹⁾, die lustige Figur des ägyptischen Schattenspiels, tritt auf. Die Verhandlungen zwischen Zibriķāš und Rihim bilden den Gegenstand des 2. und 3. Gedichtes der Hss. D und E (unten No. XI und XII). Zibriķāš klagt sein Leid und bittet um Hilfe. Rihim meint, wenn er mit Gold oder Silber losgekauft werden könnte, so wollte er es gewiß tun. Aber mit dem Krokodil anzufangen sei gefährlich. Er solle nur auf Gott vertrauen. Bald sei er ja erlöst.

Auf Rihims Ruf eilt die Frau des Zibriķāš mit ihrem Sohne herbei. Sie werden bald von dem inzwischen auftretenden Šēḥ el-Ma'āš fortgejagt. Er fragt einen vorübergehenden Berberiner (Nubier), ob er es sich wohl getraue, und wieviel er event. beanspruche, um den Fellachen aus dem Rachen des Krokodils zu befreien. Dem Araber gilt der Berberiner als beschränkt. Das kommt bei den Verhandlungen zum Ausdruck. Inzwischen tritt ein Magrebener auf, und der Šēḥ el-Ma'āš beginnt auch mit ihm Verhandlungen. Durch ein vom Šēḥ el-Ma'āš hervorgerufenes Mißverständnis gerät der Berberiner mit dem Magrebener in Streit. Jeder ruft einen Landsmann herbei, und es kommt beinahe zu einer Prügelei zwischen den Gruppen, als die Magrebener schließlich erklären, sie wollten die Sache den Berberinern überlassen, und fortgehn. Nun machen sich die Berberiner ans Werk. Damit das Krokodil sie nicht versteht, verabreden sie eine Geheimsprache (sîm). Aber sie fangen die Sache so ungeschickt an, daß das Krokodil zuschnappt und auch noch einen Berberiner verschlingt. Nun werden die Magrebener zurückgerufen. Die Magrebener stehn in Ägypten und Palästina in dem Ruf, gute Beschwörer zu sein. Diesen Ruf bewähren sie auch hier. Durch eine lange scherzhaftige Beschwörungsformel und Weihrauch schläfern sie das Krokodil fest ein, und ziehn nun mit Leichtigkeit beide Männer aus seinem Rachen heraus. Zum Beweis für die Wirksamkeit der Beschwörung nehmen sie schließlich das noch immer schlafende Krokodil auf ihre Köpfe und ziehn mit ihm von der Bühne ab.

Ich habe mehrfach Gelegenheit gehabt, diese erste Niederschrift mit andern Schattenspielern aus Kairo durchzusprechen, gelegentlich konnte ich dabei kleine Verbesserungen anbringen; verschiedenartige Darstellung veranlaßte mich, gegen Schluß eine kurze Stelle in doppelter Fassung zu geben: jede bietet einige

1) Vgl. oben S. 295. Prüfer, a. a. O. S. XVII f.

Vorzüge. Im allgemeinen habe ich die Überzeugung gewonnen, daß das Stück so, wie ich es veröffentliche, ziemlich gut der Art entspricht, in der es in Kairo aufgeführt wird. Die durch Ḥasan el-Ḳaššāš geschaffene Tradition ist ziemlich fest, kleine Abweichungen wird aber jede Aufführung bringen. Das bringt die von mir oben charakterisierte Art dieser Aufführungen mit sich.

Wichtiges und von Ḥasan el-Ḳaššāš zum großen Teil nicht verwertetes Material bieten die oben beschriebenen alten 3 Schattenspielhandschriften A, B und C.

In A sind es zunächst 3 Blätter, die Gedichte zum Krokodilspiel enthalten. Den Hauptinhalt dieser Blätter bildet die Vorlage zu dem von Ḥasan el-Ḳaššāš verwerteten Gedicht des Dā'ūd el-Manā'ī (No. V). Es ist hier vollständig bis auf die beiden letzten Verse der letzten Strophe erhalten. Außerdem aber befindet sich in den Blättern davor der Rest eines Parallelgedichtes dazu (die letzten $3\frac{1}{2}$ Strophen) verfaßt von 'Alī en-Naḥle (No. III) und das von demselben verfaßte dazu gehörige Bellīḳ (No. IV). Ein viertes Blatt der Hs. enthält die Vorlage für das von Ḥasan el-Ḳaššāš dem Stücke vorgesetzte Einleitungsgedicht (No. I), in der Hs. als „Burhāna“ bezeichnet und hier — nach der Überschrift — zu dem Stücke 'Alam ḡa-Ta'ādīr gehörig. Auf dem Blatte ist das Maṭla' und $6\frac{1}{2}$ Strophen erhalten. Ḥasan el-Ḳaššāš hat es zu Ende gedichtet.

In B enthalten 6 Blätter Gedichte zum Krokodilspiel; davon gehören 1—5 zusammen, zwischen 5 und 6 fehlen offenbar mehrere Blätter. Da in dieser Hs. nur Gedichte des Dā'ūd el-Manā'ī erhalten sind, so ist sie für den Fortschritt der Handlung wichtig. Den Hauptteil bildet auch hier das große von Ḥasan el-Ḳaššāš benutzte Gedicht No. V (fol. 1 b—4 b). Wir haben also hier die zweite Originalniederschrift dieses Gedichtes, und, was besonders wichtig ist, der Schluß ist hier vollständig erhalten. Auf dies Gedicht folgt das in dem Gedichte bereits angekündigte Bellīḳ (fol. 4 b—5 b) = No. VI. Von dem sich dann anschließenden „Ḳiṭ'a fi-t-tunīsī“ [so!] ist leider nur die erste Strophe erhalten, aus der inhaltlich nichts zu entnehmen ist (= No. IX).

Den Anfang dieser Blätter bildet der Schluß eines Bellīḳ, das offenbar eine viel frühere Situation als das große Gedicht (No. V) voraussetzt und aus dem für die Handlung des Stückes wahrscheinlich wichtige Schlüsse gezogen werden können (No. II). Leider ist nur sehr wenig von dem Stücke erhalten.

fol. 6 bietet den Anfang eines Gedichtes, das bereits Zibriḳāš im Rachen des Krokodils voraussetzt (= No. X), das also eine

Parallele darstellt zu den von Ḥasan el-Kaššâš verwendeten Gedichten No. XI und XII.

Ms. C enthält nur ein Blatt, das hierher gehört. Da die in ihr stehenden Gedichte aber von einem andern Dichter (*Alī en-Naggâr) stammen, so sind sie eine sehr erwünschte Ergänzung zu dem sonst bekannten. Das Blatt enthält zunächst den Schluß ($4\frac{2}{5}$ Dôr) eines Parallelgedichts zu No. V: die Verhandlung zwischen Zibrikáš mit dem Šêḥ el-Ma'âš, mit wertvoller Anspielung auf die mittelalterlichen Zunftgebräuche (= No. VII); daran schließt sich der Anfang des dazu gehörigen Bellik (4 Dôr) = No. VIII.

Ich gebe die Gedichte aus den verschiedenen Hss. in der Reihenfolge, die sie im Verlauf des Stückes einnehmen. Die „Parallelgedichte, Ausführungen derselben Szene durch verschiedene Dichter, folgen aufeinander, nur wird natürlich das Bellik nicht von dem Gedichte getrennt, zu dem es gehört.

Über die Form und die Anlage dieser Gedichte kann ich ausführlicher handeln erst bei späterer Gelegenheit, wenn mehr Material vorgelegt sein wird. Hier mögen nur einige einleitende Bemerkungen folgen.

Eine Schattenspielszene wird gewöhnlich in zwei Gedichten behandelt, von denen das erste längere rezitiert, das zweite im ersten meist angekündigt, den Inhalt des ersten kurz wiederholend gesungen wird. Diese Gedichte sind Strophengedichte¹⁾; es kommen, zumal in der umfangreichen Hs. A, Beispiele für alle 7 Arten dieser Gedichte²⁾ vor. Am häufigsten ist das Zagal, und da alle unten veröffentlichten Gedichte (mit Ausnahme des kurzen Gedichtanfangs von No. IX) zu dieser Dichtungsart gehören, so beschränke ich mich hier auf einige Bemerkungen darüber.

Das Zagal steht dem Muḡaššah nahe: Nach Ibn Sanâ el-Mulk, der nach Ibn Ḥaldûns Urteil der beste Muḡaššah-Dichter des Ostens war³⁾, ist das Muḡaššah in grammatisch korrekter Sprache, mit Irâb, verfaßt, nur die Hârge, der — oder die — letzten den Gesamtreim aufweisenden Verse jeder Strophe sind im Lahn, in vul-

1) Die Strophe ist *bêt*, wenn das Gedicht einen Monolog darstellt, *dôr*, wenn es sich um einen Dialog handelt, bei dem jeder Spieler eine Strophe abwechselnd zu rezitieren bezw. zu singen hat.

2) Vgl. H. Gies, *الفنون السبعة*, Ein Beitrag zur Kenntnis sieben neuerer arabischer Versarten. Inaug.-Diss. Leipzig 1879.

3) Vgl. Martin Hartmann, Das arabische Strophengedicht. I. Das Muḡaššah (= Semitistische Studien, herausg. von Carl Bezold, Heft 13/14), Weimar 1897, S. 47 f.

gärer Sprache abgefaßt. Nach Ibn Haldûns Ansicht ist das ganz in Lahn abgefaßte Zagal eine volkstümliche Kopie des Muḡaššah¹⁾. Ob die Ansicht richtig ist, oder ob nicht vielleicht das Zagal das ursprüngliche, und das Muḡaššah eine gelehrte Nachahmung des Zagal ist, das läßt sich heute schwerlich entscheiden²⁾. Aber die nahe Verwandtschaft beider Dichtungsarten in der äußeren Form bringt es mit sich, daß die Versmaße, die M. Hartmann aus den verschiedenen von ihm untersuchten Muḡaššah-Gedichten zusammengestellt hat, auch bei den Zagals Verwendung finden; ich werde auf diese Versmaße³⁾ soweit als möglich Bezug nehmen.

Die Zagal-Dichtung ist bis heute in Ägypten ziemlich verbreitet⁴⁾. Wenn Gies behauptet⁵⁾, daß der Versbau in ihm häufig nicht mehr streng den Regeln der Quantität folgt, so ist er im Irrtum. Im Versmaß können hier wie in der klassisch-arabischen Dichtung an gewissen Stellen Längen und Kürzen wechseln. Wo aber sonst Verstöße gegen das Versmaß vorkommen, liegt sicher eine Verderbnis im Gedicht vor. Das hat Gies bei dem von ihm abgedruckten Zagal aus dem Mustatraf des Ibšihî ja selbst gemerkt, wenn auch das Gedicht noch wesentlich anders zu lesen ist als Gies es — nach der zugesetzten Vokalisation zu urteilen —, lesen will. In den unten abgedruckten Gedichten kommen — so weit bei ihnen alte Hss. vorliegen — Abweichungen von dem Versmaß überhaupt kaum vor. Sehr häufig sind solche Verstöße in den Dichtungen des Ḥasan el-Ḳaššâš. Ob er selber keine rechte Empfindung für diese Metrik hatte, oder ob es sich nur um schlechte Überlieferung handelt, ist schwer zu entscheiden. Man könnte mit Sicherheit erst darüber urteilen, wenn man von Ḥasan el-Ḳaššâš selber niedergeschriebene Gedichte hätte. Den heutigen Schattenspielern geht das Verständnis für das Versmaß dieser Gedichte meist ab. Sie sind gewöhnlich schon zufrieden, wenn die Reime einigermaßen stimmen.

In den Versen muß des Metrums wegen gelegentlich anders gelesen werden als wie wir es sonst gewöhnt sind, z. B. wechseln je nach dem Metrum die Formen al-'ilâh = _ _ 0 _ und allâh = _ _⁶⁾; das Hamza ist oft zu lesen, wo wir ein Verbindungsalif er-

1) Vgl. Gies a. a. O. S. 31. Hartmann S. 3 f.

2) Vgl. Hartmann S. 3.

3) Hartmann a. a. O. S. 202 ff.

4) Vgl. Friedr. Kern: Neuere ägyptische Humoristen und Satiriker. VI. Das Zagal, in Mitteil. d. Sem. f. Or. Spr. zu Berlin II 47 f.

5) a. a. O. S. 31.

6) Dasselbe im altarabischen Verse; vgl. Ġawâliqî, Mu'arrab. S. ۲۴, Z. 8. Nöldeke, Zur Gramm. des klass. Arab. S. 93 [Littmann].

warten, und es ist bisweilen geschwunden, wo wir es lesen würden. Sehr sorgfältig sind die zu lesenden Hamzas in Hs. A eingetragen; man sieht, daß da Hamza öfters beim Artikel, beim Imperativ des I. und bei Formen des VIII. Stammes steht. Ich habe diese Hamzas nach dem Vorgang der Hs. sorgfältig bei der Transskription angegeben. Zu beachten ist ferner, daß in einer auf Doppelkonsonanz ausgehenden Form stets ein Murelvokal zu lesen ist, es sei denn, daß das folgende Wort mit einem Alif — das seinen Konsonantenwert dann verliert — anfängt. Folgt ein solches mit Alif beginnendes Wort auf ein mit einem Konsonanten schließendes, so wird dieser Konsonant herübergezogen und es entsteht so beim ersten Wort eine offene Silbe. So ist z. B. zu lesen

بَغِيَّتِ الصَّيْدِ (No. V 1) bi-ġîi-tes-şêd (و - و - -).

Das erste Zagal einer Schattenspielszene, das rezitiert wird, besteht in den unten veröffentlichten Gedichten stets aus dem Maṭla^c zu 2, und Strophen zu 5 Doppelversen. Ziemlich regelmäßig enthält die vorletzte Strophe das Medîḥ, den Lobpreis des Propheten, und die letzte Strophe, die den Namen Istiṣhâd führt, den Namen des Dichters.

Gewöhnlich wird in der drittletzten Strophe auf das folgende Lied hingewiesen, das Bellîk, oder als Diminutiv Bulêlik genannt wird. Bellîk gilt als Unterart des Zagal¹⁾. Die Strophen desselben sind oft sehr viel komplizierter gebaut, sie enthalten bisweilen zwei Gruppen von Sonderreimen außer dem Hauptreim, das Versmaß ist abwechslungsreicher, wird aber auch hier konsequent durchgeführt. Medîḥ und Istiṣhâd sind hier meist in derselben Strophe vereinigt. Das Bellîk wird gesungen, der arabische Ausdruck dafür ist našad. Man rühmt es, wenn der vortragende Meister noch jung ist (gulâm), weil dann offenbar seine Stimme besser ist. Das Lied muß in einer bestimmten Tonfolge (nağma) vorgetragen werden. Die drei unten unter No. IV, VI und VIII veröffentlichten Bellîks, bei denen die Tonart angegeben ist, sind in as-Sikâh vorzutragen. Sikâh ist ein Ton der arabischen Tonleiter, der bei uns nicht vorkommt. Er ist tiefer als e und höher als d. Michael Mušâka führt in seiner Abhandlung über arabische Musik²⁾ im 6. Abschnitt des 2. Kapitels 12 verschiedene Tonfolgen auf, die auf as-Sikâh sich basieren. Der Laḥn as-Sikâh, der hier

1) Vgl. Gies a. a. O. S. 33.

2) Un traité de Musique arabe moderne. Préface, traduction française, texte et notes par P. L. Ronzevalle, in den Mélanges de la Faculté Orientale VI, Beyrouth 1913, S. 1—120.

vielleicht gemeint ist, hat die folgende Tonfolge: Sīkāh (e—) Rast (c) Sīkāh (e—) Naḡā betont, (g) Māhūr (c) Aug (b+) Ḥusainī (a) Naḡā (g) Gahārkāh (f) Sīkāh (e—)¹⁾. Der Oboenbläser (Zāmir) stimmt diese Tonfolge an (ġeguss as-Sīkāh). Dazu kommt der Rhythmus (Ḍarb oder Daḡḡ), der mit dem Ṭār, dem großen Tambourin, oder einem andern Trommelinstrument geschlagen wird. Bekanntlich entstehen verschiedene Töne, je nachdem man auf den Rand oder auf die Mitte des Fells dieses Instrumentes schlägt. Den Schlag auf den Rand bezeichnet man mit التك (et-takk), den auf das Fell mit التم (et-tamm)²⁾. Der maṣmūdische Rhythmus (Ḍarb maṣmūdi), der für die unten unter No. IV und VIII abgedruckten Bellīḡ vorgeschrieben ist, wird in dem von Kāmil Ef. al-Hulā'ī verfaßten Werke: al-Mūsīḡi aš-šarkī, Kairo 1322, auf S. 70 folgendermaßen angegeben:

+	تم	تم	+	تك	+	تم	تك
---	----	----	---	----	---	----	----

Die einzelnen Felder bezeichnen hier gleiche Zeitmaße. Durch die Kreuze sind Pausen angedeutet.

Den alexandrinischen Rhythmus (Ḍarb iskendarānī), der für das als No. VI veröffentlichte Bellīḡ vorgeschrieben ist, kann ich nach der mir zur Zeit zur Verfügung stehenden Literatur nicht angeben.

Ich gebe die Gedichte, soweit sie in den Hss. erhalten sind, in genauem, sorgfältigem Abdruck, und berücksichtige hierbei insbesondere die Vokal- und andere Lesezeichen, die in Hs. A angegeben sind. Ich habe bereits früher darauf hingewiesen, daß diese Zeichen für die arabische Vulgärsprache in Ägypten von großer Wichtigkeit sind³⁾. Außerdem aber habe ich es für zweckmäßig gehalten, diese Gedichte auch in Transskription zu geben. Ich bin mir des Mißlichen, das die Transskription einer 200 Jahre alten vulgären Hs. bietet, wohl bewußt. Natürlich kann die Art, wie ein moderner Schattenspieler aus Ägypten diese alten Texte liest, nicht ohne weiteres maßgebend sein für ihre ursprüngliche Aussprache. Dazu kommt, daß die Transskription genau mit der

1) a. a. O. S. 99 f. Ich setze die europäischen Tonzeichen dazu. — bedeutet, daß der arabische Ton etwas tiefer, +, daß er höher ist.

2) Bezw. wenn man kein solches Instrument hat, würde تك mit der Faust, تم mit der flachen Hand zu schlagen sein.

3) Neuarabische Volksdichtung aus Ägypten, I, die Anmerkungen auf S. 37 ff.

arabischen Vorlage übereinstimmen mußte. Nun konnten moderne Schattenspieler die Gedichte aus den Hss. D und E mir — wenn auch mit Abweichungen und ohne besonderes Verständnis für die Verse — vorsagen. Was die Hss. A, B und C darüber hinaus boten, konnten sie mir höchstens vorlesen, oder sie konnten Einzelheiten der Aussprache verbessern, wenn ich ihnen die Gedichte vorlas. Den unten gebotenen Transskriptionstexten liegt solche gemeinsame Arbeit mit ägyptischen Schattenspielern zugrunde¹⁾; darauf hin habe ich mich dann bemüht, die ersten Aufzeichnungen dem Befunde der alten Hss. überall möglichst genau anzupassen. Ich bitte also die Transskriptionen der Gedichte, zu denen alte arabische Originalhandschriften vorliegen, als einen von mir unternommenen Versuch anzusehen, diese Gedichte etwa so wiederzugeben, wie sie seinerzeit gesprochen sein mögen. Im letzten Grunde maßgebend ist für diese Texte immer das arabische Original.

Natürlich steht es anders mit der volkstümlichen Prosa und den Gedichten, zu denen alte arabische Vorlagen nicht vorhanden sind²⁾. Hier gebe ich die Texte so wie sie mir von den Schattenspielern diktiert wurden.

A. Die Gedichte.

I.

Das folgende Zagal ist von Ḥasan el-Ḳaššāš an den Anfang des Krokodilspiels gestellt worden. Seine Vorlage war ein Blatt aus Hs. A, das Maṭla' und $6\frac{1}{5}$ Buṭt enthält, und die Überschrift trägt: Burhāna 'aiḍan min al-Ḥāziḳ ḳuddām as-Sakrān „eine weitere Burhāna von al-Ḥāziḳ vor dem Ta'ādīr“. Mit *es-Sakrān*³⁾ wird nämlich in der Geheimsprache (sīm) der Schattenspieler *Ta'ādīr* bezeichnet, wie *es-Sakrā*³⁾ die 'Alam bezeichnet. al-Ḥāziḳ ist in dem Schattenspiel des 17. Jahrhunderts etwa das, was bei Ḥasan el-Ḳaššāš der Muḳeddim ist. Nur daß der Ḥāziḳ viel mehr in innerem Zusammenhang steht zu dem ganzen Schattenspiel als der Muḳeddim bei Ḥasan el-Ḳaššāš.

Diese Burhāna ist also eigentlich für die Einführung des Stückes 'Alam ḡa-Ta'ādīr bestimmt gewesen, paßt aber bei ihrem allgemeinen Inhalt schließlich zu jedem Schattenspiel. Das ايضا deutet

1) Bei den unten veröffentlichten Gedichten No. I und V wird die gegebene Transskription besonders zuverlässig sein, da die Schattenspieler diese Texte ja auswendig kannten.

2) Also der Schluß von No. I, ferner XI und XII.

3) D. i. der bezw. die Liebestrunkene.

darauf hin, daß eine andere Burhâna vorangegangen ist, und in der Tat gehen in Hs. A diesem Gedicht zwei andere unmittelbar voran, deren erstes die Überschrift trägt: „Eine Burhâna von al-Hâziq; danach das Bellîk des Sakrân“¹⁾. Die eigentliche Burhâna weist 10 Strophen auf und ist verfaßt von 'Alî en-Nahle, daran schließt sich das „Bellîk min es-Sakrân“²⁾ an, 3 Strophen. Man wird vermuten können, daß auch der hierher gehörigen Burhâna ein Bellîk folgte. Das ist zusammen mit dem Schluß der Burhâna verloren gegangen, und Ḥasan el-Ḳaššâš hat die Burhâna zu Ende dichten müssen. Ḥasan hat das alte Gedicht dem Se'ûd zugewiesen (vgl. 10. Bêt). Woher er diese Kenntnis hat, ist nicht zu sagen: der Name des Dichters steht erst in der letzten Strophe, und die letzten Strophen sind im Original nicht erhalten. Er wird es wohl geraten haben, und da die vorangehende Burhâna von 'Alî en-Nahle verfaßt war, konnten — nach der ganzen Anlage der Hs. — nur Se'ûd oder Dâ'ûd el-Manâuî als Verfasser in Betracht kommen.

Das Versmaß des Gedichtes ist *mustaf'ilun mustaf'ilun* (Hartmann VM. 64). In den von Ḥasan zuge dichteten Teilen ist es aber nur noch selten zu erkennen. Ich gebe in der Transskription den Text der Hs. A, setze aber an den Rand die hauptsächlichsten Varianten, die ich den Deklamationen heutiger Schattenspieler entnehme.

Zur Transskription bemerke ich, daß ich 3 durch z bzw. d, 3 durch s bzw. t wiedergebe.

1) برهانه من الحازق بعد بليق السكران Die Überschrift faßt also die beiden folgenden Gedichte zusammen. Daß بعد hier so übersetzt werden muß, zeigt das folgende Bellîk.

2) Diese Überschrift wird hier nochmals wiederholt.

I. (Ms. A).

برهانه ايضا من الحازق قدام السكران

تأملوا يا اهل النظر
ما قلت في هذا الخيال
مع حسن ترتيب المقال
من المعاني الرأيقه

بيت

1

خيالنا هذا المليح
على الخلايق ينطلي
ومن يحى بعدى يروم
يصنع مثاله يبتلى
بالكيد والقهر الشديد
وبالغصص قلبوا ملي
ويرجع خايب دليل
في خزي زايد مع نكال
وللحاضرين يتمسحروا
عليه نسام والرجال

بيت

2

فن الخيال بحروا غوبص
ما يدركوا من كان بليد
وصاحب الفهم السقيم
طول الأبد ما يستفيد
ومن يكن طبعوا الخروج
ترى الدخول عنوا بعيد
وفي الركوب دجا يقع
وينطرش وقت المبال
وفي أخوداته يروح
بيرة ولا يبلغ نوال

بيت

3

وما صلح هذا الخيال
ألا الجيد محترم
يعطى المعاطى كلما
خصوا الهه بالنعم
وفي الكرم سيطوا اشتهر
بين الأعارب والعجم
ولوا مكارم قد سمت
عمت على من جا وسال
وبحر جوده قد حكما
نيل مصر لما قاص وسال

بيت

4

أَلَا بِرَيْسٍ مَفْتَحِرٍ
وَفِي دُخُولِهِ يَنْشُكِرُ
جَمْعَ الْخَلَائِقِ وَالْبَشَرِ
قَدْرَهُ عَلَى ضَوَاءِ الْهَلَالِ
وَصَنَعْتَنَا فَوْقَ الْعَوَالِ

وَلَا أَكْتَمَلُ هَذَا الْخِيَالَ
يُدْرِي الْمَعَانِي كُلَّهَا
وَفِي الرِّيَاسَةِ يَمْدُحُوهُ
وَكَلَّمَا خَائِلَ سَمَا
وَفِي الْقَنُونِ بَاعُوا طَوِيلَ

بيت

5

رَيْسَهُ انْتَشَشْتَ مِنْ غَيْرِ أُصُولِ
عَلَى مَعَانِيهَا وَصُولِ
حُسْنِ الْأَشَائِرِ وَالِدُخُولِ
وَحَقِّ مِنْ أَرْسَى الْجِبَالِ
أَلَا عَلَى أَهْلِ الْهَبَالِ

لَكِنْ رَأَيْتَ فِي دَالِزَمَانَ
أَطْرَافِ خَوَارِجِ مَالِهِمْ
وَبِالْبَلَاغَةِ يَدْعُوا
وَلَيْسَ دَعْوَاهُمْ تَحْيِيحُ
وَقَوْلُهُمْ مَا يَنْطَلِ

بيت

6

تَرْجِفُ قُلُوبَ السَّامِعِينَ
لَهُمْ أَشَائِرُ ظَاهِرِينَ
يَقُولُ لَهُمُ اللَّهُ يَعِينُ
يَدَّخُلُوا قَبْلَ السُّؤَالِ
بِالْفَيْنِ سَبِيحًا حَتَّى يَقَالَ

أَنْعَامُهُمْ وَأَسْوَأَطِهِمْ
وَفِي السِّتَارَةِ لَمْ يَزَلْ
وَلَا رَأَيْتَ لَيْلَةً أَحَدٌ
لَاتَهُمْ بَرَزَ غَوَاهُ
عَلَى التَّرْبُونِ مِنْ غَيْرِ فُلُوسٍ

بيت

7

مَا كَانَ جَرًا هَذَا الْأُمُورِ

لَوْ لِيَ الزَّمَانِ خَابَ وَانْعَكَسَ
قَوْلُوا لَهُمْ

I.

maṭla^c: ta'ammelū¹ ja-hl-en-naẓar mā ḳultə fi hāza-l-ḥijāl
 min el-ma'āni-r-râjīkah ma^{c2} ḥusnə tartīb el-maḳāl

1. bêt: hijālənā hāza-l-məlīḥ 'ala-l-ḥalâjīk iantālī
 uamin jaḡī ba'dī jarûm jašna^c misâloh³ iibtalī
 bi-l-kamdə u-l-ḳahr eš-šədîd uabi-l-ḡiṣaṣ ḳalbō mulī⁴
 uəjirtiga^c ḥajīb dalīl⁵ fi ḥizīə zâjīd ma^c nakāl
 u-l-ḥādirīn iitmasharū 'alēh nisâhum u-r-rigāl

2. bêt: fenn el-hijāl baḥrō ḡauṣ mā iidrikō min kân balîd
 uṣāḥīb el-fahm es-saḳīm ṭûl el-'abad mā iistafîd⁶
 uamin jekun ṭab^co-l-ḥurûḡ tera-d-duḥûl 'annō ba'îd

1 it'ammelū. 2 min. 3 misâli. 4 bulī. 5 für ḡalil. 6 Diesen
 Vers hatten meine Gewährsmänner vergessen.

Maṭla^c: Beachtet, ihr geehrten Herrschaften, was ich vorbringe
 in diesem Spiel
 an treffenden Begebenheiten¹ mit² schöner Ordnung der
 Sprache!

1. Bêt: Dies unser schönes Spiel ist beliebt bei den Menschen,
 und wer nach mir kommt und beabsichtigt etwas dem³
 ähnliches zu machen, der werde geschlagen
 mit Trübsal und schwerem Kummer, und durch Erstickungs-
 anfälle werde er beunruhigt⁴,
 sodaß er sich zurückziehn muß, enttäuscht, verachtet, in
 übergroßer Beschämung, schwer gestraft,
 während die anwesenden Damen und Herren sich über ihn
 lustig machen.

2. Bêt: Die Kunst des Schattenspiels — ihr Meer ist tief, nicht
 erreicht sie einer, der einfältig ist,
 und wer ein mangelhaftes Verständnis hat, der wird ewig-
 lich keinen Nutzen daraus ziehn.
 Und wenn es in jemandes Natur liegt, abtreten⁵ zu müssen,
 so siehst du ihn vor dem Auftreten⁵ gern bewahrt.

1 mit ma'ānī sind wohl die Stoffe der Stücke gemeint. 2 Var.: an
 3 Var.: mir. 4 eigtl.: sein Herz angefüllt. Var.: werde sein Herz geschlagen.
 5 ḥurûḡ und duḥûl wohl vom Ab- und Auftreten auf der Schattenbühne.

uafi-r-rukûb dîmā iaka^c
uafi ahūdâtoh¹ iôrûh²

uajiantariš uakt el-magâl
barrah ualâ jubluğ nauâl

3. bêt: uamâ³ šalah³ hâza-l-ħijâl
ia'ti-l-ma'âtî kullamâ
uafi-l-karam sîto-štahar
ualō makârim qad samat
uabahrē gûdoh qad ħakâ⁶

illâ ligaiid⁴ muħtaram
ħaššō 'ilâhoh bi-n-ni'am
bên el-'a'arib ual-'agam
'ammat 'alâ min gâ⁵ uasâl
nîl mašrē lammâ fađ uasâl

4. bêt: uala-ktamal⁷ hâza-l-ħijâl
iïdri-l-ma'ânî kullahâ

'illâ biraiis muftahar⁸
uafi duħûloh iinšakar⁹

1 uafök hōdoh. 2 Ms. iurûh. 3 uala-ktimil. 4 bigaiid. 5 gah.
6 ħukî. 7 zihir. 8 — ħir. 9 iinšikir.

Und beim Reiten fällt er immer herab, und wird ange-
spieen zur Zeit des Paradierens¹,
und in seinen Anmaßungen²(?) muß er hinausgehn, und
nicht erlangt er eine Gunst.

3. Bêt: Und zusagen kann dieses Spiel nur einem vortrefflichen,
hochgeehrten³,
der die reichlichen Gaben spendet, wenn immer sein Gott
ihn im besondern mit Wohltaten bedachte,
und dessen Ruf in der Freigibigkeit weithin berühmt ist
unter Arabern und Nichtarabern,
und bei dem Wohltaten hochgeachtet sind, die über-
schwemmen den, der kommt und bittet,
und bei dem der Strom seiner Güte gleichkommt dem Nil
Egyptens, wenn er steigt und überströmt.

4. Bêt: Und nur durch einen berühmten Meister kann dies Spiel
ausgeführt werden⁴,
der mit allen Begebenheiten⁵ wohl Bescheid weiß, und
dem bei seinem Auftreten gedankt wird.

1 Der Schattenspieler wird mit einem Paradereiter verglichen. 2 Litt-
mann denkt an „Habseligkeiten, Siebensachen“ (Er möge mit seinen eignen Be-
sitztümern abziehen, ohne ein Geschenk zu erhalten). Weder er noch ich kann
das Wort sonst belegen. Die Variante zeigt, daß das Wort heute nicht mehr
verstanden wurde. 3 Var. etwa: Zu Ende geführt kann d. Sp. nur werden
mit Hilfe eines 4 kam dies Spiel zum Vorschein. 5 gemeint
sind, wie oben S. 308, die Stoffe der Stücke, die der Schattenspieler sicher beherr-
schen muß. Diese Bedeutung ist besonders klar unten in Vers 2 des Bêt 5.

uafī-r-riāsah ĵimdaḥûh
 ũakullamā ḥāĵil samā
 uafi-l-funûn bâ'ô ṭaŵil

gam' el-ḥalāĵik ũa-l-bašar
 ḳadroh 'alā ḳau 'al-hilāl
 ũašan'etō fôḳ el-'aŵāl

5. bêt: lâkin ra'êt fi da-z-zamân
 'atrâf ḥaŵarig¹ mâ luhum
 ũabi-l-balâṭah² ĵiddu'û
 ũalaisa da'ũahum saḥîḥ
 ũaḳaulohum mâ ĵintelî

ruĵasa-ntaşat min ġer 'uŵûl
 'alā ma'āniḥā ũuŵûl
 ḥusn il-'ašâĵir³ ũa-d-duḥûl
 ũaḥaḳḳø min 'irsa-l-gibâl
 'illā 'alā ahl el-hibâl

6. bêt: ⁴ angâmuhum ũaſuâṭuhum

terġif ḳulûb es-sāmœ'in

1 arâzil baŵarid. 2 samâġa. 3 da in der Hs. kein Hamza steht, wird es auch nicht gesprochen sein. 4 vorher hinzugefügt: bi'aini ra'êt; das stört das Versmaß.

und den um der Meisterschaft willen alle Geschöpfe und Menschen preisen.

Und wenn immer er eine Vorstellung gibt, so übertrifft sein Ruhm den Glanz des zunehmenden Mondes, und in den Künsten ist er stark¹, und seine Arbeit geht über die höchsten Erwartungen².

5. Bêt: Aber ich habe in dieser Zeit Meister gesehen, die zu Unrecht groß wurden,
 Neulinge, nicht zur Zunft³ gehörige, die zu den Stoffen ihrer Stücke keine Beziehung haben,
 und in Unverschämtheit⁴ beanspruchen sie für sich die Schönheit der allegorischen Redewendungen⁵ und des Auftretens.

Aber ihr Anspruch ist nicht berechtigt, bei dem, der die Berge verankerte!

Und ihre Deklamation ist beliebt nur bei einfältigen⁶ Leuten.

6. Bêt: Ihre Melodien und ihre Stimmen machen schauern die Herzen der Hörer,

¹ ṭaŵil el-bâ' = puissant nach Muḥṭ bei Dozy. ² 'aŵâl halte ich für einen Plural zu 'âl (vulgär f. 'âlin). ³ Var.: Schurken (f. جش), Dummköpfe. ⁴ Var.: Roheit. ⁵ oder „Schönheit der Stücke“ (mit denen die Figuren bewegt werden) d. h. der Führung derselben, vgl. 6. Bêt, Z. 2. ⁶ hibâl f. hibâla.

uafi-s-sitâra lam iuzal ¹	luhum 'ašâjir zâhirîn
uâlâ ra'êt lêlah 'ahad	jaḳûl luhum 'allâh ja'in
li'innahum burraz giḡâh	ḡiddahhalû ḳabl es-su'al
'ala-z-zəbûn min ġer fulûs	balfên siḡâḳ hattâ iuḳâl

7. bêt: lōla²-z-zamân ḡab uin'akas mâ kân garâ hâza-l-'umûr
 kûlû lahum³
 mâ ga⁴-l-arâzil ḡidda'û 'ahz er-rijâsah bi-l-fagûr
 li'innahum [kebšet ġagar]⁵ lam ja'rifû ġer er-rezâlah uas-šerûr
 allâh ta'alâ iantaḳim minhum uajazdadhum uabâl

¹ So im Ms. vokalisiert als Passiv; in Kairo diktierte man jazâl. ² Auffallend ist die Schreibung لوي. ³ So weit das Blatt der Hs. A. Ḥasan el-Ḳaşšâš hat das Folgende weiter gedichtet; mit diesen ersten Worten der neuen Zeile hat er offenbar nichts anfangen können; vgl. im übrigen die Vorbemerkung.
⁴ geschr. جح, man sollte also eigentlich ġah-il-'arâzil lesen. Das geht wegen des Versmaßes nicht. ⁵ Durch Ausscheiden einzelner Worte läßt sich gelegentlich das Versmaß retten; wo das nicht möglich ist, setze ich dem Verse ein † vor.

und auf dem Vorhang sind bei ihnen immer Stöcke sichtbar¹
 und nicht sah ich Abends einen, der zu ihnen sagte: Gott
 möge helfen!

Denn sie sind offenbare Schwindler², drängen sich ein
 unaufgefordert,
 bei dem Kunden ohne Geld³ mit zweitausend Fürsprachen⁴,
 bis man sagt:

7. Bêt: Wenn nicht die Zeit schlecht und verkehrt wäre, so wären
 diese Dinge nicht vorgekommen! Saget ihnen
 Nicht wären die Schurken gekommen, und hätten durch
 Schamlosigkeit für sich die Erlangung der Meister-
 schaft beansprucht.

Denn sie sind eine Handvoll Zigeuner⁵, kennen nichts als
 die Schurkerei und die Gemeinheit.

Gott der Erhabene möge ihnen vergelten und sie ver-
 schärfte Strafen treffen lassen!

¹ Es gehört zur Kunst des Schattenspiels, daß die Stöcke, mit denen die
 Figuren von hinten her bewegt werden, nicht als Schatten auf dem Vorhang sicht-
 bar werden. ² burraz = Pl. zu bâriz „offen vortretend“. giḡâh (d. i. غَوَاة)

= Pl. zu غَاد. ³ Sie versuchen sich einzudrängen bei kleinen Leuten, die
 nichts zahlen können. ⁴ سِيَاق intercession, vgl. Dozy, der verschiedene Be-

lege aus 1001 Nacht bringt. ⁵ Über die ġagar vgl. Kremer, Ägypten I
 S. 139 ff. Es ist so ziemlich das schlimmste Schimpfwort, das man einem Ägypter,
 der nicht zu den ġagar gehört, sagen kann.

- † lagl el-ḥalāḥiḳ iitmasharū ‘alēhum nisāhum qar-rigāl
8. bêt: jā ḥalkə ḳūlū lil-balīd el-mudda‘i fenn el-‘adab
 ḥarrir qa-itḳin šan‘etak min ḥabrə ‘āḳil muntasab
 iibḳu-l-ḥalāḥiḳ iimdaḥūḳ lammin¹ jarūḳ nult el-‘adab
 in ṭaḥtənī² isma‘ uṭāfi‘ tiḥṭa³-r-ruḏā min zu-l-galāl
 [qa‘in] ḥalaftani-tmaḳatt⁴ šaḥiḥ ṭūl el-‘abad bēn er-rigāl
9. bêt: † min ba‘de dā ‘amdaḥ gamāl el-muṣṭafa-l-hāšimi-l-‘ummi-
 š-šafi‘ al-bašīr
 † nebi mufaḏḏal ḥātim al-‘anbiyā min anṭaḳ allāh lo-l-gazāl
 ḡal-ba‘īr
 † nebi ‘alēh eš-šems ḳad sallamat ḡazallat ‘alā rāso-l-ga-
 mām fi-l-haḡīr

¹ = lamma in. ² Für ṭi‘tənī. ³ Für tu‘ṭā, Passiv IV! ⁴ So ist die Form wohl zu lesen, als Refl. der I. Form, zu der man vergleiche Spitta S. 198, Willmore S. 141. Ich hatte mir notiert tamaḳkat, das war wohl ein Hörfehler.

Denn die Menschen, Frauen wie Männer, machen sich lustig über sie¹.

8. Bêt: O ihr Menschen, saget zu dem Blöden, der für sich die Kunst der feinen Bildung beansprucht, laß richtig machen und in Ordnung bringen deine Arbeit durch einen klugen Sachverständigen von vornehmer Herkunft!
- Dann werden die Menschen dich preisen, wenn sie dich sehn, wie du die feine Bildung erlangt hast.
- Wenn du mir gehorchst — höre und gehorche — so wirst du beschenkt werden mit Wohlgefallen von dem Herrn der Majestät.
- Wenn du mir aber widerstrebst, so bist du bestimmt blamiert dein Leben lang unter den Männern.

9. Bêt: Danach preise ich die Schönheit des Ausgezeichneten, vom Stamme Hāšim, des Ungelehrten, des Fürsprecherers, des Freudebringers, des edlen Profeten, des Siegels der Profeten, zu dem Gott reden ließ die Gazelle und das Kamel, des Profeten, den die Sonne grüßte und dessen Haupt die Wolke beschattete in der Mittagshitze,

¹ Eine Wiederholung des letzten Verses der Strophe 1, hier aber nicht im Versmaß.

† nebī muḡaṣṣī 'ala-l-iatīm ḡa'ala-l-ġarīb
 ḡa'ala-l-'auāġiz ġōm el-ķijāma ġusāl
 † ġallāh azūr ķabro ḡašāhid đijāh ḡaķŭl liķalbī ifraḡ balagť
 el-marām

10. bêt: † ḡakān se'ūdī sêf naẓmō li'unķ el-a'ādī māḡiķ
 † ḡađiddo-l-balīđ šār maḡnī ḡalam ġakun lifennō lāḡiķ
 † ḡalam ġa'rif fi-l-ḡijāl ġêr rasmō ḡafennō li'azmō sāḡiķ
 † ḡalli-l-balīđ đāġir mēsauḡaḡ fi ḡasī' et-talāl
 † ūāk 'asa-llāh 'an faġūrō ġirġa' laglō mā ġa'rif maķāmāt
 er-rigāl.

11. bêt: † ḡakān faķad ḡāza-l-ḡijāl min mašřinā lamm-intašā 'abdu-
 kum bēn er-rigāl
 † ḡasan Kaššās ḡalāķin ḡādīm ahl-el-'adab 'alā ṭŭl ez-zamān

des Profeten, der bestellt ist über die Waise und den
 Fremdling und über die Krüppel; am Tage der Auf-
 erstehung wird er befragt¹.

O Gott, ich will sein Grab besuchen und Zeuge seines
 Lichtes sein, und will sprechen zu meinem Herzen:
 Freue dich, du hast das Gewünschte erreicht.

10. Bêt: Und dem Se'ūd angehörig war das Schwert seiner Dich-
 tung, das für den Hals der Feinde vernichtend ist,
 und sein blöder Widersacher ward gebeugt, und nicht
 reichte er an seine Kunst heran,
 und nur sein eignes Muster² kannte er im Schattenspiel,
 aber seine Kunst ist für seine Knochen³ zermalmend.
 Laß den Blöden umherirren in der Weite der Wüste⁴.
 Vielleicht wird er — hoffentlich — von seiner Bosheit
 umkehren, auf daß er erkenne den Rang der Männer.

11. Bêt: Und dieses Schattenspiel war aus unserm Kairo geschwunden,
 bis daß sein Glück machte unter den Männern euer
 Knecht
 ḡasan Kaššās, aber er war ein Diener der Feingebildeten,
 immerdar.

¹ Nämlich wie man die behandelt hat. Bei 'aġaġiz denkt man insbesondere
 an Blinde. ² Er kümmerte sich nicht um andere. ³ 'azmo soll wohl eine
 feine Aussprache für 'ađmō darstellen. Der Sinn ist: die Kunst des Widersachers
 wird ihm selber verhängnisvoll. ⁴ Mit talāl sind hier wohl die Berge der
 Wüste gemeint. Es könnte = gebel „Wüste“ sein.

† kân 'abdukum Ḥasan Kaššāš lamma 'ašik fenn el-ḥijāl
 † iisrā ḡagābō jā insān baḡā jiftaḡ el-'aurāk ḡaḡaḡk es-salām
 † ašl el-manāuī fi-l-funūn ḡatta-štahar ismī ḡašār lō maḡām.

Als euer Knecht Ḥasan Kaššāš die Kunst des Schattenspiels liebte, da pflegte er umherzureisen, und er brachte es herbei, ihr Leute, er öffnete die Blätter, bei der Wahrheit Gottes, die Originalhandschrift des Manāuī¹ über die Künste, bis daß mein eigener Name berühmt wurde und Ansehn erlangte.

¹ Vgl. oben S. 290.

No. II.

Rest eines Bellīḡ,

erhalten in Ms. B, fol. 1. Leider sind die 3 letzten Zeilen von fol. 1a vollkommen unleserlich geworden in der Hs., so daß auch noch in diesem Fragment eine Lücke entsteht. Das dem gesungenen Bellīḡ vorausgehende zu rezitierende Strophengedicht ist ganz verloren gegangen.

Die Situation ist nicht ganz klar. Aber es scheint, daß die hier vorauszusetzende Szene eine Verhandlung zwischen Zibriḡāš¹⁾ und dem Šēḡ el-Ma'ās enthielt, die im Gegensatz zu der späteren Szene, von der die Gedichte III—VIII im ganzen 3 Rezensionen darstellen, zu keinem erfreulichen Resultat führte. Zibriḡāš pocht dem Šēḡ el-Ma'ās gegenüber darauf, daß er von klein auf an das Fischen gewöhnt sei, und lehnt die Belehrung ab.

Man muß wohl annehmen, daß Zibriḡāš erst infolge eines größeren Mißerfolges, der in der spätern Szene erwähnt wird, dazu veranlaßt wird, sich nun doch an den Šēḡ el-Ma'ās zu wenden, und daß er dann mit allen Forderungen desselben einverstanden ist.

1) Zum Namen Zibriḡāš schreibt mir Littmann: er ist wohl dem echt-arabischen Namen زَبْرَقَان nachgebildet (Ibn Doreid 155 17, Anm. e, 156 1 ff., 206 10, auch Ḥamāsa 666 Z. 4 v. u.). Der Name ist aber hier verdreht und zwar so daß man زَبْر = زَبْر „Penis“ erkennt und قَاش. Letzteres bedeutet dann wohl Kürbis oder Gurke, also wäre زَبْرَقَاش = „Gurkenpenis“, oder „Mann mit dem dicken زَبْر“. Andererseits kann auch an قَاش = Fischart im Nile (vgl. Dozy s. v.) gedacht sein. Das paßte dann gut zu der Fischerrolle des Z.

Das Dôr hat 8 Verse, von denen die letzten zwei den Gemeinreim, von den übrigen je 3 einen Sonderreim bieten. Das Versmaß der Verse mit dem Gesamtreim und der ersten Gruppe mit Sonderreim ist *mustaf'îlun maf'ûlâtun* (Hartmann VM. 65), in der zweiten Gruppe mit Sonderreim ist er: *mustaf'îlun fa'ûlun* (VM. 48).

II. (Ms. B fol. 1.)

كم من بليد مثلك فشار عاود على حد المشوار fol. 1 a

دور

يا عم انا الاخر صبياد عبرى بدا الصنعه معتاد

زودتنى منك انكاد

واصطدت فى الموارد شالى وصرت شاردا هارب بصدغ بارد

ما تعلم انوا يا غدار شالى مريبه فى الاحار

مالك بتوذيى مالك تلقى من الله افعالك

.

كم للمناواتى داوود من فكرته جوهر معدود fol. 1 b

ييدج لمن غاص فى الجلمود

والرمل ليس علم والضب لولا اتكلم يفصح لسان وسلم

يا صفوة الموى القهار اشفع لداوود العطار

II. Ms. B fol. 1. [Fragment.]

kam min balid mislak faššâr 'âuid 'alâ hadd el-mišuâr

dôr

jâ 'amm anâ lâhar¹ šaijâd 'omrî bida-š-šan'ah mi'tâd

zauqadtēni minnak ankâd

¹ So ist wohl zu lesen. Vgl. Spitta S. 23.

Wie mancher Blöder, gleich dir ein Prahler, hat sein Unternehmen wieder einschränken müssen¹.

Dôr [Zibrikâš]

Mein Oheim, ich bin auch ein Fischer, mein Lebtage an dieses Handwerk gewöhnt. Du hast mir von dir aus nur größere Schereereien verursacht.

¹ Wörtlich etwa: kehrte zurück zur Beschränkung des Laufes.

uṣṣaḍṣatə fi-l-maṣṣāriḍ ṣāli uṣṣaḍṣatə ṣāriḍ ḥārib biṣṣuḍḡə bāriḍ
mā ti'lam innō iā ḡaddār ṣāli mərəbbīh fi-l-abḥār

dôr

mālak bitūzīnī mālak tilkā min allāh af'ālak¹

.

dôr

kam lil-manāṣṣāṭī dā'ūd min fikrətəh ḡōhar ma'dūd
ḡimdaḥ liman ḡāṣ fi-l-ḡalmūd
u-r-ramlə laisa 'allim u-d-ḡabbə lō təkellim ḡiṣṣaḥ liṣān
uṣsellim
iā saṣṣaṭ el-maṣṣala-l-ḡaḥḥār iṣṣa' liḍā'ūd al-'aṭṭār.

¹ Der Schluß dieses Dôr, 3 Zeilen, ist in der Hs. unleserlich geworden.

Ich fischte an den Wasserplätzen meinen Schal-fisch¹ und ward
furchtsam, fliehend mit kalter Schläfe.²

Weißt du nicht, daß er — o Verräter — mein Schal-fisch ist, den
ich groß gezogen habe in den Meeren?

Dôr. [Šēḥ el-Ma'āš.]

Weshalb beleidigst du mich? weshalb? Du wirst von Gott deine
Taten empfangen.

.

Wie manche Edelsteine aus seinem Geiste sind von dem aus el-
Manāṣṣāṭ stammenden Dā'ūd aufgezählt!

Er preist den, der einsank in den Felsen,
aber der Sand hinterließ keine Spur³. Und die Eidechse redete
zu ihm, sprach in klaren Worten und grüßte [ihn].

O du Auserwählter des Herrn, des Allmächtigen, lege Fürbitte
ein für Dā'ūd al-'Aṭṭār.

¹ شال „Kaulkopf“, „chabot, poisson d'eaux douce à grosse tête plate“. Dozy nach Be. ² Vielleicht in dem Sinne von: ohne mich dessen zu schämen. ³ 'allim denom. zu 'alāma. Für dies doppelte Profetenwunder verweist mich G. Jacob auf die Berliner arab. Hs. Pm 407, vgl. Ahlwardt, Verz. d. Arab. Hss. No. 2595 = Bd. II S. 616.

No. III und IV.

Erhalten in Hs. A, fol. 1—2a. Der Rest des großen Dialogs
zwischen Zibriḡāš und dem Šēḥ el-Ma'āš mit dem darauf folgenden

Bellik nach der Dichtung des 'Alī en-Nahle. Die Überschrift in A wird gelautet haben etwa *kiṭ'a bēn ez-zibriḳāš ʔašēḥ el-ma'āš li-n-nāzim 'alī en-nahla*¹⁾, Stück zwischen Zibriḳāš und Šēḥ el-Ma'āš von dem Dichter 'Alī en-Nahle. Leider ist von dem Gedicht, das den eigentlichen Dialog enthielt, nur noch wenig erhalten. Nach dem Parallelgedicht des Dā'ūd el-Manāuī (unten No. V) ist vorzusetzen, daß der Šēḥ el-Ma'āš den Zibriḳāš weinend am Ufer findet. Alles hat er verloren, was zum Fischen gehört. Der Šēḥ el-Ma'āš macht ihm Vorwürfe, daß er leichtsinnig gewesen ist und den Fischfang unternommen hat, ohne bei einem Meister vorher in der Lehre gewesen zu sein. Zibriḳāš sieht sein Unrecht ein, und verspricht in allem zu folgen. Aber — hier beginnt das Fragment — er könne doch nicht ohne Fische, ohne Geräte, ohne irgend etwas nach Hause gehn. Nun verspricht ihm der Šēḥ el-Ma'āš alles Nötige zu geben und ihm Unterricht zu erteilen, aber zuvor solle er mit ihm ein Bellik vortragen. Einen ähnlichen Verlauf nimmt dann das sich anschließende Bellik.

Das erste Gedicht (III) ist ein Zagal mit Strophen zu 5 Doppelversen, deren erste 3 einen Sonderreim haben, während die letzten beiden den Gesamtreim aufweisen. Das Versmaß ist: *mu-staf'ilun mustaf'ilun fā'ilun* (Hartmann VM. 109). Das Bellik hat Strophen mit 7 Kurzversen, deren letzter den Gesamtreim bietet, während 1—3 und 4—6 je einen Sonderreim aufweisen. Das Maṭla' am Anfang hat 2 Kurzverse mit dem Gesamtreim. Das Versmaß in den Versen 1—3 und 7 ist *maf'ulātu maf'ulātun* (Hartmann VM. 67); das Versmaß in den Versen 4—6 ist *maf'ulun* (Hartmann VM. 7) bzw. in Dôr 3 und 5 *maf'ulātu* (Hartmann VM 13).

III. (Ms. A. fol. 1 a).

لا صيد ولا عده ولا شى معى غير دمع عينى ينهطل باننوح

شيخ المعاش

العدا اناجيب لك عواض عدتك وعلمك صيد السمك يا رفيق

الشعر عندى والسنانير كثير والتقل والغابه وطعم الرقيق

لكن قبل الآ تروح يا ولد غتى أنا وبك بليلىق يلىق

وانعش بفنك سادة الحاصرين تشهد لنا أهل العقول الرجاح

1) Vgl. die entsprechende Überschrift, die No. V in A hat.

وأشهر سيوف نظمك وروم القتال
وأجلى بديع الفن بالإنشراح

مديح

واختم كلامي بالنبي المصطفى
أحمد رسول الحق بدر التمام
محمد الهادي البشير التزير
أشرف جميع الرسل خير الأنام
نبي مفضل عن جميع العباد
يشفع لنا يا حر يوم الرحام
يا مجلى الظلما بنور الصباح
يا لله بجاهوا يا سميع الدعاه
يا قابل التوبه وكنز السماح
عبدك على الخلا دعك فاستجب

دور

والقصد يا صناع وجوق الدخول
برفكم رقوا يزلو التعب
واصغوا لما صنتف على في النظام
بأيق على الآلات كثير الطرب
ونعمتوا سيكناه وسازوا عجب
يطرب بغنوا كل ما قال وصاح
والرئيس الناشد غلام من حضر
يا قابل التوبه وغوث التجاح
يا عزيز واستقبل وقول يا ودود

III. [Fragment.]

[zibriḳâš]:

lā šêd ʔalâ 'iddah ʔalâ šê ma'î
gêr dam'ə 'ênî ĵanheṭil bi-n-naʔâh

šêh el-ma'âš:

'il-'idda-nâ-gîb-lak¹ 'iʔâq 'iddetak
ʔa-'allimak² šêd es-semek iâ rafîk

1 = il-'idda nâ 'agib lak.

2 = ʔa-a'allimak.

[Zibriḳâš]:

Weder Jagdbeute, noch Gerät, noch irgend etwas habe ich!

Nur die Tränen meines Auges strömen dahin mit Seufzen.

Šêh el-Ma'âš:

Das Gerät will ich dir geben als Ersatz für dein Gerät,

und ich will dich unterrichten im Fang der Fische, mein Freund.

'iš-ša' rə 'andī ʔas-sanānīr kəsīr
 ʔat-tuḳlə¹ ʔal-gābeh ʔaʔu'm er-raḳīḳ
 lākinnə ḳabl-allā² tərūḥ jā ʔalad
 ḡannī 'anā ʔaijāḳ bulēlik iilik
 ʔin'aš bifennak sādāt il-ḥādirīn
 tišhad lanā ahl il-'uḳūl ir-rigāḥ
 ʔišhir suiḡf nazmak ʔarōm el-ḳitāl
 ʔigli badī' el-fennə bil-inširāḥ

mediḥ :

ʔaḥtim kalāmī bin-nebi-l-muṣṭafā
 aḥmed rasūl el-ḥaḳḳə bedr et-tamām
 muḥammed el-hādi-l-bašīr en-nazīr
 ašraf gamī' er-ruslə ḥair el-'anām
 nebī mufaḍḍal 'an gamī' el-'ibād
 iašfa' lanā jā ḥarrə iōm ez-zihām
 iaḷlāḥ bigāḥū jā samī' ed-du'ah
 jā mugliḡ-iz-ḡalmā binūr eš-šabāḥ

1 = puḳl. 2 = ḳabl an lā . . vgl. Wright de Goeje § 162.

Das Haar¹ habe ich, und die Angelhaken in Menge
 und das Gewicht und das Rohr und den zarten Köder.
 Indessen bevor du gehst, mein Junge,
 singe mit mir zusammen ein Liedlein, das gefällt,
 und erfreue durch deine Kunst die anwesenden Herrschaften,
 indem du Zeugnis ablegst für uns als Leute von scharfem Ver-
 stande.

Und zeige die Schwerter deiner Dichtung und die Kampfbegier
 und erweise das Erfinderische der Kunst durch die Belustigung.

Lobpreis:

Und ich besiegle meine Rede mit dem auserwählten Profeten,
 Aḥmed, dem wahrhaften Gesandten, dem vollkommenen Monde,
 Muḥammed, dem Rechtleitenden, dem Verkünder froher Botschaft,
 dem Gottgeweihten,
 dem edelsten aller Gesandten, dem besten der Kreaturen.
 Der Profet, der erhaben ist über alle Geschöpfe,
 er möge für uns eintreten — heiß² ist der Tag der Bedrängnis!
 O Gott, bei seinem Ruhme, o du, der das Gebet erhört,
 der erhellt die Finsternis mit dem Lichte des Morgens,

1 Zum Befestigen des Angelhakens. 2 Zu dem jā vgl. Wright-de Goeje II 92.

‘abdak ‘ali-n-naḥlā da‘āk fastagib
iā kâbil et-tôbah uakinz es-samâḥ

dôr:

ual-kaṣḍə iā ṣunnā‘ uagôḵ ed-duḥûl
birikḵəkum rikḵū iazûl et-ta‘ab
uṣṣgû limā ṣannaf ‘alī fi-n-nazâm
bellik ‘ala-l-âlât kəsîr et-ṭarab
‘id-ḍarbə maṣmûdî muḥarrar tamâm
uanaḡmêtō sîkâḥ uasâzō ‘agab
uar-raiṣis en-nâsid gulâm man ḥaḍar
iṭrib bifennō kullə mâ kâl uasâḥ
‘igriz u‘istakbil uakûl iā uadûd
iā kâbil et-tôbah uagôs en-nagâḥ.

dein Knecht ‘Alī en-Naḥle bittet dich, so erhöere!

der du die Reue annimmst und ein Schatz an Verzeihung bist!

Dôr:

Und der Wunsch ist, du Künstlerschaft und Truppe des Schattenspiels¹,

trommelt mit euren Trommeln², daß die Langeweile flieht.

Und habt Acht auf die Dichtung, die ‘Alī verfaßt hat,

ein Bellik mit Instrumentenbegleitung, reich an Lieblichkeit.

Der Rhythmus ist maṣmûdisch, im Takte genau,

und seine Melodie ist Sîkâḥ, und seine Harmonie³ wunderbar.

Und der Meister, der [es] singt, ist noch ein junger Mann, ihr Anwesenden,

es entzückt durch seine Kunst alles, was er redet und ruft.

Stecke ein [die Stäbe]⁴ und führe vor [die Figuren] und sprich, o Gütiger,

der du die Reue annimmst, und die Hilfe für den Erfolg bist.

1 duḥûl eigentlich ein „Auftritt“ beim Schattenspiel. 2 rikḵ eigentlich das Tamburin mit Schellen; rikḵū ist wohl kaum anders als wie ich es übersetzt habe, zu verstehen; das rikḵ bei der Schattenspielführung erwähnt u. a. Prüfer, Ein ägyptisches Schattenspiel, S. VIII. 3 Zu sâz vgl. meine Volksdichtung I S. 20 und R. Geyer in WZKM. XXV, 109. 4 Die Leder-Figuren werden beim Schattenspiel so vorgeführt, daß in ein bei ihnen befindliches Loch ein Stock gesteckt wird und die Figur mit diesem Stock gegen die Leinwand gepreßt wird.

Vgl. den bei Prüfer a. a. O. S. IX erwähnten meḡarriz.

IV. (Ms. A fol. 1 b 2 a.)

بليق من السيكاه بين الزيرقاش وشيخ المعاش fol. 1 b

. يا شيخ المعاش يا عمي . جيت اصطاد سميكه نبي .

دور شيخ المعاش 1

. يا [] [تر اسمع . من قولى ولا تطمع .

. عن صيد السمك بالله ارجع .

. [طو] عني . يا ابني . وا[تبعني] . لا تقصد بصيدك عمي .

دور الزيرقاش 2

. يا عمي سميكه جتني . اصطادات معاشي متي .

. بعد للظ زادت غبني .

. راج صيدى . من ايدى . زاد كيدى . واتقسيت وزاد نى همي .

دور شيخ المعاش 3

. اش لك بالسمك تصطاده . خلى الصيد لمن قد كاده .

. صيد البحر عند اسياده .

. اهل الجبر . من كان حبر . يعطى الصبر . يقرى العقب قبل ان يرمى .

دور الزيرقاش 4

. يا عمي انا الا صياد . على الدصناعه معتاد .

. وحق الكريم للواد .

. رب الناس . والايناس . يا جلاس . ماروح لئا اخذ قسمي .

دور شيخ المعاش 5

. دالوقتي انا اعطيك سنار . اعلا من بتاعك مقدار . fol. 2 a

. واعطيك تغل فضة أجهار .

. واعطيك شعر . وانفى القهر . طول الدهر . ارمى بوا وأنظر رسمى .

مديح

. وامدح من أتنا رحما . خير الخلق محى الظلما .

. من فتح بريقوا الأعما .

. هو المختار . ذوا الأتوار . يا حصار . طه ذوا الجناب العظمى .

[الاستشهاد]

. يا ريس مطالك قلّه . وان جاك حد يسأل قلّه .

. دالنتظم البديع دا كلّه .

. دالمنظوم . المرسوم . المحكوم . للتحله على المسمى .

IV.

Bellîḵ min es-sikāh bēn ez-zibriḵāš ʔašēḥ el-maʿāš.

[maṭlaʿ]: iā šēḥ el-maʿāš iā ʿammī gīt aštād sēmēka lummī

1 dōr šēḥ el-maʿāš

[ialla] ʿisma¹ min ḵōlī ʔalā tiṭṭamma²
ʿan šēd es-semek billā-rga²

[ṭauṭ]aʿnī iā ibnī [ʔitbaʿnī]

lā tuḵsud bišēdak ḡammī

1 Der Anfang nicht erhalten, ebenso das weiterhin Eingeklammerte. 2 So muß man wohl des Versmaßes wegen statt billāh irga² lesen.

Bellîḵ nach as-Sikāh zwischen ez-Zibriḵāš und dem Šēḥ el-Maʿāš.
[Maṭlaʿ; Zibriḵāš]: O Šēḥ el-Maʿāš, mein Oheim, ich komme, um
ein Fischlein für meine Mutter zu fangen.

Šēḥ el-Maʿāš: [Auf! . . .] höre auf mein Wort und sei nicht gierig!

Vom Fischfang, bei Gott, kehre zurück!

[Gehorche] mir, mein Sohn, und folge mir!

Nicht verursache mir Kummer durch dein Fischfangen!

2 dôr ez-zibrikáš

iā 'ammī sēmēkah gatnī 'ištādat ma'āšī minnī
 ba'd el-ḥazzə zādat gabnī
 rāḥ šēdī min 'idī zād kēdī
 ũtkassēt ũzāđ bī hammī.

3 dôr šēḥ el-ma'āš

'iš¹ lak bis-semek tištādoḥ ḥalli-š-šēd limin ḳad kādoh
 šēd el-baḥrə 'and ašīādoḥ
 ahl el-gabrə min kân ḥabrə jī'ti-š-šabrə
 jīkra-l-'oḳbə ḳabl an jirmī

4 dôr ez-zibrikáš

iā 'ammī ana-llā šaijād 'alā da-š-šinā'ah mi'tād
 ũḥaḳḳ el-kerīm el-gauḳād
 rabb en-nās ũal-'inās iā gullās
 mā-rūḥ² lamma³ 'āḥud⁴ ḳismī

1 So vokalisiert, natürlich für 'ēš. 2 = mā arūḥ. 3 Geschrieben

لَمَّا, offenbar muß hier aber die 2. Silbe gekürzt sein. Das Versmaß erfordert

— ٥. 4 Ms. أخذ^ع statt أخذ.

Zibrikáš: Mein Oheim, ein Fischlein kam zu mir, erjagte von mir
 das, wovon ich lebe¹.

Nach dem Glück ward groß meine Enttäuschung.

Meine Beute entchwand meiner Hand, groß ward mein Ärger,
 ich ward traurig und groß ward meine Sorge.

Šēḥ el-Ma'āš: Was hast du Fische zu fangen! Überlaß den Fisch-
 fang dem, der dazu im Stande ist!

Das Fischen im Nil steht denen zu, die es vermögen²,
 mutigen Leuten. Wer klug ist, beweist Geduld,
 hat das Ende im Auge, bevor er [die Angel] auswirft.

Zibrikáš: Mein Oheim, ich bin nichts anders als ein Fischer, an
 dies Handwerk gewöhnt.

Und bei dem Freigebigen, dem Gütigen!

dem Herrn der Menschen, und der Gesellung, ihr die ihr dasitzt²,
 nicht gehe ich fort, bis daß ich meinen Anteil empfange.

1 Das Angelgerät, das dem Z. verloren ging. 2 Wörtlich: seinen (des
 Fischfangs) Herren. 3 D. h. die Zuhörer, eins der in diesen Gedichten häu-
 figen Flickworte.

5 [dôr šêḥ el-ma'âš]

dilqakti 'ana-'ṭik sinnâr 'a'lā min bêtâ'ak miqḏâr
 qa'ṭik tuḵlō faḏḏah 'aghâr¹
 ʔa'ṭik ša'rō ʔanfi-l-ḳahrō ṭûl ed-dahrō
 'irmī bō ʔa'inzur rasmī

6 medîḥ

ʔamdaḥ min 'atânā raḥmā² ḥêr el-ḥalkō mumḥi-ḏ-ḏulmā
 min fattaḥ birīḳo-l-a'mā
 hu-l-muḥtâr zu-l-anʔâr iā ḥuḏḏâr
 ṭâḥâ zu-l-ganâb al-'uẓmā

[istišhâd]

iā raijis maṭâlak ḳilloḥ ʔin gâḳ ḥaddō jis'al ḳulloḥ
 da-n-naẓm el-badī' dâ ḳulloḥ
 da-l-manẓûm 'il-marsûm 'il-maḥḳûm
 li-n-naḥlâ 'alīj el-musmā.

¹ 'aghâr für 'aghar, wohl wegen des Reimes gedehnt.

² = حَمَى.

Šêḥ el-Ma'âš: Jetzt will ich dir einen Haken geben, von höherem
 Werte als der deine,
 und will dir geben ein Gewicht von Silber, ganz offenbar¹,
 und will dir geben Haar und vertreiben den Kummer immerdar.
 Wirf damit aus und sieh auf mein Vorbild!

Lobpreis: Und ich preise den, der zu uns kam mit Erbarmen², den
 besten der Geschöpfe, der die Finsternis vertreibt,
 der mit seinem Speichel das Auge des Blinden öffnete.
 Er ist der Erwählte, der Inhaber des Lichtes³, ihr Anwesenden,
 Ṭâḥâ, dem die höchste Majestät zukommt!

O Meister, deine lange Rede kürze, und wenn jemand zu dir
 kommt, dich zu fragen, so sage ihm:
 all diese erfindungsreiche Dichtung,
 dies Erdichtete, Geordnete, in Regeln Gebrachte
 stammt von 'Alī en-Naḥle, dem Berühmten.

¹ Daß dies Gewicht (zum Herabziehen des Netzes) von Silber ist, ist gleich
 zu erkennen. ² جى mit dem doppelten Akkusativ in der Bedeutung von ب
 hält Zaid Ef. in Hamburg für möglich. — Nach Sure 21 107 könnte man vielleicht
 auch „aus Barmherzigkeit“ übersetzen, vgl. Goldziher, Vorlesungen S. 26 [Litt-
 mann]. ³ Muḥammed hat das göttliche Licht (φῶς) vgl. u. a. Goldziher in
 ZA. XXII 328 [Littmann].

No. V und VI.

No. V ist erhalten in Ms. A, B, D, E, VI nur in B. Ich veröffentliche No. V nach A und B und gebe die Varianten der neueren Abschriften nur gelegentlich an¹⁾. In A fehlen die beiden letzten Verse der letzten Strophe; sie sind in D und E in der Nachdichtung des Hasan el-Ḳaššâš vorhanden, in B im Original des Dâ'ûd el-Manâuî. Hasan el-Ḳaššâš hat bei der Übernahme des Gedichtes eine Strophe hinzugedichtet. Die veröffentliche ich nach Hs. E (in D fehlt sie), aber nur in Transskription.

Zum Inhalt vgl. die Vorbemerkung zu No. III; das Gedicht nimmt vielfach Bezug auf das islamische Zunftwesen. Diese Stellen werde ich zugleich mit denen aus No. VII im Zusammenhang behandeln.

Das Gedicht No. V enthält Maṭla' mit 2 und 11 Strophen zu 5 Doppelversen. Dazu kommt als 12. Strophe der Zusatz des Hasan el-Ḳaššâš. Die beiden Doppelverse des Maṭla' sowie die beiden letzten Verse jeder Strophe haben den Hauptreim, die ersten 3 Verse der Strophe haben Sonderreim. Das Versmaß ist: *mustaf'ilun mustaf'ilun maf'ûlun*, Hartmann führt dies Versmaß nicht auf.

Das Bellik (No. VI) hat Hasan el-Ḳaššâš nicht gekannt. Es hat Maṭla' und 8 Strophen zu 4 Versen. In jeder Strophe folgt auf einen längeren Vers des Versmaßes *mustaf'ilun maf'ûlâtun* ein kürzerer des Versmaßes *maf'ûlâtun*. Der letzte Vers hat den Gesamtreim, die anderen 3 haben Sonderreim. Nur im Maṭla' ist der Gesamtreim bei allen 4 Versen vorhanden.

1) Sie passen meist nicht ins Versmaß und sind offenkundig Verderbnisse.

أيضا ثاني قطعه بين الزبرقاش وشيخ المعاش¹
للمناظم المناوئتي العطار

واقف تعييط في دياجي الأبحار	يا زبرقاش ما ذا أصابك لما
تقشير أصابك جنب شط الأبحار	هو حد مات لك افتكرته ولا

[دور] زبرقاش

1

يا من عطيت بين أهل فنك رفعة	يا عم يا شيخ المعاش اصغالى
-----------------------------	----------------------------

B قطعه في الزبرقاش¹

قال لى دلبلى حين تعلق بالى
 1 قوم اشترى لك غاب وجوزين سنار
 بعيت الصيد واشتغال الصنعه
 2 وجيت بوا أضداد
 واس[رب] على رزق العيال والمنعه
 3 من بختهم جاني سمك خذ مئى
 لناس مقاطيع قد كوونى بالنار
 الشعير والغاب والرصاص والسنار

2 [دور] شبيخ المعاش

ليش يا ولد ما خدت لك شيخ يوريك
 تصطاد على رايبك وتتبع جهلك
 علم النظرية والليان والرقه
 1 اسأل عن الشيخ واتبعه فى الواجب
 وتاخذ الصيد والصناعه سرقه
 واحفظ عهداه ان بقيت تترقه
 2 ولو بقيت مهما بقيت يا فشار
 فيه الكفايه لم حصل لك قنشار
 ان لم تكون تابع معلم عارف

3 [دور] زبرقاش

يا عم اتبع مين وانته موجود
 خدتك كبيرى واستخرتك شجى
 صبياد قديم هاجره وصاحب شده
 3 لآكن انا خايف اروح لئى
 فى صنعة الصيد فى البرخه والشده
 4 لا صيد كسبته يفرحوا بوا اخوانى
 ومقطفى فارغ وناقص عده
 5 اولا دموى فوق خدودى تيار
 6 وامى تعابرنى ونا طول عمرى
 عيار وعمرى 5 ما غلبنى عيار

4 [دور] شبيخ المعاش

يا زبرقاش لو كنت عيار ما كان
 7 ادى خد السنار بتناعك 8 قول 8 لئى
 راح السمك 6 منك وخاب مشوارك
 8 ازى غمزه لجل ماطفى نارك

1 Diese Zeile in B nicht erhalten, weil das Blatt unten beschädigt ist.

2 وجيب B wohl Schreibfehler. 3 ... بمقطفى. 4 اخوانى B. 5 لم B. 6 in A nachgetragen. 7 ولاى B. 8 منك B.

هو قشر أم حوت¹ أم¹ بياض أم بتى
 عسى أخلص يا بنيى تارك
 للصيد رجال² عند السهر مشتده
 تلقى من التقوه عليهم أنوار
 يدروا رموز الصيد اذا ماصطادوا
 وبالتواضع كم أتاهم زوار

5 [دور] الزيرقاش لشيخ المعاش

يا عم علمنى رموز الصنعه
 وأنا أصير عبدك³ وحافض وذك
 وابقى وراك يا عم تابع ظهرك
 دىما على عهدك وعقدت شدك
 عسى الله رب العباد من فضله
 ينعم عليه⁴ بالطريقه بعدك
 ويهدونى سائر اولاد فتى
 وان تم يكون قلبك عليه راضى
 من امتثالى فى جميع ما تختار
 بصفو خاطر⁵ ما نسبل لى أستار

6 [دور] شيخ المعاش

يا زيرقاش خايف أفيدك صنعه
 وافعل معك⁶ طيب يصيب مع مثلك
 بعد اجتهادى فيك وتعليم فتى
 يغلب على أصلك دلائل فعلك
 لانه الدور يا⁷ بتى هيبات
 ان صح فيه واحد أصيل وانضاع لك
 ألا⁹ يبياديك بانقلاب الطيب
 وفى المجالس للفصيله نكار
 وطيب الأصل التسليم العاقل
 يفرح اذا كان لك مع الناس¹⁰ أنكار

7 [دور] زيرقاش

يا عم وحياتك ورب القدره
 وحق من جا بالهدى والبرهان
 ماخون عهدك طول مدا أيامى
 ألا⁸ أجازيك بالجميل والاحسان
 كيف اختلافى والاله أوصانا
 بصون عهوده فى دليل القرآن
 واحنا على ما قد عليه أوصانا
 ودى بخالف صار من اهل الكفار

1 In A über der Zeile.

2 B عند وقت.

3 B وحافظ.

4 بالصناعه B. 5 من سبلى (1 später zugesetzt) B, 6 معروف B.

7 لان الدور B. 8 بنيى B (so auch weiter). 9 يجازيك B. 10 ازكار B.

قادر مسامح للكباير غفار

واعلم على أن¹ الاله من فضله

8 [دور] شيخ المعاش

وانت صادق في جميع ما قلته

يا زيرقاش طول ماعتقادك طيب

وكل ما كان في ضميرك نلته

أبلغك سائر جميع مطلوبك

وكل دا يحضر حداك في وقته

² الشعر عندي والرصاص والستار²

وسيز³ دخولك فوق منصفه شطار

لاكن أريد منك تلتين طبعك

لر حد يلقاه في الصنعة لو طار

من كل زامر بهلون أو رقى

9 [دور] زيرقاش

دالوقت أغنى لك بلبيق سكر

يا عم ساهل دالكلام وحياتك

وكل⁵ داخل ان سمعنا يسكر

يكون على الطار⁴ صنعتوا والمنزار

اسكندرانى في الصوروبات يذكر

من نعمة السبيكة⁶ وضربه يسما

اذا نشد خلا الأعدى في عار

والريس الداخلى تمام الصنعة

خايل عليه وانباع برخص الاسعار

وكل خال ان⁷ جا حداه أو خايل

10 [المدبح] شيخ المعاش

واجب علينا يا بنى نمدح

يا زيرقاش قبل الكلام والصنعة

من لوا الحما في وسط كقوا سرح

في معجزات طه التى العدنانى

من كحل الأعما بريقه ذبح

خير الفريقين أفضل الخلوقات

ومنقذ الناس من جميع الأضرار

وفي⁸ القيامة هو المشفع فينا

من شدت النار وي تقذح أشرار

أرجوه يكن لى في⁷ القيامة شافع

D. وتسيز³ B. وديك عدد للصيد بدال سنارك²—2 B. الكريم¹

القيامى⁸ B. fehlt in A. جا⁷ B. وضربوا⁶ B. عارف⁵ A. نغمته⁴

B. شدة⁹ B.

استشهاد

بعد المديح ان¹ حد جاكم أو قال
 قولوا لداود المناوى العطار
 من جاب لدالقول فى الكدس واشطر
 ريس على الخال² المفوجر كبر
 وفى ديار مصر السعيدة ذكره
 وكل قيم بالمناوى آخبر
 من اوسق الاشجار حمل الاثمار
 يصلح فسادة قبل تغنى الاعمار
 يرضه عليه من قبل موته اياك

1 hg in A und B.

2 الفجورى B.

3 So weit in A erhalten.

V. *kiṭ'a fi-z-zibriḳāš*¹

[*matla'*]: *iā zibriḳāš mā dā 'ašābak lammā
 ũākif tə'aijaṭ fī dijāgi-l-'ašār
 hū ḥaddə māt lak 'iftakartoh ũillā
 taḳšīr 'ašābak gambə šaṭṭ el-'abḥār*

1. *dôr*: *zibriḳāš*²

*iā 'ammə iā šēḥ el-ma'āš isgā-li
 iā min 'aṭēt bēn 'ahlə fennak rif'ah*

1 So die Überschrift in B; in A: *aīdan tāni kiṭ'a bēn ez-zibriḳāš ũašēḥ el-ma'āš li-n-nāzim el-manāṭi el-'aṭṭār.* 2 *dôr* ist die Überschrift in B, *zibriḳāš* bezw. *šēḥ el-ma'āš* hat A als Überschrift. Die Zählung stammt von mir.

Ein Stück betreffend *ez-Zibriḳāš*¹

[*Matla'*]: O *Zibriḳāš*, was hat dich betroffen daß du
 dastehst und heulst in der ersten Morgendämmerung²?
 Ist dir vielleicht³ jemand gestorben, an den du gerade dachtest,
 oder
 hat man dich ausgeplündert⁴ am Meeresufer?

1. *Dôr*: *Zibriḳāš*

Mein Oheim, *Šēḥ el-Ma'āš*, höre mir zu,
 der du unter deinen Zunftgenossen hohes Ansehn genießt.

1 In A: Weiter ein zweites Stück, zwischen *ez-Zibriḳāš* und dem *Šēḥ el-Ma'āš* von dem Dichter aus *el-Manāṭ*, *al-'Aṭṭār.* 2 Eigentlich Dunkelheit des Morgens. 3 Zu dem *hū* vgl. Brockelmann, Grundriß, II 190. 4 *taḳšī* = Abziehn des Fells. Hier wohl bildlich.

kallī¹ dalīlī hīn ta'allak bālī
 bigīit eš-šēd ūištiġāl eš-šan'ah
² kīm ištirī lak ġāb ūaġōzēn sinnār
² ūis[rub]³ 'alā rizk el-'ajāl ūal-mut'ah
 haḍḍartē gōz sinnār ūaġīt bō 'aštād
 linās maḳāṭī' kaḍ kauūnī bin-nār
 min baḥtuhum ġānī semek ḥaz minnī
 'iš-ša'rē ūal-ġāb ūar-roṣāš ūas-sinnār

2. dōr: šēḥ el-ma'ās

lēš iā ūeled mā hattē⁴ lak šēḥ iūrīk⁵
 'ilm eṭ-ṭarīkah ūal-lajān ūar-riḳkah
 tištād 'alā rājak ūatitba' gahlak
 ūatāḥuz eš-šēd ūaš-šinā'ah sirkah
 'is'al 'an eš-šēḥ ūitba'oh fi-l-ūaġib

1 So nach der Schreibung mit Tašdid über lam. 2 Dieser Vers in B nicht erhalten. 3 So vielleicht nach den Resten in A zu ergänzen. 4 Für ḥaḍte. 5 Man las: jeḡarrīk, gegen das Versmaß; die IV. Form dieses Verbs ist heute wohl nicht mehr sehr gebräuchlich, vgl. Spitta S. 237, Willmore § 215 und Anm. 6 daselbst.

Mein Leiter¹ sagte mir, als mein Sinn sich hängte
 an die Liebe zum Fischfang und die Ausübung des Berufes,
 Auf kauf dir ein Rohr und zwei Paar Haken
 und [geh aus], auf den Unterhalt der Kinder und den Erwerb.
 Ich besorgte ein Paar Haken und ging damit fischen
 für hungernde² Menschen, die mich mit Feuer brannten³.
 Zu ihrem Glück kam mir ein Fisch, er nahm von mir
 das Haar, und das Rohr, und das Blei und den Haken.

2. Dōr: Šēḥ el-Ma'ās

Warum, mein Sohn, nahmst du dir nicht einen Schēch, der dich
 unterweist
 in der Kenntnis der Zunft, und des Zarten und Feinen,
 daß du fischst nach deinem eignen Gutdünken und folgst deiner
 eignen Torheit,
 und dir den Fischfang und das Handwerk als Diebstahl aneignest.
 Frag um Rat den Schēch, und folge ihm in dem, was recht ist,

1 Hier wohl = Instinkt. 2 maḳāṭī' = abgeschnitten, wohl von Lebensmitteln. 3 Bezieht sich wohl auf sein Mitleid oder auf die Ungeduld derer, die dem Erfolg seines Fischfangs entgegensehn.

uḥfāz 'uhûdoh 'in baḳēt titraḳḳah¹
 ṣan'ah balā šēh 'eš jaḳīdak minhā
 ūalau baḳēt mahmā baḳēt jā faššār
 'illam təkûn² tābi' mō'allim 'ārif
 fih el-kifājah lam³ ḥaṣal-lak ḳinšār

3. dōr: zibriḳāš

jā 'ammə 'atba' mîn ūa'intah maugûd
 ṣaijād ḳadîm hugrah⁴ ūaṣāhib šeddah
 hattak kəbîrî ūistahartak šēhî
 fî ṣan'at eš-šēd fi-r-raḥah ūaš-šiddah
⁵lākin 'anā ḥāḳīf 'arauḥah lummî

1 D. i. تترقى. 2 Vgl. das von Willmore § 510 Rem. a angeführte iz lam yigî. 3 Zu lam mit Perf. vgl. Brockelmann, Grundriß II S. 154. 4 So diktierte man mir in Kairo. Zum Ausdruck vgl. Dozy s. v. حَجْرَة. 5 B: lâkin 'anā ma'zûr ūaḥāḳīf 'arga' bimaḳṭafî . . .

und bewahre seine „Bündnisse“¹, wenn du Fortschritte machst.
 Ein Handwerk ohne Schēch — was für einen Nutzen kannst du
 daraus haben,
 und wenn du auch wer weiß was wärest, du Prahlhans!
 Wenn du nicht folgst einem kundigen Meister,
 der genügend Bescheid weiß, so wird dir nicht² zu teil

3. Dōr: Zibriḳāš

Mein Oheim, wem sollte ich folgen, wenn du da bist,
 ein Fischer, lang im Dienst, und Inhaber einer „Bindung“³.
 Ich habe mir dich zum „Kebîr“⁴ genommen, und dich zu meinem
 Schēch erwählt
 im Handwerk des Fischfangs, im Leichten und Schweren.
 Aber ich fürchte mich nach Hause zu gehn zu meiner Mutter⁵,

1 Zu 'ahd vgl. Thorning S. 127 f. Der Islam VI S. 116 f. Es ist die Verpflichtung, die der Meister dem Lehrling abnimmt, wenn er ihn in die Lehre aufnimmt. Der Plural z. B. auch unten S. 335 Anm. 2. 2 ḳinšār ist vielleicht zu قشّر zu stellen; aber in der Bedeutung von taḳšîr, in dem Maṭla', paßt es nicht. Littmann schlägt vor tînšār zu lesen: „so wird dir nicht zu teil, daß du beraten wirst“. Das š ist aber besonders in Ms. B sehr deutlich. 3 ṣāhib šeddah soll doch wohl heißen, daß der Šedd regelrecht an ihm vollzogen ist; zum Šedd vgl. Thorning 123 ff.; Der Islam VI S. 163 f. 4 Zum kebîr vgl. Thorning S. 117. 195 u. ö. 5 B: Aber ich bin zu entschuldigen, und fürchte mich zurückzukehren mit

ʔamaḳtafi fāriḡ ʔanāḳiṣ 'eddah
 lā šēd kisibtoh iifrahū bo-ḡʔānī¹
 'illā dāmū'i fōḳ ḡudūdī taijār
 ʔummi tə'ājirni ʔanā ṡul 'omri
 'aijār ʔa'omri mā² ḡalibni 'aijār

4. dōr: šēḡ el-ma'āš
 jā zibriḳāš lau kuntə 'aijār mā kān
 rāḡ es-semek minnak ʔaḡāb mišʔarak
 'iddī³ ḡad es-sinnār bətá'ak ḡul-lī⁴
 'izzaijə ḡamzoh laglə ma-ṡfi narak
 hū ḡiṣrə 'am ḡūt 'am bajād 'am binnī
 'asā 'aḡallaṣ jā bunaijī tarak
 liṣ-šēd riḡāl 'and⁵ es-sahar mištaddah
 tilḡā min et-teḡa(h) 'alēhum 'anuḡar

¹ B: -ḡʔāti.

² B: lam.

³ B: ʔalé.

⁴ B: minnak.

⁵ B: ʔaḡt.

wo mein Korb leer ist, und ich die Angelgeräte verloren habe.
 Keinen Fang machte ich, daß sich meine Brüder¹ darüber freuen
 könnten,

nur meine Tränen sind wie Sturzbäche auf meinen Wangen.
 Und meine Mutter wird mir Vorwürfe machen², und ich werde
 mein Lebtag
 ein Taugenichts² sein, und doch hat mich mein Lebtage kein Ge-
 rissener² übers Ohr gehauen.

4. Dōr: Šēḡ el-Ma'āš

O Zibriḳāš, wenn du gerissen gewesen wärest, so wäre nicht
 der Fisch dir entkommen und dein Unternehmen vergeblich gewesen.
 Der deinen Angelhaken nahm, sage mir³
 wie war sein Zugreifen? — daß ich dein Licht nicht auslösche.
 War's ein Barsch oder ein ḡūt oder ein Wels oder ein Karpfen⁴?
 Vielleicht, mein Söhnchen, kann ich Rache für dich nehmen!
 Zum Fischfang gehören Männer, die beim Wachen⁵ ausdauernd sind.
 Du findest auf ihnen Lichtstrahlen wegen der Gottesfurcht⁶.

¹ B: Schwestern. ² 'aijār ist ein Taugenichts, Vagabund, zugleich ein
 gerissener Mensch. Dozy führt beides nach Bc. an, mit Belegen. Das Wort wird
 hier in diesen beiden Bedeutungen verwandt; dazu das Verb 'ājar = Vorwürfe
 machen. Das Wortspiel kann ich im Deutschen nicht wiedergeben. ³ B:

Warum denn nahm er . . . von dir. ⁴ ḡiṣr = Barsch, vgl. Almkvist, Kl.
 Beitr. 385; bajād = Wels (silurus), vgl. Wahrmund; ḡūt ein schuppenloser Nil-
 fisch mit weichem fettem Fleisch, vgl. Dozy; zu binnī vgl. Streck in ZDMG LXI
 1907 S. 635 f.; J. Löw in der Nöldeke-Festschrift S. 551. ⁵ B: zur Zeit des
 Wachens. ⁶ Zur Gottesfurcht als einer der wichtigsten Tugenden der Futūḡa
 vgl. Thorning S. 185.

ǰidrū rumûz eš-šêd izā ma-štādū
 ǰabit-taǰādu^c kam 'atāhum zūǰār

5. dôr: zibriķāš [li-šêḥ el-ma'āš]

ǰā 'ammə 'allimnī rumûz eš-šan'ah
 ǰanā 'ašīr 'abdak ǰahāfiḏ ǰiddak
 ǰabķā ǰarāk ǰā 'ammə tābi^c ḏahrak
 dīmā 'alā 'ahdak ǰa 'uķdit šeddak
 'asa-l-'ilāh rabb el-'ibād min faḏloh
 ǰin'am 'alaiḏah biḏ-ḏarīķah¹ ba'dak
 ǰaǰimdaḥūnī sâ'ir aulād fennī

1 B: biš-šinā'ah.

Sie kennen die Geheimnisse¹ des Fischfangs, wenn immer sie fangen,
 und wie mancher ist in Demut² zu ihnen gepilgert!

5. Dôr: Zibriķāš

Mein Oheim, lehre mich die Geheimnisse des Handwerks
 und ich will dein Sklave sein und an der Liebe zu dir festhalten³.
 Und ich will hinter dir sein, dir auf dem Fuße folgen⁴,
 immer auf deinem 'Ahd⁵ [bestehend], und [auf] der Knüpfung
 deines Šedd⁶.

Vielleicht wird Gott, der Herr der Geschöpfe, in seiner Güte
 mich mit der Zunft⁷ nach dir beschenken,
 sodaß mich preisen werden die übrigen Genossen meiner Kunst!

1 Dozy belegt *الصنعة المرموزة* = Alchemie und *قصيدة مرموزة*; bei rumûz eš-šêd hier, bezw. rumûz eš-šan'ah in der nächsten Strophe wird rumûz die geheimen Kunstgriffe bezeichnen, die nur der Eingeweihte lernt und kennt. 2 Über die „Demut“ in diesem Zusammenhang vgl. Thorning S. 172; in dem von Bouriant abgedruckten Zunftlied des Muḥammed 'Anānī (Chansons populaires arabes en dialecte du Caire, Paris 1893) endet jede Strophe — außer dem dôr el-medīḥ — mit einem Vers, dessen erster Teil lautet: . . . *وبالتواضع يرتفع مقداره*. 3 Über die Liebe des Kandidaten zu seinem Lehrmeister vgl. Thorning S. 118 f. 4 Wörtlich: „deinem Rücken folgend“! 5 Zum 'Ahd vgl. das oben S. 331 Anm. 1 Bemerkte. 6 Der Šedd besteht im Knüpfen von Knoten. Vgl. Thorning S. 147 ff., Der Islam VI S. 165 f.; die Knüpfung des Šedd geschieht dann, wenn der Kandidat ausgelernt hat. Hier ist die Meinung, daß er, wenn er erst Meister geworden sein wird, den Šedd seines Meisters weiter knüpft. Auf die spätere Meisterschaft bezieht sich auch der folgende Vers. 7 B: mit dem Handwerk. Der Lehrmeister ist hier offenbar als Šêḥ der ganzen Zunft (ḏarīķa) bezw. des Handwerks (šinā'ah) vorausgesetzt. Zibriķāš hofft, daß er vielleicht einmal in diesem Amt sein Nachfolger werden könnte.

min 'imtisālī fī gamī' mā tihtār
 uillam iḡkûn ḡalbak 'alaija(h) râdī
 biṣafuḡ ḡâṭir ma-nsebel lī 'astâr.

6. dôr: šêḡ el-ma'âš

iā zibriḡâš ḡâiif 'afidak ṣan'ah
 uaf'al ma'ak ṭaijib¹ iadī' ma' mislak
 ba'd iḡtihādī fik uata'līm fennī
 iḡḡlib 'alā 'ašlak dalâiil fī'lak
 la'innoh-ad-dôr² iā bunaiiī haihât
 'in ṣaḡḡḡ fih uâhid 'ašīl uinṭâ' lak
 'illā iḡbâdik³ binḡilâb eṭ-ṭaijib
 uafī-l-maḡâlis lil-faḡīlah nakkâr

1 B: ma'ruf.

2 B: la'innə da-d-dôr.

3 B: iḡgāzik.

Einen, der folgsam ist wie ich, kannst du unter allen nicht erwählen.

Wenn aber dein Herz mir nicht die Einwilligung¹ gibt
 in Aufrichtigkeit des Gemütes, so ist mir kein Weg gelassen,
 auf dem ich weiter gehn könnte².

6. Dôr: Šêḡ el-Ma'âš

O Zibriḡâš, ich scheue mich dich im Handwerk zu unterrichten,
 und dir einen Gefallen zu tun, der bei deines gleichen vergeblich
 ist.

Nach meiner Bemühung um dich und dem Unterricht in meiner
 Kunst

werden über deine gute Anlage überhand gewinnen die Beweise
 deines Tuns³.

Denn ein Kreislauf der Zeit, mein Söhnchen, — wie selten ist's,
 daß ein Edler sich wirklich in ihm als solcher erweist und dir⁴
 gehorsam ist.

Vielmehr wird er dir mit Umkehrung des Guten bezahlen⁵.

und in den Versammlungen ist er für das Edle ein Leugner.

1 Von der riḡā, der Einwilligung des Meisters, hängt alles ab. Vgl. Thorning S. 132.

2 Die Worte „mā insebel lī astâr sind in D verschrieben und waren den Schattenspielern in Kairo nicht mehr verständlich. Zu der oben gegebenen Übersetzung hat Littmann mitgeholfen. Möglich wäre auch: „so werden mir keine Hüllen herabgelassen“, d. h. meine Sache wird öffentlich beredet, ich komme in schlechten Ruf.

3 Wenn du selbst etwas kannst, wirst du den Meister und seine Bemühung um dich vergessen.

4 Das Pron. der 2. Pers. ist hier so viel wie „jemand“.

5 B: vergelten.

qaṭaijib el-'aṣl es-salim el-'aḳil
 jifrah 'izā kân lak ma' en-nâs 'azkâr

7. dôr: zibriḳâš

iâ 'ammə ḡaḷjâtak ḡarabb el-ḡudrah
 ḡaḡakkə min ḡâ bil-hudâ ḡal-burhân
 mâ-hûn 'uhûdak ṭul madâ 'aijâmi
 illâ 'agâzik bil-gamîl ḡal-'ihsân
 kēf 'iḡtilâfi ḡal-'ilâh 'auṣâna
 biṣôn 'uhûdoh fi dalil el-ḡur'an
 ḡiḡnâ 'alâ mâ ḡad 'alēh 'auṣâna
 ḡuddi jəḡâlif ṣâr min ahl il-kuffâr
 ḡa'lam 'alâ 'ann el-'ilâh¹ min faḡloh
 ḡâdir musâmiḡ lil-kabâjir ḡaffâr

¹ B: el-kerim.

Aber wer von guter Abstammung, gesund und verständig ist,
 freut sich, wenn deiner unter den Menschen Erwähnung getan
 wird¹.

7. Dôr: Zibriḳâš

Mein Oheim, bei deinem Leben, und beim Herrn der Stärke!
 bei der Wahrheit dessen, der kam mit der Leitung und dem
 Wahrheitsbeweis!
 Nicht will ich enttäuschen² die dir gegebenen Verpflichtungen, so
 lange ich lebe,
 sondern ich will dir vergelten mit Schönem und Gutestun.
 Wie sollte ich mich widersetzen, wo doch Gott uns befohlen hat,
 die ihm gegebenen Verpflichtungen zu halten², in der Leitung
 des Koran.
 Und wir bestehn auf dem, was er uns befohlen hat,
 und wer widerspricht, gehört zum Haufen der Gottlosen.
 Und ich weiß, daß Gott³ in seiner Güte
 allmächtig ist, nachsichtig, für die größten Sünden ein Verzeihender.

¹ D. h. wenn der Angehörige einer Zunft seines Meisters gedenkt. ² ḡân und ṣân sind termini technici; ein in Kairo bekanntes Zunftgedicht beginnt mit den Versen (*mustaf'ilun fâ'ilâtun*):

iḡfaz li'ahdak ḡaṣunoh
 ḡitba' ṭariḡ es-salâmah
 min ḡân 'uhûdoh faḡisboh
 ḡizjah nehâr el-ḡijâmah.

³ B: der Freigibige.

8. dôr: šêḥ el-ma'âš

iā zibriḳâš ṭul ma-'tiḳâdak ṭaijib
 qa'intə šâdik fī gamī' mā ḳultoh
 'aballaḡak sâ'ir gamī' maṭlûbak
 ḡakullə mā kân fī ḡamîrak nultoh
 'iš-ša'rə 'andī ḡar-rošâš ḡas-sinnâr¹
 ḡakullə dā iḡḡar ḡadâk fī ḡaḡtoḡ
 lâkin 'arîd minnak təlaijin ṭab'ak
 ḡasîz² duḡûlak fôḡ manaššah šaṭṭâr
 min kullə zâmir behlaḡân 'au riḡḡi
 lam ḡaddə iḡlḡâḡ fi-š-šinâ'ah lau ṭâr

9. dôr: zibriḳâš

iā 'ammə sâhil ḡa-l-kalâm ḡaḡiâtak
 dil-ḡaḡt 'aḡannî lak bulēliḡ suḡkar
 iḡḡûn 'ala-ṭ-ṭâr šan'etô³ ḡal-muzmâr
 ḡakullə dâḡil⁴ 'in simi'nâ iḡskar
 min naḡmit es-sîkâḡ ḡaḡarboh iḡsmâ

¹ B liest: ḡaddik 'idad liš-šêd badâl sinnârak.

² So A. B; ḡasîz D.

³ So B, wohl richtig; A, und danach DE: naḡmitoh.

⁴ B: 'ârif.

8. Dôr: Šêḥ el-Ma'âš

O Zibriḳâš, so lange deine Verpflichtung gut ist,
 und du zuverlässig bist in allem, was du sagst,
 will ich dir alles weitere verschaffen, was du wünschst,
 und alles, was in deinem Innern war, hast du dann erlangt.
 Das Haar habe ich, und das Blei und den Angelhaken¹,
 und alles das soll zur Stelle sein bei dir zu seiner Zeit.
 Aber ich wünsche, daß du deiner poetischen Anlage nachgibst:
 so stimme an dein Lied² auf der Bühne, als ein Kundiger,
 den von allen Flötenbläsern, Tausendkünstlern oder Trommlern
 nicht einer erreicht in der Kunstfertigkeit, und wenn er flöge.

9. Dôr: Zibriḳâš

Mein Oheim, leicht ausführbar ist dies Wort, bei deinem Leben!
 jetzt will ich dir singen ein Zucker-Bulēliḡ.
 Seine Ausführung³ geschehe zum Tambourin und zur Oboe,
 und jeder, der eintritt⁴, wird, wenn er uns hört, [freude]trunken,
 in der Melodie von es-Sîkâḡ, und sein Rhythmus wird genannt

¹ Var. in B: und ich will dir geben Geräte für den Fischfang anstelle deines Angelhakens.

² D: und anstimmst, sâz = stimmen (ein Instrument) belegt Kremer, Beitr. S. 79. duḡûl ist ein Lied, das im Schattenspiel vorgetragen wird. Vgl. I

³ A Seine Melodie.

⁴ B: Sachverständige.

ʾiskandarānī fi-ḡ-ḡurūbāt iuzkar
 ʾar-raiḡis ed-dāḡil tamām eṣ-ṣanʾah
 ʾizā naṣad ḡalla-l-ʾaʾādī fi ʾar
 ʾakullə ḡāl ʾin ḡā¹ ḡadāḡ ʾau ḡāḡil
 ḡāḡil ʾalēḡ ʾinbāʾ biruḡṣ el-asʾār

10. el-medīḡ: šēḡ el-maʾāš
 iā zibriḡāš ḡabl el-kalām ʾaṣ-ṣanʾah
 ʾāḡib ʾalēna iā bunaiḡi nimdaḡ
 fi muʾḡizāt ṡāḡa-n-nebi-l-ʾadnānī
 min lo-l-ḡaṣā fi ʾaṣṡə kaffə sabbāḡ
 ḡēr el-feriḡēn ʾafḡal el-maḡlūḡāt
 min kaḡḡal al-ʾaʾmā biriḡoḡ fattaḡ
 ʾafi-l-ḡiḡāmāḡ hu-l-muṣaffaʾ fīnā
 ʾamunḡiz en-nās min ḡamīʿ el-ʾaḡrār
 ʾargūḡ iḡkun lī fi-l-ḡiḡāmāḡ šāfiʿ
 min šiddit en-nār ʾaḡḡa tiḡdaḡ ʾašrār

¹ So B; das Wort fehlt in A.

der alexandrinische, unter den Rhythmen ist er berühmt!
 Und der Meister, der auftritt, ist vollkommen im Beruf.
 Wenn er vorträgt, beschämt er die Feinde.
 Und wenn irgend ein eitler oder eingebildeter¹ Tropf neben ihm
 auftritt,
 so überwindet er ihn im Spiel, sodaß er verkauft wird zu bil-
 ligstem Preise.

10. Der Lobpreis: Šēḡ el-Maʾāš
 O Zibriḡāš, vor der Rede und der Vorführung
 ziemt es uns, mein Söhnchen, daß wir preisen
 die Wundertaten ṡāḡā's, des ʾadnānischen Profeten,
 den die Kieselsteine mitten in seiner Hand priesen,
 den besten der beiden Parteien², den edelsten der Geschöpfe,
 der mit seinem Speichel das Auge des Blinden salbte, ihn sehend
 machte.
 Und in der Auferstehung ist er der Fürsprecher für uns,
 und der Erretter der Menschen aus allen Widerwärtigkeiten.
 Ich hoffe zu ihm, er wird mir in der Auferstehung ein Fürsprecher sein
 [zur Errettung] aus der Gewalt des Feuers, wenn es Funken sprüht³.

¹ ḡāl = خال, eigentlich „leer“; ḡāḡil im 1. Halbvers ist parallel dazu, im
 2. Halbvers ist es wohl Perf. III, denom. zu ḡiḡāl. Das Wortspiel kann ich im
 Deutschen nicht nachmachen. ² D. i. der Menschen und Ginnen (Goldziher.
 Jacob). ³ ʾašrār wohl für šarār. Vgl. auch Koran 77 32 (Littmann).

11. d̄or: istiṣḥād

baʿd el-mədīḥ ʾin ḥaddə gākum ʾau kāl
 min gāb lida-l-kōl fi-l-kedes ʾiṣṣaṭṭar
 k̄ulū lidaʾūd el-manāqī-l-ʿaṭṭār
 raijis ʿala-l-ḥāl el-məfôgar¹ kabbar
 uafī dijār maṣr es-saʿīdah zikroh
 ʾakullə kaijim bil-manāqī ʾaḥbar
 iisʾal min allāh² el-kerīm et-tauuāb
 min ʾausak el-ʾašgār biḥaml el-ʾasmār
 jirdah ʿalēh min kablə mōtoḥ ʾiḥāk
 iṣlah fasādoh kablə tafna-l-ʾaʿmār
 [³ iisʾal min allāh kablə mōtoḥ tōbah
 iḡfir bihā zamboh ʾatamḥi-l-ʾauzār
 iḡdahḥelo⁴ l-genna-l-kerīm min faḍloh

¹ B: el-fagūrī. ² So weit Ms. A; der Rest nach B; die Hamza-Zeichen, die hier nicht stehn, habe ich zugesetzt. Wie Ḥasan el-Ḳaššāš die Strophe ergänzt hat, zeigen die beiden darunter in Klammern gesetzten Verse. ³ Dies des Ḥasan el-Ḳaššāš Ergänzung. ⁴ Ms.: ويدخله: das könnte man nur ʾa-juḍḥilo lesen. Doch würde man heute hier die IV. Form kaum brauchen.

11. D̄or: Istiṣḥād

Nach dem Lobpreis, wenn jemand zu euch kommt oder sagt,
 wer brachte diese Worte in Schattenspieldichtung und zeigte
 sich intelligent,
 So saget: [sie sind] von Daʾūd el-Manāqī, dem Gewürzkrämer,
 einem Meister, der über den schamlosen Tropf weit erhaben¹ war.
 Und im Gebiet des glücklichen Kairo ist die Kunde von ihm [ver-
 breitet],
 und jeder Beamte weiß über el-Manāqī Bescheid.
 Er erbittet von Gott, dem freigebigen, dem verzeihenden,
 von den beladensten der Bäume eine Last von Früchten.
 Er sei ihm gnädig vor seinem Tode, möge
 sein Verfehlen zurecht gebracht werden, bevor die Menschen
 vergehen!
 [Er erbittet von Gott vor seinem Tode Reue,
 ihretwegen möge er seine Sünde verzeihen, sodaß die Fehler
 schwinden.
 Es möge ihn eingehn lassen in das Paradies der Barmherzige in
 seiner Güte,

¹ kabbar fasse ich hier in der Bedeutung des Intensivs; vielleicht auch: „der über . . . ,Allahu akbar‘ rief“ d. h. Gott zum Zeugen dafür anrief, daß er mit jenem nichts zu tun habe.

'innoh musāmiḥ 'al¹-ḳabā'iḥ sattār.]

12. dōr².

uin ḥaddə ḳālak min ḳahar min ba'doh
 uakān lebīb bēn 'ahlə fennoh šāfir
 ḥattā ḳahar ḥāza-l-ḥijāl bit-tānī
 ba'd an ḳahab ḡaboh ḳaḡām iā māhir
 uaqḳhar ma'ānīḥ uaqḡahad fī ḳōloh
 † illā 'abdukum³ ṭūl zemānoh dāḡir
 † ḥasan ḳaššās . . .⁴ el-faḳīr el-muḥṭāḡ
 min ḳad ḳaḡā ḳalb al-'ā'ādī bin-nār
 iis'al 'ilāh loh ḳablə mōtoḥ tōbah
 iḡḡfir bihā zamboh uatamḥi-l-'auzār

1 'al = 'ala-l- ist in der vulgären Sprache üblich, kommt aber in den alten Gedichten nicht vor. 2 Diese Strophe nur in E; sie ist ein Zusatz von Ḥasan el-Ḳaššās. 3 Das Wort paßt nicht in den Vers. Man erwartet ـــــــــ statt ـــــــــ, etwa 'abidkum, nach syrischer Art [Littmann]. 4 Hier fehlt eine Silbe, etwa hū, außerdem müßte das ḳaššās, wenn es in den Vers passen soll, als ḳašāš gelesen werden.

denn er ist nachsichtig, ein Verhüller der Schlechtigkeiten].

12. Dōr:

Und wenn einer zu dir sagt, wer ist nach ihm erschienen,
 und war begabt unter seinen Zunftgenossen, ein kluger,
 bis daß dieses Schattenspiel von neuem bekannt wurde,
 der es, nachdem es geschwunden war, schnell herbei brachte,
 du Geschickter,
 und offenbar machte seine Stoffe und sich abmühte mit seinen Worten:
 Es war ausschließlich euer Knecht, der sein Lebenlang umherzog,
 Ḥasan Ḳaššās, der arme, der bedürftige¹,
 der das Herz der Feinde mit Feuer brannte.
 Er erbittet von Gott für sich vor seinem Tode Reue,
 um deretwillen möge er seine Sünde verzeihn, so daß schwinden
 die Fehler².

1 Zu ergänzen: nach Gottes Barmherzigkeit. 2 Dieser Vers auch schon in der Nachdichtung in der vorigen Strophe.

VI. (Ms. B fol. 4. 5.)

المليق

ما لك تختار
 شبه الامطار

1 يا زيرقاش يا بن الاخيار
 والدمع من عينك هدار

جَنح الاغلاس	قول لى اش جبرا لك يا بين الناس
وانتى فى افكار	واقف وبالك فيبه وسواس
ما فى بالى	انا اقولك واصغالى
جوزين سنار	سمك عدمنى رسمالى
واظهر جنك	ادى خذ السنار منك
بين الشطار	¹ اذى غمزة خاب ظنك
اجهل فنه	¹ اذى بتسالنى عنه
ما كان فى الدار	خذوا وراح بوا عدنه
تقبل داسوس	6 ليش فى الطويقه يا بغنوس
ما تخشا العار	تاخذ فنونى بالدبوس
تزداد رفعة	7 يا عم علمنى صنعه
طول الاعمار	لجل المعيشه والمتعه
للدين اركان	8 المديح: وامدح نبى لولاه ما كان
للناس اجهار	ولا دلايل فى القران
للشيخ مشدود	9 الاستشهاد: ونا المناواتى داوود
ريس عطار	نحلا وفى الصنعه معدود
¹ So deutlich, statt اذى.	² Zuerst stand da بين الشطار.

VI. el-bellik.

1. dôr [šeh el-ma'âš]

ia zibrikaš	ia-bn el-'ahjâr	mâlak tilâtâr
uad-dem'ə	min 'ənak haddâr	šibh al-'amâtâr

2. dôr [šeh el-ma'âš]

kul-li-êš ¹	garâ lak	ia-bn en-nâs	gunh el-'aglâs
------------------------	----------	--------------	----------------

¹ Wegen des Versmaßes wohl zweisilbig zu lesen. Vgl. XI 1.

1. Dôr: [šeh el-Ma'âš:]

O Zibrikaš, du Sohn der Edlen, warum bist du in Verlegenheit, und [warum sind] die Tränen aus deinem Auge ein Strömen gleich Regenbächen?

2. Dôr: [šeh el-Ma'âš:]

Sage mir, was dir zustieß, Sohn achtbarer Eltern, am Ende der Nacht,¹

¹ Vgl. oben V 1.

uâkîf uabâlak fih uasûâs ûintē f-afkâr¹

3. dôr [zibriķâš]

'anâ 'aķullak uisġâ-lî mâ fi bâli
semek 'adamnî rasmâlî gōzên sinnâr

4. dôr [šêĥ el-ma'âš]

'iddî ĥaz es-sinnâr minnak uazhar gannak
'izzaijō² ġamzoh ĥâb zannak bēn eš-šuttâr

5. dôr [zibriķâš]

'izzai² bitis'alnî 'annoh 'aġĥal fennoh
ĥazō uarâĥ bō 'adinnoh³ mā kân fi-d-dâr

6. dôr [šêĥ el-ma'âš]

lêš hi⁴-t-ṭarîķah iâ baġnûs tiķbal dâsûs
tâĥuz funûnî bi-d-dabbûs mā tiĥša-l-'âr

1 Statt fi 'afkâr. 2 Im Ms. mit ى geschrieben. 3 So wohl zu lesen.

Es ist eigentlich ^{أفك} أفك. Die Schreibung ^{عند} عند ist auffallend. Zu dem ^ع ع vgl. Nöldeke, Beitr. zur semit. Sprachwissenschaft 66 Anm. 2. 4 Vgl. Brockelmann, Grundriß II 190.

daß du dastehst, mit Sorgen in deinem Gemüte, und in Gedanken.

3. Dôr: [Zibriķâš:]

Ich will es dir sagen, so höre mir zu, was mich beschäftigt.
Ein Fisch nahm mir mein Kapital: zwei Paar Angelhaken.

4. Dôr: [Šêĥ el-Ma'âš:]

Der die Haken von dir nahm und deine Verstörtheit sichtbar
werden ließ,
Wie hat sein Zupacken dein Denken verwirren können unter den
Verständigen?

5. Dôr: [Zibriķâš:]

Wie fragst du mich nach ihm? Ich kenne seine Zunft nicht.
Er ergriff es und ging fort mit ihm — er war noch nicht im Hause.

6. Dôr: [Šêĥ el-Ma'âš:]

Wie? Nimmt denn die Ṭarîķa, du Novize, einen Spion auf?¹
Daß du meine Künste mit der Keule in Empfang nehmen willst?
Fürchtest du nicht die Beschämung?

¹ Der Šêĥ el-Ma'âš ist über die abweisende Antwort des Z. (5. Dôr) ärgerlich. Z. lenkt im 7. Dôr ein und bittet.

7. dôr [zibriḳâš]

jā 'ammə 'allimmī ṣan'ah	tizdād rif'ah
lagl el-ma'īšah ḡa-l-mut'ah	tûl el-'a'mâr

8. dôr [el-medîḥ]

ḡamdaḥ nebī laulâh mā kân	lid-dîn 'arkân
ḡalâ dalâjil fi-l-ḳur'an	lin-nâs 'ighâr

9. dôr el-istišhâd

ḡana-l-manāḡâtī dâ'ûd	liš-šêḥ mašdûd
nahlâ ḡafi-ṣ-ṣan'ah ma'dûd	raijis 'attâr ¹

¹ Var.: bën eš-šuttâr.

7. Dôr: [Zibriḳâš:]

Mein Oheim, lehre mich das Handwerk — so nimmst du zu an Ansehn —
wegen des Lebensunterhalts und des Erwerbs, lebenslang.

8. Dôr: [Medîḥ:]

Und ich preise [den] Profeten, wenn er nicht wäre, hätte der Glaube keine „Säulen“¹
und keine Beweise² wären im Korân, für die Menschen eine deutliche Verkündigung³.

9. Dôr: [Istišhâd:]

Und ich bin der Da'ûd aus el-Manāḡât, mit dem Šedd versehen durch den Šêḥ
Nahle und im Handwerk aufgeführt als der Raijis 'Attâr³.

¹ Gedacht ist an die 5 Säulen (arkân) des Islâm: šahâda, ṣalât, zakât, ḡağğ, ṣôm. ² dalil „unbestreitbares Argument“. Vgl. Juynboll S. 46. ³ Vgl.

أجهر بقرآته. ⁴ Var. unter den Verständigen.

No. VII und VIII,

erhalten in Ms. C. Zwei Fragmente, der Rest eines zu rezitierenden Gedichtes mit dem Anfang des darauf folgenden Bellîḳ. Dichter ist 'Alî en-Naggâr. Zum Inhalte vgl. die Vorbemerkung zu No. III und IV. Die Bezugnahmen auf die islamischen Zunftgebräuche sind hier besonders interessant und wichtig.

Das erste Gedicht (No. VII) besteht aus Strophen aus je 5 Doppelversen, von denen die letzten beiden den Gesamtreim, die ersten 3 einen Sonderreim aufweisen. Das Versmaß ist: *mustaf'ilun mustaf'ilun maf'ûlun*.

Vom Bellik sind Maṭla^c und 4 Strophen erhalten. Jede der Strophen hat 7 Verse, von denen 1—3 und 7 das Versmaß *maf-^cülätu maf^cülätun*, 4—6 *maf^cülun* aufweisen. Den Gesamtreim bieten die beiden Verse des Maṭla^c und der 7. Vers jeder Strophe, während 1—3 und 4—6 je Sonderreim aufweisen.

VII. (Ms. C.)

.....
 لو كنت تامرنى اشيل الاحجار واتعلم الصنعه وابقا صبياد fol. 1 a
 وانا اخدمك لو كان لنزح الابدبار لان قلو من خدم سوف يخدم

شبيخ المعاش

اهو كذا شرط الذى يتعلم مبيت مرحبا بك يا بنىي مقبول
 ولو اسا شبخه عليه ما اتكلم يكون مهذب فى جميع افعاله
 اذا راه صاير وئر¹ يتنائم يبقى عزيز عنده ويوربه فنه
 وما خفى عنه يبان له اجهار يوضح اليه السر شبخه يرشد
 يبقا رضاه يلقاه معه اين ما سار وبعد موت الشبيخ يسود المشدود

زبرقاش

وبعد عهدك يرتعى لى شدك يا عم عاهدنى ولك ما يرضيك
 انك تكون شبخى واحفظ عهدك ويشهد الله انى اخترتك
 الا اكون فى الرق مكتوب عبدك ولا اخونك يا ابنى طول عمرى
 واكون رفيقك الى فراغ الاعمار يكون عليا خدمتك للغايبه
 وان مت قبلك لاجل عهدى انزار ان مت قبلى ما انقطع عن قبرك

شبيخ المعاش

واقبلك ابنى وتبقا فايق ان كان تريد يا زبرقاش عهد الله
 فى وسط دل محصر بما هو لايق غنى انا وبك بليليق صنعه
 والدق مصمودى برقه زايق وقول لدل زامر يحس السيكه
 فى وسط دل محصر حدى دل حصار اشطاح واغنى وانبسط دل ليله
 على طرب الات ومغنى وانطار ونا رسيلك فى جميع ما قلته

1 Der Strich des Fatha steht unter dem Teädid.

زبرقاش

	طه الذى رب السموات حبه	[يا عم] قصدى قبل اعنى امدح
	لحضرة البارى وخا[صه ربه]	[من استخصه] [لامين جبرائيل]
fol. 1 b	وقد سكن فى وسط قلبى حبه	من انطق الله له للحجارة للحمد
	من نار جهنم يا على يا نجار	عسى يمدحه فى اللساب يشفع لك
	بكثر مدحك فى الرسول المختار	ويغفر الله لك جميع اوزارك

1 Die 3 Ergänzungen schlägt Littmann vor.

VII.

Aus Hs. C. [Rest des Zagal.]

zibriqāš:
 uat'allim eš-šan'ah ũa'abkā šaijād
 lau kuntə tāmurnī¹ 'ašīl al-'ahgār
 la'innə kālū min ḥadam sōf iḥdam
 ũana-ḥdimak lau kán linazḥi-l-'abiār

dōr: šēḥ al-ma'āš:

mīt marḥabābak iā bunaijī maḥbūl
 ahū kazā šarḥ allazī iit'allim
 iakūn muhezzeb fī gamīc af'āloh
 ũalau 'asā šēḥoh 'alēh ma-tkellim
 iibkā 'azīz 'andoh ũajūrīh fennoh

1 So auf Grund der Orthographie; heute würde man etwa *tu'murnī* sagen.

VII. Ms. C.

Zibriqāš:

und ich will das Handwerk lernen, und werde ein Fischer sein,
 selbst wenn du mir befehlen solltest, ich soll die Steine fort-
 schaffen.

Nämlich man sagt, wer dient, dem wird man dienen,
 und ich will dir dienen, wenn es auch wäre zur Ausschöpfung
 der Brunnen.

Šēḥ al-Ma'āš:

Hundert Mal willkommen, mein Söhnchen, einverstanden!

so ist die Bedingung dessen, der lernen will.

er sei wohlgezogen in allen seinen Taten

und wenn sein Schēch ihm auch Unbequemlichkeiten macht,
 so redet er nicht,

er bleibt geliebt bei ihm, und der wird ihm seine Kunst zeigen,

'izā ra'āh šābir ʔalam iit'allim
 iūḏaḥ 'ilēh es-sirrə šēḥoh iuršid
 ʔamā ḥafā 'annoh iūbān loh 'ighār
 ʔaba'də mōt eš-šēḥ iasūd al-mešdūd
 iūbkā riḏāh iilḳāh ma'oh 'en mā sār

dōr: zibrikāš:

ia 'ammə 'āhidnī ʔalak mā iirdik
 ʔaba'də 'ahdak iirtimī lī šeddak
 ʔaiiḥšad allāh 'innanī 'ihtartak
 'innak təkūn šēḥī ʔa'ahfaz 'ahdak
 ʔalā 'ahūnak iā 'abī tūl 'omrī
 'illā 'akūn fi-r-riḳḳə maktūb 'abdak
 iakūn 'alaiiā ḥidmōtak lil-gājah
 ʔakūn refiḳak ilā¹ firāg el-'a'mār
 'in muttə ḳablī ma-nḳaṭa' 'an ḳabrak

¹ ilā ist einsilbig und als Länge gerechnet, vielleicht *il* gelesen.

wenn er ihn geduldig sieht und nicht leicht gekränkt ist.
 Sein Schēch wird ihm das Geheimnis (es-sirr) kund tun, er wird
 (selber) leiten¹,
 und was vor ihm verborgen ist, wird ihm offen klar gelegt.
 Und nach dem Tode des Schēch wird Herr der Mašdūd²,
 seine(s Meisters) Einwilligung wird er bei sich finden, wo immer
 er geht.

Zibrikāš:

Mein Oheim, nimm mir den 'Ahd ab, und dir soll sein, was dich
 zufrieden stellt,
 und nach deinem 'Ahd soll mir dein Šedd geworfen werden.
 Und Gott ist Zeuge, daß ich dich erwählte
 daß du mein Šēḥ seiest, und ich deinen 'Ahd beobachten will.
 Und nicht will ich dich täuschen, mein Vater, mein Leben lang,
 sondern ich will auf dem Pergament eingeschrieben sein als dein
 Sklave.
 Mir soll der Dienst gegen dich Pflicht sein, zum äußersten,
 und ich will dein Genosse sein bis ans Lebensende.
 Wenn du vor mir stirbst, will ich nicht mich von deinem Grabe
 trennen,

¹ D. h. er wird ein Muršid, der selbständig andere anleiten kann. ² Der
 mit dem Šedd versehene, der also bereits Naḳib war, wird nun selber Meister.

qin muttə qablak laglə 'ahdī 'anzār

dôr: šêh al-ma'âš:

'in kân turîd ja zibriqâš 'ahd allâh
 qa-'aqlbilak 'ibnî qatibkâ fâjîk
 gannî 'anâ qaijâk bulêliq şan'ah
 fî qasţə dal¹-mahdar bimâ hû lâjîk
 qaqlîl lidaz¹-zâmir jəguss as-sikâh
 qa-d-daqqə maşmûdî birikkə zâjîk
 'aştaḥ qağannî qanbisit dal-lêle
 fî qasţə dal-mahdar ḥadâ dal-ḥuqqâr
 qanâ rasîlak fî gamî' mā kultoh
 'alâ qarab 'alât qamağnâ qa-ṭ-ṭâr

[dôr: el-medîḥ] zibriqâš:

[iâ 'ammə] qaşdî qabl 'ağannî 'amdah
 ṭâha-llazî rabb as-samâqât ḥabboh
 [min 'istaḥaşşoh a]l-'amîn gibrà'îl

¹ Beachte die Orthographie.

und wenn ich vor dir sterbe, so werde ich wegen meines 'Ahd
 Gegenstand frommer Besuche sein.

Šêh al-Ma'âš:

Wenn du, Zibriqâš, den 'Ahd Gottes willst,

und daß ich dich annehme als meinen Sohn und du berühmt wirst,
 so singe mit mir ein meisterhaftes Bellîk

in mitten dieser Versammlung über etwas, was passend ist,
 und sage jenem Flötenbläser er möge anstimmen [die Melodie] as-
 Sikâh

und der Rhythmus sei maşmûdisch in Zartheit [es] verschönend¹
 Ich will übermütig sein und singen und vergnügt sein in dieser Nacht
 in mitten dieser Versammlung bei diesen Anwesenden.

Und ich bin dein Genosse in allem, was du sagst
 zu der Musik der Instrumente und Gesang und dem Ṭâr.

Zibriqâš:

[Mein Oheim,] mein Wunsch ist, daß ich, bevor ich singe, preise
 Ṭâhâ, den der Herr der Himmel liebte,
 den Gabriel, der Getreue, [zum Eigentum gab]

¹ Wenn zâjîk zu **زجق** oder **زجق** gehört: doch kommt I nicht vor. Vielleicht stellt man es besser zu **ذوق** und übersetzt dann etwa: in Feinheit kostend.

liḥadret al-bârī u[ḥaṣṣoh rabboh]
 man 'anṭaḵ allāh lo 'l-ḥigāra 'l-galmaid
 uqaḳad sakan fī uastə ḳalbi ḥubboh
 'asā bi madḥoh fi-l-ḥisāb iṣṣfa' lak
 min nār gehennam iā 'alī iā naggār
 uajaḡfir allāh lak gami' 'auzārak
 bikusrə madḥak fi-r-rasūl al-muḥtār.

1 Die Schreibung له und للبحار würde in Ms. A hier nicht gewählt sein. Dort steht das * offenbar nur da, wo es am Ende gesprochen wurde.

der Majestät des Schöpfers, und [sein Freund war sein Herr,]¹
 zu dem Gott reden ließ den harten Felsen
 und es wohnt inmitten meines Herzens die Liebe zu ihm.
 Vielleicht wird er um des ihm gespendeten Lobes willen bei der
 Abrechnung dich fürbittend bewahren
 vor dem Feuer der Gehennam, o 'Alī, o Naggār!
 Und Allah möge dir vergeben alle deine Sünden
 wegen der Menge des Lobes, das du dem Gesandten, dem aus-
 erwählten, spendetest.

1 Die Ergänzungen dieser beiden Zeilen von Littmann.

VIII. (Ms. C.)

البليق

تقبلي اكون لك خدام

يا شيخ المعاش يا مقدم

fol. 1b.

زيرقاش

في قصدى سميكه لامي

يا شيخ المعاش يا عمي

شرحى طال للاعيال

رجنى واذهب غمي

وخايف اروح للايتام

شيخ المعاش

من دل بحر خذ ما طاب لك

يا ابني عليا اصطاد لك

بالاشمياك ما يكفك والله اعطاك

من صيد انمك واتملك

كفى عيلتك لا تنصام

زبرقاش

يا شيخ المعاش راشيني من صيد السمك غديني
 من دل بحر ما يكفيني او حيتان للاخوان
 اطرح لي الشبك سعدك دام

شبيخ المعاش

اصبر لي هنا وحياتك دا رزقك يجيبك واخوانك
 الا غمني حالانك لما اصطاد قوت الاولاد يا استاد
 عارف شكوتك بالانمام

زبرقاش

فرحنى

VIII. el-bellik.

[maṭlaʿ. zibriḳāš]

iā šēḥ el-maʿāš iā miḳdām tiḳbalnī ʾakūn lak ḥaddām

[1. dōr] zibriḳāš

iā šēḥ el-maʿāš iā ʿammī fī ḳašdī sēmēkah lummi

raijihnī ūa-ʾizhab gammī

lil-ʾaʿiāl šarḥī ṭāl ḥālī ḥāl

uḥājjif ʾarūḥ lil-ʾitām

[2. dōr] šēḥ el-maʿāš

iā ʾibnī ʿalaija-ṣṭād lak min dal-baḥrə ḥuz mā ṭāb lak

Das Bellik.

[Maṭlaʿ: Zibriḳāš:]

O Šēḥ el-Maʿāš, der du an der Spitze marschierst, nimm mich an,
 ich will dir ein Diener sein!

[1. Dôr:] Zibriḳāš:

O Šēḥ el-Maʿāš, mein Oheim, ich wünsche ein Fischlein für meine Mutter,
 mach mich frei und beseitige meinen Kummer!

Für die Kinder! meine Erklärung ist lang, meine Zeit ist um!
 und ich fürchte zu den Waisen zu gehn.

[2. Dôr:] Šēḥ el-Maʿās:

Mein Sohn, meine Sache ist es, daß ich für dich fische aus diesem
 Flusse, nimm was du brauchen kannst

min šêḥ es-semek ūtmallak
 bil-'ašbāk mā ijkfāk ūalla-'tāk¹
 kufā 'elatak lā tinḏām

[3. dōr] zibriḳāš

iā šêḥ el-ma'āš rāšīnī min šêḥ es-semek gaddīni
 min dal-baḥrō mā ijkfīni
 min šīlān 'au hītān lil-'iḥuān
 'itraḥ li-š-šebek sa'dak dām

[4. dōr] šêḥ el-ma'āš

'uṣbur lī hanā ūaḥiātak dā rizḳak jaḡik ūiḥuānak
 'illā ḡammōnī ḥālatak
 lamma-štād kūt laulād iā 'ustād
 'arif šekḡatak bil-'itmām

[5. dōr] zibriḳāš

farraḥni

¹ So wohl für ūallāḥ a'tāk zu lesen.

vom Fischfang und eigne dir an
 durch die Netze, bis du genug hast; Gott gibt dir
 Nahrung für die Familie, sie soll keinen Mangel haben!

[3. Dōr:] Zibriḳāš:

O Šêḥ el-Ma'āš, stehe mir bei! Aus dem Fischfang gib mir ein
 Mittagsmahl
 aus diesem Flusse, was ich brauche
 an Kaulköpfen oder Stockfischen für die Brüder,
 wirf für mich aus das Netz, dein Glück sei dauernd!

[4. Dōr:] Šêḥ el-Ma'āš:

Habe Geduld mit mir hier, bei deinem Leben!
 Dieser dein Lebensunterhalt soll zu teil werden dir und deinen
 Brüdern!

Lediglich deine Verhältnisse bekümmern mich,
 wenn ich fische Nahrung für die Kinder, o „Meister“¹.
 Ich kenne deine Klage vollkommen!

[5. Dōr:] Zibriḳāš:

Erfreue mich

¹ Das ist wohl ironisch gemeint.

IX. (Ms. B.)

Leider ist von diesem Gedicht nur die 1. Strophe erhalten. Über den Inhalt läßt sich nichts sagen; das Gedicht folgt in der Hs. unmittelbar an das unter No. VI veröffentlichte Bellik. Auch über die Reime ist nichts zu sagen auf Grund des vorliegenden Beispiels. Das Versmaß ist:

<i>mustaf'ilun fâ'ilâtun</i>	<i>mustaf'ilun mustaf'ilun</i>
<i>mustaf'ilun fâ'ilâtun</i>	<i>mustaf'ilun fa'lun.</i>

قطعه في التنييسى

سادوا وشادوا وأرتقوا	يا سادة يا لمعاني
في ساير البلدان	ونكرم مسك فايح

kiṭ'a fi-t-tinnîsî¹

<i>jā sādātī² bil-ma'ânī</i>	<i>sādū qašādū ẖirtakū</i>
<i>qazikrəhum miskə fâjīh</i>	<i>fī sâ'ir el-boldân</i>

¹ So ist auch oben S. 299 zu lesen! ² So muß man wohl im Versmaß lesen. Daß das t zu sprechen ist, darauf weisen die Punkte hin.

Stück in der tinnîsischen [Dichtungsart].¹

O über die, welche Herren sind durch den Edelmut, sie herrschen,
werden bekannt, steigen empor,
und ihr Ruf ist Moschus, dessen Duft ausströmt in die übrigen
Länder.

¹ Offenbar nach der Stadt Tinnîs benannt, deren Ruinen im Menzale-See, nicht weit von Port Said entfernt, liegen; (vgl. über die Lage der Stadt die arab. Karte bei Jākūt, Mu'gam el-Boldân (Kairo 1323) II 421. Tinnîs war nach Maḳrîzî einmal eine der bedeutendsten Städte Egyptens. Die Stadt wurde im Schauwâl 624 = Sept./Okt. 1227 auf Befehl des Aijübiden al-Malik al-Kâmil zerstört. Vgl. Ḥiṭaṭ (Kairo 1324) II 292.

No. X. (Ms. B fol. 6.)

Der Anfang eines Gedichtes; es hat keine Überschrift, und die Personen, die reden, sind weder in den Überschriften der Strophen genannt, noch angeredet. Indessen ist es außer Zweifel, daß der Fellach im Rachen des Krokodils Zibriḳâš sein muß. Nach dem Vorbild von No. XI habe ich angenommen, daß sein Gegenspieler Riḥim ist. Doch ist die Situation nicht so deutlich, daß es Riḥim notwendig sein müßte.

Erhalten ist das Maṭla' und etwas über 3 Strophen. Das Metrum jedes der 10 Halbverse ist *mustaf'ilun fa'lun*. Die Reime sind so kompliziert, daß ich sie in einem Schema zusammenzustellen versuche. Wenn x der Gesamtreim ist, und die einzelnen Sonder-

reime mit Buchstaben des Alfabets von a ab bezeichnet werden, so würde das Reimschema für Maṭla' und die ersten beiden Strophen folgendermaßen sein:

Maṭla'	a	x		
	a	x		
1. Strophe	b	c	2. Strophe	d e
	b	c		d e
	x	c		x e
	c	x		e x
	—	x		— x

Dabei ist zu beachten, daß der fünfte Kurzvers gleich dem achten, und der sechste gleich dem siebenten ist.

No. X (Ms. B fol. 6.)

مكسور دليل منهان	قيفوا انظروا فلاح
من سالف الازمان	جوا حنك تمساح

دور

في قم دالتمساح	يا من رماك دهورك
وما دهاك يا صاح	قول لي على امرك
وانسر منك باح	لما بقيت لهفان
وافتي بقيت لهفان	والسر منك باح
يجري دما طوفان	والدمع من عينك

دور

يا من سال عنى	طول مدني صياد
لما بقى في	في صيدم معتاد
تاريخه يطمني	جيتته ونا فرحان
جيتته ونا فرحان	تاريخه يطمني
باكي وحييني حان	فيما طبق وامسيت

دور

مختار على شانك	خلينتي دايب
من شدة احزانك	حاضر ونا غايب
لما رجع خانك	ليش جيت انيه باطمان
ليش جيت انيه باطمان	لما رجع خانك
تعاشر الخوان	خذ لك حذر واحذر

دور

والدهر اعماني

قد غرني جهلي

ان

X.

maṭla':	ķīfu ¹ -nʒurū fellāh	maksûr dalil minhân
[riḥim]	gûṡā ḥanak timsâh	min sâlif al-'azmân
1. dôr:	ġā man ramâk dahrak	fī fammə da-t-timsâh
[riḥim]	ḳullī 'alā 'amrak	ṡamā dahāk ġā šâh
	lammā baḳêt lahfân	ṡa-s-sirrə minnak bâh
	ṡa-s-sirrə minnak bâh	ṡintē baḳêt lahfân
	ṡa-d-dam'ə min 'ənak	ġigrī da mā tūfân
2. dôr:	tûl muddatī ṡaijâd	ġā man sa'al 'annī
[zibriḳâš]	fī ṡēdēhim mi'tād	lammā baḳā fennī
	ġitō ṡanā ferḥân	tārīh ġəṡamminnī
	tārīh ġəṡamminnī	ġitō ṡanā ferḥân

¹ ķīfū für ķīfū von ṡaḳafa. Zum Imperativ ķif vgl. Spitta S. 224.

Maṭla': Steht still und seht einen Fellâhen, gebrochen, elend, mißhandelt.

Im Rachen eines Krokodils seit undenklichen Zeiten¹.

1. Dôr: [Riḥim] O du, den dein Mißgeschick ins Maul dieses Krokodils warf,

berichte mir über deine Sache und was dich betroffen hat, o Freund!

Daß du traurig wurdest und das Geheimnis von dir ans Licht kam, und daß das Geheimnis von dir ans Licht kam, und du traurig wurdest.

und die Träne aus deinem Auge rinnt — das ist Sintflutwasser!

2. Dôr: [Zibriḳâš]: Mein Leben lang bin ich ein Fischer — der du nach mir fragst,

An ihre [der Krokodile] Jagd gewöhnt, da es mein Beruf (fenn) war.

Ich ging wohlgemut an es heran, offenbar² will es mich sicher machen.

Offenbar will es mich sicher machen, ich gehe wohlgemut an es heran.

¹ Wohl eine Übertreibung, er sitzt sehr lange schon im Rachen des Tieres.

² tārīh für atārīh = atābīh; zu diesem Adverb vgl. Spitta S. 179; Willmore 209; Spiro, Lexicon s. v. igrann.

	faiā ṭabaḳ ¹ uamsît	bākī uahîni hân
3. dôr:	hallétinî dâjîb	muḥtâr 'alâ šânak
[riḥim]	ḥâḍîr ṡanâ gâjîb	min šiddat aḥzânak
	leš gît 'ilêh biṭmân	lammâ rigi' hânak
	lammâ rigi' hânak	leš gît 'ilêh biṭmân
	ḥuz lak ḥazar 'ihzar	ta'âšîr el-hūuân,
4. dôr:	ḳad ḡarrø bî gahlî	uad-dahrø iġmâ'î ²
	[zibriḳâš] inn	

¹ So Littmann. ² $\dot{\epsilon}$ allerdings nicht sicher, jedenfalls ein Buchstabe mit 1 Punkt darüber, und das kann hier kaum etwas anders sein. Man könnte auch aġma bi lesen, denn von den 2 Punkten unter dem ersten jā könnte einer nicht ursprünglich sein.

Und o, da schnappte es, und ich blieb weinend, und meine Zeit ist gekommen.

3. Dôr: [Riḥim]: Du machst, daß ich vergehe¹, ratlos deinetwegen. Anwesend und zugleich abwesend bin ich² wegen der Stärke deiner Bekümmernisse.

Warum gingst du zu ihm in Sorglosigkeit, als es umkehrte und dich betrog?

Als es umkehrte und dich betrog, warum gingst du zu ihm in Sorglosigkeit?

Brauche Vorsicht und hüte dich davor, dich einzulassen mit den Betrügern!

4. Dôr: [Zibriḳâš]: Meine Dummheit hat mir böß mitgespielt und das Misgeschick war [bewirkte] meine Lähmung.

¹ Eigentlich: schmelze, zerfließe. ² Im Körper anwesend, im Geiste abwesend; wie von Sinnen.

No. XI and XII,

erhalten nur in Ms. D und E. Ganz abweichend von den andern Gedichten ist hier der Dichter nicht angegeben. Ich gebe die Gedichte nur in Transskription und Übersetzung.

No. XI besteht aus Maṭla' und 6 Strophen zu je 5 Doppelversen. In Maṭla' und Strophe 1 und 6 redet Riḥim, in den Strophen 2—5 Zibriḳâš. Die beiden Doppelverse des Maṭla' und die beiden letzten jeder Strophe enthalten den Hauptreim, die drei ersten Verse jeder Strophe den Sonderreim. Das Versmaß ist hier: *mu-staf'ilun mustaf'ilun maf'ilun*.

Das Bulêliḳ (No. XII) weist Maṭla' und 5 Strophen auf. Hier wechseln die Strophen regelmäßig zwischen Riḥim und Zibriḳâš.

Das Versmaß ist *mustaf'itun fa'tun*, die Reime sind ganz analogen in No. XI.

XI.

maṭla^c: riḥim: ḳabl el-kaḻām 'amdaḥ nebīna-l-hādī
 min 'anṭaḳ allāḥ lo-l-ḥigārā iā ṣāḥ
 ʔa-ḍ-ḍabbə gā sellim 'alēḥ fi-l-ʔādī
 ʔa-mma-l-gemel min 'oẓmə mā bō ḳad bāḥ

1. dōr: riḥim: iā 'aiḥuḥa-l-fellāḥ famā dā-ṣābak
 lammā baḳēt fī fammə timsāḥ kāsir
 da'ʔat faḳīr ʔillā du^cā min maẓlūm
 ʔillā mərəbiṭ kān bisirrō ḥāḍir
 ʔillā 'abūḳ iā munjati kān iḍ'ī
 'alēḳ ʔa'ummak fi-z-zaḻām al-'ākir
 inḥaḍ ʔa-'a'limnī 'alā di-l-ḳiṣṣaḥ
 iā min ramāḥ dahrō ʔa-'aṣbaḥ nauḻāḥ
 ḳul-lī ʔṣ¹ sebeb mā 'iḥragak min bētak
 lammā 'alēḳ ḳad i'tadā da-t-timsāḥ

¹ Vgl. VI 2.

XI.

al-Maṭla^c: Riḥim: Bevor ich rede, preise ich unsern Profeten, den
 recht leitenden
 zu dem Gott die Steine reden ließ, o Freund!
 Und die Eidechse kam, ihn zu grüßen im Wādī
 Und das Kamel — was in ihm an Schrecken war, brachte
 es ans Tageslicht¹.

1. Dōr: Riḥim: O du Fellaḥ, was hat dich betroffen,
 da du dich im Rachen eines reißenen Krokodils befindest!
 Der Fluch eines Frommen, oder das Gebet von einem, der
 ungerecht behandelt ist,
 oder war ein Derwisch mit seinem Geheimnis (sirr) zugegen?
 Oder hat dich dein Vater — o mein Wunsch! — verflucht
 und deine Mutter in der trüben Finsternis?
 Auf! und unterrichte mich über diese Geschichte
 O du, den sein Geschick darniederwarf, daß er nun heult.
 Sag mir, welcher Anlaß dich aus deinem Hause trieb
 daß dies Krokodil in deine Rechte eingriff.

¹ Diese Geschichte von dem Kamel, das durch sein Brüllen die Wahrheit ans Tageslicht bringt, ist sehr bekannt in allen islamischen Ländern und wird z. B. in as-Sira al-Ḥalabija (Kairo 1320) Bd. III S. 284 erzählt.

2. dôr: zibriqâš: jâ min 'ala-huâlî bitis'al 'îlam
 'innî 'anâ šaijâd qadîm fi-l-higrah
 'aštâdø bi-l-kânûn qa'âhuz rizkî
 qašâ' bidâ bèn 'ahlø fennî hibrâh
 qa'auqim el-qar'â qa-'armi-s-sennâr
 qaharrir eš-šan'ah bibêt el-'ibrâh
 qa'afrâh eš-šebekah¹ bi-'îdi sir'ah
 qaḳ'ad 'ala-r-râmûz 'izâ gâ 'au râh
 qalâ 'aḳaddim hōf 'anâ ṭul 'omrî
 qašuft 'abûja-štâd samânîn timsâh

3. dôr: ṭilihtø² jôm al-'ašrø ḳabl al-magrib
 'ašîb 'alâ gamb el-gezîre da'kah
 qa-l-môg ḳad itlâṭam ba'ḳø³ fî ba'ḳe
 min ḫalfø el-'arjâh bitilk el-birkah
 saḫabtø farrâḫah gedidah 'andî
 min ḡazlø nâ'im minsahîb min rukkah

¹ Wahrscheinlich muß man wegen des Verses šebkah lesen. ² = ضلعن.

Hier ist der Vers nicht in Ordnung.

2. Dôr: Zibriqâš: Der du mich nach meinen Geschicken fragst, wisse,
 ich bin ein Fischer, alt im Dienst.

Ich fische nach der Regel und verdiene meinen Unterhalt,
 und es verbreitete sich unter meinen Zunftgenossen die Kunde
 davon.

Und ich lasse schwimmen den Kork¹ und werfe aus die Haken
 und ich richte das Handwerk genau ein mit dem Kompaß.

Und ich werfe aus das Netz mit meiner Hand geschwind
 und ich sitze auf dem Meere², wenn es kommt und geht.

Und keine Furcht zeige ich, so lange ich lebe,
 und ich sah, wie mein Vater 80 Krokodile fing.

3. Dôr: Ich ging eines Tages aus, nachmittags, gegen Sonnen-
 untergang,

traf auf der Seite der Insel einen Haufen (Fische) an,
 und die Wogen schlugen gegen einander
 wegen der Winde in diesem Gewässer.

Ich zog ein neues Wurfnetz an mich heran,
 von zartem Netzwerk, gesponnen vom Spinnrocken.

¹ Pflanzenmark, das oben schwimmt, damit die Haken nicht zu tief hinunter-

sinken. ² البحر العظيم لتموجه TA. Er sitzt im Kahn auf dem
 Meere.

lammā ramēt el-ǧazlō billā-tḡakkalt
 ǧa-ḡultō bismillā-l-kerīm el-fattāḥ
 lammā ramēt tilk er-rošāš itmakkin
 saḡabtahā 'andī ḡilī' da-t-timsāḥ

4. dōr: lammā ra'ētō¹ ḡad tōḡaš'ar ḡismī
 ǧaḡultō mā di-llā balīje tǧimme²
 ǧašfarrō lōnī ǧinza'ag 'aḡuāli
 ǧaḡābet er-rūḡ fi makān el-laḡme
 taḡtaḡtō³ 'a'dāiā ǧamā bi zāiīd
 ǧaḡēt 'aḡalli mā laḡēt lī nahme
 lammā ra'ētō¹ nām ǧamaddad riḡlēḥ
 kunt 'aḡsib innō māt 'atārīḥ iirtāḥ
 maddētō 'idī 'inn 'aḡallaš ḡazlī
 ḡabaḡ 'aleiḡā mā laḡēt lī muftāḥ
5. dōr: iā ḡaḡḡō 'aḡmed bi-n-nebī el-hādī
 min nūruhū fi-l-'ufḡō sātī' lāmī'
 'ilḡaḡ liḡiddī bi-l-'aḡal ḡallaḡnī
 ǧunḡur lida-t-timsāḡ liḡismī bāli'

¹ D: laḡētō.

² = **اقتت**.

³ Ms.: ǧataḡtaḡtō.

Als ich das Netzwerk auswarf, vertraut ich auf Gott
 und sprach: im Namen des Gütigen, des Öffners!
 Als ich jenes Blei auswarf, wurde es festgehalten,
 ich zog es an mich — da kam dies Krokodil heraus!

4. Dōr: Als ich es sah, da überließ es meinen Körper
 und ich sprach: Sicher hat irgend ein Misgeschick es gereizt!
 Und gelb wurde meine Farbe und verstört mein Befinden,
 und der Atem ging aus an der Stelle des Schluckens.
 Ich klapperte mit meinen Gliedern und es konnte mit mir
 nicht schlimmer werden (?),
 und ich wollte fortlaufen, nicht fand ich mir Kraft.
 Als ich es ansah, schlief es und streckte seine Füße aus
 ich glaubte, es sei gestorben, wie es sich so ausstreckte.
 Ich streckte meine Hand aus, um das Netz loszumachen,
 da schloß es über mir zu, und ich fand mir keinen Schlüssel.
5. Dōr: O Ḥaḡḡ Aḡmed, beim rechtleitenden Profeten,
 dessen Licht am Horizonte glänzend strahlt,
 mach dich an meinen Widersacher, schnell befreie mich!
 und sieh auf dies Krokodil, das meinen Körper verschlang,

qunzur linābō qad ḥaraq ṭāriqtī
 qa-n-nāb el-āḥir uoṣṭə kalbī ṭālī^c
 qūm ḥaḍḍar eš-šaijād uahāt el-'iddah
 jā man zahar lak bil-makārim 'auḍāḥ
 qana-nkitib-lak 'abdə muddet 'omrī
 tibkā 'alaijā bi-l-muḥaddah mannāḥ

6. dōr: riḥim: lau kuntə tufdā bi-z-zahab qa-l-fiddah
 lakuntə fādetak uazilt 'a'kāsak
 'alā bidā timsāḥ ligismak bālī^c
 qalā bakā bājin siqa-n-kān rāsak
 qunzur linābō qad ḥaraq ṭāriqtak
 qafāriḳak ḥillak uagam'a-gnāsak
 ušhad bi'anna-llāha rabbak ḥaḳḳan
 mā jinfa'ak gēr eš-šəḥādah jā ṣāḥ
 'iḡriz qa'istaḳbil mušammit kā'id
 lammā 'asamma' qaṣfə da-t-timsāḥ

und sieh auf seinen Zahn, der meinen Brustkasten ¹ zerriß,
 und der hindurch drang mitten in mein Herz.

Auf! bring den Fischer herbei und hol die Geräte!

O du, dem um der edlen Taten willen vollwertiges Geld zu
 Teil werden möge!

Und ich will dir als Sklave verschrieben sein, so lange ich lebe,
 Du wirst mir gegenüber durch die Liebe ein Wohltäter sein!

6. Dōr: Riḥim: Wenn du mit Gold und Silber losgekauft werden
 könntest,

ich kaufte dich los und beseitigte dein Unglück.

Aber das ist doch ein Krokodil ², das dich ganz verschlungen hat,
 und nichts ist sichtbar geblieben außer deinem Kopf!

Und sieh auf seinen Zahn, der deinen Brustkasten zerriß.

Und losgesagt hat sich von dir dein Freund und alle deine
 Anverwandten.

Drum bezeuge du, daß Allāh dein Herr sei in Wahrheit!

Nur das Glaubensbekenntnis kann dir nutzen, mein Freund!

Laß die Widerspenstigkeit ³ und höre schweigend dasitzend
 wenn ich vortrage die Schilderung dieses Krokodils.

¹ طارقه = gr. Θωραξ, cf. de Sacy, Chr. Arabe² I 274 f.; Lane s. v. ² 'alā
 = nonne. ³ غرر الرجل كسمع اطاع السلطان بعد عصيان TA. Hier können
 die Worte schwerlich so wie oben S. 320 übersetzt werden.

XII. bulēliḳ.

maṭla':	ta'a-nḡuru-l-fellāḥ	fī fammə da-t-timsāḥ
riḥim	ṭābiḳ 'alēḥ nābō	lō kullō nāb garrāḥ
1. dōr:	ḡā 'aijuha-l-fellāḥ	ḡullī 'alā zambak
riḥim	ḡeš kānat af'alak	bidā ḡakam rabbak
	ḡiḡi'tō ma' timsāḥ	fi-l-baḡrə 'āḡim bak
	ṭābiḳ 'alēk nābō	ḡadem'ə minnak sāḥ
	'uṣbur liḡukm allāḥ	'innō kerīm fattāḥ
2. dōr:	ḡā min bitis'alnī	bimin rasam rasmak
zibriḡās	ḡaṣauḡarak ḡanšāk	bēn el-ḡarā ḡismak
	'inni-s'alak ḡullī	ḡaḡūḡe mā 'ismak
	'abḡā 'anādīk bō	bēn el-ḡarā ḡā ṣāḥ
	billāḡi taṣḡiḡnī	ḡā ḡorrə ḡā ḡaḡḡāḥ
3. dōr:	ḡammiltinī hammak	zauḡidtinī 'afkār

XII. Bulēliḳ.

Maṭla': Kommt, seht den Fellāḡen im Rachen dieses Krokodils.

Geschlossen hat sich über ihm sein Zahn, und jeder Zahn schlägt ihm Wunden.

1. Dōr: [Riḡim]: O du Fellāḡ, sprich mir über dein Vergehn und wie waren deine Taten? Damit hat dein Herr das Urteil gesprochen.
Du gerietst zusammen mit einem Krokodil, das nun im Flusse mit dir schwimmt.
Geschlossen hat sich über dir sein Zahn, und eine Träne fließt aus deinem Auge.
Harre auf Gottes Urteil, denn er ist gütig, ein Öffner.
2. Dōr: [Zibriḡās]: O du, der du mich fragst, bei dem, der dein Bild zeichnete,
und dich bildete und dich schuf, — unter den Menschen deinen Anteil,
ich frage dich, sage mir, mein Bruder, was ist dein Name, daß ich dich damit nennen kann unter den Menschen, mein Freund!
bei Gott sag mir die Wahrheit, du Freigeborner, du Herr!
3. Dōr: [Riḡim]: Du hast mir die Sorge um dich aufgegeben, mir reichlich gemacht Gedanken.

riḥim	timsâḥe 'âjim bak uanâ 'alêk nâ'ī lakinnē dā maḳdûr 'uṣbur ualā tadgur	fī uoṣṭe da-l-'abhâr 'al-muddet el-'a'mâr min ḥâliḳ el-'aruḥâḥ tibḳâ gadâ mirtâḥ
4. dôr:	billâḥ 'alêk iâḥī zibriḳâš unṣur lida-t-timsâḥ uarûḥ labî ḳullô ua-l-'ummô titraḥḥam 'abḳâ 'ana-šhad bak	inḥaḍ uahallaṣnī fi-ī-bahrê bāla'nī innô iēsâmaḥnī fī kullô uaqṭ ṣabbâḥ iôm el-ma'âd iâ ṣâḥ
5. dôr:	'išhad bi'ann allâḥ ua-'ann rasûl allâḥ ḥubbô sakan ḳalbī iâ baḥṭe min zârô 'innô nabī hâdī	fi-l-mulkê uahḍânī makkī ua'adnânī uadâḥil a'îânī iibḳâ gadâ mirtâḥ nûrô kama-l-mišbâḥ.

Ein Krokodil schwimmt mit dir inmitten dieser Gewässer.
Und ich werde trauern über dich auf die Lebenszeit hin.
Aber das ist ein Geschick vom Schöpfer der Geister,
Harre aus und beunruhige dich nicht, morgen bist du erlöst!

4. Dôr: [Zibriḳâš]: Ich beschwöre dich bei Gott, o mein Bruder,
mach dich auf und befreie mich!
Und sieh auf dies Krokodil, im Flusse hat es mich verschlungen!
Und geh zu meinem Vater, sag ihm, daß er mir verzeihen möge,
und die Mutter soll sich erbarmen in jeder Morgenzeit(?)¹.
Ich werde Zeugnis für dich ablegen am jüngsten Tage, mein
Freund!

5. Dôr: Bezeuge, daß Gott in der Herrschaft einzig ist,
und daß der Gesandte Gottes ein mekkanischer und 'adnâni-
scher ist.
Die Liebe zu ihm bewohnt mein Herz und dringt ein in mein
innerstes Wesen.
O Glück dessen, der ihm einen Besuch abstattet, er wird morgen
erlöst sein.
Denn er ist der rechtleitende Profet, sein Licht ist wie die Lampe².

¹ ṣabbâḥ des Versmaßes wegen für ṣabâḥ? ² Anspielung auf Kor. 24 35.

[Schluß folgt.]

Enno Littmann danke ich dafür, daß er eine Korrektur dieser Arbeit
gelesen hat. Über das mit seinem Namen ausdrücklich Gekennzeichnete
hinaus hat er oft durch Fragen und Bemerkungen zu erneuter Nachprüfung
und richtigeren Fassung des Textes Anlaß gegeben.

Zur Religion und Mythologie des Veda.

Von

H. Oldenberg.

Zweite Folge.

Vorgelegt in der Sitzung vom 3. Juli 1915.

5. *bhága-*.

Die Bedeutung des Gottes Bhaga wie des Abstraktums *bhága-* ist der Hauptsache nach klar und längst erkannt. Manche Details scheinen mir doch Richtigstellung zu verlangen. Und überall läßt sich, glaube ich — wenn wir von der Alternative der Personifizierung oder Nichtpersonifizierung absehen — eine Bedeutung mit größerer Strenge, als bisher geschehen, durchführen. Die Annahme spezieller, von jener mehr oder weniger abliegender Bedeutungen für eine Anzahl von Stellen wird zurückzuweisen sein.

Daß der Zusammenhang mit dem Verb *bhaj-* lebendig gefühlt wurde, ist selbstverständlich und tritt an mehreren Stellen deutlich hervor¹⁾. Aber man sieht leicht, daß die in *bhágá-* ausgedrückte Vorstellung des Teils, der neben andern Teilen steht und mit diesen das Ganze ausmacht, dem Wort *bhága-* fremd ist.

Beschäftigen wir uns zunächst mit dem Abstraktum.

Hier wird als eine Hauptbedeutung angenommen „Wohlstand, Reichtum“ (Pet. Wb. s. v. 1 f.; Geldner Glossar 1). Von den Belegen hebe ich hervor III, 30, 18. 19, wo neben *asmé astu bhága indra*, *á no bhara bhágam indra* steht *malír iṣah, rāyó . . bṛhatáh, deśnáśya, vásunām*; oder IX, 97, 44, wo neben *bhágam*, außer *vīram*, *rayím* steht.

1) Ich weise hin auf I, 24, 5 (zu dem *bhágabhakta-* dort vgl. awest. *bayō. baxta-*); V, 46, 6; 49, 1; VII, 41, 2; Śat. Br. II, 6, 2, 13.

Nun aber beachte man X, 42, 3, wo Indra genau wie III, 30, 19 angedredet wird *bhágam . . á bharaṇā nahḥ*: *bhágam* aber hat hier das Beiwort *vasuvidam*. Dies *vasuvid* findet sich mehrfach bei *bhága-*. So VII, 41, 6, wo *bh^o* vielleicht, im Zusammenhang des an Bhaga gerichteten Liedes, Name des Gottes ist; ferner VIII, 61, 5, wo ebenfalls zwischen Gottesnamen und Abstraktum nicht entschieden werden kann (hier V. 7 daneben ähnlich *vidā bhágaṃ vasuttaye*). Immer ist der *bhága-* (bz. vielleicht der Gott Bh.) nicht identisch mit *vasu-*, sondern er ist die Potenz, die das *vasu-* findet, erlangt, verschafft. Treffend macht Hillebrandt (V. M. III, 95) auf Av. V, 26, 9 aufmerksam, wo die *āsisaḥ* als das Charakteristikum des Bh. erscheinen, wie die *viryāni* das Indras sind. Eine solche Potenz wohnt nach vedischer Vorstellung im Innern des Wesens, das sie besitzt; so heißt es *indriyām bhágam indre váyo dadhat* Vs. XXVIII, 43. Sie kann auch in einem Zauberobjekt verkörpert sein; so wird Kauś. S. 36, 15—18 ein solches Objekt eingegraben bz. wieder ausgegraben mit den Worten *yaṃ te bhagaṃ nicakṣnuḥ* etc. Solcher *bhága-* kann von dem, der ihn zauberisch herstellen will, „zusammengebracht“ werden, wie z. B. die Kraft der Rede *sambhṛtatama-* ist Śāṅkh. Śr. X, 15, 12: vgl. Av. II, 36, 2 *sómajūṣtam bráhmajūṣtam aryaṃnā sambhṛtam bhágam*¹⁾; das. XIV, 1, 31 *yuvām bhágam sám bharatam sámṛddham*²⁾; vgl. das. VII, 50, 2 *viśám . . samaitu viśvato bhágaḥ*; Av. II, 30, 2 *sám vāṃ bhágāso* (Plural!³⁾) *agmata sám cittāni sám u vratā*. Auf die ungefähre Natur dieses *bhága-* wirkt auch eine Anzahl von Stellen Licht, die ihn neben verwandten Vorstellungen aufführen. Da tritt besonders häufig *varcaḥ* auf, weiter *tejaḥ yaśaḥ ruciḥ śrīḥ tvīṣiḥ indriyam āyukḥ balam* u. dgl.; wenn dann auch Begriffe wie *draviṇam* und *rayiḥ* erscheinen, kann dadurch doch nicht der Eindruck beseitigt werden, daß man es mit einer jener innewohnenden Substanzen zu tun hat, die wir als Eigenschaften, Begabungen verstehen⁴⁾.

Ich glaube in der Tat, daß zu Gunsten dieser Auffassung die Bedeutung „Reichtum“ — mindestens für die ältere Sprache, auf die allein meine Untersuchung sich bezieht — aufzugeben ist; es han-

1) Daß es sich nicht um Zusammenbringen von Besitztümern handelt, ist klar; der Vers bezieht sich auf *bhága-* als die Potenz, die dem Mädchen einen Gatten verschafft; s. unten S. 364.

2) Auch hier gilt das eben Bemerkte.

3) So wird ja auch *vārcāmsi, téjāmsi* (s. sogleich) gesagt.

4) Vgl. zum Obigen Av. I, 14, 1; III, 22, 6; VI, 129, 2; XII, 1, 5. 25; XIV, 2, 55; Kāth. XXXIX, 6 (p. 123, 21); Vs. XVIII, 8; Śat. Br. XI, 4, 3, 3 (vgl. 7. 15); Ásv. G. III, 6, 8; Pār. G. II, 6, 17. 21. 23; Hir. G. I, 24, 2; Mān. G. I, 9, 27 u. a. m.

delt sich eben vielmehr um eine glückliche Disposition, die Reichtum, aber auch vieles andere, verschafft. Wir sahen schon, daß für Stellen, an denen die Auffassung als „Reichtum“ auf den ersten Blick am nächsten zu liegen scheint, wie III, 30, 18. 19, sich doch die andere Deutung als wahrscheinlich ergibt. Eine bezeichnende Stelle dieser Art ist Mānava Gr̥hya II, 14, 26. Ein Mantra wird angeführt:

bhagaṃ te varuṇo rājā bhagaṃ sūryo bṛhaspatiḥ

bhagam indras ca vāyus ca bhagaṃ sapta ṛṣayo daduḥ.

Sollen wir, weil hier der *bhaga-* „gegeben“ wird (vgl. *bhāgatti-* Rv. IX, 65, 17; *bhagaṃ pūṣā savitā no dadātu* Āśv. Śr. II, 11, 4), „Reichtum“ verstehen? Es ist für die konkrete Anschauung der um *bhaga-* gelagerten Vorstellungen besonders instruktiv, den Vers in dem ihn umgebenden Zusammenhang zu betrachten. Es handelt sich um einen Ritus für Personen, denen irgend ein Mißgeschick anhaftet: *rājaputrā lakṣaṇavanto rājyaṃ na labhante, kanyāḥ patikāmā lakṣaṇavatyo bhartṛn na labhante, striyaḥ prajākāmā lakṣaṇavatyaḥ prajāṃ na labhante, strīṇām ācaravatīnām apatyāni mriyante, śrotṛiya adhyāpaka ācāryatvam na prāpnoti, adhyeṭṛṇām adhyayane mahāvighnāni bhavanti, vanijāṃ vanikpatho vinaśyati, kṛṣikarāṇām kṛṣir alpaphalā bhavati.* In den Sprüchen nun, die zu den hier anzuwendenden Riten gehören, bildet *bhaga-*, *bhagavant-*, *saubhāgya-*, *daurbhāgya-*¹⁾ stehendes Leitmotiv. So wird zum Hause gesagt: *bhagavati bhagaṃ me dehi*; zur Sonne: *namas te astu bhagavan . . . , jahi me deva daurbhāgyaṃ saubhāgyena māṃ saṃyojayasva.* Neben dem oben angeführten, beständig das Wort *bhaga-* wiederholenden Vers steht ein anderer:

yat te keśeṣu daurbhāgyaṃ śmante yac ca mūrdhani

lalāṭe karṇayor akṣor āpas tad ghnantu te sadā:

das *daurbhāgya-* ist also eine Substanz, die in verschiedenen Körperteilen weilt und durch Wasser gewaschen werden kann; ähnlich ist offenbar der *bhaga-*, das *saubhāgya-* vorgestellt. Man sieht, wie weit dies Wesen des *bhaga-* von „Reichtum“ u. dgl. entfernt ist.

Unter den an der obigen Stelle aufgeführten Interessen aller Art nun, für die Besitz oder Nichtbesitz des *bhaga-* entscheidend ist, steht neben denen des Bauern, Kaufmanns, Thronprätendenten u. s. w. auch das des Mädchens, das sich einen Gatten

1) In *bhagavant-* ist die Bedeutung „mit *bhaga-* begabt“ hier noch voll kommen lebendig (man vergleiche auch die Ausdrucksweise des Bhagaliedes Rv. VII, 41). *saubhāgya-*, *daurbhāgya-* gehören dem Sinne nach deutlich mit *subhāga-*, *daurbhāga-* zusammen.

wünscht. Darin drückt sich aus, daß eine in unsern Textmaterialien besonders hervortretende Wirkungsweise des *bhaga-* doch nichts anderes ist als ein den übrigen durchaus gleichartiger Ausfluß einer und derselben *bhaga-*Wesenheit: es handelt sich um die Beziehung von *bhaga-* auf Liebe und Ehe, um das Glück, das hierin der Mann, vor allem aber das Weib hat¹⁾. Es ist wohl begreiflich, daß beim Weibe die betreffenden Bedürfnisse mehr hervortraten, auch die Abhängigkeit von den Launen des Glücks stärker empfunden wurde. Das Pet. Wb. und die übrigen bekannten Hilfsmittel ermöglichen es leicht, von der großen Verbreitung des Gebrauchs von *bhaga-* gerade in Beziehung auf das Weib sich eine Vorstellung zu machen. Schon im Rv. hebt die Erscheinung an; u. a. die unverhältnismäßig häufige femininische Verwendung von *subhāga-* dort ist bezeichnend²⁾. Aus dem Av. sei etwa auf II, 36, aus dem Opferritual auf den Ritus der Mädchen beim Traiyambakahoma Śat. Br. II, 6, 2, 13 (vgl. Hillebrandt Rit. Litt. 119) verwiesen; umfangreichere Sammlungen zu geben scheint unnötig. Das Ganze der bisherigen Auseinandersetzungen aber wird von selbst Mißverständnisse über das Wesen des auf diesem Gebiet wirksamen *bhaga-* ausschließen. Es handelt sich nicht um Schönheit; ausdrücklich spricht das Mahābhārata³⁾ mehrfach von Weibern, denen Schönheit eigen ist, aber der *bhaga-* fehlt. Auch „Gunst, Huld“ paßt nicht; *bhaga-* ist vielmehr etwas, das Gunst verschafft. Näher dem Richtigen kommt „Anziehungskraft, die Fähigkeit anzulocken“⁴⁾, aber auch dies ist noch zu rationalistisch, überträgt das Geheimnisvolle noch zu sehr in unsre verständliche Sprache. Als durchaus unzulässig erscheint es, *bhaga-* irgendwo als „Frucht-

1) Charakteristisch dafür, daß neben dem Weib an sich auch der Mann hier in Betracht kommt, ist Av. XII, 1, 25 *strīṣū pumsū bhāgo rūcib*; auch daß die in Av. I, 14, 1 auf das Weib bezogene Zusammenstellung mit *vārcaḥ* (*bhāgam asyā vārca ādiṣi*, vgl. XIV, 2, 53. 55) sich wiederholt auch ohne diese Beziehung findet.

2) Ja das awestische *hubaya-*, *vohu.baya-* macht wahrscheinlich, daß die besondere Beziehung von *bhaga-* zu den Frauen sogar in die indoiranische Periode zurückgeht. Sie lebt in Indien fort, wenn dort bis in späte Zeit *subhage* höfliche, glückbedeutende Anrede an Frauen ist. — Wie *bhaginī*, das an sich soviel bedeutet wie *subhagā* (vgl. Manu II, 129), später zur Bedeutung „Schwester“ gekommen ist, weiß ich nicht. Vielleicht weil der Bruder am häufigsten in den Fall kommen mochte, diese Anrede zu gebrauchen? Nach dem Pet. Wb. die Glückliche, insofern sie nicht allein steht, sondern einen Bruder hat. Das ist mir recht zweifelhaft; *bhaga-* inbezug auf das weibliche Geschlecht ist ja sonst anders gemeint.

3) I, 6427; XII, 8121 ed. Calc.

4) Hillebrandt, V. M. III, 94.

barkeit“ zu verstehen¹⁾); das fällt ganz aus der Sphäre heraus, auf welche die Materialien weisen, und auch nur von einem Wahrscheinlichkeitsbeweis dafür ist schlechterdings nichts vorhanden.

Abzulehnen ferner scheint mir die Bedeutung „Liebhaber, Liebster, Liebste“ (Geldner²⁾). Die dafür angeführten Belege scheinen mir auf das Ungezwungenste zu der durchweg geltenden Bedeutung zu passen. Warum V, 7, 8 *yád ānasé bhágam* nicht: „nachdem sie Glück (in Gewinnung eines Gatten oder Liebhabers) erlangt hatte“³⁾? — IX, 10, 5 *jánanta usáso bhágam* „Glück der Uṣas erzeugend“ — in deren so oft besprochenem Entgegenkommen gegen die Männer? Oder eher „Morgenröten (und) Glück erzeugend“ (vgl. II, 12, 7; 21, 4; III, 32, 8; VII, 76, 4 u. s. w.)? — X, 39, 3 *amājúraś cid bhavatho yuvám bhágaḥ* „der daheim Alternden werdet ihr (die Aśvin) zum Glück“ (das sie von jenem Mißgeschick befreit) — wenn nicht gemeint ist: „werdet ihr Bhaga“ (die göttliche Verkörperung eben jenes Glücks)⁴⁾. Wäre „Liebhaber“ zu verstehen, stände, da es sich um die Aśvin handelt, der Dual, wie im weiteren Verlauf des Verses *avitāra, bhīśāja*. — Dunkel und einem dunkeln Lied angehörig ist X, 11, 6 *úd vraya pitārā jarā á bhágam*. Warum nicht: „Errege (o Agni) die Eltern (Himmel und Erde) . . . zum Glück“ — daß sie einander Glück (in der Liebe) bringen? daß sie den Geschöpfen *bhaga-* verleihen? Das wird nicht auszumachen sein⁵⁾. — Geldners letzter Beleg für diese Bedeutung ist Av. II, 30, 5. Das Lied gehört einem liebebedürftigen Jüngling: „Dies (Mädchen) ist hergekommen einen Gatten begeh-

1) Hillebrandt a. a. O. mit Beziehung auf Av. XII, 1, 25. Wenn Rv. III, 30, 18 der *bhágaḥ* als *prajāvān* bezeichnet wird (vgl. V, 82, 4), so bedenke man, was alles für Worte dies Beiwort führen. — Von der späteren Bedeutung *vulva* (vgl. namentlich Bloomfield zu Av. II, 30) finde ich im Veda keine irgend zuverlässige Spur. Daß *bh^o* V, 7, 8 und vielleicht X, 11, 6 „männliches Glied“ bedeute, scheint mir unbegründbar (Vs. XX, 9 würde sich dafür natürlich nicht anführen lassen).

2) Glossar s. v. 2^b. Ich spreche von dieser Bedeutung im Zusammenhang mit den vorher betrachteten schon hier, obwohl im allgemeinen Personifikation des *bhaga-* erst weiter unten betrachtet werden soll.

3) Eine andere Deutung der Stelle s. Anm. 1. So greift die Exegese hin und her.

4) Der Vers gehört natürlich mit II, 17, 7 zusammen, wo dieselbe Ungewißheit, ob Abstraktum oder Gott, wiederkehrt. Man betrachte diese Stellen im Licht von Av. I, 14 (*bhágam asyā várca ádiṣi . . jyót pitṛṣv āstām*); II, 30, 36, und man erinnere sich, daß die Bhagazeremonie des Mān. G. (oben S. 363) u. a. für den Fall vorgeschrieben wird, daß *kanyāḥ patikāmāḥ . . bhartṛn na labhante*.

5) Pischel Ved. Stud. I, 189 übersetzte „zum Liebesgenuß“: dem Resultat nach vielleicht richtig, doch nicht ganz genau.

rend. Ein Weib begehrend bin ich hergekommen. Wie ein wiederherder Hengst (vgl., aus einem andern *bhaga*-Lied, Av. II, 36, 6) bin ich hergekommen zusammen mit meinem Glück (in der Erlangung des Begehrten)“. Ganz richtig Whitney-Lanman „together with fortune have I come“. Man beachte im selben Lied v. 2 *bhágāsah* und die Phraseologie des eng verwandten Liedes Av. II, 36. — Ich schließe diesen Stellen Rv. I, 163, 8 an, wo zum Opferroß gesagt wird *ánu tvā rátho ánu máryo arvann ánu gávó 'nu bhágaḥ kanínām*; Hillebrandt (V. M. III, 93) bemerkt dazu: „doch wohl eine Bezeichnung der dem Pferde folgenden Jünglingsscharen, ‚das Liebesglück‘, ‚die Hoffnung‘ der Mädchen“. Mir scheint gesagt, daß, wie das Roß seinen vom Ritus vorgezeichneten Weg geht, dem folgend Glück, Erfolg, Gedeihen für Streitwagen, Jünglinge, Kühe eintritt, und so denn auch Glück (in Liebe und Ehe) für die Mädchen¹⁾. Daß dies Glück eben in den Jünglingen verkörpert sei, die dem Roß folgen, kann ich aus dem Wortlaut nicht herauslesen.

So scheint mir an allen diesen Stellen immer nur die eine sich gleichbleibende Vorstellung vorzuliegen: die einer Kraft oder Begabung, welche dem, dem sie innewohnt, und besonders der, der sie innewohnt, Glück vor allem in Liebe und Ehe bringt, ganz wie ebensolche Kraft oder Begabung auch in andern Lebensverhältnissen entsprechendes Glück bringt²⁾. —

Nun genügt es auf die göttliche Personifikation dieser Kraft, den Gott Bhaga, eben nur hinzuweisen. Mir scheint, daß dessen Wesen mit dem eben gebrauchten Ausdruck erschöpfend definiert ist; er ist der — schon in vorindischer Zeit — personifizierte *bhága*-, wie *Aṃśa*, *Dakṣa* der personifizierte *ámśa*-, *dákṣa*- ist. Hillebrandts (III, 95) Bezeichnung „Glücksgott“ trifft vollkommen zu. Bhaga arbeitet daran seinen Schützlingen *bhága*- zuzuwenden: diese Bemühung ist das *bhágasya śrāntám*³⁾ Av. VI, 74, 2. Die Identität der Vorstellung beim Gott und dem Abstraktum drängt

1) Diesem *bhágaḥ kanínām* ähnlich *aparāhṇe kumāryo bhagam icchamānās caranti* Tb. I, 5, 3, 3. Warum soll da *kumāryaḥ* „Hetären“ bedeuten (Hill. a. a. O. A. 7)? Wegen des *caranti*? Mir ist diese Bedeutung von *kumārī*- sonst nicht bekannt. Woran beim Zusammentreffen der Vorstellungen von *kumārī*- und *bhaga*- zu denken ist, zeigt m. E. Av. II, 36, 1; Śat. Br. II, 6, 2, 13; Kāty. Śr. V, 10, 17.

2) Das grundlos rätselhafte Auftreten und Nichtauftreten dieser Begabung, in unsrer Ausdrucksweise die Blindheit des Glücks: ist es dies, was durch die Blindheit des Gottes Bhaga symbolisiert wird, auf die Hillebrandt Ved. Myth. III, 95 A. 1 hinweist?

3) Bloomfield vermutet *śāntám*: ich zweifle.

sich überall auf. Ich unterlasse es, diese evidente Sachlage im Einzelnen zu erörtern; nur auf das auch bei dem Gott sich zeigende besondere Hervortreten der Sphäre von Liebe und Ehe sei hingewiesen¹⁾. Auch inbezug auf den Gott aber scheint dies nötig, vor einem meines Erachtens unmotivierten Abbiegen von der einfachen, deutlich angezeigten Vorstellung zu warnen. „An einigen Stellen bezeichnet er den Sonnengott“, sagt Hillebrandt²⁾. Ich erkenne in dem dafür Angeführten schlechterdings keine Begründung. I, 136, 2, in einem Lied an Mitra-Varuṇa, wird neben diesen Göttern und Aryaman auch Bhaga genannt, in der Verbindung *cākṣur bhāgasya*, womit wohl die Sonne gemeint ist, die ja auch Mitras und Varuṇas Auge heißt. Soll darum Bhaga hier etwas andres sein, als er sonst in seiner stehenden Verbindung eben mit Mitra, Varuṇa, Aryaman ist, als er auch in Vers 6 desselben Liedes in Verbindung mit denselben Göttern ist³⁾? Weiter I, 123, 5 wird Uṣas *bhāgasya svāsā varuṇasya jāmih* genannt. Wieder die Verbindung mit Varuṇa, die den Gottesnamen Bhaga, wenn daran Zweifel sein könnten, mit der normalen Vorstellung von Bh. zusammenhält. Uṣas ist sonst auch, soviel ich sehe, gar nicht des Sonnengottes Schwester, sondern seine Geliebte oder Gattin. Wird die Göttin, deren Wesen so entschieden in der erotischen Sphäre der *bhaga*-Vorstellung liegt, von deren *bhaga*- IX, 10, 5 die Rede ist, die mit besonderer Vorliebe als *subhūgā* bezeichnet wird, hier einmal als Bhagas Schwester vorgestellt, so ist mir unerfindlich, inwiefern das auf eine Abweichung von der sonst geltenden Vorstellung des Bhaga als der Verkörperung des *bhaga*-, speziell auf

1) Hierauf wird die bekannte häufige Verbindung des Bhaga mit dem in eben dieser Sphäre wirkenden Aryaman beruhen, und auf dieser Verbindung wiederum vielleicht die Aufnahme des Bh. unter die *Ādityas*. — Beiläufig bemerkt: wenn wir X, 85, 23. 36 lesen *sām aryamā sām bhāgah, bhāgo aryamā*, VI, 51, 3 *aryamānam bhāgam*, Mān. G. II, 10, 1 *bhagaṃ cāryamaṇam ca*, welchen Grund haben wir nur in X, 31, 4 *bhāgo vā gōbhir aryamēm anajyāt* uns nicht mit der einfachen Auflösung *aryamā im* zu begnügen, sondern zugleich Wortverstümmelung und Kontraktion über das *-m* zu vermuten: *aryamānam im* (Hillebrandt III, 94 A. 2)?

2) V. M. III, 93: für H. ein so wesentlicher Zug am Bilde des Bh., daß er auch in der kleinen Bearbeitung seiner Mythologie darauf hinweist.

3) Der Schluß, daß ein Gott, dessen Auge die Sonne ist, ein Sonnengott sein muß, würde mir — insonderheit wenn es sich nur um einen gelegentlichen Ausdruck handelt — prinzipiell abzulehnen scheinen. Er setzt eine durchgehende Orientierung der mythischen Vorstellungselemente nach der Natur voraus, während in der Tat auch die unter jenen Elementen, welche auf Naturgrundlage ruhen, leicht eine Selbständigkeit gewinnen, in der sie sich unabhängig von der Natur zu neuen Figuren ordnen können.

solarischen Charakter des Gottes schließen lassen soll¹⁾. Hillebrandt meint, daß dieser Charakter infolge der häufigen Nachbarschaft mit Savitar auf ihn übertragen sei²⁾. Darauf, daß ich den Savitar der älteren Zeit ebenso wenig für einen Sonnengott halten kann, komme ich nach anderwärts Ausgeführtem hier nicht wieder zurück³⁾.

Es bleibt die Frage, ob wie der Gott Bhaga so auch menschliche mit der Vorstellung des Glückes assoziierte Wesen mit diesem Wort benannt worden sind. Das Pet. Wb. stellt die Bedeutungen auf (1^a) „Brotherr, reicher oder gnädiger Herr, Schutzherr“; Geldner (Gloss. 3^a): „ein reicher, von Glück begünstigter, beliebter, nobler, freigebiger Herr“. Nach allem bisher Dargelegten werden wir vielleicht denkbar finden, daß ein Wesen *bhága-* heißt, das dem Gott gleich glückspendend ist; einen Glück begünstigten so benannt zu sehen werden wir von vornherein nicht erwarten⁴⁾. Prüfen wir die Belege, wobei wir uns mit dem Überblick über die Geldners begnügen⁵⁾.

VIII, 61, 5 (an Indra) *bhágaṃ ná hí tvā yaśásam vasuvidam ánu śūra carāmasi*. Die Stelle wurde schon (S. 362) auf Anlaß des *vasuvidam* berührt. Der Gott Bhaga wie das Abstraktum „Glück“

1) Daß auch der von Hill. in diesem Zusammenhang erwähnte Vers Av. XIX, 49, 1 keinen solchen Schluß ermöglicht, ist wohl klar.

2) Die beliebte Verbindung der Namen Savitar und Bhaga (vgl. Hillebrandt V. M. III, 92 f.) fasse ich so auf, daß bald die beiden Götter als eng verwandt und zusammenwirkend neben einander stehen, bald im bekannten Stil vedischer Götteridentifikationen gemeint ist, daß Savitar auch das ist, was Bhaga ist: die eine Auffassung von der andern, wie begreiflich, nicht immer unterscheidbar. Daß *bhága-* in dieser Verbindung als reines Appellativum, ohne Beziehung auf den Gott Bh. steht, bezweifle ich (s. weiter unten).

3) Auf den Mondgott scheint Whitney (ähnlich schon Bloomfield) das Wort *bh^o Av. VI, 21, 2* zu beziehen (an eine heilkräftige Pflanze) *sómo bhága iva yāmeṣu devésu váruṇo yáthā*: „as Soma, lord (? *bhága*) in the night-watches.“ Mir ist zweifelhaft, ob *yāma-* so früh diese Bedeutung hat, und speziell Rv. III, 54, 14 scheint mir für die Verbindung von *bhága-* und *yāma(n)-* in andre Richtung zu deuten. Das Danebenstehen von *váruṇah* in der Atharvanstelle macht wahrscheinlich, daß es sich um Bh. im gewöhnlichen Sinn handelt. Vielleicht: „wie Soma, (wie) Bhaga auf (ihren) Fahrten“, oder: „wie Soma, der (Glückbringer gleich) Bhaga, auf seinen Fahrten“. Daß von Somas Fahrten die Rede ist, befremdet nicht; vgl. IX, 45, 4 und den häufigen Gebrauch von *yāti* mit S. als Subjekt. Oder etwa — schwerlich — mit Annahme von *bhāge*: „wie Soma (der Mond) beim Bhaga-Gestirn (*uttare phalgunī*) auf seinen Bahnen (am glückbringendsten ist)“?

4) Höchstens indirekt, insofern der Glück spenden mag, der selbst Glück hat.

5) In gewisser Weise verwandt der hier untersuchten Bedeutung ist auch „Liebster, Liebste“. Darüber und über die zugehörigen Belege s. oben (S. 365).

kann vorliegen. — VIII, 54, 5: Indra, sei uns *bhāgo dānāya vrtrahan*. Auch hier trifft die erste wie die zweite Möglichkeit zu. Nah steht III, 36, 5; VI, 13, 2 (wo das folgende *pāriṣmeva, nātró ná* zeigt, daß Vergleichung mit dem Gott vorliegt), IX, 97, 55. — III, 55, 17 (von welchem Gott?) *sá hí kṣápaṁvān sá bhāgaḥ sá rájá*: dies scheint mir die Stelle zu sein, die am meisten für die hier erörterte Auffassung von *bhaga-* spricht. Sie ist doch wohl nicht zu trennen von dem nah benachbarten Vers III, 54, 21 *bhāgo me agne sakhyé ná mṛdhyāḥ*. Weist nun bei diesem Vers nicht beispielsweise der eben erwähnte VI, 13, 2 auf Annahme des Gottesnamens hin? Auch der in der Nähe der fraglichen Stellen stehende Vers III, 62, 11 ist hier geltend zu machen, vor allem aber zwei gleichfalls derselben Region angehörige Stellen, von denen die eine sogar in demselben Lied wie III, 54, 21 steht: III, 49, 3 (an Indra) *bhāgo ná kārí hávyo matnām* und III, 54, 14 *viṣṇum stómāsaḥ purudasmām arkā bhāgasyeva kārīno yāmani gman*. Diese Stellen nun führen zu zwei in III, 49, 3 zusammentreffenden Stellengruppen, die *bhāga-* einerseits in Verbindung mit *kārí-*, andererseits mit *hávyo-* oder überhaupt mit *hā-* zeigen. Beide Gruppen sind von Geldner Ved. Stud. I, 121 f. behandelt; der zweiten gehören auch die nach der bisherigen Erörterung noch übrigen Belege Geldners (Gloss.) für *bhāga-* = „reicher, freigebiger Herr“ an: I, 144, 3 und X, 39, 10.

Wir betrachten zuerst die *hávyo-*Gruppe. Zu dem eben angeführten III, 49, 3 kommt da zunächst I, 144, 3 (von Agni) *ād im bhāgo ná hávyah*; V, 33, 5 (von Indra) *bhāgo ná hávyah*; X, 39, 10 (vom Paidvaroß) *bhāgam ná nṛbhyo hávyam*. Man sieht, daß dieser stehende Vergleich auf eine Eigenschaft des *bhāga-* deutet, in hervorragender Weise *hávyo-* zu sein. In welcher Bedeutung ist da nun *bhāga-* zu verstehen? Dies wird entschieden durch eine weitere Stelle dieser Gruppe VII, 38, 1 *úd u śyá devāḥ savitā yayāma hiranyáyim amátim yām ásisret, nūnām bhāgo hávyo mānuṣebhir ví yó rátnā purúvāsúr dádhāti* (vgl. V, 49, 1; VI, 13, 2), wozu Vers 6 desselben Liedes zu stellen ist *bhāgam ugró vase jóhavṛti bhāgam ánugro ádha yāti rátnam*, und (nah benachbart) VII, 41, 5 *tām tvā bhaga sárva í jóhavṛti*. Kein Zweifel, daß es sich hier um den Gott Bhaga handelt, und daß danach dieser Gott auch an den vorangehenden *hávyo-*Stellen gemeint ist¹⁾. Damit dürfte nun über

1) Wenn X, 39, 10 der Gott als *hávyo-* mit dem Paidvaroß (das *hávyo aryāḥ* st I, 116, 6) zusammengestellt wird, paßt dazu die Bezeichnung des Rosses als *jóhūtram aryāḥ* I, 118, 9, verglichen mit den hier angeführten Versen, in denen

III, 49, 3 entschieden sein¹⁾, und diese Stelle wirft einerseits Licht wiederum auf die oben angeführten benachbarten Stellen von III, 54. 55, andererseits weiter auf die *kārā*-Gruppe, der sie ebenfalls zugehört. Wenden wir uns nunmehr dieser letzteren Gruppe zu.

Fraglos mit Recht stellt, gegenüber dem Pet. Wb., Geldner *kārā*- zu *kṛ*- „machen“. Man berücksichtige *cakārtha kārām* I, 131, 5 und die offenbare Zusammengehörigkeit von *kārā*- und *kṛtnú*- (beides in Verbindung mit *bhāra*- tretend, s. unten; vgl. auch II, 13, 10 mit IX, 97, 38); *kṛtnú*- aber gehört zu *kṛ*- (*kṛṣvā kṛtno úkṛtaṃ yát te ásti* VI, 18, 15²⁾). *kārā*- ist der Etymologie nach „das Machen“, „das Zustandebringen“ (dessen, was man zustande bringen gewollt hat). Fraglich bleibt, wieweit der Gebrauch diese Bedeutung konkreter spezialisiert hat. Handelt es sich um Erfolg und Gewinn in Kämpfen und Wettkämpfen? Handelt es sich insonderheit um Gewinn im Spiel (vgl. Lüders, Würfelspiel 63 Anm. 2)? Für *kārā*- und *kārín*- scheinen mir spezielle Hindeutungen auf das Spiel zu fehlen; bei *kṛtnú*- liegen sie an einigen Stellen vor. Ich glaube danach doch eher, daß in der Gebrauchssphäre des letzteren Wortes der Erfolg im Spiel eben nur als ein Fall des Erfolgreichseins im allgemeinen anzusehen ist, nicht aber die Vorstellung des Spiels die herrschende und anderweitiger Gebrauch von daher übertragen ist. So halte ich auch *kṛtā*- als Namen des siegreichen Wurfs schließlich nur für eine Spezialisierung des allgemeinen *kṛtā*- „gut getan“ (Pet. WB. s. v. 1 g).

Verbindung von *kārā*- oder *kārín*- mit *bhāga*- nun erscheint außer an der schon besprochenen Stelle III, 49, 3 noch zweimal: III, 54, 14 (s. den Wortlaut oben S. 369) und I, 141, 10 *tāṃ tvā nú návyam sahaso yuvan vayám bhāgaṃ ná kārē mahiratna dhṛmahī*. In III, 49, 3 ergab sich *bhāga*-, mit *kārā*- in Verbindung stehend, als Name des Gottes. Ich finde an den andern beiden Stellen keinen Grund, es nicht ebenso zu verstehen. Der Gott, der über Verleihung von

Bhaga Objekt von *johavīti* ist. — Das hier Dargelegte enthält die Begründung dafür, daß ich Geldners mit mehr als kühnem Wurf hingestellte Erklärung (Ved. Stud. a. a. O., nicht mehr im Glossar) von *bhāga*- mit *hū*- als „einen Festkönig preisend ausrufen, laut verkünden“ nicht annehmen kann. *bhāga*- ist eben nicht „Festkönig“ oder Gewinner der Meisterschaft. Und *hāvya*- ist nicht „der Auszurufende“, sondern „der zu Rufende, der Anzurufende“. Wenn an der angeführten Stelle V, 33, 5 Indra *hāvya*- gleich Bhaga heißt, werden wir das von den zahllosen Äußerungen des Typus *ūtāye . . juhūmāsi* (den Indra) I, 4, 1 trennen?

1) Dort wird in *kārē hāvyo matinām* das *matinām* wohl von *hāvyaḥ* abhängen; vgl. Delbrück Altind. Syntax 398 und III, 43, 2. 3 *matīyauḥ . . havante, matībhir jōhavīmi*; VII, 24, 2 *jōhuvatī manīśā*.

2) Dicht daneben zum Überfluß noch V. 13 *prā tát te adyā kārāṇaṃ kṛtāṃ bhūt*.

Glück Macht hat, wird beim *kārú-* der Menschen angerufen und ist selbst *kārín-*. Daß in diesem Zusammenhang I, 141, 10 von *rátna-* die Rede ist¹⁾, paßt zum sonstigen Vorstellungskreis des Gottes (s. oben S. 362). Wenn III, 54, 14 dessen *yáman-* erwähnt wird, mag das mit *bhága iva yámesu* Av. VI, 21, 2 (oben S. 368 A. 3) zusammengehören, vermutlich auch mit Bhagas Eigenschaft *hávya-* zu sein: man erinnere sich des fest ausgeprägten Begriffs von *yámahú-*, *yámahūti-* (s. meine Note zu Rv. VIII, 8, 18). Der Gott fährt einher (vgl. VII, 41, 6); während seiner Fahrt nahen ihm die menschlichen Anrufungen²⁾.

Nach alledem scheint mir die oben gestellte Frage, ob *bhága-* neben dem Gott auch menschliche Glücksspender bezeichnet, mit Wahrscheinlichkeit zu verneinen. Die Basis, auf der die betreffende Annahme stehen würde, ist doch wohl allzu schmal und unsicher. Und, wie schon in meiner Note zu I, 24, 4 bemerkt, nie ist von **bhágāḥ* in der Weise wie von *sūrāyaḥ*, *maghāvānaḥ* die Rede³⁾. —

Wie man aber auch über diese Frage denkt, in jedem Fall bleibt das Bild der durch *bhága-* bezeichneten Vorstellung ein durchaus einheitliches: immer handelt es sich um das Glück, das man in seinem Erleben und Tun zu haben wünscht, und um die Verkörperung solches Glücks in einem göttlichen⁴⁾ Glücksspender⁵⁾.

1) Den ausgehobenen Worten, in denen *mahiratna* vorkommt, geht voran *rátanam . . . invasi*.

2) Beiläufig hier einige Bemerkungen über das von Geldner Ved. St. I, 119 f. behandelte *bhára-*, das gern in der Nachbarschaft von *kārú- kārín- kṛtá- kṛtvá-* auftritt. Im Glossar gibt G. dem Wort die Bedeutung „Schlacht, Kampf“; das Pet. Wb. sagt unter 2^a „(das Anpacken) Kampf, Streit“. Daß *bhṛ-* „anpacken“ heißen kann, bezweifle ich. In welchem Sinne das *bhṛ-* hier zu verstehen ist, geht m. E. daraus hervor, daß in den *bhára-*-Belegen besonders häufig sich die Worte finden *vājāya, vājeṣu, vājasātau, vājasātaye, vājayāntaḥ, vājīnam*, sodann *púrve dhāne, dhāne hité, dhānaṃ-dhanam, saṃjītaṃ dhānānām* (I, 132, 1; II, 23, 13; III, 30, 22; 37, 5; V, 43, 2; VI, 45, 13; VIII, 13, 3; 16, 3; IX, 47, 5): damit werden diese Stellen an die Wendungen *dhānā* oder *vājam bhārate* (I, 64, 13; II, 24, 13; 26, 3 — diese Stellen eng benachbart dem eben angeführten II, 23, 13 —; V, 32, 9; X, 147, 3) sowie an *vājambhará-*, *bharádvāja-* angeschlossen. Es handelt sich also bei *bhára-* nicht — wenigstens nicht direkt — um die Schlacht, sondern um das Davontragen des Gewinnes (Pet. Wb. 2^a).

3) Allerdings könnte man für allgemeinere Bedeutung von *bhága-* das *cit* in I, 24, 4 *yás cid dhī ta itthá bhágaḥ* geltend machen. Aber, wie in meiner Note bemerkt, nicht immer hat *cit* hinter dem Relativum verallgemeinernde Bedeutung; auch läge die Änderung *yám cid* oder *yác cid* besonders nah.

4) Daneben event. auch im menschlichen? S. das eben Gesagte.

5) Ganz von allem andern würde freilich II, 34, 8 abliegen (*yád yūjāte marúto rukmávaḥśaso 'śvān rátheṣu bhága á sudānavaḥ, dhenir ná síṣve svásareṣu*

Ob Glück im Spiel (Av. VII, 50, 2), in der Ratsversammlung (Av. VII, 12, 3), auf der Jagd (Rv. I, 134, 5), im Erlangen von Schülern (Taitt. Up. I, 4, 3¹⁾), ob endlich das besonders häufig betonte Glück des Mädchens, der Frau in Liebe und Ehe: die Vorstellung ist immer dieselbe. Indem wir sie ermitteln, sehen wir den Sinn des Worts aus einem bunten Konglomerat sich zu einer bestimmt umschriebenen Gestalt klären. —

Im Veda ist der Gott Bhaga in engstem Zusammenhang mit der Vorstellung des Abstraktums *bhága-* verblieben. In Iran hat sich *baga-*, wie bekannt, zu einer allgemeinen Gottesbezeichnung entwickelt. Daß dies verglichen mit der vedischen Auffassung sekundär ist, liegt auf der Hand. Wenn nun dieselbe Entwicklung sich auf slavischem Boden wiederfindet, so kann dieser jüngere, allgemeinere Sinn des Worts — falls nicht die betreffende Übereinstimmung, was kaum wahrscheinlich ist, auf Zufall beruht — offenbar eben nur auf dieser sekundären Entwicklungsstufe sich vom einen Volk zum andern verbreitet haben. Mit dem Alter der Scheidung von Satemvölkern und Centumvölkern²⁾ steht der „psychologisch tief begründete“ Unterschied, den man als mit jenem sprachlichen zusammenfallend hat ansehen wollen, der „Bhagavölker“ und der andern, die man als „Kriegsgottvölker“ benannt hat³⁾, schlechterdings nicht auf einer Linie. Schon darin, daß die Inder in dem so aufgebauten System die Rolle eines „Bhagavolks“ übernehmen müssen, verrät sich der Fehler. Ebenso wird, wer den vedischen Bhaga vorurteilslos betrachtet, die Lehre von dem „Himmelsgott“ früher indoeuropäischer Perioden, der im Keim sowohl Bhaga wie auch streitbarer, kriegerischer Gott gewesen sein soll⁴⁾, wohl für Phantasie halten.

pinvate jánāya rātāhaviṣe mahim iṣam), wenn Hillebrandt (V. M. III, 95 A.) mit Recht für diese Stelle in *bhága-* einen Teil des Wagens vermutete. Das heißt doch meines Erachtens das Lexikon allzu bereitwillig dem zufälligen Schein der einzelnen Stelle anpassen. Warum denn nicht „im Glück“ — der ganze Vorgang ist von einer Glücksatmosphäre umgeben? Vgl. *á bhágam* X, 11, 6. Die Maruts sind ja selbst *subhágāh* V, 60, 6 und machen ihre Schützlinge *subhága-* I, 86, 7; VIII, 20, 15. In II, 34, 8 paßt der Nachsatz zu dieser Auffassung auf das genaueste, während die Erwähnung eines bestimmten Wagenteils neben dem Wagen im Ganzen mindestens müßig wäre.

1) An dieser Stelle *bhaga-* kurzweg mit „Gott“ zu übersetzen (Deussen, Sechzig Upanishads 217) ist verfehlt.

2) Sofern die herrschende Ansicht — Zurückgehen dieser Scheidung auf Dialektunterschiede in der Grundsprache — zutrifft.

3) L. v. Schroeder, Arische Religion I, 562 ff.

4) Ebendasselbst 565.

6. Der Vṛtramythus dem ganzen R̥gveda bekannt?

Gewiß ist es berechtigt, den mythologischen und liturgischen Besitz der verschiedenen r̥gvedischen Sängerfamilien nicht ohne weiteres als unterschiedslose Einheit zu behandeln. Hillebrandts¹⁾ Behauptung aber, daß das fünfte Maṇḍala die Vṛtrasage nicht kennt, daß die Atris — ebenso die Kutsas — in Indra nicht den Vṛtratöter feiern, sondern den Śuṣṇafeind, war mir doch überraschend. Ich war gewohnt, im Vṛtramythus einen festesten Hauptbestandteil des vedischen Vorstellungskreises zu sehen. Ein R̥ṣi ohne Kunde davon hätte mir wie ein Homeride ohne Kunde von Apollon oder Agamemnon geschienen.

Selbstverständlich las ich nun noch einmal die Indralieder von Maṇḍ. V. Da begegnete mir schon im zweiten Verse des Abschnitts Indra, der den Soma getrunken, besungen von den Maruts: er ergriff den Vajra und schlug den Drachen; er entließ die Wasser, daß sie fließen mochten (V, 29, 2). Ist das nicht eben der Vṛtramythus mit seinem vollständigen Zubehör? Zwar nennt der Vers nicht Vṛtra, sondern den Drachen (*áhi*-). Aber daß der von Indra bezwungene Vṛtra und der von Indra bezwungene Drache dasselbe Wesen ist, steht doch wohl fest. Hillebrandt selbst in seinen Sammlungen über die Terminologie des Vṛtramythus²⁾ stellt — ich meine mit vollstem Recht — Massen von Versen, die den *áhi*-, und solche, die Vṛtra nennen, unterschiedslos durch einander.

Und weiter traten mir im fünften Maṇḍala immer wieder und wieder die Spuren desselben Mythos entgegen: der *áhi*-, der über den Wassern liegt und den der Gott schlägt; der Berg, den dieser auf tut; die Wasser, die *dāsápatnīḥ* waren und die Indra ersiegt und strömen gelassen hat. Fehlt da nun die Nennung des Vṛtra mit diesem seinem Namen? Daß Indra in dem Maṇḍala öfter *vṛtrahán*- genannt wird, hat Hillebrandt selbst bemerkt. Zur Annahme, daß da immer nur an Feinde im allgemeinen, nicht aber in erster Linie an den Dämon Vṛtra gedacht sei — dann freilich vielleicht auch an die sonstigen jenem angeähnlichten, als andere Vṛtras betrachteten Feinde³⁾ —: welchen Grund haben wir nur? Wo doch die ganze übrige Phraseologie der Vṛtratötung so reichlich vertreten ist? Wir lesen 29, 7 *trī sākám índro mánuṣaḥ sá-*

1) Ved. Myth. III, 290 A. 1; ähnlich Lieder des R̥gveda 48 A. 6.

2) Ved. Myth. III, 174 f.

3) Ich verweise über den vedischen Sprachgebrauch auf meine Bemerkungen, Rel. d. Veda 135 A. 2.

rāṃsi sutām pibad vṛtrahatyāya sōmam. Ist es nicht das Nächstliegende hier an die Tötung Vṛtras des Dämons zu denken?

Ich erwähnte schon Hillebrandts Zusammenstellungen über die Terminologie des Vṛtramythos. Da finden wir nun sowohl, wo es sich um Vṛtras Beziehung zu den Wassern wie um die zum Berge handelt (a. a. O. S. 174 f. 180), neben Zitaten aus andern Maṇḍalas auch eine Anzahl solcher aus dem fünften — eben jene Verse, die von dem auf den Wassern lagernden Drachen erzählen, vom Auftun der Öffnungen, vom Euter des Berges, das der Träger des Vajra hat strömen lassen. Wenn das alles nicht Vṛtramythos ist, was sollen diese Stellen hier?

7. Der Name Viṣṇu.

Ich habe keine neue Etymologie des Namens Viṣṇu aufzustellen. Aber ich glaube eine der schon gegebenen noch fester, als bisher geschehen, begründen und dadurch die Entscheidung zwischen ihr und einer andern, die Beifall gefunden hat, sichern zu können.

Bloomfield (AJPh. XVII, 427) erklärt *vi-ṣṇu-* aus *vi* und *sānu-* „crossing the back (of the world, or the earthly regions)“. Bloch dagegen (in „Wörter und Sachen“ I, 80; ihm ist Hillebrandt Ved. Myth., kl. Ausg. 140, zuzustimmen geneigt), schließt aus *vi-* „Vogel“ auf eine Wurzel *vi-*, an die das Suffix *-smu* getreten sein soll.

Ergeben die auf Viṣṇu bezüglichen Materialien Anhaltspunkte für diese oder jene Etymologie?

Schon in meiner „Religion des Veda“ 229 A. 1 habe ich bemerkt, aber vielleicht nicht stark genug betont, daß das Präverb *vi* ein ausgesprochenes Viṣṇuwort ist. Es ist in dem fortwährend inbezug auf V. wiederholten und im Rv. so gut wie ausschließlich von diesem gebrauchten Schlagwort *vi-kram-* enthalten. Welcher Nachdruck da auf das *vi* fällt, geht aus der Steigerungsform hervor: *sákhe viṣṇo vitarāṃ vi kramasva* (IV, 18, 11; VIII, 100, 12). V. durchschreitet die Erde *tribhír id vígāmbhīḥ*; von ihm wird gesagt *vímamé* I, 154, 3; *vímámānaḥ* I, 155, 6; *víbhūtadyumnaḥ* I, 156, 1; *vy àstabnāḥ* VII, 99, 3.

Nun aber paßt weiter auch *sānu-* auf das beste in den Viṣṇuvorstellungskreis hinein. Schon Bloomfield hat auf V, 87, 4 und Sv. II, 1024 hingewiesen. Es ist wohl kein Zufall, daß an der ersten Stelle auf *snūbhīḥ* zwei Zusammensetzungen mit *vi* folgen (*viṣpardhaso vímahasaḥ*). Auch der zweite dieser Viṣṇuverse ent-

hält neben *sānavi* das *vīcakramī*. Für Beziehung von *sānu-* zu Viṣṇu vgl. noch I, 155, 1; weiter für Zusammenhang jenes Worts mit *vī* I, 62, 5 *vī . . . aprathayaḥ . . sānu*; VII, 36, 1 *vī sānuṇī pṛthivī sasa urvī*¹⁾. Ganz im allgemeinen bewegen sich zahlreiche Belege von *sānu-* in einem Vorstellungskreis, der mit der Viṣṇuidee genau harmoniert. Man bedenke speziell, daß gern vom *sānu-* der Berge die Rede ist; V. aber steht zum Gebirge in enger Beziehung (Bergaigne II, 417; TS. III, 4, 5, 1), offenbar weil seine natürliche Stelle da ist, wo dem Auge die größten Weiten und Höhen entgegentreten²⁾.

Für die Etymologie Blochs andererseits kann ich Anhalt an der um Viṣṇu gelagerten Ausdrucksweise nicht entdecken. Mit einem Vogel wird — jedenfalls in der alten Zeit, auf die allein meine Untersuchung sich bezieht — Viṣṇu, so viel ich finde, weder unter dessen Benennung *vī-* noch sonst identifiziert. Der Schluß von diesem Substantiv auf eine Wurzel *vi-* „fliegen“ — das soll doch wohl die Bedeutung der Wurzel sein — ist mehr als gewagt. Statt der Betonung *viṣṇu-* wäre **viṣṇū-* zu erwarten, welches Bedenken natürlich keineswegs, wie Bloch versucht, durch die Bemerkung zu beseitigen ist, die Bedeutung des Worts sei schon in vedischer Zeit vergessen gewesen.

So verrät sich in mannigfacher Weise das Fehlschlagen einer Etymologie, die allzu bereitwillig der mythologischen Spekulation mit ihrem auf eigne Verantwortung geschaffenen Gebilde des (Sonnen-)vogels Viṣṇu sich anpaßt und darüber unbeachtet läßt, welche sehr bemerkbaren Fingerzeige für die Deutung des *vī-* dem Veda zu entnehmen sind.

8. Die Mahānāmnī-Verse.

Die eigenartige Stellung, welche die Mahānāmnī-Verse vermöge ihres mystisch-zauberhaften Charakters in den vedischen Textsammlungen einnehmen, wird im nächstfolgenden Aufsatz be-

1) Hier in dem *urvī-* ein weiteres ausgeprägtes Viṣṇuwort. Der Satz erinnert an V, 87, 7 *dirghām pṛthū paprathe sādna pāṛthivam* — in einem Lied an Viṣṇu und die Maruts.

2) Die Bedeutung von *vī* in diesem Kompositum wird die der stehenden Rolle des *vī* in der auf Viṣṇu bezüglichen Diktion entsprechende sein: also nicht Zweigeteiltheit (Wackernagel Gramm. II, 285), sondern Weite, Ausdehnung. *vī-ṣṇu-* ist der, für den die *sānu-* sich weithin erstrecken, oder vielleicht, in engerem Anschluß an das Schlagwort *vī-kram-*, der, der weit über die *sānu-* hinschreitet: es wäre ein Fall des von Wackernagel a. a. O. 281 besprochenen Vorschwebens einer verbalen Verbindung des Präverbiums.

sprochen werden. Hier beschäftige ich mich mit der Struktur dieser Verse selbst und einigen Fragen, die ihren Text und ihre Auslegung betreffen.

Wir lesen die Verse sowohl im Sāmaveda wie im Ṛgveda. Für die Sāmanversion halte ich mich an die Sāmavedaausgabe der Bibliotheca Indica vol. II p. 366 ff. (den Jaiminitext s. bei Caland, Jaim. Saṃhitā 59 f.), für die ṛgvedische an Keiths Aitareya Āraṇyaka p. 141 ff.; vgl. die Anmerkungen und Übersetzung das. S. 258 ff., wo auch die weitere Literatur angegeben ist.

Es liegt nun auf der Hand, daß im überlieferten Text dieser Verse Bestandteile von verschiedener Natur zu einer künstlichen liturgischen Figur zusammengestellt worden sind. Sehen wir von den auf die eigentlichen Verse oder Verskonglomerate folgenden *purīṣapādāni* ab (*evā hy eva* etc.; diese sind im folgenden unberücksichtigt gelassen), so sind die eigentlichen *śakvara*-Bestandteile von den Hinzufügungen (*upasarṅga*-) zu unterscheiden, die als solche schon Ait. Br. IV, 4, 1. 14 erwähnt werden¹⁾. Lāṭyāyana Śraut. VII, 5, 9. 10 sowie der Kommentar zu Pañc. Br. XIII, 4, 2 und der zum Sāmaveda (a. a. O. der Bibl. Indica) macht hierüber die nötigen Angaben, die durch die innere Evidenz, wie sich zeigen wird, als durchaus zutreffend erwiesen werden²⁾. Es ergibt sich ein falsches Bild der Sachlage, wenn man, wie Keith tut, den überlieferten Text, so wie in ihm die Bestandteile aneinander gereiht sind, übersetzt. In die richtige Perspektive rückt alles erst, wenn die Schichtung der Bestandteile klargelegt, die Scheidung des nur scheinbar Zusammengehörigen vollzogen wird³⁾. Man sieht leicht, daß das auf der Grundlage vielmehr der Sāmavedaversion zu geschehen hat, welche drei Verse zählt⁴⁾, als der Ṛgrezension, deren neun Verse irreführend aufgebaut sind. Ich versuche die

1) Auch das *purīṣam* wird mit diesem Namen schon in der Brāhmaṇaliteratur benannt, s. das Pet. Wb. — Besonders häufig sind solche Zusätze zum eigentlichen Text im Āraṇyakateil des Sāmaveda (s. den nächsten Aufsatz); offenbar gelten sie als Träger besonderer Zauberkräfte.

2) Vgl. hierzu schon Weber, Ind. Stud. VIII, 68, der die Hauptsache richtig erkannt hat; meine Prolegomena 33. Wenn Weber vermutete, daß im Ait. Br. IV, 4 andre Verse als Mahānāmnī betrachtet würden, da von elfsilbigen Pādas mit fünfsilbigen Zusätzen die Rede sei, ist jetzt leicht zu sehen, daß das irrig ist. Es handelt sich dort um die an bestimmter Stelle des Rituals vorgeschriebene künstliche Verbindung der Triṣṭubh-Pādas von X, 96, 13 mit einigen der fünfsilbigen Mahānāmnīzusätze (Āśvalāyana Śraut. VI, 3, 16).

3) Es ist bezeichnend, daß eine Reihe dieser Bestandteile mit eignen technischen Namen benannt wurden wie *dhātu*-, *vatsa*- etc.

4) So spricht auch Ait. Br. IV, 4, 2 von den drei Mahānāmnī.

Schichtung zu veranschaulichen. Die Scheidung des Haupttextes (größerer Druck) und der Zutaten (kleinerer Druck) beruht auf der Tradition; diejenige der verschiedenen Bestandteile dieser Zutaten unter einander (bezeichnet mit *a*, *b* u. s. w.) rührt von mir her¹⁾.

I.

- a. vidā maghavan vidā gātum ānu śaṃsiṣo dīśah
śikṣā śacīnām pate pūrvīṇām purūvasa ābhīṣ tvām
abhīṣṭibhiḥ*
- b. svār nāmsūh*
- c. prācetana prā cetaya
īndra dyumnāya na iṣe*
- d. evā hi śakrāh
rāyē vājāya vajrivah śaviṣṭha vajrinn ṛñjāse māṃ-
hiṣṭha vajrinn ṛñjāse*
- a. ā yāhi piba mātsva.*

II.

- a. vidā rāyāh svīryaṃ bhūvo vājānām pātir vāsāni ānu
māmhiṣṭha vajrinn ṛñjāse yāh śaviṣṭhah śūrāṇām
yó māṃhiṣṭho maghónām*
- b. amśūr nā śocīh*
- c. cīkīvo abhī no naya
īndro vide tām u stuṣe*
- d. iṣe hi śakrāh
tām ūtāye havāmahe jētāram āparājitam śa naḥ
parṣad āti dvīśah*
- a. krātuś chandā rtām brhāt.*

III.

- a. īndram dhānasya sātāye havāmahe jētāram āparājitam
śa naḥ parṣad āti dvīśah śa naḥ parṣad āti sridhah
pūrvasya yāt te adrivah*
- b. amśūr mādāya*
- c. sumnā ā dhehi no vaso
pūrtīh śaviṣṭha śasyāte*
- d. vaśī hi śakrāh
nūnām tām nāvyaṃ sānyase prābhō jānasya vr-
trahan sām anyēṣu bravāvahai*
- a. śūro yó gōṣu gācchati sākḥā suśēvo ādvayāh.*

1) Eine durchgehende Varia lectio beizufügen unterlasse ich, indem ich auf die vorliegenden Publikationen verweise, außerhalb derer mir eigne Materialien nicht zu Gebote stehen. Für einige Einzelheiten der Textkonstitution und Interpretation beziehe ich mich auf die Bemerkungen unten S. 380 f. Während ich, wie eben bemerkt, für das Arrangement des Ganzen den Sāmantext für maßgebend halte, erscheint mir im einzelnen der R̥ktext als der korrektere.

Der eigentliche Text besteht, wie man sieht, durchweg aus achtsilbigen Reihen. Er zerfällt deutlich in drei Verse, durch deren jeden der Zusammenhang fortläuft, ununterbrochen durch die zwischengesetzten Zutaten, die in Ton und Inhalt doch meist in wenigstens ungefährrer Harmonie mit dem Grundtext stehen. Der Schluß des ersten Verses wird durch die refrainartige Wiederholung des *vajrinn rñjāse* gekennzeichnet, wie ja solche Wiederholungen im Rv. oft einen Abschluß markieren. Indem der Schlußpāda *māmhīṣṭha vajrinn rñjāse* dann nach dem aus 8 + 8 + 4 Silben bestehenden Eingang des zweiten Verses in der bei Stomabildungen geläufigen Weise wiederholt wird, bestätigt sich deutlich, daß jener Eingang von der Überlieferung mit Recht als dem Haupttext nicht zugehörig aufgefaßt wird; den wirklichen Anfang des zweiten Verses bildet, nach jener Wiederholung, der in seinem Aussehen ganz zu solcher Anfangsstellung passende Pāda *yāh śāviṣṭhah śūrānām*. Dieser zweite Vers nun, nach seinem ursprünglichen Bestande betrachtet, hat mit dem Schluß des Grundbestandteils des überlieferten zweiten Verses offenbar noch nicht sein Ende erreicht. Zum überlieferten Schluß *sā nah parśad āti dvīśah*, der ganz in derselben Weise wie vorher das *māmhīṣṭha vajrinn rñjāse* im überlieferten dritten Vers, nach dessen Eingangszutaten, wiederholt ist, gehört mit bekannter Korrespondenzweise des Ausdrucks (vgl. VIII, 79, 9; s. auch X, 126, 5) als wahrer Schluß noch *sā nah parśad āti śrīdhah*. Hinter der traditionellen Versabgrenzung, die offenbar für die Hinzufügung der Zutaten maßgebend gewesen oder noch eher mit dieser zugleich festgestellt worden ist, erscheint also eine andre, ursprüngliche Verteilung. Nach dieser fängt der dritte Vers mit *pūrvasya yāt te adrivah* an. Während die beiden ersten Verse je 7 achtsilbige Reihen umfassen, enthält der dritte deren nur fünf¹⁾. Immerhin würde die Benennung der Verse als *śakvaryaḥ* d. h. als 56 silbige (oder Benennung des 56 silbigen Metrums eben nach unsern Versen? s. u.) auch auf Grund dieser Sachlage verständlich sein, wenn sie nicht vielmehr mit der überlieferten Materialverteilung zusammenhängt, die durch die Wiederholungen zweier Pādas über 21 Pādas verfügt und diese ohne Rücksicht auf die innere Zusammengehörigkeit rein mechanisch drittelt.

Zu dem beschriebenen Grundbestandteil nun kommen Zusätze,

1) Proleg. 33 legte ich dem Grundbestandteil der Mahānāmnī-Litanei 7 + 7 + 5 Pādas bei. Keith 260 findet das „hardly borne out by the facts“. Die obigen Darlegungen enthalten meine Rechtfertigung.

deren Arrangement nicht nach der ursprünglichen, sondern nach der sekundären Disposition der drei Verse seine Symmetrie aufweist.

Zunächst im Eingang jedes Verses ein Stück im Umfang von ungefähr zwei Pādas, oben mit *a* bezeichnet, in V. 1 wie V. 2 mit *vidāh* anfangend¹⁾. Mir scheint, daß damit der Schluß der Verse zusammengehört, den ich darum ebenfalls mit *a* bezeichnet habe; er schließt sich jedesmal leicht an den Eingang an. In V. 1. 2 umfaßt dieser Schluß je einen Pāda, in V. 3 deren zwei.

Weiter ist in jeden Vers eingeschoben ein fünfsilbiges Stück, jedesmal das Wort *aṃśūh* enthaltend (*b*; dies fehlt in der ṛgvedischen Rezension; in Vers 3 beruht dies Stück auf IX, 62, 4); sodann ein achtsilbiger Pāda (*c*), bei dem man in V. 1. 2 an Zusammengehörigkeit mit *a* denken könnte, doch V. 3 schließt diese aus; endlich ein fünfsilbiges Stück (*d*), jedesmal auf die Worte *hi śakrāh* ausgehend²⁾. —

Was den Inhalt des Ganzen anlangt, so scheint er dem durch das Wort *śakvaryaḥ* angezeigten Leitmotiv vollkommen zu entsprechen — das betreffende Metrum mag dann wohl seinerseits erst von diesen Versen her den Namen haben —: sowohl im Hauptteil tritt das *śak*-Motiv hervor (zweimal gleich in den Eingangsworten *śikṣā śacīmā pate*), wie es auch in den Zufügungen durch das jedesmal wiederholte *śakrāh* der *d*-Stücke vertreten ist³⁾. Dazu kommen mehrere sich über das Ganze verteilende Synonyma von *śakra*-. Wenn es also VII, 33, 4 heißt *yāc chākvarīṣu bṛhatā rāveṇdre śūsman ādadhātā Vasīṣṭhāh*, so paßt das so genau wie möglich zum Inhalt unsrer Verse. Damit daß nach V. 5 desselben Liedes die Verehrer Indras *vṛtāsaḥ* waren und ihnen der Gott *urūm u lokām* geschaffen hat, könnte das *vidā maghavan vidā gātūm* zusammengehören. Weniger bezeichnend für den Inhalt der *śakvaryaḥ* ist ihre Erwähnung in X, 71, 11⁴⁾. Ich wüßte nicht, warum

1) In V. 3 hat dieser Eingang die Worte *havāmahe jētāram aparājitam* mit dem Hauptstück von V. 2 gemeinsam. — In V. 1 ist der Eingang metrisch undefinierbar; bei ähnlichen Elementen in den Sāman des Aranyagāna findet sich das öfter.

2) Zwei von den drei Exemplaren dieses Stückes (*evā hi śakrāh, vaśi hi śakrāh*) kehren unter den *purīṣapadāni* der Ṛgrezension wieder. Ebenso von den übrigen Zusätzen die Worte *vāsāṅ īnu* und *vidā maghavan vidāh*.

3) Mit dem Motiv der Stärkung Indras schließt sich das der Somadarbringung (nur in den Zusatzteilen: das *aṃśūh* der *b*-Stücke, dann *pība mātṣva*) leicht zusammen. Wie das Ganze dann gerade zum Regenzauber geworden ist (s. meine Religion des Veda 420 ff.), weiß ich so wenig wie Keith 263 A. 9 aufzuklären.

4) Doch geht aus diesem Verse deutlich hervor, daß sie als Sāmanatext zu

diese Äußerungen des Rv., die beide den späteren Teilen der Sammlung zugehören, nicht in der Tat auf unsre Verse — wenigstens deren Grundbestandteilen nach — bezogen werden können¹⁾. Daß die jüngeren vedischen Samhitās von diesen wissen, steht fest. Ihr Text selbst trägt zwar keine Merkmale höchsten Altertums, älter aber als jene Verse des Rv. kann er sehr wohl sein. Er trifft zwar in ziemlich vielen Fällen mit ṛgvedischen Parallelen — sie hier zu verzeichnen unterlasse ich — mehr oder minder genau zusammen. Aber von wie vielen ṛgvedischen Hymnen läßt sich dasselbe sagen, und keineswegs steht fest, daß unser Text der entlehrende Teil sein muß²⁾. Eher machen den Eindruck junger Herkunft die Zusatzteile, und sie mögen in der Tat jünger sein (man vergleiche dem *svār nāmśūh* VS. XVIII, 50; Śat. Br. IX, 4, 2, 19 ff.; TS. V, 7, 5, 2). Streng erweisbar ist das natürlich nicht. In keinem Fall aber folgt daraus etwas gegen das Alter der Grundbestandteile. —

Schließlich wenige Bemerkungen zu Einzelheiten.

1. *vidā* offenbar, worauf ṛgvedische Parallelen deuten = *vidāh*. Dem entspricht auch die Schreibung im sāmavedischen Gāna (Sv. vol. II p. 371 Bibl. Ind.) und bei Śāṅkh. Śr. XVII, 12, 5. Nicht zu *dā + vi*, was Keith als möglich in Betracht zieht: gerade neben *gātā-* ist ja *vid-* häufig; vgl. *gātūvid-*; auch berücksichtige man den Akzent. — *rājāse*: wegen der vorangehenden Vokative entscheidet der Akzent nicht, ob Infinitiv oder Vb. finitum; ich finde keine Entscheidung.

2. *rāyé* Sv. — *indro vide* m. E. nicht „Indra finds all“ (Keith), sondern „er wird als Indra erfunden“, wofern nicht *vidé* zu betonen und Zugehörigkeit zum Relativsatz anzunehmen ist (*yāh śaviṣṭhah . . . indro vidé, tām u stuṣe*). — Für *stuṣe stuhi* Sv. — *d* hier

verstehen sind. Dazu stimmt auch das *brhatā rāvena* von VII, 33, 4, ferner die für Sāmantexte typische Dreizahl der Verse. Auch das spätere Ritual erweckt den Eindruck, daß es sich an erster Stelle um einen Sāmantext handelt; für die ṛgvedischen Liturgen scheint er eben insofern in Betracht gekommen zu sein, als es diesen überhaupt vielfach oblag, die Texte der von den Udgātāras gesungenen Sāman ihrerseits zu rezitieren.

1) Allerdings weiß ich nicht, wie der Widerspruch zwischen der so sich ergebenden Autorschaft der Vasiṣṭhas und der von der Khila Anukramaṇī angenommenen des Viśvāmitra (vgl. schon Ārṣeya Br. p. 77 ed. Burnell; Jaim. Gṛhya I, 17) zu beurteilen ist.

2) Auch das mit I, 30, 6 übereinstimmende *sām anyēṣu bravāvahai* braucht nicht unbedingt dorthin entnommen zu sein. Gegenüber den Bemerkungen von Keith 261 verweise ich auf meine Note zu dem Rgvers.

und in V. 3 oben nach Sv. gegeben; Rv. stellt beides um. — Ist *chanda* (Rv.) oder *chānda* (Sv.) richtig?

3. Evident richtig ist *śrīdhaḥ* (Rv.), nicht das offenbar aus dem Vorangehenden mechanisch wiederholte *diviṣaḥ* (Sv.). Vgl. Rv. VIII, 79, 9; X, 126, 5. — Ob *tān* oder *tām*, kann natürlich nur die Auffassung des Zusammenhangs entscheiden. — *nāvyaṃ* „praiseworthy“ (Keith 263 A. 7) scheint mir abzulehnen, vgl. meine Note zu VII, 18, 5; Gegensatz zu *pūrvasya* sowie zu *sānyase* (s. sogleich) liegt vor. — Daß *sānyase* zu lesen ist (so Fortunatov und der Jaiminiyatext, s. Caland, Jaim. Samh. 60 [*sanyase*]; auch die Tübinger Hss. bei Goldschmidt Monatsber. der Berl. Akad. 1868, 245, [dort *sanyāse* betont]), nicht *sāmnyase* (wobei die indischen Kommentatoren und Keith an Wzl. *as-* mit *sa-* und *ni-* denken), geht aus Rv. III, 31, 19; VIII, 24, 26; 67, 18 hervor, welche Stellen schon Fortunatov herangezogen, freilich schwerlich richtig erklärt hat. In der stehenden Wendung *nāvyaṃ sānyase* ist von beiden Worten nicht mit völliger Gewißheit zu entscheiden, ob sie Masc. oder Neutr. sind. Für wahrscheinlich halte ich, von Geldners Glossar abweichend, folgende Auffassungen. III, 31, 19: ich mache durch meine Anbetung den alten Gott neu (*nāvyaṃ*) für die alte Tat (*sānyase*): d. h. damit diese sich erneuere, wiederhole. VIII, 24, 26: wir gehen dich den Neuen (d. h. erneut sich Betätigenden) an für die alte Tat (damit du diese auch jetzt wieder tun mögest). VIII, 67, 18 dagegen mit neutralem *nāvyaṃ*, doch auch wohl, scheint mir, mit neutralem *sānyase* wie an den andern Stellen: diese neue Tat (wird) uns (zuteil) zum Zweck des Alten — d. h. damit die alte Tat fortwirke, sich erneuere. Da an unsrer Stelle, wie schon bemerkt, schwerlich der Überlieferung Entscheidung zwischen *tān* (= *tād*) und *tām* zu entnehmen ist, wird ungewiß bleiben, ob gemeint ist: „(ist) diese (Tat) nunmehr neu für die alte“ (d. h. zum Zwecke der Erneuerung der alten) oder: „(rufen wir) diesen neuen jetzt (an) für die alte Tat“ (d. h. damit er seine alte Tat wiederhole) — weiter dann: „o Hervorragender unter dem Volk, Vṛtra-töter. Unter den andern wollen (eben) wir mit einander reden¹⁾“. —

Die Stellung der Mahānāmṇīverse im Āraṇyaka führt uns nun weiter dazu, das Wesen der Āraṇyakatexte im Ganzen zu untersuchen.

1) Vgl. Rv. I, 30, 6. Nach dieser Stelle halte ich *saṃ aryeṣu bravāvahai* (Sv.) für Korruptel, *saṃ aryeṣu stavāmahe* (Jaim. Samh.) für verfehlten Besserungsversuch. Daß *tān nāvyaṃ* von *sām br^o* abhängt („wollen wir über dies Neue . . . uns besprechen“), ist kaum wahrscheinlich.

9. Āraṇyaka.

Zu den merkwürdig zäh sich im Dasein behauptenden Legenden auf dem Gebiet der vedischen Literatur- und Religionsgeschichte gehört die von der Bestimmung der Āraṇyakatexte für das Lebensstadium (*āśrama*) der Waldeinsiedler. Schon vor Jahrzehnten versuchte ich (Prolegomena 291) den Irrtum zu beseitigen. Vielleicht ist es Schuld der Knappheit meiner Bemerkungen, daß der Erfolg recht unvollständig war. Deussen erklärte es als die „ursprüngliche (wiewohl nicht streng durchgeführte) Bestimmung“ der Āraṇyaka, „für das Leben im Walde (*araṇyam*), welchem der Brahmane im Greisenalter obliegen soll, einen Ersatz für den, wenn nicht ganz wegfallenden, so doch wesentlich beschränkten Kultus zu bieten“¹⁾. Und wenn derselbe Gelehrte dann einmal in einer späteren Äußerung sich etwas schwankender ausdrückte²⁾, lenkte er hinterher doch wieder³⁾ mit ziemlicher Bestimmtheit in die alte Bahn zurück und sprach von der „vorwiegenden Bestimmung [der Āraṇyakas], dem Vānaprastha einen Ersatz für die meist nicht mehr ausführbaren Opferhandlungen zu bieten“. Ebenso schloß auch Winternitz⁴⁾ die Genesis der Āraṇyakas an das System der vier Lebensstufen an und erklärte sie als im Walde von den Vānaprasthas zu studierende Texte⁵⁾, und in gleichem Sinn sprach sich der so kundige Oltramare⁶⁾ aus. Zutreffender urteilte Keith⁷⁾, der jene Ansicht als „far-fetched“ zurückwies⁸⁾. Doch auch seinen Satz, daß „the Āraṇyaka seems originally to have existed to give secret explanations of the ritual“ kann ich nicht ohne Reserve annehmen, wie ich ihm auch nicht in der Konzession an die entgegenstehende Ansicht folgen kann, daß diese sich auf ein Zeugnis Sāyaṇas berufen dürfe. Eine etwas eingehendere Besprechung der Frage wird am Platz sein, da einige nicht unwichtige literaturgeschichtliche und religionsgeschichtliche Gesichtspunkte hier in Betracht kommen.

1) Allg. Geschichte der Philosophie I, 1, 68.

2) Dasselbst I, 2, 4.

3) Dasselbst I, 2, 109.

4) Gesch. der ind. Litteratur I, 202.

5) Dazu dann freilich noch die Bemerkung: „Möglich ist es ja, daß auch der Unterricht in diesen Texten im Walde stattfand“ — ein Muster unbestimmter Ausdrucksweise, wo sich in der Tat vollkommen bestimmt reden läßt.

6) L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde I, 63.

7) The Aitareya Āraṇyaka 15 f.

8) Siehe auch, speziell hinsichtlich einiger Sāmantexte, die treffende Äußerung von Caland, Jaiminīya Saṃhitā p. 10 (vgl. H.O., GGA. 1908, 722 f.).

Wir überblicken zuerst die hauptsächlicheren vedischen Zeugnisse über die Beziehung der *Āraṇyakas* zum Walde. Sodann fragen wir, was deren eigener Inhalt in dieser Hinsicht ergibt.

Für den *Ṛgveda* stelle ich das recht eingehende Zeugnis des *Śāṅkhāyana Gr̥hya* (VI, vgl. auch II, 11 f.) voran. Der Autor erklärt die Ordnungen *svādhyāyāranyakasya* darstellen zu wollen (VI, 1, 1), wobei der Ausdruck *svādhyāya-* uns nicht irre führen darf: in der Tat ist, wie in der ganzen Darstellung *Śāṅkhāyanas* beständig hervortritt, von der Unterweisung des Schülers durch den Lehrer die Rede¹⁾. Von Texten, um deren Vortrag es sich handelt, werden die *śakvaryaḥ* genannt, ferner das *mahāvratam*, die *upanīśadāḥ*, die *saṃhitāḥ*, der *mantha-*: von diesen sind die *śakvaryaḥ* nicht in das *Śāṅkhāyana Āraṇyaka* aufgenommen, wohl aber in das der *Aitareyaschule*; die folgenden vier Texte machen, entsprechend der Reihenfolge, in der das *Sūtra* sie nennt, den Hauptteil des *Śāṅkh. Āraṇyaka* aus (*Mahāvratā* dort Buch I—II; *Upanīśad*: III—VI; *Samhitāḥ*: VII—VIII; *Mantha*: IX). Diese Texte nun werden im *Gr̥hyasūtra* als „Geheimlehre“ (*rahasyam* II, 11, 13) bezeichnet, deren Studium auf das des *samyor bārhaspatyānta-veda*²⁾ folgen kann. Fasten des Schülers im Walde geht voraus (II, 12, 6). Dann geht der Lehrer aus dem Dorf (II, 12, 9) gegen Nordosten (dort § 11; VI, 2, 1) hinaus; dort findet unter Beobachtung von Observanzen, welche die besondere Heiligkeit der betreffenden Lehren charakterisieren, die Unterweisung statt. Für diese sind die *grāmādhyayanānantarhitāny ahāni* (VI, 1, 8, vgl. *Manu* IV, 123) verboten. Deutlich wird hier also zwischen dem Studium der gewöhnlichen Vedatexte im Dorf und dem des *Āraṇyaka* im Walde geschieden. Von Beziehung des letzteren auf Waldeinsiedler aber ist nicht die Rede. Wer es studiert, ist als im Dorf wohnend gedacht, aus dem er nur zeitweilig eben für diesen Zweck in den Wald hinausgeht.

Ein ähnliches Bild gibt *Āśvalāyana Śraut. VIII, 14*. Dort wird von den *Mahānāmni* (§ 2) und den „zwei“ (folgenden Lehrpensen, § 19) gesprochen, d. h., wie der Kommentar unzweifelhaft richtig erklärt, *Mahāvratā* und *Upanīśad*. Auch hier begegnet das *bahir grāmāt* (§ 3), aber nicht die leiseste Hindeutung auf *Vānaprasthawesen*.

1) Daß von *svādhyāya-* gesprochen wird, erklärt sich wohl hinreichend aus II, 12, 14 und *Āśvalāyana Śraut. VIII, 14, 19*.

2) Über das *tac chaṃ yor ā vr̥ṇmāhe* als Schlußvers des *Ṛv.* in der *Vāṣkalaśākhā* s. meine *Prolegomena* 495.

Die beiden Āraṇyaka der Aitareya- und Śāṅkhāyanaschule beschäftigen sich mehrfach mit der Frage, wem die betreffenden Texte zugänglich sein sollen. Wiederholt begegnet die Bestimmung, daß sie nur einem Schüler mitzuteilen sind, der ein Jahr in der Schülerschaft zugebracht hat¹⁾, oder auch dem eignen Sohn (Śāṅkh. Ār. VIII, 11; XIII; Ait. Ār. III, 2, 6). Das Ait. Ār. (V, 3, 3) spricht besonders genau darüber, wer das Mahāvratā lernen darf. Da müßte sich, wäre die hier von mir bekämpfte Auffassung richtig, doch irgend eine Hindeutung auf ein ausschließliches oder überwiegendes Anrecht des Vānaprastha finden²⁾. Nach Keiths Übersetzung aber wird geradezu im Gegenteil gesagt „not to . . . a man in the third stage of life“: und wenn auch diese Übersetzung des *na tṛtīye*, wie ich glaube, in Zweifel gezogen werden muß³⁾, ist doch der Sache nach Alleinberechtigung oder auch nur Bevorzugung des Vānaprastha — falls dieser Begriff für die Zeit des betreffenden Textes überhaupt anwendbar ist — schon dadurch ausgeschlossen, daß gesagt wird, ohne das Studium des Mahāvratā könne man nicht Snātaka werden⁴⁾.

Aus der Literatur der Yajurveden hebe ich — neben Taitt. Ār. I, 32 — hervor die Auseinandersetzungen Āpastambas (Śr. XV, 20, 1 ff.), des Baudhāyana (Śr. IX, 19), des Bhāradvāja (Gṛhya III, 6), und des Mānavaśrautasūtra (IV, 7, 1 ff.) über das, was diese Texte *avāntaradīkṣā* nennen: nach Art der über das anfängliche Maß weiter gesteigerten Dīkṣā beim Somaopfer (Caland-Henry 66) eine gesteigerte, auf das Studium des Pravargya bezügliche Observanz inmitten der allgemeinen Observanz des Vedastudiums. Da begegnen die Ausdrücke *āraṇyaṃ svādhyāyam, rahasyam*; es ist die Rede vom Hinausgehen aus dem Dorf (*prācīm udīcīm vā diśam upaniṣkramya; uttarato grāmasya purastād vā*) und Zurückkehren dorthin (*astamīte grāmam prapādayati*), von Trennung des draußen zu übenden Studiums des Pravargya und andern in das Dorf ge-

1) Gemeint ist wohl: in der speziellen Bewerbung um die Kunde des eben in Frage kommenden Textes.

2) Ähnliches gilt von Manu II, 165. Man beachte auch Gautama Dharm. VIII, 15.

3) Der Text lautet *na vatsē ca na tṛtīya iti*. Ich verstehe: nicht bei einem Kalbe noch einem Dritten (voran geht *eka ekasmai prabrūyād iti ha smāha Jātūkarnyāḥ*). Wäre davon die Rede, wem es nicht vorgetragen werden darf, erwartete man den Dativ. *vatsa-* wird „Kalb“ sein; vgl. Āpast. Śr. XV, 20, 8. Bei *tṛtīya-* hatte ich an „Eunuch“ gedacht (vgl. *tṛtīyaprakṛti-*), doch liegt das eben Vorgeschlagene wohl näher.

4) Vgl. Stenzler, Aṣṣvalāyana's Hausregel 52.

hörendem Vedastudium (*na pravargyāyopaniṣkranyāpraviśyānyad adhiyāta*, Ap. XV, 21, 15; ganz ähnlich Baudh. IX, 20 am Ende). Das alles schließt offenbar den Gedanken an Vānaprasthas aus. Vielmehr steht es dem leitenden Motiv nach auf einer Linie damit, wenn es beim Rudratieropfer heißt *aupāsanam aranyaṃ hrtvā etc.*; *naitasya paśor grāmaṃ haranti* (Pārask. III, 8, 3. 14).

Zum selben Ergebnis führen die Vorschriften der Sāmavedaliteratur. Ich hebe hervor *aranye tiṣṭhet . . . aranye ḡnim upasamādhāya*; . . . *pratyetyācāryaṃ sapariṣatkam bhōjayet* Gobhila III, 2, 38 f. 52; *aranyaṃ gatvā . . . tisra stotriyā* (der Mahānāmni) *upagā[pa]yet* Jaim. Gṛhya I, 17, wo es dann (I, 19) weiter heißt: *vedam adhītya vratāni caritvā brāhmaṇas snāsyān etc.*: also das Studium der Āraṇyakalehren gehört, wie wir auch hier wieder sehen, dem ersten Lebensstadium an, auf welches das Gṛhasthaleben erst noch zu folgen hat.

Durchweg spielt in diesen Vorstellungen und Ordnungen der Begriff des *vrata*- eine hervortretende Rolle¹⁾: der oft durch längere Zeit sich hinziehenden Observanzen, durch die sich reinigt und mit mystischen Kräften erfüllt, wer eine bestimmte Lehre in sich aufzunehmen verlangt²⁾; *etaḥ āraṇyakaṃ sarvaṃ nāvratī śrotum arhati*, sagt Sāyaṇa (Einl. zum Komm. des Taitt. Ār. 3)). Verhüllen des Hauptes, Augenschließen, Waschungen kennzeichnen, daß man sich besonderen Gefahren gegenüberstehend fühlt. Die Scheu vor diesen Gefahren und andererseits die Sorge, den übergroßen geistigen Besitz nicht an Unberufene gelangen zu lassen: diese beiden Motive vermischen sich mit einander und geben dem Geheimunterricht seinen eigenartigen Charakter. —

Nach den Zeugnissen über die Weise, wie die Āraṇyakas studiert werden, soll jetzt der Inhalt einiger unter diesen Texten

1) Es ist kaum nötig dafür Zitate zu geben. Verweisung auf Hillebrandt Rit.litt. 56 f. genügt.

2) An sich braucht zum *vrata*- keine Geheimlehre in Gestalt eines Āraṇyaka zu gehören; auch mit dem Vedakursus des Dorfs ist ein *vrata*- verbunden. Doch die Geheimlehren haben ihre eignen speziellen *vrata*-. Nur im Vorübergehen sei daran erinnert, daß die Verbindung der Kenntnis und des Vortrags gewisser Texte mit bestimmten Observanzen weit davon entfernt ist auf Indien beschränkt zu sein. Sätze, wie sie Brugsch (Rel. und Myth. der alten Ägypter 19) aus dem Totenbuch mitteilt, könnten einem indischen Ritualhandbuch entnommen sein: „Der, welcher dieses Kapitel hersagt, wasche und reinige sich. Er nahe keinem Weibe und esse weder von einem Tiere der Herde noch von einem Fische“. Natürlich kann dies Thema hier nicht weiter verfolgt werden.

3) = Kāṇḍānukrama der Ātrejšchule, Ind. Studien XII, 355.

überblickt werden ¹⁾. Es handelt sich für uns hauptsächlich darum, die Eigentümlichkeiten des Inhalts näher zu beobachten, welche die den *Āraṇyakas* zukommende Absonderung vom gewöhnlichen Lernpensum bedingt haben, woneben dann, wie die Gelegenheit dazu führt, einige andre die *Āraṇyakas* betreffende Fragen beiläufig berührt werden mögen.

Im *Āraṇyakapensum* des *Ṛgveda* nimmt die Hauptstelle die *Mahāvratālitanei* ein, die im *Aitareya Āraṇyaka* zuerst in *Brāhmaṇa*-form, an späterer Stelle in *Sūtra*-form ²⁾ besprochen wird. Wenn der *Hotar* auf einer Schaukel sitzend diese *Litanei* vorträgt, bildet sie ein Äquivalent aller *Ṛgverse*, wie die zugehörigen *Sāmangesänge* Äquivalent aller *Sāman* sind (*Sat. Br. X, 1, 1, 5*). Zugunsten eines Andern soll man die *Litanei* nicht vortragen. Es ist klar, daß diesem besonders komplizierten Prunkstück der *Hotar*-kunst exzeptionelle Macht und Heiligkeit beigelegt wurde. Dies Kunstwerk der liturgischen Technik aber war dazu bestimmt eine besondere Stelle innerhalb eines größeren, im Übrigen keinen Geheimcharakter tragenden Ritenkomplexes (des *Gavāmayana*) auszufüllen, der mit *Vānaprasthatum* schlechterdings nichts zu tun hatte.

Weiter die *Mahānāmṇiverse* (oben S. 375 ff.). Wieder ein besonders kompliziertes und in dieser Kompliziertheit höchste mystische Kräfte entwickelndes rituelles Gebilde. Dafür sind bezeichnend die dazugehörigen *Observanzen* besonders in der für die *Sāmaveda*-form vorgeschriebenen Gestalt (*Gobhila III, 2*), auch das Wort der Mütter an die Säuglinge „ei, ihr Söhnchen, laßt es euch gelingen das *Śakvarigelübde* zu Ende zu führen!“ (ebendas.). Hier ist ebenfalls klar, daß der Wald nur für das Lernen des Textes die Szenerie bildet; im Übrigen findet dieser rituelle Verwendung an einer bestimmten Stelle von Opfern, die zum Wald und Einsiedlerwesen außer jeder Beziehung stehen ³⁾.

1) Es scheint hinreichend, die Betrachtung auf Hauptsächlicheres zu beschränken ohne Vollständigkeit zu erstreben. So sind namentlich viele Teile des *Taittirīya Āraṇyaka* beiseite gelassen.

2) Im *Sūtra* der *Śāṅkhāyana*-schule bildet der entsprechende Abschnitt nur scheinbar einen Teil des großen *Śrautasūtra*. In der Tat hat er auch hier *Āraṇyakacharakter*. Vgl. Hillebrandt, *Rituallitt.* 25; Keith, *JRAS.* 1907, 410 f.; Ait. Ar. *Introd.* 30.

3) Am fünften Tage des *Pr̥ṣṭhyaṣaḍaha*. Diese unansehnlich und zufällig aussehende Verwendung beruht darauf, daß den einzelnen Tagen die *Sāman* nach herkömmlicher Reihenfolge (*Rathaṃtara*, *Ṛhat* etc.) entsprechen; auf den fünften fällt das *Śakvaram*.

Von wesentlicheren Āraṇyakabestandteilen des Ṛgveda bleiben noch die grammatisch-mystischen Spekulationen der Saṃhitā und die Upaniṣad übrig. Hätten wir es allein mit der letzteren zu tun, möchte die Beziehung auf Waldeinsiedler einleuchtend scheinen. In der Tat aber kann eine Auffassung nicht zutreffen, die zu den vorher aufgeführten Bestandteilen der Āraṇyaka schlechterdings nicht paßt ¹⁾. —

Unter den Āraṇyakatexten des Yajurveda hebt sich zuvörderst die Behandlung des heißen Milchopfers Pravargya hervor, das ich als einen Sonnenzauber zu erweisen versucht habe ²⁾. Zahlreiche Äußerungen betonen die Gefährlichkeit der ihm innewohnenden Mächte. Wer den Pravargya zu früh vollzieht, dessen Leben, Haus und Hof verbrennt jener (Śat. Br. XIV, 2, 2, 45). Wenn der Glutkessel beiseite gesetzt werden soll, darf man ihn nicht auf die Erde oder ins Wasser setzen, damit seine Hitze nicht in diese Elemente eingehe; man setzt ihn auf eine Insel: die ist kein Wasser, aber das Wasser umfließt sie und schützt die umgebende Erde vor der Glut (das. 3, 1, 14). Der Anblick des heiligen Objekts bedroht mit Blindheit, eine Frau mit „Verbrennung“ der Nachkommenschaft (Taitt. Ār. V, 3, 7; 6, 12). Eine Menge mit dem Textstudium verbundener Observanzen, eine dem Vortrag vorangehende und folgende „Beschwichtigungszeremonie“ kennzeichnet die gefährliche Heiligkeit des Textes (Śat. Br. XIV, 1, 1, 26 ff.; Āpastamba Śraut. XV, 20, 2; 21, 3 etc.).

Es ist nun für die Charakteristik des Wesens der Āraṇyakas von Bedeutung, daß zusammen mit den Mantras des Pravargya einige Sprüche erscheinen, die mit diesem Ritus offenbar von Hause aus nichts zu tun haben.

In Vs. folgen auf den letzten Pravargyaspruch (XXXIX, 6) bis zum Ende des Adhyāya noch sieben Sprüche oder Spruchgruppen (7—13). Der erste Spruch (*ugraś ca bhāmaś ca* etc.) führt den Namen Vimukha (Kāty. Śr. XVIII, 4, 24; XX, 8, 5; Pārask. II, 15, 6); er enthält sieben Namen des Maruts. Nun finden sich Vs. XVII, 80—85 sechs ganz ebensolche Reihen von je sieben Marutnamen. Sie gehören evident mit dem Vimukha zusammen und ergeben mit ihm die solenne Zahl von sieben mal sieben (in sieben *gana-* geordneten) Maruts ³⁾. Die sieben Reihen zusammen, an

1) Ich komme auf die Einfügung der Upaniṣaden in die Āraṇyakas unten S. 398 f. eingehender zurück.

2) Religion des Veda 447 f.

3) Weber druckt geradezu hinter XVII, 85 den Text des Vimukha ab; das

letzter Stelle die des Vimukha, werden im Ritual der Agnischichtung verwandt (Kāty. Śr. XVIII, 4, 23. 24; Weber, vgl. S. 387 A. 3). Das Śatapatha Br., das den Ritus eingehend bespricht, bezeichnet die letzte Spende wiederholt als *araṇye 'nūcyā-* (IX, 3, 1, 12. 24; vgl. Kāth. XXI, 10; Maitr. S. III, 3, 10; Taitt. Br. I, 7, 7, 3). Es bemerkt dort so *'raṇye 'nūcyo bhavati, bahu hi vācā ghoram nigacchati; tiva iva tad yad araṇyam;* und es setzt diese Spende in symbolische Beziehung zu den Menschen, welche *ripatarāḥ śapanatarā āhanasya-vāditarāḥ* sind. Auch im Gṛhyaritual begegnet eine Marutverehrung mit diesen sieben Sprüchen; den letzten — eben den Vimukha — spricht man „in Gedanken“ (*manasā*; Pāraskara II, 15, 6. 7). In alldem zeigt sich auf das deutlichste, wie ein von Natur eine Einheit bildender siebenteiliger Text für den Zweck des Studiums auf den Veda des Dorfs und auf den des Waldes verteilt ist. Die Gefährliches, Unheimliches enthaltende Partie ist dem Waldstudium überwiesen¹⁾. Schon das Brāhmaṇa weiß davon, wie wir eben gesehen haben. Bei der Vollziehung des Ritus findet diese Zerlegung nicht statt; es ist nicht die Rede davon, daß man, um die eine der sieben Spenden zu vollziehen, in den Wald hinausginge, sondern alle sieben folgen unmittelbar auf einander²⁾. Daß das alles mit Vānaprasthas oder mit einem diesen für den gewöhnlichen Kult gebotenen Ersatz schlechterdings nichts zu tun hat, sondern auf einem Motiv vollkommen anderer Art beruht, ist absolut klar³⁾.

aber ist gegen die handschriftliche Überlieferung. Vgl. zu allem Ind. Stud. XIII, 282 und meine Note zu Rv. VIII, 96, 8.

1) Aus demselben Grund wird der Spruch auch *vimukha-* heißen. Wurde er mit abgewandtem Antlitz vorgetragen, damit man die durch ihn heraufbeschworenen furchtbaren Gestalten nicht sähe?

2) Die Überlieferung läßt das für diesen wie für die andern entsprechenden Fälle mit Sicherheit erkennen. Vgl. Apastamba Śraut. XVII, 16, 14 ff.; XVIII, 12, 12; XX, 21, 10.

3) Hillebrandt (Ved. Myth. III, 319) spricht von Kātyāyanas Vorschrift „*vimukhenāraṇye 'nūcyam,* aus der eine den Manen, Rudra oder Dämonen ähnliche Stellung der Maruts bei diesem Opfer erkennbar wird“; wozu er bemerkt: „*anūcyā* ist der Name des Puroḍāśa; Mahidhara zu [Vs.] XXXIX, 7“. Er versteht das Sūtra als „bei einer Marutspende gegebene Vorschrift, den begleitenden Spruch im Walde ‚mit abgewendetem Gesicht‘ herzusagen“ (Ved. Myth., kleine Ausg. 104). In Wahrheit heißt der Puroḍāśa nicht *anūcyā-*, sondern *araṇye 'nūcyā-*; dies (oder *araṇye 'nūcākyā-*) ist stehende häufige Verbindung. Daß *vimukha-* technischer Name des Spruchs ist, wird bei H.s Paraphrase verkannt. Vor allem aber wird die Bedeutung der in der ganzen rituellen Situation liegenden Tatsache übersehen, daß beim *vimukha-*Spruch eben nur eine Seite des Marutwesens in Frage kommt; neben diesem Araṇyakaanspruch stehen sechs andre, die mit dem Wald

Wir bringen den Überblick über die an den Pravargyateil des weißen Yv. angeschlossenen Sprüche zu Ende.

Nach dem „Vimukha“ folgt die Spruchreihe (Vs. XXXIX, 8—13) *agnim hrdayena, aśanīm hrdayāgreṇa*: zuerst immer eine Gottheit und ein Körperteil, dann Formeln von der Form *svāhā lohītāya, śuce svāhā* u. dgl. Die Bedeutung des Ganzen geht hervor aus Regeln des Kātyāyana (XX, 8, 4. 5), die dem Roßopfer-ritual zugehören: *devatāśvāṅgebhyo juhoty amuṣmai svāheti pratidevatam śādaprabhṛtitvagantebhyaḥ. vimukhāc ca parebhyaḥ*. Damit wird auf die Formeln des Roßopferabschnitts hingewiesen, die ganz in gleicher Weise wie die eben erwähnten, immer Gottheiten und Körperteile des Rosses an einander reihen: Vs. XXV, 1—9; nach diesen soll beopfert werden „was nach dem Vimukha kommt“, also eben XXXIX, 8 f.; wir sehen, wie der Sūtraautor die im Aranyakateil der Saṃhitā vorliegende Anordnung kennt und beachtet¹⁾. Hier kehrt also genau wie im vorigen Fall eine für den Zweck des Studiums vorgenommene Auseinanderschneidung von Sprüchen wieder, die ihrer Natur und rituellen Verwendung nach eine Einheit bilden. Auch bei diesem Ritus unterläßt das Śatapatha Br. (XIII, 3, 4, 1) nicht die *aranye 'nūcyān* als solche hervorzuheben. Wie bei den Marutsprüchen ist die Unheimlichkeit, Gefährlichkeit der betreffenden Wesenheiten das entscheidende Moment für ihre Absonderung²⁾. — Es ist vollkommen evident, daß alles — die Materialien von Vs. XXV wie die des Aranyakabuches XXXIX — demselben Opferritual angehört und wir es nirgends mit Produktionen zu tun haben, die für das opferlose Leben von Waldeinsiedlern bestimmt wären: es ist eben nur aus Gründen der mit dem vedischen Unterrichtswesen verbundenen Superstitionen ein Teil dieses Lernstoffs vom Übrigen

nichts zu tun haben. Wir werden weiter sehen, daß es auch für Agni Waldsprüche ähnlicher Art gab, auf die gefährlichen oder unheimlichen Seiten seines Wesens bezüglich und anderweitige Sprüche ergänzend, die von seinen freundlichen Eigenschaften redeten. Werden wir daraus nun für Agni entnehmen, was hier für die Maruts entnommen werden soll: Zusammenhang mit den Manen? — Dies ein weiterer Versuch, zu dem schon oben S. 224 berührten Problem der Maruts und Manen einen Beitrag zu liefern.

1) Weiteres über dies Arrangement s. bei Eggeling SBE. XLIV, 336 f., dessen Annahme, daß unter den *aranye 'nūcyā-* auch Vs. XXV, 24—39 einbegriffen sei, entschieden irrig ist.

2) Die Rudranamen treten auf, dazu *aśani-*; nachher *śuc-*, *yama-*, *mṛtyu-* etc. Vielleicht hat auch die Nennung des Herzens (des Opfertiers) derartigen Charakter, vgl. meine Religion des Veda 345 A. 2.

abgesondert, der sich, sobald man die Stelle entdeckt hat, an die er hingehört, auf das genaueste passend dort einfügt.

Der ganze im Walde zu studierende Abschnitt der Vaj. Saṃhitā (XXXVI—XXXIX; von der Upaniṣad XL sehe ich hier ab), der flüchtig betrachtet es mit dem Pravargya zu tun hat, stellt sich also schließlich heraus als drei dem Umfang nach freilich sehr verschiedene Geheimdoktrinen umfassend: zunächst in seiner Hauptmasse den Pravargya als eine zum Somaritual sich fügende Geheimlehre, weiter Geheimsprüche oder genauer die geheimen Teile größerer Spruchreihen für eine bestimmte Stelle der Agniciti und eine solche des Aśvamedha — die drei Teile vielleicht nicht zufällig in einer Reihenfolge, die der sonst geltenden Folge der Riten entspricht. —

Wir kehren noch einmal zu den besprochenen schreckensvollen Namen der Maruts zurück und beschäftigen uns mit ihrem Auftreten in der Taittirīyashule; es scheint, daß sich hier im Vorbeigehen die Spur eines Vorgangs aufdecken läßt, der für den Aufbau dieses Āraṇyaka charakteristisch ist.

Das Taittirīya Āraṇyaka gibt die Mantras des Pravargya in seinem vierten Buch, die zugehörige Brāhmaṇaerörterung im fünften: beides in scharfer Sonderung unter einander, im Widerspruch zu verbreiteten, längst von mir¹⁾ bekämpften Vorstellungen über die Vermischung von Mantras und Brāhmaṇa als Charakteristikum der schwarzen Yajurveden. Mitten unter diesen Mantras nun stehen die Marutnamen samt einigem Gleichartigem (IV, 22—27). So stimmen in bezug auf deren Verbindung mit den Pravargyamaterialien die Taittirīyas und Vājasaneyin überein. Aber im Widerspruch mit dem zu Erwartenden geht bei jenen hinter den Marutnamen die Behandlung des Pravargya weiter fort. Sind jene also von den Taittirīyas in das Pravargyamaterial einbezogen? Und kann von hier aus gegen die eben entwickelte Auffassung des Sachverhalts in Vs. ein Bedenken erhoben werden?

Nähere Prüfung nun ergibt folgendes.

Die Mantras in Buch IV begleiten zunächst den ganzen Ritus des Pravargya von Anfang bis Ende; dann folgen die Expiationen für dabei vorkommende Unfälle und Ähnliches. Auch unabhängig vom Kommentar sind wir mit Hilfe von Āpastamba imstande, den Zusammenhang, in den jeder Mantra gehört, festzustellen. Die IV, 13 anhebenden Prāyaścitta werden der Folge des Textes entsprechend von Āpastamba Śr. XV, 17, 1 ff. behandelt; so bis

1) Prolegomena 294 ff.

IV, 20, worüber Āpastamba in XV, 17, 6—12 spricht. IV, 21 wird behandelt in Āp. XV, 18, 17 *dadhīgharman bhakṣayanti bhūr bhuvāḥ suvar ity anuvākena*: also nicht mehr der eigentliche Pravargya, sondern der beim Mittagssavana ihm entsprechende Ritus des Dadhīgharma (vgl. Apast. XIII, 4, 4; Caland-Henry, L'Agniṣṭoma 283). Nun folgen die uns interessierenden Abschnitte IV, 22—27, zuerst zwei mit Aufzählung von Agnis *ghorās tanuvāḥ*, dann zwei mit Marutnamen und zwei anderweitige. Wie nun Āpastamba nach der Reihenfolge des Mantratextes an diese Stelle kommt, bemerkt er (XV, 19, 1): *vyākhyātā ghorās tanvo 'raṇye 'nuvākyo gaṇa uttarau cānuvākau*. Er bezieht also diese sechs Abschnitte nicht auf den umgebenden Zusammenhang des Pravargya, sondern bezieht sich auf anderweitig Gesagtes: wie der Kommentar fraglos zutreffend erklärt, ist bei den Agninamen an Āpast. V, 15, 3. 4 gedacht (Ritual des Agnyādheya), bei den Marutnamen an XVII, 16, 16 (Agniciti) und XVIII, 12, 12 (Rājasūya), bei den beiden übrigen Abschnitten an XVII, 17, 7 (wieder Agniciti) und an XIV, 14, 1 (Caturhotṛritual)¹). Nach dieser abschweifenden Verweisung auf andere rituelle Gebiete kehrt Āpastamba dann zum Pravargya zurück und bespricht in XV, 19, 2 ff. diejenigen Prāyaścitta, deren Texte das Āraṇyaka in IV, 28 ff. gibt²).

Der Hergang, der zu dieser abnormen Anordnung der Mantras und entsprechend der Darstellung Āpastambas geführt hat, scheint mir klar. Ursprünglich reichte im Āraṇyaka der Pravargya nur bis IV, 21: da wurde im letzten Abschnitt, hinter den Prāyaścitta, anhangsweise der Dadhīgharma behandelt, dieser dem Pravargya eng verwandte, in seinem Eintreten von dessen fakultativem Ein-

1) Der Charakter der Furchtbarkeit oder Unheimlichkeit, den wir nach dem bisher Entwickelten als für die Aufnahme in das Āraṇyaka entscheidend in diesen Texten von Taitt. Ār. IV, 22—27 erwarten müssen, wohnt ihnen allen in der Tat bei. Für die beiden Agniabschnitte besagt das schon das Schlagwort *ghorās tanuvāḥ*; daneben stehende günstige Erscheinungsformen des Agni sind nicht im Āraṇyaka sondern bei Āpast. Śr. V, 15, 2 benannt, so daß wir hier wieder (vgl. oben S. 387 f.) das zusammengehörige Material sich je nach Furchtbarkeit oder Günstigkeit auf das Āraṇyaka und einen andern Text verteilen sehen. Von der Furchtbarkeit der im Āraṇyaka aufgeführten Marutnamen war schon oben die Rede. Es folgt im Ār. ein verderbenbringender Ritus gegen einen Feind; endlich die *vācaḥ krūrāṇi*.

2) Lehrreich ist hier auch die Vergleichung des in nur wenigen Hss. enthaltenen, offenbar nachträglich zugefügten Kapitels Baudhāyana Śraut. IX, 18. Wie inmitten der Darstellung des Pravargyarituals die Agninamen u. s. w. vollkommen in der Luft stehen und den Darsteller in Verlegenheit bringen, tritt da höchst deutlich hervor.

tritt abhängige Parallelritus. Damit war dieses rituelle Thema erledigt, und nun folgten ganz wie im weißen Yajurveda — teilweise (bei den Marutnamen) mit diesem übereinstimmend, teilweise divergierend — Geheimsprüche für andre Riten. Später verfiel man dann darauf das Prāyaścittakapitel noch weiter auszubauen, und so schloß man nun im Āraṇyaka, unbekümmert um die Störung der sachlichen Zusammengehörigkeit, an die letzterwähnten Sprüche weitere wieder auf den Pravargya bezügliche Prāyaścittasprüche an. In diesem Zustand fand Āpastamba den Text vor und paßte seine Darstellung ihm an¹⁾. Das Taitt. Āraṇyaka also, weit entfernt davon die Struktur von Vs. XXXIX, wie sie oben dargestellt wurde, fraglich erscheinen zu lassen, bestätigt recht sichtbar die betreffenden Auffassungen²⁾.

Was endlich die Āraṇyakapartien des Sāmaveda anlangt, so unterrichtet uns die Struktur der Texte ohne weiteres über die Haupttatsachen.

Ich glaube bei einer früheren Gelegenheit gezeigt zu haben, daß der alten Zeit das Pūrvārcika (resp. die ihm zugehörigen Gānas), nicht aber das Uttarārcika, in erster Linie als der Text galt, der das vom Sāmenschüler zu erwerbende Wissen enthielt³⁾. In diesem alten, eigentlichen Sāmaveda sondert sich nun als Waldteil innerhalb der Textsammlung (*ārcika*) der letzte Prapāṭhaka ab, der auch als eigne Āraṇyakaśaṃhitā betrachtet wird, unter den Melodiensammlungen (Gānas) aber das Āraṇyagāna, das dem Dorf-
text Geyagāna gegenübersteht⁴⁾. Weiter ist dann als Waldtext natürlich die Upaniṣad aufzuführen⁵⁾. Gobhila gibt Anweisungen

1) Es müßte denn sein, daß auch bei Āpastamba dies Zurückkehren zum Pravargyathema auf sekundärer Erweiterung beruht: was ich hier nicht untersuche. — Die Brāhmaṇadarstellung des Pravargya im Taitt. Ar. V ermöglicht leider keine Kontrolle, weil sie auf die Prāyaścitta überhaupt nicht eingeht.

2) Wie es scheint in stark verwischter Gestalt zeigt sich das Zusammengeraten der furchtbaren Marutnamen mit den Pravargyasprüchen noch Maitr. S. IV, 9, 17 (vgl. Mān. Śr. IV, 4, 43). Die mir erreichbaren Materialien genügen nicht, die betreffende Stelle vollkommen ins Reine zu bringen. Aber die gewonnenen Resultate stehen wohl so fest, daß sie in keinem Fall von hier aus wankend gemacht werden können.

3) Gött. gel. Anz. 1908, 718.

4) Näheres über das Verhältnis von Geyag. und Āraṇyagāna s. bei Burnell, The Ārsheyabr. XXXII f.; H. O., GGA. 1908, 725 ff. — Wie dann weiter, dem Uttarārcika entsprechend, Ūhagāna und Ūhyagāna als Dorf- und Waldtext neben einander stehen, verfolge ich hier nicht; vgl. a. a. O. 731 ff.

5) Ist diese mit Einschluß des Mantrabrāhmaṇa zu verstehen, das ja im Rahmen des ganzen „Chāndogyabrāhmaṇa“ oder auch „Upaniṣadbrāhmaṇa“ mit

für das Studium dieser Texte. Neben dem Godānikavrata, das zum Studium der drei großen im Dorf vorzutragenden Parvan des Pūrvārcika befähigt, steht das Vrātika-, Aditya-, Aupaniṣada- und Jyaiṣṭhasāmikavrata, ferner noch das Mahānāmnikavrata (vrata) (Gobh. III, 1, 28 ff.; 2, 1 ff. 54). Der Kommentar sagt *vrātikavratam āraṇyakaśya śukriyavarjasya, ādityavratam śukriyānām, aupaniṣadvratam upaniṣadbrāhmaṇasya, jyaiṣṭhasāmikavratam ājyadohānām adhyayanārtham*. Die Richtigkeit dieser Angaben, an sich evident, wird bestätigt durch das Jaiminiyagr̥hyam (I, 16): *vrātike vrataparvādityavrātike śukriyāny aupaniṣada upaniṣadam śrāvayet*. Nur insofern bleibt eine Unklarheit übrig, als das Āraṇyagāna bei den Jaiminīyas in das Vrataparvan, Arkaparvan, Dvandvaparvan, Śukriyaparvan, Śākvaraparvan (= Mahānāmnyah) und Aupaniṣadam parva zerfällt¹⁾. Dem eben zitierten Wortlaut nach wäre nur das Vrataparvan, nicht aber das Arka- und Dvandvaparvan im Waldpensum einbegriffen: eine schon an sich undenkbare Vorstellung, die zudem durch die ausdrücklich bezeugte Zugehörigkeit dieser Parvan zum Ār. Gāna widerlegt wird. Es muß also im Jaim. Gr̥hya ungenaue Ausdrucksweise vorliegen, so daß *vrataparva* als die beiden folgenden, ihm wesentlich gleichartigen Parvan mitumfassend zu verstehen ist, wofern nicht für *vrataparvādityavrātike* zu lesen ist *vrataparvādy ādityavrātike*. Am Ganzen des Sachverhalts kann in keinem Fall Zweifel sein: dem Waldstudium gehört — natürlich neben der entsprechenden Sammlung der Liedertexte — das Āraṇyagāna mit Einschluß der Mahānāmnyah etc. an, wobei einzelne Partien spezielle Observanzen seitens des Lernenden erfordern; sodann die Upaniṣad.

Fragen wir nach den besondern Eigenschaften, um derenwillen die Sāman des Ār. Gāna von den übrigen getrennt sind, so habe ich schon früher²⁾ bemerkt, daß die Waldsāmans im Ganzen länger sind, stärker überhäuft mit Zutaten zauberhaften Sinnes, als die gewöhnlichen Sāman. Ich gebe einige Beispiele, die mir charakteristisch scheinen.

der eigentlichen Upaniṣad zusammengeschlossen war (GGA. 1908, 734 A. 1 und die Anführungen dort)? Seiner wirklichen Natur nach und dem praktischen Bedürfnis entsprechend hat das M. Br. mit dem Waldstudium offenbar nichts zu schaffen. Sollte es diesem doch überwiesen worden sein, so wäre das ein rein zufälliger Vorgang, hervorgerufen eben durch den Zusammenhang mit der Upaniṣad.

1) Caland, Die Jaiminiya-Samhitā 23 ff.; vgl. The Jaiminiya Text of the Arsheyabrāhmaṇa, ed. by A. C. Burnell, 23 ff.

2) Gött. Gel. Anz. 1908, 723.

Zwei Waldsāmans werden als die beiden *yamavrata*- bezeichnet (Ar. Gāna IV, 1, 13. 14). Text des ersten ist der erste Vers des R̥gveda. Hinter jedem Pāda aber, und dann noch einmal am Schluß des Ganzen, ist das Sätzchen eingefügt *deveṣu nidhimāñ aham*. Text des zweiten ist der überhaupt als Sāmantext besonders beliebte Vers Rv. VII, 27, 1; mehrfach sind die Worte *vāk* und *āyuh* eingefügt und am Schluß das (auch anderwärts in gleicher Stellung begegnende) Gebet *āyur dhā asmabhyam varco dhā devebhyah*. So scheint bei diesen beiden Sāman die durch die Benennung *yamavrata*- angezeigte Beziehung auf Tod und Jenseits im ersten Sāman — abgesehen etwa von Symbolismen der musikalischen Konfiguration, die sich meiner Beurteilung entziehen — durch das eingefügte Gebet um einen Schatz (guter Werke) im Jenseits¹⁾ hergestellt zu sein, während der eigentliche Text indifferenten Inhalt hat; im zweiten Sāman, wo der Text vielleicht die Gefahr des Todes in der Schlacht andeutet, spricht der Schlußzusatz und das zwischengefügte *āyuh* den Wunsch aus, von Yama verschont zu bleiben.

Derselbe Liedtext, auf Indra als den Herrn der Schlachten deutend, ist im *indrasya saṁjayam* (Ar. G. IV, 2, 11) erweitert durch die oft wiederholten Sätze *viśvā dhanāni saṁjītya vṛtrahā bhūryā-sutiḥ* (cf. Rv. VIII, 93, 18) *urughoṣam cakre lokam, vṛtram ebhyo lokebhyo nunudānaḥ*²⁾; zum Schluß noch *vṛtram jaghanvāñ apa tad ravāra* (cf. Rv. I, 32, 11) *yat tamaḥ*²⁾. Offenbar soll Indras siegbringende Kraft so in verstärktem Maß dem Verehrer dienstbar gemacht werden.

Bei den Sāman Ar. G. IV, 2, 13—15 (*prajāpates trayastriṁśat-sammitam, catustriṁśatsammitam* [wieder mit dem Text Rv. VII, 27, 1], *Jamadagner vratam*, s. weiter noch V, 1, 4) finden sich die Schlußworte *e vratam e suvar* (oder *suvasuvar*) *e śakunaḥ*. Zur Deutung scheint mir die Erinnerung daran zu führen, daß man gern liturgische Figuren in Form eines Vogels konstruierte, der für den Opferer — oder auch in dessen Gestalt der Opferer selbst — zur Lichtwelt auffliegen sollte; das bedeutendste aller „*vrata*“, das Mahāvratam, beruht eben auf dieser Vorstellung³⁾. Zu einem solchen Vogel konnte man dann den oft begegnenden Spruch sprechen *suparṇo 'si garutmān, divaṁ gaccha suvaḥ pata*. Daß in

1) Das *nidhimān* wird sich doch wohl auf den *śevadhi*- beziehen, von dem Taitt. Br. III, 10, 11, 2 f. die Rede ist (s. meine „Lehre der Upaniśaden“ 30).

2) Dies Beispiele der Vermischung von Metrischem und Unmetrischem wie im Eingang der Mahānāmīverse, vgl. oben S. 379 A. 1.

3) Vgl. Keith, Aitareya Āraṇyaka, Introd. 29.

dieser Richtung der Sinn der erwähnten Schlußworte der in Rede stehenden Sāman und damit dieser Sāman selbst zu suchen ist, wird durch die im Verlaufe des dritten Sāman mehrfach wiederholten Sätze bestätigt: *jyotiṣ pata sva(h) patāntarikṣam pṛthivīm pañca pradiśa ṛṣin devān varṇam*, sowie durch Pañc. Br. V, 3, 5 *vrataṃ iti nidhanaṃ bhavati mahāvratasyaiva tad rūpaṃ kriyate, svar itī bhavati svargasya lokasya samaṣṭyai, śakuna itī bhavati śakuna iva vai yajamāno vayo bhūtvā svargaṃ lokam eti*¹⁾.

Was die einzelnen Gruppen innerhalb der Sammlung der Waldsāman anlangt, so bin ich in bezug auf den Unterschied von *arka-* und *vrata-* kaum weiter gekommen als in GGA. 1908, 726. Liegt bei den *vrata-* stärkere Betonung der Beziehung zu bestimmten Observanzen vor, deren Beobachtung durch kürzere oder längere Zeit den Ausüher in einen Zauberzustand versetzen mochte, welcher dann im Vortrag des Sāman kulminierte²⁾? Daß Zauber motive hier besonders stark waren, scheint mir darin zum Ausdruck zu kommen, daß im Großen und Ganzen die Zutaten zauberischer Schlagworte zum Grundtext hier, wenn ich mich nicht täusche, noch reichlicher sind als bei den *arka-*, und ferner darin, daß unter den *vrata-* mit besonderer Häufigkeit Sāman auftreten, denen als Text überhaupt kein eigentlicher Vedensvers unterliegt, sondern allein zauberformelartige Wendungen³⁾. Eine vollkommen scharfe Grenzlinie zwischen beiden Kategorien kann ich doch nicht erkennen⁴⁾.

Etwas bestimmter läßt sich über die Kategorie der *śukriya-*sprechen, die mit dem *ādityavrata-* verbunden sind (oben S. 393)⁵⁾.

1) Vgl. auch die Bemerkung im *Ārṣeya Br.* (p. 75 Burnell) zu einem Sāman: *etat sāma suparṇa ity ācakṣate.*

2) Wie häufig sich bestimmte Observanzen mit bestimmten Sāman verbanden, zeigt das *Sāmavidhāna*.

3) Dem *Arkaparvan* gehören, wie hier gelegentlich bemerkt werden möge, die „*Ājyadoha*“-sāman an, deren Studium mit einem eignen *Vrata*, dem *Jyaiṣṭha-sāmikavrata* verbunden ist (*Gobh.* III, 1, 28 mit Komm.; Text der Sāman: *Ār. Gāna* I, 2, 16 ff.). Wer diese Sāman vorträgt, ruft dadurch Gefahr vonseiten des *Agni Vaiśvānara* auf die Geschöpfe herab, sofern er nicht durch ein in der Nähe befindliches Feuer die Gefahr beschwichtigt (*Pañc. Br.* XXI, 2, 9; meine *Rel. des Veda* 340).

4) Beachtung verdient, daß von den unter den Sāmännamen des *Āraṇyaka* so häufigen Bezeichnungen *arka-* und *vrata-* im Dorfteil die erste ganz selten, die zweite gar nicht vorkommt: ein Hinweis darauf, daß irgendeine spezielle Bedeutung mit diesen Bezeichnungen verknüpft gewesen sein wird.

5) Nur ein Teil der *Sāmavedins* teilte diesen Texten eine besondere, ein eignes *vrata-*erfordernde Stellung zu (*Gobh.* III, 1, 30; *SBE.* XXX, 71 A.).

Für die Jaiminīyas ist der Bestand des Śukriyaparvan bei Caland, Jaim. Saṃhitā 28¹⁾, verzeichnet. Dort begegnen zuerst Texte, die bei den Kauthumas mitten im Vrataparvan stehen (Ār. G. III, 2, 9—25; ed. Bibl. Ind. vol. II p. 273—281); Refrains wie *gharmo jyotiḥ, tejo gharmaḥ* u. dgl. nähern sie doch dem Charakter des folgenden an. Dies nun entspricht im Kauthumatext dem letzten (6^{ten}) Prapāṭhaka des dortigen Vrataparvan (von p. 504 der Ausgabe an; dazu auch das p. 335—365). Für diese Sāman ist charakteristisch das beständige Auftreten von Refrains oder Schlagworten wie *bhrājā, abhrājīt, abhrāt, abhrājī jyotir abhrājīt, śukrā, gharma jyotiḥ, adidyutad gharma arūrucat, gharma marudbhīr bhuvanēsu cakradat* u. dgl. mehr, womit aus den zugehörigen Verstexten selbst *vibhrād brhat* (Rv. X, 170, 1), *bhrājantaḥ* (Rv. I, 50, 3), überhaupt das Auftreten der Texte Rv. X, 189 und I, 50 im Einklang steht. Die besondere mystische oder magische Eigenschaft dieser Sāman liegt deutlichermaßen in derselben Richtung, die dem Pravargyaritus zukommt²⁾. Dazu stimmt das mehrfach begegnende *gharmaḥ* in den Ausschmückungen dieser Sāman; ebenso der Gebrauch des stehenden Schlagworts *śuc-* im Pravargyaritual, die Benennung der yajurvedischen Pravargyatexte und des mit ihrem Studium verbundenen *vratam* als *śukriyavedavibhāgaḥ, śukriyavratam* (vgl. zu dem hier Gesagten Taitt. Ār. V, 10, 1). Wir treffen also unter den Waldtexten des Sāmaveda auf ein genaues Gegenstück, hinsichtlich des Zaubergehalts, zu dem — abgesehen von der Upaniṣad — bedeutendsten Waldtext des Yajurveda: hier wie dort ist es die spezielle Richtung des Zaubers auf Sonne und Glut, welche die Aussonderung der betreffenden Abschnitte aus dem gewöhnlichen Lehrpensum bewirkt hat³⁾. —

1) Vgl. auch Burnell, The Jaim. Text of the Ārsheyaabr., 29.

2) Vgl. meine Religion des Veda 448 ff. — Man sehe auch, wie im Zusammenhang mit der Darstellung des Pravargya und des zugehörigen *vrata-* im Taitt. Ār. V, 8, 13 davon berichtet wird, wie die Götter *vibhrāji saurye brahma sannya-dadhata. yat kiṃ ca divākīrtyaṃ tad etenaiva vratenaḡopāyat, tasmād etad vratam cāryam tejaso gopūhāya. tasmād etāni yajūṃṣi vibhrājāḥ sauryasyety āhuḥ.*

3) Hier läßt sich nicht an der Frage vorübergehen, wie zu diesen ihren Namen mit begreiflichem Recht tragenden *śukriya*-Texten und *śukriyavrata-* des Sv. und Yv. das *śukriyavrata-* des Rv. sich verhält, das es einfach mit dem Studium der gewöhnlichen Saṃhitā zu tun hat (Śāṅkh. G. II, 11, 13; Ind. Stud. XV, 139), in keiner Beziehung zur speziellen *śukriya*-Vorstellung zu stehen scheint. Die Annahme, daß es sich bei diesem *vrata-* ursprünglich vielmehr um das Pravargyaritual von seiner ṛgvedischen Seite her gehandelt habe, stößt auf Schwierigkeiten.

Blicken wir zurück, so bemerken wir, daß die *Āraṇyakatexte* verschiedenste literarische Formen zeigen. Bald haben sie *Samhitā*-, bald *Brāhmaṇa*-, bald *Sūtracharakter*: welche Bestandteile, im einen und im andern Veda nicht immer dieselben Riten betreffend, je nach den einzelnen Schulen hier von einander getrennt als Anhänge jedesmal an das entsprechende Pensum des Dorfstudiums, drot zum Ganzen eines *Āraṇyakakorpus* vereinigt überliefert werden. In der Weise also, wie von einem *Brāhmaṇa*- oder *Sūtra*-zeitalter, läßt sich von einem *Āraṇyakazeitalter* nicht sprechen. An sich ist nach Ausweis der Völkerkunde der Gebrauch, besonders heiligen oder gefährlichen Lernstoff in Wald und Einsamkeit zu verweisen, offenbar uralt. In den Umgebungen zwar, wo die *Rksamhitā* entstand, wurde solche Verweisung wenig geübt; andernfalls wäre außer den *Mahānāmṇīversen*¹⁾ wohl noch manches andre *Sūkta*, dessen Inhalt ganz dazu qualifiziert war, davon betroffen. Da der *Pravargyaritus* und ebenso der Gebrauch von *Yajusformeln* in die *ṛgvedische* Zeit zurückgeht, ist es sehr wahrscheinlich, daß schon damals die *Yajus* des *Pravargya* — natürlich nicht in der uns vorliegenden Fassung, sondern in wesentlich älterer — in *Āraṇyakaweise* überliefert worden sind. Zu ihrer vollen Blüte aber gelangte die liturgische Geheimniskrämerei der *Āraṇyakas* offenbar erst später. Da entstanden die großen Massen mystischer *Sāman*, von denen viele den Stempel verhältnismäßig junger Her-

rigkeiten; die Struktur der Texte scheint Geheimcharakter dieses Rituals auszuschließen. Ich glaube, daß das *ṛgvedische śukriyavrata*- seinen Namen eben nur rein äußerlich den andern Veden entlehnt hat; die *Ṛgvedins* wollten hinsichtlich des Besitzes eines solchen *vrata*- hinter ihren Kollegen vom *Yajur*- und *Sāmaveda* nicht zurückstehen. — Auf die Verhältnisse des *Atharvaveda* hier einzugehen, fühle ich mich für jetzt nicht imstande. Daß es auch dort eine Anzahl spezieller *vrata*- gab, zeigt *Ath. Pariśiṣṭa XLIX, 4, 11*. Beispielsweise erscheint da das *mṛgāvrata*-, das sich in den von Bloomfield zu Kauś. S. 57, 32 beigebrachten Angaben hinter einem *mṛgāvrata* versteckt; vgl. Whitney und Lanman zu *Av. IV, 23*. Wie weit aber alle diese *vrata*-*Āraṇyakanatur* hatten (vgl. das angeführte *Pariśiṣṭa 4, 3*), bleibt die Frage.

1) Sollen wir auch diese Ausnahme fortschaffen, indem wir annehmen, daß die *Mahānāmṇis* erst nach der *Ṛgvedzeit* durch die Einfügung der Zusätze (s. oben S. 376 ff.) ihren *Āraṇyaka*charakter erhalten, vorher aber der gewöhnlichen *Samhitā* zugehört hätten? Die feste und alte Struktur der *Samhitā* macht das m. E. unwahrscheinlich. — Bei dieser Gelegenheit möchte ich dem Satz von Keith (*Ait. Ār. Intr. 25*) widersprechen: „It will hardly be doubted that Books I—III [des *Ait. Ār.*] are decidedly older than Books IV, V“. Buch IV besteht aus den *Mahānāmṇis*. Für diese, einschließlich der *purīṣa*-Formeln, besitzen wir die Gewähr eines Alters, das mit jenem Satz im Widerspruch steht.

kunft deutlich an sich tragen. Keith schreibt (Ait. Ār. Intr. 15): „The Āraṇyaka seems originally to have existed to give secret explanations of the ritual, and to have presupposed that the ritual was still in use and was known“. Die zweite Hälfte dieses Satzes ist unstreitig richtig. Was die erste anlangt, so scheint mir das Ursprüngliche und die Hauptsache nicht gewesen zu sein, geheime Erklärungen zu den Riten, sondern deren geheime Texte selbst zu überliefern, an die sich dann allerdings weiter ebenso geheim gehaltene Erklärungen anschließen konnten¹⁾. Der Geheimcharakter der betreffenden Doktrin gibt sich in den anderweitigen, nicht geheimen Brāhmaṇatexten deutlich darin zu erkennen, daß man, von dem Vorhandensein jener wissend, sie doch von näherer Erörterung im Zusammenhang der übrigen Darstellung ausschloß²⁾. Für solche Erörterung war eben die Stelle vielmehr in jenen Separattexten von Brāhmaṇa- und dann von Sūtracharakter wie Ait. Ār. I und V gegeben, in bezug auf welche es auch nach den dankenswerten Bemerkungen von Keith³⁾ noch eingehender wird untersucht werden müssen, ob sie von vorn herein als ein — nur eben seitab gestellter — Bestandteil des ganzen Brāhmaṇas bz. Sūtras oder in größerer oder geringerer Unabhängigkeit von diesen entstanden sind. —

Und nun haben sich, mindestens der Hauptsache nach offenbar noch vor der Sūtrazeit, zu diesen durchweg rituellen Geheimtexten — und zwar überwiegend⁴⁾ zu ihren in Brāhmaṇaform verfaßten Bestandteilen⁵⁾ — die Upaniṣaden gestellt.

1) Wenn der ṛgvedische Schüler den Lernstoff des Mahāvrate vortrug, bedeutete das an sich nur den Vortrag der betreffenden Lieder und Verse, nicht der brāhmaṇaartigen Erklärungen von Ait. Ār. I, die eben als Lernpensum eigener Spezialisten anzusehen sind. Vgl. meine Prolegomena 292 f. — Auffallend ist, daß in TB. III, 12 die brāhmaṇaartige Behandlung des Cāturohtra-Ritus außerhalb des Āraṇyakateils gegeben wird, während die Mantras in TĀ. III stehen.

2) Ausnahme: s. die vorige Anmerkung. — Keith a. a. O. 16 sagt: „It is not now possible to decide exactly why the Aitareya Br. does not deal with the Mahāvrate rite“. Die Antwort auf die Frage scheint mir in dem hier Gesagten zu liegen.

3) A. a. O. 16. 19 f.; JRAS. 1907, 410 ff.; 1908, 365. Siehe auch Friedländer, Der Mahāvrate-Abschnitt 7.

4) Eine Upaniṣad in Samhitāgestalt ist bekanntlich die Īśā Up. = Vs. XI.

5) So erklärt Sāyaṇa (Aufrechts Ausgabe des Ait. Br. p. III; vgl. Keith Ait. Ār. Introd. 16), daß Mahidāsa Aitareya das Brāhmaṇa und darauf (*tata ūrdhvam*) das *āraṇyakavratārūpaṃ brāhmaṇam* verfaßt habe, welches letztere dann von S. als die ersten drei Adhyāyas, d. h. eben die in Brāhmaṇastil verfaßten Partien,

Auch sie¹⁾ haben im losen Gefüge der *Āraṇyakas* Platz gefunden.

Da erscheinen zunächst, bald unmittelbar neben den *Upaniṣaden* im engeren Sinn stehend, bald diesen selbst zugerechnet²⁾, Abschnitte mystischen Inhalts, welche allgemeinere rituelle Themen behandeln: die mystische Verehrung des *Sāman* im Ganzen, die mystischen Beziehungen, welche phonetischen Eigentümlichkeiten des Liturgievortrags in ihrer auf das Universum zielenden Bedeutung beiwohnen, u. dgl. mehr. Sodann aber vor allem jene in der Idee des Allwesens gipfelnden Spekulationen, die den Hauptinhalt der *Upaniṣaden* bilden.

Das entscheidende Motiv für die Angliederung dieser Texte an die rituellen Partien der *Āraṇyakas*, das Band, das sie mit jenen vereinigte, lag offenbar in der Vorstellung höchsten Wertes, des Geheimnisses, das um solchen nur den Wenigsten zugänglichen Wert gelagert ist, des Entnommenseins aus alltäglichem Dasein und Treiben. Es trifft auf das genaueste mit den Satzungen über die Weiterüberlieferung der geheimen Litaneien der *Āraṇyakas* zusammen, wenn eine *Upaniṣad* inbezug auf eine ihrer Lehren sagt, man solle sie nur dem ältesten Sohn oder einem Lieblingsschüler mitteilen. Böte jemand dafür — so fügt sie hinzu — auch die Erde mit all ihrem Reichtum: man soll wissen, daß diese Lehre mehr wert ist (*Chānd. Up. III, 11*). Jene alten Tabusatzungen, die um *Pravargya* und *Mahānāmniverse* gelagert sind, haben hier eine innerlichere, fortgeschrittenerer Zeit entsprechende Gestalt angenommen³⁾. Aber ein gewisser Zusammenhang zwischen Altem und Neuem tritt doch hervor; er ist es eben, der sich in der Vereinigung aller dieser Elemente im Rahmen der „*Āraṇyakas*“ kundgibt.

des *Āraṇyaka* umfassend definiert wird. Die *Ait. Upaniṣad* ist dabei einbegriffen. — Beiläufig bemerkt, man beachte, daß jene Äußerung *Sāyaṇas* als *āraṇyaka-vratarūpaṃ brāhmaṇam* keineswegs, wie es *Keith* a. a. O. 15 offenbar versteht, das *Āraṇyaka* im allgemeinen definiert, sondern ausdrücklich eben nur dessen brāhmaṇaförmige Teile.

1) Ich spreche hier natürlich nur von den älteren, den Grundbestandteilen der *Upaniṣadenliteratur*.

2) Wenn z. B. im *Ait. Ār.* die hierhergehörigen „*Samhitā*“spekulationen (*Ait. Ār. III*) neben der gewöhnlich so genannten *Upaniṣad* (*II, 4—6*) stehen, so beachte man doch gleich den Eingang des erstgenannten Abschnitts *athātaḥ samhitāyā upaniṣat*. Wie die Vorstellung der „Verehrung“ (*upaniṣad-*) diese Texte mit den „*Upaniṣaden*“ zusammenschließt, habe ich eingehender in meiner „*Lehre der Upaniṣaden*“ 155 ff. aus einander gesetzt.

3) Diese Verinnerlichung setzt sich dann weiter fort; ich verweise auf das, was *Deussen*, *Allg. Gesch. der Philos. I, 2, 67*, beibringt.

Und wie nun immer entschiedener aus den Spekulationen der Upaniṣaden sich die Lebensformen der Waldeinsiedler und wandernden Asketen entwickeln, ist es begreiflich, daß hier und da — es scheint doch, erst in ziemlich später Zeit — sich eine gewisse Verbindung zwischen diesem Asketentum und den Waldtexten einstellt. Einerseits mochte das „Wald“motiv die Brücke zwischen beiden bilden, andererseits sind es ja die Upaniṣaden, welche die leitenden Motive des Einsiedlertums vortragen: und von den Upaniṣaden zu den sie in sich enthaltenden Āraṇyakas ist der Schritt nicht allzu weit. Zwar ist es mißverständlich, Zusammenhang zwischen Āraṇyaka und Waldeinsiedlertum aus jener Äußerung Sāyaṇas herauszulesen, der in seinen Bemerkungen über Mahidāsa Aitareya vom Aitareya Āraṇyaka (I—III) als dem *āraṇyaka-vratarūpaṃ brāhmaṇam* spricht¹⁾. Das *āraṇyakavratam*, von dem hier die Rede ist, ist klarermaßen das *vrata-* in dem Sinn, wie dies Wort so unendlich häufig in dem auf die Āraṇyakas bezüglichen Vorstellungskreis gebraucht wird: die zum Studienpensum des Āraṇyaka gehörige Observanz, nicht aber ein auf Waldeinsiedlerleben bezügliches Gelübde²⁾. Triftiger ist eine Äußerung der (allem Anschein nach ziemlich jungen) Aruṇeya Upaniṣad (2), wo dem wandernden Asketen — nicht eigentlich dem Waldeinsiedler — vorgeschrieben wird, von allen Veden „das Āraṇyaka herzusagen, die Upaniṣad herzusagen“. Man sieht, auch hier wird immer noch nicht gelehrt, daß das Āraṇyaka dazu da ist, von den Asketen studiert zu werden, sondern — was doch etwas wesentlich andres ist — daß die Asketen das Āraṇyaka studieren sollen. Aber schließlich ist dann auch jene andre Ansicht zur Geltung gekommen. Rājendralāla Mitra³⁾ bezeugt für die Neuzeit den Glauben, daß einem Gṛhastha die Beschäftigung mit Āraṇyakas Unglück bringe. Als er selbst das Taittirīya Āraṇyaka herausgab, habe man Unfälle, die ihn trafen, als Folgen dieser Verfehlung

1) S. oben S. 398 Anm. 5; vgl. Keith, Ait. Ār. Introd. 15. Die von K. angenommene Verschiedenheit der Deutungen von Āraṇyaka bei Sāyaṇa fällt infolge des hier Bemerkten fort.

2) Winternitz, Gesch. der ind. Lit. I, 202 A. 1 findet einen Hinweis auf die Vānaprasthas als die mit den Ār. Beschäftigten in einer Äußerung Rāmānujas (SBE. XLVIII, 645), der die Behandlung von Opferzeremonien wie dem Pravargya in den āraṇyakahaften mit den Upaniṣaden verbundenen Texten damit erklärt, daß jene im Walde studiert werden mußten. Aber dies Studium im Walde hatte doch, wie gezeigt worden ist, mit Waldeinsiedlertum nicht das mindeste zu schaffen.

3) Einleitung seiner Ausgabe des Ait. Ār. 19.

angesehen. Daß dieser Glaube mit dem ursprünglichen Wesen der *Āraṇyakas* nichts zu tun hat, wird durch die obigen Ausführungen klar geworden sein.

Nachtrag zu S. 180 ff.

In meiner Behandlung von *dhāman-* bedaure ich die Bemerkungen Hillebrandts (Lieder des Ṛv. 66 A. 1), auf welche dieser mich jetzt freundlichst hinweist, übersehen zu haben. Nach ihm bedeutet *dhāman-* 1. Stätte, Sitz; 2. was diese Stätten, Wohnsitze enthalten, also Ansiedler, Einwohner, Schar. Zur kurzen Begründung meiner Bedenken gehe ich aus von X, 48, 11 *ādityānām vāsūnām rudrīyānām . . . devānām nā mināmi dhāma*. Hier soll *dh^o* lediglich *gaṇá-* bedeuten; *gaṇām devānām* IV, 35, 3 wird verglichen. Wäre dann nicht zunächst mit Wahrscheinlichkeit stärkeres Hervortreten der Beziehung von *dh^o* auf den *gaṇá-* *κατ' ἐξοχήν*, den der Maruts zu erwarten, als an wenigen Stellen wie z. B. I, 87, 6 erscheint? — vielmehr eine Anzahl von Stellen etwa derart: wir rufen, wir besingen das *dhāman-* der Maruts? Überhaupt wird man das Gesamtbild der *gaṇa-*Belege und der *dhāman-*Belege wesentlich verschieden finden. Verläuft nun hier also die Linie nicht, wie sie bei H.s Auffassung verlaufen sollte, so verläuft sie dafür, meine ich, in der Tat mit ausgesprochener Entschiedenheit in einer andern Richtung, die von H. gezogene Linie durchkreuzend. Der obigen Stelle, wo das von *nā mināmi* abhängige *dhāma* gleich *gaṇām* sein soll, steht eine Anzahl genau gleichartig aussehender Stellen zur Seite, an denen *dhāma* ebenfalls von *nā mī-* (bz. *nā prā mī-*) abhängt, von einem *gaṇá-* aber nicht die Rede sein kann. Indra, Mitra-Varuṇa, das *rtá-* sind es hier, um deren *dh^o* es sich handelt (s. die Stellen bei Hillebrandt; hinzuzufügen I, 123, 9). An einer solchen Stelle, X, 89, 8 *prā yé mitrásya varuṇasya dhāma . . . minānti* will nun H. das *dh^o* verstehen als „die Wohnstätten mit den Mitra-Var. treuen Leuten“. Dürfen wir die evident homogene Gruppe der Belege in dieser Weise aus einander reißen, daß einmal *dh^o* die Schar der Götter selbst ist, das andermal die Wohnstätte mit ihren frommen Verehrern? Gegen „Wohnstätte“ habe ich schon oben S. 190 A. 1 mein Bedenken zu begründen versucht; ich glaube in der Tat, daß die *sádas-*Belege im Ganzen ¹⁾ den *dhāman-*Stellen nicht ähnlicher sind, als die *gaṇá-*

1) S. allerdings das oben S. 190 Bemerkte.

Belege¹⁾. Wohl aber tritt eine sehr starke, Berücksichtigung verlangende Ähnlichkeit, gerade hinsichtlich der Stellen mit *ná mī-*, zwischen *dhāman-* und *vratá-* hervor. Dem oben erwähnten *devānāṃ ná mināmi dhāma* X, 48, 11 steht zur Seite *ná tá minanti mayīno ná dhīrā vratá devānām* III, 56, 1; *té devānāṃ ná minanti vratāni* VII, 76, 5; *yád vo vayám pramināma vratāni . . . devāḥ* X, 2, 4. Ebenso den Stellen über Verletzung (*mī-*) von Mitra-Varuṇas *dhāman-* parallel: *yác cid dhī te . . . prá deva varuṇa vratām minimāsi* I, 25, 1; *ná vām . . . á minanti vratāni mītrāvaruṇā* V, 69, 4: wo denn auch das, wie mir scheint, unzertrennliche Nebeneinanderstehen der Stellen über Verletzung der *vratá-* der Götter und der *vratá-* Mitra-Varuṇas eine neue Bestätigung dafür gibt, daß, wo Verletzungen des *dhāman-* der Götter und des *dhāman-* von Mitra-Varuṇa erwähnt werden, *dhāman-* immer in gleicher Weise zu verstehen ist. Man beachte nun weiter noch, um die ungefähre Gleichwertigkeit von *dhāman-* (genauer: der in diesem Zusammenhang zur Erscheinung kommenden Seite der *dhāman-*Vorstellung) mit *vratá-* zu würdigen, die Vergleichbarkeit von *ānu dhāma* und *ānu vratām*, von *sacante varuṇasya dhāma* I, 123, 8 mit *vratām . . . sacanta* VII, 5, 4 und ähnlich I, 84, 12; 101, 3; V, 67, 3; VIII, 25, 17; IX, 82, 5; X, 57, 6; weiter auch Śatap. Br. IV, 3, 5, 20 (oben S. 186 A. 3) *ādityebhyaḥ . . . priyebhyaḥ priyadhāmaḥ priyavratebhyaḥ*. Nach dem allen scheint mir, daß nicht *ganá-* oder *sádas-*, sondern eben *vratá-* das Schlagwort ist, das anzeigt, die Verletzung welcher den Göttern oder speziell Mitra-Varuṇa gehörigen Wesenheit jene *dhāman-* Stellen betreffen²⁾: wo dann selbstverständlich weiter auch solche die *vratá-*Vorstellung latent enthaltende Belege heranziehbar sind wie *yáthā vāsanti devās táthéd usat, tád eṣāṃ nákir á minat* VIII, 28, 4. In dieselbe Richtung weist uns auch *yád vām mītrāvaruṇā . . . priyá dhāma yuvádhītá minānti* VI, 67, 9: da sehen wir, daß das *dhāman-* des Gottes, um

1) Wenn sich H. da u. a. auf *dh^o* als abhängig von *á-vís-* beruft, so sei bemerkt, daß in Abhängigkeit von diesem Verb beispielsweise auch *rtām* IV, 23, 9; *vīsvā rūpāni* IX, 25, 4 etc. steht.

2) Hill. lehnt die Gleichsetzung (natürlich verstehe ich diese nur annäherungsweise) von *dhāman-* und *vratá-* mit der Bemerkung ab, es seien vielmehr (zur Vergleichung mit den Äußerungen über Verletzung der *dhāman-*) Stellen wie I, 124, 3 *ná díšo mināti* heranzuziehen. Dieser Heranziehung stimme ich an sich zu. Nur mache ich darauf aufmerksam, daß es sich um die *dīsaḥ prádiṣṭāḥ* III, 30, 12 (vgl. I, 183, 5; auch VIII, 93, 11) handelt: so spielt in die Vorstellung von *dīs-* eine Nuance von Gebot, man kann sagen dem *vratá-* sich annähernd hinein.

dessen Verletzung es sich handelt, sein *dh^o* insofern ist, als es von ihm *hitá-* ist. Womit die Vorstellung des *dháman-* an den für das vedische Bewußtsein offenbar höchst lebendigen (oben S. 181) Zusammenhang des Worts mit der Vorstellung des Setzens (*dhā-*) angeschlossen ist: um zu erfahren, was Varuṇas *dháman-* ist, werden wir also zu fragen haben, was Varuṇa „*adadhāt*“. Wie sich da nun die im Vorstehenden besprochene eine Seite des *dháman-*, die in der Richtung von *vratá-* liegende, mit den andern Seiten derselben Vorstellung zusammen ordnet, erörtere ich nach dem S. 180 ff. Dargelegten hier nicht von neuem.

Kleine Mitteilungen aus dem Septuaginta-Unternehmen.

Von

Alfred Rahlfs.

Vorgelegt von E. Littmann in der Sitzung vom 23. Oktober 1915.

I. Palimpsest-Fragmente des Sirach und Iob aus Jerusalem. Nach der Entzifferung von Martin Flashar †.

Nachdem mir im Herbst 1913 mein langjähriger Freund Herr Lic. Dr. Hugo Duensing, Pastor in Dassensen bei Markoldendorf (Hannover), zu meiner Freude versprochen hatte, bei einer Studienreise nach Jerusalem, die er zu Anfang des Jahres 1914 antreten wollte, für das Septuaginta-Unternehmen die lange ersehnten Photographien der dortigen LXX-Hss. (mit Ausschluß der Psalterien) zu besorgen, kam ganz unvermutet von Herrn Lic. Dr. Martin Flashar, Pastor in Dechtow bei Betzin-Carwese (Brandenburg) ein vom 28. 10. 1913 datierter Brief, in welchem er mir schrieb: „Ich mache im Januar nächsten Jahres eine Orientreise, und möchte gern in erster Linie Septuagintastudien treiben, möglichst auch in Jerusalem. . . . Dürfte ich Sie um einen Wink bitten, ob und welche Arbeiten und Kollationen im Rahmen des Septuaginta-Unternehmens möglich und wünschenswert sind.“

Diese Bitte habe ich mit der größten Freude erfüllt; bot sich doch hier durch eine besonders glückliche Fügung dank dem edlen und uneigennütigen Eifer eines mir bis dahin persönlich Unbekannten eine Gelegenheit, das, was mir durch Duensing's Versprechen schon in Aussicht stand, noch zu vervollständigen. Denn außer den Hss., die man auf photographischem Wege kopieren konnte, gab es in Jerusalem noch Palimpsest-Fragmente des Sirach

und Iob, welchen auf diese Weise nicht beizukommen war. Beide waren allerdings schon durch Veröffentlichungen von J. Rendel Harris und Eugène Tisserant bekannt, aber beide unvollständig. So schlug ich Flashar vor, diese Palimpseste, vor allem die Sirach-Fragmente, zum Gegenstand seines Studiums zu wählen. Zugleich bat ich Duensing, der seit langem in der Kunst des Lesens von Palimpsesten geübt war, Flashar in diese Kunst, der er, wie ich mit Recht annahm, bis dahin ferne stand, an Ort und Stelle praktisch einzuführen und ihm speziell bei der Entzifferung der Sirach-Fragmente hilfreich zur Hand zu gehen. Flashar und Duensing gingen sofort auf meine Vorschläge ein und haben sich dann mit großem Eifer der Arbeit gewidmet. Sie trafen sich im Februar 1914 in Jerusalem, machten am 8. Februar gemeinsam einen Besuch bei dem griechischen Patriarchen Damianos und erhielten, unterstützt durch die liebenswürdige und energische Befürwortung des Herrn Generalkonsuls Schmidt, die Erlaubnis zum Lesen und Photographieren aller gewünschten Hss. Nun las Duensing mit Flashar die ersten Zeilen des Sirach-Palimpsestes und zeigte ihm, wie man unlesbare Stellen durch vorsichtige Behandlung mit Schwefelammonium wieder lesbar machen kann. Sodann nahm Flashar die Arbeit auf und führte sie im wesentlichen selbständig weiter, indem er nur bei besonders schwierigen Stellen Duensing's Hilfe in Anspruch nahm. So entzifferte er zunächst den Sirach-Palimpsest und verbesserte und ergänzte dabei die Ausgabe von J. Rendel Harris ganz bedeutend (s. unten S. 407). Sodann machte er sich an die von Eug. Tisserant noch nicht gelesenen Blätter des Iob-Palimpsestes. Bei diesen aber mehrten sich die schon beim Sirach-Palimpseste oft nicht geringen Schwierigkeiten in einer Weise, daß die Lesung dieser Handschrift „zu einer fast hoffnungslosen Arbeit“ wurde. Flashar selbst berichtet darüber: „Von der Schrift war vielfach kaum eine Spur zu sehen. Ich war infolgedessen fast ausschließlich darauf angewiesen, mit Schwefelammonium zu arbeiten. Aber auch das versagt an vielen Stellen, nämlich wenn die jüngere Schrift genau über der alten liegt. Es ist außerdem ein so zeitraubendes Verfahren, daß man stundenlang an einer einzigen Zeile sitzt“. Überdies mußte Flashar bei der Mehrzahl der Blätter erst den Inhalt feststellen, und schon das war mit ziemlichen Schwierigkeiten verbunden. Denn er mußte, nachdem er einzelne Wörter entziffert hatte, diese mit Hilfe der Konkordanz im Bibeltexte aufzufinden versuchen; hierfür aber stand ihm in der Patriarchal-Bibliothek nur „der 1. Teil der alten Septuagintakondanz von Trommius zur Verfügung, und auch dieser

von Würmern derartig zerfressen, daß manche Blätter vollkommen auseinander fielen“. So konnte Flashar, zumal er schon am 24. Februar Jerusalem wieder verlassen mußte, von dem Iob-Palimpsest nur einen Teil erledigen.

Martin Flashar, der sich durch seine Arbeiten „Das Ghain in der Septuaginta“ (Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 28 [1908], S. 194—220. 303—313) und „Exegetische Studien zum Septuagintapsalter“ (ebenda 32 [1912], S. 81—116. 161—189. 241—268) als kenntnisreicher und gut beobachtender Septuagintaforscher eingeführt hatte, und von dessen Eifer die Septuaginta-Wissenschaft noch schöne Früchte hätte erwarten dürfen, ist leider am 22. Dez. 1914 als Offizierstellvertreter im 4. Garderegiment zu Fuß auf einem Patrouillengange bei Les Essarts im nördlichen Frankreich gefallen. So ist es mir eine wehmütige Freude, ihm durch die Herausgabe seiner letzten Arbeit auf diesem Gebiete ein kleines Denkmal zu setzen.

Die Originale, auf Grund deren ich die folgenden Veröffentlichungen mache, sind 1) ein Verzeichnis der bemerkenswerten Varianten in den ersten Kapiteln des Sirach, welches ich Flashar nach Jerusalem mitgegeben hatte, und in welchem er die in dem Jerusalemer Palimpseste stehenden Lesarten unterstrichen und Ergänzungen und Verbesserungen zu der Ausgabe von J. Rendel Harris hinzugefügt hat, 2) seine vollständige Abschrift der Sirach- und Iob-Fragmente nebst seinem Reisebericht. Das unter 1 genannte Verzeichnis hat Flashar mir am 25. März 1914 geschickt; es liegt seitdem bei den Sammlungen des Septuaginta-Unternehmens. Den Reisebericht und die vollständige Abschrift hat er im August 1914 dem akademischen Senat der Universität Berlin, der ihm durch Gewährung des Jubiläums-Stipendiums der Stadt Berlin die Orientreise ermöglicht hatte, eingereicht. Durch gütige Vermittlung des Herrn Grafen Wolf v. Baudissin, der in Flashar einen ihm besonders wertigen Schüler betrauert, sind jedoch der Bericht und die Abschrift seit dem 13. Okt. 1915 dem Septuaginta-Unternehmen zu dauernder Aufbewahrung überwiesen.

a) Sirach-Fragmente.

Sie finden sich in der Hs. Jerusalem, Patriarchal-Bibliothek, Ἀγίου Τάφου 2. Dies ist eine schöne alte Minuskelhs. aus dem Ende des IX. Jahrh. mit dem Texte des Oktateuchs und der sechzehn Propheten; aber von ihren 401 Blättern sind vier im XIII. Jahrh. zur Ausfüllung von Lücken hinzugefügt, und von diesen vier Blättern sind zwei, nämlich Bl. 56 und 27, Palim-

pseste, die unter dem neueren Bibeltex te einen alten Sirachtext enthalten, der nach Rendel Harris dem VI. oder vielleicht VII., nach Papadopulos-Kerameus dem V. Jahrh. angehört, vgl. mein Verzeichnis der griech. Hss. des A. T. (Mitteilungen des Sept.-Untern. Bd. 2 = Nachrichten der K. Ges. d. Wiss. zu Gött., Philol.-hist. Kl. 1914, Beiheft) S. 84. Der jüngeren Hs. habe ich die Sigel „407“ gegeben; Brooke und McLean nennen sie „u“. Die in ihr enthaltenen alten Sirach-Fragmente dagegen bezeichne ich mit der Sigel „929“, s. mein Verzeichnis a. a. O.

Die Sirach-Fragmente sind schon von J. Rendel Harris als No. 5 der „Biblical fragments from Mount Sinai“ (London 1890), S. 11—14 herausgegeben. Sie befanden sich aber auch damals nicht etwa, wie man aus dem Titel jener Publikation schließen könnte, auf dem Sinai, sondern, wie Harris selbst S. IX sagt, in der Patriarchal-Bibliothek zu Jerusalem. Über seine Ausgabe äußert sich Harris S. X in folgender Weise: „In view of the importance of this MS for the text of Sirach, I am sorry not to have spent more time upon it: and in particular that I did not read more of the *verso* of the first leaf. The writing is fairly legible, though sometimes covered by the later text of the Octateuch, so as to be practically lost“. Hiernach konnte man erwarten, daß sich bei einer Nachprüfung mehr würde gewinnen lassen, als Harris' Ausgabe bietet, und diese Erwartung ist vollauf in Erfüllung gegangen. Es ist Flashar nicht nur gelungen, die ganze Rückseite des ersten Blattes, von der Harris nur ein kleines Stück herausgegeben hatte, zu entziffern, sondern er hat auch andere Stellen, die Harris nicht lesen konnte und nur in Klammern, z. T. unrichtig¹⁾, ergänzte, in der Hs. wirklich gelesen und auch sonst manche Fehler und Ungenauigkeiten der Ausgabe von Harris verbessert.

Wenn ich nun hier den ganzen Text noch einmal nach Flashars Lesung herausgebe, so geschieht das nicht nur deshalb, weil Harris' „Biblical fragments from Mount Sinai“ wahrscheinlich manchem schwer zugänglich sind, sondern auch deshalb, weil Harris seine Ausgabe des Sirachtextes durch einen fast unbegreiflichen Schönheitsfehler, der aber unter Umständen mehr ist als bloßer Schönheitsfehler, entstellt hat. In der Hs. ist nämlich der eigentliche Sirachtext (nicht der Prolog) als poetischer Text nach alter Weise

1) Die beiden wichtigsten Fälle sind: Bl. 56 Vorders., Sp. 1 Z. 26 f. Harris [πολλην γαρ] | αγρουπιαν, in Wirklichkeit πολλην σπουδη | και αγρουπιαν, Bl. 27 Rückss., Sp. 1 Z. 11 Harris [ρηματων αυτου], in Wirklichkeit των λογων αυτου.

stichisch geschrieben. Da nun aber die Zeilen der Hs. nur wenig fassen (durchschnittlich etwa 16 Buchstaben), so reicht eine Zeile selten für einen Stichos aus, und es muß eine zweite und nötigenfalls noch eine dritte oder gar vierte Zeile zu Hilfe genommen werden. Diese Fortsetzungszeilen sind in der Hs. nach der bekannten Praxis eingerückt. Außerdem sind auch noch die Anfangsbuchstaben der einzelnen Stichen ausgezeichnet; Flashar sagt: „Die ersten Buchstaben am Anfang jedes Stichos sind, z. T. sehr erheblich, größer als der sonstige Text“. Dies ganze wohlüberlegte System ist bei Harris vollständig unter den Tisch gefallen; nicht einmal die Fortsetzungszeilen hat er eingerückt.

Ein ν am Schluß der Zeile ist häufig (viel öfter als in Harris' Ausgabe) durch den bekannten horizontalen Strich über dem letzten Buchstaben angezeigt gewesen. Jetzt ist dieser Strich sehr oft nicht mehr zu erkennen. Ich habe ihn aber überall, wo er mit Sicherheit zu ergänzen ist, ohne weiteres hinzugefügt und nur in zweifelhaften Fällen den Tatbestand in der Anmerkung genau angegeben. Im übrigen setze ich das, was Flashar gar nicht hat lesen können, in ganze Klammern [], dagegen das, was er nur unsicher gelesen oder „erraten“ hat, in halbe Klammern $\lfloor \rfloor$ ¹⁾.

Die Handschrift ist nach Flashar „außerordentlich regelmäßig und schön“. „Von Akzenten und Interpunktion“, sagt er, „habe ich keine Spur entdecken können“²⁾. Natürlich findet sich in der Hs. selbst auch keinerlei Worttrennung; doch habe ich der besseren Übersicht halber die Wörter getrennt und auch die Majuskel durch Minuskelschrift ersetzt und nur die größeren Anfangsbuchstaben der einzelnen Stichen durch große Buchstaben wiedergegeben.

Die Verszählung ist nach Swete. Der Prolog wird nach Zeilen Swetes gezählt.

1) Ich bemerke jedoch, daß der Unterschied zwischen [] und $\lfloor \rfloor$ häufig ein fließender ist, und daß Flashar zwar auf der von ihm neu entzifferten Seite 56 b die einzelnen unsichtbaren oder undeutlichen Buchstaben überall genau angibt, aber sonst sich einigemal mit der allgemeineren Bemerkung begnügt, daß gewisse Zeilen nur zu erraten sind.

2) Harris setzt Bl. 56 Vorders., Sp. 2 Z. 24 hinter $\bar{\alpha}\zeta$ einen Punkt. Aber er hat diesen nur deshalb hinzugefügt, weil das Wort $\bar{\alpha}\zeta$, mit welchem in unserer Hs. wie in B ein neuer Stichos beginnt, nach der üblichen Verteilung den Schluß des vorhergehenden Verses bildet!

Blatt 56 Vorderseite.

Prol.	Zeile	Sir.
		σοφια ιησου υιου <u>σιραχ</u>
12 αν δοκω[μεν των κατα]	1	Πασα σοφια παρα κυ 1 1
[την ερμηνειαν περιλο]		Και μετ αυτου εις τον
[πονημενων λεξεων]		αιωνα
13 [αδυναμειν ου γαρ ισοδου]		Αμμον θαλασσων 2
[ναμει αυτα εαυτοις ε]	5	και σταγονας υετου
βραιστι λεγομενα και		και ημερας αιωνος
14 οταν μεταχθη εις ετερα		[τις εξαριθμησει]
γλωσσαν ου μονον δε		Υψος ουνου και πλα 3
ταυτα αλλα και αυτος ο		τος γης και αβυσσο
15 νομος και [ο]ι προφηται	10	και σοφιαν τις εξι
και τα λοιπα των β[ιβλ(ι)ω]		χνιασει
ου μικραν εχει την δια		Προτερα παντων εκτι 4
16 φοραν εν εαυτοις λεγ[ο]		σται σοφια
μενα εν γαρ τω ογδω		Και συνεσις φρονη
και τριακοστω ετει ε	15	σεως εξ αιωνος
17 πι του ευεργετου βασι		Ριζα σοφιας τινι απε 6
λεως παραγενηθεις		καλυφθη
εις αιγυπτον και συγχρο		Και τα πανουργευμα
18 νισας ευρον ου μικρας		τα αυτης τις εγνω
παιδειας αφομοιον	20	Εις εστι σοφος και 8
αναγκαιοτατον εθεμην		φοβερους σφοδρα
19 και αυτος τινα [προσενεγ]		Καθημενος επι του
κασθαι σπουδην και φι		θρονου αυτου
λοπονιαν του μεθερ		Κς αυτος εκτισεν αυτη 9
μηνευσαι τηνδε την	25	Και ειδεν και εξηρι
20 βιβλον πολλην σπουδη		θμησεν αυτην
και αγρυπνιαν και επι		Και εξεχεσεν αυτην
στημην προσενεγκα		επι παντα τα εργα αυτου
μενος εν τω διαστη		Μετα πασης σαρκος και 10
21 ματι του χρονου προς το	30	τα την δοσιν αυτου
επι περας αιγαγοντα το]		Και εχορηγησεν αυτη
βιβλιον εκδοσθαι και		τοις αγαπωσιν αυτ[ο]
22 τοις εν τη παροικια βου		Φοβος κυ δοξα και 11
λομενοις φιλομαθειν		καυχημα
προκατασκευαζομε	35	Και ευφροσυνη και
νους τα ηδη εννομωσ		στεφανος αγαλλια
βιοτευειν		ματος ¹⁾

1) Die letzten Zeilen sind schlecht zu lesen.

Blatt 56 Rückseite.

Sir.		Zeile		Sir.
1 ¹²	Φοβος κυ̅ τερψι̅ και̅ ρ̅διαν̅ Και̅ δωσει̅ ευφ̅ρισ̅ου νι̅ην̅ και̅ χα̅ραν̅ και̅ ι̅μα̅κρο̅ημε̅ρευ̅ει̅ν	1	Και̅ ι̅δ̅οι̅ξ̅αν̅ κρα̅του̅[ν̅τω̅] αυ̅της̅ αν̅οψ̅ω̅ι̅σεν̅] Ρι̅ζα̅ σο̅φ̅ια̅ς̅ φο̅β̅ισ̅θ̅αι̅ τον̅ κυ̅	1 ²⁰
13	Τ̅ω̅ φο̅ι̅β̅ι̅ου̅με̅νω̅ τ̅ιον̅ [κν̅ ε̅]υ̅. [ε̅σ̅ι̅ται̅ επ̅ ε̅σ̅ι̅χ̅α̅τω̅ ¹⁾ Κ̅αι̅ εν̅ η̅με̅ρα̅ τε̅λευ̅της̅ λα̅υ̅του̅ ευ̅λο̅γη̅θη̅σ̅ε̅ται̅	5	Και̅ οι̅ κ̅λα̅δο̅ι̅ αυ̅της̅ μα̅κρο̅ημε̅ρευ̅ει̅ς̅ Ου̅ δ̅υν̅η̅σ̅ε̅ται̅ θυ̅μο̅ς̅ α̅δι̅κο̅ς̅ δ̅ικ̅αι̅ω̅θ̅ι̅γη̅ν̅αι̅	22
14	Αρ̅χη̅ σο̅φ̅ια̅ς̅ φο̅β̅ει̅ σ̅θ̅αι̅ τον̅ κυ̅ Και̅ με̅τα̅ πι̅σι̅των̅] εν̅ μη̅τρα̅ συ̅νε̅κ̅τι̅σ̅ι̅θη̅] αυ̅τοι̅ς̅	10	Η̅ γαρ̅ ρο̅πη̅ του̅ θυ̅μου̅ αυ̅του̅ π̅τω̅σι̅ς̅ αυ̅τι̅ω̅] Ε̅ω̅ς̅ και̅ρου̅ αν̅θ̅ε̅ξ̅ε̅ται̅ μα̅κρο̅θυ̅μο̅ς̅ Και̅ υ̅στε̅ρον̅ ανα̅δ̅ω̅σει̅ αυ̅τω̅ ευ̅φ̅ρο̅συ̅νη̅ ¹⁾	23
15	Με̅τα̅ αν̅ων̅ θε̅με̅λιο̅ αι̅ωνο̅ς̅ εν̅ο̅σ̅σε̅υ̅σε̅ ¹⁾ Και̅ με̅τα̅ του̅ σ̅πε̅ρ̅μα̅ το̅ς̅ αυ̅των̅ ε̅μ̅πι̅ σ̅τε̅υ̅θη̅σ̅ε̅ται̅	15	Ε̅ω̅ς̅ και̅ρου̅ κ̅ρυ̅φ̅ει̅ το̅υ̅ς̅ λο̅γο̅υ̅ς̅ αυ̅του̅ Και̅ χ̅ει̅λη̅ πο̅λλ̅ων̅ εκ̅ δι̅η̅γη̅σ̅ε̅ται̅ συ̅νε̅ σι̅ν̅ αυ̅του̅	24
16	Π̅λη̅σ̅μο̅νη̅ σο̅ι̅φ̅ια̅ς̅ φο̅ρ̅β̅ι̅σ̅θ̅αι̅ τον̅ κυ̅ Και̅ με̅θυ̅σ̅κει̅ αυ̅το̅υ̅ς̅ α̅πο̅ των̅ καρ̅π̅ων̅ α̅υ̅τη̅[ς̅]	20	Ε̅ν̅ θ̅η̅σα̅υ̅ροι̅ς̅ σο̅φ̅ια̅ς̅ πα̅ρα̅βο̅λοι̅ ε̅πι̅σ̅τη̅μη̅ς̅ Β̅δ̅ε̅λυ̅γ̅μα̅ δε̅ α̅μα̅ρ̅τω̅ λω̅ θε̅ο̅σε̅[β̅(ε̅)ια̅] Ε̅πι̅θυ̅μη̅σ̅ας̅ σο̅φ̅ια̅ν̅ δι̅α̅τη̅ρη̅σο̅ν̅] [εν̅] [το̅] [ι̅] [α̅] [ς̅]	25
17	Π̅αν̅τα̅ τον̅ οικ̅ι̅ον̅] αυ̅της̅ ε̅μ̅π̅λη̅σει̅ ε̅ι̅π̅ι̅θυ̅μη̅ μα̅τω̅ν̅ Και̅ τα̅ α̅πο̅δο̅χ̅ια̅ α̅πο̅ των̅ γε̅νη̅μα̅[τω̅ν̅ αυ̅της̅]	25	Και̅ κ̅ς̅ χο̅ρη̅γη̅σει̅ σ̅ι̅ο̅ι̅] αυ̅τη̅ν̅	26
18	Σ̅τε̅φ̅ι̅α̅νο̅ς̅ σο̅φ̅ια̅ς̅] φο̅βος̅ κυ̅ Ανα̅ι̅θ̅] α̅λλ̅ων̅ ει̅ρη̅νη̅ και̅ υ̅γι̅ει̅αν̅ ι̅α̅σ̅]ε̅ω̅ς̅	30	Σο̅φ̅ια̅ γαρ̅ και̅ παι̅δει̅α̅ φο̅βος̅ κυ̅ Και̅ η̅ ευ̅δο̅κ̅ια̅ αυ̅του̅ πι̅στι̅ς̅ και̅ π̅ρα̅υ̅της̅	27
19	Και̅ ει̅δ̅]εν̅ κ̅]αι̅ ε̅ξ̅η̅ρι̅ θ̅μη̅σεν̅ αυ̅τη̅ν̅ Ε̅πι̅σ̅τη̅μη̅ν̅ και̅ γ̅νω̅ σι̅ν̅ συ̅νε̅σε̅ω̅ς̅ ε̅ ξ̅ω̅μ̅β̅ρη̅σεν̅	35	Μ̅η̅ απ̅ι̅θη̅σ̅η̅ς̅ φ̅[ο̅β̅ω̅ κ̅]υ̅ Και̅ μ̅η̅ π̅ρο̅σε̅λ̅[θ̅η̅ς̅] [α̅]υ̅] τω̅ εν̅ καρ̅δια̅ δι̅σ̅ι̅η̅] Μ̅η̅ υ̅πο̅κ̅ρι̅θ̅η̅ς̅ εν̅ στο̅ μα̅σι̅ν̅ αν̅ων̅	28
				29

1) Weiter ist nichts zu sehen. Es kann aber Sir. 1 13 ε̅σ̅ι̅χ̅α̅τω̅, 15 εν̅ο̅σ̅σε̅υ̅σε̅, 23 ευ̅φ̅ρο̅συ̅νη̅ dagestanden haben.

Blatt 27 Vorderseite.

Sir.		Zeile		Sir.
	Και εν τοις χειλεσι[ν]	1	αντιλημφεται σου	
	σου προσεχε		Και ευθουνον τας οδους	
1 ₃₀	Μη εξυψου σεαυτον		σου και ελπισον	
	ινα μη πεσης		επ αυτον	
	Και επαγαγης τη φυγη	5	Οι φοβουμενοι κν	2 7
	σου ατιμιαν		[αναμινατε ¹⁾] το ελσος	
	Και αποκαλυψει κς		αυτου	
	τα κρυπτα σου		Και μη εκκλινητε	
	Και εμμεσω συναγω		ινα μη πεσητε	
	γης καταβαλει σε	10	Οι φοβουμενοι κν	8
	[Οτι] ¹⁾ ου προσηλθες φο		πιστευσατε αυτω	
	βω κω		Και ου μη πεση ο μι	
	Και η καρδια σου πλη		σθος υμων	
	ρης δολου		Οι φοβουμενοι κν	9
2 ₁	Τεκνον ει προσερχη	15	ελπισατε εις αγαθα	
	δουλευειν κω		Και εις ευφροσυνην	
	Ετοιμασον την φυγην		αιωνος και ελεους	
	σου εις πιασμον		Εμβλεψατε εις αρχαιας	10
2	Ευθουνον την καρδια		γενεας και ειδετε	
	σου και καρτερησο	20	Τις ενεπιστευσεν κω	
	Και μη σπευσης εν και		και κατησχυνθη	
	ρω επαγωγης		Η τις ενεμινεν τω	
3	Κολληθητι αυτω και		φοβω αυτου και εν	
	μη αποστης		κατελιφθη	
	Ινα αυξηθης επ εσχα	25	Η τις επεκαλεσατο αυτο	
	των σου		και υπερειδεν αυτο	
4	Παν ο εαν επαχθη σοι		Διοτι οικτειρμων	11
	δεξαι		και ελεημων [ο κς]	
	Και εν αλλαγματι ταπι		Και αφησιν αμαρτι	
	νωσεως σου μα	30	ας και σωξει εν και	
	κροθυμησον		ρω θλιψεως	
5	Οτι εν πυρι δοκιμα		Ουαι καρδιαις διλαις	12
	ζεται χρυσοσ		και χερσιν παριμεναις	
	Και ανοι δεκτοι εν κα		Και αμαρτωλω επιβαι	
	μινω ταπινωσεως	35	νον επι δυο τριβους	
6	Πιστευσον αυτω και		Ουαι καρδια παριμενη	13

1) Flashar beginnt mit οτι 1₃₀ keinen neuen Stichos, sagt aber, daß οτι „nicht ganz sicher zu lesen“ ist. Umgekehrt beginnt er mit αναμινατε 2 7 einen neuen Stichos, sagt aber, daß diese Zeile „fast unleserlich“ ist. Ich habe in beiden Fällen die Stichenteilung Flashars korrigiert, da sie mir zu unwahrscheinlich ist.

Blatt 27 Rückseite.

Sir.		Zeile		Sir.
	οτι ου πιστευει	1	Ο γαρ κς εδοξασε <u>πρα</u>	3 2
	Δια τουτου ου σκεπα		επι τεκνοις	
	σθησεται		Και κρισιν <u>μρς</u> εστε	
2 14	Ουαι υμιν τοις απο		ρεωσεν εφ υιοις	
	λωλεκοσι την υ	5	Ο τιμων <u>πρα</u> εξηλασκε	3
	πομονην		ται αμαρτιας	
	Και τι ποιησεται <u>οτα</u>		Και ως αποθη ^ρ σαυριζω	4
	επισκεπηται ο κς		ο δοξαζων <u>μρα</u> αυτου	
15	Οι φοβουμενοι κν		Ο τιμων <u>πρα</u> ευφραν	5
	ουκ απιθησουσι ^γ	10	θησεται υπο τεκν[ω]	
	των λογων αυτου		Και εν ημερα προσευ	
	Και οι αγαπωντες αυ		χης αυτου εισακου	
	τον συντηρησουσι ¹⁾		σθησεται	
	τας οδους αυτου		Ο δοξαζων <u>πρα</u> μακρο	6
16	Οι φοβουμενοι κν	15	ημερευσει	
	ζητησουσιν ευδο		Και ο εισακουων κω	
	κιαν αυτου		αναπαυσει <u>μρα</u> αυτου	
	Και οι αγαπωντες αυ		Και ως δεσποταις δου	7
	τον εμπληρωθησ[ον]		λευσει εν τοις γεν	
	ται του νομου	20	νησασιν αυτον	
17	Οι φοβουμενοι κν		Εν εργω και λογω τι	8
	ετοιμασουσιν καρ		μα τον <u>πρα</u> σου	
	δια[ς] αυτων		Ινα επελθη σοι ευλο	
	Και ενωπιον αυτου		για <u>παρ</u> αυτου	
	ταπινωσουσιν τας	25	Ευλογια γαρ <u>πρς</u> σθηρι	9
	φυχας αυτων		ζει οικους <u>τεκν[ω]</u>	
18	Εμπεσουμεθα εις		Καταρα δε <u>μρς</u> εκρι	
	χειρας κω και ουκ εις		ζοι θεμελια	
	χειρας ανων		Μη δοξαζου εν ατι	10
	Ως γαρ η μεγαλωσ	30	μια <u>πρς</u> σου	
	νη αυτου ουτως		Ου γαρ εστιν σοι δοξα	
	και το ελεος αυτου		<u>πρς</u> ατιμιαν	
3 1	Εμου του <u>πρς</u> ακου		Η γαρ <u>δοξα</u> ανου εκ τι	11
	σατε τεκνα		μης <u>πρς</u> αυτου	
	Και ουτως ποιησατε	35	Και <u>ονιδος</u> τεκνοις	
	ινα σωθητε		<u>μ[ι]η[ρ]</u> εν αδοξια	

1) Ursprünglich vielleicht συντηρησουσι.

Zum Schlusse gebe ich noch eine Liste der bemerkenswerten Lesarten unserer Handschrift „929“. Dabei lege ich den Text Swetes (= B) zugrunde, notiere aber nicht nur die Abweichungen unserer Hs. von Swete, sondern auch ihre Übereinstimmungen mit Swete in Fällen, wo andere Hss. von Swete abweichen. Die Spiritus und Akzente füge ich hier überall hinzu.

Prol. (nach Swetes Zeilenzählung) 12 τισιν τῶν] > 929. 13 ἐν ἑαυτοῖς] ἐν > 929 wahrscheinlich (doch ist die betreffende Zeile in 929 fast unleserlich). 15 αἱ προφητεῖαι] ἰοῖ προφηταί 929. 18 ἀφομοιον: so auch 929 (nicht ἀφορμῆν). 18 ἀναγκαιότατον ohne οὖν dahinter: so auch 929. 18/19 αὐτὸς προσενέγκασθαί τινα σπουδῆν] καὶ αὐτὸς τινα προσενέγκασθαί σπουδῆν 929. 19/20 πολλὴν γὰρ ἀγρυπνίαν] πολλὴν σπουδῆν καὶ ἀγρυπνίαν 929. 21 ἄγοντα] ἀγαγόντα 929. 21 ἐκδόσθαι: so auch 929 (nicht ἐκδεδοσθαι o. ä.). 22 ἐν νόμῳ] ἐν νόμῳ 929.

Sir. 11 ἐστιν] > 929: wohl vor εἰς τὸν ausgefallen. 6 πανουργεῖματα: so auch 929 (nicht πανουργήματα). 8 φοβερός] praem. καὶ 929. 8 τοῦ θρόνου mit Artikel: so auch 929. 13 εὐρήσει χάριν] εὐλογηθήσεται 929. 14 θεόν] κύριον 929. 15 καὶ μετὰ ἀνθρώπων] καὶ > 929. 17 ἐπιθυμημάτων ohne αὐτῆς dahinter: so auch 929. 18 φόβος κυρίου: so auch 929 (nicht φοβεῖσθαι τὸν κύριον). 19 ἐξώμβρησεν] ohne ἡ σοφία dahinter: so auch 929. 19 κρατούντων αὐτῆς: so auch 929 (nicht κρ. αὐτήν). 23 αὐτῷ ἀναδώσει] transp. 929. [23 εὐφροσύνη: so, wie es jetzt scheint, auch 929, aber es kann εὐφροσύνη dagestanden haben.] 24 πιστῶν] πολλῶν 929. 25 παραβολῆ] παραβολαί 929. 26 ἐπιθυμήσας: so auch 929 (nicht ἐπεθύμησας). 27 πραότης] πραύτης 929. 28 κυρίου ohne ἐνδεῆς ὢν dahinter: so auch 929. 30 ἐπαγάγης: so auch 929 (nicht ἐπάγης). 30 ἀποκαλύψει: so auch 929 (nicht -ψη).

Sir. 21 κυρίῳ ohne Artikel: so auch 929. 1 θεῷ] > 929. 4 δεῖξαι ohne ἀσμένως dahinter: so auch 929. 4 ἀλλάγμασιν] ἀλλάγματι 929. 6 εὐθρονον] praem. καὶ 929. 7 τὸν κύριον] τὸν > 929. 8. 9 κύριον ohne Artikel: so auch 929. 8 πταίσει] πέσει 929. 10 κυρίῳ ohne Artikel: so auch 929. 12 ἐπιβαίνοντι ἐπὶ] ἐπιβαῖνον ἐπι 929: -τι wird vor ἐπι ausgefallen sein. 14 ἐπισκέπτηται: so auch 929 (nicht ἐπισκέφεται oder ἐπισκέπτεται). 15. 16. 17 κύριον ohne Artikel: so auch 929. 15 ῥημάτων] τῶν λόγων 929. 16 ἐμπλησθήσονται: so auch 929 (nicht πλησθῶ). 17 καρδίας: so wahrscheinlich auch 929 (nicht καρδίαν).

Sir. 33 ἐξιλιάσεται] ἐξιλιάσεται 929. 4 ὁ ἀποθησαυρίζων] ὁ > 929. 5 ὑπὸ τέκνων: so auch 929 (nicht ἐπὶ τέκνοις). 5 καὶ ὡς ὁ ἀποθησαυρίζων ὁ δοξάζων μητέρα αὐτοῦ] > 929. 5 ἡμέρα: so auch 929 (nicht ἡμέραις). 6 ἀναπαύσει: so auch 929 (nicht τιμήσει). 7 δουλεύσει mit ἐν dahinter: so auch 929. 8 τὸν πατέρα σου ohne den Zusatz καὶ

τὴν μητέρα σου: so auch 929. ⁸ παρ' αὐτοῦ: so auch 929 (nicht παρ' αὐτῶν). ¹⁰ πρὸς ἀτιμίαν: so auch 929 (nicht πατρὸς ἀτιμία).

Zwei dieser Lesarten von 929, nämlich Prol. ¹² τισὶν τῶν > und Sir. ²¹⁵ τῶν λόγων, finden sich nach den für das Septuaginta-Unternehmen gemachten Sirach-Kollationen sonst nur noch in 260 (= Kopenhagen, Kgl. Bibl., Gamle Kgl. Saml., 6, aus dem X./XI. Jahrh.) und den von 260 abhängigen Hss. 149. 471. 606¹⁾. In sechs weiteren Fällen geht 929 mit 260 (nebst Trabanten) und wenigen anderen Hss. zusammen: 1) Prol. ¹³ ἐν > 260 und 106. 545. 728, 2) Prol. ¹⁵ οἱ προφῆται 260 und 46. 404. 728. 753, 3) Prol. ^{19/20} πολλὴν σπουδὴν καὶ ἀγρυπνίαν 260 und 106. 130. 545, 4) Sir. ¹⁸ καὶ φοβερός 260 und 493. 728. 753, 5) Sir. ¹²³ αὐτῷ ἀναδώσει transp. 260 und 106. 130. 534. 545, 6) Sir. ²⁷ κῆριον ohne τὸν 260 und V. 307. 728. Auch sonst stimmt 929 meistens mit 260 überein; abgesehen von den beiden nur in 929 vorkommenden Lesarten oder Fehlern Sir. ¹¹ ἐστὶν > und ²¹² ἐπιβαῖνον ἐπι, finden sich nur folgende Unterschiede: 260 hat Prol. ¹⁸ ἀναγκαῖότατον οὖν, Sir. ¹³⁰ ἀποκαλόφη, ²⁴ ἀλλάγμασι, ³³ ἐξιλιάσεται, ⁵ ἡμέραις, ⁷ δουλεύσει ohne ἐν.

b) Iob-Fragmente.

Sie finden sich in der Hs. Jerusalem, Patriarchal-Bibliothek, 'Αγίου Σταυροῦ 36. Dies ist ein Codex rescriptus des XII./XIII. Jahrh. mit Werken des Basilius. Das Pergament stammt aus zwei Hss. des VIII. Jahrh.; die eine enthielt Werke des Chrysostomus, die andere den Text des Iob mit hexaplarischen Noten und einer Katene aus Olympiodor und Polychronius am Rande. Den Iob-Palimpsest hat J. Rendel Harris entdeckt und als Probe aus ihm eine der am besten erhaltenen Seiten in den Haverford College Studies I, S. 14 f.²⁾ mitgeteilt. Neuerdings hat dann Eugène Tisserant in seinem Aufsatz „Un manuscrit palimpseste de Job“ in Revue biblique internationale, Nouv. sér. 9 (1912), S. 481—503 genauer über den Iob-Palimpsest gehandelt und von den 42 Blättern, die er nach der Art der Beschriftung als zu ihm gehörig erkannt hatte, 16^{1/2} (= 33 Seiten) herausgegeben und von 5 weiteren Blättern wenigstens den Inhalt festgestellt³⁾.

1) Über diese Hss. s. mein Verzeichnis der griech. Hss. des A. T. (1914), in welchem man sie mit Hilfe des Verzeichnisses der Sigeln S. 342 ff. leicht finden kann.

2) Mir nur durch Tisserants gleich anzuführenden Aufsatz S. 482 bekannt. Die von Harris herausgegebene Seite (Bl. 198 b mit Iob 12⁶—9) findet sich auch bei Tisserant S. 501.

3) A. a. O., S. 483. Mehr zu leisten wurde Tisserant durch die Kürze seines Aufenthaltes in Jerusalem verhindert (S. 487).

Über Tisserants Arbeit sagt Flashar: „Wie Stichproben zeigten, hat Tisserant mit großer Sorgfalt und Genauigkeit gearbeitet. Dafür hat er sich auch auf die Blätter beschränkt, die einigermaßen lesbar sind“. Flashar selbst hat von den übrigen 25 $\frac{1}{2}$ Blättern noch 7 $\frac{1}{2}$ (= 15 Seiten) mehr oder weniger vollständig gelesen; doch hat er sich dabei nach meinem Rate auf den Bibeltext beschränkt und nicht nur, wie Tisserant, die Katene, sondern auch die hexaplarischen Randnoten beiseite gelassen, da das am Rande Stehende infolge der Beschneidung der ursprünglich erheblich größeren Blätter (jetzt 28 \times 21 cm, ursprünglich nach Tisserant S. 482 mindestens 34 \times 26 cm) fast überall arg verstümmelt ist. Diese 7 $\frac{1}{2}$ Blätter gebe ich hier nach Flashars Abschrift heraus. Obgleich damit wiederum noch kein Abschluß erreicht ist, so ist doch unsere Kenntnis der Hs. abermals einen guten Schritt vorwärts gebracht und dem, der einst die abschließende Arbeit tun wird, ein weiteres Stück des Weges gebahnt.

Der Iob-Palimpsest hat nach meinem System die Sigel „406“, s. mein Verzeichnis der griech. Hss. des A. T. (1914), S. 83.

Worttrennung und Minuskelschrift mit alleiniger Beibehaltung von Majuskeln für die größeren Anfangsbuchstaben der einzelnen Stichen¹⁾ führe ich hier ebenso durch wie bei den Sir.-Fragmenten (s. oben S. 408); nur verwende ich hier im Anschluß an Tisserant eine schrägliegende griechische Schrift, weil auch die Hs. selbst im Bibeltexte mit gewissen Ausnahmen²⁾ eine schrägliegende Unziale aufweist. Spiritus und Akzente kommen in der Hs. ziemlich häufig vor, sind aber naturgemäß oft nicht mehr zu sehen, vgl. Tisserant S. 483 Anm. 3: „Les esprits ou accents sont assez nombreux, nous les avons notés de notre mieux, mais n'avons quelque espoir d'avoir tout vu que dans les pages très lisibles ff. 197 [d. h. 197 Vorderseite] et 198“; Flashar hat Spiritus und Akzente nicht notiert, wohl weil sie auf den von ihm gelesenen Blättern nicht oder nur selten zu erkennen waren. Über die Bedeutung der ganzen und halben Klammern s. oben S. 408. Im übrigen verweise ich auf Tisserants Aufsatz, dem auch eine Lichtdrucktafel beigegeben ist.

1) Vgl. Tisserants Lichtdrucktafel, wo die größeren Anfangsbuchstaben in mehreren Stichen noch deutlich zu erkennen sind.

2) In Flashars Fragmenten kommt aufrecht stehende Schrift nur einmal vor: Iob 161 $\sigma\upsilon\lambda\alpha\beta\omega\upsilon\upsilon\delta\epsilon\ \omega\beta\ \lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota$, in Tisserants Fragmenten (abgesehen von den Randnoten) dreimal: Iob 24 $\sigma\upsilon\lambda\alpha\beta\omega\upsilon\upsilon\delta\epsilon\ \omicron\ \delta\iota\alpha\beta\omicron\lambda\omicron\varsigma\ \tau\omega\ \kappa\omega\ \epsilon\iota\pi\epsilon\upsilon$ (aber $\sigma\upsilon\lambda\alpha\beta\omega\upsilon\upsilon$ ist bei Tisserant mit schrägliegender Schrift gedruckt), 41 $\sigma\upsilon\lambda\alpha\beta\omega\upsilon\upsilon\delta\epsilon\ \epsilon\iota\varphi\alpha\zeta\ \omicron\ \theta\epsilon\mu\alpha\upsilon\iota\tau\eta\varsigma\ \lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota$, 121 $\Upsilon\sigma\upsilon\lambda\alpha\beta\omega\upsilon\upsilon\delta\epsilon\ \omega\beta\ \lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota$. Durch die Wahl der aufrecht stehenden Schrift sollen diese Einleitungen der Reden auch äußerlich von den Reden selbst unterschieden werden.

Iob	Vorderseite	Blatt 205	Rückseite	Iob
14 ₅	αυτου ¹⁾ παρ αυτ[ω] ²⁾ Εις χρονον εθου και ου μη υπερβη	1	το στελεχος αυτου Απο οσμης υδατος αν θησει	14 ₉
6	Αποστα απ εμου ινα ησω χασω Και ευδοκησω τον βιον ωσπερ μισθωτος	5	Και ποιησει [θερι]σμο[ν ωσ] περ νεοφυτον Ανηρ δε τ[ελευ]τησας	10
7	Εστιν γαρ δειδρω [ελπισ] [εκ]κοπη παλιν ανθησει Και ο ραδαμινος αυτου ου μη εκλιπη	10	Και πεσων βροτος ³⁾ τι εστιν Χρονω γαρ σπανιζεται θαλασσα Ποταμοι ερημω[θεν]τ[ε]ς] ξηρανθ[η]σονται]	11
8	Εαν γαρ γηραση εν γη [η ρι] [ξα αυ]του [Εν] δε πετραις τελευτησει	15	μη αναστη Α[ν]ος δε κοιμηθεις ου]	12

1) So, nicht *αυτων*, wie Tisserant S. 483 angibt. *αυτου* ist die unmittelbare Fortsetzung zu dem *μηνες*, mit welchem Bl. 192 b (Tisserant S. 503) schließt.

2) Oder *αυτου*?

3) Hier würde man *ουκε* ergänzen, aber Flashar sagt: „Schwerlich stand am Schluß der Zeile *ουκ*, auf keinen Fall ein ε“.

Iob	Vorderseite	Blatt 4	Rückseite	Iob
	Και ου μη εξε[γερθη] εως αν ο ουρανος παλαιωθη]	1	14 ₁₅
	Και ουκ εξυπνισθησονται [εκ του] υπνου αυτων		υπακουσομαι Τα δε εργα των χειρων σου	
14 ₁₃	Ει γαρ οφελον εν αδη με φυλαξεμ[ε]ς] Κρουσεις δε με εως αν παυ[ση] ται σου η οργη Και ταξη μοι [χρονον εν ω] μνειαν μου ποιηση	5	μη αποποιον Ηριδησας δι[ε μου] τα επι τηδευματα Και ου μη παρ[ε]λθη σε] ουδεν [των α]μαρ[τι]ων μου	16
14	Εαν γαρ αποθ[λη] ανθρωπος] ξησεται Συντελεσας ημερας [του] [βιον αυτου] [Υπομενω] εως ¹⁾	10	Εσφραγισας δι[ε] μου τα α[μαρ] [τηματα εν βαλλ]αντιω [Και επεσημ]νω ει τι [ακων] [παρεβην] Και πλην ορος πιπτον	17
		15	πεσειται	18

1) Flashar setzt hinter *εως* keine Punkte; man sollte aber eigentlich erwarten, daß die Zeile noch nicht mit *εως* schloß.

Iob	Rückseite	Blatt 164	Vorderseite	Iob
15 ₃	<i>Εν λογοις οἰς οὐδεν οφελος</i>	1	<i>εγενηθης Η προ θινων επαγαγης</i>	
4	<i>[Τι]¹) και [συ] α[πεποιησω] φοβον Συντελεσω δε ρηματα τοιαντα εναντι κυ</i>		<i>[Η] συνταγμα κυ ακηκουας Η εις σε αφικετο σοφια</i>	15 ₈
5	<i>Ενοχος ει ρημασιν στομα τος σου Και ου διεκρινας ρηματα δυναστων</i>	5	<i>Τι γαρ οιδας ο ουκ οίδαμεν Η τι συ η[ο]. εις²) ο ουχι και ημεις [Και γε προεσβυτης και γε πα] λαιος εν ημιν</i>	9
6	<i>Ελεγξαι σε το σον στομα και μη ερω Τα δε χειλη σου καταμαρ τωρησι[ι] σου</i>	10	<i>Προεσβυτερος του προς σου ημεραις Ολιγα ων ημαρτηκας [με] μαστιγωσαι Μεγαλως υπερβαλλον</i>	11
7	<i>Τι γαρ μη πρωτος ανος</i>	15	<i>τως λελαληκας]</i>	

1) Stand vielleicht *Οτι* da (= A)? 2) Flashar: „*συμεις* (B) steht sicher nicht da; aber auch die Lesart *συ νοησεις* (A) schwerlich. Auf das *ο* folgt ein Buchstabe, der *σ* oder *ο* oder *ε* sein könnte“. So kommt aber keine vernünftige Form heraus; bloßes *συ νοεις* würde passen und findet sich auch in der Hs. 254, die öfter mit unserer Hs. zusammengeht.

	Rückseite	Blatt 167	Vorderseite	Iob
	Diese Seite, welche un- mittelbar an Bl. 164a an- schließend, Iob 15 ₁₂ —15 enthält, hat Tisserant S. 503 herausgegeben. Die Vorderseite aber hat er nicht mit herausgegeben, weil diese sehr schlecht zu lesen ist.	1 <i>Αναγγελω ουν σοι συ δε ακουε μου</i>	15 ₁₆ 17
		5	<i>Α δ[ε] εορακα [αναγγελλω σοι] Α σοφ[οι] ανηγγειλαν [Και]¹) ουκ εκρουσαν πατερως αυ[των] Αυτοις μονοις εδο[θη]</i>	18 19
		10	<i>[η γη]²) Πας ο βιος ασεβ[ων] εν] φροντιδι Ετη δε αριθμητα δεδο</i>	20
		15	<i>μενα δυναστη</i>	

1) Flashar: „*και* ist zwar nicht zu erkennen, doch muß ein Wort dagestanden haben“. 2) So Flashar. Mir ist es aber wahrscheinlicher, daß *η γη* noch am Schlusse von Z. 9 stand, und Z. 10 und 11 den zweiten Sticho dieses Verses enthielten.

Iob	Vorderseite	Blatt 3	Rückseite	Iob
15 ²⁷	<i>Και εποησεν περιστομιον επι των μηρῶν αυτου αινος δε αυτου υβρις</i> ¹⁾	1	[Και] εκπεσοι αυτου [το] ανθος Μη πιστευετω οτι υπο μενει	15 ³¹
28	[Αυλισθ]ειη δε πολεις ερημιους Και εισελθοι εις οικους αικιητους Α δε εκεινος ητοιμασεν αλλοι αποιδονται	5	Κενα] γαρ αυτω απ]οθησεται] Η τομη αυτου προ ωρας φθαρη]σεται] Και ο ραδαμνος αυτου ου μη πυκασ]η) ²⁾	32
29	<i>Ουτε μη πλουτισθη ουτε μη μεινη τα υπαρχοντα αυτου Ου μη βαλη επι την γην σκιαν</i>	10	Τρυγηθειη δε οσπερ ρομ]φαξ προ ωρας Και εκπεσοι ως ανθος ελαιας	33
30	[Ουδε] μ]η] φυγη το σκοτος τον βλαστον αυτου μαρ]αι]νει ανεμος	15	Μαρτυριον γαρ ασεβ]ους] θανατος	34

1) So, eingerückt, steht diese Zeile in Flashars Abschrift. 2) Flashar: „Es könnte allenfalls auch πυκασει dastehn, doch ist mir das η wahrscheinlicher“.

Iob	Vorderseite	Blatt 206	Rückseite	Iob
	<i>Πυρ δε κανσει οικους δαροδεκτων</i>	1	οτι αποκρινη Και εγω δε καθ υμας λαλησω	16 ⁴
15 ³⁵	<i>Και εν [γαστρι λημψο]νται οδ]υνας] δολον</i>	5	[ει γε] υπεκειτο η ψυχη υμων ³⁾ αντι της εμης ψυχης 5 <i>Ειτ εναλουμαι υμιν λογοις Κινησω δε καθ υμων κεφαλην Ειη δε ισχυς εν τω στο ματι μου</i>	6
16 ¹	<i>υπολαβων δε ωβ] λεγει¹⁾ 2 <i>Ακηκοα τοιαντα πολλα παρακλητορες κακων²⁾ 3 [Τι γαρ μη ταξις] εστι ρη μασιν π]υς] Η τι παρενοχλησει [σοι]</i></i>	10	Και κ[(ε)ιν]ησιν [χειλεων] ου φεισομαι [Εα]ν γαρ λαλησω ουκ αλ γησω το τραυμα Εαν δε και [σιωπησω] τι 15 <i>ελαττον τρ[ωθησομαι]</i>	7

1) Über diese Zeile s. oben S. 415 Anm. 2. 2) Flashar: „Von παντες ist nichts zu sehen“. 3) Diese Zeile ist bei Flashar eingerückt, doch sagt er: „Der Anfang ist sehr unsicher“.

Iob	Rückseite	Blatt 195	Vorderseite	Iob
.....		1	Χαρμονη δε παρανομων	
.....			[απω λει α] ³⁾	
..... ¹⁾			⌊Εαν αναβη εις ουνον⌋	206
202 ταυτα		⌊τα δωρα⌋ αυτου	
	Και ουχι συνιε[τε] μαλλ[ον]	5	Η δε θυσια ⌊αυτου⌋ νεφων	
	⌊η και εργω		αψηται	
3	Παιδειαν εντροπιης σου		Οτα⌊ν δ⌋οκη ⌊ηδη ε⌋στη	7
	ακουσομαι		⌊ριχθαι⌋	
	Και π̄να εκ της συνεσεως σου		Τοτε εις τελος απολειται	
	αποκρινεται μοι	10	Οι δε ει[δοτ]ε[ς] ⁴⁾ αυτον ερον	
4		σιν που ⌊εστιν⌋	
	[αφ ου ετεθη ανθρωπος] ²⁾		Ωσπερ ενυπνιον εκπε	8
	επι της γης		τασθεν ου μη ευρεθη	
5	⌊Ευφοροσυνη γαρ⌋ ασεβων		⌊Επιη⌋ δε ωσπερ φασμα	
	πτωμα εξαισιον	15	νυκτερινον	

1) Flashar hält es für wahrscheinlich, daß am Ende von Z. 3 σε είναι και (= A) gestanden hat; aber dann wird diese Zeile, die mit Ουχ ουτως υπελαμβανον begonnen haben müßte, zu lang. 2) Von Z. 12 sind „nur ganz schwache Spuren übrig“. 3) Flashar: „Auf das α am Schluß scheint noch ein σ zu folgen“. 4) Flashar: „Dem Platz nach könnte auch ειδοντες dastehen“.

Iob	Rückseite	Blatt 200	Vorderseite	Iob
209	Οφθαλμος	1	τη⌊ν⌋ γλωσσαν αυτου	
		⌊Ου φ]εισεται αυ[της] και	2013
	Και ουκειτι προσνοησει		⌊ου]κ εγκαταλειψει αυτην	
	αυτον ο τοπος αυτου ουκειτι		Και συναξει αυτην εν με	
10	⌊Τους υ]μους αυτου ο[λε]	5	σω του λαρυγγος αυ[του]	
	⌊σαισαν⌋ ηττονες		Και ου μη θνηθη βοη	14
		⌊θησαι ε]αντω	
 ¹⁾		⌊Χολ]η ⌊ασπιδος εν⌋ γ[λασ]τρι	
11	Οστα αυτου ενεπλησθη		αυτου και πους	
	νεοιτητος αυτου	10	Πλουτος αδικως συναγο	15
	Και μετ αυτου ⌊επι χω]ματος		μενος εξεμεσθησεται	
	κοιμηθησεται		[εκ ²⁾ κ]οι[λ]ιας [αυτου]	
12	⌊Εαν⌋ εργλυκανθη εν στοματι		⌊Εξ οικιας δε αυτου εξ]⌊ελκυ	
	αυτου κακια		⌊σει αυτον αγγελος⌋ ⌊θανατου⌋	
	15 ³⁾	16

1) Flashar bemerkt zu Z. 8: „Am Anfang scheint ein ψ zu stehen; das würde auf die Lesart ψηλαφροσσαιν (A) hindeuten; mehr ist nicht zu erkennen“. Aber dann würde in Z. 7 nur Αι δε χειρες αυτου gestanden haben, und das scheint mir zu wenig. 2) Am Anfang von Z. 12 steht nach Flashar sicher kein ξ, also kam hier noch nicht εξ οικιας. 3) Am Schluß von Z. 15 steht vielleicht θηλασειεν.

Über den Charakter des in unserer Hs. „406“ vorliegenden Textes handelt Tisserant S. 484—486. Seine Hauptresultate sind: 406 stimmt im allgemeinen mit dem Alexandrinus überein, „qui est, comme on sait, passablement éloigné pour le livre de Job, et du Vaticanus, et de l'ensemble des manuscrits“. Doch hängt 406 nicht direkt von A ab, da 406 eine Reihe von Fehlern A's nicht teilt und auch an manchen anderen Stellen von A abweicht.

Gleich nach Tisserant hat Léon Dieu in einem Nachwort zu seinem Aufsätze „Le texte de Job du Codex Alexandrinus et ses principaux témoins“ im Muséon, Louvain 1912, S. 273 f. über 406 gehandelt. Dieu kommt in diesem Aufsätze zu dem Resultate, daß A im Buche Iob den Luciantext bietet. Über 406 lautet sein Urteil: „Le texte de ce nouveau ms. est en général du même type que A; il y a donc lieu de la classer parmi les témoins de la recension lucianique; toutefois, il semble l'avoir quelque peu déflorée. . . . Il semble donc bien que ce fragment ne constitue pour la recension lucianique qu'un témoin de second ordre“.

Die Beobachtungen Tisserants und Dieus bestätigen sich auch bei unseren neuen Fragmenten. 406 stimmt auch hier meistens mit A überein; gleich in den ersten Versen finden sich z. B. folgende charakteristische A-Lesarten: 14₆ ἀπόστα ἀπ' ἐμοῦ ἵνα ἴσυχάσω καὶ εὐδοκήσω (gewöhnlicher Text ἀπόστα ἀπ' αὐτοῦ ἵνα ἴσυχάσῃ καὶ εὐδοκήσῃ), 7 πάλιν ἀνθήσει (ἔτι ἐπανθήσει), 8 πέτραις (πέτρα), 9 καὶ ποιήσει (ποιήσει δέ), 10 καὶ πεσῶν (πεσῶν δέ), 11 ποταμοὶ [+ δὲ A] ἐρημωθέντες, 12 ξηρανθήσονται (ποταμοὶ δὲ ἐρημωθεὶς ἐξηράνθη), 13 καὶ οὐ μὴ ἐξεργερθῆι (>) und παλαιωθῆι (οὐ μὴ συνραφῆ), 13 φυλάξεις, 14 κρύψεις (ἐφύλαξας und ἐκρύψας). Doch hat 406 auch öfters gegen A die gewöhnliche Lesart, z. B. 14₅ χρόνον ohne γάρ dahinter, 6 τὸν βίον ohne μου davor, 15₂₉ οὐ (A οὐδέ), 33 ὡς (A ὡσπερ), 34 κάθει (A κατακαύσει), 35 ὄλον (A πόνον), 20₅ παρανόμων (A ἀσεβῶν), 8 φάσμα (A φάντασμα), 9 οὐκέτι (A οὐ).

II. Quis sit ó Σόρος.

Die Frage „Quis sit ó Σόρος“ hat Frid. Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt I (1875), S. LXXVII—LXXXII in seiner gründlichen und klaren Weise behandelt. Im wesentlichen Anschluß an ihn berichte ich zunächst kurz über den bisherigen Stand der Frage.

Der „Syrer“ wird zitiert von Melito (nur einmal zu Gen. 22₁₃), Didymus, Diodor, Eusebius von Emesa, Polychronius und

Apollinarius (zu Dan.), Chrysostomus, Theodoret (zu Ier. und Ez.), Prokop u. a., und zwar zur Gen. 30 mal, zu Ier. 26 mal, zu Ez. 12 mal, zu den Ps. 7 mal, zu Thr. 5 mal, zu Exod., Dan. und Os. je 2- oder 3 mal, zu Reg. III und Is. je 1 mal. In den übrigen Büchern des A. T. hat Field keine Erwähnung des Syrer gefunden.

Die Ansichten über den Syrer gingen seit Montfaucon sehr auseinander. Man könnte zunächst daran denken, daß der Syrer nichts anderes sei als die alte syrische Übersetzung des A. T., die Peschita, und in der Tat haben diese Ansicht Ioan. Wichelhaus, *De Novi Testamenti versione syriaca antiqua quam Peschitho vocant* (1850), S. 63—68, und etwas modifiziert Jos. Perles, *Meletemata Peschitthoniana* (Diss. Breslau 1859), S. 49—51 vertreten; letzterer sagt S. 50: „Verisimillimum igitur videtur, Syri denominatione interpretationes eas, quae a Peschitho profectae viva voce circumferebantur, indicari. Etenim Syrus cum Pesch. multis locis congruit, ubi vero differt, ex ipsius Pesch. corruptione aut eorum, qui auribus percipiebant, errore quocunque differentia illa nasci potuit“. Die häufige Übereinstimmung des Syrer mit der Peschita leugnet auch Field nicht; er selbst führt S. LXXVIII eine größere Anzahl von Stellen auf, an denen beide aufs beste übereinstimmen. Aber diese Stellen beweisen nichts für ihre Identität, da die Übereinstimmung sich auch aus Benutzung derselben hebräischen Grundlage erklären läßt. Gegen die Identität beweist aber, wie Field S. LXXVIII f. zeigt, eine andere Reihe von Stellen, an denen der Syrer von der Peschita abweicht. Zu ihnen gehört auch eine Stelle, welche Perles S. 49 f. zum Beweis dafür verwendet hatte, daß es sich beim Syrer um eine semitische Übersetzung handle: Gen. 22₁₃, wo Diodor zu dem ἐν φωνῇ αἰβέξ der LXX = בִּסְבָךְ bemerkt, daß der Syrer nicht φωνῇ, sondern bloß αἰβέξ habe. Dürfte man, wie Perles tat, schon aus dem Vorkommen des semitischen Wortes αἰβέξ auf eine semitische Übersetzung schließen, so wäre derselbe Schluß z. B. auch bei Theodotion erlaubt, der so viele hebräische Wörter einfach transkribiert (Field I, S. XLf.). Mit der Peschita aber hat der Syrer hier gar nichts gemein; denn diese hat nicht das hebräische Wort סֶבַךְ beibehalten, sondern es durch **ܣܒܚܐ** übersetzt. Aus diesem und ähnlichen Fällen schließt Field S. LXXIX mit Recht, „Syrum nostrum anonymum cum versione Peschito (quae dicitur) nihil commune habere“. Und mit demselben Rechte lehnt er den Vorschlag von Perles ab, die Abweichungen des Syrer von der Peschita aus Verderbnis der Peschita in ihrer schriftlichen Fixierung oder mündlichen Überlieferung zu erklären. Wie sollte man es sich

auch vorstellen, daß aus dem eben angeführten **לשון** durch irgendeine Verderbnis gerade **σαβέξ** entstanden wäre, das dem **סבך** des hebräischen Textes ganz genau entspricht?

Noch weit verfehlt ist eine andere Annahme, die besonders von Döderlein verfochten und von Eichhorn akzeptiert wurde, daß der **Σόρος** die von Sophronius ins Griechische übertragene lateinische Übersetzung des Hieronymus (Vulgata) sei. Field hat sie S. LXXIX—LXXXII eingehend widerlegt. Damit ist sie endgültig abgetan und kann der verdienten Vergessenheit anheimfallen.

Field selbst stimmt mit Montfaucon darin überein, daß es sich beim **Σόρος** um eine von einem Syrer verfaßte griechische Übersetzung handelt. Nur in der genaueren Formulierung dieser Annahme gehen Montfaucon und Field auseinander. Montfaucon, *Hexaplorum Origenis quae supersunt* 1 (1713), *Praeliminaria* S. 20f. hatte es für das Richtigeste gehalten, in dem **Σόρος** „versionem aliquam Graecam ex Syro factam“ zu sehen. Nach Field ist die Übersetzung, wie sich oben zeigte, nicht aus dem Syrischen, sondern aus dem Hebräischen gemacht; doch schließt er eine Mitbenutzung der Peschita nicht aus, sondern sagt auf S. LXXXII, daß der **Σόρος** seine neue griechische Übersetzung „*adhibita etiam versione Syriaca simplici*“ angefertigt habe.

Dafür, daß es sich um eine griechische, nicht um eine syrische Übersetzung handle, hatte Montfaucon S. 20 zwei Beweise angeführt: 1) In Ez. 8₁₆ hat der Syrer nach einem in der Sixtina mitgeteilten Scholion **אילב** durch **κιγκλις** wiedergegeben, wofür man, wie der Scholiast bemerkt, gewöhnlich **κάγκελλον** sagt („*ὁ Σόρος τὴν κιγκλίδα καλεῖ, ἥτις λέγεται παρὰ τοῖς πολλοῖς κάγκελλον*“). **κιγκλις** und **κάγκελλον** sind aber Synonyma, die man nur im Griechischen unterscheiden kann. 2) In Gen. 39₂ hatte der Syrer nach Diodor für **מציב** nicht **ἐπιτογάνων** wie die LXX, sondern **κατευδοόμενος**. Auch dies sind Synonyma, die sich im Syrischen nicht unterscheiden würden¹⁾.

Field S. LXXXII übernimmt diese Beweise, findet aber den ersten nicht bündig, da die Syrer, wie sie **לשון** = **κάγκελλον** brauchen (mehrfach belegt, s. R. P. Smith, *Thesaurus Syriacus* Sp. 3671 f.), so auch **לשון** (bisher nicht belegt) = **κιγκλις** gebraucht haben könnten. Den zweiten Beweis dagegen findet Field „*majoris, immo maximi momenti*“, und er führt zur Bekräftigung desselben sehr gut an,

1) Montfaucon fügt hier noch die gleichfalls synonymen Übersetzungen des Symmachus (**εὐδοόμενος**) und Aquila (**κατευθινόμενος**) hinzu. Diese läßt Field mit Recht aus dem Spiele, da Diodor sie nicht erwähnt.

daß die syrohexaplarische, also eine sehr genaue Übersetzung ἐπι-
 τωγάνων Gen. 39₂ und κατεσοδοόμενος Ps. 36₇ in genau derselben
 Weise durch **مترجم** wiedergibt.

Indessen ist auch dieser zweite Beweis nicht ganz unanfechtbar.
 κατεσοδοόμενος wird zwar von Diodor und auch von Prokop, der
 nur etwas abweichend statt dessen κατεσοδῶν bietet (s. Field zu
 Gen. 39₂), dem Σύρος zugeschrieben. Aber εσοδοόμενος oder κατεσο-
 δοόμενος wird auch als Übersetzung des Symmachus überliefert:
 εσοδοόμενος in den hexaplarischen Noten der Sixtina und in den
 Hss. M und Brooke-McLean „j“ = HoP 57, κατεσοδοόμενος in den
 Hss. HoP 127 und Brooke-McLean „v“ = Rahlfs 344, s. Field
 und Brooke-McLean z. St. Daher könnte man bei einiger Zweifel-
 sucht eine Verwechslung von Σύρος und Σύρμαχος, etwa hervor-
 gerufen durch falsche Auflösung der für Σύρμαχος vorkommenden
 Abkürzung „Σο“ (Field I, S. XCV), annehmen. Und man könnte
 sich dafür sogar auf den Vorangang Fields berufen, der S. LXXVII
 Anm. 17 konstatiert, daß Chrysostomus eine Lesart des Symmachus
 (muß hier allerdings richtiger heißen: des Theodotion) irrtümlich
 dem Syrer zuschreibt. Daß nicht nur Diodor, sondern auch Prokop
 den Syrer als Autor von κατεσοδοόμενος oder -δῶν nennt, würde
 nicht sicher gegen die Annahme einer solchen Verwechslung
 sprechen, da Prokop sehr häufig seine Vorgänger einfach abschreibt;
 nur müßte der Fehler, wenn er nicht auf Diodor selbst zurück-
 ginge, schon in der Zeit zwischen Diodor und Prokop entstanden
 sein.

Zum Schlusse führt dann Field S. LXXXII noch Ier. 48₃₃
 an, wo der Syrer κελύσειν nach einem Brauche der „exquisitissima
 Graecitas“ für das die Arbeit begleitende und zu ihr anfeuernde
 Singen im Takte braucht („οὐκέτι οἱ ληγοβατοῦντες κελύσουσι λέγοντες·
 ἰά, ἰά“), und schließt daraus, daß „etiam stylus Syri nostri ano-
 nymi Graecam potius quam Syriacam originem arguit“. Aber
 hiermit ist nichts bewiesen. Denn der echt griechische Stil würde
 auch dann erklärbar sein, wenn die Kirchenväter, welche den
 Syrer zitieren, eine syrische Vorlage ad hoc ins Griechische über-
 setzt hätten.

Unter diesen Umständen freut es mich, eine von Montfaucon
 und Field übersehene Stelle anführen zu können, die, wie mir
 scheint, einen vollständig sicheren Beweis für Fields Auffassung
 des Σύρος liefert und überhaupt für die Frage nach der Beschaffen-
 heit dieser immer noch recht rätselhaften Größe besonders wichtig
 ist. Sie findet sich in Theodoret's Quaestiones in Octateuchum
 in der 19. Frage zum Richter buche (Opera ed. Schulze 1 [1769],

S. 337), und es wird dadurch zugleich zu den oben S. 421 aufgezählten biblischen Büchern, in welchen man bisher Erwähnungen des Syrers gefunden hatte, ein neues Buch hinzugefügt. Gehandelt haben über die Stelle E. Hautsch, *Der Lukiantext des Oktateuch* (Nachr. d. K. Ges. d. Wiss. zu Gött., Philol.-hist. Kl. 1909, S. 538 = Mitteilungen des Sept.-Untern. 1, S. 23) und ihn verbessernd (vgl. unten S. 429. 431f.) George F. Moore, *The Antiochian recension of the Septuagint* (*American Journal of Semitic languages and literatures* 29 [1912—13], S. 43f.); doch haben beide sich auf die für ihren Zweck abseits liegende Frage „*Quis sit ó Σύρος*“ nicht eingelassen. Schon vor ihnen hat P. de Lagarde, *Übersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina* (Abh. d. K. Ges. d. Wiss. zu Gött., 35. Bd., 1889), S. 91 Anm. ** die Stelle angeführt und auf ihre Wichtigkeit für die aramäische Dialektologie hingedeutet; für den Σύρος verweist er „vorläufig“ auf Field¹⁾.

Theodoret behandelt a. a. O. die berühmte Stelle *Iud. 12*, wo Jephthas Leute die Ephraimiten das Wort „Schibboleth“ sprechen lassen, diese aber statt dessen „Sibboleth“ sagen. Der LXX-Text, welchen Theodoret zugrunde legt, hat, da sich der Unterschied der Aussprache im Griechischen nicht wiedergeben ließ, verständigerweise auf eine wörtliche Übertragung verzichtet und für *סבלש* und *סבלת* einfach *σύνθημα* „eine Parole“ eingesetzt: *καὶ ἔλεγον αὐτοῖς Εἶπατε δὴ σύνθημα· καὶ λέγοντες σύνθημα οὐ κατηύθονον τοῦ λαλήσαι οὕτως* (oder ähnlich; der Text ist nach der Gruppe 54 etc., mit der Theodoret gewöhnlich zusammengeht [vgl. Hautsch und Moore a. a. O.], rekonstruiert) = *לוי אמר נח שבלת ויאמר סבלת ולא יכין לרבר כן*. Hierzu bemerkt nun Theodoret, dessen Kenntnisse sich nicht auf den LXX-Text beschränkten, jene Parole habe in einem Worte bestanden, bei dem schon die Aussprache den Beweis für die Herkunft des Sprechenden lieferte („*τινὰ λόγον ὃς ἐπέφερε διὰ τῆς γλώττης τὸν ἔλεγχον*“). Und um dies deutlicher zu machen, fährt er fort:

ὥσπερ γὰρ Ὀσσορηνοὶ καὶ Σύροι καὶ Εὐφρατήσιοι καὶ Παλαιστινοὶ καὶ Φοίνικες τῇ Σύρων χρωῶνται φωνῇ, πολλὴν δὲ ὅμως ἢ διὰ λέξις ἔχει διαφορὰν, οὕτως Ἑβραῖοι μὲν ἦσαν αἱ *δουκαϊδεκα* φυ-

1) Lagarde sagt: „Die Stelle wird vielleicht von nun an — ohne den Namen Lagarde — oft angeführt werden“. Beinahe wäre dieser Fall hier wirklich eingetreten; denn obwohl ich die „Übersicht“ seinerzeit, als ich das Register zu ihr anfertigte, sehr genau kannte, war mir doch jenes Zitat inzwischen vollständig entfallen, und ich fand es erst jetzt, nachdem ich die Bedeutung der Theodoretstelle erkannt hatte, halb zufällig wieder.

λαί, εἶχον δέ τινα ὡς εἰκὸς ἰδιώματα, ὡσπερ ἀμέλει καὶ αὐτῇ¹⁾. ὡς γὰρ ὁ Σύρος φησί, τῶν ἄλλων τὸν ἄσταχον σεμβλά²⁾ καλοῦντων οἱ τοῦ Ἐφραιμ. ἔκ τινας συνηθείας σεμβελῶ³⁾ ἔλεγον. τοῦτο γινώσκων Ἰερφθάε λέγειν ἐκέλευσε καὶ διελεγχομένους ἀνήρει.

Theodoret führt also zunächst als Parallele zu dem Vorhandensein verschiedener Dialekte bei den alten Hebräern die gleiche Erscheinung bei den heutigen Syrern an. Zu der Aufzählung der verschiedenen Abteilungen der Syrer bemerkt Lagarde treffend, daß Theodoret die Provinznamen seiner Zeit braucht, wie sie uns durch das Staatshandbuch jener Zeit, die Notitia dignitatum, authentisch überliefert sind, vgl. in der Ausgabe O. Seecks (1876) z. B. S. 49, wo unter den Provinzen des Orients „Palaestina secunda, Palaestina salutaris, Foenice Libani, Eufратensis, Syria salutaris, Osrhoena“ aufgezählt werden. Weniger vermag ich Lagarde beizustimmen, wenn er meint, daß Theodoret hier gerade von „fünf Dialekten des Aramäischen“ spreche; denn daß die Dialekte sich nach den römischen Provinzgrenzen gerichtet haben sollten, ist doch höchst unwahrscheinlich⁴⁾. Meines Erachtens soll die Aufzählung nur darauf hinweisen, daß es eine ganze Reihe Syrisch redender Provinzen gibt, und daß dementsprechend auch manche dialektische Unterschiede im Syrischen vorhanden sind.

Sodann führt Theodoret noch den Σύρος zu der in Frage stehenden Stelle Iud. 12₆ an. Allerdings zitiert er ihn offenbar nicht wörtlich; dazu weicht der Wortlaut von dem der Bibelstelle gar zu weit ab. Aber wenn wir auch den genauen Wortlaut des Σύρος aus dem Zitate Theodorets nicht rekonstruieren können, so viel können wir doch mit Sicherheit sagen: auf jeden Fall hat der Σύρος den hebräischen Dialektunterschied סבלי: שבלי durch einen syrischen Dialektunterschied ersetzt; denn σεμβλά und σεμβελῶ sind nur zwei verschiedene Aussprachen desselben syrischen Wortes ܘܚܠܐ, das dem hebräischen סבלי entspricht. Hieraus folgt:

1) Zu αὐτῇ ergänze ἡ φυλή. Gemeint ist der Stamm Ephraim.

2) Sirmond und Schulze haben im Texte ἐμβλά, aber Picus und die von Schulze verglichene Hs. (s. Rahlfs, Verzeichnis der griech. Hss. des A. T. [1914], S. 380 Anm. 1) haben σεμβλά.

3) Sirmond und Schulze haben im Texte ἐμβελῶ, aber Picus σεμβελ ὡς, die von Schulze verglichene Hs. σεμβελός. Über das hieraus herzustellende σεμβελῶ s. unten S. 428.

4) Auch sind es, da es zwei Palaestinae gibt, nicht fünf, sondern sechs Provinzen. Allerdings sind die beiden Palaestinae unter demselben Dux vereinigt, aber dasselbe gilt auch für Eufратensis und Syria, s. Seeck S. 69—74.

1) Der Σύρος ist nicht die Peschita. Denn diese hat den hebräischen Dialektunterschied getreu nachgeahmt, indem sie zu dem syrischen Worte **ܡܫܟܠܐ** ad hoc eine sonst nirgends vorkommende Nebenform **ܡܫܟܠܐ ܕܥܪܐ** bildete: **ܡܫܟܠܐ ܕܥܪܐ ܕܥܪܐ ܕܥܪܐ**.

2) Der Σύρος hat überhaupt nicht Syrisch, sondern, wie Montfaucon und Field mit Recht annahmen, Griechisch geschrieben. Denn der Unterschied zwischen $\sigma\epsilon\mu\beta\lambda\acute{\alpha}$ und $\sigma\epsilon\mu\beta\epsilon\lambda\acute{\omega}$ wäre in der syrischen Schrift gar nicht zum Ausdruck gekommen; sowohl $\sigma\epsilon\mu\beta\lambda\acute{\alpha}$ als $\sigma\epsilon\mu\beta\epsilon\lambda\acute{\omega}$ hätte man syrisch **ܡܫܟܠܐ** schreiben müssen. Im Griechischen dagegen konnte man umgekehrt den Unterschied der semitischen Zischlaute **š** und **s** nicht wiedergeben und mußte daher, wenn man nicht wie die LXX ganz frei übersetzen wollte, einen anderen Unterschied an die Stelle setzen, der sich in der griechischen Schrift ausdrücken ließ.

3) Da im Syrischen neben dem Status emphaticus **ܡܫܟܠܐ** auch ein Status emphaticus **ܡܫܟܠܐ** vorkommt (Th. Nöldeke, Kurzgefaßte syr. Grammatik § 87), so können $\sigma\epsilon\mu\beta\lambda\acute{\alpha}$ und $\sigma\epsilon\mu\beta\epsilon\lambda\acute{\omega}$ Transkriptionen dieses **ܡܫܟܠܐ** sein. Wahrscheinlicher jedoch stellen sie den ebenso lautenden Status absolutus zu **ܡܫܟܠܐ** dar; denn der Status absolutus der Substantiva, welcher bekanntlich in der syrischen Literatursprache fast völlig vom Status emphaticus aufgesogen ist, hat sich in den Dialekten, z. B. dem syropalästinischen, noch viel länger gehalten und kann für die Zeit des Σύρος ohne weiteres als noch sehr üblich angenommen werden. In diesem Falle entsprechen $\sigma\epsilon\mu\beta\lambda\acute{\alpha}$ und $\sigma\epsilon\mu\beta\epsilon\lambda\acute{\omega}$ auch hinsichtlich der grammatischen Form ganz genau dem artikellosen **ܡܫܟܠܐ** des hebräischen Textes. Aber auch wenn sie den Status emphaticus von **ܡܫܟܠܐ** darstellen sollten, würden sie immer noch Singulare sein und insofern dem hebräischen Urtexte entsprechen, nicht der Peschita, die hier zwar auch dasselbe Wort hat, aber nach allgemeiner Überlieferung als Plural (**ܡܫܟܠܐ** und **ܡܫܟܠܐ**). Also dürfen wir es auf jeden Fall als sehr wahrscheinlich bezeichnen, daß der Σύρος an unserer Stelle nicht aus der Peschita, sondern aus dem hebräischen Urtexte übersetzt hat.

4) Der Σύρος war in der Tat von Herkunft ein Syrer. Denn nur ein solcher konnte auf den geistreichen Einfall kommen, den im Griechischen unausdrückbaren hebräischen Dialektunterschied durch einen im Griechischen ausdrückbaren syrischen Dialektunterschied zu ersetzen, der mit dem hebräischen weiter nichts zu tun hat, als daß er sich bei demselben Worte findet.

So viel über die Bedeutung der Stelle für die Frage „Quis sit ó Σόρος“. Zum Schluß wollen wir noch sehen, was sie, abgesehen von der allgemeinen Nachricht, daß es zur Zeit Theodorets dialektische Unterschiede im Syrischen gegeben hat, noch weiter für die Geschichte der syrischen Sprache abwirft. Hierfür kommt folgendes in Betracht:

1) Es ist ein bekannter Unterschied zwischen dem Ost- und Westsyrischen, daß sich im Ostsyrischen das altsemitische \bar{a} rein erhalten hat, während es im Westsyrischen zu \bar{o} getrübt ist. Der Prozeß war vollendet, als um 700 n. Chr. im Westsyrischen die Bezeichnung der Vokale durch griechische Buchstaben eingeführt wurde; denn dabei wurde das griechische o , dessen Quantitätsunterschied von ω im Griechischen bereits geschwunden war, zur Bezeichnung des alten \bar{a} gewählt. Dagegen wurde im I. Jahrh. n. Chr. wenigstens in Palästina noch \bar{a} gesprochen; denn in den neutestamentlichen Transkriptionen $\mu\alpha\rho\nu\alpha\theta\acute{\alpha}$ = מָרְנָא מְרָנָא (noch bei Nestle und v. Soden falsch $\mu\alpha\rho\acute{\alpha}\nu \acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}$ getrennt!), $\acute{\alpha}\beta\beta\acute{\alpha}$ = אַבְבָּא , $\tau\alpha\lambda\iota\theta\acute{\alpha}$ = תַּלְיָיְטָא , Κηφᾶς = כִּיפְיָא u. s. w. erscheint das alte \bar{a} noch überall als α . Das $\sigma\mu\beta\epsilon\lambda\acute{\omega}$ unseres Σόρος beweist nun, daß der Übergang des \bar{a} in \bar{o} mindestens in gewissen Gegenden des westlichen Syriens schon recht früh erfolgt ist. Wenn das dem Melito zugeschriebene Zitat aus dem Σόρος (vgl. oben S. 420 Z. 2 v. u.) wirklich auf Melito zurückgeht, so müßte der Σόρος noch dem II. Jahrh. n. Chr. angehören; andernfalls wäre er spätestens dem IV. Jahrh. n. Chr. zuzuweisen.

2) Die Wiedergabe des syrischen bb durch $\mu\beta$ sowohl in $\sigma\mu\beta\acute{\alpha}\lambda\acute{\alpha}$ als in $\sigma\mu\beta\epsilon\lambda\acute{\omega}$ beweist, daß der Übergang der Doppelkonsonanten in einfache Konsonanten mit vorhergehendem Nasal in den syrischen Dialekten weiter verbreitet war, als die Orthographie der aus Edessa stammenden Literatursprache ahnen läßt. Dafür haben wir auch sonst Beweise, s. C. Brockelmann, Grundriß der vergleichenden Grammatik der semit. Sprachen I (1908), S. 245; besonders bemerkenswert ist, daß jene Erscheinung, wie Brockelmann unter „ δ “ zeigt, auch in dem nordsyrischen Dialekte, dem die Armenier ihre aramäischen Fremdwörter entlehnten, sehr verbreitet gewesen sein muß. Genau derselbe Übergang findet sich übrigens bei demselben Worte auch im Arabischen, wo سُنْبَل dem hebr. שבלל und syr. ܣܢܒܠ entspricht. (Über analoge Erscheinungen im Griechischen und Lateinischen s. W. Schulze, Samstag: Ztschr. f. vergl. Sprachforschung 33 [1895], S. 366—386 und Ath. Buturas, Über den irrationalen Nasal im Griechischen: Glotta 5 [1914], S. 170 ff.)

3) Ich habe seinerzeit, als Hautsch die oben erwähnte Besprechung der Theodoretstelle niederschrieb, ihm auf seine Anfrage gesagt, aus den für die zweite Aussprache des Wortes überlieferten Varianten ἐμβελῶ, σεμβέλ ὤς, σεμβελός¹⁾ sei als ursprünglich wahrscheinlich σεμβλῶ herzustellen, sodaß also der Unterschied der beiden Dialektformen σεμβλά und σεμβλῶ nur in dem auslautenden Vokal läge, und dementsprechend sagt auch Hautsch: „wahrscheinlich ist σεμβλῶ zu schreiben“. In der Tat würde dieser eine Unterschied für den Zweck des Σόρος vollständig genügen, und es würde dann eine genaue Parallele zum Hebräischen vorliegen, wo der Unterschied der beiden Formen sich gleichfalls auf einen einzigen Laut beschränkt. Anders jedoch stellen Lagarde, dessen oben S. 424 zitierte Stelle mir damals nicht im Gedächtnis war, und Moore σεμβελῶ her²⁾, und ich gestehe gern, daß dieses wegen seines engeren Anschlusses an die Überlieferung, die in allen drei Varianten zwischen β und λ ein ε aufweist, entschieden den Vorzug verdient. Das ε ist auch sehr wohl erklärlich: es ist das Schwa mobile, zu welchem das ursprüngliche *ā*, das in **عَجَل** noch erhalten ist, in **عَجَل** abgeschwächt wurde. Wenn dieses ε in σεμβλά fehlt, so ist das daraus zu erklären, daß der hinsichtlich des *ā* auf älterer Sprachstufe stehen gebliebene Dialekt, welchem σεμβλά angehört, in der Abschwächung des *ā* umgekehrt noch weiter als der σεμβελῶ-Dialekt fortgeschritten war und auch das Schwa mobile nicht mehr deutlich aussprach; vgl. ähnliche Fälle bei Th. Nöldeke, Kurzgefaßte syrische Grammatik § 21 B und 23 D.

1) Siehe oben S. 425 Anm. 3.

2) Daneben wirft Lagarde noch die Frage auf, ob die Variante σεμβελός auf ein ursprüngliches σεμβέλθε zurückzuführen sei. σεμβέλθε soll offenbar = **عَجَل** sein, aber eine Wiedergabe des -*ā* des Status emphaticus durch -ε ist ganz unwahrscheinlich und die Zurückziehung des Akzentes auf die vorletzte Silbe, durch welche Lagarde dieses -ε anscheinend erklären will, für so alte Zeit schwerlich anzunehmen. Überdies ist die Hs., welche σεμβελός bietet, so jung (XV. Jahrh., vgl. Rahlfs, Verzeichnis der griech. Hss. des A. T. [1914], S. 154 f. Nr. 351), daß man nicht, wie Lagarde tut, mit einer Unzialverwechslung (OC statt ΘΕ) rechnen darf, wenn eine andere Erklärung (σεμβελος aus σεμβελως) möglich ist.

III. Berichtigungen und Nachträge zu früheren Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens¹⁾.

- 1) Zu E. Hautsch, Der Lukiantext des Oktateuch (Mitteilungen des Sept.-Untern. Bd. 1, S. 3—28 = Nachrichten d. K. Ges. d. Wiss. zu Gött., Philol.-hist. Kl. 1909, S. 518—543).
- S. 9 [524] Z. 18: Vor „b f i“ etc. ist, wie Ludwig Köhler in der Berliner philol. Wochenschr. 30 (1910), Sp. 1033 bemerkt hat, noch „A“ hinzuzufügen.
- S. 10 [525] Z. 15 v. u.: Dieser Fall gehört, wie Köhler ebenda Sp. 1034 bemerkt hat, nicht hierher, sondern auf S. 9 [524] unter Nr. 2. Denn ἀνεμνήσθη findet sich nicht in den drei Hss. b w 108, sondern nur in b 108 (nicht, wie Köhler meint, in b allein, s. P. de Lagarde, Ankündigung einer neuen Ausgabe der griechischen Übersetzung des A. T. [1882], S. 40).
- S. 11 [526] Z. 10 v. u.: Statt „A l y“ muß es „A L y“ heißen; auch hierauf hat Köhler Sp. 1033 aufmerksam gemacht.
- S. 20 [535] Text Z. 10 v. u.: Vor „54. 59. 75. 82“ ist, wie George F. Moore im American Journal of Semitic languages and literatures 29 (1912—13), S. 44f. mit Recht moniert, noch die schon früher von Moore zu jener Gruppe gestellte alte Hs. K (Fragmente von Num.—Iud. aus dem VII./VIII. Jahrh., s. Mitteilungen des Sept.-Untern. Bd. 2 [1914], S. 96—98) hinzuzufügen. Für Hautsch' Untersuchung selbst kommt allerdings K nicht in Betracht, da K an keiner der von Hautsch angeführten Stellen erhalten ist.
- S. 20 [535] Text Z. 2 v. u.: Statt „übereinstimmen“ lies „übereinstimmt“.
- S. 22 [537] Z. 17—21: siehe unten zu S. 25 f.
- S. 22 [537] Z. 22 — S. 23 [538] Schluß: Hautsch behandelt hier ausführlicher die drei Stellen Iud. 1¹⁹. 7⁶. 12⁶, an welchen er B-Lesarten bei Theodoret gefunden zu haben glaubt. Dazu bemerkt Eb. Nestle im Theol. Literaturblatt 31 (1910), Sp. 559 nur kurz, daß diese Stellen ihm „auch eine andere Erklärung zuzulassen scheinen“. Eingehend widerlegt Hautsch' Auffassung George F. Moore a. a. O., S. 42—44. Im Anschluß an seine Darlegungen ist folgendes zu konstatieren:

1) Diese Berichtigungen und Nachträge habe ich allein zusammengestellt, da ich mit Herrn Dr. Hautsch und Herrn Dr. Große-Brauckmann zur Zeit keine Rücksprache darüber nehmen konnte.

- S. 22 [537] Z. 17 v. u.: „Pic. u.“ ist zu streichen.
- S. 22 [537] Z. 15—13 v. u.: Hautsch' Angabe über die Lesart der meisten Vertreter des A-Textes ist ungenau; denn diese haben nicht, wie allerdings A selbst, ἀτήν, sondern ἀτοῖς (wie B) oder αὐτούς, und sie verknüpfen die (in A selbst fehlende) zweite Übersetzung ἄρματα σιδηρᾶ ἀτοῖς o. ä. mit dem Vorhergehenden durch καί.
- S. 22 [537] Z. 19—12 v. u.: Theodoret stimmt in ὅτι Ἐρχάβ δις-στεῖλατο ἀτοῖς Iud. 1₁₉ allerdings, wie Hautsch richtig angab, genau mit B überein. Aber ganz ähnlich lesen, was Hautsch zu sagen versäumt hat, auch A und die zur A-Gruppe gehörigen Hss. 19. 108, nur daß sie ἀτήν statt ἀτοῖς haben. Die schon erwähnte zweite Übersetzung καί ἄρματα σιδηρᾶ ἀτοῖς, welche nach Hautsch' Darstellung für den A-Typus charakteristisch wäre, haben A 19. 108 ebensowenig wie B. Folglich ist der Unterschied zwischen diesen Vertretern des A-Typus und B hier nur gering, und man kann aus der genauen Übereinstimmung Theodorets mit B hier schwerlich auf Beeinflussung seines LXX-Textes durch den B-Typus schließen. — Moore S. 43 behauptet, auch die Hss. 54 und 59, mit denen Theodoret gewöhnlich zusammengeht, haben hier genau wie B und Theodoret nur ὅτι Ἐρχάβ διςστεῖλατο ἀτοῖς, und folgert daraus, „that Theodoret is here, as elsewhere, following 54 cet., not B“. Aber hier befindet er sich im Irrtum. Allerdings werden 54 und 59 bei HoP nicht unter den Hss. genannt, welche die zweite Übersetzung καί ἄρματα σιδηρᾶ ἀτοῖς hinzufügen. Aber Lagarde, der im 1. Teile seiner Septuaginta-Studien (1891) eine neue Kollation von 54 oder „k“, wie er die Hs. nennt, mitgeteilt hat, gibt auf S. 22 ausdrücklich an, daß „k“ καί ἀρματα σιδηρα αυτοις hinzufügt; und daß Lagarde hier gegen HoP recht hat, wird auch für Moore keinen Augenblick zweifelhaft sein. (Von 59 besitzen wir noch keine neue Kollation. Vorläufig wird man gegen Moores Schluß aus dem Stillschweigen von HoP bei 59 ebenso mißtrauisch sein dürfen wie bei 54, und das um so mehr, als die dritte zu dieser Gruppe gehörige Hs. 75 den Zusatz nach ausdrücklicher Angabe von HoP hat.)
- S. 22 [537] Z. 11 v. u. — S. 23 [538] Z. 7: In Iud. 7₅ heißt es im Hebräischen und in allen LXX-Texten übereinstimmend, daß Gideon diejenigen besonders stellen soll, welche mit der Zunge lecken wie ein Hund. Im folgenden Verse heißt es dann in A und anderen Hss. des A-Typus, darunter auch den gewöhn-

lich mit Theodoret übereinstimmenden 54. 59. 75, wiederum, daß sie mit der Zunge lecken, im Hebräischen und in B dagegen, daß sie mit der Hand zum Munde lecken. Da nun auch Theodoret sagt, daß sie „mit der Hand das Naß zum Munde führen“, so hat Hautsch auf Abhängigkeit Theodorets vom B-Texte geschlossen. Nach Moore dagegen hängt Theodoret hier vielmehr von Josephus Antiq. V 217 Niese (nach alter Zählung V 6, 3) ab; denn beide berühren sich nicht nur im Wortlaut (Josephus *ταῖς χεραῖ . . . προσενεγκάμενοι τὸ ὕδωρ*, Theodoret *τῇ δὲ χειρὶ τὸ νᾶμα προσενεγκόντων τῷ στόματι*), sondern stimmen auch in der eigentümlichen Gesamtauffassung der Stelle überein: beide nehmen an, daß Gott die dreihundert ausgewählt habe, weil sie die schlechtesten Soldaten waren, also durch ihre Wahl besonders deutlich gezeigt wurde, daß alles auf den göttlichen Beistand ankommt. Auch hier wird man Moore recht geben müssen. Theodoret hat den Josephus oft benutzt. An einer ganzen Reihe von Stellen zitiert er ihn sogar mit Namen, s. Theodoret*i opera* ed. Schulze 5 (1774), Index rerum unter „Iosephus“. Daher führt auch Niese in seiner großen Josephus-Ausgabe den Theodoret öfters im textkritischen Apparat an. An unserer Stelle zitiert nun allerdings Theodoret den Josephus nicht, und er stimmt auch nicht genau mit ihm überein: während nach Josephus die dreihundert aus Angst vor den Feinden (V 216 Niese *καταπεπληγῶτας τοὺς πολεμίουσ, 217 μετὰ φόβου*) es nicht wagten, sich zum Wasser niederzulassen, waren sie nach Theodoret zu faul dazu (*ἀργούσ και νόθεῖσ*). Aber daß Theodoret den Josephus nicht zitiert, hat nichts zu bedeuten, da die Alten überhaupt ihre Vorgänger nur recht selten zitieren. Und die Abweichung in einem nebensächlichen Punkte kann gegenüber der Übereinstimmung in der Hauptsache nicht ins Gewicht fallen und ist auch bei Abhängigkeit leicht erklärlich.

S. 23 [538] Z. 7—12: Hautsch schließt aus dem *κλιθέντων* bei Theodoret, daß in seinem LXX-Texte wie im B-Texte das Verbum *κλίνειν* stand, nicht *κάμπταιν* wie im A-Texte. Aber auch hier kann Theodoret von Josephus abhängen, denn dieser hat *κατακλιθέντας* (V 216 Niese).

S. 23 [538] Z. 13—Schluß: In Iud. 12₆ ist bei Theodoret in der Frage die A-Lesart *εἶπατε δὴ σύνθημα* überliefert. Da jedoch in Theodorets Antwort nicht *σύνθημα*, wohl aber *ἄσταυρος* vorkommt, glaubte Hautsch schließen zu dürfen, daß die Theodoret-Überlieferung hier falsch sei und Theodoret selbst viel-

mehr wie B εἶπον δὴ στάχυς gelesen habe. Diese Folgerung ist aber unzulässig; denn ἄσταχυς kommt nicht in der eigentlichen Auslegung des LXX-Textes vor, die, wie Moore zeigt, sehr wohl zu der überlieferten Lesart σύνθημα paßt, sondern nur in dem, was Theodoret zum Schlusse noch, um die Sache ganz klar zu machen, aus dem „Syrer“ anführt, vgl. oben S. 424 f.

S. 22 [537] Z. 17—21 und S. 25 f. [540 f.]: Die Stellen aus Iud. 17₅. 18₃₁ und 17₆—18₃₀ finden sich auch in dem 1911 von Eug. Tisserant im 23. Bde. der Studi e testi herausgegebenen Codex Zuqninensis rescriptus („Z“), der in fast allen seinen Teilen lucianischen Texttypus bietet, s. die Übersicht über die Hss., aus denen er zusammengesetzt ist, im 2. Bde. der Mitteilungen des Sept.-Untern. (1914), S. 275—277. Die alte Hs., aus der die Fragmente des Richterbuches stammen („Z^I“, VI. Jahrh.), stimmt in Iud. 18₃₁ εταξαν und το γλυ[π]τον μίχα ο [ε]ποίησεν, 17₆ ἀνηρ εκαστος το ἀρεστον, 7 ην παιδαριον, 18₂₈ εν κο[ι]λαδι η ην und ρηγαβ völlig mit Theodoret überein und weicht in 17₅ ενεπλησεν und 18₃₀ ιωναθαν [υ]ις μανασση υιου [γ]ερσαμ¹⁾ υιου μω[σ]η von Theodoret (17₅ επλησε, 18₃₀ wie Z^I, aber mit γηρσωμ) nur unbedeutend ab. Bloß in 17₇ εκ βηθλεεμ δημου ιουδα stimmt Z^I gegen Theodoret, der noch εκ συγγενειας ιουδα hinzufügt, mit B überein; doch kann hier, wie Tisserant S. XXXIX bemerkt, Theodorets Überschuß in Z^I zufällig infolge des Homoioteleutons ausgefallen sein. Somit haben wir in Z^I einen weiteren, sehr alten Vertreter des Texttypus, welchen Hautsch für lucianisch erklärt hat; und da, wie schon bemerkt, auch fast alle übrigen in „Z“ vereinigten Hss. lucianischen Texttypus zeigen, so wächst die Wahrscheinlichkeit, daß die von Hautsch als lucianisch bezeichnete Gruppe 54. 59. 75 nebst den dazu gehörigen Unzialen K und Z^I, wie auch Tisserant S. XXXVII—XLIV annimmt, in der Tat den Luciantext des Richterbuches darstellt.

S. 25 [540] Z. 1 v. u.: „(beide ohne εκαστος)“ ist, wie Tisserant a. a. O., S. XXXIX Anm. 1 richtig bemerkt, zu streichen.

1) So, mit ε, hat Tisserant [γ]ερσαμ in seiner Ausgabe des Textes S. 18 und in der dazu gehörigen Anmerkung. Dagegen hat er auf S. XXXIX, wo er die Stelle viermal zitiert, stets γηρσαμ mit η. Was richtig ist, läßt sich nicht entscheiden. Allerdings haben fast alle LXX-Hss. γηρσωμ, γηρσαμ o. ä. mit η, aber A hat γερσωμ, und 59, eine zu derselben Gruppe wie Z^I gehörige Hs., hat nach HoP γερσαμ.

- 2) Zu P. Glaue und A. Rahlfs, Fragmente einer griechischen Übersetzung des samaritanischen Pentateuchs (Mitteilungen des Sept.-Untern. Bd. 1, S. 31—64 = Nachrichten d. K. Ges. d. Wiss. zu Gött., Philol.-hist. Kl. 1911, S. 167—200).
- S. 31 [167], 47 [183] und 54 [190]: Die berühmte samaritanische Lesart Garizim statt Ebal Deut. 27₄ findet sich, wie Max L. Margolis im *Jewish Quarterly Review*, New Series 3 (Philadelphia 1912), S. 130 bemerkt, auch in der altlateinischen Übersetzung der LXX, s. *Heptateuchi partis posterioris versio latina antiquissima e codice Lugdunensi ed. Ulysse Robert* (Lyon 1900), S. 30: „*in monte Garzin*“. Doch ist הַר hier übersetzt, nicht wie bei den Samaritanern (בהר גרִיזִים *ev Argarizim*, s. Glaue-Rahlfs S. 47 f. = 183 f.) zum Eigennamen gezogen.
- S. 41 [177] Z. 5—7: Die von Walter Reimpell (auf dem östlichen Kriegsschauplatze als Kompagnieführer bei einem Sturmangriff am 11. Dezember 1914 gefallen) eingesehenen Hss. der arabischen Übersetzung des samaritanischen Pentateuchs Paris, Bibl. Nat., Arab. 5. 6. 8 bieten, wie P. Kahle in der *Theol. Literaturzeitung* 37 (1912), Sp. 357 f. bemerkt, den in der zweiten Hälfte des XIII. Jahrh. entstandenen *textus receptus* dieser Übersetzung. Über andere Rezensionen derselben macht Kahle ebenda kurze Andeutungen, vgl. auch sein Buch „Die arabischen Bibelübersetzungen“ (1904), S. X—XIII und seinen Aufsatz „Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes“ in den *Theol. Studien und Kritiken* 88 (1915), S. 415.
- S. 48 [184] Z. 19—23: Während der von Saadja abhängige *textus receptus* der eben erwähnten arabischen Übersetzung הַר durch جبل wiedergibt, ziehen nach Kahle *Theol. Litztg. a. a. O.* „auch die älteren Handschriften der arabischen Übersetzung“ entsprechend dem echt samaritanischen Brauche הַר mit dem folgenden גרִיזִים zu einem einzigen Worte zusammen. Genauer sagt Kahle in den *Theol. Stud. u. Krit. a. a. O.*, S. 424 f.: „Bei der arabischen Übersetzung der Samaritaner steht es so, daß vier alte mir bekannte Handschriften hargerizim in einem Worte schreiben, andere nicht weniger alte Handschriften aber ebenso wie der spätere *textus receptus* der arabisch-samaritanischen Übersetzung ġebel ġerizim.“
- S. 61—64 [197—200]: Hiergegen erhebt Kahle in den *Theol. Stud. u. Krit. a. a. O.*, S. 423—426 gewisse Bedenken. Dabei operiert er aber mit allgemeinen Erwägungen, die mir nicht beweiskräftig scheinen.

3) Zu E. Große-Brauckmann, Der Psaltertext bei Theodoret (Mitteilungen des Sept.-Untern. Bd. 1, S. 71—100 = Nachrichten d. K. Ges. d. Wiss. zu Gött., Philol.-hist. Kl. 1911, S. 336—365).

S. 100 [365] Z. 3—5: Der von Tisserant herausgegebene Codex Zuquinensis rescriptus (Studi e testi 23, Rom 1911) stimmt mit Theodoret nicht nur in Ps. 30₇ in einer seltenen Lesart überein, sondern, wie der Referent in der Revue biblique internationale, Nouv. sér. 9 (1912), S. 314 bemerkt, auch in zwei anderen, allerdings minder wichtigen Fällen: Ps. 14₁ [κα]τις, vgl. Große-Brauckmann S. 86 [351], und Ps. 17_{1s} χαλαζε d. h. χάλαζαι, vgl. Große-Brauckmann S. 93 [358].

4) Zu A. Rahlfs, Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche

(Mitteilungen des Sept.-Untern. Bd. 1, S. 122—230 = Nachrichten d. K. Ges. d. Wiss. zu Gött., Philol.-hist. Kl. 1915, S. 28—136).

S. 181 [87] Z. 11: Adolf Jülicher machte mich (brieflich) darauf aufmerksam, daß von den drei Jahren 713, 719 und 724, welche nach Carl Schmidt für den Osterfestbrief des Patriarchen Alexanders II. in Betracht kommen, nur die beiden ersten möglich sind, da 724 als Schaltjahr zu dem für den Anfang der Quadragesima angegebenen Datum nicht paßt. Schon wegen der Gleichung $\pi\rho\delta\ \bar{\iota}\ \text{Καλανδῶν}\ \text{Μαρτίων},\ \eta\eta\tau\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \Phi\epsilon\beta\rho\upsilon\alpha\rho\acute{\iota}\omicron\upsilon\ \bar{\kappa}$ (Z. 306 des Osterfestbriefs) kann es sich nur um ein gewöhnliches Jahr mit 28 Tagen im Februar handeln.

S. 189 [95] Z. 7 v. u.: Statt „Invocavit“ ist „Estomihi“ zu lesen (briefliche Mitteilung von Jülicher).

Eine jüdische Gebetssammlung im siebenten Buch der apostolischen Konstitutionen.

Von

W. Bousset.

Vorgelegt in der Sitzung vom 20. November 1915.

I.

Hinter die Bearbeitung der Zwölfapostellehre ist am Schluß des siebenten Buches der apostolischen Konstitutionen (VII 33 ff.) eine Gebetssammlung angehängt, die religions- und liturgie-geschichtlich das allerhöchste Interesse verdient, wie die folgende Untersuchung erweisen soll. Ich beginne mit dem dritten Gebet c. 35.

Dieses Gebet wird mit einem Preis Gottes des *κτιστης* und *σωτήρ* eröffnet, der wegen seiner sündenvergebenden Barmherzigkeit gepriesen wird: *φύσει γάρ αγαθός ύπάρχεις, φείδη δέ άμαρτανόντων εις μετάνοιαν προσκαλούμενος*. Dann wird die gesamte Kreatur *ούρανοί, γη* und *θάλασσα* zu seinem Lobpreis aufgeboden, der mit den Worten Ps. 103₂₄ formuliert wird. Und nun lautet die Fortsetzung:

καί στρατίς άγγέλων φλεγόμενος και πνεύματα νοερά¹⁾ λέγουσιν — „εις άγιος τῷ Φελμουσί“ (Da. 8₁₃) — και Σεραφίμ. άγια άμα τοίς Χερουβίμ τοίς έξαπετέρογοις σοι τήν επινίκιον ψδὴν ψάλλοντα άσιγήτοις φωναίς βοῶσιν·

άγιος άγιος άγιος, κύριος Σαβαώθ, πλήρης ό ούρανόσ και ή γη τῆς δόξης σου (Jes. 6₃)·

καί τὰ έξτερα τῶν ταγμάτων πλήθη, αρχάγγελοι θρόνοι κυριότητες αρχαι έξουσίαι δυνάμεις, έπιβοῶντα λέγουσιν·

εὐλογημένη ή δόξα κυρίου εκ του τόπου αὐτοῦ (Ez. 3₁₂).

1) Vgl. VII 42, 3 (Ölweihe) βασιλέα πάσης αίσθητης και νοητης φύσεως; VIII 12, 7. 49 κύριος (θεός) π. νοητης κ. αίσθ. φυσ. 37, 2 (Abendgebet) ό τῶν νοητῶν και αίσθητῶν βασιλεύς.

Was wir hier vor uns haben, ist gar nichts anderes als die charakteristische Form der Keduscha in der jüdischen Liturgie, deren in Betracht kommende Texte ich einfach zum Vergleich und Beweis nun daneben stelle. In der noch heute geltenden, offiziellen Gebetsliturgie steht diese Keduscha an drei Orten¹⁾. Einmal im Jozer, genauer in der Einleitung zum Sch'ma (zwischen den Gebeten *הַמְּאִיר* und *אֱהִיבָה רַבָּה*), dann im Schmone Esre als Zusatz zur dritten Bitte („Du bist heilig“), endlich als Keduscha de Sidra²⁾ ziemlich am Schluß des Morgengottesdienstes. Für uns kommen nur die beiden Formen im Jozer und im Schmone Esre in Betracht. Sie lauten im Jozer³⁾:

„Sei gesegnet unser Fels, unser König und unser Erlöser, Schöpfer⁴⁾ von Heiligen, es sei dein Name für immer gepriesen, unser König, Schöpfer von dienstbaren Wesen. ...

Und seine Diener stehen alle auf der Höhe des Weltalls ... alle geliebt, alle auserwählt, alle stark ... und alle öffnen ihren Mund ... mit Lied und Gesang und segnen und preisen und verherrlichen ... den Namen Gottes ..., heilig ist er. Und alle nehmen auf sich das Joch der himmlischen Herrschaft ('Malkut Schamajim') einer von dem andern⁵⁾, und fordern einer den andern⁵⁾ auf, ihren Schöpfer zu heiligen. ... Einmütig sprechen sie alle die Heiligung aus und sagen in Ehrfurcht:

Heilig, Heilig, Heilig ist Jahve Zebaoth, voll ist die ganze Erde seiner Herrlichkeit (Jes. 6₃).

Und die Ophanim und die heiligen Chajjoth erheben sich mit starkem Getöse den Seraphim gegenüber, ihnen gegenüber preisen sie und sprechen:

Gesegnet sei die Herrlichkeit Jahves an seinem Ort! (Ez. 3₁₂).“

Etwas einfacher ist der Wortlaut im Achtzehnbittengebet:

1) Vgl. J. Elbogen, der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung. 1913. S. 61.

2) Über deren Entstehung vgl. Elbogen 79.

3) Ich zitiere nach dem germanischen Ritus, J. R. Hirsch, Israels Gebete (S. 108 und S. 134).

4) Konstit. VII 35 (Anfang): μέγας εἶ κύριε παντοκράτωρ ... κτίστα σωτήρ πλοῦσις ἐν χάριτι.

5) Dieser aus Jes. 6 stammenden Wendung entspricht in den Konstit. 35, 3 die aus Da. 8₁₃ entlehnte: εἰς ἅγιος τῷ φελμουλί. Das hebräische Wort (= τῷ δεινα) ist, wie in den LXX, stehen geblieben. Doch hat sich der Sinn des φελμουλί hier noch ganz deutlich erhalten: λέγουσιν εἰς ἅγιος τῷ φελμουλί, während LXX töricht übersetzen: καὶ εἶπεν ὁ ἕτερος ἅγιος τῷ Φελμουλί (Eigennamen) τῷ λαλοῦντι.

(Vorbeter): „Wir wollen deinen Namen in dieser Welt heiligen, wie sie ihm im hohen Himmel heiligen, wie durch deinen Propheten geschrieben ist: Und es ruft einer dem andern zu und spricht (Gemeinde und Vorbeter): „Heilig, Heilig, Heilig ist Jahve Zebaoth, voll ist die ganze Erde seiner Herrlichkeit“.

(Vorbeter): „Zu einander gewendet sprechen sie: Gesegnet“.

(Gemeinde und Vorbeter): „Gesegnet sei die Herrlichkeit Jahves an seinem Ort!“¹⁾

Ich glaube, durch die Zusammenstellung der Texte ist die These, die ich oben aufstellte, bewiesen. Die Übereinstimmung in der nicht naheliegenden Kombination der beiden Sprüche Jes. 6₃, Ez. 3₁₂ ist schlagend und kann nicht dem Zufall zugesprochen werden, ebensowenig wie die Verteilung der beiden Lobsprüche auf den Wechselgesang verschiedener Engelchöre. Dabei ist zu bemerken, daß die Parallele in der Jozer-Keduscha noch stärker hervortritt als in der Keduscha des Achtzehnbittengebets. Aber die Übereinstimmung aller drei Texte ist frappant. Auf einige hinzukommende Einzelheiten ist bereits in den Anmerkungen zu den Texten aufmerksam gemacht. Auch eine interessante Abweichung ist zu notieren. Während der jüdische Text den Chor der Ophanim und Chajjot den Seraphim entgegenstellt, stellt der christliche den Seraphim und Cherubim die sechs aus dem neuen Testament bekannten Engelklassen gegenüber. Hier mag man christlichen, neutestamentlichen Einfluß und Überarbeitung vermuten. Sicher ist das nicht, denn die sechs (oder) sieben Engelklassen waren schon der jüdischen Theologie²⁾ bekannt, und es wäre ebenso gut möglich, daß man bereits auf dem Boden der jüdischen Diaspora die schwer zu übersetzenden Ophanim und Chajjot durch die geläufigeren Wendungen ersetzt hat.

Man könnte höchstens eines noch gegen die hier vorgetragene Kombination einwenden. Sind die Texte der (modernen) jüdischen Gebetsliturgie wirklich so alt, daß sie als Quelle für die Konstitutionen angesprochen werden können? Könnte das Verhältnis nicht das umgekehrte sein? Wir sind in der glücklichen Lage,

1) An dieser Stelle folgt noch das Zitat Ps. 146₁₀ (Ewig soll Jahve dein Gott herrschen, Zion — Geschlecht für Geschlecht, Halleluja!).

2) Vgl. äthiop. Henochbuch 61₁₀: Cherubim, Seraphim, Ophanim, Engel der Gewalt (ἀρχαί), Herrschaften (κυριότητες), auserwählte Mächte (ἐξουσίαι); Slavisches Henochbuch c. 20 (Rec. A u. B): Erzengel, Kräfte (δυνάμεις); Herrschaften (κυριότητες), Prinzipie (ἀρχαί), Mächte (ἐξουσίαι), Cherubim, Seraphim, Throne (θρόνοι); Vieläugige (Ophanim). Vgl. Testament Adams (Renan, Journal Asiat. V. Série II 1853, 458 f.), Bousset, Relig. d. Judent. ² 376.

das Bedenken widerlegen und gerade für die Hauptsache das Alter der eigentümlichen Form der Kedescha durch unzweifelhafte Zeugnisse beweisen zu können.

Tosephta Berachot I 9b wird uns überliefert: „Man stimmt nicht ein mit dem Vorbeter (הַמְבַרֵךְ). — R. Jehuda (etwa 130 - 160 v. Chr.) stimmte ein mit dem Vorbeter: 'Heilig, Heilig, Heilig ist Jahve der Heerschaaren, die ganze Erde ist voll seiner Herrlichkeit'. Und 'gepriesen sei Jahves Herrlichkeit an seinem Ort'. All das sprach J. Juda mit dem Vorbeter“.

Hier haben wir die Bestätigung, daß die jüdische Kedescha ihre Grundform (Kombination von Jes. 6₃ und Ezech. 3₁₂) bereits in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts erhalten haben muß.

Unsicher bleibt freilich leider dabei, an welchem Ort in der jüdischen Liturgie die Kedescha damals ihre Stelle hatte. Doch weist der hier betonte antiphonische Charakter (Wechselgespräch von Vorbeter und Gemeinde) auf das Achtzehnbittengebet hin¹⁾. Denn dort ist die Kedescha noch heutigen Tages antiphonisch stilisiert. Auch der ungewöhnliche²⁾ Name des Vorbeters (הַמְבַרֵךְ) würde sich in diesem Zusammenhang erklären. Denn der Vorbeter spricht nach dem heutigen Ritus „Gesegnet“, worauf die Gemeinde mit Ez. 3₁₂ einfällt.

Weiter hat Elbogen (S. 62) durch Verweis auf Talmud Jer. Berachoth V 4 nachgewiesen, daß zur Zeit R. Abbuns (vor 354) auch der die beiden Bibelstellen verbindende Text mit der charakteristischen Erwähnung der Ophanim bekannt war. Und schon dieser terminus ad quem genügt, um die Abhängigkeit des Redaktors der Konstitutionen (resp. seiner Quelle) sicher zu stellen³⁾. Diese Notiz ist um so wichtiger, als die oben gegebene Zusammenstellung zeigt, daß gegenwärtig nur die Kedescha im Jozer, nicht die im Achtzehnbittengebet, eine volle Parallele zu den Konstitutionen bietet, und andererseits aller Wahrscheinlichkeit nach der alte Standort der Kedescha nicht Jozer, sondern das Achtzehnbittengebet⁴⁾ war. Das Rätsel löst sich durch den Hinweis

1) Die Sitte, mit dem Vorbeter zu sprechen (antiphonisch), scheint sich erst zur Zeit Judas eingebürgert zu haben. Sie war damals, wie die Stelle deutlich zeigt, umstritten.

2) Vgl. Elbogen 61.

3) Schwartz, Schriften der wissensch. Ges. Straßburg VI S 12. Die Konstitutionen „kennen das Weihnachtsfest, das nicht vor den siebenziger Jahren des vierten Jahrhunderts im Orient bekannt wurde“.

4) Elbogen 66 ist der Ansicht, daß die Kedescha des Jozer erst eine Schöpfung der Mystiker der gaonäischen Zeit sei.

Elbogens (62), daß jener verbindende Text (mit der Erwähnung der Ophanim) sich auch im Achtzehnbittengebet an einzelnen ausgezeichneten Tagen erhalten habe¹⁾. Kürzerer und längerer Übergangstext stammen also beide aus der dritten Bitte der „Thephila“, wobei es für uns unwesentlich ist, welches der ältere war²⁾.

Nach dem üblichen (germanischen) Text (Hirsch S. 136) schließt die Keduscha: „Geschlecht für Geschlecht wollen wir Deine Größe verkünden und in alle Ewigkeit Deine Heiligung vollziehen, und Dein Preis, unser Gott, soll von unserm Mund in alle Ewigkeit nicht weichen, denn Gott, ein großer König und heilig bist Du, gesegnet seist Du Jahve, heiliger Gott“.

Und nun wird uns die weitere Fortsetzung des Gebetes in den Konstitutionen (35, 4) ganz klar:

Ἰσραὴλ δὲ ἡ ἐπίγειος σου ἐκκλησία [ἡ ἐξ ἐθνῶν] ταῖς κατ' οὐρανὸν δυνάμεσιν ἀμιλλωμένη νοκτι καὶ ἡμέρα, ἐν καρδίᾳ πλήρει καὶ ψυχῇ θεολούσῃ (II. Makk. 13)³⁾ ψάλλει (folgt Ps. 67₁₃). Ganz analog dem Aufbau der noch heute geltenden jüdischen Liturgie⁴⁾ schloß sich an den Lobpreis der Engel die Aufforderung an die Gemeinde Israels, dem himmlischen Lobgesang den irdischen hinzuzufügen. Der christliche Bearbeiter hat den Passus wörtlich übernommen, nur fügte er zu Ἰσραὴλ⁵⁾ ἡ ἐπίγειος ἐκκλησία einfach das ἡ ἐξ ἐθνῶν hinzu.

An diesen Bestand des Gebetes schließt sich dann noch ein langer Lobpreis⁶⁾, bei dem zunächst im einzelnen jüdische Grundlage und etwaige christliche Bearbeitung nicht leicht gesondert

1) Genaueres Elbogen 65 unter 1 b.

2) Der kürzere Text der gewöhnlichen „Thephila“ scheint schon wegen seiner abrupten Fassung: „Zu einander gewendet sprechen sie (wer?)“ der sekundäre zu sein.

3) Das Zitat auch VIII 6, 12 (Katechumenengebet) und 16, 5 (Presbytergebet).

4) Aus dem Vergleich geht hervor, daß der dritte Spruch der Keduscha Ps. 146₁₀, der sich in der Keduscha der Thephila (auch in der Keduscha de Sidra), aber nicht in der Keduscha des Jozer findet, wahrscheinlich nicht zum alten Bestand der Keduscha gehört.

5) Vgl. die Erwähnung Israels im Gebet VII 36, 2 (hier die Formel: τὸν ἀληθινὸν Ἰσραὴλ . . . τὸν ὀρωῖντα θεόν) und ähnlich VIII 15, 7.

6) Der auf den obigen Abschnitt folgende § 5 ist zunächst eine Wiederholung von § 2; die ganze Kreatur wird zum Lobpreis Gottes aufgefordert: οὐρανός, γῆ, ὕδωρ, ἀήρ, πῦρ (also die fünf Elemente), ἀστέρες, ζῶα (Berührungen mit VII 34 sollen unten notiert werden). Dann § 6 (= 4) διὸ καὶ ὀφείλει πᾶς ἄνθρωπος . . . ὕμνον ἀναπέμπειν. Darauf folgt § 7–10 der Gotteshymnus. Vgl. übrigens die Anordnung der Lobgesänge Apk. Joh. 5₈ (Cherubim), 5₁₁ (Engel), 5₁₃ (die gesamte Kreatur).

werden können. Spezifisch christliche Wendungen sind darin sehr wenige, zu notieren sind die Zusätze 35, 6 διὸ καὶ ὀφείλει πᾶς ἄνθρωπος ἐξ αὐτῶν τῶν στέρνων σοὶ [διὰ Χριστοῦ] τὸν ὑπὲρ πάντων ὕμνον ἀναπέμπειν und natürlich in der Doxologie (35, 10): ὁ τοῦ Χριστοῦ θεὸς καὶ πατὴρ . . . δι' οὗ σοὶ καὶ ἡ ἐπάξιος προσκόνησις ὀφείλεται παρὰ πάσης λογικῆς¹⁾ καὶ ἀγίας φύσεως. Neutestamentliche Reminiszenzen sind fast gar nicht vorhanden; die einzige etwa erwähnenswerte wäre ἀνεξιχνίαστος κρίμασιν 35, 9 (Rö. 11, 33)²⁾. Bemerkenswert jüdisch klingen die Wendungen 35, 7: τὸ γὰρ σὸν αἰώνιον κράτος καὶ φλόγα καταφύχει καὶ λέοντας φιμοῖ καὶ κήτη καταπραῦνει καὶ νοσοῦντας ἐγείρει καὶ δυνάμεις μετατρέπει καὶ στρατὸν ἐχθρῶν καὶ λαὸν ἀριθμοῦμενον ἐν τῷ ὑπερηφανέεσθαι (II. Reg. 24) καταστρώωνουσιν. Dazu vergleiche man den Schluß der Keduscha im Jozer (Hirsch 110) „Denn er ist allein der Vollbringer großer Taten, der neues Schaffende, der Herr der Schlachten, der Wohltaten säet, der Heil sprossen läßt, der Heilungen bringt . . . der Herr der Wunder³⁾“.

Unmittelbar vor der christologisch bestimmten Doxologie finden wir endlich die bemerkenswerte Wendung 35, 10: σὸ γὰρ εἶ ὁ σοφίας πατὴρ, ὁ δημιουργίας τῆς διὰ μεσείτου κτίστης ὡς αἴτιος, ὁ προνοίας χορηγός, ὁ νόμων δοτὴρ. Natürlich hat der Redaktor die σοφία auf Christus bezogen, aber die ganze Wendung ist aus jüdischem Milieu viel besser und unmittelbarer verständlich⁴⁾. Doch

1) λογικός in unseren Gebeten noch 34, 6 und 38, 5, dann in den Gebeten des achten Buches: 9, 8; 12, 17; 15, 7; 37, 5, 6; 41, 4. Im ganzen übrigen Buch nur II 19, 1 (VI 11, 7), VI 30, 10 (λογικὰ τάγματα = Engel).

2) ἀπρόσιτος ἡ κατοικία 35, 9 und μισθαποδότης 35, 10 brauchen nicht aus I. Tim. 6, 16 resp. Hebr. 11, 6 zu stammen. Drews, Untersuch. über die sog. Clemen-tinische Liturgie S. 33, legt starkes Gewicht auf das Vorkommen des Wortes μισθαποδότης Hebr. 11, 6 und Konst. VIII 12, 22, um seinerseits die Abhängigkeit des Hebräerbriefs von christlicher Liturgie zu beweisen (s. u.). Er betont die außerordentliche Seltenheit des Wortes, es finde sich erst wieder bei Gregor von Nazianz. Unsere Stelle hat er übersehen; auch V 6, 10, wo Abhängigkeit vom Hebräer anzunehmen ist. Es wird aber weiter unten bewiesen werden, daß die Übereinstimmungen von VIII 12, 22 und unserer Stelle aus der jüdischen Liturgie stammen. In irgend einer Weise wird dann auch der Verfasser von Hebr. 11 aus derartigen (jüdischen?) Quellen geschöpft haben.

3) Vor jenen Wendungen steht (s. o.) in den Konstitutionen (35, 5 f.) ein Preis des Schöpfergottes, der (neben anderm) die Gestirne geschaffen. In der Keduscha des Jozer heißt es: Er ist es, der mit seiner Güte jeden Tag stets wie am Anfang sein Werk treibt, wie geschrieben steht: Preist Ihn, der große Lichten schafft! Immerdar währt seine Gnade.

4) Freilich paßt dazu die unmittelbar vorhergehende Wendung (§ 9): ἀμεσίτευτον τὸ ἔργον (vgl. auch ἀδιάδοχος ἡ μοναρχία) nicht sehr gut.

über die σοφία in unsern Gebeten und über den Gebrauch von νόμος im Plural kann erst weiter unten im Zusammenhang gehandelt werden.

Wenn auch in der zweiten Hälfte ein jüdisches Gebet vorliegen sollte, was durch diese Erwägungen wahrscheinlich gemacht ist, so setzt uns hier die Betonung des Begriffs γνώσις in Erstaunen: 35, 9 κύριος θεός γνώσεων (I. Kön. 2, 3); ἀναρχος ἡ γνώσις. — Es wäre von höchstem Interesse, wenn auch das jüdisch wäre. Diese Betonung des mysteriösen Begriffes der γνώσις ist noch nicht einmal bei Philo häufig. Er gebraucht den terminus, soweit ich sehe, nur äußerst selten, unendlich viel häufiger redet er von ἐπιστήμη, σοφία, φιλοσοφία etc. Wir hätten in diesem Gebet dann ein außerordentlich stark hellenisiertes Judentum. Und dieses hellenisierte Judentum hätte noch in nachchristlichen Jahrhunderten existiert und eine Liturgie in hellenischer Sprache besessen. Das wäre eine erstaunliche Tatsache. Doch auf diese wichtigen Fragen kann ebenfalls erst weiter unten im Zusammenhang eingegangen werden.

Was aber als sicheres Resultat sich ergeben hat, ist, daß das Gebet Konstit. VII 35 ein umfangreiches Stück der jüdischen Kedescha in sich enthält.

Das ist, nebenbei bemerkt, ein Resultat, das auch für die Geschichte der altchristlichen Liturgie im allgemeinen von Wichtigkeit sein dürfte. Man hat ja bereits seit langem die Vermutung aufgestellt, daß das christliche Dreimal-Heilig in der Anaphora der Abendmahlsliturgie aus der jüdischen Liturgie stammen könnte. Allein der nähere Beweis fehlte. Die Verwendung der Stelle Jes. 6₃ zu liturgischem Gebrauch liegt in der Tat so nahe, daß sie unabhängig in christlicher und jüdischer Liturgie vorgenommen sein könnte. Außerdem wurde die spezifische Struktur der Kedescha (Jes. 6₃ und Ezech. 3₁₂) bisher in der christlichen Liturgie nicht nachgewiesen. Für diese ist vielmehr — vielleicht schon seit Clemens (Brief an die Kor. c. 34) eine Kombination von Da. 7 mit Jes. 6₃ charakteristisch. — Nun können wir den Beweis führen, daß an einer Stelle die jüdische Kedescha tatsächlich in einer vom Christentum übernommenen Gebetssammlung erscheint. Das macht ihren Einfluß auf die eucharistische Liturgie wahrscheinlicher, zumal da in beiden Liturgien die charakteristische Anlage vorherrscht, daß nach der Schilderung des Lobgesanges der Engel die Gemeinde aufgefordert wird, sich diesem Lobgesang anzuschließen (s. o.). Ganz wie es VII 35 heißt Ἰσραὴλ δὲ ἡ ἐπίγειός σου ἐκκλησία u. s. f. steht in der clementinischen Liturgie: καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἅμα

ειπάτω (VIII 12, 27). Im Codex Dêr-Balyzeh¹⁾ heißt es: ἀλλὰ μετὰ πάντων τῶν σε ἀγιαζόντων δέξαι καὶ τὸν ἡμέτερον ἀγιασμὸν λεγόντων σοὶ ἄξιος. ... In der Serapionliturgie (Funk, Didaskalia et Constit. apost. II 174₃): μεθ' ὧν δέξαι καὶ τὸν ἡμέτερον ἀγιασμὸν λεγόντων ἄξιος ...²⁾.

Mit unserer Untersuchung erhalten also die bisherigen Vermutungen in dieser Richtung eine neue und wesentliche Stütze; eine enge Beziehung zwischen jüdischer und altchristlicher eucharistischer Liturgie an einem wichtigen Punkt wird sich kaum mehr leugnen lassen.

Auch wird sich die Vermutung kaum abweisen lassen, daß bei der Schilderung des himmlischen Gottesdienstes in der Apokalypse des Johannes die jüdische resp. die altchristliche Liturgie bereits eingewirkt habe. Auch hier haben wir (4₈) das dreimal Heilig (von den Cheruben angestimmt), auch hier schließt sich die himmlische Gemeinde, vertreten durch die 24 Ältesten, dem Lob der Engel (4₁₁) an³⁾. Es wird auch kein Zufall sein, daß die drei Hymnen Apk. 4₁₁, 5_{9.12} mit ἄξιος beginnen. Man hat ja bekanntlich seit langem darauf hingewiesen, daß das christliche ἄξιον καὶ δίκαιον dem jüdischen יְיָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ (hinter der Rezitation des Sch'ma) entsprechen dürfte.

II.

Doch ich kehre zum Thema zurück. Es gilt nunmehr die Umgebung unseres Gebetes, das ja in einer Sammlung von Gebeten steht, abzusuchen und zu sehen, ob sich hier noch mehr Beobachtungen, die in die Richtung der obigen Untersuchung deuten, machen lassen. Unsere Vermutung täuscht uns nicht. Gleich das folgende Gebet, das uns VII 36 begegnet, ist ein — Sabbatgebet. Wir fassen den Anfang ins Auge:

Κύριε παντοκράτορ, κόσμον ἔκτισας [διὰ Χριστοῦ]⁴⁾ καὶ σάββατον ὤρισας εἰς μνήμην τούτου, ὅτι ἐν αὐτῷ κατέπαυσας ἀπὸ τῶν ἔργων εἰς μελέτην τῶν σῶν νόμων⁵⁾, καὶ ἑορτὰς διετάξω εἰς εὐφροσύνην τῶν ἡμετέρων ψυχῶν, ὅπως εἰς μνήμην ἐρχώμεθα τῆς ὑπὸ σοῦ κτισθείσης σοφίας.

Daß der Sabbat vor allem εἰς μελέτην τῶν σῶν νόμων⁵⁾ (zum

1) Scherman, der liturg. Papyrus von Dêr-Balyzeh 1900 (Texte u. Unters. 36, 1) S. 12.

2) Vgl. I Clemens 34 (hinter dem Seraphimgesang Jes. 6₃) καὶ ἡμεῖς οὖν ἐν ὁμονοίᾳ ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες ... ὡς ἐξ ἐνὸς στόματος βοήσωμεν πρὸς αὐτὸν ἑκτενωῶς.

3) Vgl. noch das schon oben 439, 6 zu 5₈₋₁₄ Bemerkte.

4) Vgl. die Interpolation derselben Worte in 35, 6; s. o. S. 440.

5) Eine Reminiszenz an unser Gebet liegt Konst. VI 23, 3 vor: ὁ σαββατίζειν δι' ἀγρίας νομοθετήσας διὰ τὴν τῶν νόμων μελέτην. Aber dort wird der alttestamentliche Kult mit dieser Formel dem christlichen Gottesdienst als minderwertig gegen-

Plural vgl. 35, 10, 38, 5 und weiter unten) von Gott gegeben sei (vgl. 36, 5 *σάββατον ... νόμων ζήτησις*) und damit zur Seelenfreude, ist echt spätjüdische Überzeugung; man lese etwa Philo's Ausführungen de spec. leg. II 59—62. Von hier aus läßt sich auch die Wendung begreifen *ὅπως εἰς μνήμην ἐρχώμεθα τῆς ὑπὸ σοῦ κτισθείσης σοφίας*. Das Gesetz beginnt ja mit der Weltschöpfung, zur frommen Betrachtung der welt schöpferischen, von Gott geschaffenen Weisheit soll der Sabbat Gelegenheit bieten. Auch ist das ganze Gesetz ja nur der Wohnort und die Unterkunft der göttlichen Weisheit (Sirach 1 15, 24 7 f., Apok. Baruch 17 ff., 59), durch die Beschäftigung mit ihm erkennt man die Weisheit Gottes. Bis dahin glauben wir das Gebet zu verstehen. Aber nun hören wir mit einem Mal, daß diese *κτισθεῖσα σοφία* — selbst für den Verfasser der Konstitutionen ist das eigentlich eine Ketzerei¹⁾ — Christus sein soll: *ὡς δι' ἡμᾶς γένεσιν ὑπέστη τὴν διὰ γυναικός, ἐπεφάνη τῷ βίῳ ἀναδεικνύς ἑαυτὸν ἐν τῷ βαπτίσματι, ὡς θεός ἐστι καὶ ἄνθρωπος ὁ φανείς²⁾, ἔπαθεν δι' ἡμᾶς σὴ συγχωρήσει³⁾ καὶ ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη σὺ κράτει⁴⁾.*

Was nun der Sabbat und die *μελέτη τῶν νόμων* eigentlich gerade mit Christus und seinen Taten zu tun haben soll, bleibt völlig im Dunkeln. Geradezu verblüfft aber sind wir, wenn es in dieser christologischen Partie des Sabbatgebetes nun weiter heißt: *διὸ καὶ τὴν ἀναστάσιμον ἑορτὴν πανηγυρίζοντες τῇ κυριακῇ χαίρομεν ἐπὶ τῷ νικῆσαντι μὲν τὸν θάνατον „φωτίσαντι δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν“.* Wie kommt die *ἀναστάσιμος ἑορτὴ* und die *κυριακὴ ἡμέρα* in diesen Zusammenhang eines Sabbatgebetes hinein?

Und weiter ist es erstaunlich, daß wir mit § 3 — also nach diesem christologischen Exkurs — wieder in der Zeit der Auswanderung Israels aus Ägypten sind: *σὺ γὰρ κύριε καὶ τοὺς πατέρας ἡμῶν ἐξήγαγες ἐξ Αἰγύπτου!* Es steht m. E. außer allem Zweifel, daß in einen ursprünglichen Zusammenhang eines (jüdischen) Sabbatgebets

übergestellt: *νῦν καθ' ἡμέραν ἐκέλευσεν ἡμᾶς, ἀναλογιζομένους δημιουργίας καὶ προνοίας νόμον, εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ (vgl. übrigens auch II 36, 2 *σαββατισμὸν μελέτης νόμων οὐ χειρῶν ἀγρίαν*; 61, 4 *σχολάζοντες τοῖς τοῦ θεοῦ νόμοις*; VI 27, 7 *μελέτα τοῦς αὐτοῦ νόμους*).* Das hier vorliegende literarische Problem wird weiter unten gelöst werden.

1) Vgl. 41 5 *τὸν πρὸ αἰώνων εὐδοκία τοῦ πατρὸς γεννηθέντα οὐ κτισθέντα.*

2) Die Taufe ist bemerkenswerter Weise als wirkliche Theophanie aufgefaßt. Der Verfasser der Konstitutionen kennt seinerseits bereits das Weihnachtsfest V 13, 1, VIII 33, 6. Sollte diese Bearbeitung des jüdischen Textes von ihm stammen?

3) Man beachte die charakteristischen subordinatianischen Formeln, die in den Konstitutionen häufig wiederkehren II 24, 3; V 5, 3; VII 25, 2; 41, 5; VIII 1, 10 (hier überhaupt eine beachtenswerte Parallele); VIII 5, 5; VIII 12, 30. 33. Vgl. E. Schwartz a. a. O. 16 und den Zusatz zum 50. apost. Kanon bei Schwartz S. 14.

die christologische Partie (= § 2) erst eingeschoben ist. Zweifelhaft kann man nur über den Satz sein, mit dem § 2 schließt (hinter „ἀφθαρσίαν“ s. o.): δι' αὐτοῦ γὰρ προσηγάγου τὰ ἔθνη ἑαυτῶ εἰς λαὸν περιούσιον, τὸν ἀληθινὸν Ἰσραήλ, τὸν θεοφιλῆ, τὸν ὄρωντα θεόν¹⁾). Sollte hier vielleicht ursprünglich etwa gestanden haben: δι' αὐτῆς (sc. τῆς σοφίας s. § 1) γὰρ προσηγάγου ἡμᾶς ἑαυτῶ εἰς λαὸν περιούσιον, τὸν Ἰσραήλ, τὸν θεοφιλῆ, τὸν ὄρωντα θεόν²⁾)?

Doch davon abgesehen, mit § 3 sind wir jedenfalls im ursprünglichen Zusammenhang. Es wird nun der Auszug aus Aegypten beschrieben, und mit § 4 gewinnt das Gebet sein acumen: νόμον αὐτοῖς ἐδωρήσω δέκα λογίων σῆ φωνῆ φθερχθέντα καὶ χειρὶ σῆ καταγραφέντα· σαββατίζεις ἐνετείλω, οὐ πρόφασιν ἀργίας διδούς (vgl. Philo spec. leg. II 60), ἀλλ' ἀφορμὴν εὐσεβείας (ib. II 61—63), εἰς γνῶσιν τῆς σῆς δυνάμεως (s. o. S. 441), εἰς κώλωσιν κακῶν ὡς ἐν ἱερῶ καθεύρεας περιβόλῳ³⁾, διδασκαλίας χάριν εἰς ἀγαλλίαμα ἑβδομάδος.

Dann werden neben dem Sabbat noch das Siebenwochenfest, der heilige siebente Monat, das siebente und das fünfzigste Jahr als göttliche Einrichtungen erwähnt, genau so wie Philo in seiner Abhandlung de septenario alle diese Kulteinrichtungen zusammenstellt⁴⁾).

Und dann eilt das Gebet zum Schluß: ὅπως μηδεμίαν ἔχωσιν πρόφασιν ἀνθρωποὶ ἄγνοιαν (s. o. γνῶσις!) σκῆψασθαι, τούτου χάριν πᾶν σάββατον ἐπέτρεψας ἀργεῖν (nämlich zum Zweck des Gesetzesunterrichtes, der die ἄγνοια ausschließt). Auch kein Zorneswort soll am Sabbat aus jemandes Munde gehen: σάββατον γὰρ ἔστιν κατάπαυσις δημιουργίας, τελειώσις κόσμου, νόμων (36, 1; 35, 10), ζήτησις, αἶνος εἰς θεὸν εὐχάριστος, ὑπὲρ ὧν ἀνθρώποις ἐδωρήσατο.

Nun aber setzt in einer fast verblüffend ungenierten Weise der christliche Redaktor wieder ein: ὧν ἀπάντων ἡ κυριακὴ προὔχουσα, αὐτὸν τὸν μεσίτην, τὸν προνοητήν, τὸν νομοθέτην, τὸν ἀναστάσεως αἴτιον, τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως, τὸν θεὸν λόγον (folgt ein Glaubensbekenntnis) ὑποδεικνύουσα ὡς κυριακὴ παρακελεύεται σοι δέσποτα τῆν ὑπὲρ πάντων εὐχαριστίαν προσφέρειν. αὕτη γὰρ ἡ ὑπὸ σου παρασχεθεῖσα χάρις, ἦτις διὰ μέγεθος πᾶσαν ἐδεργείαν ἐκάλυφεν.

1) Dazu eine Parallele VIII 15, 7.

2) Auf diese Deutung Israels legt bekanntlich Philo in seinen Allegorien zu immer wiederholten Malen das stärkste Gewicht.

3) Vgl. Ps. Aristeas § 139 ὁ νομοθέτης, ὑπὸ θεοῦ κατεσκευασμένος εἰς ἐπίγνωσιν τῶν ἀπάντων περιέφραξεν ἡμᾶς ἀδιακόπτοις χάραξι καὶ σιδηροῖς τεύχεσιν, ὅπως μηθὲν τῶν ἄλλων ἔθνων ἐπιμισγώμεθα κατὰ μηδέν, ἄγνοι καθεστῶτες.

4) Spec. leg. II § 71 ff. das Erlaßjahr; § 110 ff. das Jubeljahr; § 176 ff. das Siebenwochenfest; § 188 ff. der siebente Monat.

Ich glaube, der Sachverhalt ist nun ganz klar. Ein altes jüdisches Sabbatgebet — man vergleiche etwa das Kidduschgebet¹⁾ oder die Einlage im Schmone-Esra des Sabbatgottesdienstes — ist von einem Christen herübergenommen und keck mit einem kurzen Schluß über die Heiligung der *σάββατος* verbunden. Man wende nicht ein, daß ein solches Gebet mit doppeltem acumen auf den Sabbat und den Sonntag in einem Milieu denkbar sei, wo es Sitte war, beide Tage neben einander zu heiligen. Denn niemals ist es zu erklären, wie aus derartigen Kultsitten ein Gebet entstehen konnte²⁾, in welchem der Betende zunächst den Sabbat in langer Ausführung als die höchste Gabe seines Gottes feiert, um dann in einem kurzen Nachsatz zu bemerken, der Sonntag stehe doch noch höher als der Sabbat — ganz abgesehen von dem an ganz unpassender Stelle eingeschobenen christologischen Exkurs und der Vorwegnahme der *ἀναστάσιμος ἑσπέρη* in § 2!

III.

Danach wird man nun auch geneigt sein, in dem Stück c. 37 ein überarbeitetes jüdisches Gebet anzuerkennen. Es ist eine Bitte um freundliche Aufnahme des Gebets von seiten Gottes unter Berufung auf alle die Erhörungen alttestamentlicher Frommen von Abel an bis zu den Makkabäern, Mattathias und seinen Söhnen, in etwa historischer (alttestamentlicher) Reihenfolge. Zum Schluß ist die Ordnung etwas in Verwirrung geraten, Esra steht vor Daniel von Nehemia getrennt, zwischen ihnen finden wir (neben Jonas und den drei Männern im Ofen) an ganz unpassender Stelle Hanna (I. Kö.)³⁾ und ganz zum Schluß gar Jael (Ri. 5₂₄). Dadurch ist

1) Hirsch, Israels Gebete 292 (Kiddusch); 326 (Einlage im Schmone Esra im Sabbatmorgengebet); 362 ff. (Einlage im Sabbat-Musaphgebet). Ich stelle beispielsweise das Sabbatabendgebet (272) zum Vergleich hierher: „Du hast den siebenten Tag Deinem Namen geheiligt, das Ziel der Schöpfung des Himmels und der Erde, hast ihn gesegnet vor allen Tagen und geheiligt vor allen Zeiten, und so steht in Deiner Thora geschrieben (Gen. 2₁₋₃). Unser Gott und Gott unsrer Väter, habe Wohlgefallen an unsrer Ruhe, heilige uns durch Deine Gebote, und gib uns Anteil an Deiner Thora“.

2) Für den Verfasser der Konstitutionen (oder seine Quelle) sind in der Tat Sabbat und *σάββατος* heilige Ruhetage VIII 33, während die Didaskalia dem Sabbat in scharfer Polemik jede besondere Würde abspricht VI 18 (Funk = Flemming-Achelis c. 26, S. 136). In der gänzlich abweichenden Parallele VI 23, 3 stellt der Verfasser der Konstitutionen (s. o. 442₅) den Sabbatdienst des Judentums dem täglichen christlichen Gottesdienst gegenüber.

3) Sollte der Einschub vom christlichen Redaktor stammen, der dabei der Hanna des neuen Testaments Lk. 2₃₆ gedacht?

es etwas verwischt, daß die Liste der Frommen ursprünglich charakteristischer Weise von Abel bis in die Zeit der Makkabäer, die letzte Gnadenzeit des jüdischen Volkes, reicht.

Das Gebet beginnt in seiner jetzigen Form mit einem Lobpreis, daß Gott die Verheißungen der Propheten erfüllt und sich Zions und Jerusalems erbarmt habe dadurch, daß er den Thron Davids seines Knechtes in ihrer Mitte aufrichtete. Daran hat sich die Bearbeitung angeschlossen und ich glaube, daß es genügt, den Text mit den nötigen Klammern herzusetzen:

ὁ τὰς ἐπαγγελίας τὰς διὰ τῶν προφητῶν πληρῶσας καὶ ἐλεήσας τὴν Σιών καὶ οὐκ ἐπιτήρησας τὴν Ἱερουσαλήμ τῷ τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ παιδὸς σου ἀνοψῶσαι ἐν μέσῳ αὐτῆς.¹⁾ [τῇ γενέσει τοῦ Χριστοῦ τοῦ ἐκ σπέρματος αὐτοῦ τὸ κατὰ σάρκα γεννηθέντος ἐκ μόνης παρθένου] αὐτὸς καὶ νῦν, δέσποτα ὁ θεός, πρόσδεξαι τὰς διὰ χειλέων δεήσεις τοῦ λαοῦ σου [τοῦ ἐξ ἔθνων²⁾ τῶν ἐπικαλουμένων σε ἐν ἀληθείᾳ (Ps. 144^{5, 8})], καθὼς προσεδέξω τὰ δῶρα τῶν δικαίων ἐν ταῖς γενεαῖς αὐτῶν (folgt die Liste). Und zum Schluß (nach der Aufzählung) heißt es dann: καὶ νῦν οὖν πρόσδεξαι τὰς τοῦ λαοῦ σου προσευχὰς μετ' ἐπιγνώσεώς σοι [διὰ Χριστοῦ]³⁾ προσφερομένας [ἐν τῷ πνεύματι].

Welcher Christ hätte wohl von sich aus ein solches Fürbittengebet formuliert?! Wer wäre auf den Gedanken gekommen, die Reihe der alttestamentlichen Frommen und Beter gerade mit den Makkabäern schließen zu lassen, ohne am Ende das Gebet neutestamentlicher Frommer oder das Gebet Jesu zu erwähnen!

Diese Vermutung verstärkt sich durch die Analyse des folgenden Gebets (VII 38). Wieder wird hier Gott⁴⁾ gedankt für das

1) Es ist freilich zuzugeben, daß ein derartiges unbefangenes Zurückblicken auf die Aufrichtung des Thrones Davids in einem späteren jüdischen Gebet (nach der Zeit der Zerstörung) seltsam anmutet. Vielleicht hat der christliche Bearbeiter auch die Erwähnung des Davidsthrones erst hereingebracht. Unmöglich scheint es mir nicht, daß hier eine Wendung aus älterer Zeit im jüdischen Gebet stehen geblieben sein könnte.

2) Vgl. den ganz ähnlichen Zusatz, oben 35, 4.

3) Vgl. das διὰ Χριστοῦ 35, 6 und 36, 1 und unten 38, 4.

4) Die Anrede ist δέσποτα παντοκράτωρ. δεσπότης ist in diesem jüdischen Gebete besonders häufig: 34, 2, 7; 35, 8; 37, 1; 38, 1. Sie steht freilich auch in den christlichen liturgischen Stücken 39, 4; 43, 1 (36, 6 Bearbeitung); ferner VII 25, 3; 26, 3 (veranlaßt durch den Paralleltext der Didache) und häufig in den Gebeten des achten Buches (darüber s. u.). Außerhalb der Gebetsliturgie findet sich die Anrede in den Konstitutionen nicht (!) (48, 4 ist Zitat). — παντοκράτωρ ist ebenfalls in unsern Gebeten häufig: 33, 2; 35, 1, 7; 36, 1; 38, 1, findet sich auch sonst in liturgischen Stücken VII 25, 3; 26, 3 (an beiden Stellen durch den Paralleltext der Didache veranlaßt); 45, 3; 47, 2; in den Gebeten des VIII. Buches

Erbarmen, das er in jeglichem Geschlecht den Seinen hat zuteil werden lassen. Und nun folgt eine ähnliche Aufzählung wie im vorhergehenden Gebet. Diese beginnt mit Enos und Henoch und endet mit Esther, Mardochai, Judith, Judas Makkabaeus und seinen Brüdern! Zum zweiten Male haben wir hier eine Aufzählung alttestamentlicher Frommer, die mit den Makkabäern schließt. Und ein wie starker jüdischer Geist atmet in dieser Aufzählung! Dann freilich heißt es hier — einen solchen speziell christlichen Abschluß vermißten wir im früheren Gebet: *καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις ἡμῶν ἀντελάβου ἡμῶν διὰ τοῦ μεγάλου σου ἀρχιερέως Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ παιδός σου*. Was aber wird nun von Jesus ausgesagt? *καὶ ἀπὸ μαχαίρας γὰρ ἐρρύσατο καὶ ἐκ λιμοῦ ἐξείλατο διαθρέψας, ἐκ νόσου ἰάσατο, ἐκ γλώσσης πονηρᾶς ἐσκέπασεν*. Hier paßt zwar die Wendung *ἐκ νόσου ἰάσατο*, abgesehen von dem merkwürdigen Singular, auf Jesus, allenfalls auch die Errettung vom Hunger (Speisung der Fünftausend?). Aber was soll das *ἐκ μαχαίρας ἐρρύσατο* und die letzte rätselhafte Wendung? Man wird den Eindruck nicht los: hier war ursprünglich von Judas Makkabäus die Rede, er rettete Israel vom Schwerte, schützte das in die Wüste geflohene Volk vor Hunger (?), heilte es von seiner Krankheit¹⁾, schirmte es vor der Lästerei oder der Drohrede seiner Feinde. Ist diese Vermutung richtig, so wird die ziemlich rohe christliche Bearbeitung des Textes wieder ganz deutlich¹⁾.

Nun leitet der Dank zu den Schöpfungsthaten Gottes über (§ 4—5): *περὶ πάντων σοι [διὰ Χριστοῦ] εὐχαριστοῦμεν ὁ καὶ φωνὴν ἔναρθρον εἰς ἐξομολόγησιν δωρησάμενος καὶ γλώσσαν εὐάρμοστον δίκην πλέκτρου²⁾ ὡς ὄργανον ὑποθεῖς, καὶ γεῦσιν πρόσφορον καὶ ἀφήν καταλληλον καὶ ὄρασιν θεᾶς καὶ ἀκοὴν φωνῆς καὶ ὄσφρησιν ἀτμῶν καὶ χεῖρας εἰς ἔργον καὶ πόδας πρὸς ὁδοπορίαν. καὶ ταῦτα πάντα ἐκ*

(Funk notiert VIII 5, 1.7; 6, 11; 9, 7 etc.). Der Verfasser der Konstitutionen übernimmt das Wort aus der Didaskalia I 8, 1; II 28, 6; IV 5, 4; V 7, 1; VI 30, 9; aus den LXX VII 30, 2 (II 22, 12 Gebet Manasses gegen Didaskalia); aus dem Glaubensbekenntnis: VI 10, 1; 11, 1; 14, 2; 26, 1; VII 41, 4; 43, 2. Er gebraucht es selbst in der Doxologie am Eingang und Schluß seiner Bearbeitung der Didaskalia (Prooem. u. VI 30, 10); außerdem von sich aus V 15, 3. — Ich habe bereits in meinem „Kyrios“ 360 darauf hingewiesen, daß diese — im neuen Testament sehr seltenen — Prädikate wahrscheinlich aus der jüdischen Liturgie in die christliche Sprache eingedrungen sind.

1) Man könnte sich übrigens als Subjekt der Sätze (unter Änderung der dritten Person in die zweite) auch Gott denken. Natürlich ist dann hier die Rede von den Führungen des alttestamentlichen Volkes durch Gott. Ob wir so oder so erklären, die Erwähnung Christi erweist sich beide Male als ein störender Zusatz.

2) Parallelen dazu s. im folgenden Abschnitt.

μικρὰς σταγόνας διαπλάσας ἐν μήτρᾳ καὶ ψυχὴν ἀθάνατον μετὰ τὴν μόρφωσιν χαρίζῃ καὶ προάγεις εἰς φῶς τὸ λογικόν¹⁾ ζῶον τὸν ἄνθρωπον. Wendland²⁾ hat bei der Besprechung eines anderen Gebetes unseres Kreises, das wir noch ausführlich behandeln werden, auf die Vorschrift bei Philo de leg. spec. I 211 (de victim. 6) hingewiesen: „Und wenn Du Gott für einen einzelnen Mann dankest, so teile deinen Dank vernunftgemäß, freilich nicht nach den kleinsten Teilen bis ins allerkleinste, sondern nach den Hauptteilen, zuerst Leib und Seele, aus denen er zusammengesetzt ist, dann Vernunft, Verstand und Wahrnehmung; denn auch ein Dankgebet für jeden dieser Teile wäre von Gott angehört zu werden nicht unwert“. Man sieht, daß hier das Schema, das Philo vorschwebt, wenn auch mit gewissen Abweichungen — vielleicht würde Philo hier schon bei den Gliedern des Leibes eine Aufzählung ins allerkleinste sehen und ein genaueres Eingehen auf die Teile der ψυχῆ vermissen — befolgt ist.

Dann fährt der Lobpreis fort: νόμοις (35, 10, 36, 1, s. o. S. 442₅) ἐπαίδωσας, δικαιομασιν ἐφαιδρυνας· πρὸς ὀλίγον ἐπάγων διάλυσιν τὴν ἀνάστασιν ἐπαγγείλω. Über Parallelen zu diesem Satz soll in dem folgenden Abschnitt (über das Gebet c. 34) gehandelt werden. Vorläufig merken wir nur an, daß die gesamten letzten Ausführungen über Schöpfung, Erziehung, Auferstehung ganz ohne Erwähnung Christi gegeben werden.

Nach einem Satz, der die Unmöglichkeit Gott für seine Wohltaten gebührend zu danken betont (§ 6), folgen (§ 7) die Worte: ἐρρόσω γὰρ ἀσεβείας πολυθῶον καὶ [χριστοκτόνων³⁾ αἰρέσεως ἐξείλω] πεπλανημένης ἀγνοίας ἡλευθέρωσας. Diesen Passus möchte ich mit Ausnahme der eingeklammerten Worte der jüdischen Grundlage zusprechen. Ich mache auf eine Parallele aufmerksam, die sich unmittelbar hinter der Kedescha de Sidra in der jüdischen Liturgie des germanischen Ritus findet (Hirsch 204): „Gesegnet sei er, unser Gott, der uns zu seiner Ehre geschaffen und uns geschieden hat von den Irregehenden und uns die Lehre der Wahrheit gegeben und das ewige Leben in uns gepflanzt hat“. Aus dem ganz christologischen Schluß des Gebetes möchte ich versuchsweise die Worte ausscheiden: ἀγγέλους ἐπέστησας τὸν διάβολον ἡσυχυνας· οὐκ ὄντας ἐποίησας, γενομένους φυλάσσεις, ζωὴν ἐπιμετρεῖς, χορηγεῖς τροφήν, μετάνοιαν ἐπηγγείλω, und verweise schon

1) Über λογικόν s. o. 440, 1.

2) Gött. gel. Nachrichten 1910 S. 333.

3) Zu χριστοκτόνον vgl. II 61, 1; VI 25, 1; χριστοκτονία VI 5, 5.

hier auf die Parallele VIII 12, 30 μετὰ τὰς τῶν ἀγγέλων ἐπιστάσις. Der christliche Schluß § 8—9 ist zugleich Abschluß der ganzen Gebetsreihe.

III.

Das Gebet, auf das wir nunmehr unsere Untersuchung richten, VII 34, steht beinahe am Anfang der ganzen Sammlung. Es ist ein Dankgebet für die Wohltaten der Schöpfung, vor allem für die Schöpfung des Menschen und sein Geschick. Es erregt auch deshalb unser besonderes Interesse, weil es sich als auf das engste verwandt mit dem großen ἄξιον-καὶ-δίκαιον-Gebet der klementinischen Liturgie im achten Buch der Konstitutionen 12, 6 ff. erweist.

Die beiden Gebete und namentlich VIII 12 sind bereits Gegenstand zahlreicher Untersuchungen gewesen. Nach dem Vorgange von F. Probst (Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte) hat namentlich Drews¹⁾ das ἄξιον-καὶ-δίκαιον-Gebet der klementinischen Liturgie, sowie überhaupt einen guten Teil dieser Liturgie, durch Nachweis von Anspielungen und Parallelen bei den Kirchenvätern bis Justin und Clemens Romanus rückwärts — als seiner wesentlichen Grundlage nach im urchristlichen Zeitalter entstanden zu erweisen versucht. Dann hat Skutsch²⁾ den Nachweis zu führen unternommen, daß die Gebete, mit denen der Astrolog Julius Firmicus Maternus das fünfte und siebente Buch seines in seiner heidnischen Zeit geschriebenen Werkes „mathesis“ eröffnete, von der christlichen Liturgie abhängig seien. Wendland, der die enge Verwandtschaft der in Betracht kommenden Gebete als durch Skutsch bewiesen betrachtete und durch neue Gründe erhärtete, hat das Resultat, zu dem Skutsch kam, doch offenbar als paradox empfunden. Er will wenigstens auf die andere Möglichkeit hinweisen, daß für beide Gebete eine gemeinsame Quelle anzunehmen sei und zwar ein stoisches auf die Theodicee von Poseidonios gegründetes nichtchristliches Gebet³⁾.

Ich kann gegen die ganze Art der Beweisführung, wie sie hier namentlich von Skutsch und Probst vorgenommen wird, meine starken Bedenken nicht unterdrücken. Die Methode ist dabei immer dieselbe: man häuft Dutzende von Parallelen im einzelnen

1) Untersuch. z. Gesch. d. christl. Gottesdienstes II. III. Untersuch. üb. d. sogen. clementinische Liturgie 1905.

2) Archiv f. Religionswissenschaft XIII 1910. S. 291 ff.

3) R. Reitzenstein und P. Wendland: Zwei angeblich christliche liturgische Gebete. Nachr. d. Ges. d. Wiss. Gött. 1910 330 ff.

an, deren jede für sich genommen nicht beweiskräftig ist, und meint, den Beweis durch Häufung und Addition zu erzwingen. Es ist charakteristisch, daß Skutsch (S. 295) von vornherein zugesteht, daß sein Beweismaterial nicht in allem einzelnen gültig sei. Er tröstet sich aber damit, daß sein Beweis „manchen Abstrich vertrage“ und doch bestehen bleibe. Er sagt uns aber nicht, wo die sicheren Punkte seines Beweises liegen und verläßt sich auf die Massenhaftigkeit seines Materials. Aber auch die größte Masse kann durch fortgesetzte Abstriche verschwinden.

Es soll ja gar nicht geleugnet werden, daß hier Berührungen im einzelnen massenhaft vorhanden sind. Aber man muß sich dabei immer vergegenwärtigen, daß es im Judentum, Christentum und auch im Hellenismus eine ausgedehnte und weitverbreitete Gebetsliteratur gab, von der uns nur noch Trümmer erhalten sind, daß in dieser Literatur die einmal geprägte Formel eine außerordentliche Zähigkeit besitzt, daß wir es ferner bei diesen Berührungen vielfach mit Allgemeinplätzen stoischer Theodicee zu tun haben, welche die einzelnen Beter kaleidoskopartig bald so bald so anwandten, daß endlich die griechische Bibel eine Fülle von derartigen geprägten Formeln in die Gebetsprache hineinwarf. So können sich, zumal bei gleichem Thema, eine Menge von scheinbar überraschenden Anklängen ganz harmlos auflösen. Es ist infolge dessen sehr prekär, hier überall sofort die Frage nach literarischer Abhängigkeit in den Vordergrund zu stellen; das hieße mit dem zerstreuten Flugsand allgemeiner Gebetstradition Burgen bauen. Es gibt freilich ein sicheres Mittel, um hier weiterzukommen, auf das z. B. Skutsch und manchmal auch Drews gar kein oder nur geringes Gewicht legen, das ist die Reihenfolge, in der die Gedanken wiederkehren. Nur dann, wenn die Reihenfolge, in der sich die Parallelen wiederholen, in beiden Quellen dieselbe ist, kann in der Regel der Beweis mit Sicherheit geführt werden, abgesehen natürlich von den Fällen, wo es sich bei den Berührungen um völlige Singularitäten oder um den gleichen Wortlaut in längeren Sätzen handelt. Aber auch Drews, der dieser Regel z. T. Rechnung trägt und auf den Gedankengang und die größeren Zusammenhänge stärkeres Gewicht legt, ist doch der Gefahr vielfach nicht entgangen, Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten zu häufen und daraus einen Beweis zu machen. Vor allem hat auch er sich von dem Phantom einer schon bis ins einzelne vorhandenen urchristlichen eucharistischen Liturgie bestechen lassen und hat darauf sein ganzes Beweisverfahren angelegt. Hier muß Schritt für Schritt von den späteren Quellen nach rückwärts gegangen werden. Ich

werde im folgenden zu erweisen versuchen, daß allein schon der genaue Vergleich der in den Clementinen überlieferten Gebete (namentlich in Buch VII und VIII) derartige Resultate abwirft, daß die Drewsche Untersuchung von neuem unternommen werden muß und zwar mit einer andern Fragestellung, die weiter unten genauer herausgearbeitet werden wird.

Ich beginne meinerseits mit einer Untersuchung der beiden Gebete VII 34 und des großen *ἄξιον-καὶ-δικαίον*-Gebets in VIII 12, deren Parallelismus dem Forscher ja seit längerer Zeit bekannt ist. Ich stelle zu dem Zweck die beiden wichtigen Texte neben einander:

Konst. VII 34

Konst. VIII 12

1 εὐλογητός εἰ κύριε, βασιλεῦ τῶν αἰώνων, ὁ διὰ Χριστοῦ ποιήσας τὰ ὅλα καὶ δι' αὐτοῦ ἐν ἀρχῇ κοσμήσας τὰ ἀκατασκεύαστα, ὁ διαχωρήσας ὕδατα ὑδάτων στερεώματι καὶ πνεῦμα ζωτικὸν τοῦτοις ἐμβαλὼν, ὁ γῆν ἐδράσας καὶ οὐρανὸν ἐκτείνας καὶ τὴν ἐκάστου τῶν κτισμάτων ἀκριβῆ διατάξιν κοσμήσας. 2 σῆ γὰρ ἐνθυμήσει δέσποτα κόσμος πεφαιδρυνται¹⁾, „οὐρανὸς δὲ ὡς καμάρᾳ“ πεπηγμένους ἠγλάϊσται ἄστροις ἔνεκεν παραμυθίας τοῦ σκότους²⁾, φῶς δὲ καὶ ἥλιος εἰς ἡμέρας καὶ καρπῶν γονὴν γεγέννηται, σελήνη δὲ εἰς καιρῶν τροπὴν αὐξουσα καὶ μειουμένη, καὶ νῦξ ὠνομάζετο καὶ ἡμέρα προσηγγορέετο³⁾.

[7 ὁ τὰ πάντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγαγὼν διὰ τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ] ... 9 σὺ γὰρ εἶ „ὁ τὸν οὐρανὸν ὡς καμάρᾳ στήσας“ καὶ „ὡς δέρριν ἐκτείνας“ καὶ „τὴν γῆν ἐπ' οὐθενὸς ἰδρύσας“ γνώμη μόνη, ὁ πῆξας στερέωμα καὶ νόκτα καὶ ἡμέραν κατασκευάσας, ὁ ἐξαγαγὼν φῶς ἐκ θησαυρῶν καὶ τῆ τούτου συστολῆ ἐπαγαγαγὼν τὸ σκότος εἰς ἀνάπαυλαν τῶν ἐν τῷ κόσμῳ κινουμένων ζώων, ὁ τὸν ἥλιον τάξας „εἰς ἀρχὰς τῆς ἡμέρας“ ἐν οὐρανῷ καὶ τὴν σελήνην „εἰς ἀρχὰς τῆς νυκτός“ καὶ τὸν χορὸν τῶν ἀστέρων ἐν οὐρανῷ καταγράφας²⁾ εἰς αἶνον τῆς σῆς μεγαλοπρεπείας.

VIII 12, 10 ὁ ποιήσας ὕδωρ πρὸς πόσιν καὶ κάθαρσιν, ἄερα ζωτικὸν πρὸς εἰσποῆν καὶ ἀναπνοῆν καὶ φωνῆς ἀπόδοσιν διὰ γλώσσης πληκτρούσης⁴⁾ τὸν ἄερα καὶ ἀκοὴν συνεργουμένην ὑπ' αὐτοῦ ὡς ἐπαίειν εἰσδεχο-

1) Das seltenere Wort φαιδρύνω auch 38, 5 (τ. ἀνθρ. ... δικαιοῦμασιν ἐφαιδρυνας).
 2) S. u. VII 34, 4.
 3) Vgl. hier 4b (s. u.) παμφασίς δὲ φωστῆρες τούτων (der Pflanze) τιθηνοί, ἀπαράβατον σώζοντες τὸν ὀλιχον καὶ κατ' οὐδὲν παραλλάσσοντες τῆς σῆς προσταγῆς, ἀλλ' ἕπη ἂν κελεύσης, ταῦτη ἀνίσχουσι καὶ δούουσι εἰς σημεῖα καιρῶν καὶ ἐνιαυτῶν, ἀμειβόμενοι τὴν τῶν ἀνθρώπων ὑπερησίαν.
 4) Dazu eine bemerkenswerte Parallele VII 38, 4 (s. o.): ὁ καὶ φωνῆν ἐναρθρον εἰς ἐξομολόγησιν ὀρησάμενος καὶ γλώσσαν εὐάρμοστον δίκτην πλήκτρου ὡς ὄργανον ὑπο-

μένην τὴν προσπίπτουσαν αὐτῇ λαλίαν· 11 ὁ ποιήσας πῦρ πρὸς σκότους παραμυθίαν¹⁾, πρὸς ἐνδείας ἀναπλήρωσιν καὶ τὸ θερμαίνεσθαι ἡμᾶς καὶ φωτίζεσθαι ὑπ' αὐτοῦ.

VII 34

στερέωμα δὲ διὰ μέσων τῶν ἄβυσσων ἐδείκνυτο „καὶ εἶπας συναχθῆναι τὰ ὕδατα καὶ ὀφθῆναι τὴν ξηράν“.

3 αὐτὴν δὲ τὴν θάλασσαν πῶς ἂν τις ἐκφράσειεν; ἦ τις ἔρχεται μὲν ἀπὸ πελάγους μαινομένη, παλινδρομεῖ δὲ ἀπὸ ψάμμου τῇ σῇ προσταγῇ κωλυομένη· εἶπεσ γὰρ „ἐν αὐτῇ συντριβήσεσθαι αὐτῆς τὰ κύματα, „ζώοις“ δὲ „μικροῖς καὶ μεγάλοις καὶ πλοίοις πορευτήν“²⁾ αὐτὴν ἐποίησας.

VIII 12

12 ὁ τὴν μεγάλην θάλασσαν χωρίσας τῆς γῆς καὶ τὴν μὲν ἀναδείξας πλωτήν, τὴν δὲ ποσὶ βάσιμον ποιήσας, καὶ τὴν μὲν „ζώοις μικροῖς καὶ μεγάλοις“ πληθύνας, τὴν δὲ ἡμέροις καὶ ἀτιθάσσοις πληρώσας, φυτοῖς τε διαφόροις³⁾ στέφας καὶ βοτάναις στεφανώσας καὶ ἄνθεισι³⁾ καλλύνας καὶ σπέρμασι πλουτίσας·

13 ὁ συστησάμενος ἄβυσσον καὶ μέγα κύτος αὐτῇ περιθεῖς, ἄλμυρῶν ὑδάτων σεσωρευμένα πελάγη, „περιφράξας δὲ αὐτὴν πύλαις“⁴⁾ ἄμμου λεπτοτάτης.

VIII 12, 13 ὁ πνεύμασί ποτε μὲν αὐτὴν κορυφῶν εἰς ὀρέων μέγεθος, ποτὲ δὲ στρωνῶν αὐτὴν εἰς πεδίον, καὶ ποτε μὲν ἐκμαίνων χειμῶνι, ποτὲ δὲ πραῦνων γαλήνῃ ὡς ναυσιπόροις πλωτῆρσιν εὐκόλον εἶναι πρὸς πορείαν· 14 ὁ ποταμοῖς διαζώσας τὸν ὑπὸ σου διὰ Χριστοῦ (!) γενόμενον κόσμον καὶ χειμάρροις ἐπικλύσας καὶ πηγαῖς ἀενάοις⁵⁾ μεθύσας, ὄρεισι δὲ περισφίγγας εἰς ἔδραν⁶⁾ ἀτρεμῆ γῆς ἀσφελεστάτης.

θεῖς. Wendland (S. 331) notiert als Parallele Diogenes Laertios VII 158: ἀκούειν δὲ τοῦ μεταξὺ τοῦ τε φωνούντος καὶ τοῦ ἀκούοντος ἀέρος πληττομένου σφαιροειδῶς, εἶτα ... ταῖς ἀκοαῖς προσπίπτοντος.

1) VII 35, 5 πῦρ εἰς θάλασσαν καὶ σκότους παραμυθίαν.

2) Hiob 38₁₁ u. Ps. 103₁₅ f.

3) S. u. VII 34, 4.

4) Hiob 38₈.

5) Vgl. VII 33, 3; 35, 9 (ἀ. κάλλος, εὐπρέπεια).

6) S. o. 34, 1 ἐδράζω.

Konst. VII 34

4 εἶτ' ἐχλοαίνετο γῆ παντοίοις ἀνθεσι¹⁾ καταγραφομένη²⁾ καὶ ποιικιλία δένδρων διαφόρων¹⁾ (nach der Anordnung der Genesis ist hier der Lobpreis der Gestirne — s. o. Anmerk. 451₃ — eingeschoben, und dadurch eine Dublette herbeigeführt), 5 ἔπειτα διαφόρων ζώων κατεσκευάζετο γένη, χερσαίων ἐνὺδρων ἀεροπόρων ἀμφιβίων, καὶ τῆς σῆς προνοίας ἡ ἔντεχνος σοφία³⁾ τὴν κατάλληλον ἐκάστω πρόνοιαν δωρεῖται· ὡσπερ γὰρ διάφορα γένη οὐκ ἠτόνησεν (!) παραγαγεῖν, οὕτως οὐδὲ διάφορον πρόνοιαν ἐκάστου ποιήσασθαι κατωλιγόρησεν.

[7 καὶ ἐπὶ πᾶσι τούτοις, δέσποτα⁴⁾ κύριε, τίς ἐπαξίως διηγῆσεται νεφῶν ὀμβροτόκων φοράν, ἀστραπῆς ἔκλαμψιν, βροντῶν πάταγον, εἰς τροφῆς χορηγίαν καταλλήλου καὶ κράσιν ἀέρων παναρμόνιον; s. u.].

6 καὶ τέλος τῆς δημιουργίας τὸ λογικὸν⁵⁾ ζῶον, τὸν κοσμοπολίτην, τῇ σῇ σοφίᾳ διαταξάμενος κατεσκευάσας εἰπών· „ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν ἡμετέραν, κόσμου κόσμον⁶⁾ αὐτὸν ἀναδείξας

ἐκ μὲν τῶν τεσσάρων σωμάτων⁷⁾ διαπλάσας αὐτῷ

Konst. VIII 12

15 ἐπλήρωσας γὰρ σου τὸν κόσμον καὶ διεκόσμησας αὐτὸν βοτάνοις ἐδόσμοις καὶ ἰασίμοις,

ζώοις πολλοῖς καὶ διαφόροις, ἀλκίμοις καὶ ἀσθενεστεροῖς, ἐδωδίμοις καὶ ἐνεργοῖς, ἡμέροις καὶ ἀτιθάσσοις, ἐρπετῶν συριγμοῖς, πτηνῶν ποικίλων κλαγγαῖς,

ἐναιυτῶν κύκλοις, μηνῶν καὶ ἡμερῶν ἀριθμοῖς, τροπῶν τάξεσι, νεφῶν ὀμβροτόκων διαδρομαῖς εἰς καρπῶν γονάς καὶ ζώων σύστασιν, „σταθμὸν ἀνέμων“ διαπνεόντων, ὅτε προσταχθῶσιν παρὰ σοῦ, τῶν φυτῶν καὶ τῶν βοτάνων τὸ πλῆθος.

16 καὶ οὐ μόνον τὸν κόσμον ἐδημιούργησας ἀλλὰ καὶ τὸν κοσμοπολίτην ἄνθρωπον ἐν αὐτῷ ἐποίησας, κόσμου κόσμον αὐτὸν⁵⁾ ἀναδείξας· εἶπας γὰρ τῇ σῇ σοφίᾳ· „ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν, καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ“. 17 διὸ καὶ πε-

1) S. o. VIII 12, 12.

2) S. o. VIII 12, 9 καταγράφας.

3) S. o. zu 35, 10; 36, 1.

4) S. u. S. 454.

5) S. o. S. 440₁.

6) Der Ausdruck κόσμου κόσμον auch in dem Bischofsgebet Konst. VIII 9, 8 (s. u.).

7) Ps. Ignatius Hero 4: τοῦ γὰρ Ἀδάμ τὸ σῶμα ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων.

Konst. VII 34

τὸ σῶμα, κατασκευάσας δ' αὐτῷ τὴν
φυγὴν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος

αἴσθησιν δὲ πένταθλον αὐτῷ χαρισά-
μενος καὶ νοῦν τὸν τῆς φυγῆς ἡνίο-
χον ταῖς αἰσθήσεσιν ἐπιστήσας.

7 καὶ ἐπὶ πᾶσι τούτοις, δέσποτα
κύριε, τίς ἐπαξίως διηγῆσεται νεφῶν
ὀμβροτόκων φορᾶν, ἀστραπῆς ἔκλαμ-
ψιν, βροντῶν πάταγον, εἰς τροφῆς
χορηγίαν καταλλήλου καὶ κρᾶσιν
ἀέρων παναρμόνιον]

8 παρακούσαντα δὲ τὸν ἄνθρωπον

ἐμίσθου ζωῆς ἐστέρησας,

οὐκ εἰς τὸ παντελὲς ἀφανίσας⁴⁾,

ἀλλὰ χρόνῳ πρὸς ὀλίγον κοιμίσας,
ὄρκῳ εἰς παλιγγενεσίαν ἐκάλεσας, ὄρον
θανάτου ἔλυσας, ὁ ζωοποιὸς τῶν νεκρῶν
διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς ἐλπίδος ἡμῶν.

Konst. VIII 12

ποίησας αὐτὸν ἐκ φυγῆς ἀθανάτου
καὶ σώματος σκεδαστοῦ, τῆς μὲν ἐκ
τοῦ μὴ ὄντος, τοῦ δὲ ἐκ τῶν τεσσα-
ρων στοιχείων· καὶ δέδωκας αὐτῷ
κατὰ μὲν τὴν φυγὴν τὴν λογικὴν¹⁾
διάγνωσιν, εὐσεβείας καὶ ἀσεβείας
διάκρισιν, δικαίου καὶ ἀδίκου παρα-
τήρησιν, κατὰ δὲ τὸ σῶμα τὴν πέντ-
αθλον ἐχαρίσω αἴσθησιν καὶ τὴν
μεταβατικὴν κίνησιν.

18 σὺ γὰρ θεὸς παντοκράτορ¹⁾ διὰ
Χριστοῦ „παράδεισον ἐν Ἑδέμ κατὰ
ἀνατολὰς ἐφύτυσας“ παντοίων φυ-
τῶν ἐδωδύμων κόσμῳ καὶ ἐν αὐτῷ
ὡς ἂν ἐν ἐστία πολυτελεῖ εἰσῆγαγες
αὐτόν, κἂν τῷ ποιεῖν νόμον δέδωκας
αὐτῷ ἔμφυτον²⁾, ὅπως οἴκοθεν καὶ
παρ' ἑαυτοῦ ἔχοι τὰ σπέρματα τῆς
θεογνωσίας³⁾. . . . 20 ἀμελήσαντα
δὲ τῆς ἐντολῆς καὶ γενομένον ἀπη-
γορευμένου καρποῦ ἀπάτη ὄψεως καὶ
συμβουλία γυναικὸς τοῦ μὲν παρα-
δείσου δικαίως ἐξῶσας αὐτόν, ἀγα-
θότητι δὲ εἰς τὸ παντελὲς⁴⁾ ἀπολ-
λύμενον οὐχ ὑπερεῖδες — σὸν γὰρ
τὴν δημιουργήμα — ἀλλὰ καθυποτάξας
αὐτῷ τὴν κτίσιν δέδωκας αὐτῷ οἰ-
κειῖς ἰδρῶσιν καὶ πόνοις πορίζειν
ἑαυτῷ τὴν τροφήν, σοῦ πάντα φύ-
οντος καὶ αὔξοντος καὶ πεπαινοῦτος·
χρόνῳ δὲ πρὸς ὀλίγον αὐτὸν κοιμί-
σας ὄρκῳ εἰς παλιγγενεσίαν ἐκάλεσας,
ὄρον θανάτου λύσας ζωῆν⁵⁾ ἐξ ἀνα-
στάσεως ἐπηγγείλω⁶⁾.

1) S. o. S. 446₄.

2) νόμος ἔμφυτος VII 33, 3 (s. u.) u. VIII 9, 8 (Bischofsgebet).

3) θεογνωσία II 26, 7, VIII 6, 5 (Katechumenengebet).

4) VII 43, 4 (nach Erwähnung des Paradiesesgartens und des Verbots) ἀμαρτά-
νοντα δὲ δικαιοσύνη ἐξῶσας, ἀγαθότητι δὲ μὴ ἀπορρίψας εἰς τὸ παντελὲς (S. o. S. 448).

5) VII 25, 2 ἐπηγγείλω ἡμῖν τὴν ἀνάστασιν νεκρῶν.

6) Der Text dieses Gebets schwebt dem Verfasser der Konstitutionen auch

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß diese beiden Gebete im VII. und VIII. Buch der Konstitutionen Redaktionen desselben Textes sind. Wenn man bei der ersten größeren Hälfte noch zweifelhaft sein und etwa annehmen kann, der Schein enger Verwandtschaft sei daraus entstanden, daß beidemal auf dem Grundgewebe des Genesisberichtes ein ähnlicher Einschlag hellenistischer (stoischer) Formeln eingewoben ist, so verschwinden alle Bedenken zum Schluß, denn hier fließen die Gebete wörtlich zusammen. Man sieht, es ist ein gemeinsamer Gedankenzug, der sich durch beide hindurchzieht: Welterschöpfung, Schöpfung des Menschen durch Gott und seine σοφία, Fall des Menschen und zum Schluß Hinweis auf die παλιγγενεσία.

In der ersten Hälfte weichen die beiden Varianten, wie gesagt, stark von einander ab. Vielleicht kann folgendes Schema des Gedankenganges unter Heranziehung von Gen. 1 größere Klarheit verschaffen. Abweichende Reihenfolge von dem Schema der Genesis in den Texten der Konstitutionen ist dabei durch Ziffern zum Ausdruck gebracht.

Gen. 1	Konst. VII 34	Konst. VIII 12
V. 1. οὐρανός — γῆ ἡ δὲ γῆ ἀκατασκεύαστος	4. (?) γῆ — οὐρανός 1. κοσμήσας τὰ ἀκα- τασκεύαστα	οὐρανός — γῆ
πνεῦμα θεοῦ	3. πνεῦμα ζωτικόν	
V. 3. φῶς ἡμέρα — νόξ		3. ὁ ἕξαγαγὼν φῶς 2. κ. νόκτα κ. ἡμέραν κατασκεύασας
V. 6. στερέωμα . . . ἀναχωρίζων ἀνὰ μέσον ὑδατος κ. ὑδατος	2. ὁ διαχωρίσας ὑδατα ὑδάτων στερέωματι	1. ὁ πῆξας στερέωμα
V. 8. στερέωμα — οὐρανός	4. (?) γῆ — οὐρανός ἀστέρες φῶς ἥλιος σελήνη	ἥλιος σελήνη ἀστέρες

V 7, 18 f. vor: (ἀλλὰ) βουλῆσει μόνῃ, ἃ προσετῆγῃ Χριστὸς (!), ταῦτα καὶ προσήγαγεν, λέγομεν δὲ οὐρανόν, γῆν, θάλασσαν, φῶς, νόκτα, ἡμέραν, φωστῆρας, ἀστρα, πετεινά, νηκτά, τετράποδα, ἕρπετά, φυτά, βοτάνας, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ πάντας ἀναστήσει . . . καὶ τότε μὲν μὴ ὄντα τὸν ἀνθρώπων ἐκ διαφόρων ἐποίησεν, δοῦς αὐτῷ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, νῦν δὲ ταῖς οὐσαῖς ψυχαῖς τὰ διαλυθέντα σώματα ἀποτίσει, dann weiter unten § 20 καὶ πάντας ἀνθρώπους ἀναστήσει αὐτοῦ ὄντας ποιήματα, καθὼς καὶ ἡ θεία γραφὴ μαρτυρεῖ λέγοντα τὸν θεὸν τῷ μονογενεῖ Χριστῷ (Christus tritt an die Stelle der Sophia) folgt Gen. 1₂₆. Die unterstrichenen Worte fügt der Verfasser der Konstitutionen der Didaskalia hinzu. Sie sind es gerade, welche die Parallele herstellen. Auch die kurzen Wendungen VII 35, 2 sind zu vergleichen.

Gen. 1	Konst. VII 34	Konst. VIII 12
V. 10. συναχθήτω τὸ ὕδωρ. — καὶ ὁφθήτω ἡ ξηρά	στερέωμα διὰ μέσων τῶν ἀβύσσων Gen. 1 ₁₀ zitiert	ὕδωρ, ἀήρ ζωτικός, πῦρ (d. h. die Elemente) θάλασσαν χωρίσας τῆς γῆς
	Schilderung des Meeres (u. a. nach Hiob 38 ₁₁ , Ps. 103 ₂₅)	Schilderung des Meeres (u. a. nach Hiob 38 ₈ und Ps. 64 ₈ (κῦτος θαλάσσης nach \aleph RT); Winde in ihrer Wirkung auf das Meer, Flüsse, Quellen, Berge
V. 11 f. Schaffung der Pflanzen	Schaffung der Pflanzen	Schaffung der Pflanzen
V. 14 ff. Schaffung d. Gestirne, d. Zeiten und Jahreszeiten	Schaffung der Gestirne, der Zeiten und Jahreszeiten	
V. 20 ff. Wassertiere V. 24 ff. Landtiere	} Schaffung der Tiere	Schaffung der Tiere (Erwähnung der ἐρπετά nach Gen. 1)
		2. Die atmosphärischen Erscheinungen
V. 26. Erschaffung des Menschen.	1. Erschaffung des Menschen durch Gott und die σοφία.	Erschaffung des Menschen durch Gott und die σοφία.

Wir sehen jetzt deutlicher. Klar tritt die auch von Genesis 1 gemeinsam abweichende Grundlage heraus. Das zeigt sich namentlich in der Umstellung der Erschaffung der Gestirne von ihrem sonderbaren Ort in der Genesis an eine passendere Stelle, in der breiten Schilderung des Meeres im Anschluß an Hiob 38, in der Zusammenziehung der Schaffung der Wasser- und der Landtiere, in der Betonung der atmosphärischen Erscheinungen, zum Schluß in der Einführung der Figur der Sophia. — Zugleich zeigt sich, daß beide Varianten den Text ihrerseits wieder der LXX angenähert haben. Namentlich verrät sich der Bearbeiter in VII 34 dadurch, daß er genau parallel mit der Genesis die Erwähnung der Gestirne noch einmal bringt, nachdem er sie, der gemeinsamen Quelle folgend, schon vorher erwähnt hat. Er hat wahrscheinlich auch die Parallele zur Genesis am Anfang ὁ κοσμήσας τὰ ἀνα-

αεόασα und die Erwähnung des πνεῦμα erst eingebracht, ist aber andererseits wieder mit dem Terminus πνεῦμα ζωτικόν von der Quelle abhängig, die weiter unten echt stoisch von ἀήρ ζωτικός redet. Er hat vielleicht auch am Schluß die Erschaffung des Menschen unmittelbar auf die der Tiere folgen lassen und die atmosphärischen Erscheinungen, die in seiner Quelle standen, dann später nachgebracht. Umgekehrt wird es nun wahrscheinlich, daß in VIII 12 die Erschaffung des Lichtes, des Tages und der Nacht (auch des στερέωμα) nach Gen. 1 erst hinzugefügt sind, während in VII 34 die Erwähnung des φῶς ganz unorganisch mit der der Gestirne verbunden ist. In der beiden gemeinsamen Quelle hatte die Singularität und Abnormität der Erschaffung des Lichtes vor den Gestirnen so wenig ihren Platz, wie die Erzählung von der Schaffung der Gestirne am vierten Tage. Auch daß in VIII 12 an Stelle der Reihenfolge ἀστέρες, φῶς, σελήνη die der Genesis entsprechende ἥλιος, σελήνη, ἀστέρες steht, ist sekundär.

So tritt es deutlicher und deutlicher heraus: das Verhältnis von VIII 12 und VII 34 ist nicht das einer Abhängigkeit des einen von dem andern Texte, geschweige denn, daß anzunehmen wäre, daß der Verfasser der Konstitutionen beide Gebete frei erfunden hätte¹⁾. Es liegt vielmehr beiden eine gemeinsame Quelle zugrunde, ja es wird sogar recht zweifelhaft, ja fast unmöglich, daß ein und derselbe Verfasser (der der Konstitutionen) die gemeinsame Grundlage zweimal in einer derartig verschiedenen Weise umgearbeitet haben könnte.

Diese gemeinsame Quelle ist aber nach allem, was wir bis jetzt festgelegt, eine jüdische. Es ist ferner hellenistisches Judentum, das hier spricht. Das zeigt sich nicht nur negativ in der Zurechtstufung des Berichtes der Genesis und der Beseitigung ihrer Anstöße für eine gereifere Welterkenntnis, sondern auch positiv in einer Fülle stoischer kosmologischer Termini (s. Skutsch und Wendland), die sich in bestimmten Partien zu ganzen Nestern anhäufen. Auch hier verhalten sich die beiden Rezensionen verschieden. VIII 12 hat mehr davon bewahrt, so in der Einfügung der Erschaffung der Elemente in den Genesisbericht (eine Parallele dazu im dritten Traktat des Hermes Trismegistos), in der Beschreibung der Winde und ihrer Wirkung auf das Meer, der Flüsse, Quellen, Berge. Aber auch VII 34 hat viel davon erhalten, vgl. die Schilderung der Gestirne am Anfang, die der Erschaffung der Pflanzen (ἐχλοαίετο γῆ etc.), der atmosphärischen Erscheinungen

1) Das Verhältnis hat bereits Drews S. 16 mit Scharfsinn erkannt.

(hier sogar manches ursprünglicher: ἀστραπῆς ἔκλαμψιν, βροντῆς πάταγον), vor allem den Hymnus auf den Menschen (σῶμα ἐκ τῶν τεσσάρων σωμάτων, ψυχὴ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, αἴσθησις πένταθλος). Es kann gar kein Zweifel an dem hellenistischen Charakter des Grundberichtes sein. Und dieses Urteil wird uns endlich auch dadurch bestätigt, daß unsere Quelle das ποιήσωμεν von Gen. 1²⁶ auf Gott und seine σοφία deutet. Hier haben wir (vgl. auch die Erwähnung der ἔντεχος¹⁾ σοφία III 34, 5) einen spezifischen Zug hellenistisch-jüdischer Theologie. Dieser Zug aber eignet nun wieder unserer ganzen Sammlung: 35, 10 οὐ γὰρ εἶ ὁ σοφίας πατήρ, 36, 1 (s. o.) ἢ ὑπὸ σοῦ κτισθεῖσα σοφία²⁾.

Hier schält sich also mit Sicherheit eine wirkliche Quelle heraus. Ich will bei Wege lang noch darauf hinweisen, daß bei dem Vergleich mit den andern Stücken, die Skutsch und Drews hier anziehen, sich bei weitem kein so sicheres Resultat erzielen läßt. Man braucht sich nur mit einem Blick die beiden von Skutsch herangezogenen Gebete des Firmicus Maternus mit ihrer ganz andersartigen Gesamtanlage anzusehen, um sich zu überzeugen, daß hier von einem direkten literarischen Zusammenhang gar keine Rede sein kann und alle Einzelbeziehungen sich erklären, wenn wir annehmen, daß der jüdische Hellenist, der die Grundlage der Gebete in Konst. VII und VIII schuf, mit der Sprache stoischer Frömmigkeit vertraut war, vielleicht auch eine stoisch gefärbte hellenistische Gebets- oder Erbauungsliteratur, von der uns Firmicus Proben liefert, kannte.

Drews (S. 13 f.) hat zu unserem Gebet namentlich die Parallelen I. Clem. 20 und 33, 2—6 herangezogen. Die Parallele I. Clem. 20 läßt sich sehr schnell erledigen. Drews gibt hier von vornherein zu, daß die beiden Parallelstücke vollständig anders orientiert seien. So läßt sich hier die erste Anforderung, die des Parallelismus im Gedankenverlauf, überhaupt nicht erfüllen. Und nun die Beziehungen im einzelnen! Von den wörtlichen Berührungen, die Drews durch Unterstreichen anmerkt, können bei einem Hymnus, der die Ordnung in Gottes Schöpfung feiert, die Worte οὐρανοί, ἡμέραι τε καὶ νύξ, ἥλιος, σελήνη, ἀστέρων χοροί, γῆ, ζῶα natürlich nichts beweisen. Andere etwas charakteristischere Wendungen erklären sich aus der

1) Vgl. dazu Plato, Protagoras p. 321 und die stoische Definition (Aetios) plac. philos. I 7 οἱ Στωικοὶ νοερὸν θεὸν ἀποφαίνονται, πῦρ τεχνικόν, ὀδῶ βαδίζον ἐπι γένεσιν κόσμου.

2) In den Konstitutionen kommt die Hypostase der Sophia sonst nur noch in dem Abendgebet VIII 37, 5 (ὁ τῆ σοφίας σου κατασκευασίας ἄνθρωπον) vor; darüber s. u.

Sprache der LXX. *κότος θαλάσσης* stammt aus Ps. 64₇; *ἀνέμων σταθμοί* aus Hiob 28₂₅. Das ganz singuläre *οἱ μετ' αὐτὸν* (sc. *ὠκεανόν*) *κόσμοι* (I Clemens 20₃) darf doch nicht unterstrichen werden, weil sich *κόσμος* (!) in den Gebeten der Konstitutionen findet, ebenso wenig *διαταγή* und *διέταξεν* (Clem. 20₃ u. 6) und *διάταξις* 33₃ mit *διάταξις* Konst. VII 34,1 verglichen werden; denn dort beziehen sich die Worte auf die befehlende und ordnende göttliche Tätigkeit — entsprächen also höchstens dem *τάξας* in VIII 12, 9 — hier aber steht *διάταξις* im Sinne von Ordnung (Klasse) der Geschöpfe (*τὴν διάταξιν κοσμήσας*). Die einzige scheinbar größere Übereinstimmung erzielt Drews durch Heranziehung von VIII 46, 1 — das ist methodisch, ehe die Sache für VIII 12 entschieden ist, nicht erlaubt — und auch hier handelt es sich nur um einen zitatenhaften Anklang aus Hiob 38₁₀ f. Bleibt noch etwa als einzige zu erwähnende Berührung die doch immerhin nicht gerade ungeläufige Wendung *ἀένοι πηγαί* (vgl. Sap. 11₇ *ποταμὸς ἄεν*. und die hellenischen Parallelen in der Zusammenstellung bei Skutsch S. 298).

Etwas, aber auch nur etwas mehr der Überlegung wert ist die Parallele Clem. 33. Hier haben wir wirklich einen Lobpreis auf die Schöpfung Gottes, der mit Himmel und Erde beginnt und der Erschaffung des Menschen — Zitat aus Gen. 1₂₆ — schließt. Aber die Ausführungen sind zu kurz, als daß die Vergleichung zu irgend einer Gewißheit führen kann. Ein gewisser Anklang ist es ja, wenn in Clem. 33₃ und Konst. VIII 12, 14f. sich die Ausdrücke *γῆν . . . ἤδρασαν ἐπὶ τὸν ἀσφαλῆ . . . θεμέλιον* und *ἔδραν . . . ἀσφαλεστάτην* (neben *γῆν ἐδράσας* VII 34₁), sowie *διεκόσμησεν* — *διεκόσμησας* entsprechen. Dazu ließe sich noch zu Gunsten von Drews Annahme (Abhängigkeit des Clemensbriefes von der Liturgie des clementinischen Typus) anführen, daß in der Tat c. 34 eine Anspielung auf das Dreimal-Heilig in der Abendmahlsliturgie vorliegt. — Doch das ist alles, was sich zu Gunsten der Drewschen These sagen ließe. Demgegenüber muß aber darauf hingewiesen werden, daß sich hier fast gar nichts von dem spezifisch hellenistischen Charakter unserer Gebete und ihrer rethorischen Wortfülle wiederfindet. Man vergleiche nur einmal den Passus über die Schöpfung des Menschen, nichts findet sich hier von der *σοφία* Gottes, von dem Leibe aus den vier Elementen, der *φυγή ἐκ τοῦ μὴ ὄντος*, der *πένταθλος αἰσθησις*, dem *ἄνθρωπος κοσμοπολίτης* und *κόσμος κόσμου*.

Noch etwas mehr der Erwägung wert sind Drews Ausführungen über Novatians *de trinitate* c. 1 (S. 108—122). Wieder haben wir hier einen Schöpfungshymnus, der mit Himmel und Erde beginnt und mit der Schaffung des Menschen schließt. Der Lob-

preis ist bedeutend ausführlicher. Allerdings vermag ich nicht (vgl. Drews 115) über ganz allgemeine Ähnlichkeiten hinaus, die sich natürlich einstellen müssen, einen Parallelismus in der Gesamtanlage zu entdecken. Der Hymnus bei Novatian beginnt z. B. mit Himmel, Erde und Meer; das ist eine starke Abweichung, die eher an den Anfang des Hymnus bei Firmicus Maternus (Skutsch 295) erinnert. Überhaupt kann man kaum mehr sagen, daß sich der Hymnus bei Novatian, wie doch die Gebete der Konstitutionen, mit seinem Grundschema an Gen. 1 anschließt. Auch die Schilderung der Schöpfung der himmlischen Welten mit ihren Bewohnern (die Erwähnung der Engel vor Beginn unseres Gebetsabschnittes Konst. VIII 12,8 darf aus noch zu erwähnenden Gründen nicht als Parallele herangezogen werden) und der Unterwelt (nach der Erschaffung des Menschen) fällt aus dem Rahmen der Anlage von Konst. VII 34 und VIII 12 völlig heraus. Einzelne Berührungen sind nicht zu leugnen: *lunae candens globus ad solatium noctis* (I 7) erinnert in der Tat an *πρὸς σκότους παραμυθίαν* (s. o.; aber auch Firmicus Maternus bei Skutsch 297). Bei der Schöpfung des Menschen wird dessen Wesen etwas eingehender beschrieben: *cuius etsi corporis terrena primordia, caelestis tamen et divini halitus inspirata substantia*. Aber das ist freilich ganz und gar Gen. 27; und nichts ist vorhanden von dem Hellenismus der Konstitutionen. Besonders frappant und interessant sind die Anklänge in der Schilderung des Meeres I 18. 19 an Konst. VII 34. Neben gemeinsamen Reminiscenzen an Ps. 103²⁵ liegen die Parallelen vor:

<p><i>fines litoribus inclusit: quo cum fremens fluctus et ex alto sinu spumans</i>¹⁾ <i>unda venisset, rursum in se rediret nec terminos concessos excederet.</i></p>	<p>ἥτις ἔρχεται μὲν ἀπὸ πελάγους μαινομένη, παλινδρομεῖ δὲ ἀπὸ φάμμου τῇ σῇ προσταγῇ κωλυομένη· εἶπας γὰρ ἐν αὐτῇ συντριβήσεσθαι αὐτῆς τὰ κύματα (Hiob 38₁₀).</p>
---	--

Hier mögen immerhin verborgene Beziehungen vorliegen. Möglich ist es, daß dem Novatian ein Hymnus über die Schöpfung aus irgend einem nicht näher zu bestimmenden, doch vielleicht mit dem der Gebete der Konstitutionen verwandten Milieu vorlag. Mehr wird man kaum sagen können. Und wir wenden uns lieber vom Unsicheren zum Sichern, zur gemeinsamen Quelle von Konstit. VII und VIII²⁾.

1) Vgl. Hiob 38, ἔφραξα δὲ θάλασσαν πύλαις, ὅτε ἐμαίμασσαν ἐκ κοιλάς μητρὸς αὐτῆ ἐκπορευομένη.

2) Die weiteren Ausführungen von Drews über Novatian c. 8 a. a. O. (die Führungen des Menschengeschlechts durch Gott) muß ich vorläufig zurückstellen bis zu einer genaueren Untersuchung der Gesamtkomposition von Konst. VIII 12.

Wir hatten konstatiert, daß den beiden Gebeten eine gemeinsame jüdisch-hellenistische Quelle zu Grunde lag. Nur eine erfreuliche Bestätigung ist nunmehr auch die Leichtigkeit, mit der alles spezifisch Christliche durch einfachen Vergleich aus den beiden Redaktionen ausscheidet, so in VII 34 das *διὰ Χριστοῦ* gleich am Anfang und zum Schluß die Wendung *ὁ ζωοποιὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς ἐλπίδος ἡμῶν*, das *διὰ Χριστοῦ* in VIII 12, 14 u. 18.

Ja es läßt sich sogar für unser bisher erreichtes Resultat ein indirektes Zeugnis gewinnen. Gebete, die derart angelegt waren wie das unsere, scheint bereits der jüdische Philosoph Philo zu kennen. Wir verdanken das Zeugnis Wendland, der bereits auch die Möglichkeit einer jüdisch-hellenistischen Herkunft der Gebete in Konst. VII 34, VIII 12 ins Auge faßte, indem er (wie schon erwähnt) auf de spec. leg. I 210 hinwies¹⁾: „Wenn du, o Seele, Gott für die Welterschöpfung danken willst, so statte Deinen Dank sowohl für das Ganze als für seine Hauptteile ab, die Glieder des vollkommensten Lebewesens, ich meine z. B. Himmel, Sonne, Mond, Planeten und Fixsterne, dann die Erde und die Tiere und Pflanzen auf ihr, ferner Meere und Flüsse — Quellflüsse und Bergflüsse — und was sie füllt, endlich die Luft und Veränderungen in ihr. Und wenn Du Gott für einen einzelnen Mann dankst, so teile deinen Dank vernunftgemäß“ (das weiteres. o. S. 448). Man kann kaum verkennen, daß hier ungefähr das Schema unseres Gebetes vorliegt, nur daß bei Philo alles noch etwas hellenistischer und freier von der LXX sich darstellt.

Und noch auf eine zweite Stelle hat uns Wendland hingewiesen, auf die Ausführungen über das Gebet des Hohenpriesters spec. leg. I 97: Der jüdische Hohepriester . . . spricht seine Bitt- und Dankgebete nicht nur für das ganze Menschengeschlecht, sondern auch für die Teile der Natur, Erde, Wasser, Luft und Feuer, denn die ganze Welt betrachtet er als sein Vaterland (*ἐαυτοῦ πατρίδα εἶναι νομίζων*).“

Es ist im höchsten Grade beachtenswert, daß sich die Erwähnung der vier Elemente (wenigstens in VIII 12) wiederfindet, und andererseits der in beiden Redaktionen stehende terminus: *κοσμοπολίτης* bei Philo seine Parallele hat. Freilich wird man die Behauptung Philos, daß der Hohepriester in Jerusalem so gebetet habe, mit einigem Mißtrauen gegenüber stehen. Um so mehr aber ist anzunehmen, daß Philo seine Behauptung sich nicht einfach

1) Zwei angeblich christl. liturgische Gebete von Reitzenstein u. Wendland. Gött. gel. Nachr. 1910. S. 332.

aus den Fingern gesogen hat, sondern daß ihm dabei ein in der Synagoge der Diaspora übliches Gebet vorschwebt.

Eines aber bleibt noch zur Besprechung übrig, das ist der merkwürdige, zum Glück in beiden Redaktionen uns fast wörtlich erhaltene Schluß des Gebetes. Er lautete, wenn wir deren gemeinsames Gut herausheben, etwa folgendermaßen:

παρακούσαντα δὲ τὸν ἄνθρωπον¹⁾
 οὐκ εἰς τὸ παντελὲς ἀφανίσας²⁾
 ἀλλὰ χρόνῳ³⁾ πρὸς ὀλίγον αὐτὸν⁴⁾ κοιμίσας
 ἔρκω εἰς παλιγγενεσίαν ἐκάλεσας,
 ἔρον θανάτου λύσας
 ζωὴν ἐξ ἀναστάσεως ἐπηγγείλω⁵⁾.

Auch hier haben wir aller Wahrscheinlichkeit ein jüdisches Gebet vor uns; jedenfalls deutet nichts mit Notwendigkeit auf christlichen Einfluß hin. Die Betonung des Auferstehungsgedankens hat in einem späten jüdischen Gebet der Diaspora nichts Auffälliges, im Gegenteil, wir erwarten dies Charakteristikum spätjüdischen Glaubens a priori (vgl. Schmone-Esre, Anfang: „Gott der du Tote erweckst“). Nur die eine Frage bedarf der Erörterung: woher mag die Wendung stammen, daß Gott Adam nach dem Fall und der Bestrafung mit einem Eide die Auferstehung verheißen habe? Neutestamentlich ist der Gedanke jedenfalls nicht. Wir werden von vornherein auf eine apokryphe Adamsage als Quelle der Notiz schließen dürfen. Und die Vermutung bestätigt sich. In dem griechisch und lateinisch erhaltenen Leben Adams (βίος Ἀδάμ. = ἀποκάλυψις Μωσέως, und vita Adae) ist mehrfach davon die Rede, daß Gott Adam für das Ende der Dinge die Auferstehung und Unsterblichkeit verheißt (βίος Ἀδάμ. § 28 § 37 = Vita 47, βίος 39. 41. 43 = Vita 51). Besonders erwünscht ist es, daß die Hinweise auf die Verheißung Gottes in beiden Redaktionen des Adamslebens erscheinen, also der Grundschrift angehören, die wir mit Sicherheit als jüdisch in Anspruch nehmen dürfen. Daß an diesen Stellen von einem Eidschwur Gottes nicht die Rede ist, dürfte irrelevant sein. Die wiederholten feierlichen Versicherungen konnten sehr wohl als ἔρκος aufgefaßt werden⁶⁾.

1) VIII ἀμελήσαντα τῆς ἐντολῆς.

2) VIII εἰς τὸ παντελὲς ἀπολλύμενον οὐχ ὑπερεῖδες.

3) VIII χρόνῳ δέ.

4) > VII.

5) VII ὁ ζωοποιὸς τῶν νεκρῶν διὰ Ἰ. Χρ. τῆς ἐλπίδος ἡμῶν.

6) Daß der Ausdruck ἔρον θανάτου λύειν besonders in der Schule des Apolli-

Und so wird sich endlich auch die seltsame Wendung erklären „Nachdem er ihn auf kurze Zeit zur Ruhe gebracht (κοιμίας), hat er ihn mit einem Eide zur Wiedergeburt (παλιγγενεσία = Auferstehung) berufen.“ In der Vita Adams erfolgt die Verheißung Gottes, daß Adam auferstehen soll, gerade bei seiner Bestattung.

Zum Schluß drängt sich eine neue Frage auf. F. Probst hat (a. a. O. s. o. S. 449) unter Berufung auf Justin Apol. I 13 (und 65) behauptet, daß unserm eucharistischen Gebet im achten Buch der Konstitutionen eine alte Quelle, ein von jeher bei der Kommunion übliches Gebet, zu Grunde gelegen habe. Die Stelle bei Justin lautet: (die Christen hielten es für die allein Gott würdige Ehre) τὸ τὰ ὑπ' ἐκείνου εἰς διατροφήν γενόμενα οὐ πυρὶ θάπαναν ἀλλ' ἑαυτοῖς καὶ τοῖς θεομένοις προσφέρειν, ἐκείνῳ δὲ εὐχαρίστους ὄντας διὰ λόγου πομπᾶς καὶ ὕμνων πέμπειν ὑπὲρ τε τοῦ γεγονέναι καὶ τῶν εἰς εὐρωστίαν πόρων πάντων, ποιότητων μὲν γενῶν καὶ μεταβολῶν ὥρων καὶ τοῦ πάλιν ἐν ἀφθαρσία γενέσθαι διὰ πίστιν τῆν ἐν αὐτῷ αἰτήσεις πέμποντες. Hier könnte in der Tat eine Anspielung auf ein Gebet von einem ähnlichen Gang wie des von uns rekonstruierten vorliegen. Besonderen Wert lege ich darauf, daß auch hier der Schöpfungsgedanke am Anfang mit dem der ἀφθαρσία am Schluß verbunden erscheint. Freilich sind auch wieder Differenzen vorhanden; die ποιότητες τῶν γενῶν (gelegentlich auch die μεταβολαὶ ὥρων) sind ja auch in unserem Gebet betont. Aber das alles ist doch nicht vorherrschend unter den Gesichtspunkt τῶν εἰς εὐρωστίαν πόρων gestellt, wie das bei Justin, der offenbar von Gebeten der Christen bei ihren gemeinsamen Mahlzeiten (nicht bei der eucharistischen Feier) redet, nur zu natürlich ist.

Jedenfalls, sollten die Angaben Justins mit unserem Gebetstext irgendwie in Beziehung stehen, so handelt es sich dabei nicht um das eucharistische Gebet in Konst. VIII 12, sondern ersichtlich um die (jüdische) Grundlage von VIII 12 und VII 35, handelt es sich überhaupt nicht um eine Abendmahlsliturgie, sondern ein Gebet viel allgemeinerer Art, das zufällig in die Clementinsche Abendmahlsliturgie verschlagen ist (s. u.). — Daß bereits Justin ein unserm Gebet ähnliches, das dann auch in Rom die Kirche von der Synagoge übernommen hätte, kannte, liegt durchaus im Bereich der Möglichkeit. Nur freilich wird man auf Grund der Parallele bei Justin unser Gebet kaum als Tischgebet ansprechen können. Denn in seinem Inhalt deutet nichts auf den Charakter

narius gebräuchlich gewesen sei (Funk in seiner Ausgabe zu VII 34, 8), beweist natürlich für seine Herkunft nichts.

eines solchen hin. So bleibt leider dessen Charakter im Dunkeln; wir wissen nicht, was für eine Stellung, Sinn und Zweck es im jüdischen Gottesdienst und liturgischem Gebrauch gehabt hat. Am besten wird man es ein allgemeines synagogales Dankgebet nennen können.

IV.

Es bleibt endlich noch ein Gebet zur Besprechung übrig, das erste in der Sammlung, VII 33. Ich setze seinen charakteristischen Anfang hierher:

Αἰώνιε σῶτερ ἡμῶν, ὁ βασιλεὺς τῶν θεῶν, ὁ ὢν μόνος παντοκράτωρ καὶ κύριος, ὁ θεὸς πάντων τῶν ὄντων καὶ θεὸς τῶν ἁγίων καὶ ἀμέμπτων πατέρων ἡμῶν τῶν πρὸ ἡμῶν, ὁ θεὸς Ἀβραάμ, Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, ὁ ἐλεῆμων καὶ οἰκτίρμων, ὁ μακρόθυμος καὶ πολυέλεος.

Nach allem was bisher schon bewiesen ist, werden wir an dem synagogalen Charakter dieses Gebets kaum zweifeln. Mit seiner Erwähnung der Patriarchen erinnert es unmittelbar an das Achtzehnbittengebet. Wenn es im folgenden heißt: καὶ κατὰ πᾶν κλίμα τῆς οἰκουμένης τὸ διὰ προσευχῆς καὶ λόγων ἀναπέμπεται σοι θυμίαμα, so ist das spezifisch charakteristisch für das hellenisierte Diasporajudentum, das hier redet. Über die Zusammenstellung der ἔμφυτος γνώσις¹⁾ (s. o. S. 441) und des νόμος (33₃) wird sogleich gehandelt werden. Wenn bald nachher von der συνείδησις πίστεως ἀνόπουλος die Rede ist, so könnte in dieser ungewöhnlichen Zusammenstellung πίστις christlicher Einschub sein, es kann aber ebenso gut πίστις hier die (stoische) Bedeutung von Überzeugung haben. Auch in diesem Gebet klingt die eschatologische Note stark an, es ist wie am Schluß von VII 34 von der ὑπόσχεσις τῆς παλιγγενεσίας die Rede. Dann schließt das Stück mit einer Verherrlichung der drei Erzväter: ὑπέρμαχε γένους Ἀβραάμ, ἐδλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. Der einzige christliche Zusatz findet sich bei der Erwähnung der Sendung Jakobs nach Mesopotamien: καὶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἰακώβ ἐπι Μεσοποταμίαν στελλομένου [θεΐξας τὸν Χριστὸν δι' αὐτοῦ]²⁾ ἐλάλησας εἰπών (Gen. 28₁₅ u. 48₄).

Nachdem ich die vorstehenden Untersuchungen bereits vollendet hatte, erhielten sie noch eine sehr erfreuliche weitere Bestätigung durch meinen Kollegen Rahlfs, dem ich von meinem Funde Mitteilung gemacht hatte.

1) ἔμφυτος νόμος nur noch VIII 12, 18 (s. o. S. 454₂) u. VIII 9, 8 (s. u.)

2) Ein ganz ähnlicher Zusatz wird weiter unten für das Gebet VIII 12, 28 (καὶ ἐμφανίσας αὐτῷ sc. Abraam — τὸν Χριστόν) nachgewiesen werden.

Rahlfs Aufmerksamkeit fesselte der Satz in unserm Gebet § 4: ἐξ ὑπαρχῆς γὰρ τοῦ προπάτορος ἡμῶν Ἀβραὰμ μεταποιουμένου τὴν ὁδὸν τῆς ἀληθείας, ὁραματισμῷ ὠδήγησας. Er hatte seinerseits bereits die Überzeugung gewonnen, daß das seltsame Wort ὁραματισμός gar nicht griechisch sei, sondern wahrscheinlich eine Neubildung des jüdischen Bibelübersetzers Aquila. Aquila hat die Gewohnheit, ein hebräisches Wort mit einem ganz bestimmten griechischen Äquivalent zu übersetzen. So muß er, um dies System durchzuführen, oft zu seltsamen griechischen Bildungen greifen und so übersetzt er nur ἡσῆ „das Wort der gewöhnlichen Sprache“ mit ὄραν, dagegen ἡῆ „das Wort der gehobenen Sprache“ mit ὁραματισμοῦ und verwendet demgemäß ὁραματισμός für die abgeleiteten Substantiva von ἡῆ z. B. ἡῆ¹). Gegenüber der These Rahlfs, daß ὁραματισμός eine Eigenbildung Aquilas sei, bildete nun bislang unsere Stelle eine ihm schon bekannte scheinbare Gegeninstanz. Nun, mit der Erkenntnis, daß wir in unseren Gebeten jüdisches Gut haben, löst sich jegliche Schwierigkeit. Wir werden jetzt sagen dürfen, ὁραματισμός an dieser Stelle stammt aus Aquila, der Verfasser unseres Gebetes benutzte die Version Aquilas! Rahlfs wies mir weiter nach, daß ὁραματισμός an dieser Stelle Übersetzung von ἡῆ Gen. 15₁ ist. Wenn der Verfasser fortfährt: διδάξας ὅτι ποτέ ἐστιν ὁ αἰὼν οὗτος, so bezieht sich das auf Gen. 15₅. Wenn es weiter in unserem Text heißt: καὶ τῆς μὲν γνώσεως αὐτοῦ προώδευσεν ἢ πίστις, τῆς δὲ γνώσεως²) ἀκόλουθος ἦν ἢ συνθήκη so finden wir in der Tat die πίστις an der berühmten Stelle 15₆ erwähnt, darauf folgt 15₈ die Frage Abraams: κατὰ τί γνώσομαι ὅτι κληρονομήσω αὐτήν; und 15₁₃ γινώσκων γνώση, ὅτι πάροικον ἔσται τὸ σπέρμα σου. Und 15₁₈ heißt es in dem uns geläufigen Text der LXX: ἐκεῖ διέθετο ὁ θεὸς τῷ Ἀβραὰμ διαθήκην. Unser Gebet spielt mit dem Satz ἀκόλουθος ἦν ἢ συνθήκη darauf an. Aber συνθήκη ist die charakteristische Übersetzung des Aquila! Wenn das Gebet dann freilich mit dem aus Gen. 15₅ und 13₁₆ gemischten Zitat — und zwar im Septuagintatext fortfährt: ποιήσω τὸ σπέρμα σου ὡς τοὺς ἀστέρας τοῦ οὐρανοῦ καὶ ὡς τὴν ἄμμον τὴν παρὰ τὸ χεῖλος τῆς θαλάσσης, — so scheint jene Beziehung unserer Stelle nicht mehr verstanden zu sein, und es ist wahrscheinlich, daß das LXX-Zitat erst vom Bearbeiter des Gebetes stammt.

1) Vgl. hierzu die ausführliche Darlegung des Tatbestandes bei Rahlfs, Nachrichten d. Ges. d. Wissensch. Göttingen, Philol.-histor. Klasse 1915. Beiheft S. 30f.

2) Man wird wahrscheinlich γνώσεως (statt πίστεως) mit a zu lesen haben. In a ist freilich der Text ganz verwirrt. Man könnte auch annehmen, daß πίστις im Text stand. Dann aber würde πίστις offenbar christliche Korrektur sein.

Rahlfs hat auch die anderen alttestamentlichen Zitate unserer Gebete untersucht. Das Resultat enttäuscht etwas. Die wirklichen Zitate bieten alle LXX-Text. Andererseits gelang es ihm noch zwei Spuren der Aquilaübersetzung zu finden. In dem Zitat aus LXX Ps. 67¹⁸ im Gebet 35₄ begegnet uns das Wort *Συναί*, so aber transkribiert Aquila gegen LXX (*Συνᾶ*); und 37₃ findet sich die merkwürdige Transkription *Φασσᾶ*¹⁾ (= *ΠΩΩ*), während LXX *φασεα* (Symmachus *φασεγ*) bietet. Die Transkription Aquilas ist *φησα*!

Man wird also anzunehmen haben, daß entweder die wort-echten alttestamentlichen Zitate unserer Gebete später nach LXX korrigiert wurden, oder daß die meisten dieser Zitate erst von dem (christlichen) Redaktor in den Text eingebracht sind. Für letzteren Ausweg sprach bereits die oben gemachte Beobachtung, es werden sich noch andere im Verlauf der Untersuchung hinzufinden!

Vorläufig machen wir hier halt und sehen, was wir gewonnen haben. In unserem Gebete ist die Übersetzung Aquilas benutzt! Damit haben wir von neuem eine Bestätigung unserer Hauptthese gewonnen. Zugleich erhalten wir einen terminus a quo ihrer Entstehung, nämlich etwa die zweite Hälfte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts²⁾. Danach war ein derartiges griechisch redendes, hellenisiertes Judentum, wie es in den Gebeten sich zeigt, noch vorhanden!

Aber wir haben noch mehr gewonnen. Gerade die Stelle 33₄ f., von der wir ausgingen und die unlösbar mit der Bibelübersetzung Aquilas verbunden ist, zeigt jene bemerkenswerte Ausführung über *πίστις* und *γνώσις*. Dieses Judentum kannte den Begriff der *γνώσις* und hat über das Verhältnis von *πίστις* und *γνώσις* bereits reflektiert, — eine sehr erstaunliche Beobachtung.

Und wir sehen weiter, daß *γνώσις* überhaupt ein Grundbegriff unserer Gebete ist. Wir lesen 35₉ *κύριος θεὸς γνώσεων* (LXX I. Kö. 2₃ *θεὸς γνώσεως κύριος*) ἢ *ἀναρχος γνώσις* VIII 12₇; VII 36₄ *εἰς γνώσιν τῆς σῆς δυνάμεως*. Vor allem kommt VII 33₃ in Betracht: *ὑποδείξας δὲ ἐκάστην τῶν ἀνθρώπων διὰ τῆς ἐμφύτου γνώσεως καὶ φυσικῆς κρίσεως (!) καὶ ἐκ τῆς τοῦ νόμου ὑποφωνήσεως* — und dementsprechend VIII 12, 18: *κἀν τῷ ποιεῖν νόμον δέδωκας αὐτῷ ἔμφυτον*³⁾. Endlich finden wir *γνώσις* noch 39₂ *τὴν περὶ θεοῦ τοῦ ἀγεννήτου γνώσιν*, und es soll sofort nachgewiesen werden, daß auch c. 39 wahrscheinlich noch in unseren Zusammenhang hineingehört.

1) Handschr. *φᾶσσα, σαφά*.

2) Vgl. auch Rahlfs a. a. O. S. 32.

3) *νόμος ἔμφυτος* findet sich nur noch in dem Bischofsgebet VIII 9, 8, und mit dem hat es ebenfalls eine besondere Bewandnis.

Machen wir die Gegenprobe, so zeigt sich, daß demgegenüber γνώσις in den Konstitutionen gar nicht sehr häufig ist. Sehen wir zunächst einmal von den Stellen in den Gebeten des achten Buches ab (5, 1; 11, 2; 12, 7; 37, 6), die alle noch einer besonderen Untersuchung bedürfen, so bleiben nur folgende Stellen übrig: II 26, 4 (der Bischof γνώσεως φύλαξ); V 1, 4: εἰ γὰρ ὁ „τὰ ὑπάρχοντα πτωχοῖς δοῦς“ τέλειος μετὰ τὴν περι τῶν θείων γνώσιν¹⁾, πολλῶ μᾶλλον ὁ ὑπὲρ μαρτύρων; und in den sicher übernommenen Taufgebeten VII 44, 2 (τὴν ὁσμὴν τῆς γνώσεως τοῦ εὐαγγελίου ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν εὐσομον παρασχόμενος), 45, 3 (γνώσιν ἀπλαγῆ). Sonst findet sich γνώσις nur an Stellen, wo alt- oder neutestamentliche Zitate benutzt sind oder anklingen²⁾.

Damit ist von der anderen Seite erwiesen, daß die Betonung der Gnosis und die Ausführungen über diese schwerlich erst von dem Redaktor der Konstitutionen in unsere Gebete hineingebracht sein können. Stutzig machen könnte vielleicht nur die Beobachtung, daß der an die ἔμφοτος γνώσις anklingende Begriff φυσικὸς νόμος ein Lieblingsbegriff desselben ist. Er verwendet ihn in der zweiten Hälfte des VI. Buches (s. Wortregister bei Funk) fortwährend und bringt ihn gewaltsam in das Gedankengefüge seiner Quelle, der Didaskalia, mit ihrer interessanten Unterscheidung von Dekalog und δευτέρωσις hinein. — Allein es muß beachtet werden, daß die Terminologie des Redaktors der Konstitutionen und die der Gebete, — bei vielleicht vorhandener Übereinstimmung in der Sache — total abweichen. Einerseits ist der Terminus ἔμφοτος γνώσις (ἔμφοτος νόμος) bei dem Redaktor eben nicht nachweisbar, andererseits kennen die Gebete den Terminus φυσικὸς νόμος nicht, dagegen wohl φυσικὴ κρίσις (VII 33, 3). Es ist wohl Verwandtschaft vorhanden, aber keine Identität, und es ist sogar möglich, daß der Redaktor der Konstitutionen sich durch die Gebetsquelle zu seinen Ausführungen über den Begriff des φυσικὸς νόμος hat anregen lassen.

Wir kehren noch einmal zurück. Was ist das für ein merkwürdiges Judentum, das sich uns hier zeigt! Es kennt den Begriff γνώσις, es spekuliert über das Verhältnis von πίστις und γνώσις, es prägt die Termini ἔμφοτος γνώσις, φυσικὴ κρίσις, νόμος ἔμφοτος und stellt dieser natürlichen Erkenntnis und Sittlichkeit die ὑποφώνησις τοῦ νόμου, d. h. etwa den νομὸς γραπτὸς gegenüber. Einer seiner Lieblingstermini ist ferner λογικὸς (34, 6 38, 5 (VIII 37, 5) λο-

1) Die Wendung ist nicht ganz klar. Der Sinn ist wohl der, daß der Barmherzige gleich hinter dem Gnostiker kommt. Für das Concretum tritt das Abstractum ein.

2) II 57; 28, 7; V 7, 22; VI 15, 3; VIII 1, 12; II 25, 7 (Lk. 11⁵²); V 16⁵ (Mt. 21⁴³). — VII 26, 2 stammt aus der Didache.

γικὸν ζῶον; 35, 10 (vgl. VIII 37, 6 15, 7) πάση λογικῇ καὶ ἀγία φύσις; VIII 9, 8 (s. u.) VIII 12, 17 τὴν λογικὴν διάγνωσιν, εὐσεβείας καὶ ἀσεβείας διάκρισιν καὶ ἀδίκου παρατήρησιν. Sein Schöpfungshymnus ist ganz und gar von der Sprache der Stoa und von hellenistischer Frömmigkeit durchtränkt. Es fand in Gen. 1²⁶ die Hypostase der Sophia angedeutet und spekuliert über diese Figur¹⁾. Ihm ist der Mensch κοσμοπολίτης und κόσμος κόσμος!

Namentlich aber fesseln die Aussagen dieses Judentums über γῶσις und πίστις unsere Aufmerksamkeit. Es soll hier nicht eine Geschichte des Wortes γῶσις (γινώσκειν τὸν θεόν) im jüdischen Hellenismus und in der alten christlichen Kirche gegeben werden. Eine solche Arbeit muß einmal in Anlehnung an Nordens anregende und einschneidende Untersuchung im „Agnostos Theos“ geliefert werden. Nur auf einiges möge, um die Bedeutung des hier entdeckten hellenistischen Judentums ins Licht zu stellen, hingewiesen werden. — Es ist bemerkenswert, daß Philo den Terminus γῶσις eigentlich noch nicht kennt; er redet unendlich oft von ἐπιστήμη, σοφία etc., auch da wo es sich ihm um eigentliche religiöse (offenbarte, auch visionäre) Erkenntnis handelt. Den Terminus γῶσις habe ich nur für wenige Stellen notiert²⁾.

Es ist auch charakteristisch, daß im neuen Testament fast allein Paulus den Begriff γῶσις terminologisch gebraucht (Eph. 3¹⁹ und I Tim. 6²⁰ ἢ ψευδώνυμος γῶσις eingeschlossen). Lukas spricht freilich auch einmal in charakteristischer Abwandlung eines älteren Herrenwortes von κλείς τῆς γνώσεως³⁾. Auch die johanneischen Schriften, bei denen das γινώσκειν τὸν θεόν eine solche Rolle spielt, kennen γῶσις nicht.

Charakteristisch ist dagegen II Pt. 1⁵ f. die Reihenfolge πίστις . . . ἀρετὴ . . . γῶσις . . . ἐγκράτεια (vgl. auch 3¹⁸ ἐν χάριτι καὶ γνώσει τοῦ κ. ἡ.)

Hier schließt sich der Barnabasbrief an: 1⁵ ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τελείαν ἔχητε τὴν γῶσιν; dann Barnabas 2²: πίστις . . . φόβος ὑπομονή . . . μακροθυμία . . . ἐγκράτεια . . . σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη, γῶσις, eine Stelle, die offenbar dem Clemens Alexandrinus sein Schema

1) Daß auch Justin Dial. 62 (vgl. Iren. IV 20, 1) die Spekulation kennt, kann nicht wundernehmen.

2) q. deus. s. immut. 143 γῶσις καὶ ἐπιστήμη θεοῦ. de somn. I 60: ἵνα τοῦ πρὸς ἀλήθειαν ὄντος εἰς ἀκριβῆ γῶσιν ἔλθῃ. migrat 42 wird von Gott gesagt, daß er εἶδῃσιν, γῶσιν καὶ κατὰληψιν seiner Werke gehabt habe. — Aber Philo sagt lieber (§ 40) ὁ μόνος ἐπιστήμων θεός.

3) Die Wendungen Lk. 1⁷⁷ (γῶσις σωτηρίας) und erst recht I Pt. 3⁷ κατὰ γῶσιν (= vernünftig) sind mehr zufälliger Art und kommen kaum in Betracht.

der christlichen Tugenden im zweiten Buch seiner Stromata inspiriert hat¹⁾.

Außerhalb des Barnabasbriefes ist der Begriff γνῶσις auch bei den apostolischen Vätern noch ein seltener²⁾, nur im I. Klemensbrief etwas häufiger. Doch ist man sich des Inhaltes des terminus γνῶσις, — nicht nur religiöse, sondern wunderbare, auf wunderbarem Wege erworbene Erkenntnis — wie es scheint, voll bewußt.

In unseren Gebeten spricht ein hellenistisches Judentum, dem dieser Begriff (allerdings wohl ein wenig intellektualistisch gewandt) vollkommen geläufig ist, das das 15. Kapitel der Genesis, aus dem Paulus die Lehre von der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως nahm, dazu benutzt, um das Verhältnis von πίστις und γνῶσις darzulegen.

Wir haben hier dasjenige Judentum in authentischen Zeugnissen, an das Paulus Rö. 2²⁰ sich wendet: ἔχοντα τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ, und dasjenige Milieu, aus dem seine Ausführungen über den νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις verständlich werden³⁾.

V.

Und so wäre denn nachgewiesen, daß die ganze Gebetssammlung in den Konstitutionen VII 33—38 der Synagoge entlehnt ist. Sie stellt wahrscheinlich bereits eine jüdische Gebetssammlung dar, die der Bearbeiter in sehr naiver und dankenswert geringer Umarbeitung in christliche Gebete verwandelt hat.

Vielleicht können wir noch einen Schritt weitergehen und den jüdischen Einschlag in den Konstitutionen um ein Kapitel weiter verfolgen. Der Kompilator des siebenten Buches wendet sich im folgenden dem Unterricht der Katecheten zu. Wie die getauften Christen leben müßten (c. 1—32), und wie sie Gott danken müßten (33—38). sei nunmehr gesagt: δίκαιον δὲ μηδὲ τοὺς ἀμωήτους καταλιπεῖν ἀβοηθήτους. Nun gibt er Anweisungen für den Katechumenenunterricht: ὁ μέλλον τοίνυν κατηχεῖσθαι τὸν λόγον τῆς εὐσεβείας παιδεύεσθω πρὸ τοῦ βαπτίσματος τὴν περὶ θεοῦ τοῦ ἀγεννήτου γνῶσιν, τὴν

1) γνῶσις besteht schon bei Barnabas z. T. in der kunstgemäßen allegorischen Ausdeutung der Schrift (5₄) 6₉ 9₈ 13₇. γνῶσις = ethische Lehre Didache 18₁ 19₁.

2) I Clem. 1₂ πίστις . . . εὐσέβεια . . . φιλοξενία . . . γνῶσις. (48₅ Anlehnung an I Ko.) 40₁ ἐγκεκυφότες εἰς τὰ βᾶθρα τῆς θείας γνώσεως (vgl. 41₄). 36₂ in dem mystischen (eucharistischen?) Hymnus: διὰ τοῦτου ἠθέλησεν ὁ δεσπότης τῆς ἀθανάτου γνώσεως ἡμᾶς γεύσασθαι. — Ignatius nur Ephes. 17₂ λαβρόντες θεοῦ γνῶσιν, ὃ ἐστὶν I. Χρ. Hermas nur Vis. II 2₁ ἀπεπαλύφθη μοι ἡ γνῶσις, von der Offenbarung des Inhalts der geheimnisvollen Schrift! II Clemens nur 3₁. Dann in den Abendmahlsgebeten der Didache 9₃ 10₂ vgl. 11₃. Das sind, soweit ich sehe, alle in Betracht kommenden Stellen.

3) Vgl. noch die συνειδήσις πίστεως ἀνόπουλος (s. o.) mit Rö. 2₁₅.

περὶ υἱοῦ μονογενοῦς ἐπίγνωσιν, τὴν περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος πληροφορίαν¹⁾. An diesen Sätzen ist zunächst nichts zu beanstanden, wohl aber an der Fortsetzung. Man sollte doch meinen, daß hier die Unterweisung in der Trinität als Ende und Krönung des Katechetunterrichts genannt wäre. Nun aber fährt die Anweisung fort: *μανθανέτω δημιουργίας διαφόρου τάξιν, προνοίας εἰρμόν, νομοθεσίας διαφόρου δικαιοτήρια* (eine Wendung, die geradezu einen Kommentar bietet zu *νόμων δοτήρ* 35, 10, *μελέτη νόμων* 36, 1, 5. vgl. 38, 5²⁾) *παιδευέσθω, διὰ τί κόσμος γέγονεν καὶ δι' ὃ κοσμοπολίτης* (s. o. S. 468) *ὁ ἀνθρώπος κατέστη· ἐπίγνωσκέτω τὴν ἑαυτοῦ φύσιν, ὅσα τις ὑπάρχει, παιδευέσθω, ὅπως ὁ θεὸς τοὺς πονηροὺς ἐκόλασεν ὕδατι καὶ πυρὶ, τοὺς δὲ ἁγίους ἐδόξασεν καθ' ἑκάστην ἡμέραν* (folgt eine Aufzählung von Frommen, ähnlich wie die in Gebet 37 und 38 von Seth bis zu Pinèhas), *ὅπως τε προνοούμενος οὐκ ἀπεστράφη ὁ θεὸς τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος, ἀλλ' ἀπὸ πλάνης καὶ ματαιότητος εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας* (das braucht nicht aus I Tim. 2₄ zu stammen) *ἐκάλει κατὰ διαφόρους καιρούς* (in einem ursprünglich christlichen Zusammenhang würden wir hier die spezielle Erwähnung der Erlösung durch Christus stark vermissen) *ἀπὸ τῆς δουλείας καὶ ἀσεβείας εἰς ἐλευθερίαν καὶ εὐσεβειαν, ἀπὸ ἀδικίας εἰς δικαιοσύνην, ἀπὸ θανάτου αἰωνίου εἰς ζωὴν αἰωνίου. ταῦτα καὶ τὰ τοῦτοις ἀκόλουθα μανθανέτω ἐν τῇ κατηχήσει ὁ προσιών.*

Sollte der Schluß nach allem Vorhergegangenen ganz fehlgreifen, daß wir hier eine jüdische Anweisung für den Proselytenunterricht vor uns haben, dem der christliche Bearbeiter nur ein Bekenntnis zur Trinität (hinter der Erwähnung der *περὶ θεοῦ τοῦ ἀγεννήτου γνῶσις*) nebst dem Hinweis auf das *βάπτισμα* vorgeschoben hat? Der ursprüngliche Anfang ließe sich noch aus dem oben beigebrachten Satz konstruieren: *ὁ μέλλων τοῖνον κατηχεῖσθαι τὸν λόγον τῆς εὐσεβείας παιδευέσθω τὴν περὶ θεοῦ τοῦ ἀγεννήτου γνῶσιν, . . . μανθανέτω δημιουργίας διαφόρου τάξιν.*

Wie gesagt, es mag das nur als Vermutung hingestellt werden.

1) Es ist charakteristisch, wie hier *γνῶσις* (*ἐπίγνωσις*) und *πληροφορία* als Synonyma erscheinen. *πληροφορία* ist — hauptsächlich in der Mönchsmystik — vielfach die ganz sinnlich gedachte Erfülltheit mit der höheren Erkenntnis.

2) Es muß allerdings hervorgehoben werden, daß auch der Verfasser der Konstitutionen des öftern *νόμοι* im Plural gebraucht (vgl. seine Theorie vom *νόμος φυσικός* in der zweiten Hälfte von Buch VI). Aber es wurde bereits oben nachgewiesen, daß an den Stellen II 36, 2, 61, 4; VI 23, 3; 27, 7 ersichtlich eine Entlehnung aus dem Gebet VI 36, 1 stattgefunden habe. Sonst steht der Plural, soweit ich sehe: II 49, 5 *ἐν τοῖς νόμοις* Zitationsformel, ähnlich VI 28, 4 f. und II 61, 2 VIII 22, 4. Über VIII 12, 30 s. u. Man kann also nicht verkennen, daß der Gebrauch des merkwürdigen Plurals *νόμοι* seinen Hauptsitz in unseren Gebeten hat.

Aber es wäre nicht ganz unwichtig, wenn wir mit dieser Vermutung recht hätten. Sie würde zugleich ein Licht auf den Charakter der rekonstruierten jüdischen Gebetssammlung werfen. Auch diese können wir uns als für den Proselytenunterricht resp. den Unterricht überhaupt bestimmt denken. Der Unterricht in den Gebeten galt als ein Hauptstück des Judentums. Johannes der Täufer lehrt seine Jünger beten, Jesus wird gleichfalls von seinen Jüngern darum gebeten (Luk. 11^{5f.}). Jochanan bei Zakkai lehrte seine Schüler zunächst das Sch'ma, Sch'mone Esre und das Tischgebet. Der erste Traktat der Mischna ist der Traktat Berachot¹⁾, III Makk. 2²¹ spricht von der ἑνθεσμος λιτανεία. Noch heutzutage besteht das Hauptstück des jüdischen Religionsunterrichts in dem Auswendiglernen des Gebetsbuches.

Das siebente Buch der Konstitutionen hat uns eine wertvolle Reliquie bewahrt. Eine alte Gebetssammlung der jüdischen Synagoge, die man vielleicht zu Unterrichtszwecken zusammengestellt, verbunden mit einer Anweisung für den Proselytenunterricht.

Dann verschwinden im VII. Buch der Konstitutionen die spezifisch jüdischen Einflüsse, was von VII 39,4 folgt, sind christliche Anweisungen für die Taufe. Doch erscheint innerhalb der Taufvorschriften noch wieder eine merkwürdige Stelle. Der Vorschrift über das Gebet bei dem Chrisma nach der Taufe wird 44, 3 hinzugefügt: ἐὰν γὰρ μὴ εἰς ἕκαστον τούτων ἐπίκλησις γένηται παρὰ τοῦ εὐσεβοῦς ἱερέως τοιαύτη τις, εἰς ὕδωρ μόνον καταβαίνει ὁ βαπτιζόμενος ὡς οἱ Ἰουδαῖοι καὶ ἀποτίθεται μόνον τὸν ῥόπον τοῦ σώματος, οὐ τὸν ῥόπον τῆς ψυχῆς. Der Verfasser schreibt in einem Milieu, in welchem die Proselytentaufe des Judentums noch eine Rolle spielte, der Vergleich mit ihr sich unmittelbar aufdrängte und das Bedürfnis vorhanden war, Christentaufe und Proselytentaufe im Prinzip voneinander zu unterscheiden.

VI.

Wir können uns jetzt noch einen Schritt weiter vorwärts wagen. Es wurde bereits nachgewiesen, daß das Gebet VIII 34 und ein Stück des großen eucharistischen Präfationsgebetes VII 12, 9—20 nur Abkömmlinge eines und desselben (jüdischen) Gebetes seien. Des öftern sind wir bereits auf auffallende Berührungen der jüdischen Gebetssammlung mit diesem und mit andern der clementinischen Liturgie gestoßen. Jetzt soll der Beweis geführt werden, daß nicht nur das Präfationsgebet, sondern die gesamte Gebetsliturgie des achten Buches von jüdischem Einfluß d. h. von unserer

1) Vgl. Bousset, Rel. d. Judentums² 205.

Gebetssammlung beherrscht ist. Ich setze mit einer genauen Analyse der Präfation dieser Liturgie VIII 12, 6—27 ein.

Dieses Gebet beginnt nach dem ἄξιον καὶ δίκαιον mit einem langen Gotteshymnus, der durch seine vielen negativen Prädikate charakterisiert wird (ich merke die Wendungen ἀναρχος γινώσις, ἀδίδακτος σοφία¹⁾ an)²⁾. Dann folgt ein christologischer Abschnitt. Und dann wendet sich mit § 8 der Hymnus der Erschaffung der Seraphim und Cherubim zu. Wer die Anlage eines ἄξιον καὶ δίκαιον kennt, kommt sofort auf die Vermutung, daß die Erwähnung dieser Engelklassen zu keinem anderen Zweck erfolgt, als um mit ihr zu dem seraphischen Hymnus des dreimal-Heilig überzuleiten, mit dem jedes rechte ἄξιον-καὶ-δίκαιον-Gebet schließen muß. Aber das Gebet enttäuscht diese Erwartung gründlich; es setzt sich durch lange Paragraphen hindurch (9—26) weiter fort, bis endlich erst mit § 27 der Seraphimgesang anhebt.

Ich behaupte nun, daß diese Anlage des Gebetes und seine in der gesamten Liturgie beispiellose Länge daher rührt, daß §§ 9—26 interpoliert und zwar im wesentlichen aus unseren jüdischen Gebeten interpoliert sind³⁾. Der Beweis ist ja zum Teil, nämlich

1) Die Wendungen mögen bereits einen partiellen Einfluß der jüdischen Gebetsliturgie (s. o. S. 467) darstellen.

2) Die aus II Makk. 7₂₈ stammende Wendung ὁ τὰ πάντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγωγὸν ist in der Tat in christlicher Gebetsliturgie, wie es scheint, uralt. Die erste Spur findet sich vielleicht bereits im Hirten des Hermas Mand I. 1. Vgl. Th. Schermann, d. liturg. Papyrus v. Dér-Balyzeh, Texte u. Unters. 36, 1. 1910. S. 12—14.

3) Das ist der Fehler in einem großen Teil der Untersuchung Drews, daß er diesen Tatbestand nicht gesehen hat. Er hat in der Tat bei seinem Bestreben, den Typus der klementinischen Liturgie bis in die christliche Urzeit zu verfolgen, sein Bemühen vielfach auf einen Text verwandt, der in dem großen eucharistischen Gebet eine sekundäre Interpolation ist. — Daher geht es auch nicht an, so wie Drews das S. 111 bei dem Vergleich von Novatian mit Konst. VIII 12 tut, gerade den § 8 mit 9 ff. als eine Einheit zu behandeln, als begänne der Schöpfungshymnus mit der Erwähnung der Erschaffung der himmlischen Heerschaaren. § 8 hat eine völlig andere Struktur als § 9 ff. Er ist ganz christologisch orientiert: οὐ γὰρ θεὸς αἰῶνι δὲ αὐτοῦ τὰ πάντα πεποηκας καὶ δι' αὐτοῦ τῆς προσηκούσης προνοίας τὰ ὅλα ἀξιοῖς; δι' οὗ γὰρ τὸ εἶναι ἐχαρῆσω, δι' αὐτοῦ καὶ τὸ εἶναι ἐδωρῆσω· ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ σου, ὁ δι' αὐτοῦ πρὸ πάντων ποιήσας τὰ Χερουβείμ etc. καὶ μετὰ ταῦτα πάντα ποιήσας δι' αὐτοῦ.... Und damit vergleiche man nun den oben gegebenen Text des folgenden Teils des Gebetes! Der Abstand zwischen dem ursprünglichen eucharistischen Präfationshymnus und der (jüdischen) Einlage springt ins Auge. Drews bemüht sich S. 69 ff. die Bekanntschaft Justins mit dem Präfationsgebet der clementinischen Liturgie zu erweisen. Was er an erwägerten Parallelen beibringt S. 75—78 bezieht sich auf die spezifisch christliche Partie § 7—8. Über die vermeintliche Parallele zu § 21 s. u.

für § 9—20, schon erbracht. An dieses Stück schließt sich ein zweites Gebet, dessen Herkunft ebenfalls nachweisbar ist. Es beginnt § 21: *καὶ οὐ τοῦτο μόνον ἄλλὰ καὶ τοὺς ἐξ αὐτοῦ* (sc. Adam) *εἰς πλήθος ἀνάρηθμον χέας, τοὺς ἐμμεῖναντάς σοι ἐδόξασας, τοὺς δὲ ἀποστάντας σου ἐκόλασας.* Wir erinnern uns jetzt der Anweisung in dem von uns vermuteten Proselytengebete: *παιδεύεσθω, ὅπως ὁ θεὸς τοὺς πονηροὺς ἐκόλασεν ὕδατι καὶ πυρί, τοὺς δὲ ἁγίους ἐδόξασεν καθ' ἑκάστην γενεάν.* Und nun folgt an beiden Stellen etwa dieselbe charakteristische Reihe von alttestamentlichen Helden, nur daß VII 39 einfach die Namen aufzählt, VIII 12, 20 ff. aber zu dieser Aufzählung eine längere Ausführung bietet. Ich stelle zunächst die beiden Namenlisten sich gegenüber.

VIII 12

Abel, Kain, Seth, Enos, Henoch,
Noah, Lot, Abraham, Melchisedek,
Hiob, Isaak, Jakob, Joseph,
Moses, Josua.

VII 39

Seth, Enos, Henoch,
Noah, Abraham, Melchisedek,
Hiob,
Moses, Josua, Kaleb, Pinehas.

Noch frappanter ist fast der Parallelismus mit einer zweiten Stelle der Liturgie im achten Buch, die ich an diesem Punkt hier gleich heranziehe. Im Bischofsgebet VIII 5, 3 f. lautet die Liste: Abel, Seth, Enos, Henoch, Noah, Melchisedek, Hiob, Abraham, Moses, Aaron, Eleazar, Pinehas (!).

Und noch an einer vierten Stelle in den Konstitutionen, diesmal im zweiten Buche, die wiederum mit der hier mitgeteilten Skizze des Verlaufes des eucharistischen Gottesdienstes eng zusammenhängt, kehrt unsere Liste wieder II 55:

Abel, Sem, Seth, Enos, Henoch, Noah, Lot, Melchisedek, die (drei) Patriarchen, Hiob, Moses, Josua, Kaleb, Pinehas.

Die Übereinstimmung der Listen¹⁾ fällt ins Auge und ihr Maß geht weiter über dasjenige Maß von Verwandtschaft hinüber, das Drews S. 24—31 in einer mühsamen und dankenswerten Zusammenstellung für diese Partie von VIII 12 mit I. Clem. 9—12, Hebräer 11, Justin Dialog 19. 138. 131. 111 herauszustellen sich bemüht hat. Wir gehen deshalb an diesen — doch immerhin ungesicherten²⁾ — Parallelen zunächst vorbei und folgen dem Faden unserer Untersuchung.

1) Zu vergleichen wären etwa noch VI 12, 13 (Darstellung des Apostelkonzils — in den Bericht der Didaskalia eingeschoben — Enos, Henoch, Noah, Melchisedek, Hiob). — VII 37, 2 (Abel, Noah, Abraam, Is. Jak. Moses, Aaron, Josua, dann völlig abweichend); VII 38, 1 (Enos, Henoch, Moses, Josua dann ebenfalls ganz anders) gehören kaum hierher.

2) Auch Drews (Resultat S. 40) glaubt doch nur für Justin das sichere Ergl. Ges. d. Wiss. Nachrichten. Phil.-hist. Klasse. 1915. Heft 3.

Aber auch in den Ausführungen, die VIII 12 zu den einzelnen Frommen gegeben werden, zeigen sich überraschende Parallelen zu unseren Gebeten. Zunächst ist § 22 ein Stück aus VII 35 aufgenommen. Ich stelle die Texte nebeneinander:

VIII 12, 22

οὐ γὰρ εἶ ὁ δημιουργὸς τῶν ἀν-
θρώπων
καὶ τῆς ζωῆς χορηγός
καὶ τῆς ἐνδεείας πληρωτής
καὶ τῶν νόμων δοτήρ
καὶ τῶν φυλαττόντων αὐτοῦς
μισθαποδότης¹⁾
καὶ τῶν παραβαινόντων αὐτοῦς ἔκδικος.

VII 35, 10

οὐ γὰρ εἶ ὁ σοφίας πατήρ, ὁ δη-
μιουργίας τῆς διὰ μεσίτου κτίστης
ὡς αἴτιος,
ὁ προνοίας χορηγός,
2. ὁ ἐνδεείας πληρωτής,
1. ὁ νόμων δοτήρ
καὶ τῶν δικαίων
2. μισθαποδότης¹⁾
1. ὁ τῶν ἀσεβῶν τιμωρός²⁾.

Das Verhältnis dieser beiden identischen Texte ist nicht uninteressant. Der Text in VII 35, 10 erweist sich als überlegen. Die Erwähnung der σοφία, die den jüdischen Gebeten geläufig ist, ist in der christlichen Liturgie vermieden. ὁ προνοίας χορηγός klingt ursprünglicher, als das dem christlichen Arbeiter sich in die Feder drängende ζωῆς χορηγός. Andererseits könnte es sein, daß das τῆς διὰ μεσίτου, das auf die σοφία bezogen, immerhin einen guten Sinn gäbe, (beachte das unmittelbar vorhergehende ἀμεσίτευτον τὸ ἔργον VII 35, 9) ein Zusatz sein könnte. Es wäre dann von dem christlichen Bearbeiter, der die σοφία auf Χριστός deutete, hinzugefügt. Damit stießen wir wieder auf einen VIII 12 und VII 35 gemeinsamen Grundtext, der nach verschiedenen Richtungen hin überarbeitet wäre.

Für die Ausführungen im folgenden kann ich zunächst keine bestimmten Parallelen aus dem bisher Bekannten nachweisen³⁾.

gebnis einer Verwandtschaft mit Konst. VIII 12 erreicht zu haben. Darüber soll weiter unten gehandelt werden.

1) Man sieht, woher das seltene Wort μισθαποδότης des liturgischen Textes stammt. Es mag auch Hebr. 11₆ aus jüdischer Sprache stammen.

2) Sehr hübsch hebt sich durch diesen Vergleich der christliche Abschluß des Gebetes in VII 35 (mit den Worten ὁ τοῦ Χριστοῦ θεός καὶ πατήρ u. s. w.) heraus. Das ursprüngliche Gebet wird mit den Worten geschlossen haben σοὶ ἡ ἐπάξιος προσκύνησις ὑφείλεται παρὰ πάσης λογικῆς καὶ ἀγίας φύσεως.

3) Drews in der oben erwähnten Zusammenstellung stellt einige interessante Beziehungen zwischen Justin und Konstitutionen fest. Daß die Zahl der Seelen in der Arche auf acht angegeben wird (VIII 12, 22 u. Justin Dial. 138) ist wegen I. Pt. 3₂₀ wenig beweisend. Charakteristischer sind die Berührungen VIII 12, 22 (Noah: τέλος μὲν τῶν παρψηχότων, ἀρχὴν δὲ τῶν μελλόντων) und Justin Dial. 19

Von dem Bearbeiter stammt sicher auch der einzige spezifisch christliche Passus in diesem Abschnitt *καὶ ἐμφανίσας αὐτῷ* (sc. Abraam) *τὸν Χριστόν σου* (vgl. VII 33, 5). Für den letzten § (26) dieses Gefüges aber können wir wiederum eine interessante Parallele nachweisen, diesmal freilich nicht aus unserer jüdischen Gebetssammlung, sondern an zwei Stellen der Didaskalia (beide Male auch von den Konstitutionen übernommen). Ich stelle die rekonstruierten Texte der Didaskalia mit VIII 12, 26 zusammen.

Didaskalia VI 2

Funk 304₁.

(καὶ ἐκακολόγουν Μωυ-
σέα) τὸν πάντα ταῦτα
παρὰ θεοῦ σημεῖα καὶ
τέρατα τῷ λαῷ πεποιη-
κότα, τὸν τὰ ἔνδοξα καὶ
θαυμαστά ἔργα εἰς εὐ-
εργεσίαν αὐτῶν τετελεκό-
τα, τὸν ἐπ' Αἰγυπτίους δε-
κάπληγον πεπληρωκότα,
τὸν τὴν ἐρυθρὰν θά-
λασσαν διηρηκότα,

ἵνα ὡς τεῖχος τὰ ὕδατα
ἔνθεν καὶ ἔνθεν στῶσι,
καὶ ὡς δι' ἐρήμου ξηρᾶς
τὸν λαὸν ἀγηοχότα

καὶ βυθίσαντα τοὺς ἐχ-
θροὺς αὐτῶν καὶ ἐπι-
βούλους καὶ πάντας τοὺς
μετ' αὐτῶν,

τὸν γλυκάναντα πηγὴν
αὐτοῖς (Konst. + διὰ
ξύλου)

Didaskalia VI 16]

Funk 350₆.

ἀπηνήσαντο θεὸν τὸν
διὰ Μωυσέως ἐπισκεψά-
μενον αὐτοὺς ἐν τῇ θλί-
ψει αὐτῶν, τὸν τὰ ση-
μεῖα ἐπὶ χεῖρὸς καὶ
ῥάβδου ποιησάμενον,

τὸν τοὺς Αἰγυπτίους δε-
κάπληγῃ πατάξαντα,
τὸν τὴν ἐρυθρὰν διε-
λόντα θάλασσαν εἰς δι-
αιρέσεις ὑδάτων,

τὸν διαγαγόντα αὐτοὺς
ἐν μέσῳ ὕδατος ὡς δι'
ἐρήμου ξηρᾶς,

τὸν τοὺς ἐχθροὺς αὐτῶν
καὶ ἐπιβούλους βυθί-
σαντα,

τὸν εἰς Μερρὰν τὴν πι-
κρὰν πηγὴν γλυκάναντα,

Konst. VIII 12, 25 ff.

Ἐβραίουσ ἀμαρτάνοντας
ἐκόλασας, ἐπιστρέψοντας
ἐδέξω,

τοὺς Ἀἰγυπτίους δεκα-
πλήγῃ ἐτιμώρησω,
θάλασσαν διελὼν

Ἰσραηλίτας διεβίβασας,

Αἰγυπτίους ἐπιδιώξαντας
ὑποβρυχίους ἀπόλεσας,

ξύλω πικρὸν ὕδωρ ἐγλύ-
κανας,

Νωὲ ἀρχὴ γένους ἄλλου (vgl. Dial. 138 Χριστός — ἀρχὴ πάλιν ἄλλου γένους). Ich will nicht leugnen, daß Justin bei seinen Ausführungen den Text eines jüdischen Dankgebets für die frommen Väter bei seinen Ausführungen vorgeschwebt haben könnte. Aber man wird auch hier in der Annahme direkter literarischer Beziehungen sehr vorsichtig sein müssen. Ich verweise auf Philo, Vita Moses II 60, wo es von Noah heißt: νομισθεὶς γὰρ ἐπιτήδειος εἶναι μὴ μόνον ἀμοιρῆσαι τῆς κοινῆς συμφορᾶς, ἀλλὰ καὶ δευτέρας γενέσεως ἀνθρώπων αὐτὸς ἀρχὴ γενέσθαι.

καὶ ἐκ πέτρας στερεᾶς (Konst. + ἀκροτόμου) προαγαγόντα αὐτοῖς ὕ- δωρ, ἵνα πίωσιν καὶ πλησθῶσιν, τὸν ἐξ οὐρανοῦ μαννο- δοτήσαντα αὐτοῖς καὶ ἅμα τῷ μάννα κρε- ωδοτήσαντα, τὸν στῦλον πυρὸς ἐν νοκτὶ εἰς φωτισμὸν καὶ ὁδηγίαν παρεχόμενον αὐτοῖς καὶ στῦλον νεφέλης ἐν ἡμέρᾳ εἰς σκιασμόν, τὸν ἐν ἐρήμῳ χεῖρα ὀρέ- ξαντα αὐτοῖς εἰς νομο- θέτησιν καὶ παραδόντα τὰ δέκα λόγια τοῦ θεοῦ.	τὸν ἐκ πέτρας ἀκροτό- μου καταγαγόντα ὕδωρ εἰς πλησμονὴν αὐτοῖς, 2. τὸν ἐξ οὐρανοῦ μαν- νοδοτήσαντα αὐτοῖς καὶ ἐκ θαλάσσης κρεω- δοτήσαντα (Konst. + ὀρτυγομήτραν) 1. τὸν στῦλῳ νεφέλης καὶ στῦλῳ πυρὸς σκιά- ζοντα αὐτοῖς (Konst. + διὰ θάλπος ἄμετρον καὶ φωτίζοντα) καὶ ὁδηγοῦντα τὸν ἐν τῷ ὄρει νομο- θετήσαντα αὐτοῖς.	ἐκ πέτρας ἀκροτόμου ὕδωρ ἀνέχεας, ἐξ οὐρανοῦ τὸν μάννα ῥσας, 4. τροφήν ἐξ ἀέρος ὀρ- τυγομήτραν 1. στῦλον πυρὸς τὴν νόκτα πρὸς φωτισμὸν 2. καὶ στῦλον νεφέλης ἡμέρας πρὸς σκιασμόν θάλπους. τὸν Ἰησοῦν στρατηγὸν ἀναδείξας. . .
---	---	--

Die Texte sind, wie die Zusammenstellung zeigt, identisch. Man könnte ja nun annehmen, daß der Redaktor der klementinischen Liturgie hier einfach die Didaskalia noch einmal benutzt hat. Und schlechthin widerlegen läßt sich die Vermutung nicht. Aber es sei doch darauf aufmerksam gemacht, daß auch in der Didaskalia der Abschnitt den Eindruck einer Interpolation macht. Er zeigt deutlich (man beachte die Form τόν . . . τόν . . . τόν) eine hymnologische Struktur. Wahrscheinlich ist hier, um die Größe des Abfalls Israels von Gott recht deutlich zu machen, ein alter Hymnus eingeschoben. Dann werden wir für Didaskalia und clementinische Liturgie eine gemeinsame Quelle ¹⁾ anzunehmen haben ²⁾.

1) Diese Vermutung dürfte noch an Wahrscheinlichkeit gewinnen durch die Parallele, die bei Justin (Dialog. 131, Zusammenstellung bei Drews 28f.) vorliegt. Drews S. 35 hat gut auf das Auffallende dieser Parallele hingewiesen. Es ist in der Tat möglich, daß Justin, Didaskalia und Konstitutionen auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen können. Diese wäre freilich nicht, wie Drews meint, ein eucharistisches Gebet vom klementinischen Typ, sondern ein synagogales Gebet, in dem die Taten Gottes in der Vorzeit gepriesen wurden. Nur ist es, glaube ich nicht erlaubt, für sämtliche derartige historische Rückblicke, wie sie sich bei

Und für diese Vermutung scheint auch noch eine auffällige Parallele bei Philo de decalogo 16 zu sprechen. Wir finden hier eine Aufzählung der Gnadengaben, die Jakob in der Wüste gefunden hat: οὐρανοῦ μὲν ὕοντος τροφᾶς τὸ καλούμενον μάγνα (sc. ἀνευρίσκουσιν), προσόψημα δὲ τροφῶν ἀπ' ἀέρος ὀρτυγομήτρας φοράν, ὕδατος δὲ πικροῦ γλυκαινομένου πρὸς τὸ πόσιμον, πέτρας δὲ ἀκροτόμου πηγᾶς ἀνομβροσύνης. Man sieht, die Wohltaten Gottes sind hier nach den vier Elementen (οὐρανός, ἀήρ, ὕδωρ, πέτρα = γῆ) geordnet. Es scheint fast, als wenn eine derartige Anordnung auch der Überlieferung unseres Hymnus zu Grunde liegt. Auch hier scheint — die einzelnen Quellen weichen von einander ab — auf den Gedanken Wert gelegt zu werden, daß alle Elemente den Israeliten zu Dienst sind. Auch das Element des Feuers soll hier in dem σῦλος πυρός zu seinem Recht kommen. Sollten hier verborgene Beziehungen vorliegen? Etwa eine Beeinflussung unseres (jüdischen) Gebetes durch Philo oder gar eine Abhängigkeit Philos von einem älteren jüdischen Hymnus?

Damit ist die Komposition des großen ἄξιον-καὶ-δίκαιον-Gebetes in der klementinischen Liturgie deutlich geworden. Dem Redaktor lag ein älteres Gebet, das sich etwa über § 6—8¹⁾ und 27 erstreckte, vor. Er hat in dieses Gebet einen langen Abschnitt 9—26 eingewoben und entnahm das Material verschiedenen jüdischen Gebeten, vielleicht einer jüdischen Gebetssammlung. Ist dieser Tatbestand richtig gesehen, so werden die Versuche, in dem Gebet

Justin Dialog 19. 111. 138, I. Apol. 53, Hebr. 11, I. Clem. 9—12 finden, eine gemeinsame Quelle zu konstruieren (vgl. Drews 24—31). Die von uns bereits herangezogenen Gebete Konst. VII 33. 37. 38. 39. Didaskalia VI 16. Konst. VIII 12 zeigen deutlich, daß eine Menge derartiger Gebete im Umlauf waren.

2) Ich darf vielleicht daran erinnern, daß in der jüdischen Liturgie vor der Rezitation des Achtzehnbittengebetes die sogenannte Geulla (Dankgebet für die Befreiung aus Aegypten) steht, und daß diese Anordnung schon der Tosephta Berachoth I 2 (auf daß an die Geulla sich reihe das Tagesgebet) bekannt ist. Was wir hier haben, könnte eine jüdische Geulla (vgl. Hirsch, a. a. O. 126 ff.) sein.

1) Aber auch von diesem Kern wird noch die größere Partie von § 6 und 7 mit den vielen charakteristischen hellenisierenden Wendungen der Überarbeitung zuzuweisen sein, wie weiter unten nachgewiesen werden soll. — Was dann übrig bleibt, wäre immer noch ein Präfationsgebet, das an Umfang kaum anderen Präfationsgebeten nachstünde. Wenn Justin Dial. c. 41 sagt: ἵνα ἡμεῖς τε εὐχαριστῶμεν τῷ θεῷ ὑπὲρ τε τὸν κόσμον ἐκτικῆναι σὺν πᾶσι τοῖς ἐν αὐτῷ διὰ τὸν ἄνθρωπον καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀπὸ τῆς κακίας . . . ἡλευθερωκῆναι ἡμᾶς καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας καταλελυκῆναι (vgl. Drews 72 f.), so würde diese Inhaltsangabe noch immer durch VIII 12, 6 a. 7 b und 27. 28 ff. gedeckt sein. — Daß Justin bereits dieses ganze Gebets-Ungeheuer VIII 12, 6 ff. gekannt hätte, ist völlig ausgeschlossen.

der klementinischen Liturgie eine uralte Reliquie der eucharistischen Liturgie finden zu wollen, bei Seite gelegt werden müssen. Was daran richtig sein könnte, wurde oben bereits erwogen.

VII.

Es erhebt sich die Frage, ob sich nicht noch mehr derartige interessante Einarbeitungen jüdischer Gebete und Gebetsformeln in die sogenannte klementinische Liturgie nachweisen lassen. Unsere Vermutung trägt uns nicht. Ich beginne mit dem Nachweis eines beachtenswerten Parallelismus der zwischen dem Gebete nach empfangener Eucharistie VIII 15 und unserer Gebetsammlung vorliegt. Die Wendung des ersten Bischofsgebets VIII 15, 2 (das übrigens mit *δέσποτα ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ* (s. o.) beginnt) *ὁ τῶν μετ' εὐθότῃτος ἐπικαλουμένων σε ἐπήκοος, ὁ καὶ τῶν σιωπῶντων ἐπιστάμενος τὰς ἐντεῦξεις* findet sich fast wörtlich VII 33, 2 wieder. Besonders aber mache ich aufmerksam auf die enge Verwandtschaft, die zwischen dem zweiten Bischofsgebet 15, 7 und VII 35 obwaltet. Ich stelle die Texte neben einander.

VII 35, 8.

οὐ εἶ ὁ ἐν οὐρανῷ, ὁ ἐπὶ γῆς,
ὁ ἐν θαλάσῃ
[ἀπερίγραφος ἢ μεγαλειότης s. u.]
ὁ ἐν περατούμενοις ὑπὸ μηδενὸς περατούμενος

(folgen LXX-Zitate Ps. 144 3,
Dt. 4 39, Jes. 45 5 nebst Überleitung)

9. κύριος θεὸς γνώσεων... ἅγιος ὑπὲρ πάντας ἁγίους (Dt. 33 3)
ἀόρατος τῇ φύσει
ἀνεξιχνίαστος κρίμασιν,
οὐ ἀνευθεῆς ἢ ζωῇ
ἄτρεπτος καὶ ἀνελλιπῆς ἢ διαμονῇ
ἀκράματος ἢ ἐνέργεια
ἀπερίγραφος ἢ μεγαλειότης
ἀέναος ἢ εὐπρέπεια
ἀπρόσιτος ἢ κατοικία

VIII 15, 7.

ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἀληθινὸς καὶ ἀσύγκριτος ὁ πανταχοῦ ὢν καὶ τοῖς πᾶσι παρών καὶ ἐν οὐδενὶ ὡς ἐνὸν τι ὑπάρχων ὁ τόποις μὴ περιγραφόμενος ὁ χρόνοις μὴ παλαιούμενος ὁ αἰῶσιν μὴ περατούμενος ὁ λόγοις μὴ παραγόμενος ὁ γενέσει μὴ ὑποκείμενος ὁ φυλακῆς μὴ δεόμενος

5. ὁ τῇ φύσει ἀόρατος

2. ὁ τροπῆς ἀνεπίδεκτος

1. ὁ φθορᾶς ἀνώτερος

[ὁ τόποις μὴ περιγραφόμενος (s. o.)]

4. ὁ φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον

ἀμετανάστευτος ἢ κατασκήνωσις

ἀναρχος ἢ γῶσις

ἀναλλοίωτος ἢ ἀλήθεια

ἀμεσίτευτον τὸ ἔργον¹⁾. . .

σοὶ ἢ ἐπάξιος προσκύνησις ὀφείλεται
παρὰ πάσης λογικῆς καὶ ἀγίας φύ-
σεως

3. ὁ φύσει ἀναλλοίωτος

ὁ γνωστὸς πάσαις ταῖς μετ' εὐνοίας
ἐκζητούσαις σε λογικαῖς φύσεσιν

ὁ καταλαμβανόμενος ὑπὸ τῶν ἐν εὐ-
νοίᾳ ἐπιζητούντων σε

ὁ θεὸς Ἰσραὴλ τοῦ ἀληθινῶς ὀρών-
τος (VII 36, 2) τοῦ [εἰς Χριστὸν
πιστεύσαντος] λαοῦ σου.

Die Vergleichung ist in der Tat außerordentlich interessant. An der ursprünglichen Identität der Texte kann kaum ein Zweifel sein. Und wieder stellt sich heraus, daß keinem von den beiden Varianten die Priorität zukommt. VII 35, 8f. mit seinen viel reicheren Formeln ist nicht ableitbar aus VIII 15. Umgekehrt aber ist besonderes Gewicht darauf zu legen, daß durch den Vergleich mit VIII 15 aus VII 35 sämtliche LXX-Zitate (s. o. S. 466!) verschwinden und die rhythmische Grundanlage des Gebets deutlich hervortritt. Man beachte auch den Parallelismus membrorum namentlich am Anfang und Schluß von VIII 15; beachte ferner, daß der Anklang an Rö. 11³³ ἀνεξιχνίαστος κρίμασι in VII 35, den wir oben beanstandeten, durch den Vergleich ausscheidet, während umgekehrt VIII 15 mit dem ὁ φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον wiederum eine neutestamentliche Reminiszenz eindringt. Genug, die beiden Gebete stellen sich wiederum als eine zweifache Redaktion eines älteren Textes dar, der noch einigermaßen herzustellen ist.

Ganz besonders zieht auch das Gebet, das die eucharistische Liturgie eröffnet, das Bischofsweihebet (VIII 5), unsere Aufmerksamkeit auf sich. Es beginnt mit einem merkwürdigen Parallelismus zu der Partie des ἄξιον-καὶ-δίκαιον-Gebets, dessen Behandlung ich oben noch zurückgestellt habe. Die parallelen Texte lauten:

VIII 12, 6f.

VIII 5, 1.

σε τὸν ὄντως ὄντα θεὸν τὸν πρὸ τῶν
γενητῶν ὄντα (folgt Eph. 3¹⁵)
τὸν μόνον ἀγέννητον καὶ ἀναρχον
καὶ ἀβασίλευτον καὶ ἀδέσποτον

ὁ ὢν, δέσποτα κύριε, ὁ θεὸς ὁ
παντοκράτωρ
ὁ μόνος ἀγέννητος καὶ ἀβασίλευτος

1) Über das hier fortgelassene Stück u. seine Parallele in VIII 12 s. o. S. 474.

3. τὸν πάντοτε κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὁ αἰεὶ ὦν καὶ πρὸ τῶν αἰώνων ὑπάρ-
 ὤσαύτως ἔχοντα χων
1. τὸν ἀνευθεῆ, τὸν παντὸς ἀγαθοῦ ὁ πάντη ἀνευθεῆς (VII 35, 8 u. Par.)
 χορηγόν
2. τὸν πάσης αἰτίας καὶ γενέσεως καὶ πάσης αἰτίας καὶ γενέσεως κρείτ-
 κρείττονα, των
 ἐξ οὗ τὰ πάντα, καθάπερ ἕκ τινος
 ἀφετηρίας, εἰς τὸ εἶναι παρήλθεν ·
2. ὁ πρῶτος τῇ φύσει καὶ μόνος τῷ ὁ μόνος ἀληθινός, ὁ μόνος σόφος
 εἶναι καὶ κρείττων παντὸς ἀριθμοῦ ὁ ὦν μόνος ὕψιστος
 ὁ τῇ φύσει ἀόρατος (VII 35, 8 u. Par.)
1. οὗ γὰρ εἶ ἡ ἀναρχος γνῶσις, ἡ οὗ ἡ γνῶσις ἀναρχος (VII 35, 9)
 αἰδῖος ὄρασις, ἡ ἀγέννητος ἀκοή, ἡ
 ἀδίδακτος σοφία.
- ὁ μόνος ἀγαθὸς καὶ ἀσύγκριτος
 (VII 35, 8 u. Par.) (Zitat aus Dan.
 1⁴²) ὁ ἀπρόσιτος, ὁ ἀδέσποτος.

Es scheint auch hier, als wenn der Redaktor unserer Gebete wiederum zweimal dieselbe ihm vorliegende Grundlage bearbeitet hat. Schon ohne den Vergleich fällt uns die Fülle der charakteristischen, aus der Sprache der hellenistischen Frömmigkeit stammenden Ausdrücke in VIII 12, 6 f. auf. Nun aber läßt sich andererseits nachweisen, daß der Passus VIII 5, 1 tatsächlich in eine ältere, uns noch erreichbare Grundlage eingearbeitet ist. Dieses Bischofsweihebet ist bekanntlich eine Überarbeitung des Gebetes, das als ein Stück der sogenannten ägyptischen Kirchenordnung in äthiopischer und lateinischer erhalten Sprache ist¹⁾, das aber auch griechisch in den Paralleltext des achten Buches der Konstitutionen (sonst eine Epitome dieser) verschlagen ist. Schwartz hat die Priorität dieses Gebets vor dem in den Konstitutionen erhaltenen schlagend erwiesen und bietet in seinem Werk über die apostolischen Kirchenordnungen S. 30 den griechischen, nach allen Zeugen rekonstruierten Text der Kirchenordnung neben dem erweiterten der Konstitutionen. Ein Blick in die Parallele zeigt, daß der ganze von uns ausgehobene Anfang tatsächlich ein Zusatz des Bearbeiters ist. Wir wissen jetzt, mit welchen Mitteln dieser seine Bearbeitung vorgenommen hat! Diese Bearbeitung setzt sich nun im folgenden fort. Es wird nötig sein, auch hier eine Gegenüberstellung der Texte vorzunehmen.

1) s. den Text bei Funk, Didaskalia et Konstit. II 97 ff.

Konstit. VIII 5, 3.

Kirchenordnung.

ὁ δὸς ὅρους ἐκκλησίας διὰ τῆς ἐνσάρκου παρουσίας τοῦ Χριστοῦ (folgt eine Erwähnung der Apostel, wie sie beim Redaktor der Konstitutionen leicht erklärlich ist), ὁ προορίσας ἐξ ἀρχῆς ἱερεῖς εἰς ἐπισκοπείαν λαοῦ σου, Ἄβελ ἐν πρώτοις, Σήθ καὶ Ἐνώχ καὶ Ἐνώχ καὶ Νῶε καὶ Μελχισεδέκ καὶ Ἰώβ, 4. ὁ ἀναδείξας Ἀβραάμ καὶ τοὺς λοιποὺς πατριάρχας σὺν τοῖς πιστοῖς σου θεράπουσιν Μωυσεῖ καὶ Ἀαρὼν καὶ Ἐλεαζάρῳ καὶ Φινεές, ὁ ἐξ αὐτῶν προχειρισάμενος ἄρχοντας καὶ ἱερεῖς ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ μαρτυρίου, ὁ τὸν Σαμουὴλ ἐκλεξάμενος εἰς ἱερέα καὶ προφήτην, ὁ τὸ ἅγισμά σου ἀλειτούργητον μὴ καταλιπὼν, ὁ εὐδοκήσας ἐν οἷς ἡρετίσω δοξασθῆναι. αὐτὸς καὶ νῦν μεσιτεία τοῦ Χριστοῦ σου δι' ἡμῶν ἐπίχεε τὴν δύναμιν τοῦ ἡγεμονικοῦ σου πνεύματος.

ὁ δὸς ὅρους ἐκκλησίας διὰ λόγου χάριτός σου

ὁ προορίσας ἀπ' ἀρχῆς γένος διακαιῶν ἐξ Ἀβραάμ.

ἄρχοντας τε καὶ ἱερεῖς καταστήσας

τό τε ἅγισμά σου μὴ καταλιπὼν ἀλειτούργητον, εὐδοκήσας ἐν οἷς ἡρετίσω δοξασθῆναι. καὶ νῦν ἐπίχεε τὴν παρὰ σοῦ δύναμιν τοῦ ἡγεμονικοῦ πνεύματος.

Man sieht deutlich die große Interpolation in den Konstitutionen, die Aufzählung der alttestamentlichen Frommen. Die hier eingeschobene Liste aber ist uns bekannt. Sie wurde oben als aus jüdischer Gebetsliturgie stammend erwiesen. Verwandte Stoffe haben sich angezogen. Bei der Erweiterung seiner Quelle, hat der Redaktor, da wo diese auf das γένος der im alten Testament mit dem göttlichen Geist gesalbten ἄρχοντες und ἱερεῖς hinweist, die jüdische Liste eingefügt. Und diese paßt nun herzlich schlecht. Abel, Seth, Enos, Henoeh, Noah, Hiob, Abraham und die Patriarchen sind doch eigentlich weder gesalbte ἄρχοντες noch ἱερεῖς! Von anderer Seite gewinnt die Untersuchung von Schwartz eine vorzügliche Bestätigung!

Wir werfen nunmehr noch einen flüchtigen Blick auf das Entlassungsgebet des Diakons für die Katechumenen VIII 12, 6. Ich hebe einige Sätze heraus, die einen uns bekannten Klang zeigen, ohne zu viel Gewicht auf diese Beobachtung zu legen.

VIII 6, 5: (ἵνα) δὲ αὐτοῖς τὰ αἰτήματα τῶν καρδιῶν αὐτῶν, . . .

φωτίσῃ αὐτοὺς καὶ συνετίσῃ

παιδεύση αὐτοὺς τὴν θεογνωσίαν¹⁾
 διδάξῃ αὐτοὺς τὰ προστάγματα καὶ τὰ δικαιώματα
 ἐγκαταφυγῆς ἐν αὐτοῖς τὸν ἄγνον αὐτοῦ καὶ σωτήριον φόβον
 διανοίξῃ τὰ ὄρα τῶν καρδιῶν αὐτῶν πρὸς τὸ ἐν τῷ νόμῳ αὐτοῦ κατα-
 γίνεσθαι ἡμέρας καὶ νυκτός

βεβαιώση δὲ αὐτοὺς ἐν τῇ εὐσεβείᾳ καὶ ἐγκαταριθμῆση αὐτοὺς τῷ ἁγίῳ
 αὐτοῦ ποιμνίῳ (folgt die spezielle Erwähnung der Taufe)²⁾.

Hier ist kein Wort, das wir uns nicht auch in einer Fürbitte für jüdische Proselyten gesprochen denken könnten. Allein da stärkere spezielle Anklänge an unsere jüdischen Gebete fehlen, soll kein bestimmter Schluß gezogen werden.

Auch aus dem Bischofsgebet für die Büsser stelle ich einige Sätze hierher (VIII 9, 8):

παντοκράτορ θεὸς αἰώνιε
 δέσποτα τῶν ὅλων
 κτίστα (35, 1) καὶ πρῶτανι τῶν πάντων
 ὁ τὸν ἄνθρωπον κόσμου κόσμον³⁾ ἀναδείξας [διὰ Χριστοῦ]
 καὶ νόμον δοὺς αὐτῷ ἔμφυτον⁴⁾ καὶ γραπτὸν⁴⁾
 πρὸς τὸ ζῆν αὐτὸν ἐνθέσμως ὡς λογικόν
 καὶ ἁμαρτάνοντι ὑποθήκην δοὺς πρὸς μετάνοιαν τὴν σουτοῦ ἀγαθότητα
 . . . ὁ Νινευιτῶν προσδεξάμενος τὴν μετάνοιαν.

1) Vgl. VIII 12, 18, sonst nur II 26, 7.

2) Beinahe dasselbe Gebet ist auch bei Chrysostomus de incompr. Dei natura III 7 (vgl. den Text bei Brightman, Liturgies eastern a western 471) überliefert. Auch hier findet sich wie in den Konst. zum Schluß das tägliche Abend- oder Morgengebet Konst. VIII 6, 8 = VIII 36, 3 u. 38, 2 (darüber s. weiter unten). Sämtliche 9 mit ἵνα beginnende Sätze bei Chrysostomus finden sich in der Reihenfolge 1. 4. 3. 2. 5. 7. 6. 8. 9 im wesentlichen in den Konstitutionen wieder, die darüber hinaus noch einiges mehr haben. — Interessant sind einige Veränderungen (Christianisierungen) gerade der von uns herausgehobenen Wendungen. Chrysostomus fügt dem: ἵνα κατασπεύρῃ τὸν φόβον αὐτοῦ ἐν αὐτοῖς hinzu: καὶ βεβαιώσῃ τὴν πίστιν αὐτοῦ ἐν ταῖς διανοίαις αὐτῶν. — Chrysostomus liest ferner: ἵνα διανοίξῃ τὰ ὄρα τῶν καρδιῶν αὐτῶν καὶ κατηχήσῃ αὐτοὺς τὸν λόγον τῆς ἀληθείας. Er kennt auch (Bitte 6) das ἐν νόμῳ αὐτοῦ καταγίνεσθαι ἡμέρας καὶ νυκτός (τὰς ἐντολάς αὐτοῦ μνημονεύειν, τὰ δικαιώματα φυλάσσειν), bringt aber diese Worte an einer unverfänglicheren Stelle, an der es sich nicht gerade um die Bekehrung handelt, unter. — Den Ausdruck θεογνωσία hat er nicht. Ich hatte den obigen Text bereits mit den Hervorhebungen niedergeschrieben, als ich auf diese Parallele aufmerksam wurde.

3) VIII 12, 16; VII 34, 6.

4) Zu ἔμφυτος νόμος s. VII 33, 3 VIII 12, 18. Die Gegenüberstellung zu dem νόμος γραπτός findet sich nur noch VIII 12, 25 (s. o. S. 454₂, 466). Dort steht allerdings νόμος φυσικός der Lieblingsterminus des Redaktors der Konstitutionen.

Daneben stehen allerdings eine Reihe christlicher Formeln¹⁾.

Vielleicht hat sich endlich der Einfluß jüdischer Gebetsliturgie auch auf diejenigen Gebete erstreckt, die im achten Buch der Konstitutionen außerhalb der eucharistischen Liturgie sich finden. Es handelt sich hier vor allem um das tägliche kirchliche Abend- und Morgengebet in VIII 35 ff. und VIII 38 ff. Auch die jüdische Gebetsliturgie beginnt ja seit alter Zeit mit dem Segensspruche zum Sch'ma, auch sie kennt spezielle Segenswünsche für den Morgen (Jozer-'Or) und für den Abend (Ma'arib)²⁾. Noch bedeutsamer ist es, daß in den Konstitutionen die Anweisungen für das Abendgebet vorausgehen. Das ist noch speziell jüdisch gedacht. Die Anordnung beginnt VIII 35,2 mit dem Satz *ἐσπέρας γενομένης συναθροίσεις τὴν ἐκκλησίαν ὧ ἐπίσκοπε* (also jeden Tag!) Dann soll der *ἐπιλόχιος ψαλμός* (Ps. 140)³⁾ gesungen werden. Darauf wird vom Diakon *τὰ τῆς πρώτης εὐχῆς* gesprochen. Daran, daß unter dieser *πρώτῃ εὐχῇ* das allgemeine Fürbittengebet (Konst. VIII 10) zu verstehen ist, kann kein Zweifel sein. Denn das Schlußwort dieses Gebets wird hier 36,2 wieder aufgenommen *σῶσον καὶ ἀνάστησον ἡμᾶς ὁ θεὸς, διὰ τοῦ Χριστοῦ σου* (10,21 τῷ ἐλέει σου). Dann werden eine lange Reihe von Gebeten gesprochen, von denen uns die Konstitutionen hier nur die Anfänge aufbewahrt haben⁴⁾.

ἀναστάντες αἰτησώμεθα·

τὰ ἐλέη τοῦ κυρίου καὶ τοὺς οἰκτιρμοὺς αὐτοῦ·

τὸν ἄγγελον τὸν ἐπὶ τῆς εἰρήνης·

τὰ καλὰ καὶ τὰ συμφέροντα·

Χριστιανὰ τὰ τέλη·

τὴν ἐσπέραν καὶ τὴν νόκτα εἰρηνικὴν καὶ ἀναμάρτητον·

[καί] πάντα τὸν χρόνον τῆς ζωῆς ἡμῶν ἀκατάγνωστον [αἰτησώμεθα]·

1) Ich verweise hier noch auf die schon oben berührte Parallele zwischen VII 38,7 und VIII 12,30 (in dem Überleitungsgebet nach dem Trisagion). — Der Passus *μετὰ φυσικὸν νόμον, μετὰ νομικὴν παραίνεσιν, μετὰ προφητικὸς ἐλέγχους καὶ τὰς τῶν ἀγγέλων ἐπιστάσις παραφθειρόντων σὺν τῷ θετῷ* (nur hier s. o.) καὶ τὸν φυσικὸν νόμον bis *ἀπολλύσθαι πάντων* macht den Eindruck einer störenden und ungeschickten Interpolation und könnte aus einer Aufzählung göttlicher Gnadengaben in jüdischer Liturgie stammen.

2) Vgl. Elbogen S. 16 ff.

3) Psalmenrezitation in den Benedictionen des Sch'ma kennt die jüdische Liturgie etwa seit dem zweiten Jahrhundert (Zeugnis des R. Josua ben Chalafta vgl. Elbogen a. a. O. 82). Aber der Ps. 140 spielt hier keine Rolle, es werden Ps. 145—150 rezitiert. — Die tägliche Rezitation des Ps. 140 bestätigt Chrysostomus in seinem Kommentar in Psalm. 140 c. 1 (s. Funks Anm. zu VIII 35,2).

4) Sowie man das auch für den Schluß von Didache 10 vermutet hat.

ἑαυτοὺς καὶ ἀλλήλους τῷ ζῶντι θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ παρα-
θώμεθα¹⁾).

Die Auflösung dieser Gebetsformeln zu den meisten dieser Gebete kann man noch heute im Text der Jakobusliturgie vgl. Brightman eastern and western liturgies p. 39 finden (vgl. auch die Chrysostomosliturgie ib. p. 381).

Nun folgt das erste Bischofsgebet (VIII 37):

ὁ ἀναρχος²⁾ θεὸς καὶ ἀτελεύτητος

ὁ τῶν ὅλων ποιητῆς (διὰ Χριστοῦ) καὶ κηδεμών,

³⁾ ὁ τοῦ πνεύματος⁴⁾ κύριος καὶ τῶν νοητῶν καὶ αἰσθητῶν (vgl.

VIII 12, 7. 49) βασιλεὺς

ὁ ποιήσας ἡμέραν πρὸς ἔργα φωτός

καὶ νύκτα εἰς ἀνάπαυσιν τῆς ἀσθενείας ἡμῶν (... Ps. 73, 16)⁵⁾

αὐτὸς καὶ νῦν, δέσποτα φιλόανθρωπε καὶ πανάγαθε

εὐμενῶς πρόσδεξαι τὴν ἐσπερινὴν εὐχαριστίαν ἡμῶν ταύτην.

ὁ διαγαγὼν ἡμᾶς τὸ μήκος τῆς ἡμέρας

καὶ ἀγαγὼν ἐπὶ τὰς ἀρχὰς τῆς νυκτός⁶⁾

εἰρηνικὴν παράσχου τὴν ἐσπέραν καὶ τὴν νύκτα ἀναμάρτητον.

So könnte in der Tat ein altes jüdisches Abendgebet gelautet haben. Beweisen läßt sich das nicht. Das Abendgebet in der uns erhaltenen jüdischen Liturgie ist zwar natürlich im allgemeinen verwandt. Doch fehlen spezielle Parallelen.

Dann folgt VIII 37, 5 das (zweite) χειροθεσία-Gebet des Bischofs.

θεέ πατέρων (!) καὶ κύριε τοῦ ἐλέους

ὁ τῆ σοφίας σου (s. o.) κατασκευάσας ἄνθρωπον

τὸ λογικὸν (s. o.) ζῶον τὸ θεοφιλὲς τῶν ἐπὶ γῆς

καὶ δοὺς αὐτῷ τῶν ἐπὶ τῆς χθονὸς ἄρχειν

καὶ καταστήσας γνώμη σῆ ἄρχοντα καὶ ἱερεῖς, τοὺς μὲν πρὸς ἀσφά-

λειαν τῆς ζωῆς, τοὺς δὲ πρὸς λατρείαν ἔγνωμον

αὐτὸς καὶ νῦν ἐπικάμψθητι κύριε παντοκράτορ

καὶ ἐπίψανον τὸ πρόσωπόν σου ἐπὶ τὸν λαόν σου.

1) Diesen Morgen- resp. Abendsegen hat das Katechumenengebet VIII 6, 8 übernommen (s. o. S. 481). Es fügt noch zwei weitere Formeln hinzu *ἕλω καὶ εὐμενῆ τὸν θεόν* — *ἄφειν πλημμελῶτων*. Das Gebet *ὑπὲρ πλημμελῶτων* ebenfalls in der Jakobusliturgie Brightman p. 39^{13—16}, Chrysostomus (s. o.) hat diese Zusätze nicht.

2) Vgl. VIII 11, 2; 12, 7; über *ἀναρχος* γνώσις s. o. Der Verfasser kennt den Ausdruck in der Polemik gegen Häretiker VI 8, 2; 10, 2 (*τρεις ἀναρχοι*) und im Bekenntnis VI 11, 1 (vgl. VIII 47, 49 in den Canones).

3) Dazwischen noch *πρὸ δὲ πάντων αὐτοῦ θεὸς καὶ πατήρ*.

4) Vielleicht geht der Ausdruck zurück auf ein *ὁ τῶν πνευμάτων κύριος*.

5) XII 8, 9 *τὸ σκότος εἰς ἀνάπαυαν τῶν ἐν τῷ κόσμῳ κινουμένων ζῴων* (s. o. S. 451).

6) *φύλαξον ἡμᾶς διὰ τοῦ Χριστοῦ σου* durchbricht den Rhythmus.

Eine ganze Reihe von Instanzen bieten sich hier für die Annahme einer jüdischen Quelle. Die Anrede *θεε πατέρων*, die Erschaffung des Menschen vermittelt der *σοφία* (vgl. VII 34 und VIII 12), der Ausdruck *λογικὸν ζῶον*. Wie viel verständlicher wird die Formulierung des Dankes für die *ἄρχοντες καὶ ἱερεῖς* in einem ursprünglich jüdischen Gebet! Hier spricht der jüdische *λαός*, der seinem Gott für seine Existenz dankt!¹⁾

Genau wie der Abend-Gottesdienst ist der Morgendienst eingerichtet VIII 3. Hier lautet das Bischofsgebet:

ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός
 ὁ ἀσύγκριτος καὶ ἀπροσδεής
 ὁ δοὺς τὸν ἥλιον εἰς ἐξουσίαν τῆς ἡμέρας
 τὴν δὲ σελήνην καὶ τὰ ἄστρα εἰς ἐξουσίαν τῆς νυκτός
 αὐτὸς καὶ νῦν ἐπιθεε ἐφ' ἡμᾶς εὐμενεῖσιν ὀφθαλμοῖς
 καὶ πρόσδεξαι τὰς ἐωθινὰς ἡμῶν εὐχαριστίας
 καὶ ἐλέησον ἡμᾶς·
 οὐ γὰρ διεπετάσαμεν τὰς χεῖρας ἡμῶν πρὸς θεὸν ἀλλότριον,
 οὐ γὰρ ἔστι ἐν ἡμῖν θεὸς πρόσφατος ἀλλὰ σὺ ὁ αἰώνιος καὶ ἀτελεύτητος²⁾.

Ich gehe über das farblose zweite Bischofsgebet kurz hinweg (VIII 39) und richte noch die Aufmerksamkeit auf die Fürbitte für die Toten VIII 41: Das Bischofsgebet lautet hier:

ὁ τῇ φύσει ἀθάνατος καὶ ἀτελεύτητος,
 παρ' οὗ πᾶν ἀθάνατον καὶ θνητὸν γέγονεν·
 ὁ τὸ λογικὸν τοῦτο ζῶον τὸν ἄνθρωπον τὸν κοσμοπολίτην³⁾
 θνητὸν ἐκ κατασκευῆς ποιήσας καὶ ἀνάστασιν ἐπαγγειλάμενος³⁾
 ὁ τὸν Ἐνῶχ καὶ τὸν Ἥλιον θανάτου πείραν μὴ ἕασας λαβεῖν
 ὁ θεὸς Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ [οὐχ ὡς νεκρῶν ἀλλ' ὡς ζώντων
 θεὸς εἶ ᾧτι] πάντων αἱ ψυχαὶ παρὰ σοὶ ζῶσιν,
 καὶ τῶν δικαίων τὰ πνεύματα ἐν τῇ χειρὶ σοῦ εἰσιν,

1) Von hier aus ergibt sich die Vermutung, daß auch dem Verfasser des ursprünglichen Bischofsweihgebets der alten Kirchenordnung (s. o. S. 479) vielleicht ein derartiges Gebet bereits vorgeschwebt haben könnte. So erklärte sich der seltsame Ausdruck: ὁ προορίσας ἀπ' ἀρχῆς γένος δικαίων ἐξ Ἀβραάμ, ἄρχοντάς τε καὶ ἱερεῖς καταστήσας, τό τε ἅγισμά σου μὴ καταλιπὼν ἀλειτούργητον.

2) Der folgende speziell christliche Satz: ὁ τὸ εἶναι ἡμῖν διὰ Χριστοῦ παρασχόμενος καὶ τὸ εἶναι δι' αὐτοῦ δωρησάμενος findet sich fast wörtlich auch im Präfationsgebet VIII 12, 8. Dazu noch eine bemerkenswerte Parallele bei Philo de decalogo 17: ὁ γὰρ πρὸς τὸ ζῆν ἀφθονίαν δούς καὶ τὰς πρὸς τὸ εἶναι ζῆν ἀφορμάς ἐδωρεῖτο. Sollte vielleicht diese merkwürdige Parallele sich durch die Annahme erklären, daß eine jüdische Gebetsformel, die sich auf die Wohltat des Gesetzes bezog, in den christlichen Parallelen auf den Christós umgemünzt ist?

3) s. o. zu dem Gebet VII 34 = VIII 12.

ὧν οὐ μὴ ἄφηται βάσανος
πάντες γὰρ οἱ ἡγιασμένοι ὑπὸ τὰς χεῖράς σου εἰσιν (Dt. 33a).

Nun folgt die christlich gefärbte individuelle Fürbitte: αὐτὸς καὶ νῦν ἔπιθε ἐπὶ τὸν δοῦλόν σου τόνδε¹⁾.

Wie gesagt, ein strikter Beweis für die Herkunft dieser Gebete²⁾ aus dem Judentum wird sich mit unseren Mitteln vielleicht nicht führen lassen. Aber auf der Grundlage des von uns Bewiesenen gewinnt die Annahme überall eine starke Wahrscheinlichkeit.

VIII.

Nachgewiesen ist damit jedenfalls, daß die jüdische Gebetsliturgie in ziemlich breiter Weise die klementinische Liturgie im VIII. Buch der Konstitutionen beeinflußt hat. Der Bearbeiter der Canones Hippolyti, der die im achten Buch der Konstitutionen vorliegende klementinische Liturgie schuf, hat sich, wie wir sahen, vor allem der Gebetssammlung bedient, die im VII. Buch als eine geschlossene Einheit vorliegt. Aber er hat wahrscheinlich daneben auch sonstiges Gut jüdischer Gebetsliturgie umfassend verwertet³⁾.

Es wird sich diese Erkenntnis vorläufig nicht zu der Behauptung eines umfassenden Einflusses der jüdischen Liturgie auf die christliche erweitern lassen. Es sind, soweit ich sehe, wesentlich die singulären und individuellen Partien der klementinischen Liturgie, in denen der jüdische Einfluß sich zeigt. Diese letztere

1) Innerhalb der jüdischen Liturgie findet sich innerhalb der „Zikkronoth“ des Musaphgebetes des Neujahrsfestes auch die Fürbitte für die Toten: „Denn Du bringst herbei das Gesetz des Gedenkens, daß bedacht wird jeder Geist und jede Seele“. (Die 3 Gebete: Malkijjoth, Zikkronoth, Schopharoth stammen ihrer Grundlage nach wahrscheinlich aus dem mischnaischen Zeitalter. Mischna von Beer-Holtzmann, P. Fiebig, Rosch ha-schana 40—65).

2) Man könnte außerdem noch verweisen auf das Gebet für die Anagnosten VIII 22 (ὁ σοφιστὰς Ἐσδραν τὸν θεράποντά σου ἐπὶ τὸ ἀναγινώσκειν τοὺς νόμους σου τῷ λαῷ σου). — Beachte auch VIII 29, 3 (Weihe über Wasser und Oel) die Anrede κύριε Σαβαώθ, ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων, κτίστα τῶν ὑδάτων, und die aus VIII 12, 10 wiederholte Wendung ὕδωρ πρὸς πόσιν καὶ κάθαρσιν. Auch das Tischgebet VIII 40 wäre auf seine Herkunft zu untersuchen. — Ich bin überhaupt überzeugt, daß ein des jüdischen Gebetsritus Kundigerer als ich noch manche Einzelheiten nachtragen könnte.

3) Dabei ist es wahrscheinlich geworden, daß der christliche Bearbeiter der Gebetssammlung im Buch VII kaum identisch sein kann mit dem Schöpfer der klementinischen Liturgie in VIII. Fällt letzterer mit dem Redaktor der Konstitutionen zusammen, so muß die Sammlung im VII. Buch diesem schon als überarbeitetes Ganze vorgelegen haben. Aber auch die Identität des Redaktors der klementinischen Liturgie mit dem Endredaktor der Konstitutionen ist mir nicht ganz sicher.

ist so, wie sie vorliegt, eine — natürlich auf wirklichen Gemeindegebrauch zurückgehende — Privatarbeit mit willkürlich dichtendem Charakter. Es kann nicht genug davor gewarnt werden, von ihr allein oder in erster Linie den Ausgang zu nehmen, wenn man die Geschichte der christlichen Liturgie überschauen will.

Darf also, wie gesagt, der nachgewiesene Einfluß jüdischer Liturgie auf christliche vor der Hand nicht überschätzt werden, so sind andererseits die entdeckten jüdischen Gebete ein Dokument von geradezu einzig dastehender Wichtigkeit für die Geschichte des nachchristlichen griechischen Diasporajudentums. Die Vorstellung, daß das Judentum bald nach 70, oder wenigstens nach 135 sich von der Außenwelt gänzlich zurückgezogen, sich unter Verzicht auf die griechische Sprache im gottesdienstlichen Gebrauch zu dem Judentum der Mischna und des Talmud verengt habe, wird sich nicht halten lassen. In den vorliegenden Gebeten präsentiert sich ein Judentum im Gewand griechischer Sprache, tief berührt von hellenistischem Geiste, das z. T. (vgl. die Beobachtungen über den Terminus $\gamma\nu\omicron\sigma\iota\varsigma$) eine Fortentwicklung über Philo hinaus zeigt und im Besitz einer griechischen Liturgie ist.

Dieses Judentum wird auch auf Propaganda nicht verzichtet haben. Schwartz behält Recht, wenn er „die landläufige Vorstellung, daß die Juden nach der Zerstörung des Tempels oder der Gründung von Aelia auf die Mission verzichtet hätten“¹⁾, bekämpft. In der Sammlung der Biographien römischer Kaiser von 117—284 finden wir unter Severus c. 17 die Bemerkung: *Judaeos fieri sub gravi poena vetuit; idem etiam de Christianis sanxit*²⁾. „In Smyrna war im 3. Jahrhundert die Synagoge für die Christen keine fremde Welt; die Juden forderten während der decianischen Verfolgung die gefallenen Christen geradezu auf, zum Judentum überzutreten“³⁾.

Neuerdings hat Werner Heintze⁴⁾ in seiner vortrefflichen Schrift über den Klemensroman und seine griechischen Quellen den Beweis erbracht, daß in den großen in ihn aufgenommenen Disputationsmassen über hellenistische Mythologie, über die Vorsehung und über den astrologischen Fatalismus (*Homiliae IV—VI Recogn. VIII—X*) eine jüdische stark vom Hellenismus berührte

1) Christliche u. jüdische Ostertafeln, Abhandl. d. Gesellsch. d. Wissensch. N. F. VIII 6. 1905. S. 417₁.

2) Th. Reinach, *Textes rel. au Judaïsme* 1895. p. 346.

3) Schwartz a. a. O. 117 nach Mart-Pion. c. 13; s. dort auch eine in jüdischen Kreisen umgehende populäre Verläumdung des $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$.

4) W. Heintze, der Klemensroman u. s. griechischen Quellen. Texte u. Unters. Bd. 40. Heft 2. 1914.

Apologie mit einer interessanten jüdischen Bekehrungsgeschichte vorliege. Er will diese Schrift etwa um 200 nach Christus ansetzen. Ich habe noch in meiner Rezension¹⁾ gegen diese späte Datierung eingewandt, daß ich mir ein derartig hellenistisches Judentum in so später Zeit nicht denken könne. Diesen Widerspruch muß ich jetzt fallen lassen, die späte Datierung liegt durchaus im Bereiche der Möglichkeit, wenn sie von Heintze auch nicht strikte bewiesen wird. Jedenfalls werden wir auch hier eine Schrift des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts haben, und sie wäre nunmehr als wichtige Quelle für ein späteres hellenisierendes Diasporajudentum unmittelbar neben unsere Gebete zu stellen.

Auch das Gebet Manasses, das uns die Didaskalia (übers. b. Flemming S. 36f.) und aus ihr die Konstitutionen (II 22, 12—14) erhalten haben, dürfte vielleicht als ein Dokument dieses späteren Judentums zu betrachten sein. Nestle hat bekanntlich nachgewiesen, daß der ältere uns erreichbare Text in den Konstitutionen (resp. in der Didaskalia) vorliegt, und daß die Handschriften, in denen es überliefert ist, es von dorthier übernommen haben²⁾. Der Verfasser der Konstitutionen mag es tatsächlich der jüdischen Liturgie verdanken und es als ein beliebtes Bußgebet vorgefunden haben.

Mannigfach werden die Beziehungen zwischen diesem hellenistischen Judentum und dem Christentum gewesen sein. Schwartz³⁾ hat uns durch eine Zergliederung des Textes der Didaskalia⁴⁾ in dem Kapitel über das Passah wertvolle Aufschlüsse über den andauernden Zusammenhang des jüdischen und des christlichen Kultus in der Osterfeier und der Osterberechnung geschenkt. „Beginnet aber, wenn eure Brüder von dem (ausgewählten) Volke das Passah halten“ (Flemming 110¹⁵ ff.); „Darum sollt ihr wissen liebe Brüder, daß ihr unser Fasten, welches wir am Passah begehen, halten müßt, weil die Brüder nicht gehorcht haben“. (Flemming 108¹⁵). Schwartz hat uns weiter nachgewiesen (a. a. O. 122), daß sich „eine Liste genuin jüdischer Paschadaten“ nach jüdischer Osterberechnung in christlicher Überlieferung erhalten habe.

1) Theol. Lit.-Ztg. 1915. Nr. 13.

2) Septuagintastudien III 1899 (Progr. d. Seminars z. Maulbronn) S. 4 f. 6—22; IV 1903, S. 5—9.

3) a. a. O. 104—121.

4) K. 21. Vgl. die Übersetzung von Flemming (die älteste Quelle d. orient. Kirchenrechts, II. die syrische Didaskalia von H. Achelis und J. Flemming 1904) S. 103—114.

Ich habe in der theologischen Rundschau¹⁾ nachzuweisen versucht, daß die Ketzerliste, die auch Konstit. VI 6 vorliegt und die bei den christlichen Häreseologen eine so große Rolle spielt, von den christlichen Vätern (seit Justin) dem Judentum entlehnt ist, und daß wir diesem Umstand die verblüffenden Notizen des Epiphanius über vorchristliche Nasarener (ursprünglich nichts anderes als die Nozrim; d. h. die Christen selbst, vom jüdischen Standpunkt aus) zu verdanken haben.

Didaskalia (und Konstitutionen) wären unter diesem Gesichtspunkt überhaupt von neuem durchzuarbeiten. Vor allem könnte die Frage aufgeworfen werden, ob nicht die singulären Ausführungen der Didaskalia über die δευτέρωσις τοῦ νόμου (im Gegensatz zum Dekalog) schließlich z. T. auf ein freigesinntes Diasporajudentum zurückführen könnten.

Justins Dialog mit Tryphon, der Jude in der Kampfschrift des Celsus wären in diesen Zusammenhang einzustellen, und so wäre vielleicht noch ein genaueres Bild von dem nachchristlichen hellenistischen Diasporajudentum zu erhalten, für das die Gebetssammlung in Buch VII der Konstitutionen eines der wichtigsten Zeugnisse bildet.

1) XIV, 1911, S. 373 ff., Noch einmal „der vorchristliche Jesus“.

Zur Geschichte der Triṣṭubh.

Mit einem Exkurs: Zur Behandlung des auslautenden *-i* und *-u*
im Ṛgveda.

Von

H. Oldenberg.

Vorgelegt in der Sitzung vom 20. November 1915.

Meinen früheren Untersuchungen „Zur Geschichte des Śloka“ (Nachr. 1909, 219 ff.) schließe ich ähnliche über die Triṣṭubh an. Wie in der Natur der Sache liegt, ist die Jagatī einbegriffen.

1. Die altvedische Triṣṭubhreihe mit viersilbigem Eingang. Bekanntlich zeigt die Triṣṭubhreihe in der älteren Zeit zwei Hauptformen, entsprechend der verschiedenen Verteilung der stehenden elf Silben auf zwei ungleiche, durch eine Cäsur getrennte Hälften. Ich nenne diese Formen T^a (4 + 7 Silben) und T^b (5 + 6 Silben). Das häufigste Schema ist

T^a: ५-५- | ००-०-५

T^b: ५-५-५- | ००-०-५

Verlängert sich der Wechsel der Längen und Kürzen im Ausgang dieser Reihe um eine Silbe, so haben wir die zwölfsilbige Jagatīreihe. Die Triṣṭubh war in der vedischen Liturgik das beliebteste Versmaß der Rezitationen (im Gegensatz zu den Liedvorträgen)¹⁾.

1) ZDMG. XXXVIII, 439 ff. Hier sei darauf aufmerksam gemacht, daß der vedischen Textrezitation ein eigentlich musikalischer Charakter keineswegs zukam. Gesprochen wurden die Texte teils eintönig, teils mit Auf- und Abgehen der Stimme nach der uns überlieferten hieratischen Akzentuation, die, wie bekannt, stilisiertes Abbild der grammatischen Akzentuation ist. Wenn sich dabei auch ein singsangartiger Klang ergab, so war doch keine noch so unbestimmte Melodie, ebenso wenig Instrumentalbegleitung vorhanden. Zu diesem aus den reich-

Ich halte an meiner alten Vermutung¹⁾ fest, daß die Jagatī auf Anpassung des Triṣṭubhrhythmus an den der jambisch endenden achtsilbigen Reihe beruht: gewisse Verbindungen achtsilbiger und zwölfsilbiger Reihen (Pragātha) wurden mit Vorliebe in den Gesangvorträgen des vedischen Opfers verwandt.

Die Awestapoesie, die zur vedischen bekanntlich in engem verwandtschaftlichem Verhältnis steht, lehrt uns eine aus 4 + 7 Silben bestehende Reihe kennen, die wie die Triṣṭubhreihe vierfach gesetzt eine Strophe ergibt. Diese Parallele, wie sie die eben ausgesprochene Ansicht von der höheren Ursprünglichkeit der Triṣṭubh verglichen mit der Jagatī unterstützt, spricht zugleich gewichtig dafür, daß T^a älter ist als T^b²⁾. Ich glaube, daß auch innere Gründe dies wahrscheinlich machen; unten (S. 501) komme ich hierauf zurück.

Wie haben wir uns nun die Motive, die in dem elfsilbigen Gebilde zunächst von T^a wirksam sind, verständlich zu machen? Zugleich ist zu fragen: auf welche Stellen fiel der Ictus? Denn damit, daß diese Frage aufgeworfen werden muß, scheint mir Kühnau („die Triṣṭubh-Jagatī-Familie“ 1886) vollkommen recht zu haben³⁾, so wenig ich mich mit seinen Versuchen befreunden kann, die Tatsachen des Veda auf das Prokrustesbett aristoxeneischer Theorie zu spannen⁴⁾.

haltigen Angaben der alten Literatur (Kāty. Śraut. I, 8, 16 ff., Pāṇini I, 2, 29 ff. etc.) zu gewinnenden Bilde stimmt der heutige Vortrag der einheimischen Vedakenner vollkommen (s. unten Nr. 8); die landläufige Vorstellung, daß für den Orientalen jeder Vortrag eines Textes ein Singen sei, verlangt durchaus ihre genauere Interpretation. Wir dürfen annehmen, daß sich die Gesetze der Triṣṭubh im Bereich des gesprochenen Textvortrags entwickelt haben. Die Jagatī zwar reichte von altersher, insofern dem Pragātha Jagatīzeilen angehörten, in die Sphäre der Opfergesänge (Sāman) hinein. Aber auch diese scheinen, soviel sich bis jetzt erkennen läßt, nicht taktmäßig gewesen zu sein, worüber ich auf die Wiedergabe von Sāmans in der unten (Nr. 8) angeführten Schrift von Felber und auf das die Sāman behandelnde Kapitel von Fox Strangways, *The Music of Hindostan*, verweise.

1) Prolegomena 44.

2) Vgl. ebendas. 43.

3) Eine andere Frage ist natürlich, ob nicht die Icten des altindischen Versvortrages, wie das wohl in der Regel von der heutigen Vortragsweise gilt, ziemlich schwach gewesen sind. Auch die indische Musik wird als „metrical rather than rhythmical“ beschrieben (Fox Strangways a. a. O. 14).

4) Usener (Altgriech. Versbau 121) findet „eine Verleugnung der Geschichte, eine Umkehrung des tatsächlichen Verhältnisses“ darin, die Gesetze dieser Rhythmik als die Grundlage der griechischen Metrik überhaupt zu nehmen: „Alles zu seiner Zeit“. Über das Recht dieser Worte zu urteilen ist nicht meines

Klar ist wohl, daß der Eingang der Reihe, gleich dem Eingang der achtsilbigen, als $\underline{\vee} \underline{\vee} \underline{\vee} \underline{\vee}$, der Ausgang als $\underline{\vee} \underline{\vee} \underline{\vee} \underline{\vee}$ (wenn nicht als $\underline{\vee} \underline{\vee} \underline{\vee} \underline{\vee}$) betont ist. Jener stellt eine Bewegung des Ansteigens, dieser ein Absteigen dar.

Die vier Silben $\underline{\vee} \underline{\vee} \underline{\vee} \underline{\vee}$ des Eingangs sind Jamben im selben Sinn wie der gleich gestaltete Eingang der achtsilbigen Reihe; in ähnlichem Sinn wie die jambische Dipodie des griechischen Trimeters nicht $\underline{\vee} \underline{\vee} \underline{\vee}$ sondern $\underline{\vee} \underline{\vee} \underline{\vee}$ ist: man kann an die Äußerung eines Griechen erinnern über die *χοροὶ ἑνθμοειδεῖς οἱ τὴν μὲν εἰρημένην ἀκρίβειαν μὴ σφόδρα ἔχοντες, φάλνουντες δὲ ὄμως ἑνθμοῦ τινος εἶδος*¹⁾. Der Eingang der Tristubhreie verwirklicht das Motiv des Wechsels von Kürzen und Längen noch unvollkommen. Doch die indifferente Quantität der 1. und 3. Silbe wird so zu sagen an ihre rechte Stelle gerückt durch den Wechsel der ictuslosen (1. 3) und der ictustragenden (2. 4) Silben. Dazu wirft der Ausgang mit seinem scharf ausgeprägten Wechsel von Längen und Kürzen auf den Eingang Licht²⁾. Ein ästhetisches und ein praktisches Motiv scheint in der Behandlung der Eingangsquantitäten zusammenzuwirken. Darin, daß sich noch nicht sogleich in voller Bestimmtheit abzeichnet, was sich dann später klar abzeichnen wird, liegt ein Fortschritt, ein allmähliches Sichherausarbeiten des Gewollten. Zugleich aber wird die Möglichkeit geschaffen, Worte von drei Längen unterzubringen, unter denen viele für die Vedapoesie unentbehrlich sind; auch die Behandlung von Worten mit zwei Längen wird erleichtert.

Neben den besprochenen Hauptformen $\underline{\vee} \underline{\vee} \underline{\vee} \underline{\vee}$ nun³⁾ finden sich im Eingang dieselben Nebenformen wie im Eingang der acht-Amtes. Daß sie aber für eine Anwendung jener Gesetze auf die vedische Metrik ganz gewiß zutreffen, weiß ich.

1) Westphal, Griech. Rhythmik und Harmonik², 629.

2) Es kann verglichen werden — längst hat man das bemerkt —, daß im französischen Vers allein der Ausgang der Reihe den Wortakzent an seiner bestimmten Stelle verlangt, der Rest sich mit bloßer Zählung der Silben begnügt.

3) Unter diesen scheinen in T^a die mit kurzer dritter etwas stärkere, die mit langer, dritter etwas schwächere Geltung zu haben als in der achtsilbigen Reihe. Ich weiß nicht, ob die übrigens unerhebliche Differenz zufällig ist oder ob sich darin schon, vielleicht unter Einfluß von T^b, die entschiedenere Ausprägung der Jamben vorzubereiten anfängt, die dem Eingang dieses Versmaßes im Vergleich mit dem andern eigen wurde. „Poichè . . . la parte media si allontanava dal ritmo giambico, fu dal versificatore sentito il bisogno di accentuare il carattere giambico della serie iniziale“, bemerkt vielleicht mit Recht Belloni-Filippi (Studi italiani di filol. indo-iranica VIII, Teil 1, 19). Der sprachliche Stoff begünstigte an sich eher Länge der dritten (s. meine Statistik Nachr. 1909, 225 A. 2).

silbigen Reihe. Wechselnde prosodische Schemata boten, scheint es, wechselnden Stellungen der Icten oder des Ictus einen Sitz. Wie in der kürzeren Reihe werden die Füße $\underline{\text{u}}\underline{\text{u}}\underline{\text{u}}$ nur ausnahmsweise zugelassen. Von den übrigen Füßen, $\underline{\text{u}}\underline{\text{u}}\text{—}$, $\underline{\text{u}}\text{—}\underline{\text{u}}$, $\underline{\text{u}}\text{—}\underline{\text{u}}\underline{\text{u}}$, $\underline{\text{u}}\underline{\text{u}}\underline{\text{u}}$, treten die beiden ersten etwa gleich häufig auf¹⁾. Wenn der dritte wesentlich seltener ist, braucht das auf keiner Abneigung zu beruhen, sondern es kann sich aus dem selteneren Vorkommen der Messungen $\underline{\text{u}}\text{—}\underline{\text{u}}\underline{\text{u}}$ im Sprachstoff erklären²⁾. Die vierte Möglichkeit $\underline{\text{u}}\underline{\text{u}}\underline{\text{u}}$ ist gegenüber der Häufigkeit, die auf Grund der rein sprachlichen Verhältnisse zu erwarten wäre, entschieden zurückgedrängt. Das wird darauf beruhen, daß hier von den normal an zweiter und vierter Stelle geforderten Längen nicht wie in den andern Fällen nur eine fehlt, sondern beide; der jambische Rhythmus ist direkt in sein Gegenteil verkehrt. In all dem zeigen sich verglichen mit dem Eingang der achtsilbigen Reihe kaum andre als geringfügige und zufällige Differenzen³⁾.

Wenn in den ersten vier Silben die jambische Aufwärtsbewegung, in den letzten vier die trochäische Abwärtsbewegung klar zu Tage liegt, so bleibt dazwischen als schwierigster Teil der Reihe die Mitte übrig⁴⁾. Da zu ihr hin ein Aufstieg, ein Abstieg von ihr weg führt, wird sie selbst gewissermaßen als Höhe des Ganzen anzusehen sein. Ihr dreisilbiger Umfang ist wohl bemessen: so stehen davor und dahinter die Gipfel der Silben 4 und 8 in einem Abstand von einander, der in regelmäßigen Wechsel von Hebungen und Senkungen hineinpassen würde. Man setze in die

1) Ich verweise auf die Tabelle von Arnold, Ved. Metre '194.

2) S. die S. 492 Anm. 3 am Ende angeführte Statistik.

3) Unter den diese Vergleichung betreffenden Ziffern Arnolds a. a. O. fällt nur die hohe Zahl von 16% für den Fuß $\underline{\text{u}}\underline{\text{u}}\text{—}$ im Eingang der achtsilbigen Reihe in der zweiten der dort berücksichtigten Hymnenmassen („Normal“) auf. Ich weiß diese Zahl nicht zu erklären. Im ganzen genießt die von Arn. als „synkopiert“ benannte Form $\underline{\text{u}}\underline{\text{u}}\text{—}$ keine merkliche Bevorzugung vor den übrigen Nebenformen.

4) Beruht es auf Einsicht in diese natürliche Gliederung der Reihe, wenn sie in der Sāmanverwendung — neben vielen andern Zerlegungsweisen — mit besonderer Vorliebe in 4 + 3 + 4 Silben zerlegt wird? Z. B. *tisro vācā | īraya | tī pra vahniḥ* oder *asya preṣā | hemanā | pūyamānaḥ* oder *somaḥ pavā | te jani | tā matīnām* (Sāmav. ed. Bibl. Ind. vol. II p. 112. 116. 118). Einstweilen bezweifle ich, daß auf diese Zerlegung Gewicht zu legen ist. Wollte man ein elfsilbiges Ganzes dritteln, ergab sich eben auf diese Weise das symmetrischste Resultat. Doch kann die Frage definitiv natürlich nur in weiterem Zusammenhang erledigt werden. — Ob mit den drei Teilen der Reihe, oder vielleicht mit den drei Silben ihres Mittelteils, die drei *stubhaḥ* zusammenhängen, von denen die Strophe ihren Namen hat?

Mitte vier Silben statt der drei: man wird empfinden, daß die Teile sich nicht mehr richtig an einander fügen.

In der Mitte selbst ist nun freilich jener Wechsel unterbrochen, der sich über sie weg vorn und hinten zusammenschließt. Die verschiedensten Messungen werden hier zugelassen; die feststehende Silbenzahl nimmt quantitative Bestimmtheit erst im Lauf der weiteren Entwicklung an. Der deutlichste Zug am Bild der Mitte ist eben nur dieser, daß eine Kontinuität der von vorn kommenden, hinten weitergehenden Bewegung durch sie nicht hindurchreicht.

Bevorzugt wird, wie bekannt, in den Silben 5—7 ein Anapäst, der die präludivenden, zu ihm hinführenden Jamben leidenschaftlicher zu variieren scheint und sie zugleich aus dem alten Geleise hinausschiebt. Der Anapäst erreicht sein Ziel in der Länge der siebenten Silbe. Von diesem Gipfel vollzieht dann der Reihenausgang den Abstieg; die Längen von 7 und 8, von denen die zweite der Ausgangspunkt des Absteigens ist, treffen — vielleicht nicht ohne Härte — auf einander. In der Folge von Jamben und Anapäst kann man vielleicht ein entferntes Vorspiel der Weise finden, wie die spätere Kunstmetrik nach einander durch verschieden lange Reihen von Kürzen jedesmal auf eine Länge hinstreben liebt.

Neben der anapästischen Messung begegnet eine Reihe von andern, alle weitaus zu häufig, um als Unregelmäßigkeiten gelten zu können¹⁾. Am häufigsten — ∪ —, gleichsam als Brücke sich hinüberschwingend zwischen den Längen der vierten und der achten. Dann ∪ ∪ ∪, des Schwergewichts entbehrend, über die Kluft hineilend. Am seltensten unter dieser Gruppe von Fällen — ∪ ∪, von dem beliebten Anapäst am weitesten entfernt und ihn ins Gegenteil verkehrend, auf die folgenden Trochäen hinführend und das Motiv — wenn man den klassischen Ausdruck brauchen darf — der daktylischen Logaöden anrührend, dem in der Geschichte dieses Versmaßes die Zukunft gehörte. So sind alle Möglichkeiten mit kurzer Mittelsilbe²⁾ vertreten, während in scharfem Gegensatz dazu die mit langer Mittelsilbe ∪ — ∪ nur

1) Ich verweise für die Häufigkeitsverhältnisse auf die Tabelle bei Arnold a. a. O. 188.

2) Und zwar scheint sich diese Kürze als solche besonders energisch dadurch hervorzuheben, daß man eine Unterkürze, welche die Rolle der gewöhnlichen Kürze im metrischen Schema auszufüllen unfähig war, gern eben an diese Stelle setzte; vgl. ZDMG. LX, 741 ff.

ausnahmsweise, deutlichermaßen als Abnormitäten begegnen¹⁾. Der Grund scheint klar. Eine lange sechste würde zwischen der langen zweiten, vierten und der langen achten, zehnten Ununterbrochenheit der Bewegung markieren.

Man sieht, wie hier innerhalb gewisser Grenzen doch weitgehende Freiheit obwaltet, beherrscht von Neigungen, nicht von Gesetzen.

Wo liegt nun in dieser Reihenmitte der Ictus oder die Icten?

Soll man diese unabhängig von der gestörten Regelmäßigkeit des Quantitätenverlaufs, vom Reiheneingang her zum Reihenausgang hin in regelmäßigem Wechsel von Hebungs- und Senkungsilben durchführen, also $\cup\cup-$, $-\cup-$, $-\cup\cup$ betonen²⁾? Ich glaube nicht. Die eben hervorgehobene Gefissentlichkeit, mit der man Länge der sechsten vermeidet³⁾, statt dessen eher Länge der siebenten, bisweilen auch der fünften erstrebt, spricht dagegen. Ebenso der moderne indische Versvortrag (s. unten Nr. 8).

Oder soll man, um regelmäßige Folge der Icten zu erlangen, beispielsweise im Anapäst der Silben 5—7 die Länge in zwei Kürzen zerlegt denken, deren erste zusammen mit der vorangehenden Kürze Sitz des Ictus wäre, während die zweite die dann folgende Senkung darstellt: so daß man aus dem gegebenen $\cup\cup-$ für das $\cup\cup$, das man nicht hat, ein Äquivalent $\cup\cup\cup$ gewänne, mit der Betonung $\cup\acute{\cup}$, z. B. in einer Reihe wie *apād eti | pra-*
thamā padvātīnām I, 152, 3 *prathamā* annähernd = *prathamāa*? Oder soll man der Länge den Ictus durch Einführung einer Pause (p.) wahren: beim Anapäst $\cup\cup p$; wobei die beiden Kürzen das Äquivalent einer die Senkung ausfüllenden Länge wären? Oder, nach einer Pause = Senkung, die beiden Kürzen Hebung, dann die Länge als Senkung: $p\acute{\cup}$? Mir scheinen das papierne Konstruktionen. Die dabei vorausgesetzte Äquivalenz einer Länge und zweier Kürzen ist im allgemeinen der vedischen Dichterpraxis fremd. Nur ausnahmsweise wird mit ihr operiert. Der musikalische Charakter, der sie begünstigt hätte, kam dem Vortrag nicht zu⁴⁾. Und warum hätte man $p\acute{\cup}$ mit Senkungslänge so ent-

1) Abgesehen von einem speziellen Typus der Reihe, über den unten S. 497 f. gesprochen werden wird.

2) So sieht es offenbar Sievers, Festgruß an Roth 203 f., an.

3) Man nehme dazu, was unten S. 501 über die sechste im Typus T^b gesagt werden wird.

4) Vgl. oben S. 490 Anm. 1.

schieden vor $p \acute{\circ} \circ$ mit Senkungskürze bevorzugt¹⁾? Die Schwierigkeiten steigern sich noch, wenn man einen auf die Cäsur folgenden Creticus in ähnlicher Weise zu interpretieren unternimmt.

Ich meine, wir haben vielmehr einfach, der Schlichtheit vedischer Gestaltungsweise entsprechend und die fundamentale Konstanz der Silbenzahl nicht durch Übertragung der Funktion einer Silbe an zwei Silben wegdeutend, den Anapäst als Anapäst zu belassen und wie anderwärts so auch hier die Länge als Hebung aufzufassen ($\circ \circ \text{—}$), „um so viel mehr“, bemerkte ich schon früher (Proleg. 58), „als in dem Parallellfall mit der Cäsur nach der fünften [also nach der hier angewandten Ausdrucksweise in T^b], wo auch die Kombination $\circ \circ \text{—}$ entsteht, die Länge, dem Versausgang angehörend, offenbar gleichfalls eine Ictussilbe ist“. Damit wird ja nun freilich der gleichmäßige Rhythmus innerhalb der Reihe unterbrochen. Aber legt, was über die Verteilung der Quantitäten an dieser Stelle der Reihe bemerkt ist, nicht nah, daß eben das die Absicht war? Ähnlich wie die späteren vedischen Verskünstler, welche in der Anapäst den gleichmäßigen Fluß des Rhythmus erst erschütterten und dann beseitigten, haben, scheint mir, die Schöpfer der Triapäst das Motiv des Verlierens und Wiederfindens des rhythmischen Fadens mit naturwüchsiger Kunst ausgestaltet. Im Bewußtsein des Hörers — so dürfen wir uns vorstellen — schwingt die durch den Reiheneingang erregte rhythmische Vorstellung weiter. Die Erinnerung an sie gerät in Konflikt — und eben in diesem Konflikt betätigt sich das der Kunstform innewohnende Leben — mit dem Hindernis, welches der in der Mitte der Reihe zu Gehör gelangende veränderte Rhythmus entgegenstellt²⁾. Aber die Hemmung wird überwunden; in der achten Silbe — da wo die Länge und Hebung wieder eben dort erscheint, wo sie der Silbenzahl nach erwartet werden mußte — findet die Bewegung ihr altes Bett wieder, in dem sie nun zum Ziel strömt³⁾.

1) Man darf nicht sagen: weil das sprachliche Material eher $\circ \circ \text{—}$ als $\circ \circ \circ$ ergab. Oft ist ja, wo in $\circ \circ \circ$ die Schlußsilbe auf verlängerungsfähigen Vokal fiel, dieser verlängert worden.

2) Anstelle des Anapäst der seltenere Daktylus, doch wohl den Ictus auf seiner Anfangssilbe tragend, brachte dieselbe Unterbrechung des Rhythmus hervor. Ebenso der Creticus, von dem wir uns bescheiden werden nicht zu wissen, ob er gewissermaßen als Vertreter des Anapäst auf seiner zweiten Länge oder auf beiden betont war, wie wir auch über die rhythmische Behandlung des Tribrachys ($\circ \circ \circ$ als Vertretung von $\circ \circ \text{—}$?) uns des Urteils enthalten müssen.

3) Denkt man sich die Reihe in drei „Füße“ (oder genauer Dipodien) zerlegt (3×4 [—] Silben, am Schluß Pause oder „Katalexis“), so mag der mitt-

Auf die Bestätigung, die dieser Auffassung aus der Untersuchung des modernen indischen Versvortrags erwächst, komme ich weiterhin zurück (unten Nr. 8). —

Die Frage ist aufzuwerfen, ob in der Tat, wie das in den obigen Ausführungen nahezu schon enthalten ist, hinter der hier beschriebenen Form von T^a geschichtlich als ältestes die reine jambische Reihe liegt: etwa in der Gestalt $\cup \cup \cup \cup | \cup \cup \cup \cup \cup \cup \cup$ ¹⁾, woraus durch Umformung der Mitte (Silbe 5—7) die vorliegende Hauptform von T^a entstanden wäre.

Außerem Anhalt in den Materialien der Veda findet diese Annahme wohl nicht. Die dort tatsächlich erscheinenden rein jambischen Reihen (mit der Mitte $\cup \cup \cup$) brauchen kaum etwas besonders Alttertümliches im andern Sinn zu sein, als insofern überhaupt Abnormitäten in ältester Zeit relativ häufig aufzutreten pflegen. Doch muß hier dessen gedacht werden, daß eine eigenartige Stellung unter den jambischen Reihen ein besonderer, speziell im VII. Maṇḍala häufiger Typus einnimmt. Wenn dieser auch nicht auf das Gebiet von T^a beschränkt ist, vielmehr sogar zum größeren Teil auf dem von T^b liegt, bespreche ich ihn doch hier, wo eben von den durchweg jambischen Reihen die Rede ist. Es handelt sich um Triṣṭubhreihen, deren Mitte die Gestalt $|\cup \cup \cup$, häufiger $\cup | \cup \cup$, daneben seltener $\cup | \cup \cup$ hat, so daß sich für das Ganze vollständig oder annähernd jambischer Rhythmus ergibt; dabei tritt dann in so stehender Verbindung mit diesen Formen der Mitte, daß Zufall ausgeschlossen ist, Wortschluß hinter der achten Silbe ein. Beispiele sind VII, 1, 4, 16; 3, 10:

$\bar{y}\bar{a}\bar{t}\bar{r}\bar{a} \quad \bar{n}\bar{a}\bar{r}\bar{a}\bar{h} | \bar{s}\bar{a}\bar{m}\bar{a}\bar{s}\bar{a}\bar{t}\bar{e} | \bar{s}\bar{u}\bar{j}\bar{a}\bar{t}\bar{a}\bar{h}$
 $\bar{a}\bar{y}\bar{a}\bar{m} \quad \bar{s}\bar{o} \quad \bar{a}\bar{g}\bar{n}\bar{i}\bar{r} | \bar{a}\bar{h}\bar{u}\bar{t}\bar{a}\bar{h} | \bar{p}\bar{u}\bar{r}\bar{u}\bar{t}\bar{r}\bar{a}$
 $\bar{e}\bar{t}\bar{a} \quad \bar{n}\bar{o} \quad \bar{a}\bar{g}\bar{n}\bar{e} | \bar{s}\bar{a}\bar{u}\bar{b}\bar{h}\bar{a}\bar{g}\bar{a} | \bar{d}\bar{i}\bar{d}\bar{i}\bar{h}\bar{i}$

Ich halte für zweifellos, daß, wie schon Arnold²⁾ gesehen

lere wohl, soweit das der irrationale Takt des Sprechvortrags gestattete, die ungefähre Dauer der beiden andern gehabt haben. Wo nötig, mochte ein *Accelerando* oder *Ritardando* aushelfen. So blieb trotz der gewollten Störung des Rhythmus eine gewisse rhythmische Regelmäßigkeit erhalten.

1) Diese Reihe wiederum entstanden aus Zusammenwachsen — in indoira-nischer Zeit, wegen der Awestapallele — einer viersilbigen und einer sieben-silbigen Kurzreihe? Ich weiß das nicht zu entscheiden. Die im Veda tatsäch-lich vorhandenen Viersilbler (s. meine Prolegomena 111 ff.) treten in einer Weise auf, die eine solche Annahme schwerlich stützt.

2) Vgl. dessen eingehende Ausführungen 180 f., 189. Dazu die Zahlen in der Tabelle S. 188.

hat, dieser Typus auf Beeinflussung der Triṣṭubh durch die achtsilbige Reihe beruht. Ein genaues Gegenstück zu dem umgekehrt gerichteten Vorgang: der schon im Ṛgveda bemerkbaren, dann im späteren System der Vipulās sich vollendenden Ausprägung gewisser Formen der achtsilbigen Reihe nach dem Triṣṭubhvorbild¹⁾. Daß der hier in Rede stehende Typus der Triṣṭubh einen Wortschluß eben da zeigt, wo die kürzere Reihe enden würde, und daß diesem Punkt — abweichend vom gewöhnlichen Triṣṭubhschema — gerade die Quantitäten vorausgehen, die für den Ausgang der kürzeren Reihe charakteristisch sind, kann kein Zufall sein; in den oben angeführten drei Beispielen werden in der Tat achtsilbige Reihen *yātrā nāraḥ samāsate, ayāṃ só agnir āhutaḥ, etā no agne saūbhagā* mit größerer oder geringerer Bestimmtheit der Phantasie des Verskünstlers vorgeschwebt haben²⁾. Diese elfsilbigen Reihen, in denen der Rhythmus der achtsilbigen anklingt, sind nun natürlich schließlich doch Triṣṭubhreihen, und so haben sie fast durchweg, was die achtsilbige Reihe nicht mit sich bringt, Cäsur nach der vierten oder fünften. Hier scheint sich nun die starke Bevorzugung der Cäsur nach der fünften bei diesem Typus zu erklären³⁾. So ergeben sich nämlich als auf die Cäsur folgend die Silben — ∪; dagegen bei Stellung der Cäsur hinter der vierten folgen ihr die Silben ∪ —. Im allgemeinen zogen die vedischen Dichter die erstere Möglichkeit vor; der andern stand die — speziell im VII. Maṇḍala recht starke — Abneigung gegen Länge der zweiten hinter der Cäsur entgegen. So mochte man sich an Bevorzugung der Cäsur nach der fünften in dem uns beschäftigenden Typus gewöhnen, welche Neigung dann freilich eben hier, indem dieser Typus fest wurde, größere Entschiedenheit angenommen haben muß. Dazu trug dann vielleicht auch bei, daß Cäsur hinter der vierten die Reihe unschön in 2 Jamben + 2 Jamben + Schlußteil aus einander fallen ließ.

1) Auf die Vipulās komme ich in einem späteren Abschnitt dieses Aufsatzes (Nr. 7) zurück.

2) Im letzten Fall hat die lange viertletzte der acht Silben zwar nicht die normale, doch eine immer noch leidlich häufige Quantität. So erklärt sich offenbar, daß die entsprechende Gestalt der Triṣṭubh recht erheblich seltener ist, als die mit Kürze an dieser Stelle, während an sich der Triṣṭubheingang ∪ — ∪ — — häufiger ist als ∪ — ∪ — ∪.

3) S. die Verhältniszahlen bei Arnold 188. Arnold zeichnet den Typus mit dem Mittelstück (5—7) ∪ | — ∪ durch die Benennung *Vāsiṣṭhī verse* aus und bemerkt (S. 181); „The frequency of verses of this type in the Vasiṣṭha group sufficiently accounts for the preference shewn to a late caesura“. Aber die Frage bleibt, was denn nun gerade dem „Vās. verse“ seine Häufigkeit verschafft hat.

Für die Frage, die uns zur Betrachtung dieser Varietät geführt hat — nach dem Zurückgehen der Triṣṭubh auf eine rein jambische Reihe — ergibt sich wohl mit hinreichender Sicherheit, daß der in Rede stehende Typus als Zeugnis für eine älteste Jambenreihe nicht in Frage kommt. Er ist vielmehr deutlichermaßen Neubildung. Damit ist nun freilich die Annahme einer ursprünglichen solchen Reihe natürlich nicht widerlegt. Ist das vorliegende T^a mit seiner überwiegend anapästischen Mitte aus einer solchen geformt, die nicht nur in der Idee vorgeschwebt hätte, sondern tatsächlich vorhanden war, und deren eintönig jambischen Verlauf eben man durch lebhaftere Bewegung zu unterbrechen bestrebt war? Ähnlich wie hinter dem Śloka mit seiner Unterbrechung des Jambenlaufs in der Vergangenheit die rein jambische Anuṣṭubh tatsächlich gelegen hat? Daß in diesem Sinn eben die Geflissentlichkeit, mit der man in der Triṣṭubh die durchgehenden Jamben vermeidet, als Hindeutung auf deren einstige tatsächliche Geltung zu beurteilen wäre, möchte ich für durchaus glaublich halten. Gewißheit freilich ist mit den bis jetzt zur Verfügung stehenden Mitteln nicht erreichbar. Ob vielleicht Forschungen auf dem Gebiet der Sāmantechnik weiter führen werden, bleibt abzuwarten; groß ist meine Hoffnung darauf nicht.

2. Die altvedische Triṣṭubhreihē mit fünfsilbigem Eingang. Als das große Ereignis in der vorvedischen Geschichte der Triṣṭubh erscheint mir, daß neben T^a die Form T^b erschien.

Vielleicht indem das Pentadenmetrum (∪ — ∪ — ∪; ∪ — ∪ — ∪) vorschwebte, verfiel man darauf, die elfsilbige Reihe hinter der fünften statt hinter der vierten zu teilen und ihr so pentadischen Eingang zu geben. Der altgeläufige Anapäst hinter der Cäsur wurde dabei — charakteristisch für seine Beliebtheit — zusammen mit der Cäsur selbst um eine Stelle verschoben¹⁾. So fiel seine schließende Länge mit der den Reihenausgang eröffnenden zusammen. Wie in T^a schied die Cäsur auch hier innerlich Geschiedenes. Nach dem fünfsilbigen Vorderteil ∪ — ∪ — ∪ ergab sich ein Hinterteil ∪ ∪ — ∪ — ∪: nahezu Wiederholung des Vorderteils, von ihm hauptsächlich durch die hinzukommende Ein-

1) Oder wäre der ganze Hergang richtiger so auszudrücken: man verfiel darauf, zwei Pentaden zu einer elfsilbigen Reihe zu gestalten, indem man der zweiten eine Kürze vorschlug und so zugleich den für jene Reihe charakteristischen Anapäst hinter der Cäsur gewann? Auch bei dieser Fassung würde die Priorität von T^a einleuchten: ohne dies Muster hätte man schwerlich an den Vorschlag der Kürze gedacht.

gangssilbe unterschieden: eine Kürze, die gewissermaßen ein Einklingen dieses Teils der Reihe bezeichnete. Wie deutlich die so sich ergebende annähernde Halbierung als solche empfunden wurde, zeigt sich darin, daß nicht selten Reihen mit genauer solcher Halbierung, Pentadenreihen von 5 + 5 Silben, in Trištubliedern als Äquivalente der Trištubreihe erscheinen, wie auch umgekehrt Trištubreihen in Pentadenliedern ¹⁾. Das Verhältnis des vorderen und des um die eine Anfangssilbe längeren zweiten Teils stellte sich der Phantasie vielleicht ähnlich dar, wie in Griechenland das der beiden Teile des Hexameters ²⁾ mit der Cäsar *κατὰ τρίτον τροχαίου*:

$$\begin{array}{c} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} | \\ \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \end{array}$$

Die Icten von T^b entsprechen offenbar folgendem Schema: $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} | \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$. Fraglich mag nur wie bei T^a sein, ob auch die Schlußsilbe der Reihe den Ictus trug. Daß ein solcher der Silbe vor der Cäsur zukam, halte ich wegen deren quantitativer Verschiedenheit von der Ictussilbe, die in T^a vor der Cäsur steht, für unwahrscheinlich ³⁾.

Im Eingang von T^b herrschen die beiden Hauptformen $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ und $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ entschiedener als die entsprechenden Hauptformen des Eingangs von T^a ($\text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ und $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$) über die Nebenformen vor; unter jenen wiederum ist die mit kurzer dritter bemerkenswert häufiger als die mit der Länge ⁴⁾. Es scheint, daß hier, woran schon Arnold (182) gedacht hat, Einfluß des Pentadenmetrums im Spiel ist; wohl auch Einfluß der zweiten Reihenhälfte, deren Ähnlichkeit mit der ersten — von welcher Ähnlichkeit ja in T^a nicht die Rede sein kann — soeben hervorgehoben ist. Das Übergewicht der kurzen dritten über die Länge ist zwar bei weitem nicht so stark wie in der Pentade ⁵⁾, aber der Eingang von T^b ist ja eben auch keine Pentade, sondern steht in einer gewissen Mittelstellung zwischen dieser und dem alten Trištubheingang. Alles in allem haben wir hier bemerkenswert schärfer ausgeprägte Verhältnisse als im Eingang von T^a. Unter den Nebenformen, deren

1) Siehe meine Prolegomena 73. 97.

2) Über dessen Entstehung damit natürlich eine Ansicht nicht ausgesprochen sein soll.

3) Daß in T^b die fünfte, unmittelbar vor der Cäsur stehende Silbe etwas häufiger lang als kurz ist, erklärt sich hinreichend aus der Beschaffenheit des sprachlichen Materials. In T^a überwiegt an der Stelle vor der Cäsur bekanntlich die Länge sehr entschieden.

4) S. die Tabellen bei Arnold 188. 194.

5) S. die Zählungen in meinen Prolegomena 96.

Totalsumme gegenüber den Hauptformen hier eine sehr viel geringere ist als in T^a, hat nur ∪∪—∪∪ einige Häufigkeit. Den übrigen wirkt teils die Abneigung gegen kurze vierte entgegen, die hier stärker ist als in T^a, wo die vierte unmittelbar vor der Cäsur steht, teils die überall durchgehende Abneigung gegen Folge zweier Kürzen in der zweiten und dritten.

Auch in der Mitte der Reihe zeigt sich verglichen mit T^a die größere Regelmäßigkeit dieses Typus. Wie bekannt ist Länge der ersten nach der Cäsur recht wesentlich seltener als dort: vermutlich weil hier diese Länge, auf die sechste Silbe fallend, zum durchgehend jambischen Verlauf stimmte, den man eben vermeiden wollte.

Wir werden schwerlich fehlgehen, wenn wir im Einklang mit dem Zeugnis des Awesta (oben S. 491) den Gesamteindruck von T^b als den einer Neuerung auffassen; ich denke, einer glatten, gefälligen Umbildung des alten T^a, genauer von dessen beliebtester Gestalt, der mit dem Anapäst in der Mitte. Das harte Aufeinandertreffen der Längen an siebenter und achter Stelle wird vermieden; durch das Ganze geht leicht fließende Bewegung, welcher die Korrespondenz der beiden Hälften sinnfällige Einheitlichkeit verleiht. Daß die Neubildung in entgegengesetzter Richtung — T^a nach T^b — vollzogen wäre, verständete man schwer¹⁾. Die Eintönigkeit, die einst unter der Alleinherrschaft des beständig sich wiederholenden T^a unvermeidlich gewesen sein muß, wurde nunmehr gemildert oder beseitigt, indem sich neben jenes der neue Typus stellte, vom älteren verschieden genug und doch nicht so weit von ihm entfernt, daß er nicht als sein Äquivalent empfunden wäre. Die Gleichheit von T^a und T^b in den ersten Silben und im Ausgang, die übereinstimmende Bevorzugung des Anapäst in der Mitte, wenn auch nicht an der gleichen Stelle der Mitte, vor allem auch die Gleichheit der Silbenzahl reichte offenbar hin, die teilweise Divergenz der rhythmischen Bewegung als minder wesentlich erscheinen zu lassen.

3. Die ältere Übergangszeit. Während der erste entscheidende Vorgang in der Entwicklung der Trištubhreie, die Schöpfung von T^b, vor der Überlieferung liegt, können wir den zweiten, das Hinstreben auf die einheitliche Form der späteren

1) Wäre T^a mit seinem Anapäst aus T^b entwickelt, ist es dann wahrscheinlich, daß sich weiter in T^a neben die anapästische noch die andern Formen der Mitte gestellt hätten? Es scheint mir bezeichnend, daß in T^a die ganze Menge dieser Formen vorliegt, T^b mit einer von ihnen verknüpft ist — ich meine, eine von ihnen zu ihrem Ausgangspunkt hat.

Zeit mit dem Mittelstück $—\cup\cup$, Schritt für Schritt in den Texten verfolgen.

Die Umwälzung, von der zu sprechen ist, setzt später ein als die, welche die achtsilbige Reihe betroffen hat. In den jüngsten Teilen des R̥gveda sind Spuren von ihr kaum mit Sicherheit zu finden. Es läßt sich gegenwärtig noch nicht übersehen, ob die jüngeren Samhitās solche Spuren zeigen; daß uns für den Atharvaveda eine Arbeit fehlt, wie Arnold sie so ausgezeichnet für den R̥gveda getan hat, macht sich auch hier nur allzu fühlbar. Mit Entschiedenheit zeichnet sich, so viel bis jetzt erkennbar, der betreffende Vorgang zuerst in den Brāhmaṇas und älteren Upaniṣaden ab. Es wäre nützlich, die Materialien aus diesen Texten — sie sind im Vergleich mit denen der vorangehenden und der folgenden Periode recht spärlich — vollständig zu sammeln. Doch reicht das gegenwärtig Zusammengebrachte wohl schon hin, wenigstens die Hauptzüge der Entwicklung erkennbar zu machen. Ich verweise auf meine Zählungen ZDMG. XXXVII, 61 und auf die Kühnau. Ohne daß sich eine vollkommen scharfe Grenze ziehen ließe, können wir den eben bezeichneten Texten der „älteren Übergangszeit“ dann eine weitere Textmasse anreihen, die wir einer „jüngeren Übergangszeit“ zuschreiben. Sie reicht von Upaniṣaden der nicht ältesten Gruppe, wie der Kaṭha Up., bis zu breiten Schichten des großen Epos. Hier ist zuvörderst von der älteren Periode zu sprechen.

Die entscheidenden Wandlungen vollziehen sich in der Mitte der Reihe. Die den Eingang betreffenden Vorgänge sind charakteristisch genug, stehen aber an Bedeutung hinter jenen unverkennbar zurück.

In den Mittelsilben 5—7 zunächst von T^a gewinnt die Gestalt $|_ \cup _$ erheblich an Terrain¹⁾. Verhältnismäßig noch mehr $|_ \cup \cup$; diese ursprünglich stark zurücktretende Form holt die vorangehende nahezu ein. Die von altersher weitaus häufigste Gestalt der Mitte von T^a, $|\cup \cup _$, behält den alten Vorsprung für jetzt noch ungefähr unverändert. Zweifelhaft bleibt die Stellung des ohnehin zurücktretenden $|\cup \cup \cup$.

Was T^b anlangt, so behält die Mitte $—|\cup \cup$ etwa unveränderte

1) Daß schon in gewissen Partien des R̥gveda eine bemerkenswert stärkere Neigung für $|_ \cup _$ herrscht als anderwärts, hat Arnold Ved. Metre 53 hervorgehoben. Auch hier verbindet sich damit ein Ansteigen der Häufigkeit von $|_ \cup \cup$. Doch bedeutet das keine Vorliebe für lange fünfte im allgemeinen, die sich in Verschiebung des Verhältnisses von $—|\cup \cup$ und $\cup|\cup \cup$ zu gunsten der ersten Form äußern müßte. Siehe die Tabelle bei Arnold 188.

Geltung; $\cup|\cup\cup$ geht entschieden zurück; die Nebenformen von T^b verschwinden.

Außerhalb von T^a und T^b beginnt sich ein Typus mit der Mitte $\cup\cup\cup$ (ohne Cäsur) zu zeigen ¹⁾.

Wenn auch das Zahlenmaterial, auf dem diese Feststellungen beruhen, recht beschränkt ist, dürfen wir ihnen doch um so eher vertrauen, als sie sich mit den bestimmt erkennbaren Vorgängen der dann folgenden Periode in überzeugender Konsequenz zusammenschließen.

Folgende Motive scheinen aus den beigebrachten Einzelheiten hervorzutreten.

Es zeigt sich eine sehr entschiedene Tendenz für die lange fünfte Silbe. Dem entsprechend wächst in T^a die Geltung von $|\cup\cup$ und $|\cup\cup\cup$, während $|\cup\cup\cup$ sich eben nur behauptet. In T^b verschiebt sich das Verhältnis von $\cup|\cup\cup$ und $\cup|\cup\cup$ zu Gunsten der ersteren Form. Die lange fünfte nun steht in unverkennbarer Beziehung zur kurzen sechsten. Diese ist ohnehin in stärkster Überzahl vorhanden; entgegenstehende Möglichkeiten verschwinden jetzt fast spurlos. An der siebenten Stelle, wo in T^a von altersher die Länge dominierte, überwiegt sie auch jetzt noch. Daß $|\cup\cup\cup$ sich hält, $|\cup\cup$ sogar zunimmt, zeigt, daß von Abneigung gegen lange siebente einstweilen noch nicht die Rede sein kann. Aber das besonders starke Zunehmen des in alter Zeit zurücktretenden $|\cup\cup\cup$ gibt doch eine erste Hindeutung darauf, daß Vorliebe für kurze siebente, die ja in T^b ohnehin herrscht, im Begriff ist sich auch in T^a festzusetzen. So kündigt sich, für jetzt noch leise, eine Tendenz an, deren Ziel die Gestalt $\cup\cup\cup$ der Mittelsilben ist. Es ist bezeichnend, daß jetzt auch cäsurlöse Reihen eben mit diesen Mittelsilben aufzutreten anfangen. So arbeitet sich an der Stelle der Reihe, wo früher die anapästische Bewegung herrschte, ein neues Motiv heraus. Nach dem aufsteigenden Rhythmus des Eingangs setzt ein Abstieg ein. Die in der vierten Silbe erreichte Höhe wird in der fünften noch festgehalten, um den Ausgangspunkt für die Senkung der sechsten abzugeben. Die siebente bleibt in T^a überwiegend lang wohl eben nur, weil sie das früher war. Ein positiver Antrieb zu neuem Anstieg ist hier nicht vorhanden. Vielmehr kündigt sich die Tendenz an, in der einmal eingeschlagenen absteigenden Richtung auch in der siebenten Silbe zu verharren und so, unter Aufgabe des schwerfälligen Cre-

1) Dahin rechne ich auch $\cup\cup|\cup$; das Wortende hinter der sechsten ist wohl zufällig.

ticus, eine daktylische Reihenmitte zu schaffen, die sich mit dem trochäischen Reihenausgang in ähnlicher Weise zusammenschließt, wie das bei den Griechen — die Parallele ist längst bemerkt worden — in den logaödischen Reihen geschah. Der harte Zusammenstoß der Längen an der siebenten und achten Stelle, den schon die Form T^b vermieden hatte, wurde, wie man sieht, im Verlauf dieser Bewegung auch aus T^a entfernt. Möglich, daß das Bedürfnis, für zwei aufeinander folgende Kürzen vieler häufiger Worte Raum zu schaffen, jetzt, wo die neu beliebte Länge der fünften dies erschwerte, mitgewirkt hat, die erwachende Vorliebe für die kurze siebente zu stärken. Daß im Daktylus der Silben 5—7 die Länge den Ictus trug, wird man nicht bezweifeln.

Die beschriebenen neuen Tendenzen bauten sich so zu sagen zunächst, wie das begreiflich ist, in das alte Gemäuer ein, dessen Grundriß durch die Cäsur in ihrer einen oder andern Stellung bestimmt wurde. Im Grunde war doch die Cäsur antiquiert. In ihrer Stellung nach der fünften, die Abwärtsbewegung von —|○○ zerschneidend, stand sie mit dem neuen Motiv wenig im Einklang. Aber auch hinter der vierten, zwischen das Aufwärts der Jamben im Eingang und das unmittelbar dem antwortende Abwärts des Daktylus oder das Hinundherwogen des Creticus eine Cäsur zu setzen lag kein entschiedener Antrieb vor. So erscheinen jetzt in bald stark steigender Zahl die Fälle ihrer Vernachlässigung. Charakteristisch ist auch der Unterschied gegenüber der alten Zeit in der Behandlung ihres Verhältnisses zum Quantitätenschema. Einst beherrschte sie dies Schema; je nach ihrer Stellung schob sich der Anapäst hin und her. Jetzt arbeitete die Entwicklung auf unabhängige Festigkeit des Schemas hin; in dem Fall, dem diese Bewegung als dem Hauptfall zustrebte, mit der Mitte —○○, mochte die Cäsur an der einen oder an der andern Stelle oder bald auch überhaupt nicht hineinschneiden, ohne daß die Quantitätsverhältnisse dadurch wesentlich alteriert wurden. So lange man immerhin doch noch an der Cäsur festhielt, lag es nah, daß unter ihren beiden Stellungen die vordere, welche die Bewegung von der langen fünften zur kurzen sechsten nicht retardierte, an Beliebtheit zunahm. Die in alter Zeit bevorzugte Mitte —|○○, die den Daktylus bereits vollständig aufweist¹⁾, zeigt doch nicht wachsende Häufigkeit, während es die der neuen Tendenz

1) Freilich scheint die Länge dieses Daktylus im alten —|○○ den Ictus nicht getragen zu haben (vgl. S. 500), der ihr später zufiel, wie sich das darin zu erkennen gibt, daß in alter Zeit ∪|○○ gleichberechtigt daneben stand, später nicht. Vgl. oben S. 502 f.

entsprechenden Formen der Mitte mit Cäsur nach der vierten sind |_0_0_ und |_0_0_0, die jetzt ansehnlich an Geltung gewinnen.

Über den Eingang der Reihe in dieser Periode wage ich einstweilen keine Behauptungen. Hier zu einem klaren Bilde zu gelangen wird auf das wesentlichste dadurch erschwert, daß für die Behandlung der Triṣṭubh — nicht in gleichem Maße für die des Sloka — jetzt¹⁾ eine starke Neigung zu Freiheiten aller Art, überzähligen Bildungen u. s. w. charakteristisch ist²⁾. Wenn es in der Tat gelingen kann, in diesem chaotischen Gesichtsfeld das Bild der Reihenmitte in sicheren Umrissen zu erkennen, wird es angezeigt sein hinsichtlich des Eingangs, wenn nicht zu verzichten, so doch die Herstellung einer vollständigen Materialiensammlung abzuwarten. Gegenwärtig muß es genügen zu konstatieren, daß das alsbald darzuliegende Gesetz, das im folgenden Zeitalter für die Quantität der dritten Silbe des Eingangs gegolten hat, jetzt allem Anschein nach noch nicht in Kraft stand³⁾.

4. Die jüngere Übergangszeit. Es scheint zweckmäßig, Zwischenstufen vorläufig überspringend die Weiterentwicklung sogleich an einer Stelle aufzufassen, wo sie zu einem deutlich erkennbaren Ruhepunkt gelangt ist. Von da aus werden die Mittelglieder in ihrer charakteristischen Erscheinung leichter verständlich werden.

Ich wähle, um leichten Überblick zu ermöglichen⁴⁾, die Triṣṭubhpartien der *Bhagavadgītā*, für die zu verzeichnen ist⁵⁾:

1) Und schon vorher in großen Teilen des Atharvaveda, dann auch in der nächstjüngeren Literatur.

2) Man möchte in dieser wie in andern Beziehungen auf die Triṣṭubh dieses Zeitalters anwenden, was Caesius Bassus vom Saturnier sagt (Leo, *Der Saturnische Vers* 10): *nostri autem antiqui . . . usi sunt eo non observata lege nec uno genere custodito, ut inter se consentiant versus, sed praeterquam quod durissimos fecerunt, etiam alios breviores alios longiores inseruerunt.*

3) Wir sehen dies Gesetz in einem Text wie der *Kaṭha Up.* erst im Werden (s. unten S. 510). Doch ist nicht ausgeschlossen, daß die Zahlenverhältnisse von *Sat. Br. XIV, 7, 1. 2* schon ähnlich zu deuten sind. In *Sat. Br. XII, 3, 1; 3, 2, 7. 8* ist davon nichts zu bemerken.

4) Die überaus verdienstlichen Zählungen *Zubaty's* (ZDMG. XLIII, 619 ff.), die das ganze *Mahābhārata* betreffen, können, da sie sich auf die Produkte der verschiedenen Entwicklungsstadien zugleich beziehen, das Bild eines einzelnen solchen Stadiums der Natur der Sache nach nicht in voller Anschaulichkeit hervortreten lassen.

5) Hier und in den folgenden Tabellen ist *Jagatī* der Triṣṭubh gleich gerechnet und sind die wenigen Fälle, in denen Cäsur hinter der 4. oder 5. Silbe angenommen werden kann, nach Gutdünken entschieden.

Mitte (Silben 5—7)	Dritte Silbe des Eingangs ¹⁾	
	kurz	lang
_υυ	32	10
_ υ_	10	20
υυ_	14	8
υ_υ	—	1
_ υυ	49	—
υ υυ	2	—
_υυ	62	—
(ohne Cäsur)		

Dazu vier überzählige Reihen²⁾.

Wir finden hier von den T^a-Typen |_υυ zur größten Häufigkeit aufgestiegen; dies hat vor der Form |_υ_, beide haben vor der alten Hauptform |υυ_ den Vorsprung gewonnen. Von den T^b-Typen hat _|υυ annähernd die Alleinherrschaft erreicht; υ|υυ ist nahezu verschwunden. T^a überwiegt T^b an Häufigkeit recht stark. Neben beidem aber haben sich häufig Reihen ohne Cäsur eingestellt, durchweg mit der Mitte _υυ.

Man sieht, wie diese Verhältnisse sich durchaus in den vorher beschriebenen Richtungen weiter entwickelt haben. Die Quantitäten der Mitte _υυ herrschen entschieden vor, ohne doch alleinherrschend geworden zu sein. Der cäsurlöse Typus ist zu starker Häufigkeit angestiegen; insofern zeigt sich die Bedeutung der Cäsur wesentlich abgeschwächt. Auch darin ist, wie eben schon berührt wurde, in gewisser Weise dieselbe Abschwächung erkennbar, daß jetzt die in den Quantitäten einander gleichen drei Typen |_υυ, _|υυ und das cäsurlöse _υυ der Häufigkeit nach an der Spitze stehen, wobei offenbar das Schema der Quantitäten entscheidend, die Cäsur annähernd gleichgiltig ist. In andern Beziehungen freilich zeigt sich deutlich, daß die Cäsur noch immer einen Rest von

1) Der Eingang, bis zur vierten Silbe gerechnet, hat durchweg lange zweite und vierte.

2) Zwei davon gehören wohl dem Wesen der Sache nach dem Typus |_υυ mit kurzer dritter zu. Nur ist die Länge nach der Cäsur in zwei Kürzen aufgelöst. Die beiden andern haben |υυ_ mit fünfsilbigem Vorderglied (υ_— — —, — — υ — υ) statt des viersilbigen: ein Typus, auf den unten (Nr. 5) zurückzukommen ist.

Lebenskraft bewahrt hat: die Mitten $—\cup—$ und $\cup\cup—$ kommen nur mit vorangehender Cäsur vor; sie würden eben bei Cäsur nach der fünften die schon im Veda namentlich für den Fall dieser Cäsur energisch abgelehnte lange zweite hinter der Cäsur ergeben haben.

Wichtig ist sodann die sehr scharf ausgeprägte Behandlung des Eingangs. Alle Eingänge, die nicht lange zweite und vierte haben, sind jetzt verschwunden. Was aber die dritte anlangt, so scheiden sich die Gestalten der Mitte, die im Eingang die kurze dritte verlangen, nämlich $—|\cup\cup$, das cäsurlose $—\cup\cup$ und wohl auch $\cup|\cup\cup$ ¹⁾, und andererseits die übrigen Mitteformen, die beide Quantitäten der dritten gestatten: $|\cup\cup$, $|\cup—$, $|\cup\cup—$ (dazu das ausnahmsweise $|\cup—\cup$). Cäsur nach der vierten also läßt beliebige dritte zu; Cäsur nach der fünften und fehlende Cäsur fordert die Kürze²⁾. Das zu Grunde liegende Motiv aufzudecken oder unter den denkbaren Motiven das richtige herauszufinden ist wohl nicht leicht. Auf der einen Seite ist vielleicht Fortleben und Steigerung jener Tendenz anzunehmen, die schon im R̥gveda im längeren Reiheneingang, anders als im kürzeren, der kurzen dritten einen gewissen Vorzug einräumte; dem Tonfall der zweiten Reihenhälfte sollte schon die erste entsprechen. Auf der andern Seite mochte ein fünfsilbiger Komplex entschiedener als ein viersilbiger der ungliederten Aufeinanderfolge von Längen zu widerstreben scheinen, dringender die Artikulation durch Kürze der Senkung in seiner Mitte verlangen. Wo es dann wohl verständlich ist, daß die neu entstehende cäsurlose Form an dieser bestimmteren Ausgestaltung des b-Typus teilnahm. Spielte vielleicht auch die Empfindung mit, daß vor der absteigenden Bewegung der Mitte $—|\cup\cup$ oder des cäsurlosen $—\cup\cup$ der jambische Aufstieg deutlich hervorgehoben werden mußte? Dagegen spricht, daß das betreffende Gesetz für die Mitte $|\cup\cup$ nicht gilt, vor welcher Mitte freilich wiederum andererseits die kurze dritte, wenn sie auch nicht geboten ist, doch bemerkenswert überwiegt³⁾.

1) Wie sich bei dieser seltenen, in der Bhagavadgītā nur 2 mal vertretenen Mitte die Verhältnisse im ganzen Mahābhārata stellen, zeigt Zubatý a. a. O. 634 f. (unter Nr. 56. 57. 59. 61): lange dritte erscheint in der Tat einigemal, aber doch nur ganz ausnahmsweise.

2) Wenn der Gang der vorliegenden Auseinandersetzungen es mit sich bringt, daß diese Regel hier ausgesprochen wird, so beanspruche ich damit keineswegs — wie dem Kundigen nicht erst gesagt zu werden braucht — sie entdeckt zu haben. Vgl. u. a. Kühnau 193; Zubatý a. a. O. 627. 630.

3) So in der Bhagavadgītā (oben S. 506) und offenbar überhaupt im Epos (Zubatý a. a. O. 627. 630); schon vorher in der Śvetāśvatara Up. (nicht so in der

Bemerkung verdient noch bei der Mitte |—υ—, welche beide Eingänge zuläßt, das starke Überwiegen dessen mit der langen dritten ¹⁾). Das ist kein in den verhältnismäßig kleinen Zahlen der Bhagavadgītā an sich denkbarer Zufall. Die das ganze Mahābhārata betreffenden Zählungen Zubatýs (a. a. O. 630) zeigen dasselbe Verhältnis im großen, und zwar genauer in der Form, daß bei der Mitte |—υ— und in geringerem Maß auch bei der Mitte |υυ— speziell der Eingang mit langer erster und dritter bevorzugt wird ²⁾). In der späteren Metrik hat, wie bekannt, die hier besprochene Neigung zur Bildung der Versmaße Śālinī (—|—υ—υ—υ—) und Vātermī (—|—υ—υ—υ—) geführt. Fühlten die epischen Verstechniker den Wunsch, bei der Mitte |—υ—, die schwereres Gewicht hatte als die häufigere |—υυ, dies Gewicht durch Bevorzugung der langen ersten und dritten noch zu verstärken und dadurch dieser Reihe eine besondere Wichtigkeit zu verleihen? —

So ist hier nicht ohne Feinheit eine Vielheit gleichwertiger und doch gegen einander nuancierter Formen zusammengeordnet: obenan der Haupttypus mit der daktylischen Mitte, der aus dem doch nicht vollständigen Zusammenfließen mehrerer, bei scharfer Betrachtung noch unterscheidbarer Gestalten sich gebildet hat; dann mannigfaltige Nebentypen verschiedenen Charakters. In dieser Form steht die elfsilbige Reihe innerhalb weiter literarischer Massen vollständig oder annähernd fest ³⁾; die im Fluß begriffene Entwicklung hat da einen wenigstens vorläufigen Haltepunkt erreicht. Gehen wir nun von dort aus wieder einen Schritt rückwärts, so finden wir einen Zustand, wo das, was wir eben in fertiger Gesetzmäßigkeit antrafen, erst im Begriff ist, sich zu dieser herauszubilden; für jetzt ist es nur eine mehr oder minder entschiedene Vorliebe, die sich auf den betreffenden Typus richtet. Diesem Vorstadium scheint mir die Triṣṭubh (Jagati) der Kāṭha- und Śv et āśv atara U pa niṣ ad sowie der in einigen Dh ar ma sū tra s begegnenden Zitate anzugehören. Ich lege folgende Zählungen vor ⁴⁾:

Kāṭha Up.; s. unten S. 509); in auffallendem Maße dann in den S. 509 behandelten Dh ar ma sū tra s. Daß da eine gewisse Gemeinsamkeit der Mitten |—υυ und —|υυ bz. —υυ im Spiel ist, ist wohl wahrscheinlich. Zu dem hier Gesagten würde die unten S. 510 A. 1 ausgesprochene Vermutung, daß der Fall der Mitte υ|υυ ursprünglich abweichend behandelt wurde, gut passen.

1) Im Gegensatz zur Mitte |—υυ, s. die vorige Anmerkung.

2) Bei meinen eignen Zählungen habe ich leider im Glauben an die Indifferenz der ersten Silbe diese Verhältnisse zu beachten unterlassen.

3) Man vergleiche beispielsweise die Angaben Zubatýs über den Bestand des großen Epos, a. a. O. 648 f. (§ 49).

4) Ältere vedische Verse, die in den betreffenden Texten angeführt oder

Kaṭha und Śvetāśvatara Upaniṣad¹⁾.

Mitte (Silben 5—7)	Regelmäßiger Eingang ²⁾		Unregel- mäßiger Eingang ²⁾
	Dritte kurz	Dritte lang	
_UU	13. 32	9. 9	7. 3
U	23. 16	18. 28	7. 4
UU_	6. 3	21. 16	10. 7 ⁴⁾
UUU	2. 1	1. 1.	1. —
T ^a mit unregel- mäßiger Mitte	5. 2		
— UU	27. 70	6. 7	— —
U UU	6. 10	9. 5	2. 3
T ^b , unreg. Mitte	1. 3		
UUU ohne Cäsur	6. 32	2. 2	1. 1
Unreg. Mitte ohne Cäsur	1. 4		

Baudhāyana Dharm. und Vāsiṣṭha Dharm.⁵⁾.

Mitte (Silben 5—7)	Regelmäßiger Eingang		Unregel- mäßiger, Eingang
	Dritte kurz	Dritte lang	
_UU	4. 14	— 1	1. 1
U	3. 6	5. 5	— —
UU_	2. 3	6. 3	1. 1
UUU	1. 1	1. —	2. —
— UU	10. 29	1. 3	1. 1
U UU	1. —	— —	— —
—UU ohne Cäsur	5. 20	1. —	— —
—U_ ohne Cäsur	— 1	— —	— —

wiederholt werden, sind natürlich unberücksichtigt gelassen. Ebenso die großen Mengen überzähliger oder sonst ganz unregelmäßiger Reihen; auf einige unter diesen hervortretende Typen komme ich unten (Nr. 5) zurück. Die seltenen Unregelmäßigkeiten des Ausgangs habe ich nicht berücksichtigt.

1) Von den jedesmal gegebenen zwei Zahlen betrifft die erste die KU., die zweite die Śv. U.

2) D. h., bis zur vierten Silbe gerechnet, $\underline{U} - \underline{U} - \underline{U}$.

In diesen Zahlen tritt der Zusammenhang mit dem Stadium der Bhagavadgītā, zugleich aber auch der altertümlichere Charakter der hier untersuchten Versifikation deutlich hervor. Die Stellung der Cäsur nach der vierten (vgl. oben S. 506) überwiegt durchweg, wenn auch in verschiedenem Maße. Cäsurlose Reihen sind, außer im Vāsiṣṭham, noch nicht so häufig geworden wie in der Bhagavadgītā; allerdings mag dabei mitspielen, daß sich in dieser zahlreiche lange Komposita finden. Die daktylische Mitte hat, wieder außer im Vāsiṣṭham, noch nicht das Übergewicht erreicht wie in der Bhagavadgītā. Das Mittelstück | 0 0 0 ist noch nicht, wie in dieser, verschwunden; die Mitte 0 | 0 0 ist wenigstens in den Upaniṣaden noch ziemlich häufig. Besonders deutlich tritt die Verschiedenheit des Entwicklungsstadiums im Reiheneingang hervor. Die von 0 0 0 0 (bz. 0 0 0 0 0) verschiedenen Formen des Eingangs sind noch entfernt nicht verschwunden. Die Abhängigkeit der Zulassung der langen dritten von der Stellung der Cäsur ist schon zur Regel geworden¹⁾, aber namentlich in den Upaniṣaden zeigen verhältnismäßig zahlreiche Ausnahmen, daß diese Regel sich doch noch keineswegs vollständig durchgesetzt hat. Das Übergewicht der langen dritten im Fall der Mitte | 0 0 0 ist (außer in Śvet. Up.?) noch nicht bemerkbar. Von den beiden Upaniṣaden scheint sich auch im Metrum, wie das zu den sonstigen Erwägungen stimmt, die Kāṭha Up. als die ältere zu erweisen.

5. Überzählige Reihen. In der Übergangszeit sind, wie schon berührt wurde, überzählige Reihen sehr häufig, weitaus häufiger als unterzählige. Das Gefäß des Verses kann die Fülle dessen, was man zu sagen hat, oft nicht fassen. Und offenbar war dem Formgefühl eine Reihe, die alles Nötige enthielt — nur noch darüber hinaus eine Zugabe —, erträglicher als eine solche, die irgendwo verstümmelt schien. Selbst die sorgfältige Versifikation der Bhagavadgītā ließ die Reihen zu

$\overset{\cup}{\text{n}} \overset{\cup}{\text{a}} \overset{\cup}{\text{c}} \overset{\cup}{\text{a}} \overset{\cup}{\text{i}} \overset{\cup}{\text{t}} \overset{\cup}{\text{a}} \overset{\cup}{\text{d}} \overset{\cup}{\text{v}} \overset{\cup}{\text{i}} \overset{\cup}{\text{d}} \overset{\cup}{\text{m}} \overset{\cup}{\text{a}} \overset{\cup}{\text{k}} \overset{\cup}{\text{a}} \overset{\cup}{\text{t}} \overset{\cup}{\text{a}} \overset{\cup}{\text{r}} \overset{\cup}{\text{a}} \overset{\cup}{\text{n}} \overset{\cup}{\text{n}} \overset{\cup}{\text{o}} \overset{\cup}{\text{g}} \overset{\cup}{\text{a}} \overset{\cup}{\text{r}} \overset{\cup}{\text{i}} \overset{\cup}{\text{y}} \overset{\cup}{\text{a}} \overset{\cup}{\text{h}}$
 $\overset{\cup}{\text{y}} \overset{\cup}{\text{a}} \overset{\cup}{\text{d}} \overset{\cup}{\text{v}} \overset{\cup}{\text{ā}} \overset{\cup}{\text{j}} \overset{\cup}{\text{a}} \overset{\cup}{\text{y}} \overset{\cup}{\text{e}} \overset{\cup}{\text{m}} \overset{\cup}{\text{ā}} \overset{\cup}{\text{y}} \overset{\cup}{\text{a}} \overset{\cup}{\text{d}} \overset{\cup}{\text{i}} \overset{\cup}{\text{v}} \overset{\cup}{\text{ā}} \overset{\cup}{\text{n}} \overset{\cup}{\text{o}} \overset{\cup}{\text{j}} \overset{\cup}{\text{a}} \overset{\cup}{\text{y}} \overset{\cup}{\text{e}} \overset{\cup}{\text{y}} \overset{\cup}{\text{u}} \overset{\cup}{\text{h}} ;$

3) Überwiegend von der Form — 0 — —; dann — — 0 0, 0 — — 0, 0 0 — — u. s. w.

4) Darunter eine oft wiederholte stehende Wendung.

5) Jedesmal betrifft die erste Zahl Baudhāyana, die zweite das Vāsiṣṭham.

1) Die Zahlen für die Upaniṣaden legen aber den Gedanken nahe, daß damals in T^b die Bevorzugung der kurzen dritten nur für die Mitte — | 0 0, noch nicht für 0 | 0 0 galt. Vgl. oben S. 507 Anm. 3.

man darf annehmen, daß derartiges als durchaus vollgiltig betrachtet worden ist.

Nähere Prüfung der überzähligen Reihen des großen Epos, deren Bau man dank der Sorgfalt Zubatýs (a. a. O. 637 ff.; vgl. auch Hopkins, *The Great Epic* 286 ff.) leicht überblicken kann, stellt einige Tatsachen heraus, auf die hinzuweisen nützlich scheint.

Seit vedischer Zeit ¹⁾, wie bekannt, beruht die typische Hauptform der Überzähligkeit in der Trištubhmetrik darauf, daß statt des kürzeren Vordergliedes und längeren Hintergliedes, oder des längeren Vordergliedes und kürzeren Hintergliedes, das längere Vorderglied und das längere Hinterglied zusammengefügt sind. Hier zeigt nun das Epos entschiedenste Vorliebe für folgende drei Kombinationen:

1. $\underline{\vee} \text{---} \underline{\vee} \text{---} \text{---} | \underline{\vee} \underline{\vee} \text{---} \underline{\vee} \text{---} \underline{\vee}$
2. $\underline{\vee} \text{---} \underline{\vee} \text{---} \text{---} | \text{---} \underline{\vee} \text{---} \underline{\vee} \text{---} \underline{\vee}$
3. $\text{---} \text{---} \text{---} \text{---} | \text{---} \underline{\vee} \text{---} \underline{\vee} \text{---} \underline{\vee}$ ²⁾.

Das Motiv, auf dem die erste Form beruht, ist leicht verständlich. Der Poet hob an mit dem Eingang der in diesem Zeitalter häufigsten Reihenformen (Zubatý 627): $\underline{\vee} \text{---} \underline{\vee} \text{---}$. Nach der Cäsur fuhr er dann, eben dieser Form entsprechend, fort mit $\underline{\vee} \underline{\vee}$. Aber dabei geriet er aus dem normalen Geleise $\underline{\vee} \underline{\vee} \underline{\vee} \text{---}$ in das zuerst diesem gleich verlaufende, ebenfalls recht häufige andre (Zub. 630) $\underline{\vee} \underline{\vee} \underline{\vee} \underline{\vee}$. So begreift sich der Hergang besser als durch die Annahme, daß dem Dichter schon anfangs als Ziel die zweite Hälfte $\underline{\vee} \underline{\vee} \underline{\vee} \underline{\vee}$ vorschwebte und ihm dann die zugehörige erste Hälfte um eine Silbe zu lang geriet. Denn da zu jener zweiten Hälfte häufiger das Vorderglied $\underline{\vee} \text{---} \text{---}$ als $\underline{\vee} \underline{\vee} \text{---}$ gehört (Zub. 630), versteht man auf diese Weise nicht, warum der in Rede stehenden überzähligen Form kurze dritte zukommt ³⁾.

Anders muß der psychologische Vorgang bei der dritten oben verzeichneten Kombination gedacht werden. Hier ist in der Tat von der schon anfangs vorschwebenden Vorstellung des zweiten Teils auszugehen. Denn ein erster Teil $\text{---} \text{---} \text{---} \text{---}$ kommt normalerweise überhaupt nicht vor ⁴⁾. Unzweifelhaft veranlaßte die

1) Vgl. meine Prolegomena 66 ff.

2) Dies die Vaiśvadevī der klassischen Metrik.

3) Die im übrigen gleiche Form mit langer dritter ist wesentlich seltener (Zub. 638).

4) Er findet sich, außer in der eben in Frage stehenden Kombination, noch in Zubatýs Nummern 60. 82. 112. Die beiden letzten sind selbst überzählig und kommen als Ausgangspunkt für jene viel häufigere überzählige Form nicht in Betracht. Ebenso wenig aber Nr. 60. Wie hätte diese an sich nicht besonders

Absicht einen zweiten Teil $\cup\cup\cup\cup\cup$ zu bilden, dazu, den ersten Teil aus lauter Längen herzustellen (vgl. was oben S. 508 über die hierauf gerichtete Vorliebe bemerkt ist); nur geriet diese Längenreihe eben in Anlehnung an andre fünfsilbige Reihen um eine Silbe zu lang.

Die zweite der obigen Kombinationen endlich mag einerseits auf dem häufigen Typus $\cup\cup\cup\cup\cup$ (Zub. S. 630), andererseits auf der häufigsten Form des Eingangs $\cup\cup\cup\cup$ (dazu dann vielleicht noch auf der ersten Kombinationsform²⁾) beruhen.

Bemerkenswert ist, daß die beliebteren Typen dieser überzähligen Reihen immer nur das Mittelstück $\cup\cup\cup$ oder $\cup\cup$ haben, aber nicht $\cup\cup\cup\cup$ ¹⁾. Es scheint, daß die überzählige Form mit dem Daktylus deshalb der Phantasie ferner lag, weil die Hauptform dieses Zeitalters den Daktylus hatte und die besondere Geläufigkeit dieses Geleises Entgleisungen erschweren mochte.

Blicken wir von diesen Verhältnissen des großen Epos auf die Katha und Śvetāśvatara Upaniṣad hinüber, in denen wir vorher den epischen Zustand sich vorbereiten sahen, so finden wir auch hier Ähnliches, namentlich in der Śv. U., in der sich eine ziemlich ausgeprägte Sachlage herausgebildet hat, während in der KU. noch bunte, offenbar den Stempel höheren Altertums tragende Verwirrtheit herrscht.

Als zweite Reihenhälfte ist in der KU. am häufigsten $\cup\cup\cup\cup\cup$; wenn die vorangehende erste Hälfte am häufigsten die Gestalt $\cup\cup\cup\cup$ hat (4 mal), so entspricht das dem ersten der oben angegebenen drei Haupttypen des Epos²⁾. Es folgt die hier noch nicht so wie später zurückgedrängte zweite Hälfte $\cup\cup\cup\cup\cup$ (4 mal, darunter 2 mal mit dem Eingang $\cup\cup\cup\cup$ ³⁾). Weiter die zweite Hälfte $\cup\cup\cup\cup\cup$; wenn die 2 mal den Eingang $\cup\cup\cup\cup$ hat⁴⁾, so könnte sich hier der obige 3. Typus (S. 511) vorbereiten. Endlich zweite Hälfte $\cup\cup\cup\cup\cup$ mit dem Eingang $\cup\cup\cup\cup$

häufige normalzählige, aber in ihren Quantitäten der Norm nicht entsprechende Form eine überzählige viel häufigere, in den Quantitäten des Hintergliedes vollkommen anders gebildete hervorgerufen?

1) Verhältnismäßig seltene solche Formen gibt Zubaty S. 639 unter Nr. 107—115. Vgl. auch Hopkins 288.

2) Die andern Eingänge vor demselben zweiten Teil (wobei kleine Unregelmäßigkeiten von dessen Ausgang nicht berücksichtigt sind) in der KU. sind $\cup\cup\cup\cup$ (2 mal), $\cup\cup\cup\cup$ (2 mal), $\cup\cup\cup\cup$, $\cup\cup\cup\cup$, $\cup\cup\cup\cup$ (je 1 mal).

3) Eingang in den beiden andern Fällen: $\cup\cup\cup\cup$, $\cup\cup\cup\cup$.

4) Außerdem der Eingang $\cup\cup\cup\cup$ (1 mal).

(1 mal). Man sieht, daß im Ganzen für den Eingang $\times\text{---}\text{---}$ besondere Vorliebe herrscht; das paßt in den sonstigen Entwicklungsgang gut hinein. In der ŚvU. findet sich: zweiter Teil $\text{---}\text{---}\text{---}\text{---}\text{---}$; davor Eingang meist $\times\text{---}\text{---}$ (10 mal!); der erste epische Typus von S. 511¹⁾. — Zweiter Teil $\text{---}\text{---}\text{---}\text{---}\text{---}$; davor Eingang meist $\text{---}\text{---}\text{---}$ (5 mal) bz. $\text{---}\text{---}\text{---}$ (2 mal), sowie $\times\text{---}\text{---}$ (3 mal): der dritte und zweite obige epische Typus²⁾. — Seltener ist, wie im Epos, der zweite Teil $\text{---}\text{---}\text{---}\text{---}\text{---}$ (4 mal); davor Eingang $\times\text{---}\text{---}$ (2 mal)³⁾. — Je einmal finden sich die zweiten Teile $\text{---}\text{---}\text{---}\text{---}\text{---}$ (davor: $\text{---}\text{---}\text{---}$) und $\text{---}\text{---}\text{---}\text{---}$ (davor: $\text{---}\text{---}\text{---}$).

Hält man das alles zusammen mit den ṛgvedischen Materialien, die ich vor langer Zeit vorgelegt habe⁴⁾, so ergibt sich ein Bild davon — natürlich wird dies der Vervollständigung durch Feststellungen über die jüngeren Saṃhitās, die Brāhmaṇas und ältesten Upaniṣaden bedürfen —, wie die allgemeine Geschichte der Triṣṭubh sich auf dem speziellen Gebiet dieser überzähligen Triṣṭubhreihen widerspiegelt.

6. Die Triṣṭubh des alten Buddhismus. An die fest ausgeprägte Triṣṭubh der epischen Schichten, als deren Repräsentantin wir etwa die Bhagavadgītā betrachten können, schließt sich in andern Partien des großen Gedichts und im Rāmāyaṇa die gegen die Cäsur gleichgiltig gewordene, allein das eine Schema $\times\text{---}\text{---}\text{---}\text{---}\text{---}$ beständig wiederholende: womit die Geschichte dieses Versmaßes im wesentlichen ihr Ziel erreicht hat.

Es bedarf kaum der Bemerkung, daß die Hervorhebung dieser beiden Typen der epischen Triṣṭubh eben nur ganz im Großen die Entwicklung der betreffenden Verhältnisse charakterisieren soll. Auf Einzelheiten, individuelle Eigentümlichkeiten bestimmter Abschnitte u. dgl. mehr (wie z. B. die sehr hervortretenden metrischen Besonderheiten der Erzählung von Vāmadevas Rossen M. Bh. III, 192, mit dem Vorherrschen der Mitte $|\text{---}\text{---}$ und der großen Häufigkeit überzähliger Reihen) lag es nicht in meiner Absicht einzugehen.

Nun aber ist zu fragen, wie sich in die betrachtete Entwicklung die Verstechnik des alten buddhistischen Kanon einordnet⁵⁾.

1) Sonstige Eingänge: $\text{---}\text{---}\text{---}$, $\text{---}\text{---}\text{---}$ (je 1 mal). Die Abneigung gegen die lange dritte im Typus $\times\text{---}\text{---}\text{---}\text{---}\text{---}$ kommt auch in dieser überzähligen Varietät zur Erscheinung.

2) Sonstige Eingänge: $\text{---}\text{---}\text{---}$, $\text{---}\text{---}\text{---}$, $\text{---}\text{---}\text{---}$ (je 1 mal).

3) Sonstige Eingänge: $\text{---}\text{---}\text{---}$, $\text{---}\text{---}\text{---}$.

4) Prolegomena a. a. O.

5) Ich habe mich mit dieser Frage schon in der Gurupūjākaumudī 10 f. beschäftigt. Das dort Gesagte aber bedarf auf Grund fortgeschrittener Kenntnis der außerbuddhistischen Triṣṭubh mancher Ergänzungen.

Neben den Zählungen Fausbölls über das Dhammapada¹⁾, die leider die Cäsur nicht berücksichtigen²⁾, lege ich die folgenden über den Aṭṭhakavagga (Sutta Nipāta) und über das erste Kapitel (Devatāsamyutta) des Saṃyutta Nikāya zu Grunde. Der für diese Textschicht geltenden Normalgestalt der ersten vier Silben der Reihe (— — —) ist die in einer Anzahl von Fällen auftretende fünfsilbige Form mit dem bekannten Vorschlag einer Kürze (— — —) gleichgerechnet worden. Die verschwindend seltenen Unregelmäßigkeiten des Reihenausgangs sind nicht berücksichtigt; ebensowenig das gleichfalls recht seltene Auftreten einzelner Jagatireihen inmitten der Triṣṭubh³⁾.

Mitte (Silben 5—7)	Regelmäßiger Eingang	Unregelmäßiger Eingang
— — —	112. 26	2 ⁴⁾ . 6 ⁵⁾
— — —	12. 3	— 1 ⁶⁾
— — —	5. 6	— 1 ⁷⁾
— — —	2. —	— —
— — —	7. —	1 ⁸⁾ . —
— — —	167. 33	7 ⁹⁾ . 2 ¹⁰⁾
— — —	25. 9	3 ¹¹⁾ . 1 ¹²⁾
— — —	5. 3	— —
— — —	3. —	— —
Ohne Cäsur :		
— — —	100. 36	11 ¹³⁾ . 1 ¹⁴⁾
— — —	3. 1	— —
— — —	1. —	— —
— — —	4. —	— —

1) Vgl. auch die Bemerkungen von Moore JAOS. XXVIII, 326 ff. über das Itivuttaka.

2) Zur Ergänzung verweise ich auf meine Angaben ZDMG. XXXVII, 61.

3) Die erste Zahl der Tabelle betrifft jedesmal den Aṭṭhakavagga, die zweite das Devatāsamyutta. — Einzelne Fälle, deren Beurteilung zweifelhaft ist, können das Gesamtergebnis der Statistik nicht beeinflussen. Natürlich steht nicht immer fest, welches die genaue dem Verskünstler vorschwebende Wortform war; so kann man vielfach zwischen *-am* und langem *-am* schwanken.

4) Eingänge — — —, — — —.

Dazu kommen über- und unterzählige Zeilen (Atth.: 12, Devat.: 10). Mit einer gewissen Regelmäßigkeit tritt unter ihnen die Verbindung eines fünfsilbigen ersten Reihenteils (fast immer $\underline{\text{v}}-\text{v}-\text{v}$, einmal $-\text{v}-\text{v}-\text{v}$) mit einem siebensilbigen zweiten (fast immer $\text{v}-\text{v}-\text{v}-\text{v}-\text{v}$, einmal $-\text{v}-\text{v}-\text{v}-\text{v}$) hervor (zusammen 6 mal).

Diese Zahlen ergeben ein sehr starkes Übergewicht der Gestalt $-\text{v}-\text{v}$ in den Mittelsilben 5—7, gleichviel ob Wortende hinter der vierten oder fünften¹⁾ oder an keiner der beiden Stellen steht²⁾. Ferner überhaupt weitgehende Gleichgiltigkeit gegen die Cäsur. Endlich sehr starkes Vorherrschen des normalen Reiheneingangs. So nähert sich hier die Triṣṭubhreihē, wie auch aus Fausbölls Feststellungen über das Dhammapada hervorgeht, in hohem Grade dem Schema $\underline{\text{v}}-\text{v}-\text{v}-\text{v}-\text{v}-\text{v}-\text{v}$. Aber was von den Formen mit anderer Mitte als $-\text{v}-\text{v}$ übrig ist, weist immerhin deutlichste Spuren des alten von der Cäsur beherrschten Zustandes auf. Wie es diesem entspricht, gehört zur Mitte $-\text{v}-\text{v}$ und $\text{v}-\text{v}$ überwiegend oder durchweg Cäsur nach der vierten, zur Mitte $\text{v}-\text{v}$ überwiegend die nach der fünften. Eine klare Spur des Alten liegt auch darin, daß in den überzähligen Reihen von 5 + 7 Silben der zweite Teil, wie in der alten Zeit, weit überwiegend die Gestalt $\text{v}-\text{v}-\text{v}-\text{v}-\text{v}$ hat und nur ausnahmsweise die in diesen Texten selbst herrschende Gestalt dieses Teils $-\text{v}-\text{v}-\text{v}-\text{v}-\text{v}$. Auch in der Bildung des Eingangs erkennt man besonders im Devatā-samyutta hinter der Hülle der modernen allein mit der kurzen dritten arbeitenden Technik deutlich die Spur des älteren Zustandes.

5) Eingänge $\text{v}-\text{v}-\text{v}$ (mit Kürze als Vorschlag), $-\text{v}-\text{v}$ (2 mal), $-\text{v}-\text{v}$, $\text{v}-\text{v}$, $-\text{v}-\text{v}$.

6) Eingang $\text{v}-\text{v}-\text{v}$.

7) Ebenso.

8) Eingang $-\text{v}-\text{v}$.

9) Eingänge $-\text{v}-\text{v}$ (2 mal), $-\text{v}-\text{v}$ (3 mal), $-\text{v}-\text{v}$ (2 mal).

10) Eingänge $-\text{v}-\text{v}$, $-\text{v}-\text{v}$.

11) Eingänge $-\text{v}-\text{v}$ (2 mal), $\text{v}-\text{v}$.

12) Eingang $-\text{v}-\text{v}$.

13) Eingänge $-\text{v}-\text{v}$ (2 mal), $-\text{v}-\text{v}$ (7 mal; mehrfach annähernd gleicher Wortlaut), $\text{v}-\text{v}$, $\text{v}-\text{v}$ (mit Kürze als Vorschlag).

14) Eingang $-\text{v}-\text{v}$.

1) Letzteres bemerkenswert häufiger als ersteres, im Unterschied von den früher betrachteten Materialien. Ist das dahin zu deuten, daß jetzt, wo die Cäsur sehr schwach oder verwischt war, der Grund zur Bevorzugung ihrer Stellung nach der vierten fortfiel?

2) Die Cäsur tritt im Ganzen doch wohl noch häufiger auf, als der bloße Zufall ergeben mußte: so im Dhammapada (ZDMG. XXXVII, 61).

Wenn von den wenigen hier sich findenden Eingängen mit langer dritter vier vor den Mitten |—○○, |—○—, |○○— stehen und auf die so viel häufigeren Mitten mit Cäsur nach der fünften oder ohne Cäsur nur ein solcher Fall kommt, wird hier doch eine Nachwirkung des oben besprochenen Gesetzes vorliegen, das lange dritte im Ganzen nur in T^a gestattete. Man bemerke insonderheit, daß auf nur 7 Fälle mit |○○— und nur vier mit |—○— schon je ein Fall der langen dritten kommt (beide in I, 4, 3: *anāgantvā puriso maccudheyyā, na te kāmā yāni citrāni loke*. Ähnlich im Dhammapada. Dort finden sich zwei Fälle mit langer dritter¹⁾: 142 *santo danto niyato brahmacāri*, 354 *sabbadānam dhammadānam jināti*²⁾). Daß beide nicht nur Cäsur nach der vierten, sondern auch die seltenen Mitten |○○— und |—○— haben, ist wohl kein Zufall³⁾).

Bei alledem kann man sich nicht verbergen, daß die Vergleichung der buddhistischen Triṣṭubh etwa mit der der Bhagavadgītā ein wesentlich andres Resultat ergibt, als man erwartet hätte. In der so entschiedenen Vorherrschaft der Mitte —○○ und des Eingangs √—○— zeigen die buddhistischen Texte eine Annäherung an den klassischen Zustand, die in der Tat überrascht. Was in ihnen als Überrest spärlich fortexistiert, ist in der Bhagavadgītā in vollem Leben vorhanden. Man wird dies vorurteilslos würdigen und doch, wie wohl kaum ausdrücklich gesagt zu werden braucht, nicht daran denken, den Suttanipāta oder das Dhammapada darum für jünger als die Bhagavadgītā zu erklären. Auf andern Gebieten liegende Momente würden das unmöglich machen, mit denen auf Seiten der Metrik die Vergleichung der Ślokatechnik im Einklang steht. Wir werden ohne die Annahme eines langsameren und eines schnelleren Entwicklungstempos in den verschiedenen literarischen, vermutlich auch in den geographischen Bereichen nicht durchkommen. Der Buddhismus und vielleicht überhaupt der Osten⁴⁾ war in der Uniformierung der Triṣṭubh

1) Von dem ganz unregelmäßigen V. 330 sehe ich ab.

2) Allerdings Eingang hier nicht ———, sondern —○——.

3) Im nächsten Abschnitt wird von den Vipulāformen des Śloka die Rede sein, die ja durch die Entwicklung der Triṣṭubh entscheidend beeinflußt sind. Es wird sich zeigen, daß auch in ihnen die buddhistische Metrik eine Spur des Gesetzes bewahrt hat, welches die Quantität der dritten Triṣṭubhsilbe von der Stellung der Cäsur abhängig macht.

4) Auch die Jinas haben die Triṣṭubh wie die Buddhisten, sogar noch entschiedener als diese uniformiert, indem sie gleichfalls der Hauptsache nach die Gestalt √—○—○○—○— durchführten; doch auch sie haben daneben, freilich selten, die alten Mitten |○○— und |—○— erhalten. Siehe Jacobi ZDMG.

vorausgeeilt, während die brahmanischen westlichen Verskünstler oder doch große Gruppen von ihnen noch an Älterem festhielten, das erst später zu dem im Osten erreichten Zustand oder vielmehr über ihn hinaus entwickelt worden ist.

7. Der Einfluß der Triṣṭubh auf den Śloka: die Vipulās. Die Geschichte der Ślokaformen mit anderm zweitem Fuß¹⁾ als dem normalen der alten Zeit $\cup\text{---}\cup$ oder dem normalen der jüngeren Zeit $\cup\text{---}\cup$ habe ich Nachr. 1909, 233 ff., zum Teil nach dem Vorgang Jacobis, darzustellen versucht. Die leitende Tatsache ist, daß die Ślokazeilen mit B $\cup\cup\cup\cup$ („I. Vipulā“), B $\cup\cup\cup\cup$ („II. Vipulā“), B $\text{---}\text{---}\cup$ („III. Vipulā“), B $\cup\cup\text{---}\cup$ („IV. Vipulā“), dazu in älterer Zeit auch mit B $\cup\cup\text{---}\cup$, sich an die Triṣṭubhzeilen, zu deren Silben 5—8 sie in ihren Quantitäten stimmen²⁾, in der Cäsur und den Quantitäten des Eingangsfußes anlehnen³⁾. Auf Grund der im Obigen dargestellten Geschichte der Triṣṭubh glaube ich die bisher gewonnenen Erkenntnisse nach einigen Seiten erweitern oder präzisieren zu können.

Ein besonders unbequemes Problem war es gewesen, weshalb in gewissen Vipulās (I. IV; dazu im Fall von B $\cup\cup\text{---}\cup$) A (abgesehen von der allgemein geltenden Ausschließung von $\cup\cup\cup\cup$) nur der Beschränkung unterworfen ist, daß es auf eine Länge ausgehen muß, während in den andern Fällen (Vip. II. III) für A die Gestalt $\cup\text{---}\cup$ verlangt wird.

XXXVIII, 607 f. Vgl. zur Triṣṭubh der Jainas auch Schubring, Ācārāṅgasūtra p. 54.

1) Als „Füße“ des Śloka benenne ich die vier viersilbigen Teile. Ich bezeichne sie als A, B, C, D.

2) Nur bei der III. Vipulā findet solche Übereinstimmung nicht statt. Diese ist, wie ich a. a. O. gezeigt habe, Neubildung nach der zweiten.

3) Anschaulich und lehrreich hat Hopkins, The Great Epic 216, an epischen Beispielen gezeigt, wie sich der Zusammenhang zwischen solchen achtsilbigen Reihen und dem entsprechenden Teil von elfsilbigen gelegentlich in direkter Identität des Wortlauts ausprägt. Zeigt sich die Wirkung des elfsilbigen Vorbildes auf die achtsilbige Reihe auch darin, daß die Schlußsilbe mehrerer Vipulāformen, weil einer Länge des elfsilbigen Schemas entsprechend, meist lang ist? Vgl. die Angaben von Hopkins 221 f., auch Jacobi Ind. Studien XVII, 450. Ich habe die Frage nicht hinreichend untersucht und zweifle einstweilen. Bei der ersten und zweiten Vipulā könnte sich das Überwiegen der Länge wegen der drei bz. zwei vorangehenden Kürzen von selbst ergeben haben. Für die dritte Vip., wo Längen vorangehen, gilt jenes Überwiegen der Länge nicht. Für die seltene vierte soll es nach Hopkins gelten, aber in seinen Beispielen S. 453 f. erscheint die Kürze oft genug. Simons Tabellen für Pälitexte (ZDMG. XLIV, 84 ff.) können allerdings an absichtliche Bevorzugung schließender Länge in dieser Vipulā denken lassen.

Jetzt verstehen wir die betreffende Regelung sofort zunächst für die II. Vipulā $\underline{v} \text{---} \underline{v} \text{---} \underline{v} \text{---} \underline{v}$. Zur achtsilbigen Reihe mit $B \text{---} \underline{v} \text{---} \underline{v}$ stimmen zwei Formen der Triṣṭubhreihe, sofern wir uns an deren Entwicklungsstadium halten, welches durch das Gesetz über Länge und Kürze der dritten (oben S. 507) beherrscht wird¹⁾: $\underline{v} \text{---} \underline{v} \text{---} \underline{v} \text{---} | \underline{v} \text{---} \underline{v} \text{---} \underline{v} \text{---} \underline{v}$ und $\underline{v} \text{---} \underline{v} \text{---} | \text{---} \underline{v} \text{---} \underline{v} \text{---} \underline{v}$. Von diesen beiden Typen ist der erstere in Upaniṣaden und Dharmasūtras (oben S. 509) wie auch im großen Epos (Zubatý ZDMG. XLIII, 627. 630) der entschieden häufigere. So ist es verständlich, daß die Vipulā überwiegend den Eingang jener Form der Triṣṭubhreihe $\underline{v} \text{---} \underline{v} \text{---}$ und meist, wie diese, Cäsur nach der fünften hat. Auf den andern Fall komme ich später (S. 519) zurück.

Daran schließt sich als Nachahmung die dritte Vipulā $\underline{v} \text{---} \underline{v} \text{---} | \text{---} \underline{v}$, die keiner Triṣṭubhform nah steht und denn auch, wie ich früher gezeigt habe, in ihrer Vorgeschichte nicht in dieselbe Vergangenheit wie die übrigen Vipulās hinaufreicht. Sie ist eben nur indirekt, durch die zweite hindurch, von der Triṣṭubh beeinflusst.

Weiter die vierte Vipulā mit $B \text{---} \underline{v} \text{---} \underline{v}$; sie stellt sich zur Triṣṭubhreihe $\underline{v} \text{---} \underline{v} \text{---} | \underline{v} \text{---} \underline{v} \text{---} \underline{v}$; Cäsur nach der fünften ergäbe keine gebräuchliche Triṣṭubhform. So ist es in der Ordnung, daß die Vipulā Cäsur nach der vierten und mithin, dem oben entwickelten Gesetz entsprechend, indifferente dritte (Eingang $\underline{v} \text{---} \underline{v} \text{---}$) hat. Wenn nun daneben auch der Eingang $\underline{v} \text{---} \underline{v} \text{---}$ gestattet wird (die einzige noch in Betracht kommende Möglichkeit mit langer vierter, da $\underline{v} \text{---} \underline{v} \text{---}$ prinzipiell ausgeschlossen ist), so entspricht auch dieser Eingang einer im Triṣṭubhvorbild gegebenen Möglichkeit. Da herrscht ja durch lange Zeit im Eingang von T^a wesentlich größere Freiheit als in dem von T^b. Daß die hier im Śloka aufrecht erhalten wurde, mag durch den Zustand in der Pathyāform dieses Metrums befördert sein.

Sehr durchsichtig ist ferner die später aufgegebene Reihenform mit $B \underline{v} \text{---} \underline{v}$, vor der gleichfalls nicht $A \underline{v} \text{---} \underline{v}$, sondern nur Ausgang des A auf Länge gefordert wird. Auch hier wie bei der vierten Vipulā war Anschluß allein an eine T^aform möglich, die mit der Mitte $| \underline{v} \text{---} \underline{v}$, welche in Bezug auf den Eingang mit der für die vierte Vipulā entscheidenden T^aform, mit Mitte $| \underline{v} \text{---} \underline{v}$, gleich steht. So erklärt sich, daß auch für diese Śloka-zeile Cäsur nach der vierten und betreffs der Quantitäten des Eingangs das eben über die IV. Vipulā Bemerkte gilt.

1) Genau genommen muß hinzugefügt werden: und sofern wir von der cäsurlösen Triṣṭubhreihe absehen.

Für die erste *Vipulā* endlich, mit $B_{\cup\cup\cup\cup}$, bot sich Anknüpfung an zwei der minder häufigen T-Formen, T^a mit Mitte $|\cup\cup\cup$ und T^b mit Mitte $\cup|\cup\cup$. Dem entspricht es, daß die *Vipulā* Cäsur beliebig nach der vierten oder der fünften zuläßt. Die engere Quantitätsbeschränkung im Eingang gilt für das erste der beiden T-Vorbilder nicht; vielleicht ursprünglich auch nicht für das zweite (oben S. 510 A. 1). So ist es begreiflich, daß diese *Vipulā*-Form betreffs des Eingangs mit den freieren zuletzt besprochenen auf einer Linie steht¹⁾. —

Wir kehren noch einmal zur zweiten *Vipulā* zurück. Wir sahen, daß $B_{\cup\cup\cup\cup}$ Anschluß an eine allergeläufigste und an eine immer noch recht geläufige Triṣṭubhform (mit Mitte $—|\cup\cup$ bz. $|\cup\cup$) ermöglicht. Beide, die Cäsur verschieden stellend, haben entsprechend verschiedene Gesetze für den Eingang. Da nun die *Vipulā* die beiden Cäsurstellungen zuläßt (häufiger nach der fünften, seltener nach der vierten), ergibt sich die Frage: verbindet sich damit, dem T-Vorbild entsprechend, verschiedene Regelung der Quantitäten des Eingangs?

Diese Fragestellung führt uns zu einer Beobachtung Jacobis²⁾ und hilft uns diese in den ihr zukommenden Zusammenhang einordnen. Jacobi hat für beide Epen festgestellt, daß überall, wo die II. *Vipulā* „nicht mit dem gesetzmäßigen Fuße $\cup—\cup—$ anhebt, sondern mit einem andern viersilbigen, auf eine lange Silbe endenden Versfuße“, Cäsur nach der vierten steht. Also — wie auch durch die Beispielsammlung bei Hopkins, Gr. Epic 449 f. bestätigt wird — Cäsur nach der vierten läßt den „gesetzmäßigen“ wie den freieren Eingang zu; Cäsur nach der fünften verlangt den ersteren; z. B. einerseits *yato yato niṣcarati* oder *bhavān dharmo*

1) Jacobi Ind. Stud. XVII, 449 bemerkt und sucht es zu erklären, daß in der I. *Vipulā* A gewöhnlich mit zwei oder mehr Längen, nicht mit einer einzigen schließe. Für die späteren Kunstdichter habe ich das nicht untersucht. Aber ich bemerke, daß nach meinen Zählungen für Manu I—V (ZDMG. XXXV, 184) in dieser *Vipulā* A $\cup—\cup—$ 29 mal, $\cup\cup—$ 26 mal, dagegen $\cup—\cup—$ 25 mal erscheint (die noch übrige Kombination $\cup\cup\cup—$ ist bekanntlich wegen der beiden mittleren Kürzen unbeliebt); das deutet kaum auf besondere Abneigung gegen den Ausgang auf nur eine Länge. Für die buddhistische Metrik setze ich die Zahlen her, die Simons Tabelle ZDMG. XLIV, 86 für die Jātakas ergibt: A $\cup—\cup—$ 17 mal, $\cup\cup—$ 24 mal, dagegen $\cup—\cup—$ 52 mal ($\cup\cup\cup—$ natürlich ganz selten). So möchte ich an der von J. behaupteten Sachlage doch zweifeln. Soweit überhaupt der Ausgang von A auf $—$ den auf $\cup—$ überwiegt, erklärt sich das eben aus der Ausschaltung von $\cup\cup\cup—$.

2) Gurupūjākaumudī 50 f. (s. auch Das Rāmāyaṇa 25 Anm.), vgl. meine Ausführungen Nachr. 1909, 243 f.

dharmā iti; andererseits *surām surāpāḥ pibata*. Diese Regelung stimmt so genau zu den oben (S. 507) beschriebenen Verhältnissen der Triṣṭubhreihen mit den Mitten |—○○ und —|○○, daß — zumal in dieser Umgebung, wo wir beständig den Einklang der Vipulā-bildungen und der Triṣṭubh beobachten — der Zusammenhang sich wohl mit Evidenz aufdrängt.

Da die dritte Vipulā der zweiten nachgebildet ist, entsteht die Frage, ob bei ihr das eben beschriebene Verhältnis wiederkehrt. Meine Sammlungen ZDMG. XXXV, 184 ergaben aus den fünf ersten Büchern des Manu vier Fälle¹⁾, in denen die im Ganzen recht streng behandelte dritte V. nicht den normalen Eingang ◡—◡— hat. Von diesen hat II, 120 (Eingang ———) und III, 214 (Eing. ◡◡—◡) in der Tat Cäsur nach der vierten; IV, 154 (Eing. ◡◡—◡) nach der fünften²⁾; IV, 98 (Eing. ◡◡—) läßt beide Auffassungen zu. Bei der Genauigkeit, mit der in diesem Typus im allgemeinen die Cäsur nach der fünften beobachtet wird, könnte wohl glaublich scheinen, daß hier ein bestimmter Zusammenhang obwaltet. Die Sammlungen von Hopkins a. a. O. 451 f. indessen unterstützen diese Auffassung nicht, und es ist wohl denkbar, daß hier, wo keine Triṣṭubhparallele Wirkung übte, die für die zweite Vipulā festgestellte Regelung nicht in Kraft trat.

Jacobi dehnt seine Cäsurregel, mit der wir uns bisher in Bezug auf ungewöhnliche Eingänge der II. Vip. beschäftigt haben, auch auf die Fälle ungewöhnlicher Pādaausgänge aus; eben auf der Ungewöhnlichkeit soll das Bedürfnis beruht haben, die Mitte des Pāda durch die Cäsur zu markieren und so dessen regelmäßige Silbenzahl hervortreten zu lassen. Zu den Fällen dieser Art rechnet J. zunächst die IV. Vipulā (B —◡—◡), die bekanntlich verhältnismäßig selten ist: wir haben schon gesehen (S. 518), daß sich in ihr die Cäsur nach der vierten in der Tat aus dem Triṣṭubhvorbild erklärt. Weiter den Fall mit B ◡◡—◡: von ihm gilt dasselbe. Endlich den Fall mit dem sehr seltenen B ◡◡—◡. Ich habe früher³⁾ darauf aufmerksam gemacht, daß dieser seiner geschichtlichen Natur nach von den Vipulās durchaus verschieden ist; die Materialien, die Hopkins a. a. O. 456 f. zusammengebracht hat, scheinen denn auch der Annahme von Jacobis Cäsurregel wenig günstig.

1) Ein fünfter, damals von mir angenommener, III, 231, fällt nach der seitdem erschienenen Ausgabe Jollys fort.

2) Man bemerke in diesen beiden Fällen die Kürze am Schluß des Eingangs.

3) Nachr. 1909, 235. 244.

Alles in allem möchte ich glauben, daß die Herleitung dieser Regel aus dem Bedürfnis nach klarer Markierung der Pādalänge mit einer allzu fraglichen Empfindung operiert, als daß nicht die hier vorgelegte, auf konkreten, scharf bestimmten Verhältnissen aufgebaute und innerhalb mannigfacher Verzweigungen sich behäufende Erklärung aus Nachbildung der Triṣṭubh den Vorzug verdienen sollte. —

Endlich ist zu fragen, welchem Zeitalter die Regelung der Vipulāformen angehört hat. Schon früher¹⁾ habe ich gezeigt, daß hinsichtlich der Behandlung der Cäsur Erscheinungen, die in der Richtung der Vipulābildungen liegen, bis in den Ṛgveda zurückgehen. In Bezug auf die Quantitäten kann derartiges natürlich erst da sichtbar werden, wo die Eingänge der achtsilbigen und der elfsilbigen Reihe sich einigermaßen von einander entfernt haben. Deutlich treten die betreffenden Gesetze, soviel ich bis jetzt finden kann, erst in der altbuddhistischen Metrik hervor. Aber wie ich schon früher bemerkte, sie zeigen eine Gestalt, die aus den Prämissen dieser Metrik nicht abgeleitet werden kann, vielmehr auf ein vorbuddhistisches Aussehen der Triṣṭubh deutet. Jetzt können wir dem auf Grund der obigen Untersuchungen hinzufügen, daß jene Regelung der Quantitäten das Vorhandensein des Gesetzes über die dritte Triṣṭubhsilbe voraussetzt. Man wird in der einen und in dem andern denselben Stil des metrischen Gestaltens erkennen, dasselbe Hinarbeiten darauf, an die Stelle alten Schwankens scharf umrissene, positive, von Willkürlichkeit nicht freie Ordnung zu setzen. Weiter muß die Regelung der Vipulās offenbar in eine Zeit zurückgehen, als die Cäsur der Triṣṭubh noch nicht im Absterben war, als die Bildungen der Mitte |○○○ und ○|○○ und die Reste alter Freiheit im Teingang noch einigermaßen kräftiges Leben besaßen, wohl auch als vor der Mitte |—○— noch nicht der aus Längen bestehende Eingang herrschte. In der Kāṭha Upaniṣad glaube ich die Quantitätsregelung der Vipulās noch nicht zu bemerken; die Svet. Upaniṣad scheint mir an entscheidenden Daten zu arm. Weitere Nachsichtung nach den ersten Spuren dieser merkwürdigen Gebilde wird vielleicht Bestimmteres ergeben.

8. Die Triṣṭubh in den Wiener Phonogrammen. Dr. E. Felber hat der Indologie einen höchst dankenswerten Dienst geleistet durch die Veröffentlichung und musikwissenschaftliche Besprechung der im Phonogramm-Archiv der Wiener Kais. Akademie der Wissenschaften aufbewahrten phonographischen Auf-

1) Nachrichten a. a. O. 237 ff.

nahmen von musikalischem und deklamatorischem Vortrag altindischer Texte ¹⁾. Es muß versucht werden, der Arbeit Felbers die erreichbaren Ergebnisse für die Triṣṭubh-Metrik, genauer für die Frage nach der Stellung der Icten in der Treihe abzugewinnen.

Die in den Phonogrammen vorliegenden vedischen Texte freilich liefern für unsern Zweck, so viel ich bis jetzt sehe, kaum irgendwelchen Ertrag. Die Verzierungen, mit denen beim Sāman-gesang die Texte geschmückt werden, verdecken ihre metrische und rhythmische Struktur. Nr. 425 der Sammlung ist fast ganz ohne Angaben von Icten ²⁾; in 444 wird Betonung an Stellen verzeichnet, die als mögliche Sitze des Ictus schlechterdings nicht in Betracht kommen ³⁾ ($\overline{duhāna} \overline{udhar} \overline{diviyam} \overline{madhū} \overline{priyām}$; so in der achtsilbigen Zeile: $\overline{ūtso} \overline{devo} \overline{hiraṇyayo}$); am ersten könnte Nr. 443 eine gewisse Beachtung verdienen ⁴⁾.

Außerhalb des Sāmaveda finden wir in Nr. 436 eine vedische Jagatī-Triṣṭubhstrophe aus Taitt. Br. III, 1, 1, 1. Gewiß ist es berechtigt, ihren Vortrag als singend zu bezeichnen. Doch ist festzustellen — und hierin stimmt das Phonogramm durchaus zu dem, was auf Grund der literarischen Überlieferung erwartet werden mußte —, daß die Tonbewegung keiner Melodie, sondern durchaus der Akzentuation der Textworte folgt ⁵⁾ (vgl. oben S. 490 A. 1). Somit ist sie in jeder Versreihe eine andre und würde bei jedem andern Text, je nach dessen Wortlaut, Reihe für Reihe eine andre sein. Angabe von Icten fehlt fast ganz ⁶⁾. Da Felber hier

1) Erwin Felber, Die indische Musik der vedischen und der klassischen Zeit. Studien zur Geschichte der Rezitation. Nach den Platten des Phonogramm-Archivs der kais Akademie. Mit Texten und Übersetzungen von Bernh. Geiger (XXIII. Mitt. d. Phonogr.-Archivs-Kommission, Sitz.-Ber. der K. Ak. der Wiss. in Wien, Bd. 170, Wien 1912).

2) Doch bemerke man die an zwei (von vier) Stellen verzeichnete Betonung der zweiten Silbe der Reihe. Auch die besonders starke Länge der vierten ist hervorzuheben.

3) Ich bezeichne wie Felber die betonten Silben mit ', die „besonders stark exponierte Betonung“ mit >.

4) In der Reihe $\overline{ā} \overline{rātnadhāh} \overline{yonim} \overline{rāsya} \overline{sāidāsī}$ wird für die Silben \overline{yo} , $\overline{tā}$, $\overline{sā}$ starke Betonung verzeichnet. Die Silben \overline{nim} $\overline{r-}$ sind besonders flüchtig, mit Vorschlagsnoten bezeichnet.

5) Die kleinen Differenzen zwischen dem danach zu erwartenden und dem wirklich vorliegenden Vortrag zu erörtern ist hier nicht am Platz.

6) Man wird das — mindestens im Hinblick auf die uns hier beschäftigenden Fragen — nicht bedauern, wenn man in derselben Nummer im Ausgang einer achtsilbigen Reihe $\overline{vicakṣaṇam}$ liest.

moderne Notation, nicht wie in den meisten Fällen alte Choralnoten gibt¹⁾, ist über die Zeitwerte ein genaues Urteil möglich. Es scheint sich herauszustellen, daß bei keiner nur denkbaren Auffassung über die Stellung der Icten deren Abstände sich auch nur annähernd als gleichmäßig ergeben.

Wichtiger für unsre Untersuchung als diese vedischen sind die epischen und späteren Textstücke. Im Einzelnen begegnen da natürlich manche Schwankungen je nach Zufall oder Laune, vielleicht auch mangelhafter Sachkenntnis des Vortragenden. Aber mir scheint doch, daß über alles derartige sich ein durchgehendes, sicher begründetes Ergebnis über die Stellung der Icten heraushebt.

Ehe ich dies für die Triṣṭubh veranschauliche, tue ich zunächst einen Blick auf einige Metra der späteren Kunstpoesie, die ebenfalls in diesen Rezitationen begegnen²⁾.

1) Vgl. F.s Bemerkungen S. 7.

2) Das Vorhandensein von Icten in diesen Metris kann, so erwünscht Vermehrung unsrer Materialien wäre, doch schon jetzt als gut bezeugte Tatsache konstatiert werden (s. oben im weiteren Verlauf), und wir dürfen uns, scheint mir, in der Anerkennung dieser Tatsache nicht durch apriorische Betrachtungen über das Verhältnis der Metra zur Musik (wie bei Jacobi, *On Indian metrics*, WZKM. V, 147 ff.) beirren lassen. So viel ich bis jetzt sehe, scheint mir dies Verhältnis in seinen Grundzügen das folgende. Verse in Versmaßen wie Śloka, Vasantatilakā, Śārdūlavikrīḍita (die Aryā lasse ich hier beiseite) können gesangsmäßig, in musikalischem Takt vorgetragen werden: etwa unter Begleitung eines Musikinstruments und mit der in Indien gewöhnlichen Markierung des Takts durch Händeklatschen. Für den Śloka verweise ich beispielsweise auf Rāmāyaṇa I, 2, 18 ed. Bomb.; Sakkapañhasutta, Dīgha Nikāya vol. II p. 265 ff. ed. PTS.; Jātaka vol. III p. 189; Divyāvadāna p. 413 Ende; für andre Metra s. sogleich. Dem musikalischen Takt (*tāla*), der dann den Vortrag beherrscht, fügt sich das Metrum zuweilen von selbst. So Vasantatilakā dem Tāl Maṭṭ ($\frac{5}{4}$), s. Fox Strangways 175. Zuweilen andererseits wird das Metrum dem Takt durch verschiedenartige Mittel angepaßt wie die Zuteilung mehrerer, bisweilen zahlreicher Noten an dieselbe Silbe, die zusammen eben die für den Takt verlangte Zeitdauer ergeben, oder durch mannigfache Abstufungen längerer und kürzerer Quantitäten, die an sich im Metrum nicht liegen; so in den Beispielen bei F. Str. 197 f. Śikhariṇī an den Tāl Tevra ($\frac{7}{4}$), Śārdūlavikrīḍita an den T. Rūpak ($\frac{3}{4}$). Das Triṣṭubh-Metrum Upendravajrā ist in einem dort 194 f. gegebenen Beispiel dem Dreivierteltakt in komplizierter Weise angepaßt, so daß die Längen des Metrums nach einander 5, 2, 4, 3, 2 Zeiteinheiten umfassen. Neben all dem steht nun aber der weitere Fall, daß solche Verse überhaupt nicht taktmäßig gesungen, sondern in freierer Weise rezitiert werden. Das geschieht immer noch in einem Ton, den wir als singend empfinden. Felber (10 ff.) spricht von „Sprechgesang“; Tawney (WZKM. XXIII, 275) sagt vom Inder, daß er „never reads in European sense . . . ; he chants in monotonous way“. So wird in einer buddhistischen Vorschrift (Cullavagga V, 3) der streng gesangsmäßige Vortrag der heiligen Texte

einen Ictus trägt, bleibt zweifelhaft. Man überzeuge sich nun, wie genau die von Felber verzeichneten Betonungen zu diesem Schema stimmen; ich setze die erste und letzte der vier Reihen mit seinen Betonungsangaben hierher:

yāty [>]*ékato* 'staśikharām patir ośadhīnām.
lokó niyamyata ivaiṣu daśāntarēśu.

In einer der vier Reihen ist, was wohl irrelevant ist, die erste Silbe als betont verzeichnet¹⁾. Daß den Ictussilben häufig die längeren Noten oder auch zwei bz. drei der kürzeren gehören, begreift sich leicht; eben die Längen sind ja offenbar die Träger des Ictus. Noch ist zu bemerken, daß beim Ictus gern der Vortrag zu einer höheren Note ansteigt²⁾. Insonderheit wenn in der Vasantatilakā, wie so oft in den jüngeren Versmaßen, durch eine größere oder kleinere Reihe von Kürzen hindurch die Bewegung zu einer ictustragenden Länge hin-strebt, drückt sich das mehrfach im Aufsteigen zu einer höheren Note bei dieser Länge aus, z. B. zweimal in *-ruṇapurahsara e-* (○○○┘, ○○┘), ebenso zweimal in *-yata ivaiṣu daśānt-*.

Das Metrum Sārdūlavikrīḍita liegt in mehreren reichlich mit Betonungsbezeichnungen versehenen Wiedergaben vor (Nr. 403. 411. 412. 440). Übereinstimmend ergeben sie folgende Verteilung der Icten —┘┘○○┘┘○○○┘┘|—┘┘┘┘○○³⁾. Aus Nr. 412 hebe ich die Behandlung der vier Silben vor der Cäsur hervor, wo sich das Metrum durch drei Kürzen zur Länge hinbewegt. Nur in

181 mal, die andre 8 mal). Sodann scheint es nicht wünschenswert, die drei Kürzen, die auf einer Intention zu beruhen scheinen, von einander zu trennen. Endlich wird man gern das Stück —○○—○—○ unzerschnitten zusammenlassen im Hinblick auf die zahlreichen Metra, wie Vātermī, Śālinī u. a., die hinter einer Cäsur ein jenem ähnliches und geschichtlich verwandtes Schlußstück haben (○○—○○—○, —○—○○—○). Man beachte, wie aus der Śālinī (d. h. einer festgewordenen alten Triṣṭubhform) die Mandākrantā durch einen Zusatz — er ist sichtbar gekennzeichnet durch vorangehende und folgende Cäsur — ganz ähnlich dem hier für die Vasantatilakā angenommenen hervorgegangen ist: ———|○○○○—|—○—○○—○.

1) Befremdend ist in der dritten Reihe die Betonung *yugāpād-*; Vortrags- oder Druckfehler für *yugapād-*?

2) „Und zwar scheint in der Regel die zunehmende Tonhöhe für die Aufmerksamkeit des Hörenden und als Ausdrucksbewegung des Sprechenden dieselbe Bedeutung zu haben, wie gesteigerte Intensität“. Meumann, Untersuchungen zur Psychologie und Ästhetik des Rhythmus 85. Doch herrschen hierin auf verschiedenen Sprachgebieten verschiedene Verhältnisse.

3) Zweifel bestehen nur, ob im Eingang sowie hinter der Cäsur die erste oder zweite Silbe den Ictus hat.

einer der vier Reihen haben diese vier Silben dieselbe musikalische Note; die andern drei Male findet Aufsteigen zu höherem Niveau der Länge statt (darunter zweimal die drei Kürzen unter einander gleich; einmal liegt schon die zweite und dritte Kürze höher als die erste, dann die Länge noch höher).

Nur wenige Bemerkungen mögen hier noch über den Śloka ihre Stelle finden. Natürlich begegnen da eine Menge von Betonungen, die dem Schema nicht entsprechen; ich gehe auf die Einzelheiten nicht ein. Aber ich hebe zunächst das klare, übrigens selbstverständliche Sichabzeichnen der Hebungen des Reihenschlusses hervor, z. B. *sa vēdavit* Nr. 401 = 402 = 467; *na pāvakaḥ* Nr. 401 = 402 = 467, u. s. w. Weiter mache ich aufmerksam auf die Behandlung des zweiten Fußes der Pathyā (∪—∪). Von den beiden hier auf einander stoßenden Längen trägt bald die erste den Vermerk der Betonung (z. B. *avāpnotī* Nr. 401), bald die zweite (z. B. *adhah-sākhām* ebendas.), bald auch beide: *nivārtāntē* Nr. 401. 402; *-ni sāmyāti* Nr. 401, *-yatē sūryō* Nr. 402. 467 (dagegen *-yate sūryō* Nr. 401); *anūprāptam* Nr. 418. Anders fallen die Icten natürlich im zweiten Fuß der vierten Vipulā: *-nīndriyāni* Nr. 401. Sehr wechselnd — wie eben zu erwarten — gestalten sich die Betonungen des ersten und dritten Fußes, z. B. *tād dhāma pa-* Nr. 401; *rasanām ghrā-* ebendas.; *aśvatthām prā-* Nr. 402 (ebenso 467; ähnlich 401); *chandāmsi yāsy-* Nr. 402; *na tād bhāsa-* ebendas.; *ādidēvam* Nr. 438. Im Ganzen trifft die Betonung eben dahin, wo wir es erwarten würden, wenn auch an vielen solchen Stellen sie nicht verzeichnet oder auch an Stellen, wo es auffällt, verzeichnet ist (z. B. *parīvavrus, athā teṣū-* Nr. 418).

Nach dieser Orientierung über einige andre Versmaße wenden wir uns jetzt zu unserm eigentlichen Gegenstand, zur Triṣṭubh (Jagatī) in ihren nachvedischen Formen.

Wir gehen von Nr. 411 aus. Gleich die erste Reihe weist auf das schönste alle zu erwartenden Icten auf: *śriyāḥ patih śri-mati sāsitūm jagāt*. Ebenso die Jamben des Eingangs wie der mittlere Daktylus und der Ausgang kommen zu ihrem Recht. Dazu stimmen die folgenden drei Reihen, nur daß in ihnen hier dieser, dort jener Ictus nicht angegeben ist. Eine einzige unerwartete Entgleisung im Ausgang der vierten Reihe: *mūnim hāriḥ*.

Was Nr. 411 ergibt, finden wir nun in den übrigen Exemplaren (401. 402. 413. 467; in moderner Notation 433—435), soweit

Icten bezeichnet sind, in so großer Annäherung bestätigt, wie den Umständen nach irgend erwartet werden kann; z. B. *adhás ca mā-lāny anusúptatāni* Nr. 401 (fast ebenso 402); *ásváttham enám svirúḍhamūlam* Nr. 402 (vgl. *ásvátthám enám svirúḍhamūlam* Nr. 467); *taṭāḥ padam tat parimārgitavyám* Nr. 402 = 467. Mit der Stellung des Ictus hängt wohl auch die Tonbewegung zusammen (vgl. S. 525), wenn in den Silben 6—8 (υυ-) der Ton in besonders häufiger Wiederkehr derselben Figur von tieferem Niveau der Kürzen sich in der Länge erhebt, oder wenn in den Silben 5—8 (-υυ-) er sich zuerst von der ersten Länge zu den Kürzen senkt, dann von diesen zur zweiten Länge aufsteigt (Nr. 401. 402. 411. 413. 467). Bemerkenswert ist nun aber die Abweichung von der beschriebenen Ictenstellung in einer glücklicherweise unter den verzeichneten Vorträgen begegnenden Reihe der Bhagavadgītā, die noch die alte Mitte |υυ- hat. Nr. 401 lesen wir *adhás cordhvām prasr̥tās tāsya śākhā(h)*; ähnlich Nr. 402 = 467 *adhás cordhvām prasr̥tās tāsya śākhā(h)*. Da hat also nicht, wie bei der daktylischen Mitte, die fünfte Silbe der Reihe den Ictus, sondern die siebente: dem Erscheinen des Anapäst anstelle des gewöhnlichen Daktylus entspricht — im Einklang mit dem oben S. 496 Vermuteten — eine andre Stellung des Ictus, der eben das eine wie das andre mal auf die Länge des Versfußes trifft. In einer zweiten Reihe, die gleichfalls die Mitte |υυ- hat, *yasmin gatā na nivartanti bhūyah*, ist an den beiden Stellen, wo sie verzeichnet ist (Nr. 402. 467), für die Reihenmitte ein Ictus überhaupt nicht angegeben. —

Ein Rückblick auf die Gesamtheit unsrer Ausführungen verbindet sich leicht mit der von selbst sich aufdrängenden Vergleichung dieser Entwicklungslinien und derer der Anuṣṭubh bz. des Śloka.

Man hat die Richtungen, in denen sich die Geschichte der beiden Versmaße bewegt, als einander entgegengesetzt bezeichnet: bei der Anuṣṭubh Entwicklung zu möglichster Vielgestaltigkeit, bei der Triṣṭubh Hinstreben auf einen festen Typus¹⁾. Daß das in vieler Hinsicht richtig ist, liegt auf der Hand. Doch ist es angezeigt, einige nähere Bestimmungen oder Einschränkungen hinzuzufügen.

Wo unsre Überlieferung beginnt, hebt sich beim einen wie beim andern Versmaß innerhalb der altertümlichen Freiheit, die

1) Jacobi Ind. Studien XVII, 451, vgl. Das Rāmāyaṇa 78 f.

beiden eigen ist, ein bevorzugter Typus hervor, oder vielmehr bei der Triṣṭubh deren zwei, infolge der Neuschöpfung des T^b. Auf beiden Seiten ist allein der Ausgang von vornherein metrisch und rhythmisch fest bestimmt. Auf beiden herrscht dieselbe nur annähernde Bestimmtheit des Eingangs. Durch das allein in der längeren Reihe vorliegende Mittelstück ist hier für jetzt der Spielraum für mannigfaltige Möglichkeiten vergrößert. Nun setzt in der Anuṣṭubh früher als in der Triṣṭubh, dort für den Fuß B, hier für die Reihenmitte, eine Bewegung ein, die dem alten Haupttypus die Vorherrschaft entzieht und zunächst eine Vielheit mehr oder minder gleichberechtigter Möglichkeiten neben einander stellt: womit denn hier wie dort ein Tiefstand fester Ausgeprägtheit erreicht ist. Darauf aber gelangt auf beiden Seiten, wieder unter Vortritt der Anuṣṭubh, ein neuer, der Vorliebe eines jüngeren Zeitalters entsprechender Typus, dort der mit B ∪ — ∪, hier der mit der Mitte — ∪ ∪, zu vorwiegender Geltung. Nicht zu ausschließlicher: sondern neben ihm bleiben in zweiter Linie auch die andern Möglichkeiten stehen und, indem die alte freie Unbestimmtheit des metrischen Gestaltens engerer, fest stilisierter Gesetzlichkeit Platz macht, entwickeln jene sich zu schärfer umschriebenen Formen, etwa wie die wogenden Gedankenmassen der frühen Upaniṣadenzeit sich zum System des alten Sāṃkhya klären. In der Triṣṭubh die oben beschriebenen Typen mit den verschiedenen Gestalten der Mitte; man könnte sie die Vipulāformen dieses Metrums nennen. In der Anuṣṭubh oder nunmehr dem Śloka, beeinflußt von der Triṣṭubh, die in der Tat als Vipulās benannten Gebilde. Soweit geht die beiderseitige Entwicklung vielmehr in paralleler als in entgegengesetzter Richtung. Aber während sie damit für den Śloka ihr Ende erreicht hat, tut die Triṣṭubh einen letzten Schritt. Sie wirft jene Nebenformen beiseite, oder genauer, einige dieser Nebenformen werden zu gelegentlicher, fast möchte man sagen spielerischer Verwendung als selbständige, der Hauptform nicht mehr äquivalente Versmaße abgezweigt; als eigentliche Repräsentantin aber der alten Triṣṭubh bleibt allein die Hauptform übrig. Ein Grund dafür, daß hier geschehen konnte, was auf dem Gebiet des Śloka nicht geschah, mag darin liegen, daß die einzelne Triṣṭubhreihē schon an sich für größere Mannigfaltigkeit der einzelnen Elemente Raum bietet, als die kürzere Reihe; sodann auch darin, daß der Śloka das vorherrschende Versmaß größerer Kompositionen wurde, während die Triṣṭubh immer nur in verhältnismäßig geringen Massen auf-

trat¹⁾ und dadurch der Gefahr der Eintönigkeit weniger ausgesetzt war. Endlich wird die Empfindung, daß im Triṣṭubhtypus mit dem jambischen Aufstieg, der daktylischen Mitte, dem trochäischen Abstieg ein alle andern Formen überragendes Ideal erreicht sei, dahin gewirkt haben, daß hier die ja überhaupt der jüngeren, schulmäßig pedantischen Metrik der Inder eigene Neigung zur unbedingt festen Schablone ihre letzten Konsequenzen gezogen hat: eine Neigung, die beim Śloka aus den eben angedeuteten Gründen nicht zur Herrschaft hat gelangen können.

Exkurs.

Zur Behandlung des auslautenden -i und -u im Ṛgveda.

Nachdem Edgren²⁾ in bezug auf die Behandlung von -i und -u vor unähnlichem Vokal im Ṛgveda etwas rasch „the needlessness of searching through the whole Rig-Vedic material“ behauptet hatte, zeigte Sievers³⁾ speziell für das -i und -u zweisilbiger Präfixe (Präpositionen), um wie komplizierte Verhältnisse es sich hier in der Tat handelt, deren Gesetzmäßigkeiten es zu ermitteln gilt. Die „nähere Prüfung“, zu der er seine Beobachtungen vorlegte, hat bis jetzt nicht stattgefunden. Wir Vediker sind es doch der Sache wie der Dankspflicht gegen die bedeutende, von anderm Forschungsgebiet her uns gewährte Mitarbeit schuldig, eine solche Prüfung vorzunehmen, die, wie mir scheint, an einigen Stellen Sievers' Resultate präzisieren oder berichtigen wird⁴⁾. Das inzwischen erfolgte Erscheinen von Bloomfields Konkordanz und Arnolds *Vedic Metre* erleichtert die Arbeit. Da sich diese zum größeren Teil auf dem Boden der Triṣṭubh-Metrik bewegt, scheint es berechtigt, sie eben hier zu unternehmen.

Sievers stellt als im allgemeinen gültig die Regel auf, daß in zweisilbigen Präfixen (*āti ādhi ānu āpi pāri prāti*), bei denen ja

1) Jacobi (Das Rāmāyaṇa 78 f.) scheint mir mit Unrecht Triṣṭubh bz. Jagati für „das eigentlich epische Versmaß der alten Zeit“ zu erklären, wie sich schon aus dem alten (?) Namen der ersteren, Ākhyānaka, ergebe. Besaß überhaupt die „alte Zeit“ ein in einem „epischen Versmaß“ verfaßtes Epos?

2) JAOS. XI, 70.

3) Festgruß an Roth 203 ff.

4) S. hat seiner Untersuchung die sechs ersten Bücher des Ṛv. zu Grunde gelegt. Aber besonders wichtig ist das zehnte, in dem die Konsonantisierungen des -i und -u stark zunehmen.

allein Konsonantisierung des *-i -u* in größerem Umfang auftritt, vor langer Silbe der Vokal bleibt, vor kurzer der Konsonant erscheint (*ádhi eti, ádhy atīṣṭhat*).

Ob die im Großen und Ganzen damit zutreffend beschriebene Sachlage auf sprachlichen oder auf metrischen Verhältnissen beruht, wird zum Schluß gefragt werden. Zunächst sind die Materialien nach den verschiedenen Stellungen im Metrum näher zu betrachten¹⁾. Mit Sievers sei dabei die *Triṣṭubh* (*Jagatī*), und zwar zunächst deren zweite Hälfte, der Teil nach der Cäsur, und hier wieder zunächst die Stellung unmittelbar nach der Cäsur vorangestellt.

Den Hauptfall liefert da *T^b*²⁾ mit dem Typus |*ánu eti, |ápi etu, |abhí aśnavāva*. Auf das Präfix, das den Vokal bewahrt, folgt Verbum bestehend aus (oder anfangend mit) Länge und danach Kürze³⁾. Die Quantitätenfolge von Präfix und den ihm folgenden Silben *υυ—υ*⁴⁾ weist die Verbindung mit Selbstverständlichkeit an diese Stelle des Verses. Würde hier im Auslaut des Präfixes konsonantisiert, ergäbe sich die Folge *—υυ*, die hinter der Cäsur von *T^b* so gut wie ausgeschlossen ist. In Betracht kommt Konsonantisierung hinter dieser Cäsur nur, wenn die immer noch für das Metrum seltene Folge *—υ* entsteht, das Verb also kurze erste Silbe hat. In der Tat liegen dafür einige Beispiele vor (*abhy ànūṣata, abhy ácaḷṣata* etc.; VI, 38, 3; IX, 68, 8 = 86, 17; X, 13, 5; 123, 2. 6; vor Nomen I, 120, 8). Umgekehrt Bewahrung des Präfixvokals vor anlautender Kürze ergibt die normalerweise ausgeschlossene Kürze der achten und ist dem entsprechend gleichfalls ganz selten⁵⁾.

Damit sind die Möglichkeiten für die Stellung unmittelbar hinter der *T^b*-Cäsur erschöpft; der Tatbestand gehorcht den Forderungen der Metrik.

Hinter der *T^a*-Cäsur bevorzugt das Metrum |*υυ—υυ*. Hier findet sich bequemer Platz für das Präfix mit Bewahrung seines Vokals (also in der Gestalt *υυ*), sofern ein Wort folgt, das mit zwei Längen anhebt oder aus ihnen besteht. Solche Verbalformen

1) Komposita schien es grobenteils entbehrlich zu berücksichtigen, so *pratyāñc-, ádhyakṣa-, átyavi-, -átyürmi*. Vgl. Edgren a. a. O. 71.

2) Ich brauche auch hier die oben S. 490 angegebenen Bezeichnungen.

3) Auch entsprechendes Nichtverbum, wie *ádhi antárikṣe, ádhi ákrte*. Vgl. Sievers 204 A. 1.

4) Man berücksichtige, daß alle diese Präfixe kurze erste Silbe haben.

5) S. verzeichnet aus den ersten 6 Büchern nur *abhí asi (abhí ási)* IV, 6, 1; VI, 25, 5.

sind nicht allzu reichlich vorhanden. Die häufigsten mit Länge anfangenden wie *astu*, *eti* passen nur dann hierher, wenn anlautende Doppelkonsonanz des folgenden Worts Positionslänge schafft. Sonst kommen noch einige Typen wie *arcanti*, *ásnoti* in betracht. Begreiflich daher, daß dieser Fall, soweit es sich um Verbalformen handelt, verhältnismäßig selten ist. Leichter kommt er mit Nichtverben zustande wie *ánu indro g-* I, 132, 3; *ánu eṣám* IV, 27, 1 (Sievers 204 A. 1): worin ich nichts Tieferes als die natürliche Konsequenz der Häufigkeitsverhältnisse sehen kann¹⁾.

Nächst |○○—○ wird an dieser Stelle auch |—○—○ nicht selten zugelassen. Dem entspricht eine Reihe von Stellen mit konsonantisierendem Präfix und dahinter Verbalformen von der Prosodie von *amanyanta*, *avartanta*, *avindad br-*²⁾ (I, 32, 12; 116, 17; 146, 4; V, 31, 5; VII, 78, 3; X, 109, 5; Präfix vor Nichtverb I, 118, 3 = III, 58, 3; III, 31, 4. — Nicht viel anders IX, 82, 5).

Weiter ist nicht ausgeschlossen die Form |○○○—○. Zu ihr paßt ein Verb oder Eingang einer Verbalform mit der Prosodie ○—○. Vor solcher Form ist die vor einer Kürze die Regel bildende Konsonantisierung des *-i -u* dadurch ausgeschlossen, daß das so entstehende |—○—○ kurze achte ergibt³⁾. Vokalisches *-i -u* des Präfixes dagegen führt zu einer möglichen metrischen Form;

1) Daß Verbindungen wie *pári eti*, nach der T^b-Cäsur häufig, hinter der T^a-Cäsur wenig beliebt sind, erklärt Sievers (205), der der sechsten Silbe Ictus zuschreibt, damit, daß man gegen Versbetonung *pári eti* Bedenken gehabt habe. „Präfix und Verbum sind im Akzent zu sehr an einander gebunden, als daß man der sprachlich unbetonten Endsilbe des Präfixes einen Ictus hätte verleihen können“. Ich zweifle am Vorhandensein dieses Ictus der sechsten (oben S. 495). Und vor Verbalformen — nur eben von anderer Prosodie als *eti* — findet sich *pári* etc. in der von S. beanstandeten Stellung häufig genug, z. B. VII, 1, 15 *sujátāsah pári caranti vírāḥ*. Mir scheint evident, daß das einzige, aber durchaus hinreichende Bedenken gegen |*pári eti* in T^a sich gegen das kurze *-ti* in der achten Silbe richtete: auf welchen Gesichtspunkt dann übrigens S. auch hinweist. Es ist kein Zufall, daß bei |*abhí astu* IV, 12, 1 der Dichter durch das folgende *pr-* für Positionslänge gesorgt hat.

2) Die beiden zusammentreffenden Längen in der Folge ○—○ weisen diese Worte so ziemlich unvermeidlich an die Stellen 6—9 von T^a, machen also mit Rücksicht auf die Cäsur Vorgehen eines einsilbigen Worts wie *anv* notwendig. Etwas zu summarisch bemerkt S. (205), daß Verbalformen mit kurzer erster im Eingang der zweiten Hälfte der T-Reihe seltener sind „hauptsächlich wohl nur, weil sie so viel bequemer im Versschluß zu verwenden waren“. Das trifft zu oder trifft nicht zu je nach dem weiteren Verlauf der Quantitäten. Für den Typus *amanyanta* trifft es nicht zu; für ihn ist der gegebene Ort eben der in Rede stehende.

3) In der Virātsthānā-Abart der Triṣṭubh wird diese Konsequenz vermieden. Hier findet sich denn auch in der Tat |*ápy abhūma vírāḥ* II, 11, 12.

freilich selbstverständlich in geringer Häufigkeit entsprechend der geringen Beliebtheit dreier Kürzen hinter der Cäsur. In der Tat gibt S. (204) einige Beispiele dieses Typus wie |*abhiámanta*¹⁾ I, 189, 3.

Die schließlich noch denkbare Form |—○○—, die Konsonantisierung des -i -u voraussetzen würde²⁾, ist nicht vertreten; bei der Seltenheit dieses metrischen Typus befremdet das nicht. —

Für die Mitte der zweiten Reihenhälfte lieferten die sechs ersten Maṇḍala Sievers nur das eine Beispiel I, 162, 2 *indrāpūśnóh| priyám ápy eti páthaḥ*. Ein zweites mit konsonantisiertem Ausgang des Präfixes findet sich auch in VII—X nicht. Ob eins mit vokalischem Ausgang, habe ich nicht festgestellt; es ist kaum wahrscheinlich, weil das Metrum der Norm nach für die Silbenfolge ○○ in dieser Gegend der Reihe keinen Platz bietet³⁾. An der eben angeführten Stelle finde ich das durch das Metrum fast unabweichlich herbeigeführte -y vor langer Silbe nicht auffälliger, als eine Reihe solcher -y und -v, die im folgenden begegnen werden. Daß die vorliegende Konstellation, gegenüber der so leicht sich anbietenden Stellung von Verbindungen wie *ápi eti* unmittelbar hinter der T^b-Cäsur (vgl. II, 3, 9; III, 8, 9; VII, 47, 3, aus welchen Stellen die unsre umgeformt sein mag), nur geringe Chancen hatte zum Dasein zu gelangen und darum ihre nur einmalige Verwirklichung nicht auffallen kann, ergibt sich aus naheliegenden Erwägungen. —

Im Ausgang der Reihe war die Folge des Präfixes in der Gestalt ○○ und eines daran anschließenden Worts nicht unterzubringen. Begreiflich, daß jenes da als Länge, wie das Metrum es mit sich brachte in der Regel mit der Quantitätenreihe ○—— (bez. ○—○○) dahinter, auftrat. So in einer großen Zahl durchaus typischer Versausgänge von der Form *páry apaśyan*, *ánv avindan*, *práty amuñcata* (mit Nomen *páry áratrīh* IX, 97, 10). Selten mit Stellung des Präfixes in der Hebung der zehnten statt der achten Silbe: *abhy ásat* I, 156, 2; II, 26, 1; *ánv ihi* X, 53, 6 (daselbst mit Nomen *abhy ághám* VII, 104, 2). —

Nun zum Eingang der Reihe, dessen Hauptform ist ○—○— bz. ○—○—○, daneben unter andern Möglichkeiten ○○○— bz. ○○○—○. Hier findet sich nicht besonders leicht ein Platz für ○○,

1) So, nicht mit Padap. *abhi ámanta*, schreibe ich aus den ZDMG. LXI, 811 dargelegten Gründen. In IV, 1, 16 ist natürlich *abhi anūṣata* zu lesen (vgl. Siev. 204).

2) Also als wenn es nach viersilbigem Reiheneingang etwa hieße **páry abhavan máhobhīh*.

3) Oder es müßte durch Kontraktion mit vorangehendem -ā ein ā des Präfixes herbeigeführt sein.

der die Präfixe in zweisilbiger Gestalt zu sich zöge. Ebenso wenig legt ein durchgeführter Wechsel der beiden Quantitäten wie im Reihenausgang der Einpassung der Worte in das Schema strenges Gesetz auf. So bemerkt S. nicht mit Unrecht, daß die Behandlung des *-i -u* hier nicht mehr viel mit der Quantität zu tun hat. Eher kommt in diesem engen Raum der vier oder fünf Silben, wie er gleichfalls hervorgehoben hat, der Silbenzahl wesentliches Gewicht zu.

Selbstverständlich — auch hierauf hat S. hingewiesen — kann das den Reihenanfang bevorzugende Präfix vor viersilbigem Wort nur einsilbige Gestalt haben, auch wenn dieses, wie das der überwiegenden Behandlung der zweiten Silbe der Reihe entspricht, langsilbig anhebt (*prāty agrabhāṣma*).

Folgt auf das Präfix dreisilbiges Wort, so eröffnet das Metrum mehrere Möglichkeiten: eine für unsre Untersuchung wertvolle Situation, weil hier das sprachlich Zulässige deutlicher zum Vorschein kommt, die nach anderweitigen Gesichtspunkten geübte Auslese minder stark wirkt.

Mit Unrecht lehrt Sievers, daß das Präfix in diesem Fall stets gekürzt werde. Ich wüßte nicht, wie das kommen sollte, und habe schon in meiner Note zu V, 41, 19 die Gegenbeispiele angeführt: *abhī ānaśma* X 31, 3; *abhī ārṣeyām* IX, 97, 51, *ānu ōsadhīḥ* X, 89, 13, vielleicht *abhiārṇvānā* V, 41, 19; man kann *atiāyāhi* III, 35, 5 hinzufügen, insofern dem Wesen der Sache nach *āyāhi* ein Wort ist¹⁾. Auf das seinen Vokal bewahrende Präfix folgt stets Länge; zur Wertung dieser Tatsache übersehe man nicht, daß der im andern Fall entstehende Eingang 000 metrisch sehr unbeliebt ist.

Bei verkürztem Präfix läßt das Metrum mit seiner Vorliebe für Länge der zweiten Silbe in erster Linie Folgen der Länge, daneben doch auch das der Kürze erwarten. So finden wir in der Tat einerseits *abhy ārṣata* IV, 58, 10, *āty akramit* IX, 69, 4, *abhy aikṣetām* X, 121, 6, *āpy aulānām* X, 98, 11; im Kompositum *anvartitā* X, 109, 2 (s. meine Note dort), *abhyāvartī* VI, 27, 8. Andererseits *prāty adhattam* I, 118, 7, *ānv avindan* V, 11, 6, *prāty āvartim* V, 76, 2. Man sieht, daß hier, wo das Metrum freien Spielraum gibt, doch nicht, wie Sievers (206) meinte, die meisten Beispiele seiner Quantitätsregel folgen²⁾.

1) Daß sich hier nicht wie mehrfach in der achtsilbigen Reihe ein Eingang *abhī arṣanti* findet, halte ich für Zufall oder für Wirkung davon, daß im Pavamānabuch die elf- und zwölfsilbigen Reihen hinter den achtsilbigen zurücktreten.

2) Ich glaube, daß diese Tatsache nicht dadurch entwertet wird, daß — wie man allerdings nicht übersehen darf — das Metrum ja selbstverständlich nicht nur

Der Fall der Folge eines zweisilbigen Worts nach dem Präfix führt zu Enklitiken wie *enam*, *asya*. Da diese Anlehnung an das erste Wort erstreben, ist hier ihr regelmäßiger Platz. Das tonlose Verbum finitum rechne ich nicht zu dieser Gruppe, sondern stelle es, wie in den vorangehenden Fällen stets geschehen, zu den orthotonierten Worten. Genauer würde in bezug auf Enge des Anschlusses an das vorangehende Präfix ihm vielleicht eine Mittelstellung zwischen beiden Wortklassen zuzuschreiben sein (vgl. unten S. 542).

S. gibt nun die Regel, daß in der in Rede stehenden Stellung vor vollbetontem Wort das Präfix zweisilbig bleibt, vor Enklitikon es verkürzt wird. Zunächst der erste Teil dieser Regel befremdet, nicht nur wenn man ihn an S.s Quantitätsgesetz bemißt, sondern auch an sich: warum soll eben hier die dem Metrum keineswegs zuwiderlaufende Verkürzung ausgeschlossen sein? Das Metrum läßt hier, wie schon für den Fall des dreisilbigen Worts bemerkt wurde, hinter zweisilbigem Präfix Länge, vor Kürze einsilbiges Präfix erwarten; neben diesen Kombinationen ist noch einsilbiges Präfix mit folgender Länge zulässig, zweisilbiges Präfix mit Kürze aber nur ausnahmsweise. Zu den von S. beigebrachten Eingängen nun, wie *prāti agnih*, *pári agnih*, *pári ékâ*, stellen sich in der Tat zunächst noch mehrere ähnliche mit gleichfalls zweisilbigem Präfix: *abhi arṣa* IX, 96, 16, *abhiárṣan* IX, 106, 13, *pariēti* X, 6, 1, diese alle der Quantitätsregel entsprechend — sehr begrifflich, denn der Eingang *uuu* war ja, wie erwähnt, unbeliebt. Weiter doch mit metrischer Freiheit und jenem Gesetz widersprechend *ánu apám* VII, 82, 3; *abhi-abhi hí* IX, 110, 5. Dann aber, entgegen der Annahme Sievers', jedoch im Einklang mit der eben dargelegten metrischen Situation, eine Anzahl von Fällen, in denen gekürzt ist: meist vor langer Silbe, die ja an zweiter Stelle der Reihe bevorzugt wird, und dann entgegen der Quantitätsregel; in einem Fall vor kurzer Silbe. Die Beispiele sind: *ádhy asthât sánu* IX, 86, 8, *paryávard*¹⁾ *rāṣṭrám* X, 124, 4, *ánv áha māsāḥ* X, 89, 13; dazu in zwei Fällen mit vernachlässigter Cäsur *prátyardhim devásya-devasya mahná* X, 1, 5, *ánv ápo ajihata jáyamānam*²⁾ X, 89, 13.

vermöge der Silbe unmittelbar nach dem Präfix seine Herrschaft übt, sondern auch durch Forderungen, die es im weiteren Verlauf stellt, auf die Behandlung des Präfixes zurückwirken kann. **abhi arṣata*, **āti akramūt*, **anuartitá* ergab in der vierten Silbe zwar kein unüberwindliches Bedenken, aber doch ein Bedenken. Es ist lehrreich, etwa die an den verschiedenen Stellen von X, 89, 13 (vgl. VIII, 7, 24) hinter *ánu* entstehenden Situationen zu prüfen.

1) *ávart* sehe ich als einem Wort gleichstehend an.

2) Zweifelhaft; s. meine Note.

Nun zur Stellung vor Enklitikon, wobei zugleich der Fall einsilbiger Enklitika hinter dem Präfix zu erledigen ist. S. gibt vier Beispiele (I, 162, 7; 179, 1; II, 38, 5; III, 9, 4, mit *enam*, *asya*, *ū*, *im*), in denen allen das Präfix gekürzt ist; ich füge hinzu *ánv asmai* IX, 72, 3, *ánv asya* VIII, 1, 34, *ádhy ū* X, 27, 6, und aus Eingängen der achtsilbigen Reihe, zu der ich hier schon hinübergreife, neben Sievers Beispielen *abhy enam* I, 80, 12, *ánv enán* V, 52, 6 noch *abhy enam* X, 18, 11, *práty u* VII, 81, 1, *áty ū* IX, 45, 4. Dem gegenüber aber mit unverkürztem Präfix aus einer Triṣṭubh- bz. Jagatireihe *práti asya* X, 142, 5 und vielleicht *pári ū* IX, 110, 1¹⁾; aus einer achtsilbigen *práti asmai* VI, 42, 1 (schon bei S.). Gegenüber den zahlreichen Stellen mit *pári agníḥ*, *práti agníḥ* u. dgl. kann das hier zu beobachtende starke Vorwiegen der Konsonantisierung kaum Zufall sein. Abweichend von Sievers glaube ich, daß es in der Tat direkt auf der Enklise, der engen Akzentverbindung von Enklitikon und Präfix beruht. Mich macht daran die von S. hervor gehobene Tatsache nicht irre, daß hinter der Cäsur die Bewahrung des Vokals in der gleichen Verbindung unanstößig ist (wie in *ánu eṣām* IV, 27, 1 u. a.). Hier griff eben die starke metrische Neigung zur Silbenfolge | 0 0 _ ein. Daß da die Kreuzung verschiedener Einflüsse dem Ergebnis schematische Einheitlichkeit geraubt hat, ist schließlich natürlich. Sievers seinerseits, wie mir scheint hinhlickend auf Gesichtspunkte der germanischen Metrik, auf die dort den starktonigen, bedeutungsschweren Worten gehörende Herrschaft, nimmt an, die Kürzung des Präfixes vor Enklitikon habe den Zweck gehabt, im Reihenabschnitt vor der Cäsur Platz für ein derartiges gewichtigeres Wort zu schaffen. Daß ein solchen Anforderungen mehr oder minder genügendes Wort in der Tat dort meist dasteht, ergab sich wohl von selbst. Aber daß in der vedischen Metrik, die „den reinen Typus eines nichtakzentuierenden Versbaues aufweist“²⁾, dynamischen Abstufungen ein solches prinzipielles Gewicht zukommt, bezweifle ich doch. Derartiges würde sich gewiß noch anderweitig vielfach fühlbar machen: auf eine von Sievers angenommene mir recht zweifelhafte solche Erscheinung im Bau der Gāyatrī komme ich unten zurück. Hier verzeichne ich nur eine Anzahl ohne viel Suchen zusammengebrachter Triṣṭubh- oder Jagatīeingänge, die mir dem erwähnten Prinzip Sievers' sich schwer zu fügen scheinen: *práti yát syá* I, 104, 5, *práti*

1) Doch fraglich, man kann auch *páry ū* lesen (dann hinterher *dhanua*), vgl. Benfey Quantitätsversch. IV, 1, 19 (Abh. GGW. XXV).

2) Sievers, Metrische Studien I (Abh. S. G. Wiss., phil.-hist. Kl. XXI), 66.

va enā I, 171, 1, ānu yād vām I, 184, 4, prāti yād asya II, 20, 8, abhī nū mā II, 33, 7, yāms co nū VI, 66, 3, abhī yé nah VII, 25, 2, ā na enā und abhī yād vām VII, 71, 4, ādhy ū nū eṣu X, 27, 6, prā yé nū asya X, 92, 7; prāti asya X, 142, 5: eine Sammlung, die sich leicht nach Belieben vermehren ließe¹⁾. Konsonantisierte der Dichter in der achtsilbigen Reihe wirklich, um dort für zwei gewichtige Worte Platz zu schaffen (vgl. unten S. 538), so hätte er in ānv enān āha vidyūtaḥ V, 52, 6 sein Ziel schlecht erreicht²⁾. —

Es bleibt übrig, nach der Anfangsstellung den weiteren Verlauf des Reiheneingangs zu betrachten. Normal ist dort für ein Präfix von der Gestalt ॐ kein Platz. So muß man Konsonantisierung erwarten. Ob auf die so entstehende Länge eine weitere Länge oder Kürze folgen wird, entscheidet das Metrum nicht. Dem entspricht es bestens, daß zu Sievers' beiden Beispielen svāpnenābhyūpyā II, 15, 9 und yām adhyāsthāt V, 31, 1 sich ebenfalls mit Länge hinter dem einsilbigen Präfix stellt tā im prāty eṣi X, 1, 4 und kām āpy ūhe X, 52, 3 (dazu im Kompositum duratyētū VII, 65, 3), andererseits aber mit Kürze tām ānv avindan X, 71, 3, yād adhyātiṣṭhat X, 81, 4, tād anvāvait X, 139, 4³⁾. Man sieht, daß diese Materialien von Sievers' Quantitätsregel nicht beherrscht werden. —

Sehr viel kürzer kann die achtsilbige Reihe erledigt werden.

In ihrem Ausgang bevorzugt das Metrum vor viersilbigem⁴⁾ Wort Länge, vor dreisilbigem (oder Gruppe aus zwei- und einsilbigem) verlangt es Kürze; im ersteren Fall also wird konsonantisiert, im letzteren nicht. So ergeben sich die Reihenausgänge einerseits vom Typus ānv anonavuh, abhy āsrkṣata (dagegen aus-

1) S. (Altgerm. Metrik 182) führt selbst die Gāyatrreihe an yūc cid dhī te viśo yathā I, 25, 1. Für eine solche mit ihren vier Hebungen gewichtloseres sprachliches Material ausfindig zu machen, würde wohl schwer sein.

2) Allerdings gehört die Zeile keiner Gāyatrī an, für welche S. diese Wortverteilung annimmt, sondern einer Pañkti. Aber drängt sich nicht die Zusammengehörigkeit dieses ānv enān mit den analogen Wendungen in den andern Versmaßen auf?

3) Stellen mit zweisilbigem Präfix haben sich in dem von Sievers durchsuchten Gebiet nicht gefunden. Auch ich kenne keine. Denkbar wäre immerhin etwa, daß zu Eingängen wie yēnābhī kṛṣṭiḥ I, 160, 5, mā mādhi putré II, 29, 5, wo die erste Kürze des Präfixes durch Kontraktion beseitigt ist, sich Gegenstücke mit vokalischem Anlaut des nachfolgenden Wortes fänden. Ich habe Ermittlungen darüber für überflüssig gehalten.

4) Und zweisilbigem. Doch ein Ausgang wie ānv ihi findet sich hier zufälligerweise nicht.

nahmsweise unverkürzt (*ā*)*dhi ajāyata* X, 190, 1, vgl. ZDMG. XLIV, 322); andererseits *tvābhī akṣaran, pratiētana* (s. Sievers 207). Es liegt in den metrischen Bedingungen des Falls, daß an jenen Stellen auf das Präfix Kürze, an diesen Länge folgt: was ein der Sieversschen Quantitätsregel entsprechendes Resultat gibt. Eine besondere Stellung nehmen nur die ersten und dritten Pādas des modernen Anuṣṭubhtypus¹⁾ ein. Deren metrische Eigenart führte in einer Reihe von Fällen zu Konsonantisierung vor dreisilbigem Schlußwort: *prāty adṛśran* I, 191, 5, *ānv avindan* V, 40, 9, *prāty agrbhṇan* IX, 113, 3, *pāry avahan* X, 85, 38. Diese Konsonantisierung stimmt so gut wie der Vokal des vorher erwähnten Typus *tvābhī akṣaran* zu Sievers Regel, aber man übersehe nicht, wie deutlich vor allem die metrische Figur, das geschichtliche Anderswerden der Anuṣṭubh, sich in diesen Verhältnissen spiegelt²⁾.

Vor der Schluß- und hinter der Eingangsstellung ist Konsonantisierung zu erwarten, da das Metrum $\cup\cup$ nicht gern zuläßt³⁾. Die beiden Beispiele, die mir zur Hand sind, entsprechen dem: *yām adhyāsthāḥ* I, 49, 2, *indrasyābhy ēti* IX, 101, 16⁴⁾.

Im Eingang der achtsilbigen Reihe läßt ähnlich wie in dem der längeren (oben S. 532f.) das Metrum verhältnismäßig freien Spielraum. Hier finden wir einsilbiges Präfix vor Kürze wie vor Länge. Einerseits *abhy āmāṣi* X, 86, 8, *āty atīṣṭhat* X, 90, 1, *pāry acāmi* X, 119, 5, *abhy āsākṣi* X, 159, 1, *abhy āvasthāḥ* V, 19, 1 (zweisilbiges Präfix hätte den Eingang $\cup\cup\cup$ ergeben). Andererseits *prāty āyam* I, 11, 6, *prāty oṣa* X, 118, 8, *pāry anyā* V, 73, 3, *ānv indram* VIII, 7, 24; hierher stelle ich, obwohl unbetont, auch den Vokativ: *prāty agne* X, 87, 24, 25. Dem gegenüber erscheint zweisilbiges Präfix aus dem schon erwähnten Grunde nur vor Länge: *pāri āsa* VII, 32, 10, *abhī arca* VIII, 40, 4, *abhī arṣa* IX, 1, 4; 4, 7, 8; 20, 4; 51, 5; 63, 12, 29; 67, 3, *abhī arṣati* IX, 66, 22, *abhī arṣanti* IX, 62, 3, 63, 6, *abhī ūrṇoti* VIII, 79, 2, *abhī arkāḥ* V, 5, 4, *pāri agnim* X, 155, 5, *parietā* I, 27, 8, *abhiāram* VIII, 72, 11, *prātiardhiḥ* X, 26, 5.

1) Siehe meine Prolegomena 27 ff., NGGW. 1909, 222 und die dort A. 1 verzeichnete Literatur.

2) Moderne Anuṣṭubhform haben auch zwei Stellen — oder lieber eine Stelle — mit Präfix in der drittletzten: *adhyēti* IX, 67, 31 = 32. Die Verse sind so gebaut, daß hier in der drittletzten kein Unterschied vom Normaltypus erscheint. — Moderne Anuṣṭubh mit Präfix in der viertletzten, an dieser Stelle vom alten Typus nicht abweichend: *ānv ajāyanta* X, 72, 3, 5.

3) Die Gestalt etwa $\cup\text{—}\cup\cup\cup\text{—}\cup\cup$ findet sich zwar oft genug. Aber dann wird mit Präfix an den Stellen 4, 5 die Verbindung bis zum Reihen schluß laufen.

4) Daß kein Gegenbeispiel vorliegt, kann ich nicht bestimmt behaupten.

Die Verbindungen von Präfix mit Enklitikon (abgesehen vom Verbum finitum und dem Vokativ) wurden für den Eingang der achtsilbigen Reihe schon oben (S. 535) neben den entsprechenden Materialien der längeren Reihe verzeichnet. Durch sie werden wir aber auf eine wichtige Theorie von Sievers (207; Altgerman. Metrik 176 ff.) geführt. Die Gāyatrīreihe hält er nach ihrer sprachlichen Gliederung in der Regel für zweigeteilt, mit 2 + 2 oder 1 + 3 oder 3 + 1 Hebungen: *agnīm ẏle | puróhitam, hótāraṃ | ratna-dhātāmam, prá deva varuṇa | vratām*. In der Anuṣṭubh dagegen seien auch dreiteilige oder ungegliederte Reihen gewöhnlich, z. B. I, 10, 2:

*yát sánoh̄ sánnum áruhad̄ || bhūri áspaṣṭa kártuam
tád̄ índro árthaṃ cetati || yūthéna vr̄ṣṇir̄ ejati.*

Das Streben, für die durch die Sinnesgliederung der Gāyatrī erforderten sinnvollen, starkbetonten Worte Platz zu schaffen, müßte hier wie in der längeren Reihe (oben S. 535) zur Konsonantisierung des Präfixauslauts vor dem Enklitikon — beide des markanten Bedeutungsinhalts entbehrend — führen, während in der Anuṣṭubh diese Rücksicht fortfallen würde. Wir prüfen auf diese von S. (207) formulierte Fragestellung, den etwaigen Unterschied der beiden Metra betreffend, die oben (S. 535) beigebrachten Materialien. Leider ergeben auch diese kein sehr bestimmtes Resultat, aber soviel ist doch klar, daß sie zur Annahme eines solchen Unterschiedes in keinem Fall drängen. Rechnen wir die Verbalformen den Enklitiken nicht zu, ergibt sich für die Anuṣṭubh eine Ausnahme von der Verkürzung (VI, 42, 1)¹⁾. Für Gāyatrī liegt keine Ausnahme, doch eben auch nur ein Fall der Verkürzung vor (IX, 45, 4). Wenn wir aber andererseits, wie Sievers tut, die unbetonten Verbalformen als Enklitika mitzählen, so erhalten wir für die Gāyatrī alsbald eine Fülle von Ausnahmen: die Stellen mit *abhí arṣa, abhí arṣati, abhí arṣanti, abhí ūṛoti* oben S. 537.

Gewinnen wir also von dieser Seite kein Vertrauen zu jener Unterscheidung zwischen beiden Versmaßen, so möchte ich hinzufügen, daß ich auch sonst hier unüberzeugt bleibe. Worauf sollte es wohl beruhen, daß die Sinnesgliederung im Innern von Paaren achtsilbiger im Übrigen identisch gebauter²⁾ Reihen verschieden

1) Den Beispielen für die Verkürzung werden wir auch die in Pañktiversen vorkommenden I, 80, 12; V, 52, 6 zurechnen dürfen. Das einmal ist die Pañkti eine Anuṣṭubh, an die ein fünfter Pāda als Refrain getreten ist. Das andermal steht sie inmitten von Anuṣṭubhs und als deren offenes Äquivalent. Auch X, 18, 11 kann ohne Bedenken auf die Seite der Anuṣṭubh gestellt werden.

2) Ich sehe hier natürlich vom jüngeren Anuṣṭubhtypus (oben S. 537) ab.

ist, je nachdem auf die Pause hinter ihnen noch eine solche Reihe folgt (Gāyatrī) oder zwei (Anuṣṭubh)? Und in der Tat glaube ich, daß sich Gāyatrīzeilen genug auf Schritt und Tritt finden mit deutlicher Dreiteilung oder mit einem Bau, welcher dem der von S. (Altgerm. Metrik 176) angeführten Anuṣṭubhreihen gleichartig genug ist¹⁾. Die Reihe *vāruṇo mītró aryamā* I, 26, 4 gehört einer Gāyatrī an; *vāruṇa mītra áryaman* steht VIII, 67, 4 in einer Gāyatrī, V, 67, 1 in einer Anuṣṭubh. In Gāyatriversen liest man *virapśtí gómātī mahī* I, 8, 8, *urór r̥śvāsya bṛhatáh* I, 25, 9, *sámiddhah śukrá áhutah* VI, 16, 34, *gavyá sómāso ásvayá* IX, 64, 4. S. will die Anuṣṭubhzeile *yūthéna vṛṣṇír ejati* I, 10, 2 nicht hinter *yūthéna* in zwei Teile zerlegen. Haben dann Gāyatrīzeilen wie *pavitre sómo akṣaah* IX, 18, 1, *vāyūm sómā asṛkṣata* IX, 46, 2, *ṛnā ca dhṛṣṇás cayate* IX, 47, 2 höheren Anspruch auf Zweiteilung? Und so drängen sich weitere Bedenken in Menge auf. Daß, was ich hier herausgegriffen habe, nicht vereinzelte Raritäten sind, davon werden sich, glaube ich, Leser einiger Gāyatrīlieder leicht überzeugen.

Auf den Überblick über die Materialien folgt die Frage, wie weit in diesen Erscheinungen sprachliche, wieweit metrische Gesetzmäßigkeit vorliegt.

Sievers Quantitätsregel steht unzweifelhaft mit dem größten Teil der Materialien im Einklang. Aber Schritt für Schritt haben wir gesehen, wie in den allermeisten Fällen die dieser Regel entsprechende lautliche Behandlung sich ohne weiteres aus der Metrik ableiten läßt: aus der für viele Gebiete der Versreihen erhobenen Forderung des Wechsels von Längen und Kürzen, aus der für andre Gebiete geltenden Abneigung wenigstens gegen die Folge mehrerer Kürzen, aus der Bevorzugung der Prosodie 00— hinter der Cäsur der längeren Reihe. Nur wenn wir das Verhalten der Liedverfasser an den Stellen beobachten, wo die Metrik anderweitige Behandlung als die aus jener Regel sich ergebende verlangt oder möglich macht, können wir entscheiden, ob die Regel eben nur die unvermeidliche Konsequenz metrischer Verhältnisse ausdrückt oder ob ihre Wurzeln in die Sprache selbst hineinreichen.

Da fand sich nun, daß in der ersten Silbe des Triṣṭubh-Jagatī-Eingangs vor viersilbigem Wort, dann überhaupt im weiteren Verlauf dieses Eingangs, ebenso im Innern des Vorderteils der achtsilbigen Reihe, schließlich im Innern der zweiten Hälfte der län-

1) Ich bemerke hier, daß Versuche, von den Textabteilungen in den Gānas des Sāmaveda aus Licht auf diese Frage fallen zu lassen, vergeblich scheinen.

geren Reihe das Metrum für Folge zweier Kürzen keinen (oder keinen leicht zugestandenen) Platz hat. An allen diesen Stellen sahen wir, daß die Quantitätsregel versagt, das Präfix einsilbig vor Länge so gut wie vor Kürze erscheint. Ich erinnere an *práty agrabhīṣma* | (S. 533), an die Gruppen von Fällen wie *yám adhyásthāt* | (S. 536), wie *yám adhyásthāḥ* (in der achtsilbigen Reihe, S. 537), an *|priyám ápy eti páthaḥ* (S. 532).

Wollte man hier doch Verletzungen einer an sich giltigen Regel erkennen, zu denen das Metrum verführt hat, so werden die Fälle, an die wir jetzt erinnern, bedenklich machen.

Am Anfang der kürzeren wie der längeren Reihe eröffnet hinter einsilbigem Präfix die Metrik beide Möglichkeiten folgender Kürze oder Länge; hinter zweisilbigem (∪∪) verlangt sie Länge. Hier fügen sich nun im letzteren Fall die Belege natürlich, mit unerheblichen Ausnahmen, der Quantitätsregel. Aber sobald wir zum ersteren übergehen und damit das Gebiet betreten, wo die Metrik keine Entscheidung trifft, verschwindet alsbald jene Regel spurlos: neben einander finden wir in der längeren Reihe mit dreisilbigem Wort die Typen *abhy àrṣata* | und *práty adhattam* | (S. 533), mit zweisilbigem Wort überwiegend mit folgender Länge, also der Quantitätsregel zuwiderlaufend, *ádhya asthāt* u. ähnl. (S. 534), in der kürzeren Reihe *práty áyam* etc. und *abhy ámiṣi* etc. (S. 537).

Endlich sei daran erinnert, daß hinter der T^a-Cäsur, wo das Metrum neben dem bevorzugten |∪∪— seltener auch |∪∪∪ zuläßt, dem entsprechend neben dem häufigeren Typus *|abhí arcanti* sich doch auch, entgegen der Quantitätsregel, Fälle wie *|abhiámanta* finden (S. 532).

Nach all dem trage ich kein Bedenken zu schließen, daß die Quantitätsregel eben nur ein Produkt der metrischen Notwendigkeiten ist. Wie die Sprache selbst sich in bezug auf die Konsonantisierungen verhalten hat, bleibt eine offene Frage.

Hier scheint mir nun alles darauf zu deuten, daß wir es mit Erscheinungen zu tun haben, die unter den in meinen Prolegomena 472 ff. besprochenen Gesichtspunkt der „engeren und loserer Wortverbindung“¹⁾ fallen. In *pári śicyate* (sehr fest, denn danach *pá-rító śiñcatā* (IX, 107, 1) ist der Zusammenschluß der beiden Worte enger als in *pári sáptiḥ*; in *niṣ tatukṣuḥ* enger als in *útibhis tireta*; in *prá ṇonumah*, *prá ṇaḥ* enger als in *prá nūnám* oder *prá návyasā*; in *divás pári* (beide Worte zusammengehörig) enger als in *diváḥ*

1) Vgl. noch Bartholomae KZ. XXIX, 511; Wackernagel Ai. Gramm. I, 307.

pári IX, 8, 8 (beide Worte zufällig zusammentreffend). Natürlich ist die Abgrenzung solcher neben einander liegender Möglichkeiten in der Regel nicht vollkommen scharf. Aber soviel scheint mir klar, daß gerade das Präfix (bz. die Präposition) besonders starken Zusammenhang mit dem ihm folgenden, enger oder loser zu ihm gehörigen Wort, speziell mit dem folgenden Verb, auch in der Lautgestalt des Sandhi zu zeigen die Tendenz haben muß, und daß andererseits Ähnliches inbezug auf das Enklitikon in seinem Verhältnis zu dem ihm vorangehenden Wort anzunehmen ist.

Damit halte man nun die Tatsache zusammen, daß die Konsonantisierung des *-i*, *-u* in der ältesten Sprache fast ausschließlich eben in Präfixen erscheint, Verbindungen dagegen wie *sásv ayám* VII, 55, 5, *máyy áśíḥ* X, 128, 3 spät und im *Ṛv.* noch ganz selten¹⁾ eintreten. Man beachte weiter die besondere Konstanz, mit welcher die Konsonantisierung des Schlußvokals da, wo man sich überhaupt an sie gewöhnt hatte²⁾, nämlich in Präfixen, eben bei folgendem Enklitikon, also im Fall engsten Wortzusammenschlusses eintritt. In der Behandlung der einzelnen Fälle, wo vor einer Länge das Metrum einsilbiges wie zweisilbiges Präfix gestattet, ist natürlich bei dem Sichkreuzen mannigfachster Rücksichten oder Zufälligkeiten durchgehende Konsequenz oder Nachweisbarkeit der jedesmal obwaltenden Motive nicht zu erwarten. Immerhin möchte ich es kaum für Zufall halten, daß den Eingängen *práti agníḥ* III, 5, 1; IV, 13, 1; IV, 14, 1 (Sievers 206), *pári agníḥ* IV, 6, 4, *pári agním* X, 155, 5 (*agním* nicht von *pári* abhängig) gegenübersteht *práty agne* X, 87, 24. 25 mit unbetontem Vokativ, *páry anyā* V, 73, 3 (*anyā* von *p.* abhängig).

Noch muß von einem Faktor gesprochen werden, der in der Alternative zwischen *-i -u* und *-y -v* eine wichtige Rolle gespielt hat: der chronologische. Die Konsonantisierung nimmt in den jüngeren Teilen des *Ṛgveda*, dann vollends im *Atharvaveda* an Häufigkeit stark zu. Für den *Ṛgveda* zeigt das anschaulich die Tabelle Arnolds, *Vedic Metre* 76³⁾. Es ist in der Tat frappie-

1) S. die Materialien bei Arnold, *Ved. Metre* 76.

2) Für *enam* habe ich festgestellt, daß es in den drei Fällen, wo es auf ein keinem Präfix angehöriges *-i -u* folgt (*-īti enam* II, 12, 5; *āñjānti enam* IX, 109, 20; *hantu enam* X, 87, 5), keine Konsonantisierung hervorruft. Freilich wird dabei von Bedeutung sein, daß dem *-i -u* jedesmal Länge vorausgeht, also der Vokal für das Metrum bequem ist. Für den engen Anschluß von *enam* an das vorangehende Wort ist bezeichnend *indra enam* I, 163, 2; *śakrá enam* VIII, 1, 19.

3) Seiner Abgrenzung der von ihm mit * bezeichneten jüngeren Partien kann man im Ganzen wohl zustimmen. Im Einzelnen bleibt natürlich Raum für Mei-

rend, wie sich die Konsonantisierungen in den von A. mit einem * bezeichneten Partien vermehren; außer dem 10. Buch treten dabei sehr deutlich auch die sonst dem R̥gvedaleser als jünger wohlbekannten Stellen wie I, 162—164. 179. 191; IV, 58; VII, 103. 104; IX, 67, 31—32. 113 hervor. Gewiß spielt das Häufigerwerden der unmittelbaren Verbindung von Präfix und Verb, gegenüber der seltener werdenden Tmesis¹⁾, bei dieser Zunahme mit, aber ebenso gewiß reicht zahlenmäßig jenes entfernt nicht aus die Zunahme zu erklären.

Läge nun den Konsonantisierungen einfach die Quantitätsregel als ein rein sprachliches Gesetz zu Grunde, so wäre die erwähnte Verschiebung der Häufigkeit offenbar schwer zu verstehen. Das Zahlenverhältnis zwischen den auf die Präfixe folgenden Längen und Kürzen blieb doch wohl zu allen Zeiten annähernd dasselbe. Wohl aber konnte sich die Enge der Verknüpfung der im Satz zusammentreffenden Worte, je nach den Verschiedenheiten des zwischen ihnen obwaltenden Verhältnisses, für das Sprachgefühl ändern, und diese Änderung konnte nicht allein in der Sprache selbst sich vollziehen, sondern auch in Gewohnheiten und Moden der Verskünstler, in der Geneigtheit der Poeten der metrischen Bequemlichkeit zuliebe oder auch ganz allgemein gewisse sprachliche Möglichkeiten zu steigern, vielleicht sie bis ins Unmögliche zu erweitern. Bekannte Tatsachen der vergleichenden Grammatik lassen kaum zweifelhaft, daß die Dublette *prāti-práty* grundsprachliches Erbteil ist. Beobachten wir die Zunahme des *práty* etc. im R̥gveda und nach der r̥gvedischen Periode, so werden wir wahrscheinlich finden, daß schon im ältesten uns bekannten indischen Zustand ein Vordringen des Konsonanten gegenüber der noch älteren Zeit vorliegt. Im R̥gveda, scheint es, hängen am vorangehenden Präfix am engsten Enklitika wie *enam im*, dann das Verbum finitum; das Material reicht nicht hin, den Vokativen in dieser Rangordnung ihre Stelle anzuweisen. Auch die Verbindung von Prä-

nungsverschiedenheiten; ich würde die Grenzen dieser Abschnitte eher etwas weiter ziehen. Daß A. die augmentierten Verbformen vom übrigen Verb gesondert hat, scheint mir prinzipiell nicht berechtigt. Freilich erscheinen aus erklärlichen Gründen unter den Fällen der Konsonantisierung jene Formen in starker Überzahl. Aber an sich ist *abhy àmāsi* doch lautlich nichts andres als *abhy àmūsi*. Auch wäre es m. E. erwünscht gewesen, andre aus zwei Kürzen bestehende Worte wie *yādi* von den Präfixen zu trennen. — Für den Atharvaveda gibt die Tabelle JAOS. XI Proceedings XXIX, leider nur ein sehr summarisches Bild der betreffenden Verhältnisse. In mancher Hinsicht hilft Whitney's Wortindex weiter.

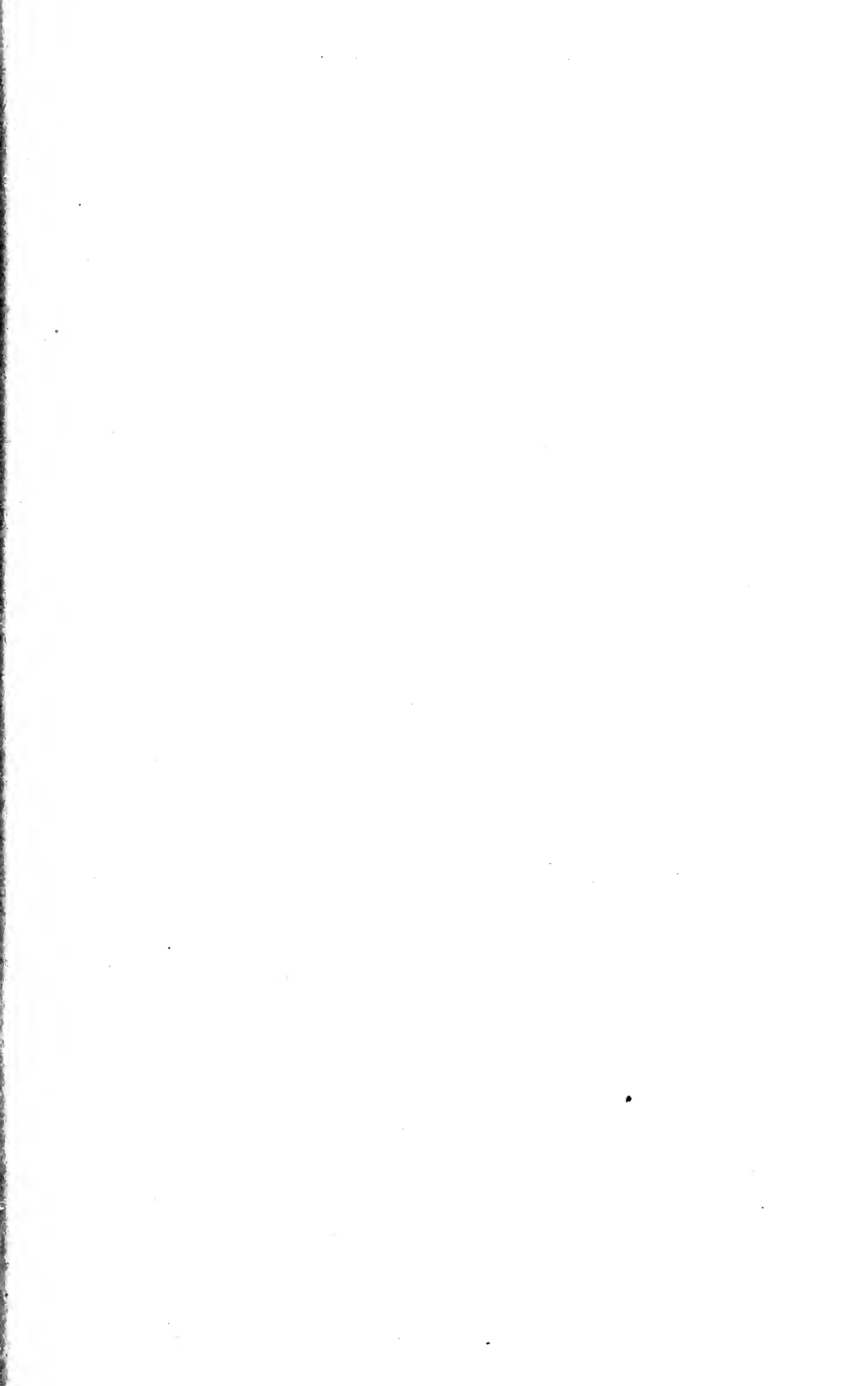
1) Ich verweise auf meine Zählungen ZDMG. LXI, 808.

position und Nomen ist eng. Den Dichtern schreibt im Ganzen die Metrik vor, ob sie vom Recht der Konsonantisierung Gebrauch machen sollen. Aber sie werden immer geneigter die Sache so zu wenden, daß die metrische Notwendigkeit und die Geneigtheit zur Konsonantisierung im Einklang stehen. Das Verb verwächst immer fester mit dem Präfix; so steigt die Gelegenheit dieser Neigung nachzugeben. Und man fängt nun auch an zu sagen *sástv ayám, váṣṭy ántigrhāt*. Oder wenigstens — für viele solcher Fälle wird die Einschränkung am Platz sein — die Dichter fangen damit an, und bald tun dazu auch die Grammatiker ihr Teil. Denn daß die Bewegung auf die Konsonantisierung des *-i -u* in der lebendigen Sprache doch zu allen Zeiten nur ein begrenztes Gebiet beherrscht haben kann, läßt der spätere Zustand annehmen, wie er im Pāli und den Asokainschriften vorliegt.

Nachtrag zu S. 224.

Betreffs Kāth. XI, 10 hat schon Caland GGA. 1900, 704 das Richtige gesehen.





Nachrichten
von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
Philologisch-historische Klasse. 1915. Beiheft.

Hexaplarische Randnoten zu Isaias 1—16,

aus einer Sinai-Handschrift

herausgegeben

von

Leonhard Lütke­mann und Alfred Rahlfs.

Mit einer Lichtdrucktafel.

Berlin,
Weidmannsche Buchhandlung.
1915.

Vorgelegt von J. Wackernagel
in der Sitzung vom 12. Juni 1915.

Dies Beiheft erscheint gleichzeitig separat als 6. Heft der
„Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Königlichen Gesellschaft
der Wissenschaften“.

Vorbemerkungen.

Während seines Aufenthaltes auf dem Sinai im Frühjahr und Sommer 1914¹⁾ hat Herr Prof. Carl Schmidt (Berlin) für das Septuaginta-Unternehmen photographische Aufnahmen von mehreren griechischen Handschriften des Katharinenklosters gemacht, die er im September 1914 trotz mancher Schwierigkeiten glücklich nach Deutschland heimbringen konnte. In einer dieser Hss. fand sich eine Menge bisher größtenteils unbekannter hexaplarischer Randnoten zu Is. 1₂—16₄, die unsere Kenntnis der Hexapla in höchst erwünschter Weise bereichern und daher hier sogleich veröffentlicht werden.

Die Handschrift ist von V. Gardthausen, *Catalogus codicum graecorum Sinaiticorum* (Oxonii 1886), S. 2 unter Nr. 5 beschrieben. Nach seinem Urteil gehört sie dem X. Jahrhundert an, und der Charakter der Schrift, einer im Texte etwas nach rechts geneigten, in den Randnoten durchaus aufrecht stehenden schönen Minuskel (s. die Tafel), bestätigt dies Urteil. Es ist eine Pergamenths. von 176²⁾ Blättern zu 21 × 16 cm. Sie enthielt ursprünglich alle sechzehn Propheten, doch fehlen jetzt am Anfang das ganze Buch Osee und Amos bis 6₁₂, in der Mitte Isaias 19₁₄—Jeremias 6₇ und am Schluß Ezechiel von 27₅ an und das ganze Buch Daniel. Zu Isaias bemerkte schon Gardthausen: „cum scholiis marginalibus minutissime et diligentissime scriptis“, ohne jedoch über den Inhalt der „Scholien“, die sich erst in der Photographie als hexaplarische Randnoten entpuppten, etwas zu sagen. Diese Randnoten reichen in der Hs. von Bl. 45 b, an dessen Spitze Isaias beginnt, bis Bl. 62 a, das mit den ersten Worten von Is. 16₆ schließt. Die erste Note gehört

1) Vgl. den Bericht Schmidts in den Sitzungsberichten der K. preuß. Akademie d. Wiss. 1915, S. 122—125.

2) So, nicht 130, wie Gardthausen in seiner überhaupt recht ungenauen Beschreibung der Hs. angibt.

zu Is. 1₂, die letzte zu 16₄. Die folgenden Seiten Bl. 62b—64b enthalten bloß noch den Text von Is. 16₆—19₁₄; die Ränder sind hier vollständig leer. Dieser Umstand läßt uns den Verlust der Fortsetzung leichter verschmerzen. Denn es ist ganz unwahrscheinlich, daß die Randnoten später wiedereingesetzt haben. Alles, was an diesen wertvollen Randnoten vorhanden war, wird uns erhalten sein.

Die Hs. wird vom Septuaginta-Unternehmen mit der Sigel 710 bezeichnet, s. A. Rahlfs, Verzeichnis der griech. Hss. des A. T. (Nachr. d. K. Ges. d. Wiss. zu Gött., Philol.-hist. Kl. 1914, Beiheft = Mitteilungen des Sept.-Untern. Bd. 2) S. 285.

Die beigegebene Lichtdrucktafel, welche auf Grund der von Herrn Prof. Schmidt aufgenommenen Schwarz-Weiß-Photographie angefertigt ist, stellt diejenige Seite der Handschrift dar, welche die größte Zahl von Randnoten enthält. Die Noten füllen hier nicht nur den ganzen seitlichen Rand, sondern setzen sich sogar noch am unteren Rande fort. Die erste Note des seitlichen Randes ist Is. 3₁₆ A' *εκτεταμενω βρογχω* (s. unten S. 43 Z. 5), die letzte 3₂₄ A' Σ' *ἐκτηξίς*. Daran schließt sich dann am unteren Rande links 3₂₄ A' *κολαμμα* etc. an, und die letzte Note der ganzen Seite ist unten rechts 3₂₆ Σ' *αὶ θύραι*.

Unsere Ausgabe soll die Randnoten vollständig und genau wiedergeben, aber kein einfacher Textabdruck, sondern eine kritische Ausgabe sein. Daher haben wir die Randnoten mit dem hebräischen Texte und dem bisher schon bekannten hexaplarischen Material verglichen und alles zu ihrer Beurteilung Nötige hinzugefügt. Im einzelnen ist über die Anlage unserer Ausgabe folgendes zu bemerken.

Vorangestellt ist stets der hebräische (masoretische) Text. In der Regel werden bloß diejenigen hebräischen Worte oder Wortbestandteile angeführt, welche in den Randnoten übersetzt sind. Eine Ausnahme wird nur bei solchen Worten und besonders Wortbestandteilen gemacht, die wie das \daleth consecutivum für die richtige Auffassung des hebräischen Textes unentbehrlich sind, oder die wie die Pronomina suffixa sich nicht gut abtrennen lassen; diese werden mit angeführt, aber eingeklammert.

Auf den hebräischen Text folgt der entsprechende griechische Text der Septuaginta. Dieser wird stets in der Fassung angeführt, die er in 710 selbst hat. Zu welchen LXX-Worten die Randnoten gehören, zeigt die Hs. selbst in der Regel durch korrespondierende Indices im Texte und am Rande an. Doch leidet dies System der Indices an mehreren Mängeln, welche den Herausgeber zwingen, alles genau nachzuprüfen und die den Randnoten

entsprechenden LXX-Worte in vielen Fällen selbständig festzustellen. Denn 1) steht der Index stets nur bei einem oder höchstens zwei ¹⁾ Wörtern des Textes, auch wenn die Randnote lang ist und zu einer größeren Zahl von Textworten gehört; man kann also aus der Hs. selbst nicht ersehen, bis wie weit der Index gilt. 2) Der Index steht, wo die Randnote zu mehreren Textworten gehört, regellos bald bei dem ersten, bald bei einem der folgenden Wörter; man kann also aus seiner Stellung nicht einmal ersehen, wo sein Geltungsbereich beginnt. 3) Der Index steht gar nicht selten bei einem Worte, zu dem er überhaupt nicht gehört. 4) Hier und da fehlt der Index ganz, entweder bloß im Texte oder auch am Rande. Wir haben in allen diesen Fällen das Richtige hergestellt, aber es für unsere Pflicht erachtet, den Leser auch über den Befund in der Hs. selbst stets genau zu unterrichten. Daher haben wir jedesmal das oder die LXX-Worte, bei welchen 710 den Index hat, gesperrt und, wo 710 den Index bei einem falschen Worte oder gar nicht hat, den Tatbestand in der Anmerkung angegeben.

Hinter dem LXX-Texte kommen, vom Vorhergehenden durch eine eckige Klammer geschieden, die hexaplarischen Randnoten selbst. Sie sind genau nach der Hs. herausgegeben, doch sind alle sicher aufzulösenden Abkürzungen ohne weiteres aufgelöst und gewisse Fehler und Mängel der Hs. verbessert. Hierüber ist folgendes zu bemerken: 1) Die Spiritus, Akzente und das Iota adscriptum sind in 710 wie in manchen anderen Hss. jener Zeit sehr unregelmäßig gesetzt, z. B. ist in der Randnote zu Is. 7₁₈ geschrieben τῆ μωη τῆι πέραν. Unter Umständen lassen sich auch die feinen Akzente der Randnoten auf der öfters unscharfen Photographie nicht deutlich erkennen. Daher haben wir diese Zeichen einfach nach den grammatischen Regeln gesetzt und die Akzentuation der Hs. nur in wenigen Fällen, wo sie ein gewisses Interesse zu haben schien, angemerkt. 2) 710 hat manche orthographische Fehler wie 1₈ εκκλησιον statt εκκλησιον, ε ερωτωθησαν st. ερωτ., (ε συσκιασμοω st. συσκ.,) ε λημμα st. λειμμα und auch einige andere Fehler, die als bloße Lese- oder Schreibfehler zu betrachten sind, wie 1₈ αυτηστηριον st. αυλιστηριον. Diese haben wir verbessert, jedoch in den Anmerkungen stets angegeben, was 710 selbst bietet;

1) Dieser Fall ist ziemlich selten; die ersten Beispiele finden sich in 1₁₃ (ἐὰν φέρητε) und 14 (οὐκέτι ἀνήσω). Der Index steht an solchen Stellen entweder zwischen den beiden Wörtern, oder, wenn er breiter ist, über dem Schlusse des ersten und dem Anfange des zweiten Wortes.

dabei haben wir aber die Spiritus und Akzente, da sie nicht überall deutlich zu erkennen sind, überall fortgelassen.

In anderen Punkten dagegen haben wir uns in unserer Ausgabe an die Hs. angeschlossen. Dies gilt 1) für das in der Hs. regellos bald gesetzte, bald fortgelassene ν ἐφελκυστικόν, 2) für alle Fehler, die nicht als bloße Lese- oder Schreibfehler, sondern mehr als Fehler der Überlieferung zu bezeichnen sind, wobei allerdings die Grenze naturgemäß etwas fließend ist¹⁾. Zu diesen Fehlern rechnen wir besonders auch die Fehler in den Autorennamen. Die Randnoten nennen A' = Aquila, Σ' = Symmachus, Θ' = Theodotion²⁾ und einigemal (3_{10. 12} zweimal. 21. 5₁₃. 6₁₃. 8₁₂. 11₃) auch E', d. h. die Quinta, die fünfte griechische Kolumne der Hexapla. Hier ist nun E' an einigen Stellen (3₁₂[1⁰]. 8₁₂) wohl sicher Fehler für C', an anderen (3₂₁. 6₁₃) vermutlich für Θ', und auch die übrigen Stellen, wo E' genannt wird, sind nicht ohne Bedenken, zumal E' bislang in den großen Propheten außer einem zweifelhaften Falle bei Ezechiel noch gar nicht vorkommt, s. Field I, S. XLIV. Auch sonst finden sich in 710 falsche Autorennamen, und an anderen Stellen fehlen die Autorennamen ganz; man kann jedoch den Autor häufig, besonders wenn es A' ist, aus dem Charakter der Übersetzung mit Sicherheit erschließen. Trotzdem haben wir im Texte alle Autorennamen einfach nach der Hs. gegeben und uns damit begnügt, unsere Bedenken und Verbesserungen in den Anmerkungen darzulegen.

Alles bei Field Fehlende ist durch Unterstreichen gekennzeichnet. Man sieht daraus sofort, wie groß der sich aus 710 er-

1) Für zwei besondere Kategorien dieser Fehler, die Angleichung der Randnoten an den LXX-Text und die Hinzufügung des Artikels bei A', sind die Fälle unten S. 26 Anm. 51 und im hebräisch-griechischen Wörterverzeichnis unter „Artikel“ zusammengestellt. Sie sind im Texte nur in den seltenen Fällen korrigiert, wo der Text durch sie geradezu sinnlos wurde (8₇ τέναντος, 14 οίκος).

2) Wo zu denselben Worten des LXX-Textes mehrere jüngere Übersetzungen notiert werden, folgen sie einander regelmäßig in der aus der Hexapla beibehaltenen Reihenfolge A', Σ', Θ'. Ausnahmen finden sich nur 1) wo Θ' mit A' zusammengefaßt wird und infolgedessen dem Σ' vorausgeht, z. B. 1₂₁. 2₂ (aber hier ist Θ' falsch). 3. 3₂₂, 2) in drei besonderen Fällen, von denen zwei (7₁₅. 9₁₄) eine Erklärung zulassen, während der dritte (8₁₄) unerklärlich ist, s. die Anmerkungen zu diesen Stellen. Die Beobachtung der Reihenfolge ist zuweilen für die Herstellung des Ursprünglichen von Wichtigkeit, s. besonders die Anmerkungen zu 1₁₆ καθαρὸςθητε. 5₂₄ ἀνειμένης. 6₁₃ βάλανος. 8₁₁ χειρός. 9₁₀ συγκεράσει. 14₃₀ πνήτων. Dasselbe Anordnungsprinzip herrscht in Syrohex. und im großen ganzen auch in Q, doch hat Q viele willkürliche Abweichungen, z. B. 1₂ Θ' Σ' ἐξέθηρα, 9 Σ' Θ' τῶν δυνάμεων A' στρατειῶν, 23 Θ' ἐκκλείνοντες Σ' ἀπειθεῖς.

gebende Gewinn ist ¹⁾. Manches, was die Randnoten von 710 bieten, war uns allerdings schon aus der bisher zur Verfügung stehenden Überlieferung bekannt, ja öfters bot diese bereits Stücke, die wir in 710 vergeblich suchen. Aber in vielen Fällen überwiegt die Fülle des Neuen alles bisher schon Bekannte, sodaß wir die Entdeckung gerade dieser Quelle als einen besonderen Glücksfall preisen müssen.

Und das umsomehr, als auch die Güte der neuen Quelle im großen und ganzen über allen Zweifel erhaben ist. Die häufige Übereinstimmung mit der bisherigen Überlieferung legt dafür ein beredtes Zeugnis ab, wobei noch als besonders merkwürdig zu erwähnen ist, daß 710 mit Q, unserer bisher neben Syrohex. besten Quelle, sogar in zwei offenbar sehr alten Fehlern zusammentrifft: 5₂₉ αρωτων statt αρωτω, 16₂ των statt τω (vor αρωτων, was bei der falschen Lesart των als Genetiv von ἄρνες statt als Eigenname gefaßt ist). Aber auch da, wo die übrige Überlieferung versagt, drängt sich, besonders bei den neuen Stücken aus A', dem eigenartigsten Übersetzer, die Echtheit jedem mit seiner Art auch nur einigermaßen Vertrauten so unmittelbar auf, daß er keinen Augenblick darüber im Zweifel sein kann. Beispielshalber sei nur auf ἀπὸ ἀρχῆθεν = מקדם 9₁₁ und οἰοῦς ἀρχῆθεν = בני קדם 11₁₄ hingewiesen; mehr findet man in den Anmerkungen, die zu den charakteristischeren Übersetzungen Parallelstellen anführen.

Der hohe Wert der neuen Quelle zeigt sich auch darin, daß sie öfters, wo die bisherige Überlieferung zwiespältig war, den Ausschlag gibt und manchmal auch gegen die bisherige Überlieferung recht hat. Z. B. weist 710 gleich in 1₄, wie die Anmerkung zur Stelle zeigt, διέσωσαν = נצרו gegen Theodoret zweifellos richtig dem A' zu.

1) Um den Gewinn ja nicht zu übertreiben, haben wir auch dasjenige, was bei Field nur in richtiger Retroversion aus dem Lateinischen oder Syrischen erscheint, von der Unterstreichung ausgeschlossen, z. B. 15 ἐκκλισιν, was schon Montfaucon richtig aus dem Lateinischen retrovertiert hatte. Dagegen ist dasjenige, was Field nicht zu retrovertieren gewagt hat, z. B. 122 *vinum tuum mixtum est aqua*, mit unterstrichen. (Einige bei Field fehlende richtige Retroversionen hat schon die Wechelsche LXX-Ausgabe von 1597 [s. unten zu 114], z. B. gibt schon sie die eben angeführten Worte in 122 richtig durch ὁ οἶνός σου μεμιγμένος ὕδατι wieder. Aber daneben weist sie infolge ihres Prinzips, alles nur in Retroversion zu geben, so viele Mißgriffe auf, daß es richtiger scheint, von ihr abzusehen.) Übrigens sei auch hier darauf hingewiesen, daß nicht schlechthin alles Unterstrichene wirklich einen Gewinn bedeutet; die Anmerkungen lehren, daß öfters Zweifelhafte oder sicher Falsches mit unterläuft.

Aber auch 710 ist natürlich nicht ohne Fehler und Mängel. Die mancherlei Fehler in den einzelnen Wörtern, die an falsche Stelle geratenen Indices und die falschen Autorennamen sind schon erwähnt. Sonst stören besonders die häufigen Zusammenfassungen mehrerer ähnlicher Übersetzungen und die Kürzungen, die gern da eintreten, wo mehrere gesondert angeführte Übersetzungen teilweise übereinstimmen.

Bei Zusammenfassungen mehrerer Übersetzungen kann man nie sicher sein, daß sie wirklich genau gleich gelautet haben; vielmehr sind sehr häufig, ja vielleicht in den meisten Fällen, gewisse Unterschiede zwischen ihnen vorhanden gewesen, die man bei der Zusammenfassung unbeachtet gelassen oder verwischt hat. Nur zwei absolut sichere Fälle seien hier angeführt. In 8₂₃ sollen A' Σ' Θ' הים דרך הים durch ὁδὸν τὴν κατὰ θάλασσαν wiedergegeben haben, aber A' hat sicher nicht so frei übersetzt, und Q gibt für A' Θ' richtig an ὁδὸν τῆς θαλάσσης, s. die Anm. z. St. In 16₂ sollen A' Θ' מעברות לארנות durch αἱ διαβάσεις τῶν (lies τῶ) Ἀρῶν wiedergegeben haben, aber Q, der A' und Θ' einzeln anführt, lehrt uns, daß A' kein αἱ und Θ' kein τῶ gehabt hat; hier ist also die A' Θ'-Übersetzung von 710 weder = A' noch = Θ', sondern ein Mischmasch aus beiden, vgl. die Anm. z. St. Wir wissen also bei solchen Zusammenfassungen, wenn nicht gerade der Charakter eines bestimmten Übersetzers besonders klar durchleuchtet, nie genau, wie der einzelne übersetzt hat¹⁾. Sogar wo es sich nur um ein einziges Wort handelt, das mehreren Übersetzern zugeschrieben wird, kann doch die Übereinstimmung nur eine ungefähre gewesen sein; vgl. 1₄, wo zwar nicht 710, aber Q βεβαρημένον für die λοιποὶ d. h. für alle drei Übersetzer angibt, und erst 710 uns lehrt, daß in Wirklichkeit A' βαρὺς, Θ' βαρῶνων und nur Σ' βεβαρημένον (oder -νος) gesetzt hat; hier hat also der Umstand, daß alle drei Übersetzer nicht wie die LXX πλήρης „voll“, sondern βαρὺς „schwer“ oder ein Derivat von βαρὺς verwenden, dem Exzerptor genügt, um alle drei in der längsten Form βεβαρημένον zusammenzufassen. Dieser Fall zeigt übrigens zugleich, daß derartige mißliche Zusammenfassungen keineswegs auf 710 beschränkt sind, sondern sich ebenso in der übrigen Überlieferung finden. Auch ist dies keine ganz neue Beobachtung; schon Montfaucon hat z. B. zu Is. 8₉ bemerkt: „dicendum erit Theodoretum hīc trium simul interpreta-

1) In den Anmerkungen ist öfters darauf hingewiesen, daß eine mehreren Autoren zugeschriebene Übersetzung zum Charakter des einen von ihnen, besonders des A', nicht paßt, oder umgekehrt, daß sie nur dem A', nicht auch den übrigen Übersetzern anzugehören scheint.

tionem adferre, neglectâ quarumdam vocum discrepantiâ: quod saepissime contigisse jam passim vidimus“; vgl. ferner Reider¹⁾ S. 331 Anm. und S. 334f. Und in gewisser Weise geht die Praxis, mehrere Übersetzer zusammenzufassen, auf Origenes selbst zurück, s. z. B. unten S. 36 Anm. 97. Wir werden nicht bei jeder Stelle, wo eine solche Zusammenfassung vorkommt, auf die Unsicherheit der Überlieferung hinweisen; nur wo noch andere Verdachtsgründe hinzukommen, werden wir sie in den Anmerkungen geltend machen. Übrigens scheinen bei diesen Zusammenfassungen besonders oft die Eigentümlichkeiten des A' unter den Tisch gefallen zu sein, und das ist auch nicht zu verwundern, da gerade bei A' so sehr vieles vorkommt, was einem griechischen Ohre sonderbar oder ungeheuerlich klingen mußte.

Weniger schlimm als die Zusammenfassungen sind die Kürzungen bei gesondert aufgeführten Übersetzungen. Gleich in 1₆ wird z. B. zu der A'-Übersetzung οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ ὀλοκληρία als Σ'-Übersetzung nur ὀγιές, als Θ'-Übersetzung nur ἀπλῶς hinzugefügt. In solchen Fällen können natürlich die anderen Übersetzer das Ausgelassene ebenso übersetzt haben wie der zuerst genannte, und gerade in 1₆ ist uns οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ für Σ' ausdrücklich durch Theodoret und Prokop bezeugt; aber οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ ἀπλῶς gibt keinen vernünftigen Satz, also muß Θ' hier auch sonst von A' abgewichen sein. Wie vorsichtig man bei solchen Kürzungen sein muß, lehrt uns 7₁₅ besonders deutlich: 710 führt hier zuerst vollständig an Θ' ἐν τῷ γνῶναι αὐτὸν ἀπόσασθαι τὸ πονηρὸν κτλ., dann unvollständig Σ' ἀποδοκιμάσαι τὸ κακὸν κτλ., und man würde an sich nicht das geringste Bedenken zu tragen brauchen, auch für Σ' jenes ἐν τῷ γνῶναι αὐτόν zu ergänzen; aber Q lehrt uns, daß Σ' nicht ἐν τῷ γνῶναι αὐτόν, sondern εἰς τὸ γνῶναι αὐτόν übersetzt hat. Hier hat also wieder die ungefähre Übereinstimmung gegenüber dem πρὶν ἢ γνῶναι αὐτόν der LXX dem Exzerptor genügt, um diese Worte bei Σ' fortzulassen. Sicher verlassen kann man sich also in allen solchen Fällen nur auf das, was wirklich dasteht.

Nimmt man alle Fehler und Ungenauigkeiten zusammen, auf die hier und in den Anmerkungen aufmerksam gemacht ist, so könnte man den Eindruck gewinnen, als sei unser günstiges Urteil über 710 von der Entdeckerfreude beeinflußt und 710 in Wirklichkeit doch nur eine recht minderwertige Quelle. Aber dieser Eindruck kann nur deshalb entstehen, weil wir die in 710 vorliegende Überlieferung einer schonungslosen Kritik unterworfen

1) Den Titel von Reiders Schrift s. unten S. 18.

haben¹⁾. Würde man an das bei Field zusammengetragene Material ebenso schonungslos die kritische Sonde legen, so würde sich zeigen, wie unendlich vieles auch bei ihm ganz unhaltbar ist. Schon Reider S. 328—330 hat durch eine Vergleichung Fields mit den in neuerer Zeit gefundenen A'-Fragmenten ganz richtig gezeigt, „that where Field is our sole authority for an Aquila rendering the whole force of internal evidence must come into play if we are minded to give to Aquila what is his and not perchance the property of another“, und er hat S. 331—335 an manchen Angaben Fields eine durchaus treffende Kritik geübt. Weitere Belege für die Unzuverlässigkeit vieler Angaben Fields werden unsere Anmerkungen zur Textausgabe bringen. Hier sei nur ein besonders krasses Beispiel hinzugefügt, welches zugleich zur Vorsicht beim Gebrauche der Konkordanz von Hatch und Redpath mahnen kann. A' übersetzt nach fester Praxis אֱמָר oder אָמַר durch λόγος und das längere hebräische Wort אֱמָרָה durch das längere griechische λόγιον²⁾, da-

1) Ob diese Kritik schon alles Falsche getroffen hat, ist allerdings sehr zweifelhaft. Die Arbeit wurde durch das Fehlen einer brauchbaren Konkordanz zu den jüngeren griechischen Übersetzungen sehr erschwert, und es sollte nicht noch mehr Mühe auf eine Arbeit verwendet werden, die sich später, wenn wir erst einmal eine wirklich brauchbare Konkordanz besitzen, mit sehr viel weniger Mühe wird erledigen lassen.

2) A' gibt verschiedene Ableitungen derselben hebräischen Wurzel, selbst wenn sie völlig gleichbedeutend sind, möglichst auch durch verschiedene Ableitungen desselben griechischen Stammes wieder, z. B. אָמַרָה ἀμαρτία (oft) und אָמַרָה ἀμαρτήματα (Is. 31 7), אָמַרָה ἀκρίβεια und אָמַרָה ἀκριβασμός (s. die Belege bei Hatch-Redpath S. 50 und Suppl. S. 199; in Reg. III 1134 ist statt des von Field aus A und Syrohex. falsch rekonstruierten ἀκριβασμόν μου vielmehr ἀκριβείας μου = אָמַרָה herzustellen; in Exod. 13 10, wo für A' ἀκριβάσματα oder ἀκριβασμα = אָמַרָה überliefert ist [s. Brooke-M^cLean], muß die Überlieferung falsch sein, ebenso wie in Deut. 6 17. Ier. 5 22 [Auct.], wo A' אָמַר durch ἀκριβασμα wiedergegeben haben soll [Deut. 6 17 fehlt bei Brooke-M^cLean ganz, statt dessen haben sie in 6 20 richtig ἀκριβασμοί = (אָמַרָה)], אָמַרָה oder אָמַרָה σωτηρία und אָמַרָה σωτήριον (streng unterschieden in den von Hatch-Redpath Suppl. S. 214 aus den Fragmenten Mercatis und Taylors angeführten Stellen außer Ps. 27 8, wo aber die Hs. für das von Field abhängige אָמַרָה gewiß den Gen. Plur. σωτηριών hat, der nicht σωτηρίων, sondern σωτηριῶν zu akzentuieren ist; in den von Hatch-Redpath im Hauptwerke aus Field angeführten Stellen kommen mehr Ausnahmen vor, die sich aber sämtlich aus Ungenauigkeit oder Unzuverlässigkeit der bei Field vorliegenden Überlieferung erklären), auch אָמַרָה καιρός und אָמַרָה καιροί (Ier. 52 22 אָמַרָה A' Σ' καιροί ist falsch). Ebenso unterscheidet A' auch אָמַרָה oder אָמַרָה λόγος und אָמַרָה λόγιον (s. oben), אָמַרָה δίκαιον und אָמַרָה δικαιοσύνη (s. unten zu Is. 1 21), אָמַרָה אָמַרָה und אָמַרָה אָמַרָה (s. zu 1 31), אָמַרָה τέλος und אָמַרָה אָמַרָה τέλοςμα oder τελευταῖον (s. zu 2 7), אָמַרָה σκάνδαλον und אָמַרָה σκανδαλισμός (s. zu 3 6), אָמַרָה καιρός und

gegen דָּבָר durch ῥῆμα¹⁾. Die Belege für λόγος sind Iob 6²⁵. Ps. 5². 18⁴ (außerdem die aus dem Syrischen rekonstruierte Stelle Prov. 22²¹), für λόγιον Ps. 17³¹ (in den von Mercati entdeckten Mailänder Hexapla-Fragmenten, s. Hatch-Redpath Suppl. S. 208; auch E' hat dort λόγιον). 118⁴¹ (A' Θ'). 137² (A' E'). Is. 32⁹ (außerdem nur syrisch erhalten Ps. 118⁶⁷). Für ῥῆμα brauchen die sehr zahlreichen Belege nicht angeführt zu werden; es genügt zu erwähnen, daß auch unsere beste A'-Quelle, die von Burkitt herausgegebenen Fragments of the books of Kings according to the translation of Aquila (1897), an allen sieben Stellen, wo der hebräische Text דָּבָר hat (Reg. III 21⁹ zweimal. 12. IV 23¹⁶ zweimal. 17. 24), ῥῆμα bietet, und daß unsere eigenen hexaplarischen Fragmente in Is. 2¹ diese Übersetzungspraxis des A' aufs neue bestätigen. Nun gibt es aber bei Field manche Ausnahmen von der angeführten Regel. Einerseits soll A' in Ps. 118¹¹⁶ כַּאמְרָהָךְ oder בְּאִמְרָתְךָ, wie einige hebräi-

רְעָה κακία (s. zu 39). Für die Wahl der griechischen Äquivalente scheinen besonders zwei Gesichtspunkte maßgebend gewesen zu sein: 1) das Geschlecht der hebräischen Wörter wurde im Griechischen nachgeahmt (griechisches Maskulinum und Neutrum entspricht hebräischem Maskulinum): חַטָּאת ἀμαρτία und חַטָּא ἀμαρτήμα, חֶקֶה ἀκρίβεια und חֶקֶה ἀκριβασμός, יְשׁוּעָה oder תְּשׁוּעָה σωτηρία und יֵשׁוּעַ σωτήριον, צְדָקָה δικαιοσύνη und צְדָקָה δίκαιον, רַעָה κακία und רַעָה κακόν, 2) das längere hebräische Wort wurde durch das längere griechische wiedergegeben: כּוֹס oder ὄμοιος oder ὁμοιος, אָמַר λόγος und אָמַר λόγιον, צְדָקָה δικαιοσύνη, צְדָקָה δικαιοσύνη, יְהוֹרָה זῆμα und יְהוֹרָה ὄμοῦ (hier stimmt sogar die Zahl der Buchstaben überein, und ὄμοῦ endigt auf υ = ῥ), קֵץ τέλος und קֵצָה τέλεσμα oder τελευταῖον, מַכְשׁוֹל σκάνδαλον und מַכְשׁוֹל σκανδαλισμός. Bei der Feststellung der zu wählenden Übersetzungen ist A' wohl oft so vorgegangen, daß er zunächst für das üblichste hebräische Wort das natürlichste griechische Äquivalent wählte und dann für das seltnere hebräische Wort eine andere Übersetzung suchte; so schuf er z. B. zuerst die Gleichungen חַטָּאת ἀμαρτία, כּוֹס ὄς, צְדָקָה δικαιοσύνη, קֵץ τέλος, מַכְשׁוֹל σκάνδαλον, und dann die Gleichungen חַטָּא ἀμαρτήμα, כּוֹס ὄμοιος oder ὁμοιος, צְדָקָה δίκαιον, קֵצָה τέλεσμα oder τελευταῖον, מַכְשׁוֹל σκανδαλισμός. — Vgl. auch noch die Anmerkung zu διφθέρωμα 81.

1) Ganz ähnlich gibt die LXX-Übersetzung der Genesis אִמְרָתִי 4²³ durch μου τοὺς λόγους, dagegen דָּבָר überall durch ῥῆμα wieder (Ausnahmen: 29 13. 34 18 λόγος = דָּבָר). Umgekehrt verwendet Σ' gewöhnlich λόγος für דָּבָר und ῥῆσις für אָמַר und אָמַרָה, vgl. z. B. Ps. 18⁴ וְאֵין דְּבָרִים אָמַר אֵין A' οὐκ ἔστι λόγος καὶ οὐκ ἔστι ῥήματα, dagegen Σ' οὐ ῥήσεων οὐδὲ λόγος. — Das Wort λόγιον kommt schon in der LXX häufig vor und zwar fast ausnahmslos als Übersetzung von אָמַר und אָמַרָה; besonders oft findet es sich im Psalter, der in der Regel λόγιον = אָמַר und אָמַרָה von λόγος = דָּבָר unterscheidet. Ein Unterschied zwischen אָמַר und אָמַרָה wird in der LXX nirgends gemacht; diesen auch im Griechischen auszudrücken, blieb A' vorbehalten.

sche Hss. haben, durch τῷ ῥήματι σου ¹⁾ wiedergegeben haben; aber da man nach der Praxis des A' mindestens ἐν ῥήματι σου erwarten müßte, wird diese Übersetzung nicht ihm, sondern einem anderen Übersetzer angehören. Andererseits soll A' דבר in Ier. 8₉ durch λόγιον und sehr oft durch λόγος wiedergegeben haben; Hatch-Redpath bringen für λόγος = דבר bei A' nicht weniger als 33 Stellen bei. Aber Ier. 8₉ τὸ λόγιον = דבר ist für A', obwohl דבר von מאס abhängt, eine unwahrscheinlich freie Übersetzung; A' scheut sich sonst nicht, מאס durch ἀπορρίπτειν ἐν wiederzugeben (Is. 7₁₅. 16. Ier. 31₃₇). Unter den 33 Stellen mit λόγος aber sind 21, wo A' mit anderen Übersetzern zusammengefaßt ist: Ios. 6₁₀. Reg. IV 17₁₁. Is. 8₁₀. 9₈. 36₅. Ier. 1₁. 5₂₈. 7_{1.2} zweimal. 22. 10₁. 16₁. 18₂. 25₃. 29₂₃. 36₁. 44₂₉. 47₁. Ez. 14₉. 34₉ ²⁾). Diese scheiden ohne weiteres aus, da wir keine Gewähr dafür haben, daß die Übersetzung A's rein vorliegt. Daher brauchen die sonstigen Verdachtsgründe, die an manchen Stellen noch hinzukommen, hier nicht dargelegt zu werden. Doch sei bemerkt, daß an zwei dieser Stellen sogar bei Field selbst das Richtige steht:

Reg. IV 17₁₁ hat Field aus Syrohex. { ܩܠܐ ܚܝܩܐ } und 243, der ohne Autornamen λόγους πονηρούς anführt, rekonstruiert: A' Σ' E' λόγους πονηρούς = דברים רעים. Aber daneben hat Field in der A'-Übersetzung des ganzen Satzes, die er gleichfalls aus 243 beibringt, ῥήματα κακά. Dies ist natürlich das Richtige, und Hatch-Redpath hätten nur dieses, nicht auch λόγους πονηρούς als A'-Übersetzung buchen sollen. Überdies ist es ganz zweifelhaft, ob ܩܠܐ hier wirklich = λόγους ist; Field selbst schließt in der bald zu besprechenden Stelle Prov. 26₂₂ aus ܩܠܐ auf ῥήματα ³⁾.

Is. 9₈ Field: „A. ῥήμα. Οἱ λοιποὶ λόγον“ ⁴⁾. Auch hier buchen Hatch-Redpath für A' sowohl ῥήμα als λόγον!

1) Etwas anders Pitra, Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata 3 (1883), S. 560: „A. τὸ ῥήμα σου“. Hierzu könnte man κατὰ = ܕ ergänzen, aber der Artikel ist auch hier gegen die Praxis des A', s. unten S. 26 Anm. 55.

2) Die Ier.-Stellen finden sich z. T. in Fields Auctarium am Schluß des II. Bds.

3) Field hat den Sprachgebrauch der syrohexaplarischen Übersetzung sehr genau studiert; seine Sammlungen sind von R. Payne Smith im Thesaurus Syriacus benutzt, s. Smith Bd. I S. V unten: „Ex Hexaplis summa fide quae Graeca verba ibi Syriace reddita sunt collegit vir clarissimus Fr. Field . . . et in meos usus humanissime concessit“. Daher hat Field im ganzen vorzüglich aus dem Syrischen retrovertiert. Nur hat er es oft versäumt, die Stellen zu kennzeichnen, an welchen das syrische Wort verschiedenen griechischen entsprechen kann.

4) Q selbst hat „Οἱ λοιποὶ λόγον“ vor „A' ῥήμα“. Der Sinn ist: die übrigen übersetzen nicht wie die LXX „Tod“ (θάνατον), sondern „Wort“, doch sagt A' ῥήμα statt λόγον.

Nunmehr bleiben noch 12 Stellen, an welchen A' allein, unvermischt mit anderen Übersetzern erscheint. Auch von diesen scheiden noch 11 aus verschiedenen Gründen aus:

- Ps. 55¹¹ soll A' das erste דבר אהלל durch καυχῆσθαι ῥῆμα, das zweite durch ὑμνήσω λόγον wiedergegeben haben. Niemand, der die Art des A' kennt, wird glauben, daß er sich solch einen Wechsel gestattet habe.
- Ps. 64⁴ Montfaucon und Field: דברי עונה גברר מני A' λόγοι ἀνομιῶν ἐδυναμώθησαν παρ' ἐμέ. Aber die ersten Sammler hexaplarischer Fragmente, Morinus (in der Sixtina) und Drusus, haben nur ἐδυναμώθησαν παρ' ἐμέ, und da sich Montfaucon über die Bezeugung von ἀνομιῶν nur sehr vage, über die von λόγοι gar nicht äußert, und auch Field kein Zeugnis dafür beibringen kann, ist der Verdacht nicht abzuweisen, daß Montfaucon mindestens λόγοι aus der LXX ergänzt hat¹⁾.
- Prov. 26²² fügt Field selbst zu λόγοι in Klammern „s. ῥήματα“ hinzu. Er druckt ῥήματα in kleineren Typen, d. h. er hat es aus dem Syrischen rekonstruiert. Syrohex. hat hier freilich dasselbe Wort ܠܘܨ wie oben in Reg. IV 17¹¹, wo Field es mit λόγους gleichsetzte.
- Eccl. 12¹⁰ Field: A' λόγοις χρείας. Aber griechisch ist nur χρείας überliefert, und Montfaucon hat auch nur χρείας. Field hat λόγοις, obwohl er es nicht in kleineren Typen druckt, nach Syrohex. hinzugefügt; indessen hat Syrohex. hier dasselbe Wort ܠܘܨ, das Field in Prov. 26²² durch ῥήματα retrovertiert hatte.
- Ier. 6¹⁰ Field, Auctarium: דבר LXX τὸ ῥῆμα A' ὁ λόγος. Aber da im Hebräischen der Artikel nicht steht, kann ihn A' nach seiner streng eingehaltenen Praxis auch im Griechischen nicht gesetzt haben, s. unten S. 26 Anm. 55. Also haben wir hier mindestens keine reine A'-Überlieferung; wahrscheinlich aber gehört die Übersetzung überhaupt nicht dem A', sondern dem Σ' oder Θ' an.
- Ier. 6¹⁹ Field, Auctarium: כי על דברי לא הקשיבו A' ἀνθ' ὧν τῶν λόγων μου οὐ προσέσχον. Die Übersetzung ist für A' viel zu frei; sie wird einem anderen Übersetzer angehören.

1) Vgl. Ps. 90³, wo Agellius nach Fields Anm. z. St. sagt: „Aquila λόγον ἐπιβουλῆς, sermonem insidiosum, transtulit“. Auch hier ist λόγον = דבר (masor. Text דְּבַר) aus der LXX hinzugefügt und nur ἐπιβουλῆς echt, s. Field z. St. und Aquila ed. Taylor S. 72 f., wonach A' hier in Wirklichkeit דְּבַר durch λοιμοῦ übersetzt hat.

Ier. 14₁ Field: דברי A' τῶν λόγων. Hier gilt dasselbe wie oben bei Ier. 6₁₀.

Ier. 27₁ findet sich λόγος = דבר in der Überschrift, die im alten LXX-Texte fehlt, aber im hexaplarischen LXX-Texte sub asterisco hinzugefügt ist. Als Autor des Zusatzes gibt Field nach Q den A' an, aber Syrohex. nennt keinen Autor, und dies ist entschieden vorzuziehen. Auf jeden Fall gehört die Übersetzung nicht so, wie sie dasteht, dem A' an, da sie in mehreren Punkten seiner Art widerspricht. Z. B. übersetzt A' לאמר nicht durch λέγων, sondern durch τῷ λέγειν (Field I, S. XXII Z. 1. Aquila ed. Burkitt Reg. IV 23₂₁).

Ier. 46₁₃ soll nach Q (s. Swete; die auf Montfaucon beruhende Angabe Fields ist nicht genau genug) ὁ λόγος = הדבר im hexaplarischen LXX-Texte sub asterisco aus A' hinzugefügt sein. Auch Syrohex. hat ὁ λόγος sub asterisco, nennt aber wiederum keinen Autor.

Ier. 51₅₉ (Field, Auctarium) findet sich λόγος = דבר am Anfange eines längeren Abschnittes, der dem A' zugeschrieben wird, vor dessen letzten Worten jedoch Field in Klammern „A. S.“ hinzufügt. Hier hat also schon Field an der Überlieferung Kritik geübt, und mit Recht; denn es liegt auf der Hand, daß eine so freie Übersetzung wie παρεσομένου αὐτοῦ = בלכורי nicht von A' herrühren kann. Ebenso wird aber auch der Anfang, an dessen Zurückführung auf A' Field keinen Anstoß nimmt, mindestens kein reiner A'-Text sein.

Ier. 51₆₄ liegt wieder derselbe Fall vor wie in 27₁ und 46₁₃: der asterisierte Zusatz, in welchem οἱ λόγοι (so mit Artikel!) = דברי vorkommt, wird von Q dem A' zugeschrieben, erscheint aber bei Syrohex. anonym. Gegen Q spricht, daß A' Σ' nach der durchaus glaubwürdigen Angabe von Syrohex. ריעפר durch καὶ ἐκλυθῆσονται wiedergegeben haben (vgl. in unseren Fragmenten Is. 5₂₇ ערף A' ἐκλελυμένος, 8₂₂ מערף A' Σ' ἐκλυσίς und die zu beiden Stellen angeführten Parallelen), während ריעפר in dem asterisierten Zusatz durch καὶ ἐστάθησαν wiedergegeben ist.

Somit bleibt nur noch eine einzige Stelle übrig, die an sich ganz unverdächtig ist, ja sogar das spezifische Gepräge A's trägt:

Ier. 38₂₄ האלה א' איש אל ידע בדברים האלה A' ἀνὴρ μὴ γινώτω ἐν τοῖς λόγοις τούτοις.

Aber diese eine Stelle ist bei dem durchaus konstanten Übersetzungsgebrauch des A' auch nicht haltbar. Wir müssen wohl

oder übel annehmen, daß *λόγους* hier irrtümlich für *ρήμασιν* eingesetzt ist. Und eine Erklärung dafür läßt sich auch wohl finden: in der Hs. HoP 86, aus der die Angabe stammt, steht neben A' noch Σ', und dieser und die LXX verwenden nicht *ῥήμα*, sondern *λόγους*, daher konnte ein Abschreiber unter dem Einflusse beider (vgl. unten S. 26 Anm. 51) auch bei A' *λόγους* statt *ῥήμα* schreiben¹⁾.

Zum Schluß noch einige Bemerkungen über die asterisierten und obelisierten Stellen und über den LXX-Text unserer Hs. 710 und ihres Archetypus.

Neun von Origenes sub asterisco hinzugefügte Zusätze werden am Rande notiert: Is. 1. 4. 6. 22. 41. 2. 530. 8₁₁ (zwei Zusätze). 9₂²⁾. Im LXX-Texte steht öfters ein entsprechender Asteriskus, aber keineswegs regelmäßig, s. die Anmerkungen zu den angeführten Stellen. Außerdem wird an den beiden ersten Stellen (1. 4. 6) am Rande bemerkt *ὁ φέρεται παρὰ τοῖς Ο'*, wo O' die vorhexaplarische LXX bezeichnet. Zwei Worte, 14₂₆ *κύριος* und 14₃₁ *πόλεων*³⁾, sind im LXX-Texte von 710 obelisiert, und beidemal wird am Rande bemerkt *ὁ κεῖται παρ' Ἑβραίοις*⁴⁾. Dieselbe Notiz kehrt in dem zuletzt genannten Verse 14₃₁ noch ein drittes Mal wieder, ohne daß im Texte ein Obelus stände, s. die Anm. z. St. Die im LXX-Texte stehenden Asterisken und Obelen stehen sämtlich über der Zeile; im Texte selbst ist an den betreffenden Stellen keinerlei Spatium gelassen. Daraus folgt, daß diese Zeichen wie in B⁵⁾ und Q⁶⁾ erst nachträglich in den fertigen Text eingefügt sind, und daß bei der Schreibung des Textes selbst noch keine Rücksicht auf sie genommen war. Der LXX-Text von 710 ist auch ebensowenig wie der von B und Q der von Origenes hergestellte hexaplarische LXX-Text; sonst müßten ja die asterisierten Zusätze im

1) Der Vollständigkeit halber sei noch erwähnt, daß Hatch-Redpath unter *λόγους* für A' auch noch Ier. 7₂₃ anführen: *לִּבְרִי א' Σ' λόγου μου* (Field, Auctarium). Daß diese Übersetzung mit A' nicht das mindeste zu tun hat, versteht sich von selbst. — Die Gesamtzahl der Stellen, welche Hatch-Redpath S. 887 für *λόγους* aus A' anführen, beläuft sich auf 37. Von diesen gehören nur die drei, an denen *λόγους* = *מִנְחָה* ist (Iob 6₂₅. Ps. 5₂. 18₄), dem A' wirklich an.

2) Von der unerklärlichen Stelle 13₁₆ ist hier abgesehen.

3) In der Hs. selbst ist irrtümlich das vorhergehende *πόλαι* mit obelisiert, s. die Anm. z. St.

4) *ὁ κεῖται παρ' Ἑβραίοις* findet sich zuweilen auch am Rande des Prophetentextes in B (von zweiter, aber sehr alter Hand), s. *Bibliorum sacr. graecus codex Vaticanus ed. Vercellone, Cozza, Fabiani, Tom. VI (Rom 1881), S. XIX.*

5) S. auch hierfür die in der vorigen Anm. angeführte Stelle.

6) Ant. Ceriani, *De codice Marchaliano (Rom 1890), S. 29.*

Texte selbst stehen, und das ist mit Ausnahme von 1₆, wo der asterisierte Zusatz nicht nur in 710, sondern auch in viele andere nichthexaplarische LXX-Hss. eingedrungen ist, nicht der Fall.

Einige Randnoten lassen schließen, daß der Archetypus, aus dem sie stammen, in seinem LXX-Texte nicht ganz mit 710 übereinstimmte, s. die Anmerkungen zu 7₁₉. 8_{19. 22} (und 1₄). In 8_{19. 22} kommen wir zu dem Schlusse, daß der Archetypus gegen 710 mit B zusammenging. Anders ist es in 7₁₉, wo die zu postulierende Reihenfolge der griechischen Wörter bisher in keiner LXX-Hs. nachzuweisen ist. Eine ähnliche Beobachtung läßt sich übrigens bei Q machen: auch hier setzen die Randnoten zuweilen einen von Q selbst abweichenden, mit B übereinstimmenden LXX-Text voraus, s. unten S. 33 Anm. 89, S. 44 Anm. 152 und S. 85/86 Anm. 422.

Abgesehen von den LXX-Ausgaben von HoP (= Holmes-Parsons), Swete und Brooke-M^cLean, werden folgende Werke öfter angeführt:

Aquila ed. Burkitt = Fragments of the books of Kings according to the translation of Aquila ed. by F. Crawford Burkitt. Cambridge 1897. Nicht aus der Hexapla, sondern aus selbständiger jüdischer Überlieferung.

Aquila ed. Taylor = Hebrew-Greek Cairo Genizah palimpsests from the Taylor-Schechter Collection . . . ed. by C. Taylor. Cambridge 1900. Darin Psalterfragmente des A' aus selbständiger jüdischer Überlieferung (außerdem ein Psalterfragment aus der Hexapla).

Curterius: s. unten bei Prokop und Q.

Ioh. Drusius, Veterum interpretum graecorum in totum V. T. fragmenta. Arnhemiae 1622.

Eusebius, Commentarii in Hesaiam: B. de Montfaucon, Collectio nova patrum et scriptorum graecorum. Tom. II, Paris 1707, pag. 347 sqq. Schon von Montfaucon und Field benutzt.

Frid. Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt. Oxonii 1875. Zwei Bände, am Schluß des zweiten ein besonders paginiertes „Auctarium“. Fields Fortschritt gegen Montfaucon besteht, abgesehen von der über alles Lob erhabenen Sorgfalt und Sauberkeit seiner Arbeit, hauptsächlich darin, daß er Syrohex. und das für HoP gesammelte Material benutzen konnte. Syrohex. ist eine durchweg gute Quelle, und Field hat sie im ganzen vorzüglich ausgenutzt, s. oben S. 12 Anm. 3. Viel ungleichmäßiger ist das für HoP gesammelte Material, und diesem gegenüber hat Field nicht immer die nötige Kritik geübt, s. z. B. unten die Anm. zu τριφώνων 13 21. Überhaupt war Field gar zu konservativ gestimmt. Charakteristisch ist z. B. folgendes: Montfaucon hatte auf dem Titel seines Werkes den Flaminius Nobilius als ersten Sammler hexaplarischer Fragmente (in der Sixtina) genannt; Field beginnt seine Vorrede mit dem Nachweis, daß jene erste Sammlung in der Sixtina nicht von Flaminius Nobilius, sondern von Petrus Morinus her stammt, und trotzdem bringt er es nicht übers Herz, Nobilius auf dem Titel durch Morinus zu ersetzen, mit der charakteristischen Begründung: „error adeo inveteravit, ut nobis quoque in opere inscribendo ei non obsistendum esse videretur“ (Bd. I S. III). Dieser hyperkonservative Zug, der unter Umständen zur Urteils-

losigkeit ausartet, kommt in Fields Verhältnis zu seinen Quellen, auch zu dem Werke seines Vorgängers Montfaucon, oft genug zum Ausdruck. Allerdings muß man billigerweise auch bedenken, daß die Kritik zu Fields Zeit noch keine solche Handhaben besaß, wie sie ihr jetzt besonders in Aquila ed. Burkitt und Aquila ed. Taylor zur Verfügung stehen. — Schade ist, daß Field die wichtige griechische Hs. Q nur mangellhaft kannte, s. unten bei Q. Überhaupt sind die griechischen Bibel- und Katenenhss. noch längst nicht genügend für die Hexapla ausgenutzt; manche Verbesserungen und Ergänzungen lassen sich noch aus ihnen gewinnen.

Hatch-Redpath = Edwin Hatch and Henry A. Redpath, *Concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament*. Zwei Bände und „Supplement“. Oxford 1897—1906. Diese Konkordanz ist leider gerade für die jüngeren Übersetzungen ganz ungenügend. Die schlimmsten Fehler sind: 1) sie gibt bei ihnen bloß die Stellen an, aber nicht den Wortlaut und nicht einmal die hebräischen Äquivalente, 2) sie exzerpiert das Werk Fields ganz mechanisch und nicht ohne böse Schnitzer (s. Reider S. 325 f. Anm. 17 und 18) und berücksichtigt nicht einmal die Anmerkungen Fields, in welchen doch oft die Hauptsache steckt (s. Reider S. 326 ff. Anm. 19), 3) sie führt, wo bei einer Übersetzung mehrere Autoren genannt werden, jedes Wort bei jedem der genannten Autoren an, als ob dieselben dann immer ganz genau übereingestimmt hätten, vgl. oben S. 8 f., 4) sie legt überall einfach Fields Text zugrunde und enthält sich ängstlich jeder Kritik, weshalb sie z. B., wie oben S. 12—15 gezeigt ist, unter λόγος 37 A'-Stellen aufführt, von welchen nur drei der Kritik standhalten. Durch alle diese Mängel wird jede Arbeit an den jüngeren Übersetzungen außerordentlich erschwert, und es ist mit Freuden zu begrüßen, daß die biblische Abteilung des Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning in Philadelphia unter Führung von Max L. Margolis es unternommen hat, eine Ergänzung zu Hatch-Redpath zu schaffen, die, wie man auch über die Anlage des Werkes im einzelnen urteilen mag, auf jeden Fall alle künftigen Arbeiten an den jüngeren Übersetzungen wesentlich erleichtern wird (vgl. den unten angeführten Aufsatz von Reider, der eine Art Voranzeige des Werkes darstellt). — Redpath konnte für den dritten Abschnitt des „Supplement“, welcher „Additional words and occurrences of words in Hexaplaric fragments“ enthält (S. 197—216), auch eine Abschrift der von Mercati entdeckten Mailänder Fragmente der Hexapla (s. unten bei „Mercati“) benutzen. Daher kann man, obwohl Redpath leider auch hier die hebräischen Äquivalente nicht nennt, doch aus seinen Angaben oft mit großer Sicherheit schließen, wie die Übersetzer, besonders A', in diesen Fragmenten übersetzt haben.

Hieronymus, *Commentarii in Isaiam*: Opera ed. Vallarsi 4 (Verona 1735), col. 1 sqq. Dieser Kommentar wurde schon von Drusius, Montfaucon und Field benutzt.

Giov. Mercati entdeckte in dem Palimpsest Mailand, Biblioteca Ambrosiana, O. 39 sup. Fragmente einer Hs. der Hexapla zum Psalter, in der nur die erste Kolumne, d. h. der hebräische Text in hebräischer Schrift, fortgelassen war, s. A. Rahlfs, *Verzeichnis der griech. Hss. des A. T.* (1914), S. 130 f. Als Probe teilte er Ps. 45_{1—4} mit in einer Anlage zu A. Cerianis Aufsatz „*Frammenti esaplari palinsesti dei salmi nel testo originale, scoperti dal Mercati*“, s. R. Istituto Lombardo di scienze e lettere, *Rendiconti*, Ser. II vol. 29 (1896),

Anlage zu S. 408. Einen Abdruck dieser Probe gab E. Klostermann in der Ztschr. f. d. alttest. Wiss. 16 (1896), S. 336f. Weiteres hat Mercati leider noch nicht herausgegeben, doch kann man sich eine gewisse Kenntnis auch der übrigen Fragmente aus Hatch-Redpath verschaffen, s. oben bei Hatch-Redpath am Schluß.

Bern. de Montfaucon, Hexaplorum Origenis quae supersunt. 2 Bde. Paris 1713.

Prokop von Gaza. Kommentar zu Isaias, hsg. von Ioannes Curterius, Paris 1580. Schon von Drusius, Montfaucon und Field benutzt.

Q = Prophetarum codex graecus Vaticanus 2125 . . . phototypice editus . . . curante Ios. Cozza-Luzi. Romae 1890. Erst durch diese Ausgabe ist Q zuverlässig bekannt geworden. Allerdings hatte schon Curterius in seiner soeben erwähnten Prokop-Ausgabe den Is.-Text Q's abgedruckt, aber er hatte sich dabei allerlei Fehler zuschulden kommen lassen, und Montfaucon, dem die Pariser Jesuiten, die damaligen Besitzer der Hs., dieselbe nur auf vier Tage zur Einsicht gaben (s. Montfaucons Vorbemerkung zu Is.), konnte in dieser Frist natürlich nicht alle Fehler des Curterius verbessern. Field konnte außer Montfaucon noch die für HoP angefertigte Kollation der Hs. benutzen¹⁾, die aber gleichfalls mangelhaft ist und ihn an einigen Stellen, z. B. in 13 29 (s. die Anm. z. St.), dazu verführte, etwas, was seine Vorgänger schon richtig gehabt hatten, falsch zu verbessern. Im wesentlichen war aber auch Field noch auf Montfaucon angewiesen. So erklärt es sich, daß sich auch bei ihm noch einige von Montfaucon nicht verbesserte Fehler des Curterius finden, s. die Anmerkungen zu 1 25. 29. 3 20. 5 30. 7 18. 14 16²⁾. Man muß daher zur Ergänzung Fields, wenn man nicht die Photographie Q's selbst zur Hand hat, wenigstens Swetes Old Testament in Greek heranziehen, wo allerdings Q's Randnoten unpraktischerweise nicht vollständig abgedruckt, sondern nur ihre Abweichungen vom LXX-Texte notiert sind (z. B. 1 18 Q „Σ' παραι ωσιν ως ζοζκτιον“, aber Swete nur „pr σ' παραι Q^{mg}“, weil ωσιν ως ζοζκτιον auch im LXX-Texte steht), und wo sich auch wieder neue Fehler eingeschlichen haben (z. B. 7 15 Field nach Curterius richtig: Σ' εκλεξασθαι, Swete [bei 7 16, wohin die Randnote in Q in der Tat, allerdings nur irrtümlich gestellt ist] falsch εκλεξασθαι, obwohl die Photographie aufs unzweideutigste εκλεξασθαι bietet). Vgl. A. Rahlfs, Verzeichnis der griech. Hss. des A. T. (1914), S. 273.

Joseph Reider, Prolegomena to a Greek-Hebrew and Hebrew-Greek index to Aquila: Jewish Quarterly Review N. S. 4 (Philadelphia 1914), S. 321—356. (To be continued.) Vgl. oben unter „Hatch-Redpath“.

1) Field II S. 566, Addenda zum „Monitum in Jesaiam“: „In perfectiorem codicis praestantissimi notitiam, post curas Curterii, Montefalconii, et Parsonsii, nobis contigit Editorum Oxoniensium schedas MSS. in Bibliotheca Bodleiana repositas pluribus locis inspicere, opem ferente Viro officiosissimo Philippo E. Pusey ex Aede Christi“.

2) Zu Fields Ruhme muß jedoch bemerkt werden, daß er, wenn auch erst nach Vollendung seines Werkes und zunächst erfolglos, die erste Anregung zu einer photographischen Ausgabe Q's gegeben hat, s. Ant. Ceriani, De codice Marchaliano (1890), S. 47: „Sed de hoc viro, Field, qui et meis Syriacis editionibus Syro-hexaplaris et Pescito largiter favit, praedicandum quod circa annum 1875 pro codicis Marchaliani editione, eius pretii peritissimus iudex, ad me scripsit, se daturum italicarum libellarum quatuor millia, ut tandem Codex integre ederetur qua meliori ratione fieri posset, photolithographia nempe, si recte memini“.

Syrohex. = Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus photolithographice editus curante et adnotante Ant. M. Ceriani (= Monumenta sacra et profana ex codicibus praesertim bibliothecae Ambrosianae. Tom. VII). Mediolani 1874.

Theodoret, Kommentar zu Isaias: Opera ed. Schulze II (1770), pag. 165 sqq. Schon von Montfaucon und Field benutzt.

In den Anmerkungen wird bei allen Zitaten die Kapitel- und Verszählung Fields zugrunde gelegt. Bei Zitaten aus Fields Auctarium wird in Klammern „Auct.“, bei Zitaten aus Q, die man bei Field nicht richtig findet, wird „Swete“, bei Zitaten aus den Mailänder Hexapla-Fragmenten wird „Mercati“ hinzugefügt (vgl. oben unter „Field“, „Q“ und „Mercati“).

Ausgabe der Randnoten.

Kapitel 1.

2 שמים שמעו *ἄκουε οὐρανέ]* A' Q' ἀκούσατε οὐρανοί¹⁾

4 ככר עון *πλήρης ἁμαρτιῶν]* A' βαρὺς ἀνομία²⁾ Σ' βεβαρημένος³⁾
ἀνομία Q' βαρύνων ἀνομία

1) Die Wiedergabe von שמים durch den Plural ist durch den dabei stehenden Plural שמעו veranlaßt, vgl. Field Is. 65¹⁷ שמים הרשים A' Σ' Q' οὐρανοὺς καινούς, Ier. 31³⁷ ימרו שמים A' μετρηθήσονται οἱ οὐρανοὶ und Aquila ed. Taylor Ps. 95¹¹. 96⁶, wo der Plural durch die Verben ישמחו und הגידו veranlaßt ist, auch LXX Ps. 18² οἱ οὐρανοὶ διηγούνται = השמים מספרים. Wo aber kein Plural dabei steht, hat selbst A' gewöhnlich den Singular, z. B. Gen. 1¹ שם שמים = את השמים (ebenso verfährt A' bei אלהים, vgl. z. B. Gen. 1¹ ἔκτισεν θεός = ברא אלהים mit Aquila ed. Burkitt Reg. III 21¹⁰ τὰδε ποιήσασθαι μοι θεοὶ καὶ τὰδε προσείησαν = וכה יוספו וכה יעשו לי אלהים וכה יוספו; vgl. ferner das unten zu 11⁵ über die singularische und pluralische Wiedergabe von מתנים Bemerkte).

2) Vgl. Exod. 4¹⁰ ככר עון *ככר לשון פה וככר א' βαρὺς στόματι καὶ βαρὺς γλώσση.*

3) Q hat, wie schon Montfaucon richtig angab, Oὶ λοιποὶ βεβαρημένον. Da er aber sagt, er habe dies „ex Curterio“, während Curterius in Wirklichkeit bloß βεβαρημένον ohne Autornamen bietet, bezweifelte Field, der ja Q noch nicht genauer kannte (s. oben S. 18 unter „Q“), die Richtigkeit von Montfaucons Angabe und schrieb auf Grund von Syrohex. (ס. ס. ס.) βεβαρημένον nur dem Σ' zu. Er hat damit, wie 710 lehrt, zufällig das sachlich Richtige getroffen. (Über die gar zu ungenaue Zusammenfassung der λοιποὶ in Q s. oben S. 8.) — Zu Q's Neutrum βεβαρημένον ist, wie schon Drusius bemerkt hat, ἔθνος zu ergänzen. Das

משחיתים *ἀνομοι*⁴⁾] *A' Σ' Θ'* διαφθείροντες

נאצו *παρωργίσατε*] *A'*⁵⁾ διέσυραν

חורו חורו⁶⁾] ὄν φέρεται παρὰ τοῖς *O'*⁷⁾ ✕ ἀπηλλοτριώθησαν
εἰς τὰ ὀπίσω⁸⁾

ו *סרה* *ἀνομίαν*] *A'* ἀπόστασιν⁹⁾ *Σ'* παράβασιν *Θ'* ἔκκλισιν¹⁰⁾

Maskulinum kann in 710 durch Angleichung an LXX, *A'* und *Θ'* entstanden sein, vgl. unten S. 26 Anm. 51.

4) Der Index steht beim vorhergehenden *νιοί*.

5) „διέσυρον (fort. διέσυραν)“ führt Field nach Theodoret als Übersetzung des *Σ'* an. 710 hat recht, da die Wiedergabe von *נאצו* durch *διασύρειν* eine Spezialität des *A'* ist, s. Deut. 31²⁰. Reg. I 2¹⁷. II 12¹⁴. Ps. 9²⁴. 106¹¹ (nur syrisch erhalten). Prov. 1³⁰. 15⁵ (anonym überliefert). Is. 52⁵, während *Σ'* es in Reg. II 12¹⁴. Is. 52⁵ durch *βλασφημεῖν*, in Ps. 9²⁴. Prov. 1³⁰ durch *παροξύνειν* wiedergibt.

6) Der Index zu *ὄν φέρεται παρὰ τοῖς *O'** steht bei *τί* 15, was sich daraus erklärt, daß *חורו חורו* selbst in der LXX fehlt und jenes *τί* das erste Wort hinter der Lücke ist. Die zweite hierher gehörige Randnote ✕ *ἀπηλλοτριώθησαν εἰς τὰ ὀπίσω* schließt sich in 710 nicht unmittelbar an, sondern folgt erst hinter den zu *ἀνομίαν* 15 gehörigen Randnoten, von denen sie nicht durch einen neuen Index, sondern nur durch den Asteriskus geschieden wird; korrespondierend ist auch im Texte ein Asteriskus gesetzt und zwar über dem unmittelbar auf *ἀνομίαν* folgenden *πάσα*.

7) Diese Randnote steht hier in der Luft, da die Worte, zu denen sie gehört, im Texte fehlen und auch am Rande erst später folgen (s. die vorige Anm.). Anders ist es in 16, wo dieselbe Notiz wiederkehrt: dort stehen die Worte, auf die sie sich bezieht, im Texte selbst. Vielleicht darf man daraus schließen, daß der Archetypus, aus welchem die Randnoten stammen, auch an unserer Stelle die Worte *ἀπηλλοτριώθησαν εἰς τὰ ὀπίσω* wie manche (besonders lucianische) Hss. im Texte selbst hatte. Die in der vorigen Anm. festgestellte Verwirrung würde sich dann aus der Übertragung der Randnoten auf einen andersartigen LXX-Text erklären lassen; vgl. oben S. 16.

8) Diese Übersetzung wird von Q dem *A'*, von Basilius und Theodoret dem *Θ'*, von Syrohex. „*Σ' Θ'*“ zugeschrieben. Field nennt infolgedessen alle drei als Autoren, aber *A'* wird durch die Wiedergabe des einen Wortes *חורו* durch die drei Wörter *εἰς τὰ ὀπίσω* ausgeschlossen. Am besten bezeugt ist *Θ'*, dem *ἀπηλλοτριῶν* auch an der einzigen Stelle, wo es sonst noch bei den jüngeren Übersetzern vorkommt, Iob 21²⁹, angehört.

9) Ebenso übersetzt *A'* in Reg. II 3²⁶. Vgl. auch unten die Anm. zu *ἀφιστώντες* 5²³.

6 מתם אין בו מתם οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ ὀλοκληρία¹¹⁾] οὐ φέρεται παρὰ τοῖς O' * A' οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ ὀλοκληρία * Σ' ὑγιές * Θ' ἀπλῶς¹²⁾

רריה φ λεγμαλινουσα] Σ' κρούματος¹³⁾ Θ' τρώσεως¹⁴⁾

בשמן ולא רככה ולא ורו ולא οὐκ ἔστιν μάλαγμα ἐπιθεῖναι οὔτε ἔλαιον οὔτε καταδέσμονς] A' οὐκ ἐπεδέθησαν καὶ οὐκ ἔμοιτώθησαν¹⁵⁾, οὐκ¹⁶⁾ ἠπαλύνθησαν¹⁷⁾ ἐν ἔλαιῳ

10) 710 *εκαλισιν*. Das richtige *ἐκλισιν* hat schon Montfaucon aus Hieronymus erschlossen.

11) Der Index für alle vier Randnoten steht über *οὐκ*. Außerdem ist vor *οὐκ* über der Zeile ein Asteriskus hinzugefügt.

12) Auffällig ist, daß auch vor den Übersetzungen des Σ' und Θ' Asterisken stehen, obwohl sie doch nicht gleichfalls in den hexaplarischen LXX-Text aufgenommen gewesen sein können. Der Asteriskus hat hier eigentlich nur noch die Bedeutung eines Index: er zeigt an, daß *ὑγιές* und *ἀπλῶς* auch noch zu der vorher mit einem Asteriskus bezeichneten Wortgruppe gehören. Ebenso ist der Asteriskus in 122 vor der zweiten Übersetzung wiederholt. — *ἀπλῶς* = **מְרַב** hat eine gewisse Parallele an Prov. 10,9 **מְרַב** LXX *ἀπλῶς*, ist aber hier nicht recht verständlich und läßt sich jedenfalls nicht durch einfache Hinzunahme von *οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ* zu einem Satze ergänzen, vgl. oben S. 9.

13) Field hat nach Theodoret die unattische, aber auch sonst vorkommende Form *κρούματος*.

14) Σ' und Θ' faßten *רריה* nicht als Adjektiv, sondern trotz des vorhergehenden Status absolutus **מכה** als Substantiv im Genetiv und leiteten es von der aramäischen Wurzel **מרה** **ܡܪܗ** „stoßen“ ab, vgl. R. P. Smith, *Thesaurus Syriacus I* (1879), Sp. 1507 f., wo **ܡܪܗ** einmal (im Pa^cel) = *κατακρούειν* und einmal (im Pe^al) = *τιτρώσκειν* ist. Da Θ' sonst *τιτρώσκειν* und *τρῶσις* unseres Wissens überhaupt nicht verwendet (s. unten zu *ἐτρῶσθης* 1410), wird er *τρῶσις* hier gewählt haben, weil es mit denselben Buchstaben wie *רריה* beginnt, vgl. unten zu *ἄβατον* 56.

15) 710 *εμοιωθησαν*, aber in 37 richtig *μοτων*. Diese Übersetzung war schon aus Hieronymus bekannt, doch sagt er ungenau, daß A' „interpretatus est *μότωσιν*“.

16) Vor *οὐκ* fehlt *καὶ*. Statt *οὐκ* erwartet man *οὐχ*, aber die Aspiration kann unterblieben sein, weil der Spiritus asper nicht mehr gesprochen wurde, vgl. 319 *κροκυφάντους*.

17) A' selbst wird *ἠπαλύνθη* im Singular = **רככה** geschrieben haben. Die Angleichung an die vorhergehenden Plurale wird auf Rechnung der jüngeren Überlieferung zu setzen sein.

- 8 וְנוֹתַרָה ἐγκαταλειφθήσεται] A' καὶ περισσεῦον¹⁸⁾
 ככה σκηνη] A' συσκιασμῶ¹⁹⁾ Σ' καλύβη
 מלונה ὁ παροφυλάκιον] A' ἀλιστήριον²⁰⁾ Σ' νυκτοφυλάκιον
- 9 צבאות Σ' αβῶθ] A' στρατιῶν Σ' Θ' δυνάμεων²¹⁾
 שריר σπέσμα] A' λείμμα²²⁾
- 11 מריאים ἀρνῶν] σιτεντῶν²³⁾
 וכנשים ועתודים καὶ τράγων] καὶ ἄμνων καὶ καιρίμων²⁴⁾
- 13 שוא מנחת הביא ה' ἐὰν φέρητε σμιδάλιν²⁵⁾, μάταιον] A' φέρειν
δῶρον²⁵⁾ εἰκῆ²⁶⁾ Σ' οὐκέτι προσοίσετε (= ה' הביא תוסיפו^ל)
προσφορὰν²⁵⁾ ματαίαν Θ' φέρειν μαναᾶ²⁵⁾ ματαίως²⁷⁾
 מריא μεγάλην] A' κλητῆν Σ' ἐπίκλησιν Θ' ἐπίκλητον²⁸⁾

18) Das Neutrum des Partizips ist unverständlich. Im übrigen vgl. unten 4₃ הַנוֹתַרָה A' Σ' Θ' ὁ περισσεύσας, 15₇ יַתַּרָה A' περίσσευμα αὐτῆς.

19) 710 συσκιασμῶ. Dies ist „eigentlich nicht ein Fehler, sondern bloß eine zwar oft angewandte aber nicht zur Herrschaft gelangte Schreibweise“ (J. Wackernagel); doch wird συσ- für συν- in 710 sonst nach der gewöhnlichen Orthographie nur vor Vokalen geschrieben. — συσκιασμός = ככה entspricht der Praxis des A', vgl. besonders Aquila ed. Burkitt Reg. III 21_{12.16}. Der Dativ συσκιασμῶ jedoch ist unglaubwürdig, da ὦς = כ vorangegangen sein muß (δμοίως und ὅμοιος braucht A' nur zur Wiedergabe von כמו, s. oben S. 10 Anm. 2) und A' gleich darauf ὠς ἀλιστήριον = כמלונה hat; der Dativ wird Schreibfehler für den Nominativ sein.

20) 710 αυτηστηριον. Verbessert nach 10₂₉ מלון A' ἀλιστήριον.

21) Q fügt vor δυνάμεων den Artikel hinzu.

22) 710 λημμα. Verbessert nach Deut. 2_{34.33} שריר A' λείμμα. Derselbe Schreibfehler kehrt bei ἐπίλειμμα 10₁₉ und ἐπόλειμμα 15₇ wieder.

23) Diese Übersetzung wird A' angehören, der auch in Reg. II 6₁₃ מריא durch σιτεντός wiedergibt.

24) ἄμνος = כבש kommt bei verschiedenen Übersetzern vor. καιρίμων = עתודים spricht für A', vgl. Deut. 32₁₄ עתודים A' καίριμων, 35 עתרה A' καιρίως, Is. 14₉ עתורי A' Θ' καιρίμωνs (s. unten z. St.) und Field zu Ps. 65₁₅; doch soll in Ier. 50₈, wo allerdings die Überlieferung sehr zwiespältig und unsicher ist, nicht A', sondern Σ' עתודים durch καιρινοι (in καίριμοι zu verbessern?) wiedergegeben haben.

25) Alle vier Übersetzungen von מַתָּהָה finden sich genau so in Is. 66₃: LXX σμιδάλιν A' δῶρον Σ' προσφορὰν Θ' μαναᾶ.

26) Über diese Übersetzung s. die Anmerkung zu ματαιότητος 5₁₈.

27) 710 ματαιος.

28) Field hat die drei Übersetzungen nur in der Anmerkung zur Stelle richtig (A' und Θ' nach Q, A' und Σ' nach Syrohex.). Zur Θ'-

- און ועצרה *νηστείαν καὶ ἀργίαν*] *A'* ἀνωφελὲς²⁹⁾ καὶ ἐπίσχεσιν³⁰⁾
Σ' ἀδικίαν καὶ συστροφίην³¹⁾ *Θ'* ἀδικίαν καὶ ἐπισύσχεσιν³²⁾
- 14 מועדי (כס) *ἐορτάς*] *A'* συνταγὰς³³⁾
 טרה *πλησμονήν*] *A' Σ' Θ'* ὄχλησιν³⁴⁾
- נשא נלאיתי *οὐκέτι ἀνήσω τὰς ἀμαρτίας ὑμῶν*] *A'* ἐμόχθησα
*αἴρων*³⁵⁾ *Σ'* ἐκοπώθην ἰλασκόμενος *Θ'* ἐκοπίασα ἀφιέναι
- 15 כפי (כס) *χεῖρας*] *A'* ταρσούς³⁶⁾
- 16 הזכו *καθαροὶ γένεσθε³⁷⁾*] *A'* λαμπρόνθητε *Σ'* καθαρίσθητε³⁸⁾

Übersetzung vgl. LXX Num. 28^{18.26.} 29^{1.7.12} *ἐπίκλητος ἀγία* = מְקַרָּה וְקָדַשׁ und außerbiblisch *ἡ σύγκλητος* „die außerordentliche Volksversammlung“, in römischer Zeit „der Senat“ (auch *πρόσ-, ἐπίσ-, ἔσκλητος*, s. Pauly-Wissowa 5 [1905], Sp. 2164f.). Die *A'*-Übersetzung *κλητή* (Simplex statt der sonst üblichen Komposita) findet sich anonym in Num. 29¹².

29) Diese Übersetzung ist für *A'* charakteristisch, s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath S. 113 und Aquila ed. Taylor Ps. 91⁸.

30) *A'* übersetzt עָצַר durch *ἐπέχειν* (Gen. 16². Reg. III 14¹⁰), daher עָצְרָה durch *ἐπίσχεσις* (ebenso עָצְרָה Deut. 16⁸ und מְעִצֹר Reg. I 14⁶).

31) *συστροφή* „Versammlung“ entspricht als freie, sinngemäße Übersetzung durchaus der Art des *Σ'*.

32) Vgl. Anm. 30 und Lev. 23³⁶ *עָצְרָה* ἄλλος' *ἐπισύσχεσις* (oder *ἐπίσχεσις*).

33) Vgl. unten 14¹³. *A'* übersetzt מוֹעֵד ohne Unterscheidung der Bedeutungen durch *συνταγή*, s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath (aber in den sieben dort angeführten Stellen aus Ez. ist *συνταγή* = מִצְוָה).

34) Q: *A' Σ' Θ'* *ἐνόχλησιν*.

35) Bisher nur durch Hieronymus lateinisch bekannt: *laboravi sustinens*. Die Retroversionsversuche waren mißlungen, doch hatte Field in seinem letzten Vorschlage *ἐκοπίασα αἴρειν* (Auctarium S. 28) wenigstens das Verbum *αἴρειν* richtig getroffen.

36) Die Übersetzung von כַּף durch *ταρσός* ist eine Spezialität des *A'*, s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath (auch in Dan. 10¹⁰ [Auct.] gehört diese Übersetzung gewiß nur dem *A'*, nicht *A' Σ'* an). Er hat diese Übersetzung gewählt, um כַּף von יָד *χείρ* zu unterscheiden. Daß er gerade *ταρσός* wählte, erklärt sich daraus, daß כַּף wie *ταρσός* auch die Fußsohle bezeichnen kann. Aber er übersetzte nun natürlich כַּף überall, auch wo es die Hand bezeichnet, durch *ταρσός* und kümmerte sich nicht darum, daß ein Grieche bei *ταρσός* zunächst immer an den Fuß denken mußte.

37) Der Index steht beim vorhergehenden *λούσασθε*.

38) *λαμπρός* und seine Derivate *λαμπρότης* und *λαμπρύνειν* sind bei *A'* bisher noch gar nicht belegt. *λαμπρύνειν* kommt überhaupt nur bei *Σ'* vor in Ps. 118⁹. Prov. 20⁹, und zwar beidemal als Übersetzung von מְנַתֵּן. Daher wird auch an unserer Stelle *λαμπρύνθητε* dem *Σ'*, nicht dem

- (מעללי כם) $\psi\upsilon\chi\tilde{\omega}\nu$] A' Σ' Θ' ἐπιτηδευμάτων
 17 קמוץ³⁹⁾ אשרו $\delta\acute{\upsilon}\sigma\alpha\sigma\theta\epsilon\ \acute{\alpha}\delta\iota\kappa\acute{\omicron}\mu\epsilon\upsilon\mu\epsilon\upsilon\upsilon$] A' μακαρίζετε βλαπτόμενον
Σ' εὐθύνετε πεπλευνεκτημένον Θ' μακαρίζετε ἀδικούμενον
 ריבו δικαιώσατε] A' ἐδικαίετε⁴⁰⁾
 18 שנים φοιניκοῦν] A' διάφορα Θ' ἀλλοιούμενον⁴¹⁾
 כתולע יאדימו אם $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\ \delta\acute{\epsilon}\ \acute{\omega}\sigma\iota\upsilon\ \acute{\omega}\varsigma\ \zeta\acute{\omicron}\kappa\kappa\iota\upsilon\upsilon\upsilon$] A' Θ' ἐὰν πυρω-
θῶσιν⁴²⁾ ὡς σκώληξ⁴³⁾

A' angehören. *καθαρίσθητε* könnte die Übersetzung des A' sein, vgl. Ps. 72₁₃ זְבִירֵי א' *ἐκαθάρισα*. Aber da so eine gegen die oben S. 6 Anm. 2 gegebene Regel verstoßende Reihenfolge der Übersetzer herauskäme, werden wir es vielmehr dem Θ' zuzuweisen haben. Allerdings ist uns kein Fall bekannt, wo Θ' זכה durch *καθαρίζειν* wiedergibt; aber da er es verschieden übersetzt (Ps. 50₆ תְּזַכֶּה נִיחֹשֶׁה, 72₁₃ זְבִירֵי *ἐδικαίωσα*, vgl. auch Prov. 20₁₁ הַיְ לֹא־מִרְאָה), so ist *καθαρίζειν* auch bei ihm wohl möglich und hier um so leichter erklärlich, als Θ' in der LXX, an die er sich nach Möglichkeit anschloß (vgl. unten S. 28 Anm. 69 und die soeben zitierten Stellen Ps. 50₆, 72₁₃, wo Θ' = LXX), *καθαροὶ γένεσθε* vorfand.

39) Masoretische Vokalisation קָמוץ. Alle Übersetzer sprachen קָמוץ.

40) 710 *ἐδικαίετε*. Sonst kommt *ἐδικαίειν* bei A' nur für נקם vor, s. Gen. 4₁₅, 24. Ier. 15₁₅. Ez. 25₁₅ (A' Θ') [Soph. 1₁₂ אַחַשְׁפַּח LXX *ἐξερευνήσω* *Οἱ λοιποὶ καὶ ἐδικαίῃσω* ist falsch; es handelt sich hier, wie Field in der Anmerkung richtig bemerkt, um eine Lesart der Hss. 36. 51. 238, d. h. des Luciantextes, der hinter *ἐξερευνήσω τὴν Ἱερουσαλήμ μετὰ λύχνου* infolge einer Dittographie — in der LXX folgt *καὶ ἐδικαίῃσω* — die Doublette *καὶ ἐδικαίῃσω τὴν Ἱερουσαλήμ μετὰ λύχνου* aufweist; in der Hs. 86, aus der die Randnote stammt, steht auch nicht *Οἱ λοιποὶ*, sondern A, und dies ist = *Λουκιανός*, wie man schon vor Montfaucon erkannt hatte; erst Montfaucon hat hier wie auch an anderen Stellen die falsche Deutung eingeführt, s. Field I, S. LXXXV unten]. Auch braucht A' *ἐδικαίῃσις* nur für נקם und נקמה: Ps. 17₄₈ (Mercati). Prov. 6₃₄ (A' Σ' Θ' E'). Ier. 20₁₂ (Auct.). 50₂₈ („*Πάντες*“). Daher kann *ἐδικαίετε* nicht wohl dem A' angehören. Am leichtesten läßt es sich als eine von Θ' herrührende Abänderung des *δικαιώσατε* der LXX begreifen, vgl. den Schluß von Anm. 38.

41) A' übersetzt שָׁנִי durch *διάφορον* auch in Exod. 25₄, 28₅, 33 (vgl. Brooke-McLean z. St.). 35₂₃, 25 (nur syrisch erhalten). 35. Lev. 14₄ (s. unten S. 34 Anm. 92). Θ' übersetzt es durch *ἀλλοιούμενον* auch in Exod. 28₃₃ (nur syrisch erhalten). 35₂₃, 35. Beide leiten שָׁנִי von שָׁנָה „sich ändern, verschieden sein“ ab.

42) 710 *πυρωθῶσιν*. Derselbe Fehler findet sich an den beiden anderen Stellen, wo das Verbum *πυρροῦσθαι* noch vorkommt, nämlich 1) in

20 ומריתם μηδὲ εἰσακούσητέ μου⁴⁴)] A' καὶ προσερίσητε⁴⁵) Σ' Θ'
παραπικράνητε

21 בה ילן צדק ילן בה δικαιοσύνη ἐκοιμήθη ἐν αὐτῇ] A' Θ' δίκαιον⁴⁶)
ἀλλισθήσεται Σ' δικαιοσύνη ἠβλίξετο ἐν αὐτῇ]

מרצחים φονευταί] A' φονεῖς

22 לסיגים היה אֲדֹכִימוֹן⁴⁷)] × A' πῶς γέγονεν εἰς στέμφυλα⁴⁸)
× γέγονεν εἰς σκωρίαν⁴⁹)

במים מהול כנאך מן סω οἱ κάπηλοι σου μίγρουν τὸν οἶνον ὕδατι]

LXX Thr. 47, wo אדמי, wie schon die Sixtina z. St. zweifellos richtig vermutet hat, ursprünglich durch ἐπυρρώθησαν wiedergegeben war, dieses aber schon in sehr alter Zeit zu ἐπυρώθησαν (BQ^{ms}) geworden und dann wegen des vorhergehenden γάλα nach Ps. 118 70 (ἐτυρώθη ὡς γάλα) in ἐτυρώθησαν (so die große Masse der Hss.) emendiert ist, 2) in Exod. 25 5 מֵאֲדָמִים Oἱ λοιποὶ πεπυρρωμένα: so nach M, aber nach den übrigen Hss. (s. Field und Brooke-M^cLean z. St.) πεπυρωμένα. Übrigens ist auch bei Σ', der an unserer Stelle πυρραὶ ὄσιν übersetzt, in der Hs. selbst (Q) nicht πυρραι, sondern πυραι geschrieben.

43) Über diese Übersetzung s. unten S. 34 Anm. 92.

44) Der Index fehlt im Texte.

45) Diese Übersetzung ist für A' charakteristisch, s. unten 38 und die Belegstellen bei Hatch-Redpath S. 1213 unter προσερίζειν und προσεριστής (hinzu kommt das bei Hatch-Redpath ganz fehlende προσερισμός = מרי, das in Reg. I 15 23 aus Fields Anmerkung für das παραπικρασμός seines Textes einzusetzen ist).

46) δίκαιον entspricht ganz der Praxis des A', der צדק δίκαιον und צדקה δικαιοσύνη streng unterscheidet, vgl. Aquila ed. Taylor S. 80 (zu Ps. 96 2, 6) und oben S. 10 Anm. 2.

47) Der Index steht beim vorhergehenden ἀργύριον. Die zu היה לסיגים gehörigen Randnoten stehen vor den zu 1 21 gehörigen; der Schreiber hatte die zu 1 21 gehörigen Randnoten genau neben den Text gesetzt und kam nun mit dem Raume nicht aus, daher benutzte er den vor 1 21 noch übrig gebliebenen freien Raum.

48) πῶς ist unerklärlich; es wird irrtümlich aus dem vorigen Verse, wo die LXX πῶς ἐγένετο hat, hierher geraten sein. An der Richtigkeit der Zuweisung des Übrigen an A' kann kein Zweifel sein, da στέμφυλα auch in 1 25 als A'-Übersetzung von סיגים überliefert ist.

49) Diese Übersetzung gehört Σ' an, der auch in 1 25 סיגים durch σκωρία wiedergibt. Die Wiederholung des Asteriskus vor der zweiten Übersetzung ist hier ebenso auffällig wie in 1 6, vgl. oben S. 21 Anm. 12.

A' συμποσιασμός⁵⁰⁾ σου περιτετμημένος ὕδατι⁵¹⁾ Σ' ὁ οἶνος
μειγμένος ὕδατι⁵²⁾ Θ' ὁ οἶνος περιηρημένος ὕδατι

23 וַחֲשׂוּ דְּוָרָא⁵³⁾] A' δωροκοπίαν

שְׁלֵמַנִּים ἀνταπόδομα⁵³⁾] Σ' ἀμοιβάς

24 מִצָּרֵי ἐν τοῖς ὑπεναντίοις⁵⁴⁾] A' ἀπὸ τῶν⁵⁵⁾ θλιβόντων με

50) Vgl. Deut. 21₂₀ כֶּבֶד A' συμποσιάζει. Bisher nahm man für unsere Stelle als A'-Übersetzung nach Hieronymus συμπόσιον an; Hieronymus ist wieder ungenau, vgl. oben S. 21 Anm. 15.

51) Vor ὕδατι vermißt man bei A' ein ἐν = ב. Außer durch den un­griechischen Klang von ἐν ὕδατι wird die Fortlassung des ἐν auch mit durch den Einfluß der anderen Übersetzungen, besonders der LXX, die gleichfalls bloßes ὕδατι haben, veranlaßt sein. Denn es läßt sich öfter feststellen oder vermuten¹, daß die hexaplarischen Noten dem LXX-Texte, an dessen Rande sie stehen, angeglichen sind, s. oben 1₄ (βεβαρημένος) und unten 2₆ (εἶλασεν und ἀπέριψεν). 3₁₆ (ἐκτεταμένῳ und παρενσκάζουσαι). 21 (τὰ). 5₁ (πατραδέλφῳ). 2 (ἐλιθολόγησα). 8 (πρός). 12 (νάβλας). 23 (ἀφιστῶντες). 6₅ (μεμαμμένα). 8₇ (τέναγος). 8 (Ἰουδαίᾳ). 14 (οἶκος). 9₁₇ (ἀδάνας). 11₅ (γῶτον). 12₃ (χαρᾶς). 13₃ (δυνατοί). 8 (ὠδινούσης) und 5₁₇, wo die Worte οἱ διηρησμένοι aus dem LXX-Texte irrtümlich auch in die Randnote eingedrungen, aber in der Hs. selbst getilgt sind. Vgl. auch die Anmerkungen zu 2₉ αὐτοῖς und 7₁₄ σύλλαμβάνει.

52) Bisher nur durch Hieronymus lateinisch bekannt: *vinum tuum mixtum est aqua* (vgl. oben S. 7 Anm. 1). 7₁₀ läßt hier wie auch bei Θ' das σου hinter οἶνος aus, da es schon bei A' dagewesen ist.

53) 7₁₀ faßt A' δωροκοπίαν und Σ' ἀμοιβάς zusammen und stellt den Index für beides zu dem zwischen δῶρα und ἀνταπόδομα stehenden διῶκοντες. Aber die beiden Noten müssen getrennt werden. שְׁלֵמַנִּים Σ' ἀμοιβάς war schon bekannt (bereits in der Wehelschen LXX-Ausgabe von 1597 [s. unten zu 11₄] und von Montfaucon richtig aus dem Lateinischen retrovertiert). δωροκοπία ist stets Übersetzung von שָׂרָה und zwar gewöhnlich wie an unserer Stelle bei A' (Deut. 10₁₇. Ps. 25₁₀ [Auct.]. Prov. 6₃₅), nur in Ps. 25₁₀ [Auct.] soll auch Σ' so übersetzt haben.

54) Der Index steht beim folgenden ἐχθρῶν. Dies ist falsch, da sowohl A', als auch Σ' und Θ' צָר, aber nicht צָרָה durch θλιβῶν übersetzen. Die Randnote wurde zu ἐκ τῶν ἐχθρῶν μου gezogen, weil sie diesen Worten ähnlicher war als den Worten ἐν τοῖς ὑπεναντίοις, zu denen sie in Wirklichkeit gehört.

55) A' setzt den Artikel, wie uns unsere zuverlässigsten A'-Quellen lehren, nur da, wo im Hebräischen der Artikel steht oder ein anderes Äquivalent (א, ב) vorhanden ist, s. das hebräisch-griechische Wörter-

- 25 **שיבא** *ἐπάξω*] *A' Σ' Θ' ἐπιστρέψω*
כבר ⁵⁶⁾ *εις καθαρὸν* ⁵⁷⁾] *A' ὡς* ⁵⁸⁾ *ἐκλεκτόν*
סיגך *τοὺς δὲ ἀπειθοῦντας ἀπολέσω*] *A' στέμφυλά σου Σ'*
ἀποστήσω ⁵⁹⁾ *τὴν σκωρίαν σου Θ' τὸ γιγαρτῶδες σου*
- 27 **פרה** *σὼθῆσεται*] *A' Σ' Θ' λυτρωθῆσεται*
בצוקה *ושביה ἢ αἰχμαλωσία αὐτῆς καὶ μετὰ ἐλεημοσύνης*] *A' Σ'*
καὶ οἱ ⁶⁰⁾ *ἐπιστρέφοντες αὐτήν* ⁶¹⁾ *ἐν δικαιοσύνῃ* ⁶²⁾
- 28 **יכלו** *συντελεσθήσονται*] *Σ' ἀναλωθήσονται* ⁶³⁾

verzeichnis unter „Artikel“. Jeder Verstoß gegen diese Regel weist auf einen Fehler der Überlieferung hin: entweder ist der Artikel später zur *A'*-Übersetzung hinzugefügt, oder die Übersetzung gehört überhaupt nicht dem *A'* an. An unserer Stelle ist beides möglich: die Übersetzung kann ohne *τῶν* von *A'*, mit *τῶν* von *Σ'* oder *Θ'* stammen. — Alle Fälle, in welchen ein Verstoß gegen die angeführte Regel vorliegt, sind im hebräisch-griechischen Wörterverzeichnis unter „Artikel“ zusammengestellt.

56) Masoretische Vokalisation **כָּבַר**, aber LXX und *A'* sprachen **בָּר** statt **בָּר**.

57) Der Index steht beim vorhergehenden *πυρώσω*.

58) Curterius hat in seinem Abdrucke Q's *εις* statt *ως*, und noch Field hält dies für die wirkliche Lesart Q's (vgl. oben S. 18 unter „Q“) und korrigiert es nur nach Syrohex. in *ως*. Aber in Wirklichkeit hat auch Q *ως*.

59) Als *Σ'*-Übersetzung von **כבר סיגך ואצרה** überliefert Q *καὶ πυρώσω εις καθαρὸν τὴν σκωρίαν σου*, und diese Überlieferung ist durchaus unverdächtig, da *A' Σ'* auch in Ier. 6₂₉ **צרה צרוך** durch *ἐπύρωσε πυρωτής* wiedergeben. Folglich kann *ἀποστήσω* nicht hierher gehören. Wahrscheinlich entspricht es dem folgenden **אסירה**, vgl. besonders 8₁₁ **יִסְרִי** (als **יִסְרִי** aufgefaßt) *Σ'* *καὶ ἀπέστησέ με*, außerdem 7₁₇. 30₁₁. Iob 9₃₄. Ier. 32₃₁. Unwahrscheinlich ist die Annahme einer Verstümmelung aus *ἀποκαταστήσω*, was Q als *Σ' Θ'*-Übersetzung von **אשיבה** 1₂₆ überliefert.

60) Die Hinzufügung des Artikels ist gegen die Praxis des *A'*, s. oben Anm. 55.

61) *αὐτήν* ist vielleicht Schreibfehler für *αὐτῆς*.

62) Prokop führt zuerst den LXX-Text „*καὶ μετὰ ἐλεημοσύνης*“ an und fährt dann fort: „*ἢ ὡς οἱ λοιποὶ ἠρμήνευσαν, μετὰ δικαιοσύνης*“. Danach schreibt Montfaucon: „*Οἱ λοιποὶ, μετὰ δικαιοσύνης*“, aber Field streicht das *μετὰ*, welches Prokop nur aus dem LXX-Texte wiederholt hat, mit Recht und behält bloß *δικαιοσύνης* bei.

63) *ἀναλίθειν* findet sich gerade bei *Σ'* besonders häufig, s. Hatch-Redpath S. 79 und Suppl. S. 200.

- 29 מאילים ἐπὶ τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν⁶⁴] A' ἀπὸ τῶν⁶⁵ ἰσχυρῶν⁶⁶
Σ' ἀπὸ τῶν δρυμῶν⁶⁶
- 30 אלה τερέβινθος] Σ' δρυς⁶⁷
 גנה παράδεισος] A' Σ' Θ' κήπος
- 31 לנערת ὡς καλάμη στιππύου] A' εἰς τίναγμα Σ' Θ' ἀποτίναγμα⁶⁸
 לניצוי ὡς σπινθήρες] A' Σ' Θ' εἰς σπινθήρα⁶⁹

64) Der Index steht beim folgenden αὐτοί.

65) τῶν ist bei A' irrtümlich hinzugefügt, s. oben S. 26 Anm. 55. Die Hinzufügung des Artikels wurde hier wohl noch begünstigt durch das Fehlen der Elision bei ἀπό, vgl. die Anm. zu ἀπό 9 11.

66) Noch Field gibt nach Curterius an: „Οἱ Γ'. ἀπὸ τῶν εἰδώλων“, aber Q selbst hat nur „Οἱ Γ' ἀπὸ“ ohne τῶν εἰδώλων, was Curterius eigenmächtig nach der LXX hinzugefügt hat (vgl. oben S. 18 unter „Q“). — A' übersetzt nicht nur אֱלֹהִים „Gott“ durch ἰσχυρός (vgl. Reider S. 350), sondern auch אֱלִילָה Ps. 21₂₀ durch ἰσχυρότης (Aquila ed. Taylor S. 6); daher folgt an unserer Stelle aus ἰσχυρῶν nicht, daß A' wie einige hebräische Hss. מאילים gelesen hat.

67) δρυς schrieb man bisher nach Prokop den λοιποὶ zu. Aber 710, der nur den Σ' als Autor nennt, hat gewiß recht. Denn 1) sagt auch Hieronymus: „*terebinthus . . . sive quercus, ut interpretatus est Symmachus*“; 2) hat A' nach der zuverlässigen Überlieferung zwar אֱלֹהִים (אֱלֹהִים oder אֱלֹהִים) durch δρυς wiedergegeben (Iud. 9 37. Is. 2₁₃. 44₁₄ [A' Θ']). Os. 4₁₃), aber אֱלֹהִים durch τερέβινθος (Reg. I 21 9. Ez. 6₁₃. Os. 4₁₃); alle Stellen, an welchen er nach Field אֱלֹהִים, אֱלֹהִים oder אֱלֹהִים durch δρυς wiedergegeben hätte (Gen. 14 6. 35 4. Ios. 24 26. Reg. I 17 2. Is. 1 30. 6 13), sind unglaubwürdig oder mindestens zweifelhaft, da A' hier mit anderen Übersetzern zusammengefaßt wird (in Gen. 14 6 gehört δρυός nach anderer Überlieferung auch nur dem Σ' an, s. Fields Anm. und Brooke-McLean z. St.). Vgl. ferner unten zu 6 13.

68) Als Autor von ἀποτίναγμα kannte man bisher aus Hieronymus nur den Σ'. Doch ist es nicht unmöglich, daß auch Θ' so übersetzt hat, da ἀποτίναγμα an der anderen Stelle, wo es noch vorkommt, Iud. 16 9 (auch dort = נערת), gerade dem Θ' zugeschrieben wird (s. Field z. St.).

69) εἰς σπινθήρα schreibt Q nur A' Σ' zu. Wer recht hat, läßt sich nicht ausmachen. Θ' kann irrtümlich hinzugefügt sein, wie in 2 2 zu ποταμῶδηόονται. Aber es ist auch möglich, daß Θ' in der Tat εἰς σπινθήρα gehabt hat; denn das Wort σπινθήρ steht hier auch in der LXX, und Θ' gibt ja eigentlich nur eine Revision der LXX und behält daher manches aus ihr bei, vgl. unten 2 6 (τέκνοις ἀλλοτριόις). 11 (οἱ ὀφθαλμοὶ μετέωροι κτλ.). 3 3 (τεθαυμασμένον προσώπῳ). 5 (προσκόψει). 8 23 (τοῦτο

שניהם יחד *oi áνομοι και οι άμαρτωλοι άμα*] *A'* δύο αυτό
όμοῦ ⁷⁰⁾ *Σ'* άμφοτέρα άμα *Θ'* άμφοτεροι άμα

Kapitel 2.

1 ישעיהו *ó λόγος ó γενόμενος προς 'Hσαΐαν*] *A'*
τὸ ῥήμα ⁷¹⁾ ὁ ώραματίσθη ⁷²⁾ 'Hσαΐας ⁷³⁾ *Σ' Θ'* ὄν ⁷⁴⁾ εἶδεν
'Ιεσσαίς ⁷⁵⁾

πρωτων). 9₁₄ (*πρόσωπα*). 10₁₉ (*αὐτῶν*). 11₃ (*θεοῦ und κατά*). 13₁₆ (*σχε-
 σήσονται*). 21 (*ήχων*). 15₂ (*κατατετυμημένος*, wohl irrtümlich dem *Σ'* zu-
 geschrieben); vgl. auch die letzte Anmerkung zu 7₁₈.

70) Hatch-Redpath S. 60. 994 und Suppl. S. 200. 210 führen aus
A' neun Stellen für *άμα* und elf für *όμοῦ* an. Regelmäßig ist *άμα* =
 יחד, *όμοῦ* = יחדיו. Nur zwei Ausnahmen finden sich: 1) in Aquila ed.
 Taylor Ps. 101₂₃ ist *άμα* = יחדו, aber das Wort ist, wie die beige-
 gebene Photographie lehrt, im Original unlesbar, also von Taylor falsch
 ergänzt, 2) in Reg. I 17₁₀ ist überliefert יחד *A'* *όμοῦ* *Θ'* *άμα*, aber
 hier werden die beiden Übersetzer verwechselt sein. Die Unterscheidung
 der beiden Synonyma entspricht ganz der Art des *A'*, s. oben S. 10
 Anm. 2.

71) ῥήμα = דבר entspricht der Praxis des *A'*, s. oben S. 10—15.

72) Um ראה und הוזה zu unterscheiden, hat *A'* nur ראה, das Wort
 der gewöhnlichen Sprache, durch δρᾶν wiedergegeben, dagegen הוזה, das
 Wort der gehobenen Sprache, das auch oft das Schauen von Gesichtern
 bezeichnet, durch δραματίζεσθαι, s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath
 S. 673 (*ἰδεῖν*). 1007. 1005 und Suppl. S. 206. 210 (Ausnahmen: Is. 29₁₀
 הוזהו *A'* τοὺς δρῶντας stammt aus dem ganz jungen und oft unzuver-
 lässigen „Cod. 88“, vgl. unten zu τυφῶνων 13₂₁; Ez. 21₂₉ לך בהוזה
 שוא *A'* *Σ'* ἐν τῷ δρᾶν σε μάταια gehört auch wegen μάταια nicht dem
A' an, s. unten zu ματαιότητος 5₁₈). Dementsprechend übersetzt *A'* einer-
 seits die Ableitungen von ראה durch Ableitungen von δρᾶν: ὄρασις =
 מראה und einmal (Iob 37₁₈) = ראי (Ps. 88₂₀ בהוזה *A'* *Σ'* δι' ὄρασις
 gehört auch wegen διὰ nicht dem *A'* an, überdies nennt Theodoret als
 Autor nur den *Σ'*), δραμα Dan. 10₁ = מראה (in Is. 30₆ ist δραμα =
 משא ein von Field unbegreiflicher Weise in den Text aufgenommener Schreib-
 fehler des eben erwähnten jungen „Cod. 88“ für das schon bei Montfaucon
 richtig stehende ἄρμα, vgl. Fields Auctarium z. St. und unten zu ἄρμα
 14₂₈). Andererseits gibt *A'* die Ableitungen von הוזה ganz folgerichtig
 durch Ableitungen von δραματίζεσθαι wieder: δραματισμός = הוזה und
 הוזה, δραματιστής Is. 56₁₀ = הוזה (Field nach Prokop *A'* φανταζό-
 μενοι *Σ'* δραματίσται, aber hier sind offenbar *A'* und *Σ'* verwechselt). Für

die Belegstellen verweisen wir wiederum auf Hatch-Redpath und bemerken nur, daß zu den dort genannten *A'*-Stellen eventuell noch eine für *δραματισμός* hinzukommt. Q hat nämlich am Anfange des Is. als erste Randnote ohne Index „*Ἡσαΐας. δραματισμος*“ (in zwei Zeilen), und dieselbe Note findet sich auch in der alten Hs. 88 (nach der im Besitze des Septuaginta-Unternehmens befindlichen Photographie), nur ist in 88 die Randnote zu der Überschrift des Buches selbst hinzugefügt und *δραματισμός* zu *ἀρρατισμός* entstellt, sodaß also die Überschrift lautet „*Ἡσαΐας Ἡσαΐας ἀρρατισμός*“. Hier kann *δραματισμός* die namenlos überlieferte *A'*-Übersetzung des Wortes *חִזְקִי* sein, mit welchem das Buch Is. beginnt. Allerdings ist bei dieser Annahme das „*Ἡσαΐας*“ nicht recht erklärlich; es kann höchstens eine aus der *A'*-Kolumne der Hexapla mechanisch mit übernommene Buchüberschrift sein. Daher könnte man in „*Ἡσαΐας. δραματισμος*“ auch eine Deutung des Namens *ישעיהו* sehen, den man von *שׂעוה* „schauen“ abgeleitet hätte. Für diese Auffassung wäre anzuführen, daß Q auch andere Deutungen hebräischer Wörter, speziell auch Prophetennamen, beibringt, s. das „*Onomasticon Marchalianum*“, welches Franz Wutz, *Onomastica sacra* 2 (1915), S. 677—679 aus E. Klostermanns Aufsatz in der *Ztschr. f. d. alttest. Wiss.* 23 (1903), S. 135—140 abdruckt. Gegen diese Auffassung scheint jedoch zu sprechen, daß der Name *Ἡσαΐας* in der onomastischen Literatur sonst immer anders gedeutet wird, s. die Stellen in den Registern zu Lagardes *Onomastica sacra* (2. Aufl. Göttingae 1887) und zu Wutz' *Onomastica sacra*. — In Is. 30₁₀ wird *δραματίσθητε* bei Field *A' Θ'* zugeschrieben, aber das ist natürlich ebenso falsch, wie die bereits richtiggestellte Zuweisung von *δραματίσται* Is. 56₁₀ an *Σ'*. *δραματίζεσθαι* und seine Ableitungen gehören ausschließlich dem *A'* an und sind wohl erst von ihm selbst gebildet. Denn die Lexika bringen aus der ganzen übrigen Gräzität nur eine einzige Belegstelle bei, *Constit. apost.* VII 33, wo es in einem Gebete heißt, Gott habe den Abraham *δραματισμῶ* geleitet, und diese Stelle hängt wohl sicher von *A'* ab. Denn der einzige Fall, wo in der Geschichte Abrahams eine Offenbarung in einem Gesichte vorkommt, ist Gen. 15₁, und dort ist im Hebräischen gerade das Wort *חִזְקִי* gebraucht, welches *A'* durch eine Ableitung von *δραματίζεσθαι* wiedergegeben haben muß. Die Abhängigkeit der erwähnten Stelle von Gen. 15₁ wird dadurch bestätigt, daß auch die Fortsetzung aufs unzweideutigste an Gen. 15 anknüpft; denn wenn es weiter heißt, der *γνώσις* Abrahams sei die *πίστις* vorausgegangen und die *συνθήκη* gefolgt, so hat der Verfasser dabei offenbar Gen. 15 im Auge, wo sich gerade diese Stufenfolge findet: 1) Glaube: 15₆ *ἐπίστευσεν*, 2) Erkenntnis: 15₈ Abraham fragt „*κατὰ τί γινώσκωμαι*“; 13 Gott sagt „*γινώσκων γνώση*“, 3) Bundschließung: 15₁₈ *διέθετο . . . διαθήκην*. Auch ist *δραματισμός* hier nicht der einzige auf *A'* zurückgehende Terminus, sondern es kommt noch das eben schon an-

- 2 בראש *ἐπ' ἄκρων*⁷⁶⁾] *A' ἐν κεφαλῇ*
 נהר(ו) *ἤξουσιν*⁷⁷⁾] *A' Θ' ποταμωθήσονται* *Σ' συρρεύσει*⁷⁸⁾
 3 יר(נ) *ἀναγγελεῖ*] *A' Θ' φωνίσει* *Σ' ὑποδείξει*
 4 אתים *ἄροτρα*] *A' ἐχέτας*

geführte Wort *συνθήκη* hinzu; denn während die LXX ברית regelmäßig durch *διαθήκη* wiedergibt und demgemäß auch bei den Christen allgemein der Terminus *διαθήκη* üblich geworden ist, haben *A'* und *Σ'* ברית stets durch *συνθήκη* wiedergegeben, s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath S. 1316 und Suppl. S. 214 (die von Hatch-Redpath S. 302 unter *διαθήκη* aus *A'* und *Σ'* angeführten Stellen sind unglaublich, wie z. T. schon Field bemerkt). Die Benutzung *A'*'s, die, wenn wir es in Constit. apost. VII 33 mit einem original christlichen Gebete zu tun hätten, allerdings höchst auffällig wäre, erklärt sich daraus, daß dies Gebet, wie W. Bousset demnächst zeigen wird, von Haus aus jüdisch und nur leicht christlich überarbeitet ist; bei den Griechisch redenden Juden fand ja die Übersetzung *A'*'s sehr schnell Eingang und wurde auch im Gottesdienste gelesen; nur muß man natürlich annehmen, daß die ursprüngliche jüdische Fassung des Gebetes nicht vor der zweiten Hälfte des II. Jahrh. n. Chr. entstanden ist. — Zum Schluß ist noch zu bemerken, daß zu der Annahme, daß die Wörter *δραματιζεσθαι*, *δραματισμός* und *δραματιότης* Neuschöpfungen des *A'* sind, auch die Art ihrer Bildung vorzüglich paßt, da nach Reider S. 353f. unter den von *A'* bevorzugten Bildungen die Verbalbildungen auf *-ίζειν* und die Nominalbildungen auf *-μός* und *-τής* an erster Stelle stehen.

73) Ob *A'* selbst wirklich die Namensform *Ἡσαΐας* gebraucht hat, erscheint etwas zweifelhaft, da er Personennamen genau zu transkribieren pflegt, s. Reider S. 339.

74) Aus *δν* folgt, daß *Σ' Θ'* wie die LXX *ὁ λόγος* hatten. Auch sonst verwenden *Σ'* und *Θ'* sehr viel öfter *λόγος* als *ῥῆμα*, während bei *A'* umgekehrt *ῥῆμα* vorherrscht (vgl. oben S. 10—15).

75) Zu *Ἰεσβίας* vgl. Field Auctarium: Is. 37^{2.5} *ישעיהו Θ' Ἰεσβίαν*.

76) Der Index steht beim folgenden *ὀρέων*.

77) Der Index fehlt im Texte.

78) Vgl. Ier. 51⁴⁴ *ינהר A' ποταμωθήσονται* (Var. *ποταμισθ*), *Σ' συρρεύσει*. Die etymologisierende Wiedergabe von *נהר* durch *ποταμοῦσθαι* gehört zweifellos dem *A'* an. Es ist kaum glaublich, daß *Θ'* ihm hierin gefolgt sein sollte. Vielleicht ist auch *Θ'* in 710 erst nachträglich, wenn auch scheinbar von erster Hand, hinzugefügt; denn während die Namen der Autoren in 710 sonst zusammen vor der Übersetzung zu stehen pflegen, steht hier nur *A'* davor, dagegen ist *Θ'* über den ersten Buchstaben von *ποταμωθήσονται* gesetzt.

(הנות(יהם)] ξιβύνας] A' δόρατα

מזמרות] δρέπανα] A' κλαστήρια

6 נטשתה] ἀνηκεν] A' εἶασεν Σ' ἀπέρριψεν⁷⁹⁾

מקדם כי מלאו] ὅτι ἐνεπλήσθη ὡς τὸ ἀπ' ἀρχῆς] Σ' ἐπλήσθησαν
γὰρ ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς

ישיקו נכרים ובילדי] καὶ τέκνα πολλὰ ἀλλόφυλα ἐγενήθη αὐτοῖς] A' καὶ ἐν τοῖς⁸⁰⁾ παιδίοις⁸¹⁾ ξένων χορηγήσουσιν⁸²⁾ Σ' καὶ
μετὰ τέκνων ἀλλοτριῶν ἐκρότησαν⁸³⁾ Θ' καὶ ἐν τέκνοις ἀλλο-
τροίοις⁸⁴⁾ ἠοκέσαντο⁸⁵⁾

79) Field nach Prokop: *A' εἶασας* *Σ' ἀπέρριψας* (und *Θ' ἀνήκας*). Das ist natürlich richtig. Die 3. Person in 710 ist durch Angleichung an die LXX entstanden, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

80) *τοῖς* gehört nicht dem *A'* selbst an, sondern ist später hinzugefügt, s. oben S. 26 Anm. 55.

81) *παιδίοις* entspricht der Praxis des *A'*, denn dieser unterscheidet *παιδίον* = ילד und *παῖς* = נער, s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath, auch unten Is. 34, 5 (Ausnahmen: 1) Deut. 1₃₉ *παιδία* = נַפְּלִים, aber die Übersetzung weicht auch sonst von der Art *A'*'s ab und gehört gewiß einem anderen Übersetzer an, 2) Reg. III 14₃ Field *παιδίω* = נער, aber der Alexandrinus hat richtig *παιδί*, 3) Ier. 34₁₁ *παῖδας* = עבדים, aber dies wird nicht von Field, sondern nur von Swete nach bloßer Vermutung dem *A'* zugeschrieben und gewiß mit Unrecht, denn *A'* gibt עבד durch δούλος wieder). Dementsprechend unterscheidet *A'* sogar *παιδιότης* = יְלִדוּת Ps. 109₃ und *παιδότης* = נְעָרִים Aquila ed. Taylor Ps. 102₅.

82) 710 *χωρηγήσουσα*. Das schließende *-ιν* war im Archetypus vermutlich mit dem tachygraphischen Zeichen (Oskar Lehmann, Die tachygraph. Abkürzungen der griech. Hss. [1880], Taf. 6 § 38) geschrieben und wurde irrtümlich als α (ebenda Taf. 2 § 13) gelesen. — Hebr. שָׂפַק = aram. und neuhebr. שָׂפַק שָׂפַק heißt im Qal „genügen“, in den Kausativbildungen „genügend tun“ (s. R. Smend, Die Weisheit des Jes. Sir. erklärt [1906] zu Sir. 39₁₆) und „genug geben, liefern“ (Dalman, Aram.-neuhebr. Wörterbuch [1901]). In letzterem Sinne faßt es *A'*.

83) Bisher nur durch Hieronymus lateinisch bekannt: *et cum filiis alienis applauserunt*. Hiernach hatte Field *συνεκρότησαν* vermutet. *Σ'* leitet ישיקו von der Wurzel שָׂפַק „schlagen, klatschen“ ab, die allerdings in Iob 27₂₃ ausnahmsweise einmal mit שָׂ geschrieben ist, aber sonst nur im Qal vorkommt; vgl. κροτεῖν = שָׂפַק oder שָׂפַק LXX Thr. 2₁₅. Ez. 21₁₂, *A'* und *Σ'* Ier. 31₁₉, *Θ'* Iob 27₂₃, *συγκροτεῖν* = שָׂפַק LXX Num. 24₁₀.

84) *Θ'* hat die Beiordnung des Adjektivs in *τέκνοις ἀλλοτριῶν* wohl aus der LXX (*τέκνα . . . ἀλλόφυλα*) beibehalten, vgl. oben Seite 28

7 קצה ἀριθμός] A' τέλεσμα⁸⁶⁾ Σ' Θ' πέρας

8 לילים βδελυγματών] A' ἐπιπλάστων⁸⁷⁾ Θ' εἰδώλων

9 להם תשנא ἄνῃσω αὐτούς] A' ἄρης⁸⁸⁾ αὐτοῖς⁸⁹⁾ Σ' Θ' ἀφῆς⁹⁰⁾

Ann. 69. (Bei Σ' kann ἀλοτριών dem τέκνων ebensogut untergeordnet wie beigeordnet sein.)

85) Θ' leitet ישפיק von derselben Wurzel שפך ab wie A', s. Ann. 82.

86) Dieselbe Übersetzung ist noch in Ps. 134₇ anonym überliefert und gehört auch dort zweifellos dem A' an. A' gibt durch τέλος an allen acht Stellen, die Hatch-Redpath S. 1345 anführen, קץ wieder (in der von Hatch-Redpath Suppl. S. 214 aus Aquila ed. Taylor angeführten Stelle Ps. 102₉ wäre τέλος = נצח, aber erhalten ist hier nur -os, und dies muß natürlich nicht zu τέλος, sondern zu νίκος ergänzt werden, vgl. unten 13₂₀). Infolgedessen wählte A' zur Wiedergabe der längeren hebräischen Wörter קצה, קצה, קצה nach seiner oben S. 10 Anm. 2 besprochenen Praxis die längeren griechischen Wörter τέλεσμα (nur an unserer Stelle und in Ps. 134₇) und τελευταῖον (Jos. 15₂₁. Reg. I 9₂₇ [s. Field z. St.]. Ps. 45₁₀ [Mercati]. 60₃. Is. 41_{5.9}. 56₁₁; in Is. 37₂₄ soll A' קצי durch τοῦ τελευταίου αὐτοῦ übersetzt haben, dies könnte sich daraus erklären, daß A' hier mit dem Paralleltexte des Königsbuches [hebr. II 19₂₃] קצה statt קצי gelesen hätte, nur wäre dann außer dem τοῦ, das ihm ja auf keinen Fall angehören kann [s. oben S. 26 Anm. 55], auch noch das αὐτοῦ zu streichen).

87) Diese Übersetzung ist für A' charakteristisch, vgl. unten 2₂₀ und Hatch-Redpath S. 526 und Suppl. S. 204. Zu Iob 13₄, wo ἱατροὶ ἐπιπλαστοί μου = אֱלֵי רִפְיָאֵי אֵלַי dem Σ' zugeschrieben wird, bemerkt schon Field mit Recht, daß dies verdächtig ist („suspicione non vacant“); es ist in ἱατροὶ ἐπιπλάστου zu verbessern und dem A' zuzuweisen.

88) Field nach Prokop ἀνήης: Schreibfehler oder Emendation des allerdings für einen Griechen ganz unverständlichen ἄρης unter dem Einflusse des ἀνήσω der LXX.

89) So auch Field richtig nach Prokop und Syrohex., dagegen Q falsch A' Σ' Θ' αὐτούς (nur dies eine Wort wird notiert). Der Fehler erklärt sich daraus, daß Q im LXX-Texte αὐτοῖς statt αὐτούς hat; hätte er nun auch am Rande αὐτοῖς geschrieben, so wäre gar kein Unterschied dagewesen, daher emendierte er das αὐτοῖς der anderen Übersetzer in αὐτούς. Hieraus ist zu schließen, daß die Randnote Q's ursprünglich auf einen von Q abweichenden LXX-Text mit der Lesart αὐτούς berechnet war; denn wenn auch der LXX-Text αὐτοῖς bot, so lag gar kein Grund vor zu notieren, daß die anderen Übersetzer αὐτοῖς übersetzt haben. Vgl. oben S. 16.

90) Als Autor von ἀφῆς nennt Field nach Prokop nur den Σ'.

10 צור πέτρας] στερέωμα⁹¹⁾

11 עיני גבהות אדם שפל] οἱ γὰρ ὀφθαλμοὶ κυροῦν ὑψηλοί, ὁ δὲ ἄνθρωπος ταπεινός] A' ὀφθαλμῶν⁹²⁾ μετεωρισμὸς ἀνθρώπου

91) Wem diese namenlose Übersetzung angehört, läßt sich nicht sagen. στερέωμα = צור kommt bisher nirgends vor, während das Adjektiv στερεός von verschiedenen Übersetzern zur Wiedergabe von צור verwendet wird, auch schon in der LXX Is. 2₂₁. 5₂₈. 5₁₁ στερεὰ πέτρα = צור. Doch darf es wohl als sicher gelten, daß A' nicht der Autor unseres στερέωμα ist, denn er übersetzt צור sonst durch στερεός (vgl. unten 8₁₄) und verwendet στερέωμα nur zur Wiedergabe von רקיע (Gen. 1 6. 8. 20. Ps. 150₁; außerdem Ez. 4₁₆ angeblich „A. [juxta ed. 2^{dam}] Σ. Θ.“ στερέωμα = מיטה) und dementsprechend στερεωµατίζειν zur Wiedergabe von רקע (Reg. II 22₄₃, vgl. Reider S. 342).

92) A' scheut sich auch sonst nicht, wo der Sinn oder Zusammenhang es zu fordern scheint, ein Wort, das im Status constructus steht, also das folgende Wort regiert, in den Genetiv zu setzen und vom folgenden Worte abhängig zu machen; nur muß auch in diesem Falle entsprechend dem streng durchgeführten Grundsatz des A' die Wortfolge des hebräischen Textes unverändert beibehalten bleiben. Hier nur zwei Beispiele: 1) Karmesinfarbige Stoffe heißen in Lev. 14₄ ff. שְׁנֵי תוֹלַעַת. Die Bedeutung von שני läßt sich nicht genau feststellen, A' leitet es von שנה „verschieden sein“ ab und übersetzt es durch διάφορον, s. oben zu 1₁₈; תולעת (oder תולע) bezeichnet eigentlich den „Wurm“, der die Karmesinfarbe liefert (Kermeswurm), A' übersetzt es stets, auch wo es wie oben 1₁₈ die von dem Wurm gelieferte Farbe bezeichnet, durch σκόληξ. Folglich muß er שני תולעת in Lev. 14₄ durch διάφορον σκόληκος wiedergegeben haben; διάφορον ist auch wirklich, freilich anonym, überliefert, σκόληκος kann man sicher ergänzen. Nun kommt aber in Exod. 25 ff. häufig umgekehrt שני תולעת in ganz demselben Sinne vor. Hier konnte A', da es sich nicht um den Wurm, sondern um die Farbe oder den gefärbten Stoff handelt, nicht wohl σκόληξ διάφορον übersetzen; daher drehte er das Abhängigkeitsverhältnis um und übersetzte in Exod. 25₄. 35₂₃ שני תולעת durch σκόληκος διάφορον und dementsprechend sogar 28₅ את תולעת השני durch σὺν σκόληκος τὸ διάφορον und 35₃₅ שני תולעת השני durch ἐν σκόληκος τῷ διαφόρῳ. 2) In Ps. 2₇ (אספּרה אל חק) faßte A' אל nicht als Präposition, sondern als „Gott“ und übersetzte, da „Satzungsgott“ keinen Sinn gab, umgekehrt „Gottes Satzung“ ἰσχυροῦ ἀκριβασμόν (über ἰσχυρός s. oben S. 28 Anm. 66, über ἀκριβασμός S. 10 Anm. 2); dieselbe Übersetzung haben übrigens auch andere Übersetzer, z. B. Hieronymus im Psalterium iuxta Hebraeos (*dei praeceptum*). An unserer Stelle hat A' den Singular גְּבוּרָה statt des Duals

ἐταπεινώθη Σ ὀφθαλμοὶ ὑψηλοί, ἄνθρωπος ταπεινός⁹³⁾ Θ'
οὶ ὀφθαλμοὶ μετέωροι, ὁ ἄνθρωπος ταπεινός⁹³⁾

12 הנה ὑβριστήν⁹⁴⁾] A' ὑπερφανῆ⁹⁵⁾

יני zum Subjekt gemacht, weil das Prädikat שפל im Singular steht. Vgl. auch unten S. 42 Anm. 139 zweite Hälfte.

93) Sowohl Σ' als Θ' schließen sich stark an die LXX an. Bei Θ' ist dies häufig, da er ja eigentlich nur eine Revision der LXX gibt, vgl. oben S. 28 Anm. 69. — LXX und Σ' ὑψηλοί und Θ' μετέωροι setzen wohl die Aussprache הנה statt הנה (trotz des vorübergehenden Status constructus) voraus; analog ist auch שפל von allen dreien als Adjektiv, nicht als Verbum finitum gefaßt.

94) Der Index steht beim folgenden ὑπερήφανον = רם. Dies kann nicht richtig sein, da A' רם sonst durch ὑψηλός wiedergibt (Deut. 2 21. Iob 21 22. Ps. 77 69. Prov. 6 17 [$A' \Sigma'$]. Is. 2 14 [Οἱ Γ']. Ier. 31 15 [Auct.]. Ez. 17 22 [Οἱ Γ']) und kein Grund abzusehen ist, weshalb er dies ganz gewöhnliche und prosaische Wort hier auf einmal durch ein so ungewöhnliches Wort wie ὑπερφανής, das bei Hatch-Redpath überhaupt nicht vorkommt, wiedergegeben haben sollte.

95) Zu ὑπερφανής = הנה haben wir eine Parallele in Is. 13 3, wo A' גארותי nach Q durch ὑπερφανείας μου wiedergegeben hat. Allerdings haben Montfaucon und Field hier ὑπερφανείας in ὑπερηφανείας korrigiert, und man könnte für diese Korrektur anführen, daß A' auch sonst Ableitungen der Wurzel הנה durch ὑπερηφανία wiedergibt, vgl. besonders unten Is. 9 17. 12 5 und Ps. 30 24 (Mercati). 45 4 (Mercati). Ez. 33 28 (in den vier ersten Stellen ist ὑπερηφανία = הנה, in der letzten = נה), außerdem eine Reihe von Stellen, die weniger sicher sind, weil mehrere Übersetzer zusammengefaßt werden (vgl. oben S. 8 f.) oder die Übersetzung nur syrisch erhalten oder unsicher überliefert ist: Prov. 29 23. Is. 9 8 (s. unten). 28 1. 3. 60 15. Ier. 12 5. 13 9. 48 29 (hier auch הנה A' ὑπερήφανος). Ez. 30 6. Os. 5 5. Aber neben dieser Übersetzung durch ὑπερηφανία, die sich bei den verschiedensten Übersetzern, auch in der LXX, findet, steht die dem A' eigentümliche Wiedergabe von נה durch ὑπερφέρεια Iob 37 4. 40 5 (s. Field im Auct.). Prov. 16 18. Ier. 50 44 (nach Syrohex.). Ez. 7 24 (Var. ὑπερηφανεία). Zach. 11 3 (nur syrisch erhalten) und ὑπερφερές Lev. 26 19 (nach Fields einleuchtender Vermutung). Ps. 46 5. Is. 14 11 (s. unten), vgl. auch Ps. 122 4 לגאורייתם τῶν ὑπερηφάνων oder ὑπερφερών. Daraus ersehen wir, daß A' für die Ableitungen der Wurzel הנה keine einheitliche Übersetzungspraxis gehabt hat. Folglich sind wohl auch ὑπερφανής und ὑπερφάνεια nicht zu beanstanden. Beide Wörter sind an sich durchaus möglich, dabei aber so ungewöhnlich (ὑπερφάνεια fehlt sogar in Steph. Thes.), daß man sie sich als Schreibfehler nicht gut erklären kann.

- נשא ὕψηλὸν καὶ μετέωρον] A' Σ' Θ' ἐπηρμένον
 13 ועל כל אלוני καὶ ἐπὶ πᾶν δένδρον βαλάνου⁹⁶] A' καὶ ἐπὶ πάσας
δρύας Σ' Θ' βαλάνους
 15 גבה ὕψηλόν⁹⁷] Σ' μετέωρον
בצורה ὑψηλόν] A' διτρωμένον⁹⁸)
 16 ועל כל שכיות החמה καὶ ἐπὶ πᾶσαν θείαν πλοίων κάλλους] A'
ἐπὶ πάσας ὕψεις ἐπιθυμίας⁹⁹) Σ' Θ' καὶ ἐπὶ πάσας θείας ἐπι-
θυμητάς
 19 במחלות εἰς τὰς τρώγλας] A' ἐν ὑπορῶξιν¹⁰⁰) Σ' εἰς ὑπόκεινον
Θ' εἰς τὰς δύτας¹⁰¹)

96) Der Index steht bei *πᾶσαν* am Anfang des Verses.

97) Der Index steht nicht bei diesem *ὕψηλόν*, sondern bei dem *ὕψηλόν* am Schlusse des vorigen Verses. Aber dort ist *πάντα βουνὸν ὑψηλόν* in der LXX freie Übersetzung von *כל הגבעות הששאות*, und es ist ganz unwahrscheinlich, daß *Σ'* dort wie die LXX den hebräischen Plural singularisch wiedergegeben haben sollte. (Wenn in der ersten Hälfte des vorigen Verses *πᾶν* ✕ *Οι Γ' ὑψηλόν* ✕ *ἄρος* = *כל ההרים הרמים* überliefert ist, so darf man daraus nicht schließen, daß die drei Übersetzer dort wie die LXX singularisch übersetzt haben; der Zusatz *ὕψηλόν* stammt in seiner jetzigen Form von Origenes, und dieser hat naturgemäß den Singular gesetzt, weil er den Zusatz dem *πᾶν ἄρος* der LXX anpassen mußte; die Notiz „*οὶ Γ'*“ bedeutet nur, daß die drei Übersetzer das Wort *ὕψηλός* gebraucht haben.) Auch würde *Σ'*, obwohl er keine so feste Übersetzungspraxis hat wie *A'*, *נשא* in 2₁₄ doch wohl ebenso wie in 2₁₂ durch *ἐπηρμένος* wiedergegeben haben. Dagegen paßt *μετέωρον* gut zu *גבה* 2₁₅, denn dies ist ein Singular, und *μετέωρος* = *גבה* kommt auch sonst bei verschiedenen Übersetzern vor, z. B. 10₃₃ bei *A' Σ'* (nach Q), vgl. auch oben 2₁₁ und unten 5₁₅, wo allerdings gerade *Σ'* nicht *μετέωρος*, sondern *ὕψηλός* verwendet (2₁₁ *עניי גבעות* | *Σ'* *ὄφθαλμοὶ ὑψηλοί*, 5₁₅ *עניי גבהים Σ'* . . . *τῶν ὑψηλῶν*).

98) 710 *διηρημένον*. Verbessert nach Deut. 35. Is. 36₁ (Auct.), wo *A'* *בבזר* gleichfalls durch *διηρμένος*, und Reg. II 24.7. Is. 34₁₃, wo er *מבצר* durch *διαρμα* wiedergibt. Denselben Schreibfehler, den 710 an unserer Stelle bietet, fand Syrohex. in Ier. 6₂₇ vor, s. Field z. St. Er erklärt sich daraus, daß *διαρπεῖν* in den Bibelübersetzungen oft, *διαίρειν* dagegen außer an den angeführten *A'*-Stellen nirgends vorkommt (in Esdr. II 14₁₇ ist *διαίροντες* eine singuläre Variante des Sinaiticus für das sonst allgemein überlieferte *αἴροντες* = *נשאים*).

99) *καὶ* und der vor *ἐπιθυμίας* zu erwartende Artikel fehlen.

100) So schreiben wir nach J. Wackernagels Vorschlag. Die Hs.

עָרַץ (ל) θραῦσαι] A' θροῖσαι¹⁰²⁾
 20 את אלילי (1⁰) τὰ βδελύγματα] A' τὰ ἐπίπλαστα¹⁰³⁾
 פרות (ל) ¹⁰⁴⁾ ματαίους] A' ὀρυκταῖς¹⁰⁵⁾ Σ' ἀκόρπους

Kapitel 3.

1 משען ומשענה ἰσχύοντα καὶ ἰσχύουσιν] A' ἔρεισμα καὶ ἔρει-
σμούς Σ' στήρισμα καὶ στήρισμός¹⁰⁶⁾

hat *ὑπεροξιν* (mit Spiritus, aber ohne Akzent). *ὑπορώξ* (korrekter *ὑποροῶξ*) bedeutet etwa „unterirdischer Gang“.

101) So akzentuiert die Hs. Das bisher unbekannte *δύτη* gehört wohl mit dem einigemal belegten *κατάδυτος* (oder *-τον*) zusammen, vgl. Ps. 48₂ חֲדָד אֱלֹלוֹס׃ תִּהְיֶה כַּאֲדֻטוֹן (andere Übersetzer verwendeten hier die Wörter *κατάδυσις* und *ἐγκατάδυσις*, s. Field und Hatch-Redpath Suppl. S. 203. 207), Ps. 87₇ בַּמַּצְלוֹת E' ἐν καταδύτοις, 88₄₈ E' übersetzte חֲדָד durch *κατάδυτος* (und A' durch *κατάδυσις*, s. Hatch-Redpath Suppl. S. 207), Is. 7₁₉ (s. unten) בְּכָל הַהַלְלִים Θ' ἐν πᾶσι τοῖς καταδύτοις. Es wird einen Schlupfwinkel bezeichnen, in dem man untertaucht, sich verbirgt. Zu dem Femininum *δύτη* vergleicht J. Wackernagel das sinnverwandte Femininum *κρυπτή* (oder *κρύπτη*?).

102) Vgl. unten 8₁₃ מַעְרָץ A' θρόησις.

103) Vgl. oben zu 28.

104) So der masoretische Text, während die Übersetzungen לחפר פרות zu einem einzigen Worte zusammenziehen. Für den umgekehrten Fall, daß die Übersetzungen ein Wort des hebräischen Textes zerlegen, s. Beispiele bei Field I S. XXII f. (Absatz 5) und Reider S. 342 f.

105) Hieronymus nach den Ausgaben vor Martianay: „Aquila *δρυγᾶς* . . . posuit“; so auch Drusius. Martianay III (1704), Sp. 29 verbesserte *δρυγᾶς* in *δρυκτᾶς*, und dies ist, wie 710 lehrt, das Richtige. Dagegen bemerkte Montfaucon, daß nur eine Hs. *orictas* habe, die übrigen aber *δρυκτᾶ*, *oricta*, *ορυκτα*, und nahm danach *δρυκτᾶ* als richtig an, und dies stellte dann auch Vallarsi in seiner Hieronymus-Ausgabe her. Ihnen folgend setzte Field *δρυκταῖς* „gegrabenen“ als Lesart des A' an, fügte aber in Klammern als zweite Möglichkeit *δρύκταις* von *δρύκτης* „Graber“ hinzu. Dies ist das Richtige, nur ist besser *δρυκταῖς* auf der Schlußsilbe zu akzentuieren, wie es auch 710 hat; vgl. besonders E. Fraenkel, Geschichte der griech. Nomina agentis auf *-τήρ*, *-τωρ*, *-της* 2 (1912), S. 202 f. (dies Zitat verdanken wir J. Wackernagel).

106) Field nach Eusebius und Prokop: A' ἔρεισμα καὶ ἔρεισμόν, Σ' στήριγμα καὶ στήριγμόν. Da auch 710 gleich darauf στήριγμα hat, ist στήρισμα καὶ στήρισμός unwahrscheinlich; es wird unter dem Einflusse des vorhergehenden ἔρεισμα καὶ ἔρεισμός entstanden sein. Auch die Plurale

- חח כל משען לחם [*ισχὺν ἄρτου*] *A' Σ' πᾶν στήριγμα ἄρτου*¹⁰⁷⁾
 2 גבור גלגאנטא קאל יסχύונטא] *A' δυνατόν Σ' ἀνδρείον Θ' δυνάστην*
שופט δικάστην] *A' Σ' Θ' κριτήν*
 קסס στοχαστήν] *A' Σ' Θ' μέντιν*
 3 פנשו ונשוא קאל θανμαστόν] *A' καὶ αἰρόμενον προσώπῳ*¹⁰⁸⁾
*Σ' καὶ αἰδέσιμον*¹⁰⁹⁾ *Θ' καὶ τεθανυμασμένον προσώπῳ*¹¹⁰⁾
 4 (הה) נתתי נערים שרי(הה) *ἐπιστήσω νεανίσκους ἄρχοντας*] *A' δώσω*
*παῖδας*¹¹¹⁾ *ἄρχοντας*¹¹²⁾ *Σ' νεανίας*
 תעלולים *ἐμπαῖκται*] *A' ἐναλλάκται*¹¹³⁾ *Σ' ἐπηρεασταί*¹¹⁴⁾
 5 נגש(ה) *συμπεσεῖται*] *Θ' προσκόψει*¹¹⁵⁾

ἐρεισμούς und *στηρισμούς* sind unwahrscheinlich, da das hebräische Äquivalent *משענה* im Singular steht.

107) Da *A'* *משען* hier kaum anders wiedergegeben haben wird als unmittelbar vorher — der Wechsel der Aussprache im masoretischen Texte zwischen *מִשְׁעָן* und *מִשְׁעֵן* macht nichts aus —, so wird *στήριγμα* nur dem *Σ'* angehören. Entweder ist *A'* hier überhaupt falsch hinzugefügt, oder es ist bei der Zusammenfassung der beiden Übersetzer (vgl. oben S. 8 f.) auf ihre Verschiedenheit in dem mittleren Worte keine Rücksicht genommen.

108) 710 schreibt abkürzend *προσῶπ*. Nach der Parallelstelle 9₁₄ (s. unten) könnte man dies als *προσώποις* zu lesen geneigt sein. Aber da der Plural von *πρόσωπον* sehr selten ist (s. zu 9₁₄), so würde der Schreiber, wenn *προσῶπ* Plural sein sollte, schwerlich die Endung fortgelassen haben. Denn für derartige Abkürzungen gilt, wenigstens bei sorgfältigen Schreibern, zu denen der unsrige fragelos gehört, die Regel, daß man nur solche Endungen fortlassen darf, die sich ohne weiteres richtig ergänzen lassen.

109) Ebenso übersetzt *Σ'* in 9₁₄ (s. unten).

110) *Θ'* gibt hier deutlich eine Revision der LXX. Sein *τεθανυμασμένον* ist nur eine leichte Abänderung des *θανυμαστόν* der LXX. Dazu fügt er aber, obwohl schon das bloße *θανυμαστόν* den ganzen hebräischen Ausdruck *פנים נשוא פנים* wiedergibt, noch eine Übersetzung von *פנים* hinzu. Vgl. oben S. 28 Anm. 69 und unten zu 9₁₄.

111) Vgl. oben S. 32 Anm. 81.

112) 710 schreibt nur *ἄρ* mit hochgestelltem *χ*. Die Auflösung ergab sich hier von selbst, da *ἄρχοντας* auch im LXX-Texte vorkommt.

113) Vgl. unten zu *ἐναλλαγάς* 124.

114) 710 *επηρεασται*.

115) *προσκόπτειν* ist sonst nirgends = *נגש* oder *נגש*, wie einige Hss. haben (s. Ginsburgs neue Ausgabe des hebräischen A. T. [den Titel

הנער τὸ παιδίον] A' ὁ παῖς¹¹¹⁾ Σ' ὁ νέος¹¹⁶⁾ Θ' ὁ νεώτερος¹¹⁷⁾
 6 מכשלה βρωμα] A' σκανδαλισμός¹¹⁸⁾ Σ' Θ' ἀσθένεια¹¹⁹⁾
 7 חשב ἄρχηγός] A' μοτῶν Θ' ἐπιδεσμεύς¹²¹⁾

s. unten bei 8₁₁]), aber sowohl in der LXX als bei anderen Übersetzern häufiger = נגף. Man braucht aber deshalb nicht anzunehmen, daß Θ' נגף statt נגש gelesen habe. Denn die LXX hat in der zweiten Vershälfte προσκόψει für ירהב, und Θ', der wie gewöhnlich keine ganz neue Übersetzung, sondern nur eine Revision der LXX liefert (vgl. oben S. 28 Anm. 69), hat das προσκόψει einfach von dort nach hier versetzt, da es ihm hier ganz gut in den Zusammenhang zu passen schien.

116) Ebenso übersetzt Σ' in Iob 29₈ (Σ' Θ'). Ps. 36₂₅. Prov. 20₁₁. 29₁₅ (und Θ' in Prov. 22₆).

117) Ebenso übersetzt Θ' in Iob 24₅. Is. 65₂₀ (und Σ' in Ps. 118₉).

118) Dies bei Hatch-Redpath überhaupt noch nicht vorkommende Wort paßt völlig zu der Übersetzungspraxis des A', denn er gibt alle Derivate der Wurzel כשל durch σκάνδαλον und Derivate dieses Wortes wieder: כשל Qal, Niph'al und Hoph'al σκανδαλιζεσθαι Prov. 4₁₂. Is. 3₈ (s. unten). 40₃₀. 63₁₃. Dan. 11₄₁, σκανδαλοῦσθαι Ps. 26₂. 30₁₁. Is. 8₁₅ (s. unten) 59₁₄, σκανδαλιζεσθαι oder -λοῦσθαι (an Stellen, die aus dem Syrischen retrovertiert sind) Iob 4₄. Ier. 8₁₂. 18₂₃. 46₁₆. 50₃₂. Os. 14₁₀; כשל Hiph'il σκανδαλιζειν Ps. 63₉, σκανδαλοῦν Mal. 2₈; מכשול σκάνδαλον Is. 8₁₄ (s. unten). 57₁₄. Ier. 6₂₁ (nur syrisch erhalten). Ez. 3₂₀ (Οἱ λοιποί). 7₁₉ (A' Σ'). 14₃. Es finden sich nur drei Ausnahmen: 1) Ps. 9₄ יכשלו A' nach Syrohex. προσκόψουσι, aber hier hat Field falsch retrovertiert, denn כשעו ist regelrecht = σκανδαλισθήσονται oder -λωθήσονται, s. R. P. Smith, Thesaurus Syriacus s. v., 2) Ier. 20₁₁ על כן רדפי יכשלו A' οὐχ οὕτως οἱ δῶκοντές με ἀσθενήσουσιν, aber diese in HoP 86 (und 88, der aber von 86 abhängt, s. unten zu τυφῶνων 13₂₁) überlieferte Übersetzung kann schon um des οὐχ οὕτως willen nicht von A' stammen, denn A' würde על כן durch ἐπὶ τούτῳ wiedergegeben haben, s. unten zu διὰ τοῦτο 5₂₄, 3) Ez. 33₁₂ לא יכשל בה A' οὐ μὴ συντριψῆ αὐτόν, aber auch diese gleichfalls in HoP 86 überlieferte Übersetzung gehört sicher nicht dem A' an, da sie den hebräischen Text viel zu frei wiedergibt. — Über die Unterscheidung von מכשול σκάνδαλον und מכשלה σκανδαλισμός s. oben S. 10 Anm. 2.

119) Vgl. unten zu ἀσθενῶν 5₂₇.

120) 710 faßt die drei Noten A' μοτῶν Σ' ἔξουσιαστής Θ' ἐπιδεσμεύς zusammen und stellt den Index für alle drei sowohl zu dem ersten, als auch zu dem zweiten ἀρχηγός. Aber A' μοτῶν (vgl. oben 1₆ הבשו A' ἐμοτῶσθσαν) und Θ' ἐπιδεσμεύς gehören ebenso sicher nur zu dem ersten

-] ציין ἀρχηγός¹²⁰] Σ' ἔξουσιαστής¹²²
 8 כשלה ἀνεῖται] A' ἔσανδαλισθη¹²³ Σ' Θ' ἡσθένησεν¹²⁴
 יהוה ומעלליהם אל יהוה μετὰ ἀνομίᾳς τὰ πρὸς κύριον] A' Σ' καὶ
ἐπιτηδεύματα αὐτῶν¹²⁵ πρὸς κύριον¹²⁶ Θ' καὶ τὰ διαβούλια¹²⁷
 כבודו עני כבודו ἀπειθοῦντες, διότι νῦν ἔταπεινώθη ἡ δόξα αὐ-
 τῶν] A' τοῦ προσερίσαι¹²⁸ ὀφθαλμοῖς δόξης αὐτοῦ Σ' εἰς
τὸ παραπικραίνειν τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς δόξης αὐτοῦ¹²⁹
 9 רעה להם כגמלו כי דיότι βεβούλευνται βουλῆν πονηρὰν καθ'
 ἑαυτῶν] A' ὅτι ἡμίψαντο¹³⁰ ἑαυτοὺς¹³¹ κακίᾳ¹³² Σ' ὅτι
παρεσκείασαν ἑαυτοῖς κακά¹³³

ἀρχηγός = חבש, wie Σ' ἔξουσιαστής (vgl. besonders Ier. 51₄₆ מִשְׁלֵי Σ' ἔξουσιαστής) nur zu dem zweiten ἀρχηγός = ציין.

121) Field nach Hieronymus: ἐπιδεσμεύων. Unser ἐπιδεσμεύς ist ebensogut möglich und verdient wohl als ungewöhnlich den Vorzug.

122) Der Nominativ ist wohl nur eine Folge der Zusammenfassung dieser Randnote mit den vorhergehenden (s. oben Anm. 120). Σ' selbst wird den Akkusativ geschrieben haben.

123) Vgl. oben S. 39 Anm. 118.

124) Vgl. unten zu ἀσθενῶν 5₂₇.

125) Field nach Eusebius: A' (so ohne Σ') καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα αὐτῶν. Das artikellose ἐπιτηδεύματα unserer Hs. ist für A' zweifellos richtig, vgl. oben S. 26 Anm. 55.

126) Statt πρὸς κύριον führt Montfaucon aus Eusebius für A' und Σ' „κατὰ τοῦ κυρίου γέγονεν“ an. Field hat richtig bemerkt, daß man dies aus den Worten des Eusebius wohl nicht einmal für Σ', geschweige denn für A' erschließen kann. — „κύριον“ spricht nicht gegen A'. Allerdings hat A' selbst vielleicht stets das hebräische יהוה beibehalten; aber auch Aquila ed. Burkitt hat neben dem sonst durchgehenden (in althebräischen Buchstaben geschriebenen) יהוה einmal in Reg. IV 23₂₄, wo der Raum für יהוה nicht reichte, das für יהוה gelesene $\bar{\nu}$ = κυρίου geschrieben, vgl. Burkitt S. 16 und Reider S. 347 f.

127) διαβούλιον = מעלל findet sich in der LXX Os. 4₉. 5₄. 7₂.

128) 710 προσερίσαι. Aber oben in 1₂₀ war richtig προσερίσθητε geschrieben. Über die Wiedergabe von מרה durch προσερίζειν s. die Anmerkung daselbst.

129) Field nach Eusebius und Prokop ungenau: εἰς τὸ παραπικραίνειν αὐτόν.

130) Diese Übersetzung ist für A' charakteristisch, vgl. Gen. 50₁₇. Ps. 141₈. Prov. 11₁₇ („A' Θ'“: unglaubwürdig). Is. 63₇ und Aquila ed. Taylor Ps. 102₁₀, sowie auch ἀμοιβή = גְּמוּלָה unten 3₁₁.

10 אִמְרוּ צְדִיק כִּי טוֹב *εἰπόντες Διήσωμεν τὸν δίκαιον, ὅτι δύσ-
χρηστος ἡμῖν ἔστιν]* A' Θ' εἶπατε Δίκαιος, ὅτι ἀγαθόν¹³⁴⁾
E' ¹³⁵⁾ εἶπατε τῷ δικαίῳ ὅτι καλῶς

יִבְלֹו כִּי פְרִי מַעַלְלֵיהֶם יֵאָכְלוּ *τοίνυν τὰ γενήματα τῶν ἔργων αὐτῶν
φάγονται¹³⁶⁾]* A' Σ' Θ' ὅτι καρπὸς¹³⁷⁾ ἐπιτηδευμάτων αὐτῶν
φάγονται

11 לֹא יֵעֲשֶׂה לוֹ *πονηρὰ κατὰ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν
αὐτοῦ συμβήσεται αὐτῷ]* A' ἀμοιβή¹³⁸⁾ χειρῶν αὐτοῦ ποιηθή-

131) Ob das Reflexivpronomen der 3. Person bei A' auch sonst vorkommt, kann man aus Hatch-Redpath nicht feststellen, da sie unter *αὐτοῦ* und *αὐτοῦ* nichts weiter angeben als „passim“. Doch läßt es sich nicht beanstanden, da das Reflexivpronomen der 1. und 2. Person auch bei A' vorkommt, s. Hatch-Redpath, die bei diesen Personen die Belegstellen angeben, und Reider S. 345 (in dem ersten von Reider angeführten Beispiele Deut. 1₄₀ *νεύσατε αὐτοῖς* = פְּנֵי לַכֶּם ist das sinnlose *αὐτοῖς* mit Verdoppelung des vorhergehenden ε in *αὐτοῖς* zu verbessern).

132) 710 *κακα*. Das ist sicher falsch, denn 1) wird *ἀμείβεσθαι* „vergelt“ mit dem Akkusativ der Person und dem Dativ der Sache konstruiert, vgl. Gen. 50₁₇ *רעה א' כאִיָּא ἡμείψαντό σε*, 2) übersetzt A' *רעה* stets durch *κακία* zum Unterschied von *רע* *κακόν* (vgl. oben S. 10 Anm. 2), s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath S. 708, 711 und Suppl. S. 207 (von den fünf auf S. 711 angeführten Ier.-Stellen, an welchen *רעה* durch *κακά* wiedergegeben ist, ist die erste unzuverlässig, da sie mindestens keinen reinen A'-Text bietet, und die übrigen beweisen nichts, da A' mit Σ' oder Θ' zusammengefaßt ist). An unserer Stelle besteht *κακά* in der Σ'-Übersetzung zu Recht, es ist aber von ihr mit Unrecht auch in die A'-Übersetzung gesetzt. Die Verbesserung in *κακία* ist völlig sicher, vgl. besonders die bereits angeführte Parallelstelle Gen. 50₁₇.

133) Hieronymus sagt ganz ungenau: „Iuxta Hebraicum et ceteros interpretes hunc sensum habet: *Vae illis, quia sua scelera receperunt*“.

134) 710 *αγαθων*.

135) So die Hs. Indessen liegt, da Σ' fehlt, der Verdacht nahe, daß E' hier wie in 3₁₂ Schreibfehler für C' ist, vgl. oben S. 6. Auch würde die freiere Art der Wiedergabe wohl zu Σ' passen.

136) 710 hat im LXX-Texte (aber nicht in der Randnote) *φαγωνται*.

137) Ob auch A' diesen Plural gehabt hat, scheint recht zweifelhaft trotz der Parallelen Ps. 104₃₅ *פְּרִי א' καρπός*, Prov. 11₃₀ *פְּרִי א' Σ' Θ' καρποί* (an den übrigen von Hatch-Redpath angeführten Stellen gibt A' *פְּרִי* singularisch wieder).

138) Diese Übersetzung ist für A' charakteristisch, vgl. Ps. 27₄. Prov.

σεται αὐτῷ Σ' Θ' ἀνταπόδομα

12 נַגְשׁוּ מֵעוֹלָל οἱ πράκτορες ὑμῶν καλαμῶνται ὑμᾶς] A' πρά-
κτορσιν¹³⁹⁾ αὐτοῦ ἐπιφυλλίζει Σ' Θ' οἱ πράκτορες αὐτοῦ
καλαμηταί

נְשִׂים¹⁴⁰⁾ οἱ ἀπειτοῦντες] E' 141) γυναῖκες Θ' δανεισταί

בלעו τὰ ράσσοισιν] A' E' 142) κατεπόντισαν Θ' ἀφανίζουσιν

12₁₄ („A' Σ'“ : ungläubwürdig). Is. 59₁₈ dreimal. 66₆ (anonym) und Aquila ed. Taylor Ps. 102₂. Sie entspricht der gleichfalls für A' charakteristischen Übersetzung des Verbuns נמל durch ἀμείβεσθαι, s. oben zu 3₉. Σ' braucht ἀμοιβή in 1₂₃ für שלמוך.

139) A', der sich grundsätzlich durchaus von der LXX emanzipiert hat und eine vollständig neue Übersetzung liefern will, scheint hier doch von ihr abzuhängen. Aber da er auch in Is. 60₁₇, wo die LXX נגשרך durch τοὺς ἐπιτόπους σου wiedergibt, πράκτοράς σου übersetzt („A' Θ'“, für A' spricht das Fehlen des Artikels), und da er נגש ähnlich in Exod. 5₁₃. Iob 39₇ durch εἰσπράκτης, in Iob 3₁₈. Zach. 10₄ durch εἰσπράσσων wiedergibt, überall von der LXX abweichend, so braucht er auch an unserer Stelle seine Übersetzung nicht direkt aus der LXX übernommen zu haben, sondern das Zusammentreffen kann zufällig sein, oder er kann hier unbewußt unter dem Einflusse der LXX, die er ja zweifellos recht gut gekannt hat, gestanden haben; vgl. auch unten zu χέρσον 7₂₃. — Der Dativ πράκτορσιν, der natürlich deshalb gewählt ist, weil der Nominativ πράκτορες nicht zu dem singularischen Prädikate מעולל gepaßt hätte, ist nicht zu beanstanden, da A' den Kasus auch sonst öfter frei nach Bedarf wählt. So übersetzt er z. B. in Aquila ed. Burkitt das grammatisch eigentlich ganz unmögliche אִישׁ הַאֲלֵהִים Reg. IV 23₁₇ in der einzig singemäßen Weise durch ὁ τάφος ἀνδρὸς τοῦ θεοῦ und das bloße בֵּיתָ 23₂₄, das dort wie oft „im Hause“ bedeutet, durch οἴκῳ (die Präposition ἐν darf er nicht hinzufügen, da sie im Hebräischen nicht steht, vgl. 23₂₀, wo er das bloße יְרוּשָׁלַיִם, obwohl es „nach Jerusalem“ heißt, auch nur durch bloßes Ἱερουσαλήμ wiedergibt). Vgl. auch die Umkehrung des Abhängigkeitsverhältnisses in Fällen wie גְּבוּהָה עֵינַי דְּפִשְׁלָמוֹן מֵעֵתְּרִיִּם oben 2₁₁.

140) Masoretische Vokalisation נְשִׂים, aber LXX und Θ' sprachen נְשִׂים.

141) So die Hs. Aber da die Übersetzer regelmäßig in der Reihenfolge der Hexapla aufeinander folgen (s. oben S. 6 Anm. 2), müßte man E' hinter Θ' erwarten. „E'“ ist hier sicher ein Schreibfehler für „C'“, denn Hieronymus, der selbst mulieres übersetzt, sagt ausdrücklich, daß so „solus interpretatus est Symmachus“. Vgl. oben S. 6.

142) So die Hs., doch liegt wiederum die Vermutung nahe, daß E'

- 13 נצב καταστήσεται] A' ἐστήλωται Σ' ἴσταιται
- 14 בערתם ἐνεπυρίσατε] A' κατενεμήσασθε Σ' κατεβοσκίσατε
- 15 תטחנו καταισχύνετε] A' Σ' Θ' ἀλήθετε
- 16 גבהו ὑψώθησαν] A' ἐμετεωρίσθησαν
- גרון (ג' נטיות) נטוות ὑψηλῶ τραχήλω] A' ἐκτεταμένῳ βρόγχῳ¹⁴³⁾
Σ' φάρυγγι Θ' λάρυγγι
- ומשקרות עינים και νεύμασιν ὀφθαλμῶν] και παρατενίζουσαι
ὀφθαλμοῖς¹⁴⁴⁾
- הלך וטפון תלכנה και τῆ πορείᾳ τῶν ποδῶν ἅμα σύρουσαι
τοὺς χιτῶνας] A' πορευόμεναι¹⁴⁵⁾ και ἐπισοφοῦσαι ἐπορεύοντο
Σ' Θ' και κροτοῦσαι
- תעכסה ἅμα παίζουσαι] A' παρενσκάζουσαι¹⁴⁶⁾ Σ' εὐρύθμωσ
βαίνουσαι Θ' σχεδιάζουσαι
- 17 קרקר בנות ציון ἀρχούσας θυγατέρας Σιών] A' Σ' Θ' κορυφήν
θυγατέρων Σιών¹⁴⁷⁾

Schreibfehler für C' sei, vgl. Is. 25⁷, wo Σ' gleichfalls בלע durch καταποντίζειν wiedergibt. Durchaus sicher ist allerdings die Vermutung nicht, da καταποντίζειν = בלע bei den verschiedensten Übersetzern von der LXX an vorkommt.

143) A' selbst wird ἐκτεταμέναι βρόγχῳ geschrieben haben; zur Konstruktion vgl. 14 βαρὺς ἀνομία, 33. 9¹⁴ αἰρόμενος προσώπῳ (oder -ποις). Das in 710 überlieferte ἐκτεταμένῳ βρόγχῳ wird durch Angleichung an das ὑψηλῶ τραχήλω der LXX entstanden sein, vgl. oben S. 26 Anm. 51 und besonders unten zu μεμιαμμένα 65.

144) 710 hat hier keinen Autornamen. Da παρατενίζειν sonst noch gar nicht bekannt ist, und da es an dem bei A' am Schluß des Verses vorkommenden, gleichfalls unbekanntem παρα-εν-σκάζειν eine Parallele hat, wird die Übersetzung dem A' angehören, der ja solche Neubildungen liebt (vgl. Reider S. 353 f.).

145) 710 πορευόμενοι, aber dann ἐπισοφοῦσαι.

146) Von σκάζειν „hinken“ ist bisher weder ein Kompositum mit παρα-, noch mit ἐν- bekannt. Das Partizip ist bei A' auffällig, da der Grundtext ein Verbum finitum hat, und A' das vorhergehende תלכנה durch ἐπορεύοντο wiedergegeben hatte; es wird durch Angleichung an LXX, Σ' und Θ' entstanden sein, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

147) Σιών kommt auch sonst häufig in A'-Fragmenten vor, s. Hatch-Redpath Suppl. S. 141. Doch scheint die echte A'-Form nach Aquila ed. Taylor Ps. 101^{17.22} Τειῶν oder Τιῶν zu sein, vgl. Reider S. 339 Anm. 43.

יערה פתח¹⁴⁸) ἀποκαλύψει τὸ σχῆμα αὐτῶν] A' κόμην αὐτῶν
ἀσχημονήσει¹⁴⁹ Σ' τὴν πρόσωπον αὐτῶν γυμνώσει¹⁵⁰ Θ' τὰ
κατὰ πρόσωπον αὐτῶν¹⁵¹ ἀποκαλύψει¹⁵²)

18 את תפארת העכסים תִּהְיֶה דֹּעָאן תּוּ יִמְאַטִּימוּ אֲוֵטָוּן כַּאִי תּוּס
 כֹּסְמוּס אֲוֵטָוּן כַּאִי תַּעֲמִלְוִיָּא¹⁵³)] A' τὸ αὐχμημα τῶν ὑπο-
δημάτων¹⁵⁴ Σ' τὸν κόσμον τὰς περισκελίδας τὰ τίμια
τῶν ὑποδημάτων¹⁵⁵)

148) Neben der tiberiensischen Vokalisation פתח, von der wir nicht wissen, welchen Sinn sie dem Worte geben soll, steht die babylonische יעה, bei der פתח deutlich als aus פתחה zusammengesogen aufgefaßt ist. Dieselbe Auffassung vertreten A', Σ' und Θ', vgl. Lev. 19₂₇ פתח LXX ἐν τῆς κόμης Σ' τὴν πρόσωπον.

149) Vgl. Lev. 20₁₉ הערה A' ἡσχημόνησεν (von Scharfenberg und Field mit Unrecht dem A' abgesprochen).

150) γυμνοῦν findet sich gerade bei Σ' besonders häufig, s. Hatch-Redpath.

151) Zu dieser Umschreibung vgl. unten 6₁ שוליר [A'] Σ' Θ' τὰ πρὸς ποδῶν αὐτοῦ, auch 3₂₁ נזמי האך Σ' τὰ περὶ τοὺς μυκτήρας.

152) Q hat wie 710 und andere Hss. im LXX-Texte ἀποκαλύψει statt B's ἀνακαλύψει, setzt aber über απο ein „Θ'“ und einen Index und bemerkt am Rande οἱ Ο' ανα, d. h. der LXX-Text des Archetypus, aus dem die hexaplarischen Noten Q's stammen, hatte wie B ἀνακαλύψει und gab ἀποκαλύψει als Übersetzung des Θ' an (vgl. oben S. 16). Field führt ἀποκαλύψει als Lesart von „alia exemplaria“ an und schreibt es im Auctarium S. 29 nach „Cod. 88“ (s. unten zu τυφώνων 13₂₁) fälschlich dem A' zu.

153) Die Identifikation der LXX mit dem hebräischen Texte ist hier und im Folgenden zuweilen unsicher. Geht man rückwärts von der Gleichung שהרנים = μηνίσκουσ und setzt dann (mit Field) שביסים = κοσύμβουσ, so bleibt für את תפארת העכסים alles oben Angeführte oder, wenn man annimmt, daß der Archetypus, aus dem die hexaplarischen Randnoten stammen, hier wie an anderen Stellen (s. oben S. 16) mit B übereinstimmte, wenigstens תִּהְיֶה דֹּעָאן תּוּ יִמְאַטִּימוּ אֲוֵטָוּן תַּעֲמִלְוִיָּא übrig. Damit verträgt es sich aber nicht, daß bei תַּעֲמִלְוִיָּא eine neue Randnote steht; indessen ist diese vielleicht durch ein Versehen entstanden, s. Anm. 156.

154) Über diese Übersetzung s. Anm. 156.

155) τὰ τίμια τῶν ὑποδημάτων ist in 710 nur durch ein Komma vom Vorhergehenden getrennt. Es kann aber nicht mehr zur Σ'-Übersetzung gehören, sondern wird die Übersetzung des Θ' sein.

- העכסים τὰ ἐμπλόκια] A' τὰς περισκελίδας¹⁵⁶⁾
 שניסים κοσύμβους] A' τελαμῶνας
 שהרנים μηνίσκους] μανιάκας¹⁵⁷⁾
 19 נטפות κάθεμα] A' κροχυφάντους¹⁵⁸⁾
 השרות τὸν κόσμον¹⁵⁹⁾] A' τὰ σπάθινα¹⁶⁰⁾ Σ' τὰς μίτρας
 20 הפארים τὴν σὺνθῆσειν τοῦ κόσμου τῆς δόξης] A' Σ' τοὺς στε-
φάνους¹⁶¹⁾

156) Nach der vorhergehenden Angabe hat A' את הפארת העכסים durch τὸ αὔχημα τῶν ὑποδημάτων übersetzt. Die Richtigkeit dieser Angabe läßt sich nicht bezweifeln: αὔχημα, bei Hatch-Redpath überhaupt nicht vorkommend, findet sich zwar unten 13₁₉ als Σ'-Übersetzung von הפארת, paßt aber auch sehr gut zu A', da dieser הפארת Prov. 49. 19₁₁. Is. 52₁ durch αὔχησις und ירפאר unten 10₁₅ durch αὔχησει wiedergibt. Auch die Auffassung der עכסים als Schuhe macht keine Schwierigkeiten, da sie sich ebenso in der vermutlich dem Θ' angehörigen Übersetzung (vgl. die vorige Anm.), im Targum und in der Vulgata findet. Auf die עכסים folgen nun im Hebräischen sofort die שניסים, und deren Wiedergabe durch τελαμῶνας bei A' war schon bekannt und wird von 710 aufs neue bestätigt. Folglich ist hier bei A' für τὰς περισκελίδας kein Platz. Wahrscheinlich ist τὰς περισκελίδας irrtümlich aus der vorhergehenden Σ'-Übersetzung wiederholt.

157) Diese Übersetzung stammt nach Q und Theodoret von Σ'.

158) So, nicht κροχυφάντους, hat auch Field = Prokop. Ebenso ist in Jer. 52_{22.23} ganz sicher κροχυφάντων und κροχυφαντότων überliefert. Also stammt die Komposition aus einer Zeit oder einem Lande, wo der Spiritus asper nicht mehr gesprochen wurde. Vgl. auch oben S. 21 Anm. 16.

159) Die Identifikation der LXX mit dem hebräischen Texte ist hier wieder sehr unsicher, vgl. Anm. 153. Da aber der Index bei dem unmittelbar auf κάθεμα folgenden καὶ τὸν κόσμον steht, ist anzunehmen, daß die Randnoten zu dem unmittelbar auf נטפות = κάθεμα folgenden והשרות gehören.

160) σπάθινα (in 710 ohne Akzent) ist ein unbekanntes Wort, das vielleicht mit den gleichfalls unbekanntenen Kleidernamen σπαθαρικά Is. 3₂₃ und σπαθαρίσκος Gen. 38₁₄ (vgl. Field zu den beiden Stellen) und dem Webinstrument σπάθη (vgl. E. Mayser, Grammatik der griech. Papyri aus der Ptolemäerzeit [1906], S. 29 f.) zusammengehört.

161) τοὺς στεφάνους ist sicher = הפארים, denn פאר wird auch sonst durch στέφανος wiedergegeben: A' Is. 61₁₀, A' Θ' Is. 61₃, Σ' Is. 61₁₀, Ez. 24_{17.23}.

צְעֻדוֹת *χλιδῶνας*] *βραχιάρια*¹⁶²⁾

הַקְשָׁרִים *τὰ ψέλια*¹⁶³⁾] *A'* τὸς δεσμούςς *Σ'* *ἐγκομβώματα*¹⁶⁴⁾ *Θ'*
ἐπιδέματα

וּכְתִי הַנֶּפֶשׁ *καὶ τὸ ἐμπλόκιον*] *A'* καὶ οἴκους τῆς ψυχῆς¹⁶⁵⁾ *Σ'*
τὰ σκεύη τῆς ἐμπνοίας

21¹⁶⁶⁾ הַנּוֹמֵי הָאֵלֶּיךָ *καὶ τὰ ἐνώτια*¹⁶⁷⁾] *A'* καὶ τὰ¹⁶⁸⁾ *ἐνώτια τοῦ μνητῆρος*
Σ' καὶ τὰ περὶ τοὺς μνητῆρας *E'*¹⁶⁹⁾ *καὶ τὰ ἐνώτια τοῦ*
προσώπου

22 מַחְלָצוֹת *περιπόρφορα*] *A'* *Θ'* μετεκδύματα *Σ'* περιζώματα

162) Noch Field gibt nach Curterius an: „*Θ. τὰ βραχιάρια*“. Aber Curterius gibt Q falsch wieder, vgl. oben S. 18 unter „Q“. In Wirklichkeit hat Q: *Σ' βραχιάρια* (so ohne Artikel, wie 710), und darauf folgt, wie Curterius richtig angibt, als unmittelbare Fortsetzung ohne neuen Autornamen *τὰ ἐγκομβώματα*, was also auch noch dem *Σ'* angehört, aber von Field natürlich gleichfalls dem *Θ'* zugeschrieben wird.

163) Hier fehlt der Index sowohl im Texte als am Rande. Auch stehen die drei Randnoten vor der zu צְעֻדוֹת gehörigen. Es kann aber kein Zweifel sein, daß sie hierher gehören. Denn 1) hat Q *τὰ ἐγκομβώματα* hinter *βραχιάρια* (s. die vorige Anm.), wonach schon Drusus *τὰ ἐγκομβώματα* richtig zu הקשרים gestellt hat, 2) sind *A'* *δεσμούςς* und *Θ'* *ἐπιδέματα* offenbar etymologisierende Übersetzungen von קשרים.

164) 710 *εγκομβοματα*. Über die irrtümliche Zuweisung dieser Übersetzung an *Θ'* bei Field s. oben Anm. 162.

165) Diese Übersetzung paßt ganz zu der Art des *A'*, aber gar nicht zu dem, was der Talmud über die Übersetzung unserer Stelle durch עקילם berichtet, s. Field Bd. II S. 437. 566 und Bd. I S. XVII.

166) Swete teilt in getreuer Nachfolge Tischendorfs die Verse 3₂₀—₂₃ falsch ab; wir folgen der hebräischen Zählung.

167) Am Rande stehen vor den drei Zeilen, welche die drei Randnoten einnehmen, fünf Asterisken untereinander, die nach oben und unten etwas über die drei Zeilen hinausgreifen. Im Texte fehlt jegliches Zeichen.

168) *τὰ* ist bei *A'* irrtümlich hinzugefügt, s. oben S. 26 Anm. 55. Vielleicht hat auch hier der Einfluß der LXX mitgewirkt, vgl. S. 26 Anm. 51.

169) So die Hs. Aber neben *A'* und *Σ'* erwartet man *Θ'*, und zu ihm würde *καὶ τὰ ἐνώτια τοῦ προσώπου* auch gut passen, da es sich als Erweiterung des LXX-Textes nach dem Hebräischen betrachten läßt (vgl. oben S. 28 Anm. 69), und da gerade *Θ'* auch sonst (Iob 42₁₁. Ez. 16₁₂) mit *A'* in *ἐνώτιον* = נֶמֶס übereinstimmt. Also wird *Θ'* hier Schreibfehler für *Θ'* sein, vgl. oben S. 6.

- מעטפות μεσοπόροφρα] A' περιβόλαια¹⁷⁰⁾ Σ' ἀναβόλαια
 המטפחות τὰ ἐπιβλήματα] A' τὰ λέντια Σ' ἐργείρια Θ' ζώνας
 23 גלינים διαφανῆ Λακωνικά] A' κάτοπτρα¹⁷¹⁾
 הצניפות τὴν βύσσον¹⁷²⁾] A' τὰς μίτρας Σ' Θ' τὰ διαδήματα
 רדידים θέριστρα κατάκλιτα¹⁷³⁾] Σ' σπαθαρικά¹⁷⁴⁾
 24 בשם ὁσμῆς ἡδέιας] A' Σ' Θ' ἀρώματος
 מק κονιορτός] A' Σ' ἔκτηξες¹⁷⁵⁾
 נקפה σχοινίω ζώση] A' κόλαμμα Σ' πληγῆ
 מקשה מעשה תחת ἀντὶ τοῦ κόσμου τῆς κεφαλῆς τοῦ χρυσίου
A' ἀντὶ ποιήματος ἐνουλώσεως Σ' ἀντὶ κόσμου τριχῶν
Θ' ἀντὶ ἔργου μακέ¹⁷⁶⁾
 פתיגיל τοῦ χιτῶνος τοῦ μεσοποροφύρου] Σ' στηθοδεσμίδος¹⁷⁷⁾
 24/25 מתוך כחרב : כי תחת יפי καὶ ὁ υἱός σου ὁ κάλλιστος ὃν
ἀγαπᾷς, μαχαίρα] A' Σ' ἵπτα¹⁷⁸⁾ ὅτι ἀντὶ κάλλους ἄνδρες σου ἐν
μαχαίρα Σ' ἀντὶ δὲ κάλλους οἱ καλοὶ¹⁷⁹⁾ τοῦ ἀριθμοῦ¹⁸⁰⁾

170) A' übersetzt מעטה Is. 61₃ durch ἀναβόλαιον und dementsprechend העטת Ps. 88₄₆ (Mercati). Is. 59₁₇ durch ἀναβολεῖν oder ἀναβολεῖσθαι (Reider S. 341). Daher ist es ganz angemessen, wenn er hier das klang- und sinnverwandte מעטפה ähnlich, aber nicht genau so übersetzt.

171) 710 καταπτρα.

172) Die LXX hat hier sehr viel mehr Worte als der hebräische Text und läßt sich nicht sicher mit ihm identifizieren, vgl. oben Anm. 153. Doch läßt sich sicher feststellen, daß die Randnoten zu הצניפות gehören; denn μίτρα ist auch in Zach. 3₅ = צייר (s. Field z. St.) und öfters bei verschiedenen Übersetzern = מצנפת (s. Hatch-Redpath unter μίτρα), und דיאדמה gibt auch in LXX Is. 62₃ צייר oder צייר wieder.

173) 710 κατακλιτα.

174) Vgl. oben zu σπάθινα 319.

175) Vgl. Ez. 41₇ (Auct.) צמקי(ה) A' ἐτακῆσονται.

176) So (μακέ, nur ohne Akzent) die Hs. Die Transkription des schwierigen hebräischen Wortes entspricht der Praxis des Θ', s. Field I S. XL f.

177) 710 στηθοδέσμιδος (mit ϑ statt des ersten δ und mit Akzent auf ε).

178) Q schreibt diese Übersetzung nur dem A' zu, und dies ist richtig, da Σ' nach 710 selbst anders übersetzt hat.

179) Σ' fügt zu κάλλους = יפי noch eine zweite Übersetzung mit anderer Auffassung des hebräischen Textes (יפי) hinzu. Ähnlich hat das Targum zuerst בשופרה „in ihrer (der Frauen) Schönheit“ und dann noch

- 26 פתחיה $\alpha\iota$ $\theta\eta\kappa\alpha\iota$ τοῦ κόσμου ἡμῶν] A' Θ' ἀνοίγματα¹⁸¹⁾ αὐτῆς
 Σ' αἰ θύραι
 נתקתה (ו) $\alpha\tau\alpha\lambda\epsilon\iota\varphi\theta\eta\sigma\eta$ μόνῃ] A' ἀθωωθήσεται Σ' κενωθήσε-
ται Θ' καθαρῶσθήσεται

Kapitel 4.

- 1 ביום ההוא לאמר $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\upsilon\sigma\alpha\iota$ ¹⁸²⁾] $\times A'$ Σ' Θ' ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ
 רק $\pi\lambda\eta\nu$] Σ' μόνον¹⁸³⁾
 אסף ἄφελε] A' σύλλεξον¹⁸⁴⁾ Σ' περίστειλον¹⁸⁵⁾ Θ' συνάγαγε
 2 צמח יהיה $\acute{\epsilon}\pi\iota\lambda\acute{\alpha}\mu\psi\epsilon\iota$] A' Θ' ἔσται ἀνατολή¹⁸⁶⁾

שפר גיבריר „die Schönheit deiner Männer“. Als Adjektiv faßt יפִי auch Hieronymus in der Vulgata: *pulcherrimi quoque viri*.

180) Zu τοῦ ἀριθμοῦ = (מתין) vgl. Is. 41₁₄ מתי ישראל Σ' ἀριθμὸς Ἰσραήλ und Deut. 26₅. 28₆₂ במתי מעט LXX ἐν ἀριθμῶ βραχεῖ.

181) Diese etymologisierende Übersetzung von פֶּתַח „Tür“ gehört an allen von Hatch-Redpath angeführten Stellen nur dem A' an (Prov. 8₆ A' Σ' Θ' E' ἀνοιγμα bildet keine Ausnahme, da ἀνοιγμα hier = מִפְתָּח „Öffnen“ ist). Daher wird auch das ἀνοίγματα unserer Stelle nur dem A' angehören. Θ' würde auch wohl den Artikel hinzugefügt haben, der bei A' mit Recht fehlt, s. oben S. 26 Anm. 55.

182) Der Index steht über dem Schlusse dieses Wortes (über $\alpha\iota$), als ob der Zusatz hinter λέγουσαι eingeschoben werden sollte. In Wirklichkeit gehört er aber natürlich vor λέγουσαι.

183) μόνον kommt gerade bei Σ' öfter vor, s. Hatch-Redpath. Ja es fragt sich, ob an den beiden Stellen, wo andere Übersetzer genannt werden, nicht Fehler der Überlieferung vorliegen. Denn in Reg. I 1₁₃ נתקתה נורה רק Θ' μόνον τῶν χειλῶν αὐτῆς σαλευομένων ist die Konstruktion so elegant, daß sie viel eher nach Σ' als nach Θ' aussieht. Und in Eccl. 7₃₀, wo Field im Hauptwerke μόνον = לְבַד dem A' zuschreibt, verbessert er dies im Auctarium schon in „ A' Σ' “, und wahrscheinlich wird es nur „ Σ' “ heißen müssen.

184) Die Übersetzung von אסף durch συλλέγειν ist eine Spezialität des A' , s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath. Auch in Reg. III 10₂₆, wo καὶ συνέλεξε = ייאסף in einem namenlosen asterisierten Zusatze steht, und in Iob 39₁₂, wo συλλέξει = יאסף angeblich dem Σ' angehört, wird A' der Autor sein. (Θ' wird in Ps. 38₇, S' in Ps. 26₁₀ nur neben A' genannt.)

185) Vgl. Is. 58₈ יאסף יהוה כבוד LXX ἡ δόξα τοῦ θεοῦ περιστελεῖ σε.

186) ἀνατολή wird nur dem Θ' angehören, der auch in Ier. 33₁₅

ופרי ולכבוד μετὰ δόξης] ✕ καὶ ὁ καρπός¹⁸⁷⁾
 3 הנותר τὸ καταλειφθέν] Α' Σ' Θ' ὁ περισσεύσας
 5 ועשן ונגה אש להבה לילה καὶ ὡς καπνοῦ καὶ ὡς φωτὸς πυρὸς
καιομένον νυκτός¹⁸⁸⁾] Σ' καὶ καπνὸν καὶ φέγγος¹⁸⁹⁾ πυρὸς
φλεγόμενον νυκτός

Kapitel 5.

1 לירידי 1^o τῷ ἡγαπημένῳ oder vielmehr ירידי τοῦ ἀγαπητοῦ] Α'
πατραδέλφῳ μου¹⁹⁰⁾
בן שמן] νῖῶ ἐλαιῶν¹⁹¹⁾ ἀναμέσον ἐλαιῶν¹⁹²⁾

צמח durch ἀνατολή wiedergibt. Die *A'*-Übersetzung von צמח ist ἀναφή,
 s. Zach. 6₁₂.

187) Der Asteriskus steht, obwohl er nicht, wie das zuweilen vor-
 kommt, als Index, sondern als textkritisches Zeichen im Sinne des Origenes
 gebraucht ist, nicht vor der Randnote, sondern wie ein Index über ihr.
 Im Texte steht ein entsprechender Asteriskus über dem letzten Buchstaben
 von δόξης.

188) Der Index steht beim vorhergehenden σιάσει.

189) Q schreibt καὶ καπνὸν καὶ φέγγος den drei Übersetzern *A' Θ' Σ'*
 zu.

190) Auch Hieronymus berichtet, daß *A'* „πατράδελφον interpretatus
 est“. Wahrscheinlich aber hat *A'* so nicht ירידי, sondern das folgende
 ירי übersetzt; denn πατράδελφος ist an allen Stellen, welche Hatch-
 Redpath aus der LXX, *A'* und unbekanntem Übersetzern anführen, = ירי.
A' würde hier dann nicht πατραδέλφῳ μου, sondern πατραδέλφου μου (so
 Montfaucon und Field) geschrieben haben; auch das Fehlen des Artikels vor
 πατραδέλφῳ erklärt sich dann sofort, denn im hebräischen Texte steht ירידי
 ohne Präposition, während ירידי ein ל vor sich hat, welches *A'* durch τῷ
 wiedergegeben haben würde, s. das hebräisch-griechische Wörterverzeichnis
 unter „Artikel“. Der Fehler in 710 wird sich daraus erklären, daß der
 Index von τοῦ ἀγαπητοῦ (so hat 710 ohne μου) = ירידי sich zu dem
 dicht vorhergehenden sinn gleichen τῷ ἡγαπημένῳ = לירידי verirrt, und
 dann auch der Kasus der Randnote dem ἡγαπημένῳ angepaßt wurde, vgl.
 oben S. 26 Anm. 51 und besonders unten zu 13 s.

191) Hieronymus fügt zu seiner eigenen lateinischen Übersetzung *flio olei*
 hinzu: „Hoc iuxta Hebraicum Theodotio et Aquila transtulerunt“. Hier-
 nach erwartet man νῖῶ ἐλαίου, was auch an sich mindestens für *A'* am
 wahrscheinlichsten ist. ἐλαιῶν wird hier aus dem folgenden ἀναμέσον
 ἐλαιῶν eingedrungen sein.

192) Bisher nur aus Hieronymus, nach welchem es dem *Σ'* angehört,

- 2 (ו)יסקל(הו) [ἐχαράκωσα¹⁹³] A' Σ' Θ' ἐλιθολόγησα¹⁹⁴)
 רַק שׁוֹרָה] Σ' ἐκλεκτήν
 קב' προλήμιον] A' Σ' ὑπολήμιον
- 6 בתהו אשתהו אֲנִי ἔσω τὸν ἀμπελῶνά μου] Σ' ἀφήσω αὐτὸν ὡς ἀνεπίβατον Θ' ἄβατον¹⁹⁵)
 שמיר ὡς εἰς χέρσον] A' ἀδάμας¹⁹⁶) Σ' αὐτόματα¹⁹⁷)
 ועל העבים καὶ ταῖς νεφέλαις] καὶ ἐπὶ τὰ πάχη¹⁹⁸)
- 7 נטע שעשועיו נεόφυτον ἡγαπημένον] A' φυτὸν ἀπολαύσεως αὐ-
τοῦ¹⁹⁹) Σ' φυτὸν τέρψεως²⁰⁰)
- 8 שדה בשדה שדה ἄγρον πρὸς ἄγρον] A' χώραν πρὸς χώραν²⁰¹)

lateinisch bekannt: *in medio olivarum*. Danach hatte Montfaucon *ἐν μέσῳ ἐλαιῶν* rekonstruiert. Σ' faßt בן als בֵּין auf.

193) Der Index steht über dem vorhergehenden *περιέθηκα*.

194) 710 *ἐλιθολογία*. Auffällig ist die erste Person; sie wird durch Angleichung der Randnote an den LXX-Text entstanden sein, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

195) Θ' hat *ἄβατον* wohl wegen des Anklanges an das hebräische בתה gewählt, vgl. 16 טריה Θ' *τρώσεως*, 87 אפיקי(ו) Θ' *ἀφέσεις* und auch 13₂₁ אחים Θ' *ἡχων*. Vielleicht ist eine solche Annahme auch für das *ἀνεπίβατον* des Σ' erlaubt, denn Σ' übersetzt 719 בתרה wiederum mit Anklang an das hebräische Wort durch *βαθείας*, vgl. auch 913 אגמון Σ' *κημοῦντα*. Derartige Anlehnungen an den Klang des hebräischen Wortes waren allerdings bisher bei Σ' und Θ' noch nicht beobachtet, wohl aber bei A', s. Field I S. XXIII (Absatz 6) und Reider S. 346.

196) שמיר heißt auch „Diamant“, daher übersetzt A' es überall durch *ἀδάμας*, auch in der Verbindung שמיר ושירי, die er durch *ἀδάμας καὶ χέρσος* wiedergibt, vgl. unten 7₂₃. 9₁₇.

197) Vgl. unten 7₂₃.

198) Diese Übersetzung kann nur dem A' angehören. עב heißt eigentlich „Dicke, Dichtigkeit“, dann gewöhnlich „Wolke“. A' übersetzt es immer durch *πάχος*, nicht nur in der Verbindung עב הענן „das Wolkendickicht“ Exod. 19₉, sondern auch da, wo das bloße עב „Wolke“ heißt, s. unten 14₁₄ und Iob 36₂₉ (syrisch erhalten). 37₁₁ (syrisch erhalten). Is. 19₁.

199) Vgl. Ps. 118₁₄₃ שעשעי A' *ἀπόλαυσις μου*.

200) Vgl. Ps. 118₂₄ שעשעי Σ' *τέρψις μου* (von Field nach dem Syrischen rekonstruiert), 143 שעשעי Σ' *ἔτερπόν με*, auch Gen. 4₄ וישע Σ' *καὶ ἐτέρφθη* und Ps. 93₁₉. 118₇₀.

201) Man erwartet *χώραν ἐν χώρα*. Das *πρὸς* wird durch Angleichung der Randnote an den LXX-Text entstanden sein, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

202) Der Index fehlt im Texte.

- 10 **כרם יעשו בת אחת** οὐ γὰρ ἐργῶνται δέκα ζευγῆ βοῶν, ποιήσει κεράμιον ἔν²⁰²⁾] **Α' Σ' Θ'** ὅτι δέκα ζευγῶν ἀμπελών ποιήσει²⁰³⁾ βάδον²⁰⁴⁾ ἔνα
- 11 **מאחרי בנשה** οἱ μένοντες τὸ ὄψε] **Σ'** χρονίζοντες ἕως σκοτίας
- 12 **נבל ψαλτηρίου**] **Α' Σ'** νάβλας²⁰⁵⁾
- 13 **מתי רעב** וכבודו καὶ πλῆθος ἐγενήθη νεκρῶν διὰ λιμόν] **Σ'** **Ε'**²⁰⁷⁾ καὶ οἱ ἔνδοξοι αὐτοῦ τεθνηκότες λιμῶ
- 14 **נפשה** τῆν ψυχὴν αὐτοῦ] **ἐαυτόν**²⁰⁸⁾
קבלי τοῦ μὴ διαλιπεῖν] **Σ'** εἰς ἀπέραντον²⁰⁹⁾
שאונו οἱ πλούσιοι²¹⁰⁾] **ἡ ἔπαρσις**²¹¹⁾

203) Diese singularische Übersetzung des hebräischen Plurals ist bei *A'* unwahrscheinlich. Im übrigen wäre die Umkehrung des Abhängigkeitsverhältnisses in δέκα ζευγῶν ἀμπελών = **כרם צמדרי** auch bei *A'* sehr wohl möglich, vgl. oben 211 **עניי גבורות** *A'* **δφθαλμῶν μετεωρισῶς**.

204) Vgl. Hieronymus: „omnes alii *batum* interpretati sunt“.

205) Wenn *νάβλας* so überhaupt richtig ist, kann es höchstens dem *Σ'* angehören; denn *A'* hatte nach der durchaus einwandfreien Überlieferung von Q, der den ganzen Satz aus *A'* anführt, *νάβλα* im Nominativ Singularis. Aber vielleicht stand auch im Archetypus von 710 *νάβλα*, und man hat erst nachträglich ein *ς* angehängt, um es in einen — natürlich falschen — Genetiv Singularis zu verwandeln und die Randnote so der Konstruktion der LXX (μετὰ γὰρ κιδάρας καὶ ψαλτηρίου κτλ.) anzupassen, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

206) Masoretische Vokalisation **מְתִי**, aber die Übersetzer sprachen **מְתִי**.

207) Die Photographie ist hier allerdings ziemlich unscharf, doch scheint es sicher *Ε'* zu sein, nicht *Θ'*. Vgl. aber oben S. 6.

208) Sinngemäße Übersetzung, vermutlich von *Σ'*, der auch in den vorhergehenden und folgenden Randnoten besonders häufig vorkommt.

209) Das Wort *ἀπέραντος* verwendet *Σ'* auch in Ps. 205 (*εἰς ἀπέραντον* = **עולם ועד**). 68₃. Ion. 26. Sonst kommt es nur einmal bei *Θ'* (Iob 36₂₆) und einmal in der LXX (Mac. III 29) vor.

210) Der Index steht beim folgenden (οἱ) *λοιμοί* = **עלז**, aber **עלז** haben *Σ' Θ'* nach Q richtig durch *ὁ ἀγαλλιώμενος* übersetzt, und daß *A'* es durch *ἡ ἔπαρσις* wiedergegeben haben sollte, ist ausgeschlossen. *ἐπαρσις* muß vielmehr Wiedergabe von **שאן** sein, vgl. Reg. IV 19₂₅ **להשור** LXX *εἰς ἐπάρσεις*, Thr. 347 **השאת** LXX *ἐπαρσις*, Ps. 88₁₀ **בשרא** *Σ'* *ἐν τῇ ἐπάρσει* (nach Syrohex. rekonstruiert), Is. 32₅ **שוע** *Θ'* *ἐπαρσις*. Die Übersetzer leiteten alle diese Formen von der Wurzel **נשא** *ἐπαίρειν* ab.

211) Wem diese anonyme Übersetzung angehört, läßt sich nicht ausmachen. Ähnlich übersetzt Hieronymus in der Vulgata *sublimes*.

- 15 גבהים οἱ ὀφθαλμοὶ (עֵינִי) οἱ μετέωροι] Σ' τῶν ὑψηλῶν
 17 ורעו כבשים כדברם καὶ βοσκηθήσονται οἱ διηρασμένοι ὡς
ταῦροι] Α' Σ' καὶ νεμηθήσονται²¹²⁾ ἄμνοι κατὰ τὴν²¹³⁾ ἀγωγὴν
αὐτῶν²¹⁴⁾
 מחים τῶν ἀπειλημμένων] Α' μεμυαλωμένων²¹⁵⁾ Σ' παρανό-
μων²¹⁶⁾
 18 השוא ὡς σχοινίω μακρῷ] Α' ἐν σχοινίῳ ματαιότητος²¹⁷⁾
הטאה העגלה כעבות ὡς ζυγοῦ ἱμάντι δαμάλεως τὰς ἀνομίας]
Α' Σ' Θ' ὡς βρόχον²¹⁸⁾ τῆς ἀμάξης τὴν²¹⁹⁾ ἀμαρτίαν

212) Hinter *νεμηθήσονται* hat 710 irrtümlich *οἱ διηρασμένοι* aus dem LXX-Texte, doch ist es in der Hs. selbst getilgt. Vgl. oben S. 26 Anm. 51.

213) Die Hinzufügung des Artikels ist gegen die Praxis des Α', s. oben S. 26 Anm. 55.

214) Statt *ἄμνοι κατὰ τὴν ἀγωγὴν αὐτῶν* bietet Field nach Prokop, der nur den Σ' als Autor nennt, *οἱ ἄμνοι . . . αὐτῶν* (die Punkte zeigen eine Lücke im Prokoptexte an).

215) Vgl. Ps. 65¹⁵ *עֲלוֹת מִיַּחִים* LXX *ὄλοκαυτώματα μεμυαλωμένα*.

216) Field nach Prokop: *τῶν παρανόμων*.

217) Diese Übersetzung kann nicht von Α' stammen, denn 1) hätte er *σχοινίῳ* geschrieben, vgl. Prov. 5²², 2) hätte er den Artikel mit übersetzt, 3) gibt Α' durch *ματαιότης* nur *הבֵּל* wieder, während er *שוא* durch *εἰκῆ* übersetzt, vgl. z. B. oben 1¹³ *שוא מִנְחַת שוא* Α' *δῶρον εἰκῆ* und Ps. 30⁷ (Auct.) = Ion. 2⁹ *שוא הבֵּל* Α' *ματαιότητος εἰκῆ* (in Ion. 2⁹ hat Field fälschlich *ματαιότητα* im Sing.; in Ps. 30⁷ wird die Übersetzung bei Field fälschlich dem Σ' zugeschrieben, das Richtige bieten die von Mercati entdeckten Mailänder Hexapla-Fragmente, s. Hatch-Redpath Suppl. S. 203. 209 unter *εἰκῆ* und *ματαιότης*); weitere Belege für die Übersetzungspraxis des Α' s. bei Hatch-Redpath S. 377. 899 und Suppl. S. 203. Da nun für Σ' an unserer Stelle *οὐαὶ οἱ ἔλκοντες τὰς ἀνομίας ὡς σχοινίῳ ματαιότητος* überliefert ist, und es, selbst wenn jemand etwa das *ὡς* beanstanden wollte (vgl. aber die folgende Anm.), doch völlig ausgeschlossen scheint, daß Σ' in diesem Zusammenhange das *ב* vor *הבֵּל* rein mechanisch durch *ἐν* wiedergegeben haben sollte, so wird unser *ἐν σχοινίῳ ματαιότητος* dem Θ' angehören.

218) Field hat nach Prokop, der nur den Σ' nennt, *βρόχῳ* statt *βρόχον*. Diese Lesart trifft jedenfalls für Σ' zu; denn da Σ' (wie die LXX) das *בַּחבֵּל* der ersten Vershälfte nach Analogie des parallelen *כַּעֲבוֹת* durch *ὡς σχοινίῳ* wiedergegeben hat (s. die vorige Anm.), so wird er auch *כַּעֲבוֹת* selbst durch *ὡς βρόχῳ* übersetzt haben.

- 21 חכמים οἱ συννετοί] Α' Σ' σοφοί
 נבונים ἐπιστήμονες] Α' Σ' συννετοί
- 22 וְיִן לַשְׁתּוֹת הֵיוּ גַבְרִים οὐαὶ οἱ ἰσχυόντες ὑμῶν οἱ τὸν οἶνον πίνοντες] Α' Σ' Θ' ᾧ οἱ δυνατοὶ πίνειν οἶνον²²⁰⁾
 וְאִנְשֵׁי חַיִל לְמִסְךְ שָׁכַר καὶ οἱ δυνάσται οἱ κεραινοῦντες τὸ σκερά] Α' καὶ ἄνδρες εὐπορίας²²¹⁾ τοῦ κινᾶν μέθυσμα²²²⁾
- 23 מִמֶּנּוּ יִסִּירוּ צַדִּיקִים καὶ τὸ δίκαιον τοῦ δικαίου ἀφαιρούντες] Α' καὶ δικαιοσύνας²²³⁾ δικαίων ἀφιστώντες²²⁴⁾ ἐξ αὐτοῦ²²⁵⁾

219) Die Hinzufügung des Artikels ist gegen die Praxis des Α', s. oben S. 26 Anm. 55.

220) Diese Übersetzung kann so nicht dem Α' angehören, denn 1) würde er nicht den Artikel vor *δυνατοί* hinzugefügt haben, 2) würde er ל vor dem Infinitiv durch *τοῦ* wiedergegeben haben; s. das hebräisch-griechische Wörterverzeichnis unter „Artikel“ und „ל mit Infinitiv“ und vgl. die Fortsetzung der Α'-Übersetzung.

221) Die Übersetzung von חַיִל durch *εὐπορία* ist für Α' charakteristisch. Alle von Hatch-Redpath S. 576 und Suppl. S. 205 unter *εὐπορία* und *εὐπορος* (Reg. I 31₁₂; lies *εὐπορίας* statt *εὐπορος*) angeführten Stellen gehören dem Α' an, auch die aus der LXX (Reg. IV 25₁₀ hexaplarischer LXX-Text; schon Field sagt mit Recht: „Lectio Aquilam sapit“) und aus Σ' (Prov. 12₄; Field: „Lectio *εὐπορίας* Aquilam magis quam Symmachum refert“) und eine anonyme Stelle (Reg. I 14₅₂). Zweifelhaft bleibt nur, ob die Sexta in Ps. 32₁₇ (בְּרַב חַיִלֹּךָ לֹא יִמְלֹךְ S' ἐν πλῆθει εὐπορίας αὐτοῦ οὐ περιδώσει) sich völlig (auch in der Wiedergabe von מַלְטָא an die Übersetzungspraxis des Α' angeschlossen hat, oder ob „S'“ hier ein Fehler für „Α'“ ist.

222) Die Übersetzung von שָׁכַר durch *μέθυσμα* kommt zwar nicht bloß bei Α', aber doch bei ihm am häufigsten vor, s. Hatch-Redpath (die für Θ' angeführte Stelle ist sehr zweifelhaft, s. Fields Anm. z. St.).

223) Α' sprach צַדִּיקָה statt צַדִּיקָה.

224) 710 *ἀφιστώντες*: unmöglich. Verbessert nach Iob 12₂₄ מַסִּיר Α' ἀφιστών und vielen anderen Stellen, wo Α' סִיר und הִסִּיר durch Formen von ἀφιστάναι wiedergibt (vgl. auch unten 8₁₁ und סִירָה ἀπόστασις oben 15). Verdächtig bleibt dann nur noch die Wiedergabe des hebräischen Verbum finitum durch das griechische Partizip; wahrscheinlich ist die Übersetzung Α's in diesem Punkte denen der LXX und des Σ' angeglichen, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

225) Es ist charakteristisch, daß Α' sogar hier, wo der Singular מִמֶּנּוּ nicht zum vorhergehenden Plural צַדִּיקִים paßt, in genauer Nachahmung des hebräischen Textes *δικαίων . . . ἐξ αὐτοῦ* übersetzt.

Σ' τὴν δὲ δικαιοσύνην δικαίου ἀφαιροῦντες αὐτοῦ²²⁶⁾

24 הבנה שחשן אשן קשן ככח לכן διὰ τοῦτο ὃν τρόπον καν-
θήσεται καλάμη ὑπὸ ἀνθρακος πυρὸς καὶ συγκανθήσεται ὑπὸ
φλογός] A' Σ' Θ' διὰ τοῦτο²²⁷⁾ ὡς ἐσθίει καλάμην γλῶσσα πυ-
ρὸς καὶ θέρμη φλογός

רפה ἀνειμένης] ἀνειμένης²²⁸⁾ A' παρήσιν²²⁹⁾

226) 710 αὐτοί: gegen den hebräischen Text; auch liegt zur Hervorhebung des αὐτοί keinerlei Grund vor.

227) A' übersetzt לכן durch διὰ τοῦτο, dagegen על כן durch ἐπὶ τούτω. Für διὰ τοῦτο = לכן wird A' allein als Autor genannt in Gen. 30¹⁵. Is. 7¹⁴ (auch Σ' übersetzt ebenso). Ier. 6¹⁸. Mich. 3¹², vgl. auch Reg. III 14¹⁰, wo A' sicher der Autor ist; A' Σ' werden zusammen genannt unten 10¹⁶ und Reg. IV 1¹⁶. 19³², alle drei Übersetzer zusammen an unserer Stelle und Is. 52⁶. 61⁷. Ez. 18³⁰. 21⁴. ἐπὶ τούτω = על כן findet sich, regelmäßig bei A' allein, unten 15^{4.7} und Iob 6³. 23¹⁵ („A' Θ'“, vgl. aber Fields Anm. z. St.). Ps. 24⁸ (Auct.). 44⁹. 45³ (Mercati). Gegen die sonstige Praxis soll A' in Ps. 24⁸. 44¹⁸. Ier. 31²⁰. 44²³ על כן durch διὰ τοῦτο wiedergegeben haben, aber in Ps. 24⁸ haben die Sixtina und Drusius nur φωτήσει (lies φωτίσει) ἀμαρτωλούς ohne das von Montfaucon vielleicht nur aus der LXX vorausgeschickte διὰ τοῦτο, in Ps. 44¹⁸ ist außer dem angeblich von A' Σ' Θ' stammenden διὰ τοῦτο auch das richtige ἐπὶ τούτω anonym überliefert, in Ier. 31²⁰ schwankt die A'-Überlieferung stark, und in Ier. 44²³ gehört die dem A' Σ' zugeschriebene Übersetzung, da sie auch sonst nicht dem Charakter A's entspricht, gewiß nur dem Σ' an.

228) Die Randnote ἀνειμένης A' παρήσιν (710 παρήσιν) steht am Schluß von Bl. 50 b und zwar nicht mehr an dem schon gefüllten seitlichen Rande, sondern am unteren Rande. Vor ἀνειμένης ist ein größerer Fleck, und innerhalb dieses Fleckes ist auf der Photographie gerade vor ἀνειμένης etwas zu sehen, was ein Buchstabe (C', Θ' oder ähnlich), aber auch nur ein intensiverer kleiner Fleck innerhalb des größeren sein kann. Letzteres ist wahrscheinlicher. Denn nach der oben S. 6 Anm. 2 dargelegten Regel kann man vor der A'-Übersetzung παρήσιν nicht die eines anderen Übersetzters erwarten. Auch stimmt die Randlesart ἀνειμένης völlig mit der Lesart des LXX-Textes selbst überein. Es findet sich aber in 710 nur noch ein einziger Fall, wo eine Randnote völlig mit dem LXX-Texte übereinstimmt: 13⁶ LXX συντριβή A' συντριβή, und dort liegt, wie z. St. gezeigt werden wird, sicher ein Irrtum vor, da A' so nicht übersetzt haben kann und Σ' Θ' nach ausdrücklicher Angabe anders übersetzt haben. συντριβή wird dort am Rande einfach aus dem LXX-Texte wiederholt sein, und ebenso wird es hier sein. Die Wiederholung sollte eigentlich wohl

כּוּשֵׁל οὐδὲ κοπιᾶσουςιν] Σ' Θ' οὐδὲ ἀσθενῶν²³⁴⁾

שׂרוּך ol ἰμάντες] A' ἴχνη²³⁵⁾

28 סּוּפָה καταιγίς] συσσεισμός²³⁶⁾

29 כּלְבַיָּא לוּ כּלְבַיָּא δὲ οὐκ ἔστιν ἐκλελυμένος ὡς λέοντες] A' βρύχημα αὐτῶν²³⁷⁾ ὡς
λέοντων²³⁸⁾ Σ' Θ' ὄρυμα²³⁹⁾ αὐτῶν²⁴⁰⁾

denn A' gibt alle Derivate der Wurzel כּשֵׁל durch σκάνδαλον und Derivate dieses Wortes wieder, s. oben zu σκανδαλισμός 36. Dagegen paßt Σ κ ἔστιν ἐκλελυμένος durchaus als A' -Übersetzung von עֵרָךְ אֵרָךְ, vgl. Is. 40²⁸ יֵרֵךְ Οἱ λοιποὶ ἔξελεύθη, Ier. 51^{58. 64} יֵרֵפֶר (ר) A' und Σ' (in 58 auch Θ') ἐκλυθήσονται (רָךְ und רֵךְ sind nur zwei verschiedene Formen derselben Wurzel); vgl. auch die Σ' -Übersetzung unserer Stelle οὐκ ἐκλυθήσονται (von Field aus dem Syrischen rekonstruiert) und weiteres Material unten bei ἐκλυσίς 822. Wenn οὐκ ἔστιν ἐκλελυμένος = עֵרָךְ אֵרָךְ ist, erklärt sich auch sofort, weshalb A' hier bloß οὐκ, nicht καὶ οὐκ hat; denn auch der hebräische Text hat hier bloß אֵרָךְ, nicht אֵרָךְ וְאֵרָךְ wie nachher.

234) Field nach Syrohex.: „ Σ . οὐ προσκόψουσιν“. Wer recht hat, ist nicht auszumachen. Für 710 läßt sich anführen Prov. 4¹⁹ יכשלו Σ' ἀσθενήσουσιν, Is. 36 (s. oben) מכשלה Σ' Θ' ἀσθένεια, 38 (s. oben) כשלה Σ' Θ' ἠσθένησεν, 31⁹ וכשל Σ' Θ' καὶ ἀσθενήσει, 40³⁰ יכשלו Σ' Θ' ἀσθενήσουσιν, 63¹³ יכשלו Σ' ἠσθένησαν, vgl. auch Ier. 20¹¹. Für Syrohex. dagegen läßt sich anführen Ps. 9⁴ יכשלו Σ' καὶ προσκοψάντων, Is. 8¹⁵ כשלו (ר) Σ' προσκόψουσιν, 59¹⁰ כשלנו Σ' προσκόψομεν, Os. 14¹⁰ יכשלו Σ' προσκόψουσιν (nur syrisch erhalten).

235) Unwahrscheinlich ist, daß A' den Singular שׂרוּך durch einen Plural wiedergegeben haben soll. Auch die Wiedergabe von שׂרוּך durch ἴχνη fällt auf, doch kennen wir die Übersetzungspraxis des A' bei diesem nur noch Gen. 14²³ vorkommenden Worte nicht sicher (in Gen. 14²³ weisen die Hss. die Übersetzung ἰμάντος teils dem A' , teils dem Σ' zu, s. Field und Brooke-McLean z. St.).

236) Diese Übersetzung stammt nach Q und Syrohex. von A' .

237) Auch Q hat αὐτῶν, doch ist dies ein offenbar alter Fehler für αὐτῶ = לוּ, was schon Drusus richtig hergestellt hat. Vgl. oben S. 7.

238) Statt λέοντων erwartet man λέοντος. Der Plural ist wohl unter dem Einflusse des vorhergehenden, gleichfalls sekundären Plurals αὐτῶν entstanden.

239) Field = Q ὄρυμα. Vgl. LXX Ez. 19⁷, wo die Überlieferung zwischen ὄρυμα (AB*Q), ὄρυγμα, ὄρωμα und ὄρομα (B^{ab}) schwankt.

240) Field = Q αὐτοῦ. Dies ist vorzuziehen. In 710 hat die Umwandlung von αὐτῶ in αὐτῶν bei A' (s. oben Anm. 237) eine analoge Umwandlung bei Σ' nach sich gezogen.

יפליט $\xi\kappa\beta\alpha\lambda\epsilon\iota$] $A' \Theta'$ διασώσει Σ' ἐννικήσει
 30 עליו $\delta\iota' \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$] $A' \Sigma' \Theta'$ ἐπ' αὐτόν²⁴¹⁾
 צ $\sigma\kappa\lambda\eta\rho\acute{o}\nu$] θλίψεως²⁴²⁾
 חשך ואור²⁴³⁾] ⊗ καὶ φῶς ἐσκότασεν²⁴⁴⁾
 בעריפיה $\acute{\epsilon}\nu \tau\eta \acute{\alpha}\pi\omicron\rho\iota\acute{\alpha} \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu$] $A' \Sigma' \Theta'$ ἐν τῷ²⁴⁵⁾ γνοφουῦσθαι αὐτήν

Kapitel 6.

1 ההיכל את מלאים וישוליו καὶ πλήρης ὁ οἶκος τῆς δόξης αὐτοῦ²⁴⁶⁾
 $A' \Sigma' \Theta'$ ²⁴⁷⁾ καὶ τὰ πρὸς ποδῶν αὐτοῦ ἐπλήρουν τὸν ναόν

241) Noch Field gibt nach Curterius $\acute{\epsilon}\pi' \alpha\upsilon\tau\omicron\nu$ nur für Θ' an, dagegen für Σ' $\acute{\epsilon}\pi' \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$. Aber Q hat in Wirklichkeit bei beiden $\acute{\epsilon}\pi' \alpha\upsilon\tau\omicron\nu$. Vgl. oben S. 18 unter „Q“.

242) Von wem diese namenlose Übersetzung stammt, ist nicht auszumachen.

243) Der Index steht beim folgenden ἀπορία, dementsprechend steht diese Randnote hinter der folgenden. Im LXX-Texte hat חשך ואור kein Äquivalent.

244) Field hat in Exod. 10₁₅ $\tau\omega\sigma\eta\tau\eta\ \acute{A}' \Sigma'$ καὶ ἐσκοτάσθη und bemerkt dazu: „Minus probabiliter Cod. X [= M]: Ἄ. Σ. ἐσκότασεν“. Aber gerade dies ist richtig; denn von σκοτάζειν und συσκοτάζειν kommt in den von Hatch-Redpath aus der LXX und den jüngeren Übersetzungen angeführten Stellen sonst nirgends ein Passiv vor, und beide Wörter werden auch meistens in intransitivem Sinne „dunkel werden“ gebraucht, während σκοτίζειν und σκοτοῦν „dunkel machen“ heißen und in den Bibelübersetzungen meistens (σκοτοῦν) oder ausschließlich (σκοτίζειν) im Passiv vorkommen (σκοτίζοντος Ps. 28₈ bei Pitra ist natürlich Fehler für Fields ἐσκοτίζοντος).

245) Der einzige Fall, in welchem die zusammenhängenden A' -Texte die Hinzufügung des Artikels durch A' glaubhaft bezeugen, ist der Infinitiv mit ב: Aquila ed. Taylor Ps. 101₂₃ בהקבץ עמים $\acute{\epsilon}\nu \tau\omega \acute{\alpha}\nu\theta\omicron\rho\iota\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ λαούς, Mercati Ps. 45₃ ארץ בהמיר $\acute{\epsilon}\nu \tau\omega \acute{\alpha}\nu\tau\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\sigma\theta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ γῆν und במוט $\acute{\epsilon}\nu \tau\omega \sigma\phi\acute{\alpha}\lambda\lambda\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ὄρη. Daher könnte man hier — anders als sonst, s. oben S. 26 Anm. 55. — den Artikel auch bei A' nicht beanstanden, wenn nur der hebräische Text einen Infinitiv und nicht ein Substantiv im Plural hätte.

246) Die Indices der Noten zu 6₁₋₅ fehlen sowohl im Texte als am Rande.

247) 710 stimmt mit Syrohex. überein, der die Übersetzung den λοιποὶ zuschreibt, während Q nur Θ' , Prokop nur Σ' , Hieronymus nur $\Theta' \Sigma'$ nennt. In Wirklichkeit kann allerdings A' nicht so übersetzt haben, denn

- 4 אמות הספים וינעו *καὶ ἐπήρθη τὸ ὑπέρθυρον*²⁴⁶⁾] A' Σ' καὶ ἐσα-
λεύθη τὰ πρόθυρα τῶν οὐδῶν²⁴⁸⁾
- 5 נדמיתי *κατανένυμαι*²⁴⁶⁾] A' Σ' Θ' ἐσιώπησα
טמא¹⁰ oder 2⁰ ἀκάθαρτα²⁴⁶⁾] A' μεμιαμμένα²⁴⁹⁾
- 9 אמרת(ו) *εἶπον*²⁵⁰⁾] A' ἐρεῖς
- 10 השמן *ἐπαχύνθη*] Σ' ἐλιπάνθη²⁵¹⁾
כנר ואוניו הכנר *καὶ τοῖς ὄσιν αὐτῶν βαρέως ἤκουσαν*] Σ' καὶ τὰ
ῶτα ἐβάρυνεν²⁵²⁾

die Wiedergabe von שולריו durch τὰ πρὸς ποδῶν αὐτοῦ ist für A' viel zu frei; auch würde er נה vor dem Artikel durch σύν wiedergegeben haben, s. das hebräisch-griechische Wörterverzeichnis unter נה.

248) οὐδός = נה hat Σ' auch in Ez. 40_{6f.}, dagegen geben A' Θ' dort נה durch πρόθυρον wieder, und auch in Reg. III 14₁₇. IV 12₉ übersetzt A' נה durch πρόθυρον, also gerade durch das Wort, das an unserer Stelle zur Wiedergabe von נמה verwendet ist. Folglich wird τὰ πρόθυρα τῶν οὐδῶν nur dem Σ', nicht auch dem A' angehören. Gegen A' spricht überdies die Hinzufügung des Artikels vor πρόθυρα, s. oben S. 26 Anm. 55. Auch erwartet man bei A' nicht den Singular ἐσαλεύθη, da der hebräische Text einen Plural hat.

249) A' gibt טמא auch in Iob 14₄. Is. 52₁. Os. 9₃ durch μεμιασμένος (so mit -σ-, nicht mit -μ-) wieder. An unserer Stelle übersetzt die LXX טמא שפתים beidemal durch ἀκάθαρτα χεῖλη ἔχων (resp. ἔχοντος). A' wird jedoch nicht so frei, sondern μεμιαμμένος (resp. -νου) χεῖλεσιν übersetzt haben, vgl. Exod. 6₁₂ שפתים ערל A' ἀκρόβυστος χεῖλεσι und vgl. auch Σ', der an unserer Stelle beidemal ἀκάθαρτος (resp. -του) χεῖλεσιν übersetzt. Das in 710 überlieferte μεμιαμμένα wird durch Angleichung an das ἀκάθαρτα der LXX entstanden sein, vgl. oben S. 26 Anm. 51 und besonders S. 43 Anm. 143.

250) So, nicht εἶπὸν (Tischendorf, Swete), akzentuiert 710 mit Recht, vgl. O. Lautensach, Die Aoriste bei den attischen Tragikern und Komikern (1911), S. 111 (dies Zitat verdanken wir J. Wackernagel). Auch sonst haben wir bei unseren Kollationen von LXX-Hss. εἶπον als die übliche Akzentuation des Imperativs beobachtet.

251) Σ' sprach wie die LXX השמן statt השמן und faßte es im Sinne von „fett werden“, den es in Neh. 9₂₅ hat. Ebenso im folgenden הכנר statt הכנר.

252) Field nach Theodoret: „Σ. ὁ λαὸς οὗτος τὰ ῶτα ἐβάρυνε κτλ.“; Theodoret hat das Subjekt aus dem vorhergehenden Satze, wo העם הזה als Genetiv dagewesen war, ergänzt. Σ' sprach הכנר statt הכנר, vgl. die vorige Anmerkung.

- 13 בער [πρ ο ο ν ο μ ή ν] Σ' καταβόσκησιν
 אלה [τερεβινθος] Σ' δρυς
 און [βάλανος²⁵³] Α' δρυς
 כב בשלכת מצבת אשׁר ὅταν ἐκπέση ἀπὸ τῆς θύλης αὐτῆς] E' ἦτις
ἐν τῇ ἀποβολῇ τῶν ἐστηλωμένων ἐν αὐτοῖς²⁵⁴

Kapitel 7.

- 1 ארם [Ἀράμ] Α' Σ' Συρίας
 הלחם (ל) [πολιορκῆσαι²⁵⁵] Α' Σ' Θ' πολεμῆσαι

253) 710 hat „Σ' δρυς Α' δρυς“ ohne Interpunktion in derselben Zeile und setzt den Index für beides zu *τερέβινθος*. Aber dies kann nicht richtig sein, denn 1) widerspricht die Reihenfolge der Übersetzer der oben S. 6 Anm. 2 dargelegten Regel, 2) widerspricht es völlig der Gewohnheit von 710, daß die beiden Übersetzer, obwohl sie gleich übersetzen, nicht zusammengefaßt sind, 3) gibt Α' sonst nicht אלה, sondern און durch δρυς wieder, s. oben zu 130, daher kann man δρυς = אלה hier ebensowenig wie in 130 dem Α' zutrauen, obwohl Prokop und Field diese Übersetzung an beiden Stellen den „λοιποί“ oder „ἄλλοι“ insgemein zuschreiben. Alle Schwierigkeiten fallen fort, sobald man „Α' δρυς“ von „Σ' δρυς“ trennt und zu און zieht. Daß man die beiden gleichlautenden Übersetzungen später zusammengenommen und auf dasselbe Wort des LXX-Textes bezogen hat, erklärt sich ja leicht; daß sie aber trotzdem getrennt geblieben sind und ihre ursprüngliche Reihenfolge behalten haben, ist ein Beweis dafür, wie gut die Überlieferung von 710 trotz ihrer Fehler doch im Grunde ist.

254) Ähnlich, aber nicht genau so, geben Α' und Θ' מצבה am Schluß des Verses durch *στήλωσις αὐτῆς*, resp. *τὸ στήλωμα αὐτῆς* wieder. Wenn das Ε' unserer Hs. ein Schreibfehler wäre (vgl. oben S. 6), so könnte man es nur in Θ' korrigieren, da Σ' anders übersetzt hat (s. Field), und Α' durch die zweimalige Hinzufügung des Artikels (vgl. oben S. 26 Anm. 55), durch die freiere Übersetzung *ἐστηλωμένων* und auch durch ἦτις ausgeschlossen wird. Denn Α' gibt אשׁר immer nur durch einfaches δς ἢ δ wieder; δστις verwendet er überhaupt nicht (die einzige Ausnahme Ps. 423 [*ἄτινα* = אמה!]) beweist nichts, da Α' dort mit Σ' Θ' Ε' zusammengefaßt ist), nur *δτιοῦν* oder *δτιοῦντι* braucht er Reg. I 293. III 10₂₁ zur Übersetzung von מאומה, wie schon die LXX in Deut. 24₁₂₍₁₀₎ getan hatte.

255) Der Index steht beim vorhergehenden *πολεμῆσαι* = למלחמה. Aber wenn alle drei Übersetzer ebenso übersetzt hätten wie die LXX, so würde dies überhaupt nicht notiert worden sein. Auch ist die Wiedergabe von למלחמה durch *πολεμῆσαι* mindestens für Α' ausgeschlossen.

- 2 **נחה** *συνεφώνησεν*] προσετέθη²⁵⁶⁾
וינע לבבו *καὶ ἐξέστη ἡ ψυχὴ αὐτοῦ*] A' Θ' καὶ ἐσαλεύθη ἡ²⁵⁷⁾
καρδία αὐτοῦ
- רוח מפני רוח** *ὑπὸ πνεύματος*] A' ἀπὸ²⁵⁸⁾ *προσώπου ἀνέμου*
- 3 **מסלת אל קצה תעלת הברכה העליונה אל** *πρὸς τὴν κολυμβή-
θραν τῆς ἄνω ὁδοῦ*] Σ' πρὸς τὸ ἄκρον τῆς ἀναβάσεως τῆς κο-
λυμβήθρας τῆς ἀνωτέρας καθ' ὁδόν
- 4 **השקט** *τοῦ ἡσυχάσαι*] A' Σ' Θ' καὶ ἡσύχαξε²⁵⁹⁾
ונבות ξύλων] A' οὐρῶν Σ' Θ' οὐραγιῶν
- 6 **אלינו** *σὺν ἡμῶν* **ונקיצנה** *καὶ σὺν ἡμῶν* **ונבקענה** *καὶ ἀποστρέ-
ψωμεν αὐτούς πρὸς ἡμᾶς*] A' καὶ ἐξυπνίσωμεν²⁶⁰⁾ *αὐτὴν καὶ*
ἀποσχίσωμεν αὐτὴν πρὸς ἡμᾶς Σ' καὶ κλάσωμεν²⁶¹⁾ *αὐτὴν*

256) *προσετέθη* (Ἀρὰμ πρὸς τὸν Ἐφραϊμ) ist am ehesten verständlich als Umbildung der LXX-Übersetzung *συνεφώνησεν Ἀρὰμ πρὸς τὸν Ἐφραϊμ*, mag also dem Θ' angehören, vgl. oben S. 28 Anm. 69.

257) Die Hinzufügung des Artikels ist gegen die Praxis des A', s. oben S. 26 Anm. 55.

258) Field nach Q *ἐκ*.

259) Field nach Prokop: *Σ' Θ' καὶ ἡσύχασον*. Theodoret gibt dies nur für Σ' an, während er bei Θ' wie bei A' *καὶ ἡσύχαξε* hat. Bei der Zusammenfassung der drei Übersetzer in 710 ist der Unterschied des Tempus unberücksichtigt geblieben, vgl. oben S. 8 f.

260) Die neueren Ausleger leiten, sofern sie den masoretischen Text überhaupt beibehalten, **נקיצנה** von **קץ** „sich grauen“ ab. An allen übrigen Stellen gehört jedoch **הקיצ** zu **קץ** und bedeutet „aufwachen“ (*ἐξυπνίσθη* und *καὶ*). So deutet es A' auch hier, nur faßt er es hier, da es transitiv konstruiert ist, als „aufwecken“. Ihm folgt Hieronymus in der Vulgata (*suscitemus*).

261) 710 *κελύσωμεν*: sinnlos. Nach Ps. 45¹⁰, wo **קצץ** in der LXX und Quinta durch Formen von *συγκλᾶν*, von Σ' durch eine Form von *ἐπικλᾶν* übersetzt ist (s. Field und Hatch-Redpath Suppl. S. 204. 213), emendierten A. Rahlfs und A. Bertholet unabhängig voneinander *κελύσωμεν* in *κλάσωμεν*, wobei sie voraussetzten, daß Σ' wie Θ' (s. Anm. 263) **נקיצנה** von der Wurzel **קצץ** abgeleitet und etwa **קצץ** gesprochen hat. (Vgl. auch das syrische **ܩܩܩܐ**, das oft *κλᾶν* wiedergibt, allerdings speziell das Brotbrechen bezeichnet.) „Wir wollen sie brechen“ paßt sehr gut zum folgenden „und wollen sie öffnen“. Der Schreibfehler wird sich daraus erklären, daß in der Minuskelschrift ein unzial geschriebenes α, wenn es nahe an den folgenden Buchstaben herangerückt wird, der Ligatur von εϋ

καὶ ἀναπετάσωμεν²⁶² αὐτήν Θ' καὶ κόψωμεν²⁶³ αὐτήν καὶ
ἐκριζώσωμεν²⁶⁴ αὐτήν

- 9 שמרון 2^o Σομόρων²⁶⁵] A' Σ' Θ' Σαμαρείας²⁶⁶
 11 למעלה הגבה או האלה העמק²⁶⁷] εἰς βάρθους ἢ εἰς ὕψος] Θ' βάρθουρον εἰς ἄδην ἢ²⁶⁸ ὕψωσον ἄνω
 13 את אלהי גם את אלהי כי תלאו אנשים מכח הלאות אנשים מὴ μικρὸν ὑμῖν ἀγῶνα παρέχειν ἀνθρώποις, καὶ πῶς κυρίῳ παρέχετε ἀγῶνα] Σ' μὴ οὐκ αὐταρκες ὑμῖν κοποῦν ἀνθρώπους, ὅτι κοποῦτε ἔτι καὶ τὸν θεὸν μου
 14 העלמה ἢ παρθένος] A' Σ' Θ' ἢ νεῆνις
 הרר ἐν γαστρὶ ἔξει²⁶⁹] A' Σ' συλλαμβάνει²⁷⁰

ziemlich ähnlich sieht. (Bertholet vermutete zugleich, daß das rätselhafte *συνκλήσαντες* der LXX aus *συνκλάσαντες* entstanden sei.)

262) Richtige Übersetzung des hebräischen Wortes, dessen Bedeutung „erobern“ sich aus der Bedeutung „öffnen“ entwickelt hat, vgl. arab. فتح.

263) Θ' leitete wie Σ' (s. Anm. 261) נקיצנה von der Wurzel קצץ ab, die in der LXX und von A' (Reg. II 4₁₂. Ps. 45₁₀ [Mercati, s. Hatch-Redpath Suppl. S. 207 unter *κατακόπτειν*]. 128₄) zwar nicht durch das Simplex *κόπτειν*, wohl aber durch verschiedene Komposita desselben wiedergegeben wird, s. Hatch-Redpath unter *ἀπο-, ἐκ-, κατα-, συγκόπτειν*.

264) Die in der LXX am häufigsten durch *ρηγγύναι* (*ρήσσειν*) und Komposita (*ἀναρρ., διαρρ.*) übersetzte Wurzel בקע ist hier freier wiedergegeben. (Die Peschita übersetzt das vorhergehende נקיצנה durch لحم:ب, „wir wollen sie ausrotten“.)

265) Der Index steht beim vorhergehenden Σομόρων = שמרון 1^o, und auch dieses haben A' Σ' nach Q und Syrohex. durch Σαμάρεια wiedergegeben. Aber unser Genetiv Σαμαρείας paßt nur zu שמרון 2^o.

266) Σαμάρεια ist auch bei A' nicht zu beanstanden, denn es ist durch Aquila ed. Burkitt Reg. III 21₁₀. IV 23_{18.19} sicher bezeugt.

267) Masoretische Vokalisation הַעֲמִק אוּ הַגְּבֵהָ, aber Θ' sprach mit Recht הַעֲמִק und faßte הַעֲמִק und הַגְּבֵהָ als Imperative (הַעֲמִק und הַגְּבֵהָ).

268) η fehlt bei Field = Eusebius, Prokop und Sixtina, ist aber sicher richtig, da es dem hebräischen א entspricht. Η wird hinter -HN ausgefallen sein.

269) Hier hat 710 weder im Texte noch am Rande einen neuen Index, offenbar weil *συλλαμβάνει* die unmittelbare Fortsetzung von *ἢ νεῆνις* ist.

270) Field gibt nach Eusebius *συλλαμβάνει* nur für Σ' an, dagegen für A' ἐν γαστρὶ συλλαμβάνει. Aber dies ἐν γαστρὶ ist aus der LXX fälschlich in den A'-Text geraten (vgl. oben S. 26 Anm. 51), denn A'

- 15 לרעתו מאוס ברע ובחור בטוב πρὶν ἢ γνῶναι αὐτὸν ἢ προελεσθαι
 πονηρὰ ἐκλέξεται τὸ ἀγαθόν²⁷¹⁾] Θ' 272) ἐν τῷ γνῶναι αὐτὸν
ἀπώσασθαι τὸ πονηρὸν καὶ ἐκλέξασθαι τὸ ἀγαθόν Σ' ἀποδο-
 μιᾶσαι τὸ κακὸν καὶ ἐκλέξασθαι τὸ ἀγαθόν
- 18 ישׂרן יהוה לזכב אשר בקצה יארי מצרים συριεῖ κύριος μνίαις
 ὃ κυριεύει μέρους ποταμοῦ Αἰγύπτου] A' Σ' συρίσει 273) κύ-
ριος 274) τῇ μύη 275) τῇ πέραν ποταμοῦ Αἰγύπτου 276)

übersetzt auch in Iob 15³⁵. Is. 33¹¹ הרה durch bloßes συλλαμβάνειν, und die Hinzufügung von Worten, die im hebräischen Texte nicht stehen, widerspricht ganz seinem Prinzip.

271) Der Index fehlt im Texte.

272) Daß Θ' vor Σ' steht, ist gegen die oben S. 6 Anm. 2 dargelegte Regel. Doch läßt sich die Richtigkeit des „Θ“ nicht bezweifeln, da nicht nur Σ' anders übersetzt hat, sondern auch A', s. Field. Die abnorme Reihenfolge der Übersetzer erklärt sich daraus, daß von Θ' schon der Anfang der Übersetzung angeführt wird, von Σ' dagegen nur die Fortsetzung. Aus demselben Grunde stellt Syrohex., der sonst auch regelmäßig die Anordnung A', Σ', Θ' hat, in 8²¹ die Θ'-Übersetzung von ובאלהיו vor die Σ'-Übersetzung von באלהיו.

273) Noch Field nennt nach Curterius als Autor von συρίσει bloß den A', aber Q selbst hat A' Σ'. Vgl. oben S. 18 unter „Q“.

274) κύριος ist auch bei A' möglich, s. oben S. 40 Anm. 126.

275) So (μνη) die Hs. Über μνα neben μνία s. Guil. Crönert, Memoria graeca Herculanensis (1903), S. 124 Anm. 1. Zur Flexion mit η vgl. Thackeray, Grammar of the O. T. in Greek (1909), S. 140 f. (κννομνίης) und Fr. Blaß, Grammatik des neutest. Griechisch, 4. Aufl. von Debrunner (1913), S. 8. 27.

276) Field nach Theodoret: „Σ. Θ. ὃ ἐστὶν ἐν μέρει ποταμοῦ Αἰγύπτου“. Aber diese Übersetzung, die sich deutlich als Korrektur der LXX nach dem hebräischen Texte verrät, sieht wohl nach Θ' aus (vgl. oben S. 28 Anm. 69), aber nicht nach Σ'. In der Tat führt sie auch Theodoret als Übersetzung des Θ' an und fügt dann nur hinzu: „οὕτω δὲ καὶ ὁ Σύμμαχος“, und dies wird nicht mehr bedeuten, als daß die Übersetzung des Σ' wesentlich denselben Sinn ergab wie die des Θ'. Den wirklichen Wortlaut der Σ'-Übersetzung liefert uns erst 710. Allerdings schreibt er die Übersetzung A' Σ' zu, aber τῇ πέραν ποταμοῦ Αἰγύπτου entspricht nur der Art des Σ', nicht der des A'. Dieser würde אשר בקצה vielmehr durch ἢ ἐν τελευταίῳ wiedergegeben haben, vgl. zu τελευταίῳ oben S. 33 Anm. 86 und zu der genauen Wiedergabe von Relativsätzen ohne Verbum Aquila ed. Burkitt Reg. III 21¹⁰ δς ἐν ποσίν μου, IV 23¹³ ἀ ἐπὶ προσώπου

- 19 בנחלי הבתות ἐν ταῖς φάραγξι τῆς χώρας] Α' ἐν χειμάρροις τῶν
σηράγγων Σ' εἰς²⁷⁷⁾ τὰς φάραγγας τὰς βαθείας²⁷⁸⁾
ובכל הנעצוצים καὶ ἐν παντὶ ξύλω²⁷⁹⁾ Α' Θ' καὶ ἐν πάσαις ταῖς
κονύζαις²⁸⁰⁾ Θ' τοῖς δάσεσιν²⁸¹⁾ Σ' καὶ ἐν πᾶσι τοῖς πολυ-
τελέσι²⁸²⁾
ובכל הנהללים καὶ εἰς πᾶσαν ῥαγάδα²⁷⁹⁾ Α' καὶ ἐν πάσαις ταῖς

Ἱερουσαλήμ ἃ ἐκ δεξιῶν τοῦ ὄρους, 15 ὃ ἐν Βηθῆλ, 16 οἱ ἐκεῖ ἐν τῷ ὄρει, 19 οἱ ἐν πόλεσιν Σαμαρίας, 20 οἱ ἐκεῖ ἐπὶ τὰ θυσιαστήρια. Auch würde Α' יארי wohl pluralisch übersetzt haben.

277) εἰς ist auffällig, da Σ' nachher zweimal ἐν hat. Wollte man aber annehmen, daß Σ' ein Schreibfehler für Θ' sei, so würde die Schwierigkeit die gleiche bleiben, da auch Θ' nachher ἐν hat.

278) βαθείας ist mit beabsichtigtem Anklang an ברות gewählt, vgl. oben S. 50 Anm. 195.

279) Hinter καὶ ἐν ταῖς τρώγλαις τῶν πετρῶν = ובנקיקי הסלעים hat B nur noch καὶ εἰς τὰ σπήλαια καὶ εἰς πᾶσαν ῥαγάδα = ובכל הנהללים ובכל הנעצוצים; hier ist also σπήλαιον = נעצור, ῥαγάς = נהלל. In 710 ist, wie in den meisten LXX-Hss., am Schlusse καὶ ἐν παντὶ ξύλω hinzugefügt; darin sieht Field mit Recht eine zweite Übersetzung von ובכל הנעצוצים: der נעצור ist nach verschiedenen Übersetzern (vgl. auch Is. 55¹³) eine Pflanze, auch hat derjenige, der נעצור durch ξύλον wiedergab, vielleicht gar an einen Zusammenhang des Wortes mit עץ gedacht. 710 stellt die Randnoten zu ξύλω und ῥαγάδα, und die folgenden Anmerkungen werden lehren, daß sie in der Tat zu ובכל הנעצוצים ובכל הנהללים gehören; nur ist dadurch die natürliche Folge der Randnoten, die wir wiederhergestellt haben, in 710 umgekehrt, da ξύλω hinter ῥαγάδα steht. Vielleicht hatte der Archetypus, aus dem die hexaplarischen Randnoten von 710 stammen, καὶ ἐν παντὶ ξύλω nicht am Schlusse des Verses hinzugefügt, sondern für καὶ εἰς τὰ σπήλαια eingesetzt, sodaß also ξύλω vor ῥαγάδα stand; vgl. oben S. 16.

280) Da Α' Θ' נעצור auch in Is. 55¹³, der einzigen Stelle, wo das Wort sonst noch vorkommt, durch κόνηζα wiedergeben, ist es sehr wahrscheinlich, daß beide hier ebenso übersetzt haben. Aber dann ist das folgende Θ' τοῖς δάσεσιν nicht unterzubringen.

281) 710 akzentuiert δασέσιν.

282) So ohne schließendes ν im Gegensatz zum vorhergehenden δασέσιν. Wie Σ' auf diese Übersetzung gekommen ist, läßt sich nicht sagen; doch ist die Richtigkeit der Überlieferung nicht zu bezweifeln, da πολυτελέσι sehr gut zu dem bei Σ' folgenden ἐπαινετοῖς paßt.

ἀπόρουξιν²⁸³) Σ' καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ἐπαινετοῖς²⁸⁴) Θ' καὶ ἐν πᾶσι τοῖς καταδύτοις²⁸⁵)

20 השכירה בעברי נהר במלך אשור τῷ μεγάλῳ καὶ μεμεθυσμένῳ ὃ ἐστὶν πέραν τοῦ ποταμοῦ βασιλέως Ἀσσυρίων] Α' Θ' τῷ μεμισθωμένῳ²⁸⁶) Σ' τοὺς μεμισθωμένους²⁸⁷) τοὺς²⁸⁸) ἐν τῷ πέραν τοῦ ποταμοῦ τὸν βασιλέα Ἀσσυρίων²⁸⁹)

21 ןצצ πρόβατα] Α' ποιμνίου

23 (יהיה) ולשית לשמור εἰς χέρσον (ἔσονται) καὶ εἰς ἄκανθαν] Α' εἰς ἀδάμαντα²⁹⁰) καὶ εἰς χέρσον²⁹¹) Σ' εἰς ἀτόματου²⁹²) καὶ

283) Zu dem klassischen *διῶρυξ* „Graben, Kanal“ (von *δι-ορύσσειν*, auch unten in 87 bei Σ' vorkommend) haben die LXX-Hss. AQ* in Ier. 31 (38), die Variante *διόρυξ*, vgl. auch den Wechsel zwischen *διωρυχή*, *διορυχή*, *διωρυγή* und *διορυγή* in Lobecks Phrynichus (1820), S. 231. Analog steht neben *ἀπῶρυξ* LXX Ez. 17₆ unser *ἀπόρυξ*, vgl. auch Hesych, der in seinem Lexikon sowohl „ἀπόρυξ· χιόμα“ als „ἀπώρυγας· ὑδρογούς“ auführt. *ἀπῶρυξ* kann „Kanal“ oder „Absenker (des Weinstocks)“ heißen, s. Stephanus, Thesaurus. In Ez. 17₆ hat es die zweite, an unserer Stelle wird es die erste Bedeutung haben.

284) Σ' leitete נהלל von הלל *ἐπαιεῖν* ab und sah darin wohl ein Part. Niph'al. Vgl. das Targum, welches בכל הנהללים durch „in allen Häusern des Lobes“ wiedergibt.

285) Vgl. oben S. 37 Anm. 101.

286) 710 *μεμισθωμένῳ*. In der Angabe, daß auch Α' so übersetzt hat, stimmt 710 mit Syrohex. (s. Fields Anm. z. St.) gegen Q, aus dem sich für Α' die Übersetzung *μεμεθυσμένῳ* ergeben würde, überein.

287) Σ' scheint שכירה als Substantiv in kollektivem Sinne gefaßt zu haben: Mietung = Gemietete.

288) Dies τοὺς fehlt bei Curterius und Montfaucon. Field hat es nach Syrohex. hinzugefügt, aber es steht auch in Q.

289) Zu den letzten Worten vgl. Fields Anm. z. St.: „Euseb. in Dem. Evang. p. 322 affert: Θ. ἐν τῷ βασιλεῖ Ἀσσυρίων (sic [d. h. ohne den Artikel vor Ἀσσυρίων, den Field im Texte in der Θ'-Übersetzung hat]). ὁμοίως δὲ καὶ Σύμμαχος.“ Hier wird „ὁμοίως“ nur „ähnlich“, nicht „ebenso“ bedeuten.

290) Über diese Übersetzung s. oben S. 50 Anm. 196.

291) Die LXX gibt hier und 56. 7_{24. 25} das erste Glied des Wortpaares שמיר ושירה durch χέρσος „Wüstland“ wieder; es ist eine der Glanzleistungen von Hatch und Redpath, daß sie, weil ihr hebräisches Lexikon eine solche Bedeutung von שמיר nicht angab, an allen vier Stellen anstatt des hebräischen Äquivalentes ein Kreuz setzten, als ob die Identifikation

ἀφειμένον²⁹³)25 למשלה εἰς βόσκημα] A' εἰς ἔξαποστολήν Σ' εἰς ἄφεισιν**Kapitel 8.**1 גליון τόμον] A' διφθέρωμα²⁹⁴) Σ' τεῦχος Θ' κεφαλίδα²⁹⁴)

irgendwie zweifelhaft wäre. *A'* verwendet dasselbe Wort *χέρσος* zur Wiedergabe des zweiten Gliedes jenes Wortpaares. Er braucht aber auch hier, wie bei *πράκτορον* 3¹², nicht direkt von der LXX abzuhängen, denn auch das Targum gibt *שירת* 7^{23. 24. 25. 27}₄ durch *בור* wieder, was zweifellos gleichfalls „Wüstland“ bedeutet. Die Wörterbücher, auch noch Dalmans *Aram.-neuhebr. Wörterbuch* (1901), behaupten allerdings, *בור* heiße hier „Unkraut, Gestrüpp“; aber da die Wurzel *בור* sonst nur „wüst, unkultiviert sein“ (auch in geistigem Sinne „unkultiviert, ungebildet sein“) bedeutet, liegt nicht der mindeste Grund vor, eine andere Bedeutung als „Wüstland“ anzunehmen; die Lexikographen haben törichterweise die Bedeutung, welche ihrer Meinung nach das hebräische *שירת* hatte, auch auf sein aramäisches Äquivalent übertragen. Da also *A'* mit dem Targum übereinstimmt, liegt in seiner Übersetzung *χέρσος* einfach die Auffassung des Wortes *שירת* vor, die bei den jüdischen Gelehrten seiner Zeit herrschte, ebenso wie in der LXX, die nicht *שירת*, sondern *שמיר* durch *χέρσος* wiedergibt, eine zwar abweichende, aber doch sehr verwandte Auffassung einer älteren Generation zum Ausdruck kommt. (Merkwürdig ist, daß das Targum in Is. 32¹³, wo *שמיר* allein steht, dieses durch *בור*, dagegen das vorhergehende *קוץ* durch das sonst dem *שמיר* entsprechende *הרבאי* wiedergibt. Aber das Targum hat überhaupt keine so feste Praxis wie *A'*. — In Is. 5^{6. 9}_{17. 10}¹⁷, wo *שמיר ושירת* sonst noch vorkommt, gibt das Targum eine ganz freie Paraphrase.)

292) Vgl. oben 5⁶.293) 7¹⁰ schreibt nur *ἀφειμ* mit *é* über dem *μ*.

294) Da Q *κεφαλίδα* dem *A'* zuschreibt, hat man seit Drusus das von Eusebius und Prokop anonym überlieferte *διφθέρωμα* dem *Θ'* als dem noch übrigbleibenden Übersetzer zugewiesen. 7¹⁰ verteilt die beiden Übersetzungen gerade umgekehrt. Nach den Parallelstellen läßt sich keine sichere Entscheidung treffen. *κεφαλῖς* kommt öfters als Übersetzung von *מגלה* vor, womit man *גליון* gleichsetzte (*Σ'* gibt an unserer Stelle *גליון*, in Ps. 39⁸ *מגלה* durch *τεῦχος* wieder); doch wird *κεφαλῖς* den verschiedensten Übersetzern zugeschrieben: in Ier. 36² dem *A'* (Q) oder *Θ'* (Syrohex.; vgl. auch Fields *Auct. z. St.*), ebenda 36⁴ dem *A'* (Cod. 86) und 36¹⁴ dem *Σ'* (Syrohex.), in Zach. 5¹ dem *Σ'* (Hieronymus; aber nach Syrohex. hätte *Σ'* dort anders übersetzt, s. Field). *διφθέρωμα* kommt sonst

- מהר $\delta\acute{\xi}\acute{\epsilon}\omega\varsigma$] A' ταχύ Σ' Θ' ταχέως
 שלל προνομήν ποιῆσαι²⁹⁵⁾] Σ' Θ' σκυλεύσαι
 2 יברכיהו Βαραχίου²⁹⁶⁾] A' Θ' Ἰεβαραχίου Σ' Ἰβραϊαχίου²⁹⁷⁾
 3 אקרב (ו) προσηγγισον] A' προσήγγισα
 7 (ו) אפיקי φάραγγα] A' ὑπερεκχύσεις²⁹⁸⁾ Σ' διώρουχας²⁹⁹⁾ Θ' ἀ-
φέςεις³⁰⁰⁾

nicht vor, wohl aber *διφθέρα* Zach. 5₁, gleichfalls als Übersetzung von מגלה; doch werden als Autoren gerade die beiden A' Θ' genannt, zwischen denen wir an unserer Stelle zu wählen haben. Trotzdem läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit sagen, daß 710 recht hat. Denn das sonst überhaupt nicht belegbare *διφθέρωμα* entspricht ganz der Vorliebe des A' für seltene Wörter und Neuschöpfungen, und die Art seiner Bildung (*διφθέρα* — *διφθεροῦν* — *διφθέρωμα*) paßt vorzüglich zu der Beobachtung Reiders S. 353 f., daß Verbalbildungen auf -οῦν und Nominalbildungen auf -μα zu den Lieblingsbildungen des A' gehören. A' würde demnach *διφθέρα* = מגלה und *διφθέρωμα* = גליון unterschieden haben; dies entspricht in jeder Beziehung dem oben S. 10 Anm. 2 über die Unterscheidung der Synonyma bei A' Ausgeführten. (Als andere A'-Übersetzung von מגלה ist jedoch in Ps. 39₈ [und nach Fields Retroversion aus dem Syrischen auch in Ier. 36_{2.14}] ελλημα überliefert.)

295) Der griechische Text τοῦ δέξωσ προνομήν ποιῆσαι σκυλών· παρέστιν γάρ gibt den hebräischen להמר שלל חש בז nur sehr frei wieder. Daher könnte man zweifeln, ob Σ' Θ' mit σκυλεύσαι wirklich שלל oder etwa בז übersetzt haben. Aber da die beiden Indices hier bei den unmittelbar aufeinander folgenden Wörtern δέξωσ und προνομήν stehen, wird auch bei Σ' Θ' σκυλεύσαι unmittelbar auf ταχέως gefolgt sein. Auch ist kein Fall bekannt, in welchem Σ' Θ' בז durch σκυλεύειν wiedergeben, während diese Übersetzung bei שלל auch sonst vorkommt, s. unten 10₆, sowie Is. 59₁₅ משחולל Θ' σκυλεύεται, Cant. 6_{12.71} השולמיה Σ' ἡ ἔσχυλευμένη (vgl. auch Ez. 23_{15.23} שלישים A' σκυλευταί).

296) Der Index fehlt im Texte.

297) Die beiden Namen *ιεβαραχίου* und *ιβραϊαχίου* (so) sind gegen die sonstige Praxis von 710 ganz in Majuskeln geschrieben.

298) Ebenso übersetzt A' in Iob 41₇. Er leitete אפיק von הפיק ab, das er in Prov. 12₂. Is. 58₁₀ durch *ὑπερεκχεῖν* wiedergibt (in Is. 58₁₀ wird *ὑπερεκχέης* [s. Field Auct.] gewiß mit Unrecht allen drei Übersetzern zugeschrieben). Hiernach wird man auch das in Cant. 5₁₂ überlieferte *ἐκχύσεις* zu *ὑπερεκχύσεις* ergänzen müssen, denn *ἐκχεῖν* hat A' nach den sechs von Hatch-Redpath angeführten Stellen, die, obgleich einzeln unsicher, doch wohl zusammengenommen beweisen, zur Übersetzung von שפך ge-

(10) כל גדות (10) $\pi\tilde{\alpha}\nu$ $\tau\epsilon\tilde{\iota}\chi\omicron\varsigma$ ³⁰¹] $A' \Sigma' \Theta'$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ $\tau\epsilon\nu\acute{\alpha}\gamma\eta$ ³⁰²)

8 עבר עך צואר יגיע $\text{והחל ביהודה שטף ועבר עך צואר יגיע}$ $\text{קאלי אφελείται από τῆς}$
 $\text{Ἰουδαίας ἄνθρωπον ὃς δυνήσεται κεφαλῆν ἄραι ἣ δυνατὸν συν-}$
 τελέσασθαι τι ³⁰³] A' καὶ οἰχίσεται ³⁰⁴) ἐν Ἰουδαίᾳ ³⁰⁵) κλύ-

braucht; und ebenso wird man in Ps. 17₁₆. 41₂, wo Field aus dem Syrischen retrovertierend nach Analogie von Cant. 5₁₂ $\epsilon\kappa\chi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ setzt, $\upsilon\pi\epsilon\rho\epsilon\kappa\chi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ herzustellen haben.

299) Dies ist die attische Form. In hellenistischer Zeit heißt es meistens $\delta\acute{\iota}\omega\rho\nu\gamma\alpha\varsigma$. Vgl. E. Maysers, Grammatik der griech. Papyri aus der Ptolemäerzeit (1906), S. 18 und Thackeray, Grammar of the O. T. in Greek I (1909), S. 150 f.

300) Ebenso übersetzt Θ' in Ez. 34₁₃, außerdem E' (Θ' ?) in Ps. 125₄, LXX in Reg. II 22₁₆. Ioel 1₂₀. 3₁₈. Das griechische Wort $\alpha\phi\epsilon\sigma\iota\varsigma$ wird wegen des Anklangs an das hebräische פָּסַף gewählt sein, vgl. oben S. 50 Anm. 195.

301) Der Index fehlt im Texte und am Rande, doch ist durch die Stellung der Randnote auf ihre Zugehörigkeit zu $\pi\tilde{\alpha}\nu$ $\tau\epsilon\tilde{\iota}\chi\omicron\varsigma$ hingewiesen. Sie ist nämlich genau unter die in der vorletzten Zeile stehenden Worte $\pi\tilde{\alpha}\nu$ $\tau\epsilon\tilde{\iota}\chi\omicron\varsigma$ an den unteren Rand der Seite geschrieben (nicht wie gewöhnlich an den seitlichen Rand, weil von diesem die untere Ecke fehlte).

302) 710 $\pi\alpha\nu\tau\alpha$ $\tau\epsilon\nu\alpha\gamma\omicron\varsigma$. Der Schreibfehler wird unter dem Einfluß des $\tau\epsilon\tilde{\iota}\chi\omicron\varsigma$ der LXX entstanden sein, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

303) Der Index steht richtig im Texte und am Rande, nur ist die Randnote, weil neben 8₈ wegen des in Anm. 301 erwähnten Fehlens der unteren Ecke des Blattes kein Platz war, in den freien Raum gesetzt, der am seitlichen Rande vor 8₇ zur Verfügung stand.

304) Vgl. Iob 4₁₅ יהלה A' ῥῆξετο .

305) Aquila ed. Burkitt und Aquila ed. Taylor haben für יהודה stets Ἰουδά (Reg. IV 23₁₂. 17. 22. 24. 26. 27. Ps. 96₈). Auch Hatch-Redpath führen unter Ἰουδά und Ἰουδας viele Stellen aus A' an, dagegen unter Ἰουδαία nur Ier. 7₂. 40₁₁. 42₁₅, und von diesen ist 40₁₁ (Auct.) $\text{ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ} = \text{ליהודה}$ verdächtig, weil die Wiedergabe von ל durch ἐν τῇ nicht der Art A' 's entspricht (s. das hebräisch-griechische Wörterverzeichnis unter „Artikel“ und „ל“), und die beiden anderen Stellen deshalb, weil A' an ihnen mit anderen Übersetzern zusammengefaßt ist. Demnach ist auch das Ἰουδαία unserer Stelle recht zweifelhaft. Für seine Echtheit könnte man höchstens die Artikellosigkeit anführen, die ebenso ungriechisch wie dem Prinzip A' 's entsprechend ist, vgl. z. B. das artikellose $\text{ἑρέος} = \text{אלהים}$ Reider S. 350 f. Sollte Ἰουδαία etwa durch Angleichung an den LXX-Text entstanden sein (vgl. oben S. 26 Anm. 51)?

ζων³⁰⁶) και διαβάς ἕως³⁰⁷) τραχήλου καταντήσει³⁰⁸) — Σ' και
διελεύσεται διὰ τοῦ Ἰουδα ἐπικλύζων³⁰⁶) και παράγων ἕως τρα-
χήλου φθάσει

(ו) ממות כנפי] ἡ παρεμβολή αὐτοῦ] Σ' Θ' ἡ ἔκτασις τοῦ περουργίου
למנו מעθ' ἡμῶν ὁ θεός] Σ' Ἐμμανουήλ³⁰⁹)

9 רעו עמים רעו גנֹוֹטֵי עֲדֹנִי³¹⁰)] A' Σ' Θ' σαθροῦσθε λαοί³¹¹)

וחתו¹⁰ και ἡττᾶσθε³¹⁰)] A' και πτήσσετε

וחתו התאזרו וחתו התאזרו ἰσχυρότερες ἡττᾶσθε· ἐὰν γὰρ ἅλιον

306) Vgl. Ps. 31₆ ששׁב א' τοῦ κλύσαι Σ' ἐπικλύζοντα, auch Is. 28₁₅ שושב א' Σ' κλύζουσα und Ps. 68₃ ששׁב א' und Σ' ἐπέκλυσέ με.

307) 710 zieht διαβάς ἕως irrtümlich in ein einziges Wort διαβάσεως zusammen. Die Wiedergabe der Verba finita שָׁבַע und עָבַר durch Partizipien erklärt sich daraus, daß beide Sätze daneben noch ein zweites Verbum finitum enthalten, welches A' als Hauptverbum übersetzt, vgl. Aquila ed. Burkitt Reg. IV 23₁₅ και ἐνέπρησεν σὺν τῷ ὕψωμα λεπτίννας εἰς χοῦν = רישרה את הבמה הַדָּק לעפר. (Allerdings könnte A' die betreffenden Formen vielleicht auch als Infinitivi absoluti statt als Verba finita gesprochen haben, vgl. oben Is. 3₁₆, wo er den Infinitivus absolutus, und 1₁₄, wo er den Infinitivus constructus durch das Partizip wiedergibt.)

308) Die Übersetzung von הגייע durch καταντᾶν ist für A' charakteristisch, vgl. Ps. 31₆. 87₄. Ez. 7₁₂ (Auct.). Sie findet sich bei keinem anderen Übersetzer.

309) Q bemerkt in einer bei Field ganz fehlenden, bei Swete unvollständig angeführten Note, daß die Ἐβραϊκή λέξις hier und am Schlusse von Vers 10 Ἐμμανουήλ hatte.

310) 710 faßt A' Σ' Θ' σαθροῦσθε λαοί und A' και πτήσσετε zusammen und stellt den Index für beides zu ἡττᾶσθε. Die Zusammenfassung erklärt sich daraus, daß beides im Bibeltext unmittelbar aufeinander folgt.

311) Direkt vor σαθροῦσθε steht nur A' Σ'. Das Θ' steht tiefer mitten unter A' Σ', gehört aber sicher noch dazu. Nach Theodoret, der die beiden ganzen Verse 8_{9.10} nach den „τρεῖς“ anführt, haben dieselben hier συναθροίσθητε λαοί übersetzt. Hiermit verträgt sich die Angabe von 710 nicht. Aber schon Montfaucon hat zu unserer Stelle treffend bemerkt, daß bei der Zusammenfassung der drei Übersetzer die Unterschiede zwischen ihnen oft unberücksichtigt bleiben (vgl. oben S. 8 f.), und Field hat vermutet, daß die von Theodoret angeführte Übersetzung der τρεῖς speziell dem Σ' angehöre. Falls dies richtig ist, würde σαθροῦσθε λαοί dem A' oder Θ' zuzuweisen sein. — Bei der Wiedergabe von רעו durch σαθροῦσθε ist רעו in aramäischem Sinne = hebräischem רָצַע gefaßt, vgl. Iud. 10₈, wo das zwischen רָצַע und רָעו in der Mitte stehende רָעו im A-Texte der

ισχύσητε, πάλιν ἤτηθησθε] κραταιοῦσθε καὶ πτήσσετε ³¹²⁾
περιζώνουσθε καὶ ἤτῃσθε περιζώνουσθε καὶ ἤτῃσθε ³¹³⁾

11 כה כי οὕτως ³¹⁴⁾] × ὅτι τάδε

אלי ³¹⁴⁾ ³¹⁵⁾] × πρὸς με ³¹⁶⁾

LXX durch *σαθροῦν* übersetzt ist. Vgl. auch die von Hieronymus zu unserer Stelle angeführten Übersetzungen *infirmamini* und *confringimini* (Hieronymus selbst übersetzt *congregamini* = *συναθροίσθητε*).

312) Auf *πτήσσετε* folgt in 710 in derselben Zeile und ohne Interpunktion *περιζώνουσθε* κτλ. Aber dies kann nicht zusammengehören. *περιζώνουσθε* κτλ. wird auch von Theodoret als Übersetzung der *τρεῖς* überliefert (vgl. Anm. 311 und 313), aber er hat davor nicht *κραταιοῦσθε καὶ πτήσσετε*, sondern *καὶ ἐνωτίσαθε πάντα τὰ πόρωθεν τῆς γῆς* ganz entsprechend dem hebräischen *והאזינו כל מרחקי ארץ*. Folglich muß *κραταιοῦσθε καὶ πτήσσετε* eine andere Übersetzung von *והאזינו* sein. Da nun *καὶ πτήσσετε* = *והוהו* am Anfang des Verses für *A'* bezeugt ist (vgl. auch Ez. 26, wo gerade *A'* *והוהו* durch *πῆξῃς* wiedergibt), möchte man diesen auch für den Autor von *κραταιοῦσθε καὶ πτήσσετε* halten. Dagegen spricht aber die für *A'* unerhört freie Wiedergabe von *והאזינו* durch *κραταιοῦσθε*, zu der außer der LXX (*ισχυότες, ισχύσητε*) auch das Targum (*אירקו*), die Peschita (*ܐܘܪܩܘ*) und die Vulgata (1^o *confortamini*, 2^o *accingite vos*) zu vergleichen sind.

313) Hier folgt in 710 noch, vom letzten *ἤτῃσθε* durch Kolon und Spatium getrennt, das Wort „*δευτερον*“. Aber dieses gehört nicht zum Texte, sondern soll nur dem Leser bestätigen, daß „*περιζώνουσθε καὶ ἤτῃσθε*“ nicht etwa aus Versehen wiederholt ist, sondern wirklich zweimal dastehen muß. Ganz ähnlich bei Theodoret, der *περιζώνουσθε* κτλ. als Übersetzung der *τρεῖς* anführt (vgl. Anm. 311 und 312): „*περιζώνουσθε καὶ ἤτῃσθε, καὶ πάλιν ζώνουσθε καὶ ἤτῃσθε*“, wo „*καὶ πάλιν*“ denselben Zweck hat wie unser „*δευτερον*“, aber so in den Text eingeschaltet ist, daß es ganz aussieht, als gehörte es dazu (auch Field führt es mit als Bestandteil des Textes an). Übrigens verdient 710, der beidemale *περιζώνουσθε* hat, den Vorzug vor Theodoret, der das zweite Mal bloßes *ζώνουσθε* bietet.

314) Die Indices zu den drei ersten Randnoten von 8₁₁ fehlen im Texte und am Rande. Die Randnoten selbst folgen in fünf Zeilen unmittelbar aufeinander und entbehren, da auch keine Autorennamen vorhanden sind, einer deutlichen Scheidung; besonders könnte man die beiden ersten Zeilen × *ὅτι τάδε* und × *πρὸς με* ebensogut zusammen lesen. Doch ist wenigstens das erste *χειρός* (in *κατ' ἐνίσχυσιν τῆς χειρός*) von dem in derselben Zeile folgenden *ὡς* durch einen Punkt getrennt.

315) *אלי* hat in der LXX kein Äquivalent.

כחוקת הֵי³¹⁷⁾ תְּהִי יִשְׁחַרֵּץ חַיִּירוֹ³¹⁴⁾] κατ' ἐνίσχυσιν τῆς χειρός ὡς
 ἐν κράτει τῆς χειρός³¹⁸⁾

בדרך מלכת מֵיִסְרַיִי³¹⁹⁾ אֶפֶי־θֹוֹּֽוֹ־סִינֵי תְּהִי πορεία τῆς ὁδοῦ] Α' Θ'
καὶ ἀποστήσει με ἀπὸ τῆς ὁδοῦ³²⁰⁾ Σ' καὶ ἀπέστησέν με μὴ
πορεύεσθαι τῇ ὁδῶ

12 קֶשֶׁר^{1°} סֶלֶגֶרֹבֶן] Α' Θ' σύνδεσμος E' ἀνταρσία³²¹⁾

וְאֵת מוֹרְאָתוֹ τὸν δὲ φόβον αὐτοῦ] Α' λαοῦ³²²⁾

316) *πρός με* (so richtig in der Hs. akzentuiert) ist als Übersetzung des Σ' bekannt.

317) So, nicht כְּחֻקָּה, haben die meisten von Ginsburg verglichenen Hss. und Ausgaben, s. *Prophetiae posteriores diligenter revisi juxta Massorah atque editiones principes cum variis lectionibus e mss. atque antiquis versionibus collectis* a C. D. Ginsburg (Lond. 1911; *Isaia's diligenter revisus etc.* erschien separat schon 1909). Ebenso lesen auch das Targum (כְּמִיִּזְזֵה), die Peschita (כְּמִיִּזְזֵה) und der Autor von *κατ' ἐνίσχυσιν*. Dagegen scheint der Autor von *ὡς ἐν κράτει* (Σ', s. Anm. 318) und ihm folgend Hieronymus in der Vulgata (*sicut in manu forti*) beide Lesarten zu verbinden.

318) *ὡς ἐν κράτει τῆς χειρός* ist als Σ'-Übersetzung bekannt. Nach der oben S. 6 Anm. 2 dargelegten Regel müssen wir vor der Übersetzung des Σ' die des Α' erwarten; also wird *κατ' ἐνίσχυσιν τῆς χειρός* dem Α' oder Α' Θ' (vgl. ebenda) angehören.

319) Masoretische Vokalisation וְיִסְרַיִי, aber Α' Θ' sprachen וְיִסְרַיִי, Σ' וְיִסְרַיִי.

320) Die letzten Worte *ἀπὸ τῆς ὁδοῦ*, welche das hebräische מֵלֶכֶת בְּדֶרֶךְ nur sehr frei wiedergeben, gehören gewiß bloß dem Θ', nicht auch dem Α' an.

321) Zwar nicht *ἀνταρσία*, aber *ἀνταρσίς* ist hier und Reg. IV 11¹⁴ als Σ'-Übersetzung von קֶשֶׁר bezeugt (vgl. auch Am. 7¹⁰); daher wird Ε' Schreibfehler für C' sein, vgl. oben S. 6. *ἀνταρσία* scheint in jüngerer Zeit üblicher als *ἀνταρσίς* gewesen zu sein und ist vielleicht aus diesem Grunde für *ἀνταρσίς* eingesetzt.

322) Dies kann nicht richtig sein. Gehört *λαοῦ* wirklich dem Α' an, so muß es zum vorhergehenden Verse gehören, wo von בְּדֶרֶךְ ein genetivisches הַעַם abhängt; doch ist dies nicht gerade wahrscheinlich, da auch die LXX dort τοῦ λαοῦ übersetzt, also zu einer Notierung der gleichlautenden Α'-Übersetzung kein Grund vorlag. Sonst bleibt die Möglichkeit, daß *λαοῦ* überhaupt keine Übersetzung des hebräischen Textes ist, sondern nur das αὐτοῦ der LXX erklären soll; allerdings würde man dann eher τοῦ λαοῦ erwarten.

- 13 מערצכס³²³) והוא³²⁴] Α' καὶ αὐτὸς θρόνησις ὑμῶν Σ' Θ' κραταί-
 ωμα ὑμῶν
- 14 מְרַצָּךְ נגף ולצור מכשול והיה למקדש ולאבן נגף ולצור מכשול
 οὐχ ὡς λίθου προσκόμματα συναντήσεσθε αὐτῷ οὐδὲ ὡς πέτρας
 πτώματι] Α' καὶ ἔσται εἰς ἀγίασμα³²⁵) καὶ εἰς λίθου προσκόμ-
 ματος καὶ εἰς στερεὸν σκάνδαλον³²⁶)
- ישראל לשני בתי ישראל ὁ δὲ οἶκος Ἰακώβ] Α' Σ' Θ' τοῖς δουσίν³²⁷) οἰ-
 κους³²⁸) Ἰσραήλ
- מוקש כוילάσματος] Σ' Θ' σκάνδαλον Α' σκῶλον³²⁹)

323) Die Mehrzahl der von Ginsburg (s. oben Anm. 317) verglichenen Hss. und Ausgaben hat מְרַצָּךְ, aber eine nicht unbedeutende Minderheit מְרַצָּךְ. Bei der defektiven Schreibung kann aber מְרַצָּךְ nicht nur als Part. Hiph'ıl, sondern auch als Substantiv (מְרַצָּךְ, vgl. 10³³ מְרַצָּךְ) gefaßt werden, und so haben es offenbar Α' und Σ' Θ' gefaßt, wenn sie θρόνησις und κραταίωμα übersetzten, vgl. auch Targ. תוקפכוך und Vulg. *terror vester*.

324) Die LXX gibt das vorhergehende והוא מוראכם durch καὶ αὐτὸς ἔσται σου φόβος wieder. Wo im Hebräischen והוא מערצכם steht, hat die LXX καὶ ἐὰν ἐπ' αὐτῷ πεποιθὼς ἦς. Dies entspricht aber dem hebräischen Wortlaut so wenig, daß der Index begreiflicherweise zu dem σου vor φόβος gesetzt ist. Daß jedoch die aus Α' und Σ' Θ' mitgeteilten Übersetzungen nicht etwa והוא מוראכם, sondern והוא מערצכם wiedergeben, folgt sowohl aus θρόνησις (vgl. oben 2¹⁹ ערץ Α' θροῆσαι), als aus der für 8^{13.14} vollständig überlieferten Σ'-Übersetzung (Field Auct. S. 29), in der man die Korrespondenz von κραταίωμα und מְרַצָּךְ sicher feststellen kann.

325) καὶ ἔσται εἰς ἀγίασμα war bisher nicht als Übersetzung des Α', wohl aber als Übersetzung des Σ' bekannt, s. Field Auct. S. 29.

326) Field nach Q richtig εἰς στερεὸν σκάνδαλον, vgl. besonders Ps. 30³ (Auct.) לצור מעד Α' εἰς στερεὸν κραταίωματος und Ps. 61⁸ צור זרז Α' στερεὸς κράτους μου. Die Umwandlung der abenteuerlichen, nur bei Α' möglichen Konstruktion in die leichtere εἰς στερεὸν σκάνδαλον erklärt sich ohne weiteres. — Über σκάνδαλον = מכשול s. oben S. 39 Anm. 118.

327) Field hat δουσίν bei Α' und Θ', dagegen bei Σ' nach Prokop δύο. 710 stimmt mit Q (Α' Σ' Θ' τοῖς δουσίν οἴκοις) überein. — Die flektierte Form δουσίν wird für Α' auch durch Aquila ed. Burkitt Reg. IV 23¹² bestätigt.

328) 710 schreibt irrtümlich οἶκος, wohl unter dem Einflusse des LXX-Textes, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

329) Ebenso übersetzt Α' in Ps. 68²³. Prov. 18⁷ („Α' Σ' Θ'“). 20²³. 22²⁵, vgl. auch unten Anm. 332. Die Richtigkeit der Überlieferung kann

- 15 **וכשלו** *διὰ τοῦτο ἀδυνατήσουσιν* ³³⁰⁾] *A'* σκανδαλωθήσονται ³³¹⁾
Σ' καὶ προσκόψουσιν
ונוקשו *καὶ ἐγγιούσιν* ³³²⁾] *A'* καὶ σκωλωθήσονται ³³³⁾ *Σ'* παγιδευ-
θήσονται *Θ'* ἰξευθήσονται
- 16 **בלמדי תורה התום צור תעודה** *τότε φανεροὶ ἔσονται οἱ σφραγι-*
ζόμενοι τὸν νόμον τοῦ μὴ μαθεῖν] *A'* *Σ'* *Θ'* *δησον μαρτύριον,*
σφράγισον νόμον ἐν διδακτοῖς μου ³³⁴⁾
- 17 **מסתיר** *ἀποστρέψαντα* ³³⁵⁾] *ἀποκρύπτοντα* ³³⁶⁾
- 19 **אבות** *ἐγγαστριμύθους* ^{337)]} *A'* μάγους *Θ'* θελητάς

also trotz der abnormen Reihenfolge der Übersetzer (vgl. oben S. 6 Anm. 2) nicht bezweifelt werden; auch waren wenigstens *A'* *σκανδων* und *Σ'* *σκανδων* schon bisher gut bezeugt, s. Field.

330) Der Index steht zwischen *ἀδυνατήσουσιν* und dem folgenden *ἐν*.

331) Vgl. oben S. 39 Anm. 118.

332) Der Index steht beim folgenden *ἀλώσονται* = **נלכדו**(ר), aber *παγιδευθήσονται* ist, wie aus Prokop (s. Field) hervorgeht, sicher = **נוקשו**(ר), und dasselbe gilt von *σκωλωθήσονται* (vgl. oben Anm. 329 und Os. 9 *ש יקשו A' ἐσκωλωμένη*) und von *ἰξευθήσονται* (vgl. *ἰξευτής* = **מקש LXX** Am. 35; = **קשו Σ'** Prov. 65, *A' Σ'* Ier. 526).

333) 710 *σκολωθησονται*.

334) 710 stimmt hier am genauesten mit Theodoret überein, der dasselbe, nur mit offenbar falscher Hinzufügung des Artikels vor *μαρτύριον*, den *τρεις* zuschreibt. Ähnlich auch Q, der jedoch nur *A'* nennt und *ἐνδησον* statt *δησον*, *σφράγισαι* statt *σφράγισον* hat. Weiteres siehe bei Field.

335) Der Index fehlt im Texte und am Rande. Die Randnote steht am Schluß der Vorderseite von Bl. 54, während das Textwort erst am Anfang der Rückseite folgt.

336) Bei Eusebius ist überliefert *A'* *ἀποκρύβοντα*, *Σ'* *κρύβοντα*. In 710 ist wohl *A'* vor *ἀ-* ausgefallen.

337) 710 hat in seinem LXX-Texte zuerst *τοὺς ἀπὸ τῆς γῆς φωνούστας* und dazu die Randnoten *A'* *τοὺς γνωριστάς* *Σ'* *τοὺς γνώστας*. Dann folgt *ἐγγαστριμύθους* mit den Randnoten *A'* *μάγους* *Θ'* *θελητάς*. Danach würde *γνωριστάς* und *γνώστας* zu dem im Hebräischen an erster Stelle stehenden **אבות** gehören, *μάγους* und *θελητάς* zu dem an zweiter Stelle stehenden **ידעני**. Aber das ist unmöglich. Ein so ausgesprochen etymologisierender Übersetzer wie *A'* kann durch *γνωριστής* nur **ידעני** wiedergegeben haben, und diese Übersetzung ist für ihn auch ausdrücklich in Deut. 18₁₁ (s. Fields Anm. z. St. und Brooke-M^cLean z. St.) und Aquila ed. Burkitt Reg. IV 23₂₄ bezeugt. Ebenso ist das *γνώστης* des *Σ'* natürlich = **ידעני**, und auch hier haben wir wieder das ausdrückliche Zeugnis

הירענים τὸς ἀπὸ τῆς γῆς φωνοῦντας³³⁷) A' τὸς γνωριστάς
Σ' τὸς γνώστας

מצפצפים κενολογοῦντας] A' ὀρνεάζοντας³³⁸) Θ' στρουθί-
ζοντας³³⁹)

והמהגים οὐ ἀπὸ τῆς κοιλλίας φωνοῦσιν] Θ' καὶ τὸς μελετῶντας
 20 שחר לו δῶρα δοῦναι περὶ αὐτοῦ] αὐτῶ ἔμπορία³⁴⁰)

21 ובאלהיו καὶ τὰ πάτρια] A' Θ' καὶ ἐν τοῖς θεοῖς αὐτοῦ³⁴¹)

in Deut. 18₁₁ (Field und Brooke-McLean). Ferner ist *Σελητής* unzweideutig eine — öfter, auch in LXX Reg. IV 21₆. 23₂₄ (vgl. Aquila ed. Burkitt S. 30f.), vorkommende — etymologisierende Übersetzung von אַרֹב, das man von אַרְבָּה *Σέλειν* ableitete, s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath. Und auch *μάγος* ist ganz sicher als A'-Übersetzung von אַרֹב bezeugt, s. Hatch-Redpath und Field zu Deut. 18₁₁, einer Stelle, die der unsrigen überhaupt in jeder Beziehung parallel ist. — Die Schwierigkeit läßt sich heben durch die Annahme, daß der LXX-Text des Archetypus, aus dem die hexaplarischen Randnoten von 710 stammen, *ἔγγαστριμύθους* wie B vor τὸς ἀπὸ τῆς γῆς φωνοῦντας hatte. Denn in diesem Falle entsprachen LXX *ἔγγαστριμύθους* A' *μάγους* Θ' *Σελητάς* ganz richtig, wie wir es auch oben in unserer Ausgabe der Randnoten hergestellt haben, dem hebräischen אַרְבָּה, und LXX τὸς ἀπὸ τῆς γῆς φωνοῦντας A' τὸς γνωριστάς Σ' τὸς γνώστας ebenso richtig dem hebräischen הירענים. Und die falsche Korrespondenz mit dem Hebräischen ist dann nur dadurch entstanden, daß die Randnoten später zu einem LXX-Texte mit umgekehrter Reihenfolge geschrieben wurden und demgemäß auch selbst ihre Reihenfolge tauschten.

338) Vgl. Is. 38₁₄ אַצפצף A' ὀρνίσω Σ' τρίσω Θ' στρουθίσω. A' übersetzt etymologisierend (Reider S. 341): צפור ὄρνεον (Ps. 83₄. 103₁₇. Ez. 17₂₃ [„Πάντες“]), אַצפצף ὀρνεάζειν. Daher ist das an unserer Stelle überlieferte ὀρνεάζειν, welches auch in einer Glosse Hesychs, freilich in ganz anderem Sinne, vorkommt (ὀρνεάζετο· μετέωρον ἐπῆρε τὴν κεφαλὴν), dem sonst gar nicht belegten und daher von Hatch-Redpath mit einem Fragezeichen versehenen ὀρνίζειν Is. 38₁₄ vorzuziehen; ὀρνίσω wird dort durch Angleichung an τρίσω und στρουθίσω entstanden sein.

339) Ebenso übersetzt Θ' in Is. 10₁₄. 38₁₄.

340) Dieser namenlose Übersetzer sprach שחר statt שחר und faßte das im Sinne von סחר, vgl. Prov. 31₁₈ סחר A' Σ' Θ' ἔμπορία, Is. 23₁₈ סחר 1⁰ und 2⁰ LXX ἔμπορία (so 2⁰ auch Σ') A' ἔμποριον, auch LXX Is. 45₁₄. Ez. 27₁₅. 16.

341) So auch Q. Bei Field = Theodoret fehlt der Artikel, der auch nur dem Θ' angehören kann, s. oben S. 26 Anm. 55. Der Plural θεοῖς (vgl. oben S. 19 Anm. 1) erklärt sich hier aus der Deutung von אַלֵּהִים auf falsche Götter.

22 מעוה תליψις³⁴²] A' Σ' ἔκλυσις

מנדה ὥστε μὴ βλέπειν] A' ἔξωθούμενος

23 (gr. Kap. 9, 1) הקל הראשון τοῦτο πρῶτον πίε, ταχὺ ποίει]
A' Θ' τοῦτο πρῶτον ἐκούφιξε Σ' ὁ πρῶτος ἐτάχυνεν³⁴³

הים הרהון הכביר והאחרון ὁδὸν θαλάσσης καὶ οἱ λοιποὶ οἱ τὴν πα-
ραλίαν κατοικοῦντες] A' Σ' Θ' καὶ ὁ ἔσχατος ἐβάρυνεν ὁδὸν
τὴν κατὰ θάλασσαν³⁴⁴

342) Dem hebräischen צרקה ואפלה מעוה והשכה צרה entspricht in 710 wie in vielen anderen LXX-Hss. ελιψις καὶ στενοχωρία καὶ σκότος, ἀπορία στενή καὶ σκότος. Hier ist also ελιψις = צרה. Das ist an sich ganz normal, da ελιψις sehr oft צרה wiedergibt. Aber die A' Σ'-Übersetzung ἔκλυσις kann nicht = צרה sein, denn kein Übersetzer hat nach Hatch-Redpath die Wurzel צרר jemals durch ἐκλύειν, ἔκλυσις wiedergegeben. Von den hebräischen Wörtern unserer Stelle kommt als Original für ἔκλυσις nur מעוה [in Frage. Schon die LXX hat die Wurzeln ערה, ערה, יעה öfters durch ἐκλύειν wiedergegeben (Jud. 8₁₅ [A-Text]. Reg. I 14₂₈. II 16₂. 14. 17₂₉. 21₁₅. [Is. 46_{1/2}?]), und dieselbe Wiedergabe findet sich auch bei den übrigen Übersetzern. Mehrere Stellen, besonders für A', sind schon oben S. 55 Anm. 233 angeführt; für Σ' vgl. außerdem Ps. 62₂ עיה Σ' ἐκλύσει (Dativ von ἔκλυσις). 142₆ עיפה Σ' ἐκλυομένη (nur syrisch erhalten). Prov. 25₂₅ עיפה Σ' E' ἐκλυομένης (nur syrisch erhalten). Is. 14₂₉ (s. unten) und 30₆ מערפה Σ' ἐκλύων. Wenn also ἔκλυσις durch den Index als zu ελιψις gehörig bezeichnet wird, so ist dabei nicht die Reihenfolge, welche die Substantive im LXX-Texte von 710 selbst einnehmen, vorausgesetzt, sondern die Reihenfolge B's ἀπορία στενή καὶ σκότος, ελιψις καὶ στενοχωρία καὶ σκότος, bei welcher ελιψις dem מעוה des hebräischen Textes entspricht. Folglich ergibt sich auch hier wieder wie soeben bei den ersten Randnoten zu 8₁₉ (s. oben S. 72 Anm. 337), daß der LXX-Text des Archetypus, aus dem unsere Randnoten stammen, gegen 710 mit B übereinstimmte; vgl. oben S. 16.

343) Field nach Prokop: „Σ. καὶ οἱ λοιποὶ ὁ πρῶτος ἐτάχυνε“ κτλ. (Prokop selbst sagt: „κατὰ Σύμμαχον, ᾧ ἠκολούθησαν οἱ λοιποί“). 710 ist genauer, aber immer noch ungenau, da er A' Θ' zusammenfaßt, obwohl A' sicher nicht wie Θ' (vgl. oben S. 28 Anm. 69) das τοῦτο der LXX beibehalten hat.

344) Hier berichtet 710 ebenso summarisch und ungenau wie Prokop, s. die vorige Anmerkung. In Wirklichkeit gehört die Übersetzung so, wie sie dasteht, dem Σ' an (Prokop: „κατὰ Σύμμαχον“, s. Anm. 343). Für A' Θ' überliefert Q ὁδὸν τῆς θαλάσσης: zweifellos mit Recht, da nur diese Übersetzung der Art A's entspricht.

גליל Γαλιλαία] A' θῆνας³⁴⁵) Σ' ὄριον

Kapitel 9.

2 (gr. 3) השמחה הגדלת לא³⁴⁶) ὁ κατήγαγες ἐν εὐφροσύνῃ σου]
A' Σ' Θ' οὐκ ἐμεγάλυνας τὴν εὐφροσύνην³⁴⁷)

יגילו כ אשר יגילו ὄν τρόπον³⁴⁸)] ✕ ἀγαλλιῶνται

שלל σκῦλα] λάφυρα³⁴⁹)

4 (gr. 5) כי כל סאון סאן³⁵⁰) ברעש ושמלה מגוללה ברמים והיתה
ש מאכלת א ש לשרפה מאלת א ש ל שרפה מאכלת א ש
καὶ ἰμάτιον μετὰ καταλλαγῆς ἀποτίσουςιν καὶ θελήσουσιν εἰ
ἐγενήθησαν πυρίανστοι] A' ὅτι πᾶσα ἐπαγωγὴ ἐπαγομένη ἐν
σεισμῷ καὶ ἰματισμῷ πεφυρμένος³⁵¹) ἐν αἵμασιν καὶ ἔσται εἰς
ἐμπρησμὸν³⁵²) κατάβρωμα πυρός Σ' ὅτι πᾶσα βία ἐβιάσθη
ἐν σεισμῷ καὶ περιβόλαιον ἐφόρη³⁵³) ἐν αἵματι καὶ ἔσται εἰς
καῦσιν³⁵³) κατάβρωμα πυρός

345) Field nach Prokop (Curterius S. 154 Z. 2): θῆνες. Aber der Akkusativ scheint besser in die Konstruktion zu passen. A', der auch Ez. 47₈ גלילה durch θῆνας, Joel 3₄ גלילות durch θῆνες wiedergibt, leitete גליל von גל „Steinhaufen“ ab, vgl. Jer. 9₁₁ לגלים A' εἰς θῆνας.

346) Statt לא hat das Qerē לר. Aber A' Σ' Θ' setzen das Kethîbh voraus.

347) τὴν εὐφροσύνην war bisher unbekannt. A' hat sicher den Akkusativ gehabt. Für Σ' dagegen gibt Field nach Eusebius εὐφροσύνην εὐφράνθησαν = השמחה שמחו an.

348) Der Index steht über dem Schluß von τρόπον und zeigt dadurch an, daß das von Origenes sub asterisco hinzugefügte ἀγαλλιῶνται hinter τρόπον einzuschieben ist.

349) λάφυρα wird dem A' angehören, der שלל gewöhnlich so übersetzt, s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath unter λάφυρον und λαφυρεῖν und vgl. auch Prov. 31₁₁, wo schon Montfaucon zu anonym überliefertem λαφύρων = שלל bemerkte: „Videtur esse Aquilae, qui sic solet vertere“. In Unzialschrift konnte A' vor Λ leicht ausfallen.

350) Masoretische Vokalisation מַאָן, aber die Übersetzer sprachen מַאָן.

351) Vgl. Reg. II 20₁₂ מַאָן לַמַּלְאָכִים LXX πεφυρμένος ἐν τῷ αἵματι. Vielleicht dachte man an einen Zusammenhang von גליל und מַאָן mit גלל, vgl. Thr. 4₁₄ מַאָן לַמַּלְאָכִים Σ' ἐφόρησαν ἐν αἵματι.

352) Analog übersetzt A' שָׂרָה durch ἐμπιρᾶναι (Hatch-Redpath S. 458 und Suppl. S. 204), שָׂרָה in Deut. 8₁₅. Is. 30₆ durch ἐμπρησθῆς und in Is. 14₂₉ (s. unten) durch ἐμπιρῶν.

353) 710 schreibt irrtümlich καυχήσιν statt καῦσιν. Hinter καῦσιν

- 5 (gr. 6) **כי ילד** *ὅτι παιδλον*] Σ' *νεανίας γάρ*
ותהי המשרה *οὗ ἢ ἀρχὴ ἐγενήθη*] A' *καὶ ἐγένετο τὸ μέτρον*
 $\Sigma' \Theta'$ *καὶ ἔσται*³⁵⁴) *ἢ παιδεία*
- פלא יועץ** *μεγάλης βουλήs*] A' *θανυμαστὸς σύμβουλος* Σ' *παρ-*
δοξασμὸς βουλευτικὸς
- 6 (gr. 7) **למרה המשרה** *μεγάλη ἢ ἀρχὴ αὐτοῦ*] $\Sigma' \Theta'$ ³⁵⁵) *ἐπλη-*
*θύθη ἢ*³⁵⁶) *παιδεία*
- י(ל)הכי** *κατορθῶσαι*] $A' \Sigma' \Theta'$ *ἐτοιμάσαι*
- 8 (gr. 9) **ובנרדל לבב** *ἐφ' ὕβρει καὶ ὑψηλῇ καρδίᾳ*] $A' \Sigma'$ *ἐν*
*ὑπερσηφαιῶ καὶ μερέθει*³⁵⁷) *καρδίας*
- 10 (gr. 11) **י(ש)גב**³⁵⁸) *ῥάξιει*] A' *ἐμμετεωρίσει*³⁵⁹) $\Sigma' \Theta'$ *ὑψώσει*
יסכך *διασχεδάσει*] Σ' *στασιώσει*³⁶⁰) Θ' *συμβαλεῖ* Σ' *συγγεράσει*³⁶¹)

fügt Field nach Prokop noch ein *καὶ* hinzu, aber dies steht im Hebräischen nicht und fehlt in 710 mit Recht.

354) Hier scheint die Aussprache **תְּרִי** statt **תְּרִי** vorausgesetzt zu werden. Oder ist es nur eine freiere Übersetzung?

355) Θ' ist hier mit Unrecht hinzugefügt. Nach Q's glaubwürdiger Angabe hatte er *τῷ πληθύειν τὴν παιδείαν*.

356) Der Artikel fehlt bei Field = Q, aber 710 hat recht. *ἢ* ist hinter *-η* ausgefallen.

357) Das bloße *μερέθει* gehört nur Σ' an; A' muß davor *ἐν* = **ב** gehabt haben.

358) Masoretische Vokalisation **יִשְׁגַּב**, aber alle Übersetzer haben das Futurum, vgl. 9₁₇.

359) A' gibt **שגב** sonst durch *ὑπερεπαίρειν* wieder (Ps. 106₄₁. 138₆), **משגב** durch *ὑπερέπαρσις* (Ps. 9₁₀ [nur syrisch erhalten]. 45₈ [Mercati]. 47₄) oder *ὑπερεπαρτής* (Ps. 45₁₂ [Mercati]), vgl. auch Prov. 18₁₀ **יגב** $A' \Sigma' \Theta'$ *καὶ ἀρρήθεται*. Daher könnte man vermuten, daß *ἐμμετεωρίσει* einem anderen Übersetzer angehört. Allerdings ist dagegen auch wieder zu beachten, daß *ἐμμετεωρίζειν* als sehr seltenes Wort (bei Hatch-Redpath überhaupt nicht belegt) gerade zu der Vorliebe des A' für ungewöhnliche Wörter sehr gut paßt.

360) Ein Verbum *στασιόων* ist sonst nirgends bezeugt. Da A' , dem die Übersetzung angehört (s. die folgende Anm.), in der Parallelstelle 19₂ *στασιάσω* hat, könnte man auch hier versucht sein, das *στασιώσει* der Hs. in *στασιάσει* zu korrigieren. Aber A' hat, wie schon J. Fr. Schleusner, *Novus thesaurus philologico-criticus* 5 (1821), S. 39 unter *σανδαλώ* bemerkte und Reider S. 353 bestätigt, eine große Vorliebe für Verba auf *-οων*, und er braucht auch neben dem üblichen *σανδαλίζειν* das gleich-

- 11 (gr. 12) **מקדם** ἀφ' ἡ λ ί ο υ ἀνατολῶν] A' ἀπό ³⁶²⁾ ἀρχῆθεν ³⁶³⁾
פּלשתיים τοὺς Ἑλληνας] A' Σ' Θ' Φυλιστιεῖν ³⁶⁴⁾

falls sonst nirgends bezeugte *σκανδαλοῦν*, s. oben S. 39 Anm. 118. Daher ist auch *στασιώσει* nicht zu beanstanden.

361) Vgl. Is. 19₂ **כּתרי**(ר) A' *στασιάσω* Σ' *συμβαλεῖ*. Danach gehört auch an unserer Stelle *στασιώσει* dem A', *συμβαλεῖ* dem Σ' an, und *συγκεράσει* bleibt für Θ' übrig. Die Übersetzungen folgen also aufeinander ganz in der üblichen Reihenfolge A', Σ', Θ' (vgl. oben S. 6 Anm. 2), und es fehlen nur die Autorennamen.

362) A' hat nach 710 nicht nur an unserer Stelle unelidiertes ἀπό vor ἀρχῆθεν und ἕπισθεν, sondern auch 14₁₄ ἐπὶ ὑψώματα (dagegen Σ' ἐφ' ὑψηλῆ) und ursprünglich wohl auch 1₂₉ ἀπὸ ἰσχυρῶν (s. z. St.), während elidierte Formen bei A' in 710 überhaupt nicht vorkommen (falls nicht κατ' ἐνίσχυσιν 8₁₁ dem A' angehört). Ähnlich werden in Aquila ed. Burkitt die Präpositionen nur vor Formen von αὐτός elidiert: Reg. III 21₇ ἀπ' αὐτοῦ, 15 μετ' αὐτούς, IV 23₂₀ ἐπ' αὐτά, 25 μετ' αὐτόν, in allen anderen Fällen dagegen nicht: IV 23₁₂ ἀπὸ ἐκεῖθεν, 17 ἀπὸ Ἰουδα, 22 ἀπὸ ἡμερῶν, 26 ἀπὸ ὄργης, 27 ἀπὸ ἐπὶ προσώπου μου = פּני מַעַל (auch ἀλλά IV 23₂₃ ist vor ἐν nicht verkürzt). Die Elision unterbleibt in jüngerer Zeit überhaupt sehr oft im Interesse der Deutlichkeit, vgl. z. B. Thackeray, Grammar of the O. T. in Greek I (1909), S. 136 f. und Blaf' Grammatik des neust. Griechisch, 4. Aufl. von Debrunner (1913), § 17. Daher können diese unelidierten Formen sehr wohl auf A' selbst zurückgehen. Allerdings finden wir umgekehrt in Aquila ed. Taylor lauter elidierte Formen: Ps. 89₁₇. 102₁₀ ἐφ' ἡμᾶς, 101₂₀ ἀφ' ὕψους, 102₁₃ ἐφ' υἱούς (und ebenda S. 8 in einem Hexapla-Fragment ἀπ' αὐτοῦ); dagegen wieder umgekehrt in den Mailänder Hexapla-Fragmenten in Ps. 17₃₂ ἀπὸ ἄνω (Hatch-Redpath Suppl. S. 200).

363) ἀπὸ ἀρχῆθεν = **מקדם** hat A' auch in Gen. 2₈, vgl. auch Ps. 77₂ **מני קדם** A' ἐξ ἀρχῆθεν. Die Übersetzung erklärt sich daraus, daß A' schon das bloße **קדם** durch ἀρχῆθεν wiedergibt, s. Field zu Gen. 2₈. Infolgedessen kommt er dann sogar zu den Ungeheuerlichkeiten Reg. IV 19₂₅ εἰς ἀπὸ ἡμερῶν ἀρχῆθεν = **קדם** לַמַּיְמִי, Ez. 8₁₆ ἀρχῆθενδε = **קדמי** und Is. 11₁₄ (s. unten) υἱούς ἀρχῆθεν = **בני קדם**.

364) Montfaucon und Field nach Theodoret: „Οἱ λοιποὶ τοὺς Φιλιστιεῖμ“. Aber aus Theodorets Worten „οἱ ἄλλοι ἐρμηνευταὶ οὐ τοὺς Ἑλληνας, ἀλλὰ τοὺς Φιλιστιεῖμ ἡρμηνεύσαν“ folgt mit Sicherheit nur, daß die anderen Übersetzer das hebräische Wort selbst beibehalten, nicht auch, daß sie es im Akkusativ gehabt haben. Ja der Akkusativ ist hier sogar sehr unwahrscheinlich, da mit 9₁₁ ein neuer Satz beginnt, und die anderen Übersetzer diesen schwerlich wie die LXX als Apposition an den vorher-

- מאחר ἀφ' ἡλλίου δυσμῶν] A' Σ' ἀπό³⁶²⁾ ὑπισθεν³⁶⁵⁾ Θ' ἀπ' ἐσχάτου
 12 (gr. 13) שׁב לא οὐκ ἀπεστράφη] A' οὐκ ἐπε(στράφη)³⁶⁶⁾
 13 (gr. 14) כפה ואנמון μέγαν καὶ μικρόν] A' κατακάμποντα³⁶⁷⁾ καὶ στρεβλοῦντα³⁶⁸⁾ Σ' κάμποντα³⁶⁷⁾ καὶ κημοῦντα³⁶⁹⁾
 14 (gr. 14 [so]) ונישוא פנים καὶ τοὺς τὰ πρόσωπα θανατῶντας]

gehenden angeschlossen haben. Vgl. unten Anm. 373. — Die Form des Eigennamens wechselt: hier A' Σ' Θ' Φυλιστιείν, 11₁₄ und 14₃₁ A' Σ' Θ' Φυλισθειμ, 14₂₉ ohne Autornamen Φυλιστιείμ.

365) Vgl. Reg. I 15₁₁. II 7₈. Ps. 77₇₁. Is. 59₁₃ (Swete) מאחר oder מאחר A' ἀπό ὑπισθεν.

366) 710 hat nur ουκ επε. Wir haben επε zu επεστραφη ergänzt nach den Parallelstellen Gen. 3₂₀ (7) שׁיב LXX ἀποστρέψαι A' ἐπιστρέψαι, Ps. 131₁₀ השׁב LXX ἀποστρέψης A' ἐπιστρέψης, Is. 51₁₁ ישׁיב LXX ἀποστραφήθονται A' ἐπιστραφήθονται, Ez. 21₅ השׁיב LXX ἀποστρέψει A' ἐπιστρέψει, vgl. auch Ier. 37₂₀. Ez. 18₂₈. 21₃₀. Ion. 3₈. Vermutlich hat 710 -στραφη fortgelassen, weil es schon im LXX-Texte steht, ähnlich wie Q in 3₁₇ zu αποκαλυψει als Variante nur ανα an den Rand schreibt (s. oben z. St.); allerdings kommt eine solche Kürzung sonst in 710 nicht vor. Übrigens hat an unserer Stelle auch der LXX-Text B's ἐπεστράφη.

367) Vgl. Ps. 56₇ כפה LXX κατέκαμψαν, Is. 58₅ הלכה LXX οὐδ' ἄν κάμψης. Als A'-Übersetzung von כפה hatte Field in der Parallelstelle 19₁₅ aus Hieronymus, der für A' incurvum angibt, συγκύπτοντα erschlossen, doch ist auch dort wohl κατακάμποντα anzunehmen, obgleich dies eigentlich nicht = incurvum, sondern = incurvantem ist, wie Hieronymus selbst an beiden Stellen übersetzt.

368) στρεβλοῦντα war als A'-Übersetzung von אנמון schon aus der Parallelstelle 19₁₅ bekannt, vgl. auch 58₅ (Auct.) אנמן A' στρεβλόν. Die Deutung ist hier ähnlich wie bei Σ', s. die folgende Anm.; besonders ähnlich sind „folternd“ (A') und „Halseisen“ (Σ' 58₅).

369) Die Übersetzung κημοῦντα lehnt sich an den Klang des hebräischen אנמון an, vgl. oben S. 50 Anm. 195. Ein eigentümliches Zusammentreffen ist es, daß im Talmud umgekehrt das griechische Lehnwort קימון = κημόν (Akkusativ) aus dem hebräischen אנמון erklärt wird, s. die Talmud-Wörterbücher. — Daß in den Parallelstellen Is. 19₁₅. 58₅ (Auct.) andere Σ'-Übersetzungen (τέλος, <κ>λοιόν) überliefert sind, beweist nicht gegen die Richtigkeit der Angabe von 710, da Σ' dieselben Wörter an verschiedenen Stellen oft ganz verschieden übersetzt, vgl. unten zu φουσῶν 14₂₉; überdies ist <κ>λοιός „Halseisen“ 58₅ sinnverwandt mit κημός „Maulkorb“.

A' καὶ αἰθόμενος προσώποις³⁷⁰⁾ Θ'³⁷¹⁾ καὶ ἐπηρμένος πρό-
σώπα³⁷²⁾ Σ' καὶ αἰδέσιμος³⁷³⁾

וְהוּא הוּא אֲזַתָּה הִיא אֲרָחָה] A' Σ' Θ' αὐτός ἐστιν ἢ κεφαλὴ³⁷⁴⁾

15 (gr. 16) ומאשריו מבלעים καὶ πλανῶσιν ὅπως καταπίωσιν αὐ-
τούς³⁷⁵⁾] Σ' καὶ οἱ μακαριζόμενοι³⁷⁶⁾ αὐτοῦ καταπινόμενοι³⁷⁷⁾

16 (gr. 17) (ו) בחורי νεανίσκους] A' ἐπιλέκτους³⁷⁸⁾

370) Die pluralische Übersetzung von פְּנִים, deren Echtheit man wohl nicht bezweifeln kann, ist selbst bei A' selten. Sie kommt in den von Hatch-Redpath aus Is. angeführten Stellen nirgends vor. In Aquila ed. Burkitt und Aquila ed. Taylor kommt der Singular πρόσωπον oft vor (s. die Stellen bei Hatch-Redpath Suppl. S. 212), der Plural dagegen nur in Ps. 101²⁶ לְפָנַי εἰς πρόσωπα. — Vgl. oben Is. 3₃.

371) Die Stellung des Θ' vor Σ' verstößt gegen die oben S. 6 Anm. 2 dargelegte Regel. Sie erklärt sich wohl daraus, daß die Θ'-Übersetzung, obgleich mit der A'-Übersetzung nicht identisch, ihr doch ziemlich ähnlich ist, während die Σ'-Übersetzung ganz für sich allein steht. (In der Parallelstelle 3₃ haben wir die gewöhnliche Reihenfolge A', Σ', Θ', aber dort sind A' und Θ' einander auch nicht so ähnlich.)

372) Θ' wird hier den Plural πρόσωπα aus der LXX, in der er allerdings in anderem Sinne, zur Bezeichnung mehrerer Gesichter, gebraucht ist, beibehalten haben. Dagegen hat er in 3₃, wo er das in der freien Übersetzung der LXX nicht wörtlich wiedergegebene פְּנִים von sich aus übersetzt, den Singular προσώπων verwendet.

373) Montfaucon und Field haben nach Eusebius αἰδέσιμον im Akkusativ. Aber da mit 9¹⁴ ein neuer Satz beginnt, wird Σ' hier ebenso wie A' Θ' den Nominativ gehabt und nicht wie die LXX diesen Satz als Apposition an den vorhergehenden angeschlossen haben. Vgl. oben S. 77 Anm. 364.

374) Q gibt als Übersetzung der λοιποὶ nur αὐτὸς κεφαλὴ an; aber der Artikel ist unentbehrlich, und auch ἐστιν ist nicht unwahrscheinlich, dieses allerdings nur für Σ' Θ', nicht für A' (vgl. oben 8¹³).

375) Der Index steht beim vorhergehenden μακαριζόντες.

376) Obwohl in 1¹⁷ (s. oben) gerade nicht Σ', sondern A' und Θ' אֲשֶׁר durch μακαριζειν wiedergaben, ist die Richtigkeit der Angabe nicht zu bezweifeln, da Σ' dieselben Wörter oft verschieden übersetzt (vgl. Anm. 369) und auch in Ps. 16¹¹ אֲשֶׁרֵנוּ durch μακαριζόντες με wiedergibt.

377) Diese überhaupt sehr übliche Übersetzung von בָּלַע findet sich bei Σ' auch in Ps. 34²⁵ (Mercati). 51⁶. 54¹⁰. Is. 25⁸. Hab. 1¹³ (A' Σ' Θ').

378) Ebenso übersetzt A' in Is. 62⁵ (und Σ' in Ps. 88²⁰, wo בָּחֹר jedoch in der Tat „Auserwählter“ und nicht bloß „Jüngling“ heißt).

- יבזו *εις προνομήν*] διαρπάζειν³⁸⁹⁾
 4 חתת אסיר *εις ἀπαγωγήν*] Σ'³⁹⁰⁾ Θ' ὑπὸ δεσμόν
 6 בזו ולבו שלל ולבו שלל ועל עם עברתי אצונו לשלל ולבו שלל *καὶ τῷ ἐμῷ λαῷ συντάξω τοῦ*³⁹¹⁾ *ποιῆσαι σκῦλα καὶ προνομήν*] Σ' Θ' καὶ κατὰ λαοῦ ὁργῆς μου ἐντελοῦμαι αὐτῷ σκυλεῦσαι³⁹¹⁾ σκῦλα καὶ προνομεῦσαι προνομήν
 7 כהשמיד בלבבו ולהכרית גוים *כי ἀλλὰ ἀπαλλάξει ὁ νοῦς αὐτοῦ τοῦ ἐξολοθρεῦσαι ἔθνη*] Σ' ἀλλὰ ἐξᾶραι διανοεῖται³⁹²⁾ ἐξολοθρεῦσαι³⁹³⁾ ἔθνη
 12 יבצע *συντελέσει*] A' Σ' ἐκτέμῃ³⁹⁴⁾
 פרי גדל לבב מלך אשור *ἐπὶ τὸν νοῦν τὸν μέγαν τὸν ἄρχοντα τῶν Ἀσσυρίων*] A' ἐπὶ τὸν³⁹⁵⁾ καρπὸν μεγέθους καρδίας βασιλείως Ἀσσυρίων
 13 ובהכמתו כי נכנותי *καὶ τῇ σοφίᾳ τῆς συνέσεως*] Σ' καὶ ἐν τῇ σοφίᾳ μου, συνετὸς γὰρ εἰμι
 וישתי *προνομεύσω*] A' Θ' συνήρπασα³⁹⁶⁾

bei Field falsch zu *הורו* statt zum vorhergehenden *גזרו* gezogen). Analog übersetzt er *גזל* und *גזלָה* durch *βία* Ps. 61₁₁. Is. 61₈. Ez. 18₁₆. Beide Übersetzungen kommen nur bei A' vor.

389) Wem diese anonyme Übersetzung angehört, läßt sich nicht ausmachen. Nach der Wortwahl könnte A' in Betracht kommen, vgl. z. B. unten 11₁₄ *יבזו* A' *διαρπάσουσιν*, aber er würde das hebräische Verbum finitum schwerlich durch einen Infinitiv wiedergegeben haben.

390) Σ' ist hier mit Unrecht hinzugefügt, denn er hatte nach Theodoret *αἰχμαλωσίαν*. In Q wird *ὑπὸ δεσμόν* mit Recht nur dem Θ' zugeschrieben.

391) Nach Q ist im LXX-Texte das (in B fehlende) *τοῦ* vor *ποιῆσαι* von Origenes sub asterisco aus A' Θ' hinzugefügt. Danach kann Θ' nicht bloßes *σκυλεῦσαι* gehabt haben.

392) Diese gute Übersetzung ist für Σ' charakteristisch. Ähnlich übrigens schon LXX Gen. 8₂₁ (und 6₆).

393) So, ohne vorhergehendes *καὶ*, das vielleicht hinter *-ται* ausgefallen ist.

394) Vgl. Is. 38₁₂ *יבצעני* A' *ἐκτέμνει με* Σ' *ἐξέτεμέν με* (und LXX *ἐκτεμεῖν*).

395) *τὸν* gehört nicht dem A' selbst an, sondern ist später hinzugefügt, s. oben S. 26 Anm. 55.

396) Das Verbum *συναρπάζειν* hat A' nach Hatch-Redpath Suppl. S. 214 auch in Ps. 88₄₂ verwendet, offenbar zur Übersetzung von *הִשְׁפִּיחַ*.

- כאביר³⁹⁷] A' Σ' ὡς δυνατός³⁹⁸ Θ' ὡς κράται
- 15 בו על החצב הגרון על היתפאר הגרון μή δοξασθήσεται ἀξίλη ἄνευ τοῦ
κόπτοντος ἐν αὐτῇ] A' μήτι³⁹⁹ ἀγγήσει⁴⁰⁰ δ πέλυσ⁴⁰¹ ἐπὶ τὸν
λατομοῦντα ἐν αὐτῷ
- מניפו⁴⁰²] על המשור המור ἢ ὡς ἀνευ τοῦ
ἐλκοντος αὐτόν] Σ' ἢ μεγαλυνησεται πρίων κατὰ τῶν κινούν-
των αὐτόν
- 16 לכן ἀλλά] A' Σ' διὰ τοῦτο⁴⁰³
- 19 יהיו מספר יערו עץ ושאר καὶ οἱ καταλειφθέντες ἀπ' αὐτῶν
ἔσονται ἀριθμός] A' Σ' καὶ τὸ ἐπιλειμμα⁴⁰⁴ ξύλων δρυμοῦ αὐ-

397) Wo im Hebräischen וּאֲוִרִיר כְּאֲבִיר יוֹשְׁבִים steht, hat die LXX καὶ βείδω πόλεις κατοικουμένας (von Tischendorf und Swete zum folgenden Verse gezogen); 710 hat den Index bei κατοικουμένας. — Statt כאביר hat das Qerē קַבִּיר, aber die Übersetzer folgen dem Kethibh.

• 398) δυνατός ist bei A' gewöhnlich = גְּבוּר, aber = אֲבִיר auch in Ier. 8₁₆. Bei Σ' ist δυνατός = אֲבִיר auch in Ier. 46₁₅. (In anderen Quellen wird diese Übersetzung in Ier. 8₁₆ den beiden Übersetzern A' Σ', in Ier. 46₁₅ den Γ' zugeschrieben.)

399) A' übersetzt die Fragepartikel ה sehr oft durch μήτι und dementsprechend auch הלא durch μήτι οὐ, s. die Stellen bei Hatch-Redpath S. 920 Sp. 2 und Iob 40₃, wo μήτι καίπερ ἀκυρώσεις (so hat die von Field in der Anm. angeführte Hs. richtig statt καὶ παρακυρώσεις) κρίεν μου = מִשְׁפְּטֵי הַפֶּה הַיָּהּ הַזֶּה sicher nicht dem Σ', sondern dem A' angehört, da auch καίπερ = כִּי (zum Unterschied von καὶ = ו und καίγε = ג) und ἀκυροῦν = הִפֵּר Spezialitäten A's sind, s. Aquila ed. Taylor S. 79 zu Ps. 95₁₀ und unten die Anm. zu Is. 14₂₇. In der LXX kommt μήτι = ה nur in Mal. 3₈ vor und zwar nur in BS*, während die übrigen Hss. εὶ haben. Bei Σ' soll es, abgesehen von der schon besprochenen Stelle, noch dreimal (Exod. 2₁₄. Iob 6₆. Am. 9₇), bei Θ' einmal (Iob 14₁₄) vorkommen, aber zwei von diesen vier Stellen sind zweifelhaft, weil zwei Übersetzer zusammengefaßt sind (Iob 14₁₄ A' Θ', Am. 9₇ A' Σ').

400) ἀγγεῖν kommt bei Hatch-Redpath überhaupt nicht vor, paßt aber völlig zur Übersetzungspraxis des A', s. oben S. 45 Anm. 156.

401) Ebenso übersetzt A' in Deut. 19₅.

402) Masoretische Vokalisation מְנִיפּוֹ, aber Σ' sprach wohl מְנִיפּוֹ, indem er an eine große, von zweien gezogene Säge dachte. Vgl. das im nächsten Versgliede folgende מְרִימֵי.

403) Vgl. oben S. 54 Anm. 227.

404) 710 ἐπιλειμμα: derselbe Fehler wie in 19. 15₇. ἐπίλειμμα kommt bei Hatch-Redpath überhaupt nicht vor.

τοῦ ψήφου ἔσονται⁴⁰⁵) Θ' καὶ τὰ ἐπίλοιπα ξύλα τοῦ δρυμοῦ
αὐτῶν⁴⁰⁶ ἀριθμῶ ἔσονται⁴⁰⁷)

20 באמת תִּהְיֶה אֱלֶהֶת עֵינָא] A' Σ' ἐν ἀληθείᾳ

23 בחרצה כלל כי ὅτι λόγον συντετυμημένου] A' ὅτι τελευταῖν καὶ
συντομῆν Σ' Θ' συντέλειαν γὰρ καὶ συντομῆν⁴⁰⁸)

33 קומה תִּהְיֶה ὄβρει⁴⁰⁹)] A' τῷ ἀνάσθηματι⁴¹⁰) Σ' ἡλικία⁴¹¹) Θ' τῷ
μεγέθει

405) Field nach Prokop: „Σ. τὰ δὲ ἐπίλοιπα τῶν ξύλων τοῦ δρυμοῦ αὐτοῦ ἀριθμῶ ἔσονται“. Das ist eine etwas freiere Übersetzung, die wohl zu der Art des Σ' paßt; beachte besonders das δὲ und die Hinzufügung des Artikels vor ξύλων und δρυμοῦ. Man könnte also annehmen, daß die A'Σ'-Übersetzung von 710 in Wirklichkeit nur dem A' angehörte; aber reine A'-Übersetzung kann es auch nicht sein, da die Hinzufügung des Artikels vor ἐπίλειμμα der Praxis A's widerspricht, s. oben S. 26 Anm. 55. Merkwürdig ist übrigens, daß die von Prokop überlieferte Σ'-Übersetzung in den beiden Punkten, in welchen sie am stärksten von der A'Σ'-Übersetzung von 710 abweicht, nämlich in τὰ ἐπίλοιπα (vgl. unten zu 15₉) und ἀριθμῶ, mit der Θ'-Übersetzung von 710 übereinstimmt, während sie sonst auch mit dieser keineswegs identisch ist. Wie Σ' in Wirklichkeit übersetzt hat, läßt sich unter diesen Umständen nicht sicher feststellen. Auch die Wortwahl gibt keinen Ausschlag: Σ' übersetzt מספר durch ψήφος auch Eccl. 5¹⁷. Is. 40²⁶ (A'Σ'Θ'), aber dagegen steht Deut. 32⁸ למספר A' eis ψήφον Σ'Θ' κατὰ ἀριθμόν, und קָצוּת sollen in Is. 11¹¹, der einzigen Stelle, wo es in den uns erhaltenen Fragmenten der Hexapla noch vorkommt, alle drei Übersetzer durch ὑπόλειμμα wiedergegeben haben.

406) Dies αὐτῶν wird Θ' aus der LXX beibehalten haben, vgl. oben S. 28 Anm. 69.

407) Über die Berührungen dieser Übersetzung mit der von Prokop überlieferten Σ'-Übersetzung s. Anm. 405.

408) συντέλειαν γὰρ καὶ συντομῆν ist auch in 28²² als Übersetzung von בחרצה כלל כי überliefert, wird dort aber dem A' zugeschrieben. Das ist zweifellos falsch, da die Verwendung von γὰρ durch A's Prinzip, die hebräische Wortstellung genau beizubehalten, ausgeschlossen wird. 710 hat recht, doch gehört das γὰρ vielleicht nur dem Σ' an. (Vgl. auch Dan. 9²⁷ בחרצה כלל עד A'Σ' [oder nach Syrohex. nur Σ'] ἕως συντελείας καὶ τομῆς. Ähnlich übersetzt auch die LXX in Is. 10²² כליון חרוץ durch συντελών καὶ συντέμων, 28²² בחרצה כלל durch συντετελεσμένα καὶ συντετυμημένα πράγματα.)

409) Der Index steht beim vorhergehenden ἐψηλοί.

410) A' übersetzt קומה durch ἀνάστημα oder ἀνάστημα auch in Reg. III

34 סכני היער *οἱ ὑψηλοί*] Σ' Θ' τὰ δάση τοῦ δρυμοῦ
 אריר (ב סὺν τοῖς) ὑψηλοῖς⁴¹²] A' ἰσχυρός

Kapitel 11.

2 יראת εὐσεβείας⁴¹³] A' Σ' Θ' φόβου

3 יהוה ביראת יהוה והריחו ἐμπλήσει αὐτὸν πνεῦμα φόβου θεοῦ] Θ' καὶ
ὄσφρανεῖ αὐτὸν⁴¹⁴ τοῦ φόβου τοῦ θεοῦ⁴¹⁵

עניו למראה עניו οὐ κατὰ τὴν δόξαν] Σ' E' οὐ τῆ δράσει⁴¹⁶

6_{10.20} (Montfaucon: „A' Θ'“, doch hat Field „Θ'“ mit Recht eingeklammert). IV 19₂₃ (nur syrisch erhalten). Is. 37₂₄. Ez. 40₅ („A' Σ'“). Kein anderer Übersetzer hat diese stumpfsinnig etymologisierende Übersetzung (in Ez. 40₅ ist Σ' gewiß fälschlich zu A' hinzugefügt), daher ist auch das anonym überlieferte ἀνάστημα Exod. 25₉ dem A' zuzuschreiben.

411) Ebenso übersetzt Σ' in Cant. 7₇, LXX und Σ' und Έβρ. in Ez. 13₁₈. Sonst kommt diese Übersetzung nirgends vor.

412) Der Index steht beim vorhergehenden λίβανος, aber לבנון kann nicht durch ἰσχυρός übersetzt sein. Das einzige Wort, das hier in Frage kommt, ist אריר, und dieses wird in der Tat einigemal durch ἰσχυρός wiedergegeben, s. Field Iud. 5₁₃ (LXX B-Text). 25 (Θ'). Neh. 3₅ (Lucian-Text). Ier. 25₃₅ (Σ'), vgl. auch Is. 33₂₁ (Σ' κραταιός). Aber A' selbst übersetzt es nirgends so, sondern gibt es stets durch ὑπερμεγέθης wieder: Ps. 15₃. 75₅. 92₄². Is. 33₂₁ und (nur syrisch erhalten) Ps. 8₁₀. 92₄¹. Ier. 14₃. 25₃₅. Auch ist der Nominativ ἰσχυρός bei A' sehr unwahrscheinlich. Also ist die Zuweisung von ἰσχυρός an A' gewiß falsch.

413) Das εὐσεβείας der LXX entspricht, genau genommen, dem יראת יהוה des hebräischen Textes.

414) Θ' faßt והריחו als Perf. Hiph'îl in kausativem Sinne „riechen lassen“.

415) Dies θεοῦ hat Θ' aus der LXX beibehalten und davor nur, wie auch vor φόβου, den Artikel hinzugefügt. Vgl. oben S. 28 Anm. 69.

416) Field nach Prokop: „Σ. οὐ τῆ δράσει τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ κρινεῖ, οὐδὲ τῆ ἀνοῆ τῶν ὠτων αὐτοῦ ἐλέγξει“. Es ist sehr sonderbar, daß unsere Hs., die im Wortlaut genau mit Prokop übereinstimmt, den Anfang zugleich der E', den Schluß zugleich dem Θ' zuschreibt, und höchst wahrscheinlich ist beides falsch. Denn die Zuweisung einer Übersetzung an E' ist, wie oben S. 6 gezeigt, immer verdächtig. Und daß Θ', der למראה in Anlehnung an die LXX (vgl. die folgende Anm.) durch κατὰ τὴν ὄψιν wiedergibt, das parallele למשמע mit Wechsel der Konstruktion durch den Dativ τῆ ἀνοῆ übersetzt haben sollte, ist ganz unwahrscheinlich.

Θ' οὐ κατὰ⁴¹⁷⁾ τὴν ὄψιν τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ

יִכְיֶה לְמִשְׁמַע אֲזוּנָיו וְלֹא οὐδὲ κατὰ τὴν λαλιὰν ἐλέγξει] Σ' Θ' οὐδὲ
τῇ ἀκοῇ τῶν ὠτων αὐτοῦ ἐλέγξει⁴¹⁶⁾

4 בִּשְׁבֹט תֹּפֹ לֹגֹף] Α' Σ' Θ' ἐν ῥάβδῳ⁴¹⁸⁾

וּבְרוּחַ שְׁפָתָיו καὶ ἐν πνεύματι διὰ χειλέων] Α' Σ' Θ' καὶ ἐν πνεύ-
ματι χειλέων αὐτοῦ

5 (ו) מִתְנִיָּה דֹּסְפֻנָּה] Α' νῶτον⁴¹⁹⁾

6 נִהַג אֶזְעַי] Α' ἐλαύνων⁴²⁰⁾

7 כִּבְרָק καὶ βουῶς⁴²¹⁾] Α' Σ' Θ' ὡς βουῶς⁴²²⁾

417) Θ' hat diese sinngemäße Wiedergabe von לְ durch κατὰ aus der LXX beibehalten, vgl. oben S. 28 Anm. 69.

418) Conrad Kircher, Concordantiae V. T. Graecae Ebraeis vocibus respondententes II (1607). Sp. 1783 und Abr. Trommius, Concordantiae graecae versionis vulgo dictae LXX interpretum I (1718), S. 1002 (Nr. 29) geben zu unserer Stelle an: „*ῥάβδος alii*“. Sie haben dies aus der von ihnen zugrunde gelegten Wechelschen LXX-Ausgabe von 1597, die zu τῷ λόγῳ notiert: „al. interp. omnes, τῇ ῥάβδῳ, ex Hebr.“ Die Wechelsche LXX-Ausgabe (enthalten in „Divinae Scripturae, nempe Veteris ac Novi Testamenti, omnia. Francofurti. Apud Andreae Wecheli heredes. 1597“) führt in den Anmerkungen die Reste der anderen Übersetzungen an und zwar stets, auch wenn sie nur lateinisch überliefert sind, bloß in griechischer Retroversion und ohne Quellenangabe. An unserer Stelle hat sie wohl in recht willkürlicher Weise aus Hieronymus geschöpft, der z. St. sagt: „Percussit quoque omnia terrena opera *virga*, sive ut LXX transtulerunt *verbo oris sui*“. Drusius, Montfaucon und Field führen jenes ῥάβδῳ nicht an.

419) Der Akkusativ νῶτον wird durch Angleichung an das δόφυν der LXX entstanden sein, vgl. oben S. 26 Anm. 51. Bei Α' erwartet man, da מִתְנִיָּה von אָזוּר abhängt, den Genetiv νῶτον (nicht etwa den Gen. Plur. νῶτων, da Α' מִתְנִיָּה sinngemäß nur in Ps. 68²⁴, wo es mehrere Rücken bezeichnet [מִתְנִיָּהִים], pluralisch wiedergibt).

420) Die Übersetzung von נִהַג durch ἐλαύνειν kommt nur bei Α' vor, s. Exod. 31. Reg. I 30^{2.22}. IV 9²⁰. Ps. 77⁵² (nur syrisch erhalten). Analog übersetzt er מִנְהַג Reg. IV 9²⁰ zweimal durch ἐλασίς.

421) Der Index steht beim vorhergehenden λέων.

422) Nach Q hatte Α' nicht ὡς βουῶς, sondern ὡς βουκόλιον, und dies ist gewiß richtig, da Α' durch βουῶς nur die Ausdrücke für Einzelwesen שׁוֹר (Lev. 27²⁶. Reg. II 6¹³. Prov. 15¹⁷ [Α' Θ']), אֵלֶּה (Prov. 14⁴), פֶּרֶה (Am. 4¹ [Α' Θ']) wiedergibt. Die alle drei Übersetzer zusammenfassende Angabe von 710 ist also ungenau und soll eigentlich auch wohl nichts weiter besagen, als daß alle drei ὡς statt καὶ gehabt haben. Übrigens

- 8 יונג ושעשע וקל קללדלון נלללון] Θ' קלל קללזעטל⁴²³⁾ θηλάζον
 צצעונל עקרונון א ספלדוול] Α' Σ' βασιλλσκου⁴²⁴⁾
- 9 ללמסל ללמסל ללמסל ולס ודור קולל קלללללללללללללללל] Α' Σ' ולס
υδατα θαλάσσης⁴²⁵⁾ κλλύπτουτα
- 10 לנל אררעל] Α' Σ' Θ' ελס σύσσημον⁴²⁶⁾
 ככר תלמל] Α' Σ' Θ' δόξα
- 11 שנת תו ודעלל] Α' Σ' Θ' δευτερον⁴²⁷⁾
 פרתפ Βαβυλωνללל] Α' Φεθρουσ
 ערען הלללל λνατολωλ] Α' Σ' Θ' Σενναάρ
 תתת אררבללל] Α' Σ' Θ' Αλμλδ
- 12 נל שημεלון] Α' σύσσημον⁴²⁸⁾

hat auch der LXX-Text B's *ως βοϋς*, und dieselbe Lesart wird vorausgesetzt, wenn Q angibt, daß Θ' *δμοίως τοις Ο'* habe, während Q's eigener LXX-Text *καὶ βοϋς* bietet; der LXX-Text des Archetypus, aus dem Q's hexaplarische Randnoten stammen, muß also gegen Q mit B übereingestimmt haben, vgl. oben S. 16.

423) 710 *παιζεται*: sinnlos.

424) 710 *βασιλλσκουs*, aber ein Akkusativ ist durch die Konstruktion ausgeschlossen und auch ein Plural bei Α' unwahrscheinlich. Vgl. unten 14²⁹ und Ier. 8¹⁷ (s. Field z. St.).

425) Das bloße *θαλάσσης* kann wohl dem Σ' angehören, aber nicht dem Α', denn dieser würde ἄ durch *εἰς* oder den Artikel wiedergegeben haben, s. das hebr.-griech. Wörterverzeichnis unter „Artikel“ und „ἄ“.

426) *σύσσημον* ist, anscheinend von erster Hand, aus *συσσεισμον* korrigiert. Denselben Schreibfehler, aber nicht korrigiert, hat Cod. 88 in Is. 33²³, s. Fields Anm. z. St. Sonst vgl. Anm. 428.

427) Für Σ' gibt Field nach Eusebius und Prokop *ἐκ δευτέρου* an. Das ist um so sicherer richtig, als Prokop ausdrücklich gerade diese Abweichung des Σ' von Α' notiert. In 710 sind bei der Zusammenfassung der drei Übersetzer die Unterschiede zwischen ihnen wieder unberücksichtigt geblieben, vgl. oben S. 8f.

428) Ebenso übersetzt Α' נל Ps. 59⁶. Is. 11¹⁰ (s. oben). 13² (s. unten). 33²³ (Α' Σ' Θ') und תפפ Is. 59¹⁹ zum Unterschied von *σημεῖον* = תפפ Ios. 2¹² (*Οἱ λοιποί*). Ps. 73⁴ zweimal. 9 (*Ο' Α' Σ' Θ'*). Is. 7^{11.14}. 8¹⁸ (*Οἱ λοιποί*). Daher ist Is. 30¹⁷ נל Α' Θ' *ως σημεῖον* (aus Cod. 88, vgl. unten S. 93 Anm. 477) ungläubwürdig. Auch ist in Ier. 4⁶. 50² das syrische **ⲗ** nicht mit Field durch *σημεῖον*, sondern durch *σύσσημον* zu retrovertieren, vgl. den syrohexaplarischen LXX-Text von Is. 5²⁶. 49²². 62¹⁰, in welchem **ⲗ** gleichfalls = *σύσσημον* ist.

- 14 ככתה פלשתים *ἐν πλοίοις ἀλλοφύλων*] *A'* *ἐν ὤμιᾳ*⁴²⁹⁾ *Φυλι-*
*σθειμ*⁴³⁰⁾ *Σ' Θ'* *διὰ τῶν ὤμων Φυλισθειμ*⁴³⁰⁾
כזו *προνομεύσουσιν*] *A'* *διαρπάσουσιν*
קדמ בני (תא τους) ἀφ' ἡλλίου ἀνατολῶν] *A'* *υἱοὺς ἀρχῆθεν*⁴³¹⁾
דדמ *Ἰδουμαίαν*] *Σ'* *Ἐδώμ*
דדמ משלוח τὰς χεῖρας ἐπιβαλοῦσιν] *A'* *ἀποστολὴ χειρὸς αὐ-*
*τοῦ*⁴³²⁾ *Σ' Θ'* *ἔκτασις χειρῶν αὐτοῦ*⁴³³⁾
- 15 החרים(ו) ἐρημώσει] *A' Σ' Θ'* *ἀναθεματίσει*
ים לשון יא תיג θάλασσαν] *A' Σ' Θ'* *τὴν γλῶσσαν θαλάσσης*
- 16 מסלה δίοδος] *A'* *ἀπεσκολοπισμένη*⁴³⁴⁾
עלתו ὅτε ἐξῆλθεν] *A' Σ' Θ'* *τῆς ἀναβάσεως αὐτοῦ*⁴³⁵⁾

429) Wahrscheinlich hat *A'* *ὤμία* = ככתה (Exod. 27₁₄ [*A' Σ'*]. Ez. 40₄₀ [*A' Σ'*]) und *ὤμος* = ככמ (Gen. 48₂₂. Ps. 20₁₃. Is. 9₆. 22₂₂ [*A' Θ'*]) unterschieden. Eine Ausnahme bilden nur Ez. 29₇. 41₂, wo er ככתה durch *ὤμος* wiedergegeben haben soll.

430) So auch 14₃₁, dagegen 9₁₁ *A' Σ' Θ'* *Φυλισθειν*, 14₂₉ ohne Autornamen *Φυλισθειμ*.

431) Vgl. oben S. 77 Anm. 363.

432) Q *αὐτῶν*: richtig, da es dem Hebräischen entspricht.

433) Q, der die Übersetzungen von *Σ'* und *Θ'* einzeln und etwas ausführlicher mitteilt, hat bei beiden *ἔκτασις χειρὸς αὐτῶν*. Darin ist *ἔκτασις* ein offenkundiger, schon von Drusius verbesserter Fehler für das in 710 richtig überlieferte *ἔκτασις*. Dagegen ist *χειρὸς αὐτῶν* dem *χειρῶν αὐτοῦ* von 710 vorzuziehen.

434) Als Substantiv ist *δδός* hinzuzudenken. Dieselbe für *A'* charakteristische Übersetzung findet sich in Is. 36₂ („*A' Σ'*“: natürlich falsch). 40₃ (Auct.). Field hat an beiden Stellen *ἀνεσκολοπισμένη*, aber in der in 40₃ überlieferten verstümmelten Form *πεσκολοπισμένη* ist noch das richtige *π-* erhalten, welches Field nur zu *ἀπ-* hätte ergänzen müssen, statt es nach 36₂ in *ἀν-* zu ändern. Analog übersetzt *A'* das Verbum ללס durch *ἀποσκολοπιζειν* Ps. 67₅. 118₁₁₈ (תִּלְתִּי). Is. 57₁₄. Er brachte ללס und מסלה mit dem nur in Ez. 2₆. 28₂₄ vorkommenden Worte קִנֹּף oder קִנֹּף „Dorn“ zusammen, das in der LXX Ez. 28₂₄ durch *σκόλοψ* „Spitzpfahl, Dorn“ wiedergegeben wird, und deutete מסלה als einen von Dornen gesäuberten Weg.

435) Diese Übersetzung gehört so nicht dem *A'* an, denn 1) würde er nicht den Artikel hinzugefügt haben, s. oben S. 26 Anm. 55, 2) übersetzt er durch *ἀνάβασις* die Substantive מַעְלָה Is. 15₅ (anonym überliefert) und מַעְלָה Ps. 119₁ (*A' Σ'*), also schwerlich auch den Infinitiv עלה; aus Reg. III 18₃₆ בעלה × *A' Θ'* *κατὰ ἀνάβασιν* ist nichts zu schließen, da *A'* dort mit *Θ'* zusammengefaßt ist.

Kapitel 12.

- 1 אודך εὐλογήσω σε] *A' Σ' Θ'* ἔξομολογήσομαί σοι
 אפך ישב ἀπέστρεψας τὸν θυμὸν σου] *A' Σ'* ἀπεστράφη ὁ θυ-
μός σου⁴³⁶⁾
 וניתחמני^(ו)⁴³⁷⁾ ἡλέησάς με] *A' Θ'* παρεκάλεσάς με
 2 זמרת אίνεσις⁴³⁸⁾] *A' ἐγκώμιον⁴³⁹⁾ Σ' Θ' ὕμνησις*
 3 ששון^{(ב} μετ') εὐφροσύνης] *A' χαρᾶς⁴⁴⁰⁾*
 4 קראו בֹּאֲטֵי] *A' ἐπικαλεῖσθε*
 (ו) עילית^(ו) ἐνδοξα] *A' ἐναλλαγᾶς⁴⁴¹⁾ Σ' Θ' ἐπιτηδεύματα*
 5 זמרו ὕμνησατε] μελωδήσατε ψάλατε⁴⁴²⁾
 גאות⁴⁴³⁾ ὑψηλά] *A' ὑπερηφανίας* *Σ' ἐνδοξα* *Θ' ὑπέρογκα*

436) Diese Übersetzung gehört so nicht dem *A'* an, denn 1) hat *A'* das Imperfekt ישב schwerlich durch einen Aorist wiedergegeben, 2) bevorzugt *A'* das Kompositum ἐπιστρέφειν, vgl. oben S. 78 Anm. 366, 3) widerspricht die Hinzufügung des Artikels der Praxis des *A'*, s. oben S. 26 Anm. 55.

437) Masoretische Vokalisation וניתחמני, aber die Übersetzer sprachen ונתחמני.

438) Der Index steht beim vorhergehenden δόξα.

439) Ebenso übersetzt *A'* זמרה Is. 51₃ und זמרה Ps. 146₁.

440) Die Herkunft dieser Übersetzung von *A'* ist nicht zu bezweifeln, da er ששון und משרש auch sonst durch χαρά wiedergibt (Ps. 44₉. Is. 35₁₀ [Auct.]. 60₁₅ [Auct.]. 61₃. Ier. 7₃₄ [Syrohex.]; auch in Is. 51₁₁ gehört „*A' Θ'* χαρά“ vermutlich zu ששון, nicht zu שמחה). Doch wird *A'* hier ἐν χαρᾷ übersetzt haben; χαρᾶς wird durch Angleichung an die LXX entstanden sein, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

441) Ebenso übersetzt *A'* in Ps. 9₁₂ und Aquila ed. Taylor Ps. 102₇. Analog ist Deut. 22₁₄ עיליה דבריה *A' ἐναλλακτικὰ ῥήματα*, Is. 66₄ (Auct.) תעלויה (הם) *A' ἐναλλαγᾶς*, Is. 3₄ תעלויהם *A' ἐναλλάτται* (s. oben), und ἐναλλάσσειν bei *A'* = ההעלל Reg. I 6₆ (anonym). 31₄. Ier. 38₁₉ (nur syrisch erhalten). Außerdem soll *A'* durch ἐνήλλαξεν noch ישני^(ו) Reg. I 21₁₃ wiedergegeben haben. ἐναλλάσσειν und seine Derivate sind sonst in den Bibelübersetzungen sehr selten: nach Hatch-Redpath kommt sonst überhaupt nur noch ein ἐναλλαγή (Sap. 14₂₆) und ein ἐναλλάξ (LXX Gen. 48₁₄) vor, vgl. aber auch Field Iud. 19₂₅.

442) μελωδεῖν findet sich, stets als Übersetzung von זמר, bei *A'* Ps. 29₅. 29₁₃ (nur syrisch erhalten). 32₂ (Auct.). 70₂₂. 146₇, bei *A' Σ'* Ps. 26₆, bei *A' E'* Ps. 137₁, bei *Σ'* Ps. 65₄. 70₂₃. 100₁. 146₇. Demnach wird μελωδήσατε an unserer Stelle sicher dem *A'*, wahrscheinlich auch dem *Σ'* zuzuweisen sein. ψάλατε würde dann für *Θ'* übrigbleiben.

6 צהלי ἀγαλλιᾶσθε] A' Σ' χρεμέτιξε Θ' τέρπου⁴⁴⁴)

Kapitel 13.

2 נשפה πεδινου] A' γνοφώδους⁴⁴⁵) Σ' όμαλου⁴⁴⁶)

נס σημελον] A' σύσσημον⁴⁴⁷)

הרימו ὑψώσατε] Σ' ἐπάρατε

3 צויתי συντάσσω⁴⁴⁸)] A' Σ' Θ' ἐνετειλάμην

גבורי⁴⁴⁹) γίγαντες] A' Σ' δυνατοί⁴⁵⁰)

5 זעמו וכלי και οι δπλομάχοι αὐτου] A'⁴⁵¹) Σ' και σκευή ὀργῆς αὐτου

6 שר συντριβή] A' συντριβή⁴⁵²) Σ' Θ' ταλαιπωρία

443) Masoretische Vokalisation תרנא, aber A' sprach תרנא (vgl. 917), Σ' und Θ' vermutlich תרנא als Plural von תרנא.

444) 710 χραμμετιξε. Vgl. Is. 54₁ צהלי A' und Σ' χρεμέτισον Θ' τέρπου.

445) Diese zunächst sehr auffällige Übersetzung erklärt sich daraus, daß A' נשפה von נשף ableitete, was er Reg. I 30₁₇ und wohl auch Is. 21₄ (A' Θ', nur lateinisch erhalten) durch σκοτομήνη wiedergibt. Zu dieser Auffassung bestimmte ihn wohl besonders die Ähnlichkeit des הר נשפה unserer Stelle mit הר נשף Ier. 13₁₆ (die A'-Übersetzung von Ier. 13₁₆ ist zweifelhaft, s. Field). Von A' hängt Hieronymus ab, wenn er in der Vulgata נשפה durch caliginosum wiedergibt. — Aus γνοφώδους ist das νεφώδους entstanden, welches Basilius (s. Field) aus einer anderen Übersetzung (καθ' ἑτέραν ἔκδοσιν) anführt.

446) Vgl. Ier. 3₂₁ שפיים Σ' δμαλῶν (aus dem Syrischen rekonstruiert).

447) Vgl. oben S. 86 Anm. 428.

448) Der Index fehlt im Texte.

449) גבורי. Das Pronomen suffixum ist in der freien Übersetzung der LXX nicht zum Ausdruck gekommen.

450) Field richtig δυνατούς. Der Nominativ ist in 710 durch Angleichung an den LXX-Text entstanden, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

451) A' ist gewiß mit Unrecht hinzugefügt, denn er übersetzt זעם sonst nirgends durch ὀργή, sondern durch ἐμβρίμησις Ps. 37₄ (A' Σ'). Ier. 10₁₀ (Auct.). 15₁₇ (A' Σ'). Os. 7₁₆ und einmal angeblich durch ἀπειλή Ez. 21₃₁.

452) Dem A' kann diese Übersetzung nicht angehören. Denn A' übersetzt שר sonst stets durch προνομή, und diese bei keinem anderen Übersetzer vorkommende Gleichung ist bei A' so fest, daß er προνομή auch zur Übersetzung keines anderen hebräischen Wortes verwendet, s. Iob 5₂₁. Ps. 11₆. 31₄ (εἰς προνομήν μου = לְשִׁירִי). Prov. 21₇. Os. 7₁₃. Hab. 2₁₇ und

שרי τοῦ θεοῦ] A' Σ' Θ' ἱκανοῦ⁴⁵⁵⁾

7 לבב ψυχῆ] A' Σ' Θ' καρδία

8 יולדה γυναικὸς τικτούσης oder vielmehr יחילון συμφοράσουσιν]
A' Σ' Θ' ὠδινούσης⁴⁵⁴⁾

פניה פניהם και τὸ πρόσωπον αὐτῶν ὡς φλόξ μεταβα-
λοῦσιν] Θ' πρόσωπον φλογὸς τὸ πρόσωπον αὐτῶν

9 עברה θυμοῦ⁴⁵⁵⁾] μήνιδος

10 וכסיליהם και ὁ Ῥολῶν] Σ' και τὰ ἄστρα αὐτοῦ⁴⁵⁶⁾

die von Field aus dem Syrischen retrovertierten Stellen Ier. 20 s. 48 s. Os. 10₁₄ und vgl. auch die ebenfalls für A' charakteristische Wiedergabe von שרר durch *προνομεύειν* (s. die Anm. zu *ἐπρονομεύθη* 151). Da nun für *συντριβή* auch Σ' Θ', die nach 710 selbst anders übersetzen, nicht in Betracht kommen, und da es überhaupt ganz abnorm ist, daß eine am Rande angeführte Übersetzung völlig mit der LXX übereinstimmt, so wird „A“ zu streichen sein. *συντριβή* ist dann hier nur aus dem LXX-Texte wiederholt, vgl. die Anm. zu dem einzigen Parallelfalle 524. Allerdings läßt sich die abnorme Wiederholung des Textwortes am Rande aus 710 selbst nicht erklären; vielleicht hat sie in den uns unbekanntenen Verhältnissen des Archetypus ihren Grund gehabt und dann, gerade weil sie abnorm war, die Hinzufügung eines Autornamens verursacht. Oder stand hier, wie J. Wackernagel vermutet, ursprünglich A' *προνομή*, und wurde dies unter dem Einflusse des LXX-Textes (s. oben S. 26 Anm. 51) in A' *συντριβή* verschrieben?

453) Über diese Übersetzung s. Field Auct. S. 3 zu Gen. 17₁, Aquila ed. Taylor S. 72 zu Ps. 91₁ und Reider S. 350.

454) *ὠδίνειν* ist bei A' stets, in der LXX und den übrigen Übersetzungen meistens = חיל. Daher muß die Angabe von 710 falsch sein. Das Richtige bietet Q, der zum folgenden *συμφοράσουσιν* = יחילון bemerkt: „οἱ Γ' ὠδινήσουσιν“. In 710 ist diese Randnote zum vorhergehenden *τικτούσης* gezogen, weil sie dorthin nach dem ganzen Zusammenhange (*ὠδῖνες αὐτοὺς ἔξουσιν ὡς γυναικὸς τικτούσης*) viel besser zu passen schien als zu *συμφοράσουσιν*. Infolgedessen hat man dann *ὠδινήσουσιν*, um es dem *τικτούσης* anzupassen, in *ὠδινούσης* geändert, vgl. oben S. 26 Anm. 51 und besonders S. 49 Anm. 190.

455) Der Index steht beim folgenden *δργής*, aber *μήνιδος* war schon aus Q als Θ'-Übersetzung von עברה bekannt (vgl. auch 16 s, wo Θ' gleichfalls עברה durch *μήνις* wiedergibt).

456) Field hat nach einer sehr allgemein gehaltenen Angabe des Hieronymus richtig τὰ ἄστρα rekonstruiert, aber dazu, ohne sich auf irgendwelche Überlieferung stützen zu können, nach dem Hebräischen *αὐτῶν* hinzugefügt. Dies zeigt, wie gefährlich es ist, selbst solche kleinen Textbestandteile frei zu erfinden: *αὐτῶν* ist, obwohl äußerlich dem hebräischen

11 **השבת**(ו) ἀπολω⁴⁵⁷)] A' ἐξαλείψω⁴⁵⁸ Σ' Θ' καταπαύσω

12 **פז**(מ) τὸ χρυσιον τὸ ἄπυρον)] A' κερρόν⁴⁵⁹

14 **מדה** φεῦγον⁴⁶⁰)] A' ἐξωσμένος⁴⁶¹

וויש אל ארצו ינוסו καὶ ἄνθρωπον εἰς τὴν χώραν αὐτοῦ διώ-
ξαι⁴⁶²)] A' Σ' Θ' καὶ ἀνήρ εἰς γῆν αὐτοῦ φεύξεται⁴⁶³)

Suffix genau entsprechend, doch falsch, da das Suffix sich auf das Plurale tantum **השמים** bezieht, und Σ' dieses gewiß durch den Singular τοῦ οὐρανοῦ wiedergegeben hatte.

457) Der Index fehlt im Texte und am Rande. Die Randnoten stehen unten auf der Vorderseite von Bl. 59, das Textwort ἀπολω dagegen in der ersten Zeile der Rückseite.

458) Diese Übersetzung ist verdächtig frei. Es gibt aber in der Umgebung kein anderes Wort, das durch ἐξαλείψω wiedergegeben sein könnte, und die Σ' Θ'-Übersetzung καταπαύσω geht ganz unzweideutig auf **השבת**(ו) zurück. Vielleicht sind die Autorennamen falsch und ἐξαλείψω dem Σ', καταπαύσω nur dem Θ' zuzuweisen (wollte man καταπαύσω auch dem A' zuweisen, so würde eine abnorme Reihenfolge der Übersetzer herauskommen, s. oben S. 6 Anm. 2).

459) κερρόν ist Akkusativ, denn A' hat hier gewiß ebenso übersetzt wie in Prov. 8₁₉, wo er **פז** durch παρὰ κερρόν wiedergibt. Zu κερρόν wird als Substantiv χρυσιον hinzuzudenken sein („gelbes Gold“).

460) Der Index steht beim folgenden *πλανώμενον*, das im Hebräischen überhaupt kein Äquivalent hat.

461) Der Schluß des Wortes ist auf der hier sehr unscharfen Photographie nicht ganz deutlich zu erkennen. Sicher ist ἐξωσμεν, über dem ν steht anscheinend ein ο, die bekannte Abkürzung für -ος. **מדה** ist Tribut von **צבי**. Die LXX übersetzt **צבי** gewöhnlich durch *δορκάς*, aber an unserer Stelle durch *δορκάδιον* und in Cant. 2₁₇, wo die Liebende den Geliebten auffordert dem **צבי** zu gleichen, durch das Maskulinum *δόρκων*. Für A' ist *δορκάσιν* und *δορκάδων* in Cant. 2₇ (A' Σ' E'). 35 (*Οἱ λοιποὶ*) als Übersetzung des Plur. Fem. **צבאות** überliefert. Wenn ἐξωσμένος richtig gelesen ist, muß A' hier den Sing. Mask. **צבי** durch *δόρκων* oder *δόρκος* wiedergegeben haben, und dies ist auch sehr wahrscheinlich, da es ganz seinem Streben nach Genauigkeit entspricht, vgl. oben S. 10 Anm. 2.

462) Der Index steht beim vorhergehenden ὥστε und zwar über dem Schluß des Wortes unmittelbar vor dem ersten ἄνθρωπον dieses Verses. Es sind also die beiden ἄνθρωπον miteinander verwechselt.

463) Q, der nur A' anführt, hat πρὸς statt εἰς und φεύγονται statt φεύξεται: beides für A' zweifellos richtig. Die Besonderheiten A's sind bei der Zusammenfassung der drei Übersetzer unberücksichtigt geblieben, vgl. oben S. 9 Z. 9—13.

15 ידקר *ἡττηθήσεται*⁴⁶⁴] *A' Σ' Θ'* ἐκκεντηθήσεται

16 ירטשו לעיניהם *ἐνώπιον αὐτῶν ῥάξουσιν*] Vor und hinter *ἐνώπιον αὐτῶν* sind über der Zeile Asterisken hinzugefügt, und am Rande steht \times *A' Σ' Θ'*⁴⁶⁵). Außerdem ist zu *ῥάξουσιν* am Rande bemerkt: *Θ' ῥύψωσιν*⁴⁶⁶)

(*ק*) *ונשיהם תשגלנה (תשכננה)* *καὶ τὰς γυναικας αὐτῶν ἔξουσιν*⁴⁶⁷]
*A' καὶ αἱ*⁴⁶⁸) *γυναῖκες αὐτῶν συγκοιτασθήσονται*⁴⁶⁹) *Σ' πα-*
*ραχορησθήσονται*⁴⁷⁰) *Θ' σχεθήσονται*⁴⁷¹)

19 כמהפכת כשדים גאון תפארת צבי ממלכות *ἢ καλεῖται ἔνδοξος ὑπὸ βασιλέως Χαλδαίων, ὃν τρόπον κατέστρεψεν*] *Σ' ἢ δύνα-*

464) Der Index wird bei *ἡττηθήσεται* stehen, ist aber in der hier ganz schlechten Photographie nicht zu sehen.

465) Hierdurch soll *ἐνώπιον αὐτῶν* doch wohl als Zusatz aus *A' Σ' Θ'* bezeichnet werden. Es fehlt aber in keiner LXX-Hs. ganz, nur hat B bloßes *ἐνώπιον* ohne *αὐτῶν* und zwar hinter *ῥάξουσιν*, nicht davor wie 710 und viele andere LXX-Hss. (auch S*, der infolge des Homoioteleutons *ῥάξουσιν καὶ τὰς οἰκίας αὐτῶν* ausläßt). Daher ist die Asterisierung hier unerklärlich. Auch weicht diese Stelle von allen übrigen darin ab, daß hier die asterisierten Worte nicht am Rande stehen.

466) So, im Konjunktiv, die Hs. In der aktivischen Wiedergabe von ירִטְשׁוּ stimmt *Θ'* mit der LXX überein, dagegen hat er bei dem folgenden יִשְׁגַּלְנָהּ das Aktiv der LXX (*ἔξουσιν*) in das Passiv (*σχεθήσονται*) korrigiert. Daraus darf man wohl schließen, daß er hier ירִטְשׁוּ gesprochen hat.

467) Der Index fehlt im Texte und am Rande.

468) Der Artikel gehört nicht dem *A'* selbst an, sondern ist später hinzugefügt, s. oben S. 26 Anm. 55.

469) Diese Übersetzung ist für *A'* charakteristisch. Er übersetzt das Nomen שְׁגַל Ps. 44₁₀ durch *σύγκοιτος* und dementsprechend das Verbum שָׁגַג durch *συγκοιτάζειν* (so auch Deut. 28₃₀, wo aber auffälligerweise der Mann das Subjekt von *συγκοιτασθήσεται* = שְׁגַל ist). Hieraus folgt zugleich, daß *A'* hier wie in Deut. 28₃₀ das Kethibh wiedergibt, nicht das Qerē, welches an beiden Stellen שָׁגַג durch שכב ersetzt.

470) Diese freie, sinngemäße Übersetzung ist ebenso charakteristisch für *Σ'*, wie die etymologisierende *συγκοιτασθήσονται* für *A'* und die an die LXX sich anlehrende *σχεθήσονται* für *Θ'*.

471) *Θ'* behält das von der LXX gebrauchte Verbum bei und korrigiert nur die aktivische Konstruktion der LXX nach dem Hebräischen in die passivische, vgl. oben S. 28 Anm. 69. Seine Abhängigkeit von der LXX ist um so sicherer, als *ἔχειν* = שָׁגַל sehr selten ist (nur noch LXX Deut. 28₃₀).

μῖς⁴⁷²) τῶν βασιλειῶν⁴⁷³), τὸ αὔχημα τῆς ὑπερηφανίας Χαλ-
δαίων, ὡς ἔστρεψεν

20 לנצח^ל eis τὸν αἰῶνα χρόνον⁴⁷⁴) A' eis νίκος⁴⁷⁵) Σ' Θ' eis τέλος

21 אהים^ל ἤχων⁴⁷⁶) A' τυφώνων⁴⁷⁷) Σ' ὠμ⁴⁷⁸) Θ' ἤχων⁴⁷⁹)

472) Vgl. Dan. 11₄₅ להר צבי קדש Σ' eis τὸ ὄρος τῆς δυνάμεως τὸ ἄγιον. Σ' faßt צבי im Sinne von צבא, das er oft durch δύνამις wieder-gibt, z. B. in Is. 34₄ und besonders oft in dem Gottesnamen יהוה צבאות (s. in unseren Fragmenten selbst 1 9. 14_{24.27}).

473) 710 akzentuiert βασιλειῶν. In Reg. III 4₂₁ kommt βασιλειον = ממלכה in einem längeren Zusatze vor, welchen Origenes sub asterisco aus A' Σ' in seinen LXX-Text eingeschoben hat, gehört aber dort zweifel-los nur A' an; denn bloß dieser gibt ממלכה auch in Reg. III 14₈. IV 15₁₉ durch βασιλειον wieder, während Σ' βασιλειον lediglich zur Über-setzung von ארמון „Palast“ Ps. 47_{4.14}. 121₇. Thr. 2_{5.7} und מעון „Woh-nung (Gottes)“ Ps. 67₆ verwendet, dagegen ממלכה unten 14₁₆ und Reg. III 2₄₆. Ps. 45₇, um nur die ganz unzweideutigen Fälle anzuführen, durch βασιλεία wiedergibt. Also ist βασιλειῶν in 710 nur einer der gar nicht seltenen Akzentuationsfehler.

474) Der Index steht beim vorhergehenden κατοικηθήσεται.

475) 710 νεικος. νίκος = נצח und νικοποιός = מניצח sind be-kannte A'-Übersetzungen.

476) Der Index steht über dem Schluß des vorhergehenden οἰκται.

477) Schon Montfaucon hatte nach Hieronymus richtig „A. τυφώνων“ rekonstruiert. Field korrigiert τυφώνων nach Q in φωνῶν und führt als Beweis dafür noch an: „Cod. 88 affert: Ἰ. φωνῶν; et Syro-hex.: Ἰ. da-mores, s. strepitus (כסו)“. Aber כסו übersetzt nach R. P. Smith, The-saurus Syriacus sonst niemals φωνή, sondern ἤχος, θόρυβος u. dgl.; daher ist die Zurückführung von כסו auf φωνῶν mindestens unsicher. Und vollends „Cod. 88“ beweist gar nichts. „Cod. 88“ ist nicht die berühmte alte Hs. des hexaplarischen LXX-Textes Rom, Privatbibl. Chigi, R. VII. 45, sondern, wie Field selbst nachgewiesen hat, eine von Leo Allatius († 1669) angefertigte Abschrift, s. Rahlfs, Verzeichnis der griech. Hss. des A. T. (1914), S. 278—280. Am Rande dieser Abschrift hat nun Allatius Fragmente der anderen Übersetzer hinzugefügt, und zwar hat er sie, wie gleichfalls Field (II S. 767) gezeigt hat, größtenteils aus der Hs. HoP 86 entnommen. Außerdem aber hat Allatius für Is. offenbar auch die Ausgabe Q's von Curterius benutzt. Hierfür nur zwei absolut sichere Beweise: 1) Zu κρίμα Is. 10₂ hat „Cod. 88“ nach HoP Appendix ad Esaïam altera die Randnote „Αλλ. χρηματα“. Keine LXX-Hs. und kein anderer Übersetzer hat hier wirklich χρηματα, nur Curterius S. 163 bietet

בנות יענה [σειρῆνες] A' Σ' στρουθοὶ κάμηλοι⁴⁸⁰) Θ' θυγατέρες
στρουθῶν

22 אים םנוכענטארוי] A' Σ' Θ' ἰλιμ⁴⁸¹)

נגנ ותנים בהיכלי ענג και νοσσοποιήσουσιν ἔχτινοι ἐν τοῖς οἴκοις αὐ-
τῶν] A' Σ' Θ' και σειρῆνες ἐν ναοῖς τρυφῆς⁴⁸²)

ומשכו לא ימיה και οὐ χρονοει] A' Σ' Θ' και αἰ⁴⁸³) ἡμέραι αὐ-

in seinem Abdrucke des LXX-Textes von Q irrtümlich χρήματα statt κρι-
ματα. Und diesen Druckfehler des Curterius bucht Leo Allatius als Les-
art eines ἄλλος. 2) In Is. 13₈ hat Q die Randnote „οἱ Γ' ὠδινησουσιν“,
s. oben S. 90 Anm. 454. Aus diesem ὠδινησουσιν ist bei Curterius S. 198
das sinnlose οδινησουσιν geworden, und dieses wiederum hat Allatius im
„Cod. 88“ in ἀδικησουσιν emendiert. Hieraus folgt, daß auch die Note
„Α. φωνῶν“ im „Cod. 88“, welche Field zur Bestätigung Q's anführt, aus
Curterius, d. h. aus Q selbst, stammt.

478) Bisher nur aus Hieronymus als *ohim* bekannt, wonach man *ῶχειμ*
rekonstruierte (so schon bei Drusius).

479) Θ' behält die Übersetzung der LXX bei und stellt nur nach
dem hebräischen Texte den Plural her, vgl. oben S. 28 Anm. 69. Zur
Wahl gerade dieser Übersetzung hat wohl die Rücksicht auf den ähnlichen
Klang des hebräischen und griechischen Wortes beigetragen, vgl. oben S. 50
Anm. 195.

480) Richtiger nach Q u. a. στρουθοκάμηλοι, wie auch an den übrigen
Stellen (s. Hatch-Redpath) überliefert ist.

481) Dies stimmt genau zu der Angabe des Hieronymus, wonach alle
Übersetzer *iim* hatten. Drusius, Montfaucon und Field schreiben im An-
schluß an Eusebius und Prokop *iein*.

482) Die Lucian-Hss. 22. 36 etc. fügen zu dem LXX-Texte ἐν τοῖς
οἴκοις αὐτῆς (so haben sie statt αὐτῶν) die Dublette και ἐν τοῖς ναοῖς
τῆς σπατάλης αὐτῆς hinzu. Hierzu bemerkt Field: „Proculdubio ex alio
interprete, fortasse Symmacho. Cf. Hex. ad Eccl. 2₈“. In der Tat ist
Fields Vermutung sehr wohl möglich: nicht nur Eccl. 2₈ תַּרְפֻּנָה A' τρυφᾶς
Σ' σπατάλας läßt sich für sie anführen, sondern auch Deut. 28₅₄ נָנָה
A' τρυφητῆς Σ' σπατάλος (vgl. ferner Field zu Cant. 7₆). Auch hat
Lucian in 14₂ wiederum eine zweite Übersetzung in starker Anlehnung an
Σ' hinzugefügt, s. unten S. 95 Anm. 485. Demnach würde hier bei der
Zusammenfassung der drei Übersetzer die Besonderheit des Σ' unberück-
sichtigt geblieben sein. Zu voller Sicherheit kann man allerdings nicht
gelangen, da Σ' zur Wiedergabe der Wurzel נָנָה auch Ableitungen von
τρυφή verwendet: Jer. 6₂ תַּרְפֻּנָה Σ' τρυφερᾶ, Is. 58₁₄ תַּרְפֻּנָה A' Σ' Θ'
ἐντρυφήσεις.

483) Dieses αἰ, welches Drusius und Montfaucon nach Curterius schon

τῆς οὐ μὴ ἀφελκυσθῶσιν⁴⁸⁴)

Kapitel 14.

- 1 הגר ה געיֹוֹרֵס] A' Σ' Θ' ὁ προσήλυτος
 2 ישראל בית התנחלום(ו) κατακληρονομήσουσιν καὶ πληθυνθήσονται] Σ' διελούνται αὐτοὺς οἶκος Ἰσραήλ⁴⁸⁵)
 שבים לשביהם αἰχμαλῶτοι οἱ αἰχμαλωτεύσαντες αὐτούς] A' Σ' Θ'
 αἰχμαλωτίζοντες τοὺς αἰχμαλωτίσαντας αὐτούς
 ורדו בנגשם καὶ κυριευθήσονται οἱ κυριεύσαντες αὐτῶν]
Σ' καὶ ὑποτάξουσι τοὺς φορολογούντας⁴⁸⁶) αὐτούς
 4 הזה המשל τὸν θρηνον τοῦτον] A' Σ' Θ' τὴν παραβολὴν ταύτην
 מדהבה ה עִיסְפּוּדַסְתִּישׁ] Σ' Θ' ἡ φορολογία⁴⁸⁷)
 5 מטה τὸν ξυρόν] A' Σ' ῥάβδον Σ'⁴⁸⁸) βακτηρίαν
 7 (gr. 6) שקטה פעפּוֹיָוֹס⁴⁸⁹)] ἡσύχασεν⁴⁹⁰)
 8 ברשים תֵּאָלֵא תוֹ אִיבָנוּס] A' ἐλάται⁴⁹¹) Σ' Θ' πίτυες

richtig hatten, läßt Field fort, da er der falschen Angabe über XII = Q bei HoP (erste „Appendix ad Esaiam“) vertraut. Der Artikel paßt durchaus zu Θ', welchen Q als einzigen Autor nennt, aber nicht zu A', s. oben S. 26 Anm. 55. Auch οὐ μὴ = לא ist dem A' nicht zuzutrauen.

484) Q ἐφελκυσθῶσιν.

485) Die Lucian-Hss. 22. 36 etc. fügen zum alten LXX-Texte hinzu καὶ καταδιελούνται αὐτοὺς οἱ υἱοὶ Ἰσραήλ. Diese von Field einem ἄλλος zugeschriebene zweite Übersetzung geht offenbar auf die in 710 überlieferte Σ'-Übersetzung zurück, vgl. oben S. 94 Anm. 482.

486) Vgl. Iob 3¹⁸. 39⁷ נָגַשׁ LXX φορολόγος und oben 3¹².

487) Ebenso übersetzt Hieronymus in der Vulgata *tributum*. Diese Bedeutung wird aus dem Zusammenhange erschlossen sein, denn שבההבב folgt auf נגש נגש, und נגש hatte Σ' eben vorher in 14₂ durch φορολογῶν wiedergegeben (vgl. die vorige Anm.).

488) Da ῥάβδον für Σ' auch anderweit bezeugt ist (s. Field Auct. S. 29), wird C' vor βακτηρίαν Schreibfehler für Θ' sein.

489) Der Index steht beim vorhergehenden ἀνεπαύσατο, aber da ἡσυχάζειν gewöhnlich = שקט ist, wird dies ein Versehen sein, welches wohl dadurch hervorgerufen wurde, daß ἡσύχασεν seiner Form nach viel besser zu ἀνεπαύσατο als zu פעפּוֹיָוֹס zu passen schien.

490) Wem diese anonyme Übersetzung angehört, läßt sich nicht ausmachen.

491) Ebenso übersetzt A' in Ps. 103¹⁷. Is. 37²⁴. 41¹⁹. 55¹³. 60¹³. Os. 14⁹. Kein anderer Übersetzer gibt ברש durch ἐλάτη wieder.

- 9 גזוה] $\epsilon\pi\iota\kappa\rho\acute{\alpha}\nu\theta\eta$] A' $\acute{\epsilon}\kappa\lambda\omicron\nu\eta\theta\eta$ ⁴⁹²⁾ Σ' $\acute{\epsilon}\sigma\alpha\lambda\epsilon\upsilon\theta\eta$ Θ' $\acute{\omega}\rho\text{-}$
 $\gamma\acute{\iota}\sigma\theta\eta$ ⁴⁹³⁾
ארץ עתודי כל רפאים לך עורר συνηγέρθησαν σοι πάντες οἱ
γίγαντες οἱ ἄρξαντες τῆς γῆς] A' Θ' $\acute{\epsilon}\xi\eta\gamma\epsilon\iota\rho\acute{\epsilon}\nu$ σοι δαφαείμ,
πάντας καιρίμους γῆς⁴⁹⁴⁾
- 10 חלית $\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\lambda\omega\varsigma$] A' $\acute{\eta}\rho\rho\acute{\omega}\sigma\tau\eta\sigma\alpha\varsigma$ ⁴⁹⁵⁾ Σ' $\acute{\epsilon}\mu\alpha\lambda\alpha\kappa\acute{\iota}\sigma\theta\eta\varsigma$ Θ' $\acute{\epsilon}\tau\rho\acute{\omega}\theta\eta\varsigma$ ⁴⁹⁶⁾
נמשלת κατελογίσθης] Σ' Θ' συμπαρεβλήθης
- 11 גאונך $\acute{\eta}$ $\delta\acute{\omicron}\xi\acute{\alpha}$ σου] A' $\tau\acute{\omicron}$ ⁴⁹⁷⁾ $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\phi\epsilon\rho\acute{\epsilon}\varsigma$ ⁴⁹⁸⁾ σου Σ' Θ' $\acute{\eta}$ $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\eta\text{-}$
φανία σου
נבליך $\acute{\eta}$ $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\eta}$ $\acute{\epsilon}\upsilon\phi\rho\omicron\sigma\upsilon\nu\eta$ σου] Σ' $\acute{\epsilon}\theta\alpha\nu\alpha\tau\acute{\omega}\theta\eta$ $\tau\acute{\omicron}$ $\pi\tau\acute{\omega}\mu\acute{\alpha}$
σου⁴⁹⁹⁾ Θ' $\acute{\omicron}$ θάνατος κατέρρηξέν σε⁵⁰⁰⁾
מכסִיך $\tau\acute{\omicron}$ $\kappa\alpha\tau\alpha\kappa\acute{\alpha}\lambda\upsilon\mu\mu\acute{\alpha}$ σου] Σ' $\pi\epsilon\rho\iota\beta\acute{\omicron}\lambda\alpha\iota\acute{\omicron}\nu$ ⁵⁰¹⁾ σου

492) Vgl. oben S. 55 Anm. 230.

493) Vgl. z. B. 14₁₆ מרגיזו Θ' παροργίζων.

494) καιρίμους gehört wohl speziell dem A' an, vgl. oben zu καιρίμων 1₁₁. Auch das Fehlen des Artikels in πάντας καιρίμους γῆς spricht für A' , vgl. oben S. 26 Anm. 55.

495) ἀρρωστειν und ἀρρωστός, ἀρρωστία, ἀρρώστημα kommen bei A' oft als Übersetzung von חלה und seinen Derivaten vor, bei Σ' und Θ' dagegen selten und meistens an Stellen, wo sie mit A' zusammengefaßt sind, sodaß man keine Gewähr für die Genauigkeit der Überlieferung hat; s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath S. 160 und Suppl. S. 200.

496) τιτρώσκειν und τρώσις kommen nach Hatch-Redpath oft bei Σ' vor, vgl. auch unten 14₁₂; für Θ' liefern erst unsere Fragmente eine Belegstelle in 1₆, und dort hat die Verwendung von τρώσις ihren besonderen Grund, s. z. St. Umgekehrt sind μαλακία und μαλακάζεσθαι bei Θ' je einmal belegt, bei Σ' aber gar nicht. Daher werden die Übersetzungen von Σ' und Θ' hier vertauscht sein. — Σ' gibt durch τιτρώσκειν und τρώσις meistens Formen und Ableitungen von חלל wieder, dann aber auch von חלה (vgl. besonders Is. 57₁₀ חלית Σ' $\acute{\epsilon}\tau\rho\acute{\omega}\theta\eta\varsigma$) und חלש (unten 14₁₂).

497) τὸ gehört nicht dem A' selbst an, sondern ist später hinzugefügt, s. oben S. 26 Anm. 55.

498) Zu ὑπερφερές = גאון vgl. oben S. 35 Anm. 95.

499) Σ' sprach חמית oder חמת statt חמית und leitete נבליך von נבלה ab, vgl. Ier. 36₃₀ נבלתו Σ' τὸ πτώμα <αὐτοῦ>. Ähnlich Hieronymus in der Vulgata concidit cadaver tuum.

500) Θ' sprach חמת. Welche Verbalform er in נבליך gesehen hat, läßt sich nicht sicher sagen.

501) περιβόλαιον kam zwar oben 3₂₂ bei A' vor, ist aber sonst gerade für Σ' mehrmals bezeugt, s. Hatch-Redpath.

- 12 הילל δ $\epsilon\omega\sigma\phi\acute{o}\rho\omicron\varsigma$] Σ' $\acute{o}\lambda\omicron\lambda\acute{\upsilon}\zeta\omega\nu$ ⁵⁰²⁾
 גוים על חולש δ $\acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omega\nu$ $\mu\acute{\epsilon}\tau\omicron\varsigma$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ $\tau\acute{\alpha}$ $\acute{\epsilon}\theta\nu\eta$] Σ' \acute{o} $\tau\iota$ -
 $\tau\rho\acute{\omega}\sigma\kappa\omega\nu$ ⁵⁰³⁾ $\acute{\epsilon}\pi'$ $\acute{\epsilon}\theta\nu\eta$ Θ' \acute{o} $\acute{\alpha}\sigma\theta\epsilon\nu\epsilon\iota\alpha\varsigma$ $\mu\alpha\rho\acute{\epsilon}\chi\omega\nu$ $\acute{\epsilon}\pi'$ $\acute{\epsilon}\theta\nu\eta$
- 13 אל $\tau\omicron\upsilon$ $\omicron\upsilon\rho\alpha\nu\omicron\upsilon$ ⁵⁰⁴⁾] A' Θ' $\iota\sigma\chi\nu\rho\omicron\upsilon$ ⁵⁰⁵⁾ Σ' $\theta\epsilon\omicron\upsilon$
 מועד $\acute{\upsilon}\psi\eta\lambda\acute{\omega}$] A' Σ' $\sigma\nu\nu\tau\alpha\gamma\acute{\eta}\varsigma$ ⁵⁰⁶⁾ Θ' $\kappa\alpha\iota\rho\omicron\upsilon$
 צפון ברכתי $\acute{\epsilon}\pi\iota$ $\tau\acute{\alpha}$ $\acute{\omicron}\rho\eta$ $\tau\acute{\alpha}$ $\acute{\upsilon}\psi\eta\lambda\acute{\alpha}$ $\mu\acute{\epsilon}\tau\omicron\varsigma$ $\beta\omicron\rho\rho\acute{\alpha}\nu$] A' Σ' Θ' $\acute{\epsilon}\nu$ $\mu\eta$ -
 $\rho\omicron\iota\varsigma$ $\beta\omicron\rho\rho\acute{\alpha}$
- 14 עב $\kappa\alpha\tau\omicron$ $\mu\epsilon\tau\omicron$ $\epsilon\lambda\omega\nu$ $\tau\omega\nu$ $\nu\epsilon\phi\epsilon\lambda\omega\nu$ ⁵⁰⁷⁾] A' $\acute{\epsilon}\pi\iota$ ⁵⁰⁸⁾ $\acute{\upsilon}\psi\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha$ ⁵⁰⁹⁾ $\pi\acute{\alpha}$ -
 $\chi\omicron\upsilon\varsigma$ ⁵¹⁰⁾ Σ' $\acute{\epsilon}\phi'$ $\acute{\upsilon}\psi\eta\lambda\acute{\eta}$ $\nu\epsilon\phi\acute{\epsilon}\lambda\eta$
- 15 בור אל ירכתי $\acute{\epsilon}\iota\varsigma$ $\tau\acute{\alpha}$ $\theta\epsilon\mu\acute{\epsilon}\lambda\iota\alpha$ $\tau\acute{\eta}\varsigma$ $\gamma\acute{\eta}\varsigma$ ⁵⁰⁷⁾] A' Θ' $\mu\epsilon\tau\omicron\varsigma$ $\mu\eta\rho\omicron\upsilon\varsigma$ $\lambda\acute{\alpha}\kappa$ -
 $\kappa\omicron\upsilon$ Σ' $\acute{\epsilon}\iota\varsigma$ $\beta\acute{\alpha}\theta\eta$ $\lambda\acute{\alpha}\kappa\kappa\omicron\upsilon$
- 16 ישגוהו $\theta\alpha\nu\mu\acute{\alpha}\sigma\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$] A' Σ' Θ' $\kappa\alpha\tau\alpha\kappa\acute{\upsilon}\psi\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$
 מרגיו δ $\mu\epsilon\tau\omicron$ $\epsilon\lambda\omega\nu$] A' δ $\kappa\lambda\omicron\nu\acute{\omega}\nu$ Σ' $\tau\alpha\rho\acute{\alpha}\xi\alpha\varsigma$ ⁵¹¹⁾
 מלכות מרעיש $\sigma\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$ $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\varsigma$] Σ' $\sigma\upsilon\sigma\sigma\epsilon\iota\sigma\alpha\varsigma$ $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha\varsigma$

502) Diese Übersetzung gehört nach Hieronymus dem A' an. Wer recht hat, läßt sich nicht entscheiden, da $\acute{o}\lambda\omicron\lambda\acute{\upsilon}\zeta\epsilon\iota\nu$ = הִלְלִיךָ bei allen Übersetzern von der LXX an vorkommt.

503) Vgl. oben Anm. 496.

504) Statt bei $\omicron\upsilon\rho\alpha\nu\omicron\upsilon$ steht der Index beim vorhergehenden $\omicron\upsilon\rho\alpha\nu\acute{\omicron}\nu$
 = שמים.

505) Vgl. oben S. 28 Anm. 66.

506) S. die Anmerkung zu $\sigma\nu\nu\tau\alpha\gamma\acute{\alpha}\varsigma$ 114.

507) Die Randnoten zu Vers 14 und 15 sind in 710 vertauscht, daher steht auch der Index für die Randnoten zu Vers 14 bei $\theta\epsilon\mu\acute{\epsilon}\lambda\iota\alpha$ Vers 15, und umgekehrt der Index für die Randnoten zu Vers 15 bei $\acute{\epsilon}\pi\acute{\alpha}\nu\omega$ Vers 14.

508) Über das Fehlen der Elision bei A' s. oben S. 77 Anm. 362.

509) Diese Übersetzung ist für A' charakteristisch, s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath S. 1422 (nur in Eccl. 10₆ ist $\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\upsilon}\psi\acute{\omega}\mu\alpha\sigma\iota$ = במרומים) und Suppl. S. 215. Kein anderer Übersetzer gibt במה durch $\acute{\upsilon}\psi\acute{\omega}\mu\alpha$ wieder, daher wird auch das in Lev. 26₃₀ anonym überlieferte $\acute{\upsilon}\psi\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha$ = במה(יכם) (s. HoP und Brooke-M^cLean z. St.; Field willkürlich erweiternd $\tau\acute{\alpha}$ $\acute{\upsilon}\psi\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha$ $\acute{\upsilon}\mu\acute{\omega}\nu$) dem A' angehören.

510) Vgl. oben S. 50 Anm. 198.

511) Q hat umgekehrt $\kappa\lambda\omicron\nu\acute{\omega}\nu$ ohne, δ $\tau\alpha\rho\acute{\alpha}\xi\alpha\varsigma$ mit Artikel. Das ist natürlich das Richtige, s. das hebräisch-griechische Wörterverzeichnis unter „Artikel“. (Noch Field gibt nach Curterius für A' falsch δ $\kappa\lambda\omicron\nu\acute{\omega}\nu$ an, vgl. oben S. 18 unter „Q“. Swete, der aus der Photographie Q's gesehen hat, daß nur $\kappa\lambda\omicron\nu\acute{\omega}\nu$ dasteht, schlägt fragweise vor, davor den Artikel zu ergänzen!) — Über $\kappa\lambda\omicron\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ s. oben S. 55 Anm. 230.

17 (ו) אסירי] τὸς ἐν ἐπαγωγῇ⁵¹²)] A' Σ' Θ' δεσμίους

18 איש ἄνθρωπος] Σ' ἕκαστος

19 מקברך ἐν τοῖς ὕρεσιν] ἀπὸ τοῦ τάφου σου⁵¹³)

כנצר נתעב ὡς νεκρὸς ἐβδελυγμένους] A' ὡς ἀκρεμῶν⁵¹⁴) δια-
πεπαρμένους⁵¹⁵) Σ' ὡς ἔκτρομα Θ' ὡς βλαστός

כור אכני אל εἰς ἄδου] A' Θ' ἐπὶ⁵¹⁶) λίθους λάκκου Σ' ἐπὶ
θεμελίου⁵¹⁷) λάκκου

כפנר מובס ὄν τρόπον ἰμάτιον ἐν αἵματι πεφουρμένον] A' Σ' ὡς
σῶμα δυσῶδες⁵¹⁸) Θ' ὠξέος⁵¹⁹)

512) Der Index fehlt im Texte.

513) Wem diese anonyme Übersetzung angehört, läßt sich nicht ausmachen.

514) Oder ἀκρέμων? 710 schreibt ἀκρεμων ohne Spiritus und Akzent. — Hieronymus Sp. 179 berichtet, daß A' כנצר נתעב durch *quasi sanies polluta* wiedergegeben habe. Damit übereinstimmend berichtet derselbe Sp. 255 nochmals, A' habe נצר durch *ιχώρ* übersetzt; auch fügt er hier die Σ'-Übersetzung ἔκτρομα und die Θ'-Übersetzung *germen* hinzu und bemerkt noch ausdrücklich, daß A' hier anders übersetze als in 11₁, wo er נצר durch ἀκρεμῶν wiedergegeben hatte. Danach sollte man annehmen, daß Hieronymus genau zugesehen hat. 710 stimmt in ἔκτρομα und βλαστός ganz zu den Angaben des Hieronymus, gibt aber für A' nicht *ιχώρ* an, sondern ἀκρεμῶν, also eben das Wort, welches A' nach Hieronymus wohl in 11₁, aber nicht an unserer Stelle verwendet haben soll. Hier ist ein unlösbarer Widerspruch. Übrigens wäre für ἀκρεμῶν noch anzuführen, daß es in Is. 60₂₁ abermals als A'-Übersetzung von נצר vorkommt.

515) διαπεπαρμένος = נתעב ist ohne jede Parallele und unerklärlich. Sollte es etwa aus διαπεπατημένος oder -μένον entstanden sein und ursprünglich zu מובס gehören, welches A' nach Fields Retroversion durch *συμπεπατημένον* wiedergegeben hätte (s. Anm. 518)?

516) Dies ἐπὶ wird nur dem Θ' angehören.

517) Bisher nur aus Hieronymus als *fundamenta* bekannt, wonach man seit Drusius θεμέλια rekonstruierte.

518) Hieronymus Sp. 256: „Sicut cadaver putridum [dies ist die eigene Übersetzung des Hieronymus] sive, ut Aquila transtulit, *conculcatum*“. Hier nach hat Field „A. ὡς πτώμα συμπεπατημένον“ rekonstruiert. 710 stimmt wieder nicht zu Hieronymus. ὡς σῶμα δυσῶδες wird nur dem Σ' angehören, denn die richtige Übersetzung *conculcatum* ist für A' sehr wahrscheinlich und vielleicht in dem διαπεπαρμένος von 710 entstellt erhalten, s. Anm. 515. — Σ' und Θ', denen Hieronymus folgt, scheinen בוס im Sinne von באש gefaßt zu haben, vgl. Is. 34₃ (ם) באש Σ' ἢ δυσῶδια.

- 20 לא תחד אתם בכבורה οὐκ ἔσται καθαρὸν, οὕτως οὐδὲ σὺ ἔση
καθαρός] A' οὐχ ἕμα σὺν αὐτοῖς ἐτάφη⁵²⁰⁾
 7(צ ארצ) תִּן גְּיָן] A' Σ' Θ' σου⁵²¹⁾
 7(מ ע) תֹּן לֹאֲוֹן] A' Σ' Θ' σου⁵²¹⁾
 22 לבבל אֲוֹטֹו] A' Σ' Θ' τῆς Βαβυλωνίας⁵²²⁾
 7(נ כ) נִין שְׁפִרְמָא] A' γονήν Σ' ἀπόγονον⁵²³⁾
 23 קפד למורשה ומתיה και θήσω τὴν Βαβυλωνίαν ἔρημον ὥστε κα-
 τοικεῖν ἐχλινουσ] A' Σ' Θ' και θήσω αὐτὴν εἰς κληρονομίαν
ἐχλίνου
 8(מ מ) וְאִנְמִי וְאִנְמִי וְאִנְמִי] A' και λίμνας⁵²⁴⁾ ὕδατων Σ' Θ'
ἐλη⁵²⁵⁾ ὕδατων
 8(מ מ) וְאִנְמִי וְאִנְמִי וְאִנְמִי] A' και θήσω αὐτὴν πηλοῦ βάραθρον
εἰς ἀπώλειαν] Σ' Θ' και πηλοβοροχῆσω⁵²⁶⁾ αὐτὴν ἐν πηλοβοροχία
ἀφανισμῶ

519) ὤζεός „stinkend geworden“ (ergänze aus dem Vorhergehenden ὄζμα) ist Partizip von ὤζεκεν, einer hellenistischen Perfektbildung nach Analogie des Aorists ὤζεσεν LXX Exod. 8₁₄ (öfter im Kompositum ἐπώζεσεν Exod. 7₂₁. 16_{20.24}). Klassisch würde es ὤζηκεν heißen; diese Form ist von Photius, Lexicon ed. Naber 2 (1865), S. 273 Z. 10 bezeugt. — Θ' faßt מובס ebenso auf wie Σ', vgl. die vorige Anmerkung.

520) Diese Übersetzung ist für A' viel zu frei, entspricht dagegen gut der Art des Σ'. Statt ἐτάφη wird es ἐτάφης heißen müssen.

521) „A' Σ' Θ' σου“ ist beidemal nicht an den Rand, sondern im Texte selbst über μου geschrieben.

522) Q hat „A' Σ' τῆς Βαβυλωνίως“: richtig, denn Βαβυλωνία kommt nach Hatch-Redpath Suppl. S. 31 bei A', Σ' und Θ' nicht vor.

523) Vgl. Iob 18₁₉ לא נין לך ולא נכד A' οὐ γονεῖς αὐτῶ και οὐκ ἔγγονον (Montfaucon hat ἔγγονον, anscheinend willkürlich, in ἔγγονοι geändert, und Field hat dies in seinem Texte beibehalten). Ist dort das anstößige γονεῖς in γονή zu korrigieren? Und ist an unserer Stelle etwa Σ' aus κ(α) entstanden und γονήν και ἀπόγονον die A'-Übersetzung von נין ונכד?

524) Ebenso übersetzt A' in Is. 35₇. 41₁₈ (Auct.), außerdem nur die LXX in Ps. 106₃₅. 113₈ und ein Ungenannter, vermutlich A', in Exod. 7₁₉ (Field = Montfaucon ἐπὶ τὰς λίμνας αὐτῶν = על אגמיהם, aber die Hss. selbst haben, wie Field in der Anm. sagt, nur λίμνας, damit fällt der Anstoß, welchen der Artikel bei A' bieten würde [s. oben S. 26 Anm. 55], weg).

525) Ebenso übersetzt Σ' in Ier. 51₃₂ (A' Σ').

526) Σ' Θ' leiten, wie schon die LXX, אטאט von טיט πηλός ab. (Einige Hss. haben hier das Qerē וְאִנְמִי וְאִנְמִי וְאִנְמִי.)

- 24 צבאות $\Sigma\alpha\beta\alpha\acute{\omega}\theta$] A' στρατειῶν Σ' Θ' δυνάμεων⁵²⁷⁾
 תקום מענעײ] Σ' στήσεται
- 25 על(ו) δ ζυγός⁵²⁸⁾] A' δ κλοιός⁵²⁹⁾
 (ו) סבל(ו) τὸ κῦδος⁵²⁸⁾] Σ' Θ' βάσταγμα
- 26 \div κύριος⁵³⁰⁾] οὐ κείται παρ' Ἑβραίοις⁵³¹⁾
 על כל הגוים נטויה ופלה δ ἐπι πάντα τὰ ἔθνη] A' Σ' Θ' ἐκτετα-
μένη κατὰ πάντων τῶν ἔθνων⁵³²⁾
- 27 צבאות δ ἄγιος] A' στρατειῶν Σ' Θ' δυνάμεων
 פ'ר διασκηδάσει⁵³³⁾] ἀκυρώσει
- 28 משה δ ἦμα] A' ἄρμα⁵³⁴⁾ Σ' Θ' λῆμμα⁵³⁵⁾

527) 710 schreibt $A' \Sigma' \Theta'$ δυνάμεων στρατειῶν. Hier hat sich, wie 1 g. 14₂₇ und andere Parallelstellen lehren, $\Sigma' \Theta'$ δυνάμεων fälschlich zwischen A' und στρατειῶν eingeschoben. Eine ähnliche falsche Zusammenziehung zweier Übersetzungen findet sich unten in 15₁, s. S. 104 Anm. 553.

528) Die beiden Noten $A' \delta$ κλοιός und $\Sigma' \Theta'$ βάσταγμα sind am Rande unter demselben Index vereinigt. Im Texte steht überhaupt kein Index.

529) κλοιός = על kommt häufiger in der LXX vor (s. Hatch-Redpath), ist aber sonst nur bei Θ' Is. 10₂₇ belegt. A' übersetzt על Deut. 28₄₈. Os. 11₄ (nur syrisch erhalten) durch ζυγός. Da nun auch die Hinzufügung des Artikels der Praxis des A' widerspricht (s. oben S. 26 Anm. 55), so wird der Autorname falsch sein und wohl durch Θ' ersetzt werden müssen. Der falsche Autorname ist wahrscheinlich durch die Zusammenfassung dieser Randnote mit der folgenden, in der $\Sigma' \Theta'$ schon vertreten waren, veranlaßt.

530) Vor und hinter κύριος ist ein Obelus über die Zeile gesetzt. Bei der Randnote steht keinerlei Zeichen; die Setzung eines solchen war überflüssig, da die Randnote genau neben der Textzeile steht, zu der sie gehört, vgl. dagegen unten S. 103 Anm. 547.

531) Nur diese Bemerkung ist neu; die Obelisierung an sich war schon aus Syrohex. bekannt.

532) Vor der ersten Zeile dieser Randnote steht $A' \Sigma' \Theta'$, aber Σ' wird dann vor der mit -τὰ beginnenden zweiten Zeile wiederholt. Die Wiedergabe von על durch κατὰ ist bei A' unwahrscheinlich.

533) Der Index steht beim folgenden ἀποστρέψει. Aber ἀκυροῦν ist die regelrechte A' -Übersetzung von פ'ר (Num. 30₁₃. Deut. 31₂₀. Iob 5₁₂. 40₃ [s. oben S. 82 Anm. 399]. Ps. 32₁₀. 88₃₄ [Mercati]. 118₁₂₆. Is. 24₅), daher wird es hier ebenso sein (A' konnte vor ἀ- leicht ausfallen).

534) Dies Wort kommt nur bei A' vor. Es ist eine für ihn charakteristische etymologisierende Übersetzung: משה α ρειν, משה α ρσις (Gen. 49₃), משה α ρμα (oft).

535) Ebenso 15₁ (s. unten). 19₁. 21₁₃ u. ö.

- 29 פלשח ἀλλόφυλοι] Φυλιστιείμ⁵³⁶⁾
 רש שπέρματος] Α' Σ' ὀίξης
 צפע ἔκγονα ἀσπίδων⁵³⁷⁾] Α' Σ' Θ' βασιλίσκος
 מעופה רה ὄφεις πετόμενοι] Α' ἐμπιπρῶν⁵³⁸⁾ πετάμενος⁵³⁹⁾
Σ' φουσῶν⁵⁴⁰⁾ καὶ ἐκλύων⁵⁴¹⁾ Θ' ἐκρυφῶν⁵⁴²⁾ πετόμενος⁵⁴³⁾

536) Φυλιστιείμ, hier ohne Autornamen, findet sich 9₁₁ mit *ν* statt *μ* und 11₁₄. 14₃₁ als Φυλισδαείμ bei allen drei Übersetzern. Vgl. auch unten S. 103 Anm. 548.

537) Der Index fehlt im Texte. Vgl. oben 11₈.

538) In der Parallelstelle Is. 30₆ gibt Α' רה־ך wie in Deut. 8₁₅ durch ἐμπρηστῆς wieder, vgl. oben S. 75 Anm. 352. Überliefert ist dort allerdings ἐκπρηστῆς, aber Field hat dies mit Recht in ἐμπρηστῆς korrigiert.

539) Auch in der Parallelstelle 30₆ ist für Α' πετάμενος mit -ά- überliefert, während die LXX und Θ' an beiden Stellen die Form mit -ό- haben (nur B hat an unserer Stelle πετάμενοι). Vor πετάμενος ist jedoch in 30₆ ein ἐκ- hinzugefügt, doch ist dies wohl nur irrtümlich vom vorhergehenden ἐκπρηστῆς (s. die vorige Anmerkung) wiederholt.

540) Vgl. das in Deut. 8₁₅ anonym überlieferte φουσίματος = רה (in רה־שׁ). Daher kann die Richtigkeit der Überlieferung nicht bezweifelt werden, obwohl sich nicht sagen läßt, wie Σ' auf diese Deutung gekommen ist. — Daß Σ' in der Parallelstelle 30₆ רה־ך ganz anders übersetzt (βασιλίσκος), beweist auch nicht gegen φουσῶν, da Σ' dieselben Wörter an verschiedenen Stellen oft ganz verschieden übersetzt, vgl. oben S. 78 Anm. 369.

541) Ebenso übersetzt Σ' מעופה in der Parallelstelle 30₆. Er leitete מעופה von der Wurzel ערה ab, vgl. oben S. 74 Anm. 342.

542) 710 schreibt ἐκρυφῶν und meint damit wohl ἐκ κρυφῶν „aus Schlupfwinkeln“, denn die Worttrennung ist in 710 wie überhaupt in den älteren Minuskelhandschriften noch sehr unvollkommen, und gerade die Präpositionen werden sehr gern mit dem abhängigen Nomen zusammengeschrieben. ἐκ κρυφῶν gibt auch Field in der Parallelstelle 30₆ nach „Cod. 88“ als die überlieferte Θ'-Lesart an. In der Anmerkung aber emendiert er es, da „aus Schlupfwinkeln“ unerklärlich ist und Hieronymus an unserer Stelle (14₂₉) absorbens übersetzt, gut in ἐκροφῶν „ausschlüpfend“, indem er diese Übersetzung richtig aus dem syrischen und neuhebräischen אֶמַר רה „schlüpfen“ erklärt. Ganz hat er damit allerdings das Richtige noch nicht getroffen: ἐκρυφῶν ist nicht in ἐκροφῶν, sondern nur mit Streichung des einen κ in ἐκρυφῶν zu korrigieren, wie die Hs. HoP 86, die Quelle des „Cod. 88“ (s. oben S. 93 Anm. 477), ganz richtig hat, s. Fields Anm. zu 30₆ im Auctarium. Denn „schlüpfen“ heißt, wie uns

30 ככורי דלים] πτωχοὶ δι' αὐτοῦ] A' πρωτότοκοι πραέων Σ' πρω-
τότοκοι πενήτων⁵⁴⁴⁾

J. Wackernagel lehrt, ionisch *ῥυφεῖν*, s. O. Hoffmann, Die griechischen Dialekte 3 (1898), S. 289, und *ῥυφεῖν* kommt auch spätgriechisch neben *ῥοφεῖν* vor, s. Corpus glossariorum latinorum III (1892), S. 6 Z. 20 *ρυφω sorbeo* (Hermeneumata Leidensia) und S. 464 Z. 16 *sorbo ῥυφῶ* (Glossae Stephani). Daß Leo Allatius, der Schreiber des „Cod. 88“, in 30₆ dieselbe falsche Emendation gemacht hat wie unsere Hs. in 14₂₉, gehört zu den sonderbaren Zufällen, die manchmal in der Textgeschichte vorkommen.

543) Da Hieronymus an unserer Stelle *absorbens volucrem* übersetzt, hat Field vorgeschlagen, in der Parallelstelle 30₆ *εκ κρυφων πετομενος* in *ἐκροφῶν πετόμενον* zu korrigieren (vgl. die vorige Anm.). Die Herstellung des Akkusativs ist jedoch überflüssig, da Hieronymus, auch wenn er dem Θ' folgt, doch nicht ganz mit ihm übereinzustimmen braucht. Auch ist sie jetzt, wo unsere Hs. für 14₂₉ gleichfalls den Nominativ bezeugt, sehr unwahrscheinlich.

544) A' übersetzt Ableitungen der Wurzel ללך nie durch *πραῦς*, sondern durch die bei keinem anderen Übersetzer vorkommenden Wörter *ἀραιός* (Ps. 81₃. Prov. 10₁₅ [„A' Θ'“: gewiß falsch]. Ier. 39₁₀ [nur syrisch erhalten]) und *ἀραιουῦσθαι* (Reg. II 31. Is. 38₁₄); die beiden Stellen, an welchen er nach Field anders übersetzt hätte, Prov. 28₃ (*πτωχός*) und Ier. 52₁₅ (*πένης*), sind unglaubwürdig: in Prov. 28₃ ist A' mit Θ' zusammengefaßt, und in Ier. 52₁₅ stammt der mit *ἀπό δὲ τῶν πενήτων* = *רמדרת* beginnende Zusatz nicht aus A', der durch die Freiheit der Übersetzung absolut sicher ausgeschlossen ist, sondern aus dem lucianischen Texte (Q führt den Zusatz sub asterisco ohne Autornamen an, den Namen A' hat Montfaucon willkürlich hinzugefügt). Σ' übersetzt Ableitungen der Wurzel ללך durch *ἀτονος* (Iob 5₁₆ [Auct.]. Ps. 81₃) und *ἀτονεῖν* (Ps. 78₈. 114₆. 141₇), *πτωχός* (Prov. 10₁₅ [„Σ' E'“: nur syrisch erhalten]. 22₂₂) und *ἐλατιουῦσθαι* (Reg. II 31), aber, soweit wir bisher wissen, nicht durch *πένης*. Dagegen gibt Θ' ללך in Iob 34₂₈. Is. 26₆. Ier. 39₁₀. 52₁₆ durch *πένης* wieder. Daher wird *πενήτων* auch an unserer Stelle dem Θ' angehören, und es bleibt dann *πραέων* für Σ' übrig, sodaß wir hier dieselbe Verschiebung der Autorennamen haben wie in Iob 5₁₆, wo Field im Hauptwerke ללך A' *ἀτόνω* Σ' *πτωχῶ*, im Auctarium aber richtig Σ' *ἀτόνω* Θ' *πτωχῶ* bietet. Gegen die Zuweisung von *πραέων* an Σ' könnte man allerdings einwenden, daß auch Σ' ללך sonst nicht durch *πραῦς* wiedergibt; aber da diese Übersetzung sonst überhaupt bei keinem Übersetzer vorkommt (auch nicht in der LXX), so kann man sie noch am ehesten dem Σ', der in der Wiedergabe der hebräischen Wörter besonders stark wechselt, zutrauen. Für die Zuweisung der beiden Übersetzungen an Σ' und Θ' ist

- לבטח $\acute{\epsilon}\pi'$ εἰρήνης] A' ⁵⁴⁵ ἀμερίμνωσ Θ' πεποιθότεσ
 ירבצו ἀναπαύονται] $A' \Sigma' \Theta'$ κατακλιθήσονται⁵⁴⁶)
 31 ÷ πόλεων⁵⁴⁷) οὐ κείται παρ' Ἑβραίοις
 כלך פלשת $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{o}\phi\upsilon\lambda\omicron\iota$ πάντες] $A' \Sigma' \Theta'$ Φυλισθιείμ⁵⁴⁸) $\acute{\pi}\acute{\alpha}\sigma\alpha$
 τοῦ εἶναι⁵⁴⁹) οὐ κείται παρ' Ἑβραίοις
 מועריו] A' συντεταραγμένοις⁵⁵¹) αὐτοῦ $\Sigma' \Theta'$ συντεταραγμένοις
 αὐτοῦ⁵⁵²)

noch anzuführen, daß die Reihenfolge Σ' , Θ' der oben S. 6 Anm. 2 dargelegten Regel entspricht.

545) A' steht auch hier falsch für Σ' . Denn die Übersetzung ist für A' zu frei, und ἀμερίμνωσ mit allen seinen Ableitungen (ἀμερίμνωσ, ἀμερίμνια, ἀμερίμνεῖν) kommt, wie Hatch-Redpath lehren, nur bei Σ' vor (Ausnahme Ps. 61₉ בטחו $A' \Sigma'$ ἀμερίμνεῖτε: unglaubwürdig).

546) Ebenso übersetzt A' in Gen. 49₉. Is. 11₇. 54₁₁ (מְרַבֵּץ κατακλίνω) und Θ' in Is. 11₇. Aus Σ' ist kein Fall bekannt, denn in Is. 11₇ stammen die beiden Übersetzungen mit κατακλιθήσονται = ירבצו nicht, wie Field nach Montfaucon angibt, von $A' \Theta'$ und Σ' , sondern von A' und Θ' , s. Swete. (Curterius hat in Is. 11₇ $A' \Theta'$ und Θ' , Montfaucon hat dies falsch emendiert, indem er das zweite Θ' in Σ' korrigierte, statt das erste Θ' zu streichen.)

547) Vor und hinter $\acute{\pi}\acute{o}\lambda\epsilon\omega\upsilon$ ist ein Obelus über die Zeile gesetzt; es darf aber, wie in Syrohex. auch richtig geschehen ist, nur $\acute{\pi}\acute{o}\lambda\epsilon\omega\upsilon$ obelisiert werden, da $\acute{\pi}\acute{o}\lambda\alpha\iota$ dem שַׁעַר des hebräischen Textes entspricht. Hier steht der Obelus auch vor und hinter der ersten Zeile der Randnote, weil die Randnote hier nicht neben die Textzeile, zu der sie gehört, gestellt werden konnte; vgl. dagegen oben S. 100 Anm. 530.

548) Über die Schreibung dieses Wortes s. oben zu 14₂₉. A' gibt פלשת in Ps. 59₁₀. 82₈ ($A' \Sigma'$). 86₄ durch Φυλιστιαία wieder, und dies erwartet man auch hier wegen des $\acute{\pi}\acute{\alpha}\sigma\alpha$. Allerdings hatten wir auch in 14₂₉, wo gleichfalls כלך folgt, Φυλιστιείμ = פלשת.

549) Hier stehen nicht, wie am Anfange des Verses und in Vers 26, Obelen, sondern ein gewöhnlicher Index im Texte und am Rande, und zwar ist er im Texte zum vorhergehenden καὶ οὐκ gesetzt. Dahin gehört er aber sicher nicht. Wo der hebräische Text ואין בודד במועריי hat, bietet die LXX καὶ οὐκ ἔστιν τοῦ εἶναι. Das ist unverständlich; aber klar ist, daß gerade καὶ οὐκ ἔστιν genau dem hebräischen ואין entspricht. Also paßt die Bemerkung οὐ κείται παρ' Ἑβραίοις nur zu τοῦ εἶναι.

550) Masoretische Vokalisation מוֹעֲרֵי, aber die Übersetzer sprachen wohl מוֹעֲרֵי. — Der Index hat sich hier, wo das hebräische Wort gar kein Äquivalent in der LXX hat (s. die vorige Anm.), zu $\acute{\omega}\omega\delta\eta\sigma\omicron\upsilon\tau\alpha\iota$

Kapitel 15.

1 מִשָּׂא τὸ ῥῆμα] *A'* ἄρμα *Σ' Θ'* λῆμμα⁵⁵³)דָּרַד 1⁰ ἀπολείται] ἐπρονομεύθη⁵⁵⁴)דָּרַד 2⁰ 555)] *A' Θ'* ἐσιώπησεν *Σ'* ἐσιωπήθη2 גְּרוּעָה⁵⁵⁶) קִן כֹּל πάντες βραχίονες κατατετμημένοι] *Σ' Θ'* πᾶς
πώγων ἐξυρημένος *Σ'* κατατετμημένος⁵⁵⁷)

14₃₂ verirrt. Die Randnoten stehen hinter der zweiten Note zu 15₁ (ἐπρονομεύθη), werden aber durch den Index als zu ὠδῆσονται gehörig bezeichnet.

551) συντεταραγμένοις paßt gar nicht. Es muß Schreibfehler für συντεταγμένοις sein, denn *A'* übersetzt דָּרַד Am. 3₃ durch συντάξοντα² und דָּרַד oft durch συνταγή, s. oben zu 1₁₄. Der Schreibfehler muß aber alt sein, da *A'* sonst mit *Σ' Θ'* zusammengefaßt wäre. Er ist wahrscheinlich durch das τεταραγμένοι, welches die LXX kurz vorher in diesem Verse hatte, veranlaßt.

552) Bisher aus den Lucianhss. bekannt, s. Field.

553) Die richtige Verteilung der beiden Übersetzungen auf die drei Übersetzer hatte 710 oben in 14₂₈, s. daselbst. Hier schreibt er falsch zusammenziehend *A' Σ' Θ'* αρμα λημμα, vgl. oben S. 100 Anm. 527.

554) Diese Übersetzung wird dem *A'* angehören. Denn mit Ausnahme von Prov. 11₃, wo *Θ'* nach Syrohex. דָּרַד durch προνομεύειν wiedergegeben hat, übersetzt nur *A'* so und zwar so gut wie regelmäßig, s. Ps. 136₃. Is. 33₁ und die von Field aus dem Syrischen oder Lateinischen retrovertierten Stellen Ps. 16₉. Ier. 4₃₀. 6₂₆. 9₁₉ (*A'* von Field als Autor ergänzt). 10₂₀. 12₁₂. 48₃. 20. 49₁₀. 51₄₈. 56; daneben findet sich als *A'*-Übersetzung von דָּרַד nur noch ταλαιπωρεῖν, entweder allein (Ier. 4₂₀. 49₂₈) oder als Variante zu προνομεύειν (Ier. 4₃₀ [ταλαιπωρος]. 49₁₀. 51₅₆) überliefert. Entsprechend übersetzt *A'* auch דָּרַד stets durch προνομή, s. oben S. 89 Anm. 452.

555) Der hebräische und griechische Text weichen hier so stark voneinander ab, daß man sie nicht identifizieren kann. Der Index steht bei ἀπολείται 15₃.

556) Im Hebräischen kommt die Variante גְּרוּעָה vor, s. Ginsburgs neue Ausgabe des A. T. (den Titel s. oben S. 70 Anm. 317). Darauf wird κατατετμημένοι und -μένος zurückgehen. Allerdings ist κατατέμνειν sonst außer der zweifelhaften Stelle Ier. 48₃₇ (s. Field) nicht = גָּרַע, wohl aber öfters = גָּרַד (Belege bei Hatch-Redpath).

557) Da *Σ'* zweimal vorkommt, sind die Autorennamen nicht in Ordnung. Eine sichere Korrektur ist nicht möglich. Am befriedigendsten

4 על כן חלצו מואב ירעו *διὰ τοῦτο ἡ ὀσφύς τῆς Μωαβίτιδος βοᾷ*
*A' ἐπὶ τούτῳ*⁵⁵⁸) *ἔξωμοι Μωᾶβ ἀλαλάξωσι* *Σ' ἔνεκεν τούτου*
οἱ εὗξωνοι

5 בריחה⁵⁵⁹) יועק βοᾶ ἐν ἑαυτῇ] *A' Σ' κραυγάζει*⁵⁶⁰) *μοχλὸς αὐτῆς*
Θ' βοήσεται σὺν τῷ πνεύματι αὐτῆς

יערו שבר זעקת βοᾶ σύντριμμα καὶ σεισμός] *A' Σ' Θ' κραυγῆν*
*συντριμμοῦ ἐξεγείρουσιν*⁵⁶¹)

6 משמות ἔρημο υ] *A' Σ' Θ' ἠφανισμένον*⁵⁶²)

7 עשה יתרה⁵⁶³) על כן *μη καὶ οὕτως μέλλει σωθῆναι*] *A' ἐπὶ τούτῳ*⁵⁶⁴)
περίσσευμα αὐτῆς ἐποίησεν *Σ' διότι περισσῶς ἐποίησεν*
*Θ' διὰ τοῦτο ὑπόλειμμα*⁵⁶⁵) *αὐτῆς ἐποίησεν*

wäre die Annahme, daß die Neuübersetzung *ἐξυρημένος* dem *A'* und *Σ'*, das aus der LXX beibehaltene *κατατετημημένος* dem *Θ'* angehörte (vgl. oben S. 28 Anm. 69). Auch würde sich so eine bessere Reihenfolge der Übersetzer (vgl. S. 6 Anm. 2) ergeben. Nur sind die Änderungen reichlich stark. Übrigens vgl. Field zu Ier. 48 37.

558) Vgl. oben S. 54 Anm. 227.

559) In der masoretischen Vokalisation ist dies als Plural gefaßt: *בְּרִיחָהּ*; dementsprechend schreiben manche Hss. auch *בְּרִיחָיהָ*, s. Ginsburgs neue Ausgabe des A. T. (den Titel s. oben S. 70 Anm. 317). Die Übersetzungen setzen die Defektivschreibung voraus. *A' Σ'* sprachen *בְּרִיחָהּ*, *Θ'* *בְּרִיחָהּ*.

560) *κραυγάζειν* ist bisher nur bei *Σ'* einmal belegt (Iob 19 7 *אצעק A' βοήσω Σ' κραυγάσω*). Da aber *A'* unten 15 8 *זעקה* durch *κραυγή* wiedergibt, scheint auch bei ihm *κραυγάζειν* möglich.

561) Diese Übersetzung, jedoch mit *ἐξανεγεροῦσιν*, führt Q namenlos an. Q hat aber auch schon das Vorhergehende von *כי מעלה* an, und dies Ganze haben Montfaucon und Field gewiß mit Recht dem *A'* zugewiesen. Der feinere Unterschied, daß *A'* *יערו* durch *ἐξανεγεροῦσιν*, die übrigen durch *ἐξεγείρουσιν* wiedergegeben hatten, ist also bei der Zusammenfassung der drei Übersetzer verloren gegangen.

562) *A'* hat sicher nicht genau so übersetzt, denn er würde den Plural des hebräischen Textes auch im Griechischen durch einen Plural wiedergegeben haben.

563) Masoretische Vokalisation *יְתָרָהּ*, aber *A'* und *Θ'* sprachen *יְתָרָהּ*.

564) Vgl. oben S. 54 Anm. 227.

565) 710 *υπόλειμμα*: derselbe Fehler wie in 1 9. 10 19. Die Übersetzung von *יָרָר* durch *ὑπόλειμμα* findet sich bei *Θ'* auch in Iob 4 21 (Auct.), sonst nirgends.

על נחל הערבים ἐπὶ τὴν φάραγγα Ἰσραβας] Α' ἐπὶ τοῦ⁵⁶⁶⁾ χει-
μάρου τῶν ἰτεῶν

8 כי הקיפה הזעקה συνῆψεν γὰρ ἡ βοή] Α' ὅτι περιῆλθεν ἡ κραυ-
γή ἐκύκλωσεν ἡ κραυγή⁵⁶⁷⁾

9 כי אשית על דימון נוספות ἐπάξω γὰρ ἐπὶ Πριμῶν Ἰσραβας⁵⁶⁸⁾
καὶ ἄρῳ] Α'⁵⁶⁹⁾ προσθήσω γὰρ ἐπὶ Διμῶν⁵⁷⁰⁾ προσθέματα

אריה לפליטת מואב τὸ σπέρμα Μωάβ καὶ Ἀριήλ⁵⁷¹⁾] Σ' τῷ δια-
σώσματι ἀπὸ Μωάβ λέοντα

9 + Kap. 16, 1 ושל כר מושל : ולשארית אדמה καὶ τὸ κατάλοι-
πον Ἀδαμᾶ ἀποστελῶ ὡς ἐρπετὰ ἐπὶ] Θ' καὶ τοῖς ἐπιλοιποῖς⁵⁷²⁾
τῆς γῆς ἀποστείλατε ἄρχοντα⁵⁷³⁾

566) τοῦ gehört nicht dem Α' selbst an, sondern ist später hinzugefügt, s. oben S. 26 Anm. 55.

567) Diese namenlose Übersetzung kann Σ' oder Θ' angehören. Jener übersetzt הקיפה durch κυκλοῦν Ps. 16₉ und περικυκλοῦν Ps. 87₁₈, dieser durch κυλοῦν Lev. 19₂₇.

568) Ἰσραβας ist hier im Griechischen nachträglich aus der nur in der LXX ähnlichen Stelle 15₇ ἐπάξω γὰρ ἐπὶ τὴν φάραγγα Ἰσραβας wiederholt.

569) „Α'“ ist sicher falsch: Α' kann nach seinem Prinzip, die Wortfolge des hebräischen Textes genau innezuhalten (s. oben S. 34 Anm. 92), γὰρ überhaupt nicht verwenden, da es ja anders gestellt werden muß als das hebräische כי; auch hätte Α' gewiß nicht פליטת durch προσθήσω wiedergegeben und dadurch zugleich gegen das Hebräische eine figura etymologica προσθήσω . . . προσθέματα geschaffen. Die Übersetzung stammt von Σ': auf ihn weist das γὰρ hin; auch haben wir in der folgenden Randnote, die ausdrücklich dem Σ' zugeschrieben wird, die unmittelbare Fortsetzung unserer Note. Die folgende Note hat keinen eigenen Index; das weist noch darauf hin, daß die beiden Noten ursprünglich eine Einheit gebildet haben.

570) B hat hier wie auch am Anfang des Verses Δειμών im LXX-Texte. Q hat wie 710 beidemal Πριμῶν, führt aber dazu am Anfang des Verses am Rande die Variante Διμῶν an und fügt die Bemerkung hinzu: δμ(σίως) οἱ Γ' καὶ τὸ Ἑβραϊκόν).

571) Hier steht weder im Texte noch am Rande ein neuer Index, da die Randnote mit der vorigen zusammen ursprünglich eine Einheit bildete, s. Anm. 569.

572) Vgl. oben 10₁₉, wo ἐπιλοιπος nach 710 dem Θ', nach Prokop dem Σ' angehört, und Ier. 39₃ שארית Θ' ἐπιλοιποι. Sonst ist ἐπιλοιπος bei den jüngeren Übersetzern bisher noch nicht belegt.

Kapitel 16.

2 קן והיה כעוף נודד ׀ η γὰρ ὡς πετεινοῦ ἀνιπταμένου νεοσσός] A' καὶ ἔσται ὡς πετεινὸν μεταναστεῦον νοσσιάν⁵⁷⁴) Σ' Θ' μετακινούσιν⁵⁷⁵) νοσσιάν

2/3 הכיאו עצא : מעכרות לארנון : ἐπει τάδε⁵⁷⁶) Ἄρνων πλείονα βουλεύου] A' Θ' αὶ διαβάσεις τῶν ἀρνῶν φέρετε βουλὴν⁵⁷⁷) Σ' ἀπαγόμεναι πέραν⁵⁷⁸) Ἄρνων φέρετε βουλὴν

3 צהרים סתרי כלי צלך בתוך שיתי כלי פנתוס אַתְּהָ דִּיאַ פּאַנטֹס ἔν μεσημβριῆ σιοτία⁵⁷⁹)] Θ' θοῦ ἔν⁵⁸⁰) νυκτὶ τῆν σκιάν σου ἔν μέσῳ μεσημβρίας κρύψου

573) Vor ἀρχοντα fehlt ein Äquivalent von כר. Vermutlich hatte Θ' dies unverständliche Wort nach seiner Gewohnheit (Field I S. XL f.) transkribiert, etwa durch χαρ, und man hat dann dies χαρ, das im Griechischen ebenso unverständlich war wie im Hebräischen und leicht als Dittographie des folgenden αρχ- erscheinen konnte, fortgelassen.

574) νοσσιάν fehlt in Q, obwohl er den ganzen Vers aus A' anführt. Drusius hat νοσσιά im Nominativ ergänzt, weil ἔξαπεσταλμένη folgt, und dies wird richtig sein. In 710 ist νοσσιά, womit die Randnote mitten im Zusammenhange abbrach, von μεταναστεῦον abhängig gemacht.

575) Vgl. Prov. 27₈ נודד Σ' μετακινούμενος und Is. 22₃ נודד Θ' μετεκινήθησαν.

576) So, ἐπει mit Spiritus, aber ohne Akzent, und τάδε mit Akut auf dem α, hat 710. Dies ist eine Zwischenstufe zwischen dem ursprünglichen ἐπὶ τάδε „diesseits (des Arnon)“ und der vulgären Lesart ἔπειτα δέ.

577) Q trennt A' und Θ' und führt für A' die obige Übersetzung ohne αὶ, für Θ' dieselbe ohne τῶν an. τῶν ἀρνῶν ist, obwohl Q und 710 darin übereinstimmen, natürlich falsch; es ist ein alter Fehler für τῶ Ἄρνων = לארנון (nicht für τοῦ Ἄρνων, wie Drusius, Montf. und sogar noch Field korrigieren), vgl. oben S. 7. Sonst ist die Überlieferung in Q zweifellos richtig, da διαβάσεις τῶ Ἄρνων ebenso dem Charakter A's entspricht, wie αὶ διαβάσεις Ἄρνων dem Charakter Θ's, vgl. das hebräisch-griechische Wörterverzeichnis unter „Artikel“. Bei der Zusammenfassung der beiden ähnlichen Übersetzungen in 710 ist sowohl das αὶ des Θ' als das τῶν (statt τῶ) des A' aufgenommen und so ein charakterloser Mischtext entstanden, vgl. oben S. 8. (Swete führt διαβάσεις τῶν ἀρνῶν φάγετε βουλὴν namenlos an, obwohl es in Q aufs deutlichste dem A' zugeschrieben wird.)

578) Σ' sprach wohl מַעְבְּרוֹת (Part. Hoph'al) statt מַעְבְּרוֹת.

579) Die LXX weicht hier so stark vom hebräischen Texte ab, daß eine sichere Identifikation nicht möglich ist. Der Index steht in 710 zweifellos zu früh bei ποιείτε = עשו.

580) Θ' las כ statt כ.

4 נְדָרִי⁵⁸¹) οἱ φουγάδες] A' Σ' ἐξωσμένοι Θ' διασπαρμένοι⁵⁸²)

581) Masoretische Vokalisation נְדָרִי. Die LXX sprach נְדָרִי. Aber bei den jüngeren Übersetzern kann noch *μου* gefolgt sein.

582) Θ' übersetzt Formen von נדה durch *διασπείρειν* auch in Ier. 27¹⁰ (A' Θ'¹⁴). 29^{14. 18}. Sonst kommt diese Übersetzung zwar einmal in der LXX, aber nicht bei den jüngeren Übersetzern vor.

Die hebräische Grundlage der Übersetzungen von A', Σ' und Θ'.

Die drei Übersetzer setzen einen hebräischen Konsonantentext voraus, der so gut wie völlig mit dem sogenannten masoretischen Texte übereinstimmt. Sieht man ab von der Zusammenfassung von *לחפר פרוח* 2²⁰ zu einem einzigen Worte bei A' und Σ', die nicht mit voller Sicherheit auf die hebräische Vorlage schließen läßt, so sind Abweichungen mit Sicherheit nur bei Θ' nachweisbar: 14¹¹ המות statt המית, 15⁵ ברוחה st. בריחה, 16³ כליל st. כליל. Doch sind auch diese so minimal, daß sie gegenüber der sonstigen durchgehenden Übereinstimmung nicht ins Gewicht fallen.

Sonst bestehen die Abweichungen der drei Übersetzer vom masoretischen Texte lediglich darin, daß sie ihre unvokalisierte Vorlage anders aussprachen als die späteren jüdischen Gelehrten¹⁾: 1¹⁷ A' und Σ' und Θ' המיץ statt המיץ, 1²⁵ A' בר st. בר, 2¹¹ Σ' und Θ' גְּבֹהוֹת st. גְּבֹהוֹת, 3¹² Θ' נְשִׁים st. נְשִׁים, 5¹³ Σ' E' (?) מְתִי st. מְתִי, 5¹⁴ anonym שְׂאוֹנָה st. שְׂאוֹנָה, 5²³ A' צְדָקָה st. צְדָקָה, 6¹⁰ Σ' הַשְּׂמִן und הַכֶּבֶד st. הַשְּׂמִן und הַכֶּבֶד, 7⁶ Σ' und Θ' הַגְּבֵהָ st. הַגְּבֵהָ und הַגְּבֵהָ st. הַגְּבֵהָ, 8¹¹ A' Θ' וְיִסְרֵנִי st. וְיִסְרֵנִי, 8¹³ A' und Σ' Θ' מְעַרְצָכֶם st.

1) Von Fällen, in welchen es sich nur um falsche oder unverständliche Übersetzungen handelt, wie 14 כבד עון Θ' βαρύνων ἀνομιαν, 16 מהם Θ' ἀπλῶς, wird hier abgesehen.

מְעַרְרֵי אֲכָכּ, 8₂₀ anonym שְׁתַּר (= סְחַר) st. שְׁתַּר, 9₄ A' und Σ' סָאָן st. סָאָן, 9₅ Σ' Θ' וְתָהִי (?) st. וְתָהִי, 9₁₀ A' und Σ' Θ' וַיִּשְׁגַּב st. וַיִּשְׁגַּב, 9₁₇ A' und Σ' and Θ' וַיִּתְאַבְּכֵי st. וַיִּתְאַבְּכֵי, ebenda A' und Σ' גָּאוֹת st. גָּאוֹת, 10₁₅ Σ' מְנִיפּוֹ st. מְנִיפּוֹ, 12₁ A' Θ' וַתִּנְחַמְנִי st. וַתִּנְחַמְנִי, 12₅ A' גָּאוֹת Σ' and Θ' גָּאוֹת st. גָּאוֹת, 13₁₆ Θ' יִרְטָשׁוּ st. יִרְטָשׁוּ, 14₁₁ Σ' הַמִּית (oder הַמַּת?) st. הַמִּית, 14₃₁ A' und Σ' Θ' מוֹעֲדָיו st. מוֹעֲדָיו, 15₅ A' Σ' בְּרִיחָה st. בְּרִיחָה, 15₇ A' und Θ' הִתְרָה st. הִתְרָה, 16₂ Σ' מְעַבְרוֹת st. מְעַבְרוֹת. Außerdem faßt Σ' בֵּן 5₁ im Sinne von בֵּין „zwischen“ und fügt in 3₂₄ zu ἀλλοις = יָפִי noch οἱ καλοί = יָפִי hinzu.

Wo die Überlieferung des masoretischen Textes selbst schwankt, stellen sich die Übersetzer so:

1) Bei Varianten des Konsonantentextes folgen sie in der Regel derjenigen Lesart, die auch in den von Ginsburg (s. oben S. 70 Anm. 317) verglichenen hebräischen Hss. am weitesten verbreitet ist: 8₁₁ כְּחֹקָה, nicht בְּחֹקָה (allerdings hat die eine der beiden Übersetzungen hinter ὥς = כ auch noch ἐν = ב); 15₂ Σ' Θ' (?) גְּרוּעָה, nicht גְּרוּעָה (daneben eine sich an die LXX anschließende Übersetzung, die auf גְּרוּעָה zurückzugehen scheint); 15₅ A' Σ' בְּרִיחָה und Θ' בְּרוּחָה, nicht בְּרִיחָה. Nur in 8₁₃ haben A' und Σ' Θ' מְעַרְצֶכֶם statt מְעַרְצֶכֶם die weniger stark bezeugte Lesart.

2) Wo neben dem Kethibh ein Qerē steht, folgen die Übersetzungen dem Kethibh: 9₂ A' Σ' Θ' οὐκ = לא (Qerē לִי), 10₁₃ A' Σ' ὥς δυνατός Θ' ὥς κράτει = כאביר (Qerē כַּבִּיר), 13₁₆ A' συγκαίτασθαι = תשכנה (Qerē תשכנה). [In 3₁₆ unterscheiden sich das Kethibh נְטוּוֹה und das Qerē נְטוּוֹה nur in der Form.]

3) In 3₁₇, wo sich die Tiberienser und Babylonier in der Vokalisation von פָּהֶן unterscheiden, vertreten alle drei Übersetzer die Auffassung, die sich in der babylonischen Vokalisation פָּהֶן kundgibt.

Hebräisch-griechisches und griechisch-hebräisches Wörterverzeichnis.

Dies Verzeichnis umfaßt sämtliche in den hexaplarischen Randnoten von 710 vorkommenden griechischen Wörter und ihre hebräischen Äquivalente einschließlich der Partikeln, Präpositionen und anderer Wörtchen, die in den Konkordanz in der Regel, sehr zum Schaden der Sache, ganz ausgelassen werden. Doch werden bei einigen sehr häufigen Wörtchen nicht alle Belege angeführt, sondern das Gewöhnliche als Regel vorangestellt und nur für die Ausnahmen das ganze Material beigebracht.

Alle hebräischen und griechischen Wörter werden in den Flexionsformen angeführt, in welchen sie in den Texten selbst erscheinen. Auch sind in Fällen, in welchen es besonders wünschenswert schien, die benachbarten Wörter mit angeführt. Dadurch bietet das Verzeichnis zugleich etwas von den Vorteilen einer Konkordanz. Infolgedessen nimmt es natürlich etwas mehr Raum in Anspruch, als es bei abgekürztem Verfahren erfordert hätte; doch ist der Unterschied nicht sehr groß, da die Mehrzahl der Wörter nur einmal vorkommt. — Wo von einem Worte mehrere Formen vorkommen, sind sie so geordnet, wie es für den vorliegenden Fall praktisch schien. Damit soll aber keinerlei Präjudiz für eine später zu schaffende Konkordanz der jüngeren Übersetzungen gegeben sein. Für diese wird die Frage der Anordnung besonders wichtig werden, während in unserem Falle, wo es sich nur um ein kleines, bei jeder Anordnung leicht übersehbares Material handelt, wenig darauf ankommt.

In der hebräisch-griechischen Abteilung sind der Artikel und die *Pronomina personalia suffixa* aus praktischen Gründen vorausgenommen und beim Artikel zugleich der griechische Artikel vollständig behandelt; in der griechisch-hebräischen Abteilung findet sich beim Artikel nur ein Verweis.

Wo eine Übersetzung mehreren Autoren zugeschrieben wird, führen Hatch-Redpath jedes Wort derselben bei jedem der genannten Autoren besonders an. Das ist so verkehrt wie möglich, da die so zusammengefaßten Übersetzer wohl nur selten ganz genau übereingestimmt haben, s. oben S. 8 f. Das einzig Richtige ist es, die Autoren dann auch im Wörterverzeichnis stets zusammen zu nennen („A' Σ' Θ'"), da nur auf diese Weise sofort darauf hingewiesen wird, daß die Überlieferung hier summarisch verfährt und man sich nicht darauf verlassen kann, daß alle einzelnen in Betracht kommenden Übersetzer wirklich so übersetzt haben. Ganz anders liegt der Fall natürlich da, wo die Hs. mehrere Übersetzer zu derselben Stelle einzeln anführt; dann müssen sie auch bei den Wörtern, in welchen sie übereinstimmen, einzeln angeführt werden („A' und Σ' und Θ'").

Eckige Klammern [] bezeichnen zu Tilgendes, auch Autorennamen, die nicht zu der betreffenden Übersetzung gehören.

Winkelklammern < > zeigen Ergänzungen an; sie werden auch unmittelbar hinter eckigen Klammern verwendet, wenn ein falscher Autorname überliefert ist und ein anderer dafür eingesetzt werden soll.

1) Hebräisch-griechische Abteilung.

I. Artikel.

A. Der Artikel steht im Hebräischen.

Der hebräische Artikel wird von allen drei Übersetzern in der Regel durch den griechischen Artikel wiedergegeben. Die Wiedergabe durch griechisches Demonstrativ in 8₂₃ הראשון [A'] Θ' τοῦτο πρῶτον ist abnorm; sie erklärt sich daraus, daß Θ' hier die oft freiere Übersetzung der LXX beibehalten hat.

Der hebräische Artikel kommt in den griechischen Übersetzungen öfters nicht zum Ausdruck:

1) Der הזה 14₄ und ההוא 4₁ werden von A' Σ' Θ' naturgemäß durch bloßes ταύτην und ἐκεῖνη wiedergegeben.

2) Der generelle Artikel wird nicht mit übersetzt

von A' in בשמן 1₆, במים 1₂₂, כבר 1₂₅, בחרב 3₂₅ (710 falsch A' Σ'), כלביא 5₂₉, לשמיר und לשיר 7₂₃

von Σ' in במים 1₂₂, בנשף 5₁₁ (ἕως σκοτίας), לשמיר und לשיר 7₂₃, המשור 10₁₅

von Θ' in במים 1₂₂, בתבלי השוא 5₁₈ (in 710 irrtümlich dem A' zugeschrieben)

von A' Σ' in כמים und לים 11₉

von A' Θ' in כחולע 1₁₈

von A' Σ' Θ' in כבקר 11₇.

Hier handelt es sich also mit Ausnahme von המשור 10₁₅ Σ' und השוא 5₁₈ <Θ'> um lauter Fälle, in welchen der Artikel in der Schrift nicht zum Ausdruck kommt, und es ist sehr wahrscheinlich, daß dieser Umstand, besonders für A', von Bedeutung gewesen ist; denn in 10₁₅, wo Σ' המשור durch artikellosoes πρώων wiedergibt, behält A' bei dem parallelen הגרן den ausdrücklich dastehenden Artikel bei, obwohl er auch hier durchaus generell ist: ὁ πέλσξ¹⁾. Ähnlich läßt sich in Aquila ed. Burkitt und Aquila ed. Taylor beobachten, daß A' den in der Schrift nicht zum Ausdruck kommenden Artikel in der Regel nicht mit übersetzt: Reg. III 21₉ בראשנה ἐν πρώτῃ, 12. 16 בסכורה ἐν στυασιασμοῖς, 16 בצעהרים ἐν μεσημβρίᾳ, IV 23₁₁ באש ἐν πυρί, Ps. 90₆ באפל ἐν σκοτομήγη, 12 באבן ἐν λίθῳ, 95₁₀ בגורים ἐν ἔθνεσιν, 96₅ כדונג ὡς κηρός, 7 באלילים ἐν ἐπιπλάστοις, 101₂₄ בדרך ἐν ὁδῷ, 27 כלבוש ὡς ἔδυμα, 102₅ בטוב ἐν ἀγαθῷ und כנשר ὡς ἀετοῦ. Doch ist die Regel

1) Umgekehrt übersetzen Θ' und Σ' in 7₁₅, wo der Artikel in der Schrift nicht zum Ausdruck kommt, ברע und בטוב durch τὸ πονηρόν resp. τὸ κακόν und τὸ ἀγαθόν, dagegen A' (s. Field) durch ἐν κακῷ und ἐν ἀγαθῷ.

nicht ohne Ausnahmen: Reg. IV 23¹⁶ בָּהָר (mit ausgesprochen individuellem Artikel) ἐν τῷ ὄρει und, wenn Burkitt richtig gelesen hat, sogar III 21¹¹ כְּמַפְחָח ὡς ὁ περιλούμενος.

3) Σ' gibt הקומה 10³³ durch ἡλικία wieder. Man könnte darin eine unvollständige Notierung sehen, wie sie in 710 öfter vorkommt, s. unter 5. Aber da 710 in 10³³ nicht nur bei A', sondern auch bei Θ' den Artikel ausschreibt, und da der Artikel logisch nicht zu קומה, sondern zum vorhergehenden רמי gehört, wird keine Kürzung vorliegen, sondern Σ' selbst als guter Übersetzer den Artikel bei קומה fortgelassen haben.

4) Σ' Θ' geben שכירות החמדה כל 2¹⁶ gut griechisch durch πάσας θέας ἐπιθυμητάς wieder. Der Artikel fehlt hier allerdings auch bei A' (πάσας ὄψεις ἐπιθυμίας), aber dies ist abnorm und nur aus fehlerhafter Überlieferung zu erklären.

5) Das Fehlen des Artikels in den Σ'- und Θ'-Übersetzungen von הקשריב 3²⁰ und המטפתה 3²² erklärt sich aus unvollständiger Notierung, wie sie in 710 öfter vorkommt, vgl. oben S. 9. In 3²⁰ ist der Artikel für Σ' durch Q ausdrücklich bezeugt.

Anmerkung: Θ' faßte הַמִּיתָ 14¹¹ als הַמִּיתָ auf und übersetzte ὁ θάνατος.

B. Der Artikel steht im Hebräischen nicht.

Der Artikel wird von Symmachus und Theodotion oft gesetzt, wo er im Hebräischen nicht steht, nämlich

1) bei Wörtern im Status constructus oder mit Pronomen suffixum, die bekanntlich keinen Artikel annehmen können, aber durch den determinierten Genetiv oder durch das Suffix mit determiniert werden, z. B. 1²² סבאך Σ' und Θ' ὁ οἶνός <σου> (aber A' συμποσιασμός σου), 1²⁵ סיגך Σ' τὴν σκωρίαν σου Θ' τὸ γιγαρτώδες σου (aber A' στέμφυλά σου), 3⁸ עני כבודו Σ' τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς δόξης αὐτοῦ (aber A' ὀφθαλμοὺς δόξης αὐτοῦ), auch bei Eigennamen, die ja an sich determiniert sind, z. B. 8⁸ ביהודה Σ' διὰ τοῦ Ἰουδα (aber A' ἐν Ἰουδαίᾳ[?]),

2) in allen möglichen anderen Fällen, z. B. 1⁴ אהור ✕ <Θ'> εἰς τὰ ὀπίσω, 1²⁹ מאילים Σ' ἀπὸ τῶν δρυῶν, 2⁶ מקדם Σ' ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς, 2¹¹ עיני גבהות אדם שפל Θ' οἱ ὀφθαλμοὶ μετέωροι ὁ ἄνθρωπος ταπεινός (vgl. die LXX-Übersetzung der Stelle).

Besonders zu bemerken sind 1) die Wiedergabe von אשר durch den Artikel: 7¹⁸ אשר בקצה [A'] Σ' τῆ πέραν, 2) analoge Übersetzungen in Fällen, wo der hebräische Text kein אשר hat: 7²⁰ השכירה בעברי Σ' τοὺς μεμισθωμένους τοὺς ἐν τῷ πέραν, 8²⁸ ררך הים [A'] Σ' [Θ'] ὄδον τὴν κατὰ θάλασσαν (im Hebr. steht hier allerdings auch der Artikel, aber das griech. τὴν entspricht nicht eigentlich dem hebr. ה, vgl. die

A' Θ'-Übersetzung ὁδὸν τῆς θαλάσσης), 3) die Umschreibung von Substantiven durch τὰ mit einer Präposition: 3₁₇ פּרַחַן Θ' τὰ κατὰ πρόσωπον αὐτῶν, 3₂₁ נִזְמִי הָאֵף Σ' τὰ περὶ τοὺς μὲν κτηῆρας, 6₁ שׁוּלְיֹו [A'] Σ' Θ' τὰ πρὸς ποδῶν αὐτοῦ.

Auch Aquila gebraucht den Artikel öfters, wo das Hebräische nicht den Artikel hat. Doch entspricht dann, wie vor allem unsere zuverlässigsten A'-Quellen, Aquila ed. Burkitt und Aquila ed. Taylor, lehren, der griechische Artikel regelmäßig einem anderen Bestandteile des hebräischen Textes (über eine Ausnahme s. oben S. 57 Anm. 245). Folgende Fälle kommen in 710 vor¹⁾:

1) Der Artikel steht da, wo der hebräische Text das Akkusativzeichen אַ hat: 2₂₀ אַח אֱלִילִי A' τὰ ἐπίπλαστα, 3₁₈ אַח הַפֶּאֶרֶת A' τὸ αὐχμημα, 11₁₅ אַח לַשּׁוֹן A' Σ' Θ' τὴν γλώσσαν, vgl. unten S. 117.

2) Der Artikel steht da, wo der hebräische Text ein ל hat, und zwar a) vor Infinitiven: 3₈ לַמְרוֹת A' τοῦ προσερίσαι, 5₂₂ לַמֶּסַךְ A' τοῦ κίρῶν, 10₂ לַנֶּזֶל A' τοῦ βιάσασθαι, b) vor Nominibus, die zwar determiniert sind, aber nicht durch den Artikel: 16₂ לַאֲרִינֹן A' [Θ'] τῷ (710 falsch τῶν) Ἀρών, 8₁₄ לַשְּׁנִי A' Σ' Θ' τοῖς δυσίν, 14₂ לַשְּׁבִיהֶם A' Σ' Θ' τοὺς αἰχμαλωτίσαντας αὐτούς, 14₂₂ לַבְּבַל A' Σ' Θ' τῆς Βαβυλωνίας [lies -λῶνος] (die letzten drei Fälle entsprechen dem Übersetzungsprinzip des A', doch ist es wegen der Zusammenfassung der Übersetzer unsicher, ob A' wirklich genau so übersetzt hat).

In 710 kommen nun allerdings auch manche Fälle vor, in welchen bei A' der Artikel steht, ohne daß im hebräischen Texte irgend etwas entspräche. In der Mehrzahl dieser Fälle ist aber A' mit anderen Übersetzern zusammengefaßt:

1₂₇ שְׁבִיָּה A' Σ' οἱ ἐπιστρέφοντες αὐτήν (lies αὐτῆς?)

5₁₇ כְּדַבְּרָם A' Σ' κατὰ τὴν ἀγωγὴν αὐτῶν

5₁₈ חַטָּאת A' Σ' Θ' τὴν ἁμαρτίαν

5₂₂ גְּבִרִים A' Σ' Θ' οἱ δυνατοί

6₁ שׁוּלְיֹו A' Σ' Θ' τὰ πρὸς ποδῶν αὐτοῦ

6₄ אֲמוֹת A' Σ' τὰ πρόθυρα

7₂ לַבְּבוֹ A' Θ' ἡ καρδία αὐτοῦ

8₁₁ בְּדֶרֶךְ מַלְכָּה A' Θ' ἀπὸ τῆς ὁδοῦ

8₂₁ בְּאַלְהֵיו A' Θ' ἐν τοῖς θεοῖς αὐτοῦ

10₁₉ שָׂאֵר A' Σ' τὸ ἐπίλειμμα

11₁₆ עֲלֵתוֹ A' Σ' Θ' τῆς ἀναβάσεως αὐτοῦ

12₁ אֶפֶס A' Σ' ὁ θυμὸς σου

13₂₂ יַמִּיָּה A' Σ' Θ' αἱ ἡμέραι αὐτῆς

1) Die Wiedergabe von אֲשֶׁר durch den Artikel in 7₁₈ אֲשֶׁר בְּקֶצֶה תִּיּוֹן πέραν entspricht nicht der Art des A', s. die Anm. z. St.

16₂ מעבררה A' Θ' αἱ διαβάσεις,

vgl. auch 5₃₀ בעריפיה A' Σ' Θ' ἐν τῷ γνοφοῦσθαι ἀττήν (s. z. St.). Hier kann man stets ohne weiteres annehmen, daß die A'-Übersetzung in 710 nicht rein vorliegt. Öfters sprechen dafür auch andere Gründe, s. die Anmerkungen zu 5₂₂. 6_{1.4}. 8_{11.21}. 11₁₆. 12₁. 16₂.

In anderen Fällen dagegen hat 710 in Übersetzungen, die dem A' allein zugeschrieben werden, den Artikel ohne jedes Äquivalent im hebräischen Texte:

1₂₄ מצרי A' ἀπὸ τῶν θλιβόντων με

1₂₉ מאילים A' ἀπὸ τῶν ἰσχυρῶν

2₆ בילדי A' ἐν τοῖς παιδίοις (vor undeterminiertem ξένων = נכרים!)

3₂₁ נזמי A' τὰ ἐνώτια

10₁₂ פרי A' τὸν καρπὸν

13₁₆ נשיהם A' αἱ γυναῖκες αὐτῶν

14₁₁ גאונך A' τὸ ὑπερφερές σου

14₁₆ מרגיז A' ὁ κλονῶν

14₂₅ על(ו) A' ὁ κλοιός

15₇ נחל A' τοῦ χεῖμάρρου.

Aber dies darf uns nicht zu der Annahme verleiten, daß A' selbst hier seinem Prinzip untreu geworden sei. Vielmehr wird, wenn diese Übersetzungen wirklich dem A' angehören — und daran zu zweifeln haben wir außer in 1₂₄. 14₂₅ keinen Grund —, der Artikel überall erst später hinzugefügt sein. Dafür spricht auch der Umstand, daß an der einzigen dieser zehn Stellen, die uns auch aus der sonstigen Überlieferung bekannt ist, 14₁₆, das richtige artikellose κλονῶν in Q noch erhalten ist, s. die Anm. z. St. Übrigens kann ein solches Entarten der Überlieferung gerade bei der Artikelsetzung A's um so weniger auffallen, als diese, vom griechischen Standpunkte betrachtet, in der Tat oft sehr sonderbar ist und geradezu zu Änderungen reizt¹⁾. Auch ist die Hinzufügung des Artikels einer der allergewöhnlichsten Fehler in der A'-Überlieferung. Vergleicht man z. B. Aquila ed. Taylor mit den entsprechenden Fragmenten bei Field, so zeigt sich, daß diese Fragmente trotz ihres geringen Umfangs schon dreimal den Artikel haben, wo er bei Taylor mit Recht fehlt: Field Ps. 90₂ אלהי A' ὁ θεός μου, 12 רגלך A' ὁ πούς σου, 95₁₁ מלאך A' τὸ πλῆρωμα αὐτῆς

1) Ganz unerhört mußte einem Griechen z. B. das artikellose θεός = אלהים in Gen. 1₁ klingen, wo A' nicht, wie man früher immer zitierte, ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν ὁ θεός, sondern nach einem erst neuerdings entdeckten Amherst Papyrus (vgl. Brooke-M^cLean z. St.) ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν θεός geschrieben hat. Daher ist es kein Wunder, daß vor θεός und auch vor anderen Gottesbezeichnungen der Artikel bei Field sehr oft falsch hinzugefügt ist, nach Reider S. 350 „about 50 times with אלהים, twice each with אלהי and אל, 25 times with יהוה, and once with יה“.

(außerdem noch zweimal, wo A' mit einem anderen Übersetzer zusammengefaßt ist: 90₁ יֵשֶׁב A' E' ὁ καθήμενος, 7 צִדְדִּי A' Σ' τοῦ πλαγίου σου [hier aber auch bei Field in der Anm. eine Variante ohne τοῦ]). Ja der Fehler ist zuweilen sogar schon in die zusammenhängenden A'-Texte eingedrungen: Aquila ed. Taylor Ps. 91₁₀ zweimal οἱ ἐχθροί σου = אִיבִיךָ, Mercati Ps. 45₄ ἐν τῇ ὑπερηφανίᾳ αὐτοῦ = בגאווה¹⁾).

1) Unter Umständen stammt der falsche Artikel erst von den Sammlern der Hexapla-Fragmente, z. B. erweitern Montfaucon und Field in Exod. 7¹⁹ das überlieferte λίμνας willkürlich zu ἐπὶ τὰς λίμνας αὐτῶν (s. oben S. 99 Anm. 524), Field in Lev. 26³⁰ das überlieferte ὑψώματα ebenso willkürlich zu τὰ ὑψώματα ὑμῶν (s. S. 97 Anm. 509).

II. Pronomina personalia suffixa.

Als Regel gilt für alle drei Übersetzer, daß die Pronomina suffixa der 1. und 2. Person durch das griechische Pronomen personale, die der 3. Person durch die Casus obliqui von αὐτός wiedergegeben werden. Nur folgende Abweichungen, die sich aber sofort von selbst erklären, kommen vor:

- 1₃₁ שְׁנִיָּהֶם Σ' ἀμφοτέρω Θ' ἀμφοτέροι (aber A' δύο αὐτοί)
 3₉ לָהֶם A' ἐαυτούς Σ' ἐαυτοῖς
 5₁₄ נִפְשָׁה (Σ') ἐαυτόν
 6₁₀ אֶזְנוֹ הַחֶבֶד Σ' τὰ ὦτα ἐβάρυνεν
 10₇ לַהֲשִׁיבֵנִי בְלִבִּי Σ' ἐξάραι διανοεῖται
 14₃₁ כֹּלֶךְ A' Σ' Θ' πᾶσα.

Anmerkung: In יִתְּרָה 15₇ fassen A' und Θ' das ה als Pronomen suffixum.

III. Hebräisch-griechisches Hauptverzeichnis.

(Der hebräische und griechische Artikel und die Pronomina suffixa bleiben hier in der Regel unberücksichtigt.)

- אָבִיר : כאביר 10₁₃ A' Σ' ὡς δυνατός Θ' ὡς κράτει
 אָבַד : יהאבדו 9₁₇ A' φρουρισθήσονται Θ' συμπληκίησεται, עֵשׂ . . . יהאבדו
 9₁₇ Σ' καθυθήσονται . . . ἐν καπνῷ
 אָבַן 8₁₄ A' λίθον, אֶבְנֵי 14₁₉ A' Θ' λίθους Σ' θεμελίους
 אָנַם : אָנַמִּי 14₂₃ A' λίμνας Σ' Θ' ἔλη
 אָנַח : אָנַח 9₁₃ A' στρεβλοῦντα Σ' κημοῦντα
 אָדָם 11₁₄ Σ' Ἐδῶμ
 אָדִיר 10₃₄ [A'] ἰσχυρός

- אדם : יאדמינר 1₁₈ A' Θ' πυρρωθῶσιν
 אָדָם 2₁₁ A' ἀνθρώπου Σ' und Θ' ἀνθρώπος
 אָדָמָה 15₉ Θ' γῆς
 אֵן 7₁₁ Θ' ἦ
 אוב : אבוח 8₁₉ A' μάγους Θ' θελητάς
 אָן 1₁₃ A' ἀνοφελές Σ' und Θ' ἀδικίαν, 10₁ Θ' ἀδικίας (Sing.)
 אור 5₃₀ ✕ φῶς
 אָן : (אָן) 6₁₀ Σ' ὄτα, 11₃ Σ' [Θ'] ὄτων
 אזר : אהאזרר 8₉ zweimal περιζώνουσθε, außerdem einmal κραταιοῦσθε
 אָא : אהים 13₂₁ A' τυφόνων Σ' ὠίμ. Θ' ἤλων
 אָהד : אהח 5₁₀ A' Σ' Θ' ἕνα
 אָהר 1₄ ✕ ⟨Θ'⟩ εἰς τὰ ὀπίσω, מאחר 9₁₁ A' Σ' ἀπὸ ὀπισθεν Θ' ἀπ'
 ἔσχατου
 אחר : מאחרר 5₁₁ Σ' χρονίζοντες
 אָהרן 8₂₃ A' Σ' Θ' ἔσχατος
 אָי : אים 13₂₂ A' Σ' Θ' ἴμ.
 אָיל : אילים 1₂₉ A' ἰσχυρῶν Σ' δρυμῶν
 אָין : אין אוד אסטין A' 1₆ (✕). 5₂₇, ראין 5₂₇ Σ' Θ' οὐδέ
 אָיש 13₁₄ A' Σ' Θ' ἀνῆρ, 14₁₈ Σ' ἕκαστος, אשים 7₁₃ Σ' ἀνθρώπους,
 אשים 5₂₂ A' ἄνδρες
 אכל : ראכלר 3₁₀ A' Σ' Θ' φάγονται, כאכל 5₂₄ A' Σ' Θ' ὡς ἐσθίει
 אָל 14₁₃ A' Θ' ἰσχυροῦ Σ' θεοῦ, vgl. auch אָם
 -אָל : εἰς 13₁₄ [A'] Σ' Θ' (A' nach Q πρὸς), 14₁₅ Σ'
 ἐπί c. acc. 14₁₉ A' (?) Θ' und Σ'
 κατά c. acc. 7₃ (2^o) Σ' (καθ' ὁδόν = אל מסל) (אל)
 πρὸς c. acc. 3₈ A' Σ', 7₃ (1^o) Σ', 7₆ A', 8₁₁ ✕ ⟨Σ'⟩, 14₁₅ A' Θ'
 אָלה 1₃₀. 6₁₃ Σ' δρῶς
 אָלה : (אָלה) 7₁₈ Σ' θεόν, (אָלה) 8₂₁ A' Θ' θεοῖς
 אָלן 6₁₃ A' δρῶς, אלוני 2₁₃ A' δρύας Σ' Θ' βαλάνους
 אָלים : אילים 2₈ A' ἐπιπλάστων Θ' εἰδώλων, אילי 2₂₀ A' ἐπίπλαστα
 אָא 1₁₈ A' Θ' ἕαν, 10₁₅ Σ' ἦ
 אָמה : אמות 6₄ [A'] Σ' πρόθωρα
 אמר : אמרת (אָ) 6₉ A' ἑρεῖς, אָמר 3₁₀ A' Θ' und E' (?) εἶπατε
 אָמת 10₂₀ A' Σ' ἀληθεία
 אָסר : (אָסר) 14₁₇ A' Σ' Θ' δεσμίους
 אָסר 10₄ [Σ'] Θ' δεσμόν (Σ' nach Theodoret αἰχμαλωσίαν)
 אָסר : אָסר 4₁ A' σύλλεξον Σ' περίστειλον Θ' συναγαγε
 אָס 3₂₁ A' μυκτῆρος, אָס נזמי 3₂₁ Σ' τὰ περὶ τοὺς μυκτῆρας [E'] ⟨Θ'⟩
 τὰ ἐνώτια τοῦ προσώπου, (אָ) 12₁ [A'] Σ' θυμός
 אָפיש : (אָפיש) 8₇ A' ὑπερεκχύσεις Σ' διώρυχας Θ' ἀφέσεις
 אָרנה 15₉ Σ' λέοντα
 אָרם 7₁ A' Σ' Συρίας

אָרְנוֹן 16₂ A' Θ' und Σ' Ἀρνών

אָרְץ 14₉ A' Θ' γῆς, (ר) אָרְצוֹ 13₁₄ A' Σ' Θ' γῆς

אָשׁ πῦρος A' 9₄, Σ' 4₅. 9₄, A' Σ' Θ' 5₂₄

אָשָׁה : אָשָׁה 3₁₂ [E'] <Σ'> γυναῖκες, (ח) אָשָׁה 13₁₆ A' γυναῖκες, s. auch אָשָׁה

אָשֻׁר 'Assυρίων A' 10₁₂, Σ' 7₂₀

אָשֵׁר : אָשֵׁר 1₁₇ A' und Θ' μακαρίσατε Σ' εὐθύνετε, מְאָשְׁרֵי 9₁₅ Σ' οἱ μακαριζόμενοι ἀβτοῦ

אָשֵׁר 2₁ A' ὁ Σ' Θ' ὅν, 6₁₃ E' (?) ἦτις, אָשֵׁר בַּקְצֵה 7₁₈ [A'] Σ' τῆ πέραν (vgl. oben S. 112 Z. 6 v. u.)

אָז *Zeichen des determinierten Akkusativs* geben alle drei Übersetzer durch den Artikel im Akkusativ wieder:

2₂₀ אָז אֱלֹהֵי A' τὰ ἐπίπλαστα

3₁₈ אָז הַפְּאֵרָה A' τὸ αὔχημα Σ' τὸν κόσμον <Θ'> τὰ τίμια

6₁ אָז הַהֵיכָל [A'] Σ' Θ' τὸν ναόν

7₁₃ אָז אֱלֹהֵי Σ' τὸν θεόν μου

11₁₅ אָז לְשׁוֹן A' Σ' Θ' τῆν γλῶσσαν.

Jedoch unterscheiden sich die Übersetzer hier wie sonst dadurch, daß A' mechanisch, Σ' und Θ' sinngemäß übersetzen. Σ' und Θ' geben nicht eigentlich אָז durch den Artikel wieder, sondern sie brauchen den Artikel deshalb, weil ein durch אָז eingeführter Akkusativ determiniert ist; ob er durch den Artikel oder auf andere Weise determiniert ist, macht ihnen keinen Unterschied. A' dagegen übersetzt ganz eigentlich אָז durch den Artikel, vgl. oben S. 113; daher kann er diese Übersetzung nur da gebrauchen, wo im Hebräischen nicht noch der Artikel folgt, während er אָז vor dem Artikel durch σύν wiedergibt (vgl. Aquila ed. Burkitt S. 12f., Aquila ed. Taylor S. 76—78 und Reider S. 336 Anm. 33). Auch aus diesem Grunde kann 6₁ τὸν ναόν nicht dem A' angehören (vgl. die Anm. z. St.); er hätte hier אָז durch σύν wiedergeben müssen

אָז mit : אָז (ח) 14₂₀ [A'] <Σ'> σύν

אָז Pflugschar : אָז 2₄ A' ἐχέταξ

אָז wird von allen drei Übersetzern, besonders von A', in der Regel durch ἐν wiedergegeben (auch in 16₃, wo Θ' אָז statt אָז las).

Daneben findet sich:

einfacher Dativ [A' und] Σ' und Θ' 1₂₂, Σ' 8₁₁

διὰ c. gen. Σ' 8₈, Σ' Θ' 11₁₄

εἰς Σ' 2₁₉. 7₁₉ (1⁰, aber 2⁰ und 3⁰ ἐν), Θ' 2₁₉

μετά c. gen. Σ' 2₈

πρός c. acc. A' 5₈ (in ἐν zu verbessern)

σύν Θ' 15₅ (σύν τῷ πνεύματι ἀδελφῆς = אָז אָז statt אָז אָז)

Genetiv Θ' 11₈

Akkusativ Σ' 7₁₅ zweimal. 20. 14₂, Θ' 7₁₅ zweimal
Auslassung des zweiten ב bei [A'] Σ' in 9₈, wo das eben vorher-
gegangene ἐν noch nachwirkt

freiere Übersetzung: 5₁₁ מאחרי בנשה Σ' χρονίζοντες ξως σκοτίας,
7₁₈ בקצה [A'] Σ' πέραν, 8₁₁ יסרני מלכת בדרך [A'] Θ' ἀποστῆσει
με ἀπὸ τῆς ὁδοῦ, 10₇ להשמיר בלבבו Σ' ἐξᾶραι διανοεῖται, 14₂₀
בקבורה . . . החד [A'] $\langle\Sigma'\rangle$ ἄμα . . . ἐτάφη(ς)

באש : siehe בוש

בבל 14₂₂ A' Σ' Θ' Βαβυλωνίας (lies -λῶνος)

בוא 1₁₃ A' und Θ' φέρειν, לא חוסיפו הביא 1₁₃ Σ' οὐδέτι προσ-
οίσατε, הביאו 16₃ A' Θ' und Σ' φέρετε

בוש : מובס 14₁₉ [A'] Σ' δυσῶδες Θ' ὠξέκος (beide fasten בוש wohl im
Sinne von באש), über A' s. S. 98 Anm. 515

בור 14₁₅. 19 A' Θ' und Σ' λάκκου

בז 10₆ Σ' Θ' προνομήν

בזו 10₂ διαρπάξειν, 11₁₄ A' διαρπάσουσιν, לבז 10₆ Σ' Θ' προ-
νομεῖσαι

בחורי (1) 9₁₆ A' ἐπιλέκτους

בחור בטוב 7₁₅ Θ' und Σ' ἐκλέεσθαι τὸ ἀγαθόν

בטח 14₃₀ [A'] $\langle\Sigma'\rangle$ ἀμερίμωως Θ' πεποιθότες

בין 10₁₃ Σ' συνετός . . . εἶμι, נבונים 5₂₁ A' Σ' συνετοί

בין שמן 5₁ $\langle\Sigma'\rangle$ ἀναμέσον ἐλαιῶν (בן als בין gedeutet)

בית 14₂ Σ' οἶκος, בתי 3₂₀ A' οἴκους, 8₁₄ A' Σ' Θ' οἴκοις, בתי
הנפש 3₂₀ Σ' τὰ σκεῦη τῆς ἐμπνοίας

בכורי 14₃₀ [A'] $\langle\Sigma'\rangle$ und [Σ'] $\langle\Theta'\rangle$ πρωτότοκοι

בלי חק 5₁₄ Σ' εἰς ἀπέραντον

בלעו 3₁₂ A' E' (?) κατεπόντισαν Θ' ἀφανίζουσιν, 9₁₅ Σ'
καταπινόμενοι

במה 14₁₄ A' ὑψώματα, במתי עב 14₁₄ Σ' ὑψηλῇ νεφέλῃ

בן 5₁ $\langle A' \Theta' \rangle$ υἱῶν, בני 11₁₄ A' υἱούς, vgl. auch בן

בער 3₁₄ A' κατενεμήσαοθε Σ' κατεβόσκησατε, בער 6₁₃ Σ' κα-
ταβόσκησιν

בעצ 10₁₂ A' Σ' ἐκτέμη

בצר 2₁₅ A' διτηρμένον

בקע 7₆ A' ἀποσχίσωμεν Σ' ἀναπετάσωμεν Θ' ἐκρίζωσωμεν

בקר 11₇ [A'] Σ' Θ' βοῦς (A' nach Q βουκόλιον)

בר 1₂₅ (mas. Text בר) A' ἐκλεκτόν (Neutr.)

ברוש 14₈ A' ἐλάται Σ' Θ' πίτυες

בריה 15₅ (mas. Text בריתה) A' Σ' μοχλὸς ἀδότης, vgl. auch ריה

ברכה 7₃ Σ' κολυμβήθρας (Sing.)

בשם 3₂₄ A' Σ' Θ' ἀρώματος

בת Tochter : בורה 3₁₇ A' Σ' Θ' θυγατέρων, בורת יענה 13₂₁ A' Σ' στρου-

- θο[ι]κάμηλοι Θ' θυγατέρες στρουθῶν
 מַבַּץ *Maß* 5₁₀ A' Σ' Θ' βάδον
 בְּתָה : אֲשִׁיחֶהוּ בַתָּה 5₆ Σ' ἀφήσω αὐτὸν ὡς ἀνεπίβατον Θ' ἄβατον
 בְּתָה : נַחֲלֵי הַבְּתוֹת 7₁₉ A' χεῖμάρροις τῶν σηράγγων Σ' τὰς φάραγγας
 τὰς βαθείας
 בְּתָה 2₁₂ A' ὑπερφανῆ, רִחְאָה 12₅ (mas. Text רִחְאָה) Σ' ἔνδοξα Θ' ὑ-
 πέρογκα
 בְּתָה 9₈ A' Σ' ὑπερηφανία, רִחְאָה 9₁₇ (mas. Text רִחְאָה) A' und Σ' ὑπερ-
 ηφανίαι, 12₅ (mas. Text רִחְאָה) A' ὑπερηφανίας (Plur.)
 בְּתָה : רִחְאָה 13₁₉ Σ' ὑπερηφανίας (Sing.), (ד)רִחְאָה 14₁₁ A' ὑπερφερές
 Σ' Θ' ὑπερηφανία
 בְּתָה 9₁₇ Θ' ὕβρις, vgl. auch רִחְאָה und רִחְאָה
 גְּבַהּ : גְּבַהּ 3₁₆ A' ἐμετεωρίσθησαν, הִגְבַּהּ 7₁₁ (mas. Text הִגְבַּהּ) Θ'
 ὕψωσον
 גְּבַהּ 2₁₅ Σ' μετέωρον, גְּבַהּ 5₁₅ Σ' ὕψηλῶν, הִגְבַּהּ 2₁₁ (mas. Text
 הִגְבַּהּ) Σ' ὕψηλοί Θ' μετέωροι
 הִגְבַּהּ 2₁₁ A' μετεωρισμός, vgl. auch גְּבַהּ
 גְּבוּרָה 3₂ A' δυνατόν Σ' ἀνδρείον Θ' δυνάστην, גְּבוּרָה 5₂₂ A' (?) Σ' Θ'
 δυνατοί, (ר)גְּבוּרָה 13₃ A' Σ' δυνατοί (lies -τούς)
 הִגְבַּהּ : גְּבוּרָה 8₇ A' Σ' Θ' τενάγη
 גְּדַל : יִתְגַּדַּל 10₁₅ Σ' μεγαλυνθήσεται, הִגְדַּל 9₂ A' Σ' Θ' ἐμεγάλυνας
 גְּדַל 9₈ A' Σ' μεγέθει, 10₁₂ A' μεγέθους
 גְּדַע : גְּדוּעָה 15₂ Σ' (?) κατατετημημένος, vgl. auch גְּדַע
 גְּוִי : גְּוִים 10₇ Σ' ἔθνη, 14₁₂ Σ' und Θ' ἔθνη, 14₂₆ A' Σ' Θ' ἐθνῶν
 גְּזַל : גְּזַל (ל) 10₂ A' βιάσασθαι
 גִּיל : יִגִּילוּ 9₂ * ἀγαλλιώνται
 גְּלִיזָן 8₁ A' διεφθέρωμα Σ' τεύχος Θ' κεφαλίδα, גְּלִיזָן 3₂₃ A' κάτοπτρα
 גְּלִיזָן : גְּלִיל 8₂₃ A' θῖνας Σ' ὄριον
 גָּלַל : מְגֹלְלֵם 9₄ A' πεφυρμένος Σ' ἐφύρη
 גָּם 7₁₃ Σ' ἔτι καί
 גְּמוּלָה 3₁₁ A' ἀμοιβή Σ' Θ' ἀνταπόδομα
 גָּמַל : גָּמַל לְהֵם רַעָה 3₉ A' ἡμεῖψαντο ἑαυτοὺς κακία Σ' παρσεκέυασαν
 ἑαυτοῖς κακά
 הִפְּתָה 1₃₀ A' Σ' Θ' κήπος
 הִפְּתָה 14₁ A' Σ' Θ' προσήλυτος
 הִפְּתָה 3₁₆ A' βρόγχω Σ' φάρυγγι Θ' λάρυγγι
 הִפְּתָה 10₁₅ A' πέλωξ
 גְּרַע : גְּרַעָה 15₂ Σ' Θ' (?) ἐξυρημένος, vgl. auch גְּרַע
 הִפְּתָה 2₁ A' ῥῆμα (Σ' Θ' λόγος, s. S. 31 Anm. 74)
 הִפְּתָה : דְּבַר (ם) 5₁₇ A' (?) Σ' ἀγωγήν
 הִיד : דְּחַד (ר) 5₁ A' πατραδέλφω (lies -φου)
 הִימָה 15₉ [A'] (Σ') Διμών

- הל : דלים 14³⁰ [A']⟨Σ'⟩ πραέων [Σ']⟨Θ'⟩ πενήτων
 הם : דמים 9⁴ A' αἵμασιν Σ' αἵματι
 המה : נדמה 15¹ A' Θ' ἐσιώπησεν Σ' ἐσιωπήθη, נדמיהו 6⁵ A' Σ' Θ'
 ἐσιώπησα
 דקר : דיקר 13¹⁵ A' Σ' Θ' ἐκκεντηθήσεται
 דקר : דקר 8¹¹ [A'] Θ' ὁδοῦ Σ' ὁδῶ, 8²³ A' Σ' Θ' ὁδόν
 ה' : A' 10¹⁵ μῆτι, Σ' 7¹³ μῆ
 הגה : מהגים 8¹⁹ Θ' μελετώντας
 הוא : אבות 8¹³, A' Σ' Θ' 9¹⁴, ביום ההוא 4¹ ✕ A' Σ' Θ' ἐν τῇ ἡμέρᾳ
 ἐκείνη
 יהי 5²² A' (?) Σ' Θ' ὦ, 10¹ Θ' οὐαί
 היה 1²² ✕ A' und [✕]⟨Σ'⟩ γέγονεν, היה(ר) 8¹⁴. 16² A' ἔσται, היה(ר)
 9⁴ A' und Σ' ἔσται, יהיה 4² A' Θ' ἔσται, יהיו 10¹⁹ A' Σ' und
 Θ' ἔσονται, יהיה 9⁵ A' καὶ ἐγένετο Σ' Θ' καὶ ἔσται (= יהיה?)
 היכל 6¹ [A'] Σ' Θ' ναόν, היכלי 13²² A' Σ' Θ' ναοῖς
 היכל 14¹² Σ' (?) ὀλολύζων
 הלך : תלכנה . . . תלכך 3¹⁶ A' πορευόμεναι . . . ἐπορεύοντο, לך 8¹¹ Σ'
 πορεύεσθαι, בדרך 8¹¹ [A'] Θ' ἀποστήσει με ἀπὸ τῆς ὁδοῦ
 המיך : siehe מוח and מך
 הפך : כמהפכת 13¹⁹ Σ' ὡς ἔστρεψεν
 הרך 7¹⁴ A' Σ' συλλαμβάνει
 ו as Kopula und Waw consecutivum geben alle drei Übersetzer in
 der Regel durch καὶ wieder. Ausnahmen:
 ו Σ' 5²³ δέ
 ולא Σ' [Θ'] 11³ οὐδέ (aber A' 1⁶ καὶ οὐκ)
 וואי Σ' Θ' 5²⁷ οὐδέ
 ברוך 7¹⁸ A' Σ' μύθη
 דך : המשל הזה 14⁴ A' Σ' Θ' τὴν παραβολὴν ταύτην
 זור : נזרו 1⁴ ✕ ⟨Θ'⟩ ἀπηλλοτριώθησαν
 זכה : הזכר 1¹⁶ [A']⟨Σ'⟩ λαμπρόνθητε [Σ']⟨Θ'⟩ καθαρίσθητε
 זמר : זמרו 12⁵ ⟨A' Σ' (?)⟩ μελωδήσατε ⟨Θ'⟩ ψάλατε
 זמרה : זמרה 12² A' ἐγκώμιον Σ' Θ' ὕμνησις
 זנב : זנבור 7⁴ A' οὐρῶν Σ' Θ' οὐραγιῶν
 זעם : (ר) זעמך 13⁵ [A'] Σ' ὀργῆς
 זעק : יזעק 15⁵ A' Σ' κραυγάζει Θ' βοήσεται
 זעקה 15⁸ A' und ⟨Σ' oder Θ'⟩ κραυγή, זעקה 15⁵ A' Σ' Θ' κραυγήν
 זקן 15² Σ' Θ' (?) πώγων
 זרר : זרר 1⁶ A' ἐπεδέθησαν
 זבל : זבל 5¹⁸ [A']⟨Θ'⟩ σχοινίω
 שבש : שבש 3⁷ A' μοτῶν Θ' ἐπιδесμεύς (Var. ἐπιδесμεύων), שבש 1⁶
 A' ἐμοτώθησαν
 הזה 2¹ A' ὥραματίσθη Σ' Θ' εἶδεν

- חזק : חִזְקָה 8¹¹ <A' oder A' Θ'> κατ' ἐνίσχυσιν <Σ'> ὡς ἐν κρατεί.
 חָשָׁה 5¹⁸ A' Σ' Θ' ἀμαρτίαν
 חיל : חִילּוֹן 13⁸ A' Σ' Θ' ὠδινήσουσιν (710 falsch ὠδινούσης)
 חיל 5²² A' εὐπορίας (Sing.)
 חכם : חֲכָמִים 5²¹ A' Σ' σοφοί
 חָכְמָה : חֲכָמָה (ר) 10¹³ Σ' σοφία
 חלה : חִלָּה 14¹⁰ A' ἡρρώστησας [Σ'] <Θ'> ἐμαλακίσθης [Θ'] <Σ'> ἐτρώθης
 חלה : חִלָּה (ר) 8⁸ A' οἰχθήσεται Σ' διελεύσεται
 חלץ : חָלַץ 15⁴ A' ἕξωμοι Σ' εὗζωνοι
 חלש : חָלַשׁ 14¹² Σ' τιτρώσκων Θ' ἀσθενείας παρέχων
 חֲמָה 2¹⁶ A' ἐπιθυμίας (Sing.), חֲמָה חֲמָה חֲמָה כל שכירות החמדה 2¹⁶ Σ' Θ' πάσας θέας
 ἐπιθυμητάς
 חָמַץ : חָמַץ 1¹⁷ (mas. Text חָמַץ) A' βλαπτόμενον Σ' πεπλεονεκτημένον
 Θ' ἀδικούμενον
 חָמַץ 11¹¹ A' Σ' Θ' Αἰμάθ
 חֲנִית : חֲנִיתוֹת (יהם) 2⁴ A' δόρατα
 חָנַף 9¹⁶ A' (?) Σ' Θ' ὑποκριταί
 חֲפֹרָה : חֲפֹרָה (ל) 2²⁰ (mas. Text חֲפֹרָה) A' ὀρυκταῖς (von ὀ-
 ρυκτής) Σ' ἀκάρποις
 חָצַב : חָצַב 10¹⁵ A' λατομόντα
 חק : חָק 5¹⁴ Σ' εἰς ἀπέραντον, חָקְקִי 10¹ Θ' ἀκριβείαν
 חקק : חָקְקִי חָקְקִים 10¹ Θ' ἀκριβαζομένοις ἀκριβείαν
 חָרַב 3²⁵ A' [Σ'] μαχαίρα
 חרם : חָרָם (ר) 11¹⁵ A' Σ' Θ' ἀναθεματίσει
 חָרַץ : חָרַץ 10²³ A' und Σ' Θ' συντομήν
 חָשׂה 5³⁰ ✕ ἔσχοτασεν
 חָשָׂה 5²⁴ A' Σ' Θ' θέρμη
 חתם : חָתָם 8¹⁶ A' (?) Σ' Θ' σφράγισον (A' nach Q σφράγισαί)
 חתה : חָתָה 8⁹ 1⁰ A' πτήσσετε, 2⁰ (welcher Übersetzer?) πτήσσετε, 2⁰
 und 3⁰ (welcher Übersetzer?) ἤττασθε
 חֲטָא : חֲטָא (ר) 14²³ Σ' Θ' πηλοβροχήσω αὐτήν
 חֲטָא חֲטָא (Neutr.) A' Θ' 3¹⁰, Θ' und Σ' 7¹⁵, καλῶς E' (?) 3¹⁰
 חתן : חָתָן 3¹⁵ A' Σ' Θ' ἀλήθετε
 חָמָא : חָמָא 6⁵ A' μεμιαμμένα (?)
 חָפַף : חָפַף 3¹⁶ A' ἐπιφοροῦσαι Σ' Θ' κροτοῦσαι
 חָרַח 1¹⁴ A' Σ' Θ' ὄγλησιν (Q ἐνόγλησιν)
 חריה (mas. Text חָרַיָה) 1⁶ Σ' κρούματος Θ' τρώσεως
 חָרַי : חָרַי 7¹⁸ [A'] Σ' ποταμοῦ
 חָרַח חָרַח 8² A' Θ' Ἰεβρααχίου Σ' Ἰβραῖαχίου
 חָרַח 8¹¹ <A' oder A' Θ'> und <Σ'> χεῖρός, (ם) יד 11¹⁴ A' und Σ' Θ' χεῖρός
 (710 hat bei Σ' Θ' χεῖρων), (ר) יד 3¹¹ A' χεῖρων
 חָרַח : חָרַח 12¹ A' Σ' Θ' ἐξομολογήσομαί σοι

- ידע : ידע(ר) 7¹⁵ Θ' γνώωναι
 ידענני : ידענני 8¹⁹ A' γνωριστάς Σ' γνώστας
 יהודה : יהודה 8⁸ A' ἐν Ἰουδαίᾳ (?) Σ' διὰ τοῦ Ἰοῦδα
 יהוה 7¹⁸ A' Σ' κύριος, 3⁸ A' Σ' κύριον, 11³ Θ' τοῦ θεοῦ
 יום 4¹ × A' Σ' Θ' ἡμέρα, (ה) ימי 13²² A' Σ' Θ' ἡμέραι
 יחד : יחד . . . בקבורה . . . יחד 14²⁰ [A'] <Σ'> ἅμα . . . ἐτάφη(ς)
 יחד 1³¹ A' ὁμοῦ Σ' und Θ' ἅμα
 יין 5²² A' (?) Σ' Θ' οἶνον
 יכח : יכח 11³ Σ' [Θ'] ἐλέγξει
 ילד 9⁵ Σ' νεανίας, ילדי 2⁶ A' παιδίους Σ' τέκνων Θ' τέκνους
 ים θαλάσσης [A'] Σ' 11⁹, A' Σ' Θ' 11¹⁵, θάλασσαν [A'] Σ' [Θ'] 8²³ (A' Θ' nach Q θαλάσσης)
 ינג : ינג 11⁸ Θ' θηλάζον
 יסה : יסה לא תוסיפו הבוא 1¹³ Σ' οὐκέτι προσοίσετε, יסה 15⁹ [A'] <Σ'> προσθέματα
 יסר : siehe סר
 יעד : יעד 14³¹ (mas. Text מועדי) A' und Σ' Θ' συντεταγμένοις αὐτοῦ (bei A' ist falsch συντεταγμένοις überliefert)
 יענה : יענה בנות יענה 13²¹ A' Σ' στρουθο[ι]κάμηλοι Θ' θυγατέρες στρουθῶν
 יעץ : יעץ 9⁵ A' σύμβουλος Σ' βουλευτικός
 יער 10³⁴ Σ' Θ' δρυμῶ, (ר) יער 10¹⁹ A' Σ' und Θ' δρυμῶ
 יפי (Pausalform) 3²⁴ A' [Σ'] und Σ' κάλλους, dazu fügt Σ' noch οἱ καλοί = יפי hinzu
 יקב 5² A' Σ' ὑπολήγιον
 יקץ : יקץ נקיצ(ר) 7⁶ A' ἐξυπνίσωμεν, vgl. auch קצץ
 יקש : יקש (ר) נוקשו 8¹⁵ A' σκλωθήσονται Σ' παγιδευθήσονται Θ' ἰξευθήσονται
 יראָה : יראָה φόβου A' Σ' Θ' 11², Θ' 11³
 ירה : ירה 2³ A' Θ' φωτίσει Σ' ὑποδείξει
 ירה : ירה 14¹³ A' Σ' Θ' μηροῖς, 14¹⁵ A' Θ' μηρούς Σ' βάθη
 ישראֵל : ישראֵל Ἰσραήλ A' Σ' Θ' 8¹⁴, Σ' 14²
 ישעיהו 2¹ A' Ἡσαίας(?) Σ' Θ' Ἰεσσαίας
 יתר : יתר (ר) נותרה 1⁸ A' περισσεῶν(?), נותר 4³ A' Σ' Θ' περισσεύσας
 יתר : יתר 15⁷ (mas. Text יתר) A' περισσεύμα αὐτῆς Θ' ὑπόλειμμα αὐτῆς
 יתר : יתר 15⁷ Σ' περισσῶς ἐποίησεν, vgl. auch יתר
 יָוָס mit Nomen im Nominativ oder Akkusativ bei verschiedenen Übersetzern 1^{18. 25. 518. 1013. 117. 9. 1419} zweimal. 16²
 יָוָס mit Nomen im Genetiv A' 5²⁹
 יָוָס mit Nomen im Dativ Θ' 10¹³
 יָוָס mit ἐν und Nomen <Σ'> 8¹¹ (יָוָס ἐν κράτει = כחוקת + כחוקת?)
 יָוָס mit Verbum finitum: 5²⁴ כּאכל A' Σ' Θ' יָוָס יֵשְׁתִּי, 13¹⁹ כּמהפכת
 Σ' יָוָס יֵשְׁתִּי

- κατά c. acc. A' Σ' 5¹⁷, <A' oder A' Θ'> 8¹¹
 (ἐν, also כ statt כ Θ' 16³)
- כבד : הכביר 8²³ A' Σ' Θ' ἐβάρυνεν, הכבד 6²⁰ (mas. Text הכבד) Σ' ἐ-
 βάρυνεν
- כבד : כבד 1⁴ A' βαρύς Σ' βεβαρημένος (oder -νον?) Θ' βαρόνων
- כבוד 11¹⁰ A' Σ' Θ' δόξα, (כבוד 3⁸ A' und Σ' δόξης, כבודו 5¹³ Σ' E' (?)
 οἱ ἔνδοξοι αὐτοῦ
- כבש : כבשים 1¹¹ ἀμνῶν, 5¹⁷ A' Σ' ἀμνοί
- כה 8¹¹ ✕ τάδε
- כן : הכין (ב) 9⁶ A' Σ' Θ' ἐτοιμάσαι
- כי 8^{ti} bei verschiedenen Übersetzern 3^{9.10} zweimal. 5¹⁰. 7¹³. 8¹¹. 9⁴.
 10²³. 15⁸, auch in 3²⁴, wo man כי jetzt als Substantiv auffaßt;
 bei Σ', der כי oft anders übersetzt (s. gleich), findet sich 8^{ti}
 3^{9.10} (A' Σ' Θ'). 5¹⁰ (A' Σ' Θ'). 7¹³. 9⁴
- γάρ Σ' 2⁶. 9⁵. 10^{13.23} (angeblich Σ' Θ'). 15⁹ ([A'] <Σ'>)
- δέ Σ' 3²⁴, wo man כי jetzt als Substantiv auffaßt
- ἀλλά Σ' 10⁷ .
- לכ wird von allen Übersetzern stets durch Formen von πᾶς wieder-
 gegeben: 2^{13.16}. 3¹. 7¹⁹ zweimal. 8⁷. 9⁴. 14^{9.26.31} (לכָּ
 A' Σ' Θ' πᾶσα). 15²
- לה : יכלו 1²⁸ Σ' ἀναλωθήσονται
- לה 10²³ A' τελευταίην Σ' Θ' συντέλειαν
- לפי : לפי 13⁵ [A'] Σ' σκέψη
- לך : לך דיא תוֹטו A' Σ' Θ' 5²⁴, A' Σ' 10¹⁶
 על כן ἐπὶ τούτω A' 15^{4.7}
 ἔνεκεν τούτου Σ' 15⁴, διότι Σ' 15⁷
 διὰ τοῦτο Θ' 15⁷
- לפי : (ר) פנפיר 8⁸ Σ' Θ' πτερυγίου
- לפי : מכסים 11⁹ A' Σ' καλύπτοντα
- לפי : (ם) כסילי (ם) 13¹⁰ Σ' ἄστρα
- לפי : כפי (כ) 1¹⁵ A' ταρσούς
- לפי 9¹³ A' κατακάμπτοντα Σ' κάμπτοντα
- לפי 5¹⁰ A' (?) Σ' Θ' ἀμπελών
- לפי : כריח 10⁷ Σ' ἐξολοθρεῦσαι
- לפי 13¹⁹ Σ' Χαλδαίων
- לפי : כשלה 3⁸ A' ἐσκανδαλίσθη Σ' Θ' ἡσθένησεν, וכש(ר) 8¹⁵ A' σκαν-
 δαλωθήσονται Σ' προσκόψουσιν, כושל 5²⁷ Σ' Θ' ἀσθενῶν
- לפי 11¹⁴ A' ὀμία Σ' Θ' ὄμων
- לפי vor Substantiven geben alle Übersetzer häufig durch εἰς oder durch
 den Dativ wieder (Dativ auch in 11³ Σ' τῇ ὀράσει und τῇ
 ἀκοῇ). Außerdem kommt vor:
- κατά c. acc. Θ' 11³ (κατὰ τὴν ὄψιν = למראו, vgl. die Anm. z. St.)

Genetiv [A']Σ' 11₉, Σ'Θ' 5₂₉, A'Σ'Θ' 14₂₂, Θ' 16₂ (Ἀρνών, s. z. St.)

Akkusativ A' 3₉ (ἐαυτοῦς = להם), A'Σ'Θ' 14₂

Auslassung des zweiten ל bei Σ' in 7₂₃, wo das eben vorhergegangene εἰς noch nachwirkt

freiere Übersetzung: 7₁₁ למעלה Θ' ἄνω, 9₆ לסרבה Σ'[Θ'] ἐπληθύνθη, 14₃₀ לבטה [A']⟨Σ'⟩ ἀμερίμωως Θ' πεποιθότες, 16₂ מְעַבְּרֹתָ לְאַרְוֹן (mas. Text מְעַבְּרֹתָ) Σ' ἀπαγόμεναι πέραν Ἀρνών.

Über die Wiedergabe von ל durch den Artikel bei A' s. oben S. 113
ל mit Infinitiv wird übersetzt durch

τοῦ c. inf. A' 3₈. 5₂₂. 10₂, vgl. oben S. 113

einfachen Infinitiv Σ' 10₇ zweimal, Σ'Θ' 10₆ zweimal, [A']Σ'Θ' 5₂₂
εἰς c. inf.: Σ' 3₈ εἰς τὸ παραπικραίνειν = מְרוֹת

ἐν c. inf.: Θ' 7₁₅ ἐν τῷ γινῶναι αὐτόν = לדעתו

לֹא οὐ, οὐκ, οὐχ bei verschiedenen Übersetzern 1₆ dreimal. 9₂. 12.
11₃. 14₂₀

οὐ μή [A']Σ'Θ' 13₂₂

ולא οὐδέ Σ'[Θ'] 11₃, aber A' 1₆ και οὐκ

הביא תוספו הביא לא 1₁₃ Σ' οὐκέτι προσοίσετε

לֹא־הָיָה : לא־הָיָה und לֹא־הָיָה 7₁₃ Σ' κοποῦτε und κοποῦν, נִשְׁאָל לֹא־הָיָה 1₁₄
A' ἐμόχθησα ἀρῶν Σ' ἐκοπώθηγ ἰλασκόμενος Θ' ἐκοπίασα ἀφιέναι

לִבִּי, לִבִּי, לִבִּי (לבב) καρδία A'Θ' 7₂, A'Σ'Θ' 13₇, καρδίας (Sing.) A'Σ'
9₈, A' 10₁₂, להשמיר בלבבו 10₇ Σ' ἐξᾶραι διανοεῖται

לְבַיִת 5₂₉ A' λεόντων (lies λέοντος)

לְהִבֵּה 5₂₄ A'Σ'Θ' φλογός, להבים 13₈ Θ' φλογός, אש להבה 4₅ Σ' πυρός
φλεγόμενου

לְהִבֵּה : להלה(ל) 7₁ A'Σ'Θ' πολεμησαι

לְהִבֵּה 3₁ A' (?) Σ' ἄρτου

לְהִבֵּה 16₃ Θ' νυκτί, להלה 4₅ Σ' νυκτός

לִי : לי : לי 1₂₁ A'Θ' ἀβλισθήσεται Σ' ἠβλίξεται

לִי : siehe לי

לְמִדָּה : למיד(ה) 8₁₆ A'Σ'Θ' διδακτοῖς

לְשׁוֹן : לשון γλώσσα A'Σ'Θ' 5₂₄, γλώσσαν A'Σ'Θ' 11₁₅

לְמַאֲכָל 9₄ A' und Σ' κατάβρωμα

מֵאֵס : מאס ברע 7₁₅ Θ' ἀπώσασθαι τὸ πονηρόν Σ' ἀποδοκιμάσαι τὸ κακόν

מִדְּהִבָּה 14₄ Σ'Θ' φορολογία

מהל : מהול 1₂₂ A' περιτεταμημένος Σ' μεμιγμένος Θ' περιηρημένος

מִדְּהִבָּה : siehe הפך

מִדָּר 8₁ A' ταχύ Σ'Θ' ταχέως

מִדָּבַר מωάβ A' 15₄, Σ' 15₉

מִדָּבַר 14₁₃ A'Σ' συνταγής Θ' καιροῦ, (כס) מועדי 1₁₄ A' συνταγὰς

מוֹדַע : siehe יעד

מוֹדַעַת 8¹⁴ Σ' Θ' σκάνδαλον A' σκῶλον

מוֹדַעַת : מוֹדַעַת 14²³ A' Σ' Θ' κληρονομίαν

מות : מוֹתִי 5¹³ (mas. Text מוֹתִי) Σ' E' (?) τεθνηγκότες, מוֹתִי oder מוֹתִי

14¹¹ (mas. Text מוֹתִי) Σ' ἐθανατώθη

מוֹת : מוֹתוֹת 14¹¹ (mas. Text מוֹתִי) Θ' ὁ θάνατος

מוֹתִי : מוֹתִי 2⁴ A' κλαστήρια

מוֹתִי : מוֹתִי 5¹⁷ A' μεμυαλωμένων Σ' παρανόμων

מוֹתִי : מוֹתִי 2¹⁹ A' ὑπορώξιν Σ' ὑπόκενον Θ' δύτας

מוֹתִי : מוֹתִי 3²² A' Θ' μετεκδύματα Σ' περιζώματα

מוֹתִי 14²³ Σ' Θ' πηλοβροχία

מוֹתִי : מוֹתִי 14⁵ A' Σ' ῥάβδον [Σ']〈Θ〉 βακτηρίαν

מוֹתִי : מוֹתִי 8⁸ Σ' Θ' ἔκτασις

מוֹתִי : מוֹתִי 3²² A' λέντια Σ' ἐγχείρια Θ' ζώνας

מוֹתִי 1²² A' und Σ' und Θ' ὕδατι, 11⁹ A' Σ' ὕδατα, 14²³ A' und Σ' Θ'

ὕδατων

מוֹתִי : מוֹתִי 14¹¹ Σ' περιβόλαιον

מוֹתִי 8¹⁴ A' σκάνδαλον (lies σκανδάλου)

מוֹתִי 3⁶ A' σκανδαλισμός Σ' Θ' ἀσθeneia

מוֹתִי : מוֹתִי 2⁶ Σ' ἐπλήσθησαν, מוֹתִי 6¹ [A'] Σ' Θ' ἐπλήρουν

מוֹתִי 1⁸ A' ἀδλιστήριον Σ' νυκτοφυλάκιον

מוֹתִי 7²⁰ Σ' βασιλέα, 10¹² A' βασιλέως

מוֹתִי : מוֹתִי 13¹⁹ Σ' βασιλειῶν, 14¹⁶ Σ' βασιλείας

מוֹתִי ἀπό A' 1²⁴ (?). 2⁹. 7² (Q ἐκ). 9¹¹ (ἀπό ἀρχήθεν), Σ' 1²⁹. 2⁶, Θ'

9¹¹, A' Σ' 9¹¹ (ἀπό ὕπισθεν), [A'] Θ' 8¹¹ (ἀπό τῆς ὁδοῦ = מוֹתִי

בדרך), anonym 14¹⁹

ἐξ A' 5²³ (und nach Q in 7², s. oben)

freiere Übersetzung: 5²³ מוֹתִי יסירו מוֹתִי Σ' ἀφαιροῦντες αὐτοῦ, 7¹³ מוֹתִי

מוֹתִי Σ' οὐκ αὐταρκες ὑμῖν, 8¹¹ מוֹתִי יסירו מוֹתִי Σ' ἀπέστησέν με μὴ

πορεύεσθαι

מוֹתִי : מוֹתִי 1¹³ A' δῶρον Σ' προσφοράν Θ' μανάα

מוֹתִי : מוֹתִי (ל) 5²² A' κινῶν

מוֹתִי 11¹⁶ A' ἀπεσκολοπισμένη, מוֹתִי 7³ Σ' ὁδόν

מוֹתִי 10¹⁹ A' Σ' (?) ψήφῳ Θ' ἀριθμῶ

מוֹתִי : מוֹתִי 16² A' Θ' διαβάσεις, vgl. auch עבר

מוֹתִי : מוֹתִי 8²² A' Σ' ἔκλυσις

מוֹתִי : מוֹתִי 7¹³ Σ' οὐκ αὐταρκες ὑμῖν

מוֹתִי : מוֹתִי 3²² A' περιβόλαια Σ' ἀναβόλαια

מוֹתִי : מוֹתִי 7¹¹ Θ' ἄνω

מוֹתִי : (הם- oder כם) מוֹתִי 3⁸ A' Σ' ἐπιτηδεύματα Θ' διαβούλια, 1¹⁶.

3¹⁰ A' Σ' Θ' ἐπιτηδεύματων

מוֹתִי : (ם) מוֹתִי 8¹³ (mas. Text מוֹתִי) A' θρόγσις Σ' Θ' κραταιώμα

- מַעֲשֵׂה 3₂₄ A' ποιήματος Θ' ἔργου, מַשְׁקַם מַשְׁעַם 3₂₄ Σ' κόσμου τριχών
 מַצְבָּה 6₁₃ E' (?) τῶν ἐστηλωμένων
 מַצְרַיִם 7₁₈ [A'] Σ' Αἰγύπτου
 מַקְרָא 3₂₄ A' Σ' ἔκτρηξις
 מַקְרָא 8₁₄ A' ἀγίασμα
 מַקְרָא 1₁₃ A' κλητήν Σ' ἐπίκλησιν Θ' ἐπίκλητον (Fem.)
 מַקְרָא 3₂₄ A' ἐνουλώσεως Θ' μακέ, מַשְׁקַם מַשְׁעַם 3₂₄ Σ' κόσμου τριχών
 מַרְאָה : מַרְאָה 11₃ Σ' [E'] ὀράσει Θ' ὄψιν
 מַרְבָּה : לַחֲרֵבָה 9₆ Σ' [Θ'] ἐπληθύνθη (Θ' nach Q τῷ πληθύνειν)
 מַרְה : מַרְוּה(ר) 1₂₀ A' προσερίσητε Σ' Θ' παραπικράνητε, 3₈ מַרְוּה(ל)
 A' προσερίσαι Σ' παραπικραίνειν
 מַרְיָא : מַרְיָאִים 1₁₁ <A'> σιτευτῶν
 מַשָּׂא 14₂₈. 15¹ A' ἄρμα Σ' Θ' λῆμμα
 מַשׁוֹר 10₁₅ Σ' πρίων
 מַשְׂרָה 9₅ A' μέτρον Σ' Θ' παιδεία, 9₆ Σ' [Θ'] παιδεία (Θ' nach Q παι-
 δείαν)
 מַשְׂחָה : מַשְׂחָה רַמְשֵׁכֵר (Pausalform) 13₂₂ [A'] Σ' Θ' ἀφελκυσθῶσιν (Q ἐφελκ.)
 מַשְׁלַח herrschen : מַשְׁלַח 16₁ Θ' ἄρχοντα
 מַשְׁלַח vergleichen : נַמְשַׁלַח 14₁₀ Σ' Θ' συμπαρεβλήθης
 מַשְׁלַח 14₄ A' Σ' Θ' παραβολήν
 מַשְׁלִיחַ 11₁₄ A' ἀποστολή Σ' Θ' ἕκτασις (es folgt χειρός = רַד)
 מַשְׁלַח : מַשְׁלַח 7₂₅ A' ἐξαποστολήν Σ' ἄφρσιν
 מַשְׁמָה : מַשְׁמֹה 15₆ A' (?) Σ' Θ' ἴφρατισμένον
 מַשְׁמַע : מַשְׁמַע 11₃ Σ' [Θ'] ἀκοή
 מַשְׁנָה 3₁ A' ἔρεισμα Σ' στήρισμα (lies στήριγμα), מַשְׁנָה 3₁ [A'] Σ'
 στήριγμα
 מַשְׁעֵבָה 3₁ A' ἐρεισμός (lies -μόν) Σ' στηρισμός (lies στηριγμόν)
 מַשְׁפַּט : מַשְׁפַּט 10₂ A' κρίσιν
 מַת(?) : מַת(ר) 3₂₅ A' [Σ'] ἄνδρες, (ר) מַת(ר) יַפִּי 3₂₄ f. Σ' οἱ καλοὶ τοῦ ἀρι-
 θμοῦ (s. z. St.); מַת(ר) 5₁₃ s. unter מַת
 מַתָּה 1₆ ✕ A' ὀλοκληρία [✕] Σ' ὑγιές [✕] Θ' ἀπλῶς(?)
 מַתְנִים : מַתְנִים 11₅ A' νῶτον (lies νώτου)
 מַאָצוּ : נַאָצוּ 1₄ A' διέσوران
 מַבְּל 5₁₂ A' Σ' νάβλα[ς], מַבְּלִיד 14₁₁ Σ' τὸ πτώμά σου (von מַבְּלִיד abge-
 leitet) Θ' κατέρρηξέν σε (wie aufgefalst?)
 מַבְּלִיד 4₅ Σ' φέγγος
 מַגַּע : מַגַּע 8₈ A' κατανήσει Σ' φθάσει
 מַגְּבָה 8₁₄ A' προσκόμματος
 מַגַּע : מַגַּע(ר) 3₁₂ A' πράκτορσιν Σ' Θ' πράκτορες, (ר) מַגַּע(ר) 14₂ Σ' φο-
 ρολογοῦντας
 מַגַּע oder מַגַּע : מַגַּע(ר) 3₅ Θ' προσκόψει (s. z. St.)
 מַדְדָּה : מַדְדָּה 16₂ A' μεταναστεδον Σ' Θ' μετακινούν

- נדח : מִדְּחָה 8₂₁ A' έξωθούμενος, נדח 13₁₄ A' έξωσμένος, (י)נִדְּחָה 16₄
 A' Σ' έξωσμένοι Θ' διεσπαρμένοι
 נהג : נִהְגָה 11₆ A' ἐλαύνων
 נהלל : נִהְלַל 7₁₉ A' ἀπόρρυσιν Σ' ἐπαινετοῖς Θ' καταδότες
 נהר : נִהְרָה(ר) 2₂ A' [Θ'] ποταμωθήσονται Σ' συρρεῖσει
 נהר 7₂₀ Σ' ποταμοῦ
 נוח : נִחוּחַ 7₂ <Θ' ?> προσετέθη
 נוס : נִוְסוּ 13₁₄ [A'] Σ' Θ' φεῖξεται (A' nach Q φεῖξονται)
 נוע : נִוְעוּ(ר) 7₂ A' Θ' ἐσαλεύθη, נִוְעוּ(ר) 6₄ [A'] Σ' ἐσαλεύθη
 נוה : נִוְהוּ(ר) 10₁₅ Σ' κινούντων
 נזם : נִזְמִי 3₂₁ A' und [E'] <Θ'> ἐνώτια, נִזְמִי 3₂₁ Σ' τὰ περὶ τοὺς
 μυστήρας
 נחל : נִחְלוּ(ר) 14₂ Σ' διελούονται
 נחל 15₇ A' χειμάρρου, נִחְלוּ 7₁₉ A' χειμάρροις Σ' φάραγγας
 נחם : נִחְמָה(ר) 12₁ A' Θ' παρεκάλεσας
 נטה : נִטְוָה 5₂₅. 9₁₆. 14₂₆ A' Σ' Θ' ἐκτεταμένη, נִטְוָה 3₁₆ A' ἐκτετα-
 μένη (lies -ναι)
 נטע : נִטְעָה 5₇ A' und Σ' φυτόν
 נטפן : נִטְפָה 3₁₉ A' κροκοφάντους
 נטש : נִטְשָה 2₆ A' εἶασεν (lies -σας) Σ' ἀπέριψεν (lies -φας)
 נין : נִינָה 14₂₂ A' γονήν, vgl. נִינָה
 ניצור : נִיֻצְרוּ 1₃₁ A' Σ' Θ' σπινθήρα
 נדך : נִדְּכָה 14₂₂ Σ' (oder vielmehr A' ?) ἀπόγονον, vgl. נִי
 נדרי : נִדְּרִים 2₆ A' ξένων Σ' ἄλλοτριῶν Θ' ἄλλοτρίως
 נס : נִסְסָה 11₁₂. 13₂, A' Σ' Θ' 11₁₀, σημείον <Σ' oder Θ'> 5₂₆
 ניצור : נִיֻצְרוּ 7₁₉ A' Θ' (?) κονούζαις Θ' (?) δάσσειν Σ' πολυτελέσει
 נער : נִיעָה 3₅ A' παῖς Σ' νέος Θ' νεώτερος, נִיעָה 3₄ A' παῖδας Σ' νεανίας
 (Plur.)
 נערך : נִיעָרְךָ 1₃₁ A' τίναγμα Σ' Θ' ἀποτίναγμα
 נשף : נִשְׁפָה 3₂₀ A' ψυχῆς, נִשְׁפָה 3₂₀ Σ' τὰ σκεῦη τῆς ἐμπνοίας, נִשְׁפָה 5₁₄
 <Σ'> ἑαυτόν
 נשב : נִשְׁבָה 3₁₃ A' ἐστήλωται Σ' ἴσταται
 נשב : נִשְׁבָה 13₂₀ A' νίκος Σ' Θ' τέλος
 נצר : נִצְרָה 14₁₉ A' ἀκρεμών(?) Σ' ἔκτρομα Θ' βλαστός
 נקה : נִקְהָה(ר) 3₂₆ A' ἀθωωθήσεται Σ' κενωθήσεται Θ' καθαρισθήσεται
 נקה : נִקְהָה 15₈ A' περιήλθεν <Σ' oder Θ'> ἐκύκλωσεν
 נקפה : נִקְפָה 3₂₄ A' κόλαμμα Σ' πληγή
 נשא : נִשְׂאָה 2₉ A' ἄρης Σ' Θ' ἀφῆς, נִשְׂאָה 1₁₄ A' αἴρων Σ' ἰλασκόμενος
 Θ' ἀφιάναι, נִשְׂאָה 3₃ A' αἰρόμενον προσώπῳ Σ' αἰδέσιμον
 Θ' τεθανυμασμένον προσώπῳ, 9₁₄ A' αἰρόμενος προσώποις Θ' ἐ-
 πηρμένους πρόσωπα Σ' αἰδέσιμος, נִשְׂאָה 2₁₂ A' Σ' Θ' ἐπηρμένον
 נשח : נִשְׁחָה 3₁₂ (mas. Text נִשְׁחָה) Θ' δανεισται

- נִשְׁפָּה : מאַחֲרֵי בִנְשָׁה 5¹¹ Σ' χρονίζοντες ἕως σκοτίας
 נִשְׁפָּה (von נִשְׁפָּה abgeleitet, vgl. aber נִשְׁפָּה) 13² A' γνοφώδους
 נִתַּן : נִתְּנִי 3⁴ A' δώσω
 נִתְּנִי 9⁴ A' ἐπαγωγή Σ' βία
 נִתְּנִי : נִתְּנִי 9⁴ (mas. Text נִתְּנִי) A' ἐπαγομένη Σ' ἐβιάσθη
 נִתְּנִי : נִתְּנִי 1²² A' συμποσιασμός Σ' und Θ' οἶνος
 נִתְּנִי : נִתְּנִי 9¹⁷ A' συχνεῶσι, 10³⁴ Σ' Θ' δάση
 נִתְּנִי : נִתְּנִי 14²⁵ Σ' Θ' βάσταγμα
 נִתְּנִי : נִתְּנִי 9¹⁰ <A'> στασιώσει <Σ'> συμβαλεῖ <Θ'> συγκεράσει
 נִתְּנִי 5²⁸ <A'> συσσεισμός
 נִתְּנִי : נִתְּנִי 5²³ A' ἀφιστῶντες(?) ἐξ αὐτοῦ Σ' ἀφαιροῦντες αὐτοῦ,
 (נִתְּנִי) 8¹¹ (mas. Text נִתְּנִי) A' Θ' ἀποστήσει Σ' ἀπέστησεν,
 vermutlich auch נִתְּנִי 1²⁵ Σ' ἀποστήσω
 נִתְּנִי : נִתְּנִי 8²⁰ (mas. Text נִתְּנִי [Pausalform]) ἐμπορία
 נִתְּנִי : נִתְּנִי 1²² ※ A' στέμφυλα [※]<Σ'> σκωρίαν, (נִתְּנִי) 1²⁵ A' στέμ-
 φυλα Σ' σκωρίαν Θ' γιγαρτῶδες
 נִתְּנִי 1⁸ A' συσσιασμῶ (lies -μός?) Σ' καλύβη
 נִתְּנִי : נִתְּנִי 6⁴ [A'] Σ' οὐδῶν
 נִתְּנִי : siehe נִתְּנִי
 נִתְּנִי : נִתְּנִי 5² A' Σ' Θ' ἐλιθολόγησα (lies -σεν)
 נִתְּנִי 1⁵ A' ἀπόστασιν Σ' παράβασιν Θ' ἔκκλισιν
 נִתְּנִי : נִתְּנִי 16³ Θ' κρύψον, נִתְּנִי 8¹⁷ <A'> ἀποκρύπτοντα (Sing.)
 נִתְּנִי 14¹⁴ A' πάχους Σ' νεφέλη, נִתְּנִי 5⁸ <A'> πάχη
 נִתְּנִי 5¹⁸ A' Σ' Θ' βρόχον (Var. βρόχψ)
 נִתְּנִי : נִתְּנִי 8⁸ A' διαβάς Σ' παράγων, נִתְּנִי 16² (mas. Text
 נִתְּנִי) Σ' ἀπαγόμεναι πέραν Ἀργῶν
 נִתְּנִי : נִתְּנִי 7²⁰ Σ' ἐν τῷ πέραν c. gen.
 נִתְּנִי 13⁹ <Θ'> μῆνιδος, (נִתְּנִי) 10⁶ Σ' Θ' ὀργῆς
 נִתְּנִי 5¹⁸ A' Σ' Θ' ἀμάξης
 נִתְּנִי 8⁸ A' und Σ' ἕως
 נִתְּנִי 1⁴ A' und Σ' ἀνομία Θ' ἀνομίαν
 נִתְּנִי : נִתְּנִי 14²⁹ A' πετάμενος Σ' ἐκλύων (von נִתְּנִי abgeleitet) Θ' πε-
 τόμενος
 נִתְּנִי 16² A' πετεινόν
 נִתְּנִי : נִתְּנִי 14⁹ A' Θ' ἐξήγειρεν, נִתְּנִי (Pausalform) 15⁵ [A'] Σ' Θ' ἐξε-
 γείρουσιν (A' nach Q ἐξαναγεροῦσιν)
 נִתְּנִי : נִתְּנִי 3¹⁶ <A'> ὀφθαλμοῖς, נִתְּנִי 2¹¹ A' ὀφθαλμῶν Σ' und Θ' ὀφθαλ-
 μοί, נִתְּנִי 3⁸ A' ὀφθαλμοῖς Σ' ὀφθαλμούς, (נִתְּנִי) 11³ Θ' ὀφθαλμῶν
 נִתְּנִי : siehe נִתְּנִי
 נִתְּנִי 5²⁷ A' ἐκλελυμένος
 נִתְּנִי : נִתְּנִי 3¹⁶ A' παρενσχάζουσαι(?) Σ' εὐρύθμως βαίνουσαι Θ' σχε-
 διάζουσαι

עָכָב : עכסים 3¹⁸ A' und <Θ'> ὑποδημάτων Σ' [und A'] περισκελίδας
 על- ἐπί c. acc. A' 2^{13.16}. <56.> 10^{12.15}. 14¹⁴, Σ' und Θ' 14¹², A' Σ' Θ'
 5³⁰, Σ' Θ' 2¹⁶

ἐπί c. dat. Σ' 14¹⁴

ἐπί c. gen. A' 15⁷

ἐπί mit unflektiertem Eigennamen [A'] <Σ'> 15⁹

κατά c. gen. Σ' 10¹⁵, Σ' Θ' 10⁶, [A'] Σ' Θ' 14²⁶

עֲלֵיָן : siehe עָן

עַל : על(ן) 14²⁵ [A'] <Θ'> κλοιός

עלה : עלה(ן) 11¹⁶ [A'] Σ' Θ' ἀναβάσεως

עֲלִיָן : עליונה 7³ Σ' ἀνωτέρας (Sing.)

עֲלִילָה : עלילת(י) 12⁴ A' ἐναλλαγάς Σ' Θ' ἐπιτηδεύματα

עלל : מעולל 3¹² A' ἐπιφυλλίζει Σ' Θ' καλαμηταί

עֲלָה 7¹⁴ A' Σ' Θ' νεάνις

עם : עמנו אל 8⁸ Σ' Ἐμμανουήλ

עם 10⁶ Σ' Θ' λαοῦ (ebenso A' in 8¹¹? s. S. 70 Anm. 322), עםים 8⁹

A' Σ' Θ' λαοί

עמם : עמם 7¹¹ Θ' βάθυνον

עָנָה 13²² A' Σ' (?) Θ' τρυφῆς

עָנִי : עני 10² A' πενήτων

עָץ 10¹⁹ A' Σ' ξύλων Θ' ξύλα

עָצָה 16³ A' Θ' und Σ' βουλήν

עֲצָרָה 1¹⁸ A' ἐπίσχεσιν Σ' συστροφῆν Θ' ἐπισύσχεσιν

עֲרָבָה : ערבים 15⁷ A' ἰτεῶν

ערה : יָעַרָה 3¹⁷ A' ἀσχημονήσει Σ' γυμνώσει Θ' ἀποκαλύψει

עֲרִיפִים : בעריפיה 5³⁰ [A'] Σ' Θ' ἐν τῷ γνωφοῦσθαι αὐτήν

עָרַץ : עָרַץ (ל) 2¹⁹ A' θροῆσαι, vgl. auch מְעָרַץ

עשה 15⁷ A' und Σ' und Θ' ἐποίησεν, יַעֲשֶׂה 5¹⁰ A' (?) Σ' Θ' ποιήσει,

יַעֲשֶׂה 3¹¹ A' ποιηθήσεται

עֲשָׂרָה : עשרת 5¹⁰ A' Σ' Θ' δέκα

עָשָׂן 4⁵ Σ' καπνόν, 9¹⁷ A' und Θ' καπνοῦ Σ' καπνῶ

עֲתוּד : עתודים 1¹¹ <A'> καιρίμων, עֲתוּדִי 14⁹ A' Θ' (?) καιρίμους

עָתָה : פָּתָה(הן) 3¹⁷ (tiber. Vokal. פְּתָה) A' κόμηγ Σ' πρόσοψιν Θ' τὰ
 κατὰ πρόσωπον

עָרָה : ירפאר 10¹⁵ A' ἀρχήσει

עָרָה : פָּארים 3²⁰ A' Σ' στεφάνους

עָרָה 14¹⁹ A' Σ' σῶμα

ערה : תַּעֲרָה 1²⁷ A' Σ' Θ' λυτρωθήσεται

עָרָה (Pausalform) 13¹² A' κίρρον (Akkusativ)

עָרָה 9⁵ A' θαυμαστός Σ' παραδοξασμός

עָרָה : פָּלַח 5²⁹ A' Θ' διασώσει Σ' ἐκνικήσει

עָרָה : פָּלַח 15⁹ Σ' τῷ διασώσεται ἀπὸ Μωάβ

- פלשת 14²⁹ Φουλιστιείμ, 14³¹ Α' Σ' Θ' Φουλισθειείμ (?)
 פלשתוי : פלשתים 9¹¹ Α' Σ' Θ' Φουλιστιείν, 11¹⁴ Α' und Σ' Θ' Φουλισθειείμ.
 פנים 3³ Α' und Θ' προσώπω, 9¹⁴ Α' προσώποις Θ' πρόσωπα, פני und
 (פניהם) 13⁸ Θ' πρόσωπον, 7² Α' από (Q ἐκ) προσώπου,
 פנים נשוא 3³. 9¹⁴ Σ' αἰδέσιμον, resp. -μος
 פרה : siehe הפררה
 פרי 4² ✕ καρπός, 10¹² Α' καρπόν, 3¹⁰ Α' (?) Σ' Θ' καρπούς
 פרו : פרו 14²⁷ <Α'> ἀκυρώσει
 פת : siehe פתח
 פתח : (פתח) 3²⁶ Α' [Θ'] ανοίγματα Σ' θύραι
 פתחיל 3²⁴ Σ' στηθοδεσμιδος
 פתרוס 11¹¹ Α' Φεθρός
 פתח 7²¹ Α' ποιμνίον
 פתח : צבאות 1⁹. 14^{24.27} Α' στρατ(ε)ίων Σ' Θ' δυνάμειον
 פתח 13¹⁹ Σ' δύναις
 פתח 3¹⁰ Α' Θ' δίκαιος Ε' (?) δικαίω, פתחים 5²³ Α' δικαίων Σ' δικαίου
 פתח 1²¹ Α' Θ' δίκαιον Σ' δικαιοσύνη
 פתח 1²⁷ Α' Σ' δικαιοσύνη, פתח 5²³ Σ' δικαιοσύνη, פתח 5²³ (mas.
 Text פתח) Α' δικαιοσύνας
 פתח 12⁶ Α' Σ' χρημέτιζε Θ' τέρπου
 פתח (Pausalform) 16³ Θ' μεσημβρίας (Sing.)
 פתח 8⁸ Α' und Σ' τραχήλου
 פתח 13³ Α' Σ' Θ' ἐνετειλάμην, פתח 10⁶ Σ' Θ' ἐντελοῦμαι
 פתח 2¹⁰ στερέωμα, 8¹⁴ Α' στερεόν (in dem verderbten Texte von 710
 Neutr., ursprünglich Mask.)
 פתח 3¹⁷ Α' (?) Σ' Θ' Σιών
 פתח : (פתח) 16³ Θ' σκιάν
 פתח 5¹⁰ Α' (?) Σ' Θ' ζευγῶν
 פתח 4² [Α'] Θ' ἀνατολή
 פתח 3²³ Α' μίτρας (Plur.) Σ' Θ' διαδήματα
 פתח 3²⁰ <Σ'> βραχιάρια
 פתח 14¹³ Α' Σ' Θ' βορρά
 פתח 14²⁹ Α' Σ' Θ' βασιλίσκος
 פתח 11⁸ Α' Σ' βασιλίσκου
 פתח 8¹⁹ Α' ὀρνεάζοντας Θ' στρουθίζοντας
 פתח Bedrängnis 5³⁰ θλιψέως
 פתח Feind 1²⁴ Α' (?) τῶν θλιβόντων με
 פתח 8¹⁶ [Α'] Σ' Θ' δῆσον (Α' nach Q ἔνδησον)
 פתח בקבורה . . . פתח 14²⁰ [Α'] <Σ'> ἄμα . . . ἐτάφη(ς)
 פתח : (מקבר) 14¹⁹ τάφου
 פתח ἀρχιθεν Α' 9¹¹ (ἀπό ἀρχιθεν). 11¹⁴ (υἱοῦς ἀρχιθεν), ἀνατολῆς Σ' 2⁶
 פתח 3¹⁷ Α' Σ' Θ' κορυφήν

- קום : קום 14²⁴ Σ' στήσεται
 קומה 10³³ A' ἀναστήματι Σ' ἡλικία Θ' μεγέθει
 קלל : קל 8²³ A' Θ' ἐκούφιζε Σ' ἐτάχυνεν
 קן 16² A' νοσιά[ν] Σ' Θ' νοσιάν
 קס : קס 3² A' Σ' Θ' μάντιν
 קס 14²³ A' Σ' Θ' ἐχίνου
 קצ : קצ 7³ Σ' τὸ ἄκρον, קצ 7¹⁸ [A'] Σ' πέραν c. gen.
 קצ 2⁷ A' τέλεσμα Σ' Θ' πέρασ
 קצין : קצין 3⁷ Σ' ἐξουσιαστής
 קצ : קצ 7⁶ Σ' κλάσωμεν Θ' κόψωμεν (mas. Text קצקצ, Σ' und
 Θ' sprachen קצ(ר)קצ)
 קרא : קרא 12⁴ A' ἐπικαλεῖσθε
 קרב : קרב(ר) 8³ A' προσήγγισα
 קר 5²⁴ A' Σ' Θ' καλάμηγ
 קר 8¹² A' Θ' σύνδεσμος [E'] <Σ'> ἀνταρσία (besser ἀνταρσις)
 קר 3²⁰ A' δεσμούς Σ' ἐγκομβώματα Θ' ἐπιδέματα
 קרא 2² A' κεφαλή, 9¹⁴ A' Σ' Θ' κεφαλή
 קר 8²³ [A'] Θ' πρῶτον Σ' πρῶτος
 קרב : קרב 14³⁰ A' Σ' Θ' κατακλιθήσονται
 קר : קר 14⁹ A' ἐκλονήθη Σ' ἐσαλεύθη Θ' ὠργίσθη, קר 5²⁵
 A' ἐκλονήθησαν Σ' Θ' ἐταράχθησαν, קר 14¹⁶ A' κλωνῶν
 Σ' ταράξας
 קר : קר 14² Σ' ὑποτάξουσι c. acc.
 קר : קר 3²³ Σ' σπαθαρικά
 קר : קר 11³ Θ' ὄσφρανεῖ αὐτὸν τοῦ φόβου
 קר 7² A' ἀνέμου, 11⁴ A' Σ' Θ' πνεύματι, קר 15⁵ (mas. Text קר) Θ' σὺν τῷ πνεύματι αὐτῆς
 קר : קר 13² Σ' ἐπάρατε
 קר : קר 15⁴ A' ἀλαλάξωσι
 קר : קר 13¹⁶ (mas. Text קר) Θ' ῥίψωσιν
 קר : קר 1¹⁷ [A'] <Θ' ?> ἐκδικεῖτε
 קר : קר 1⁶ A' ἠπαλύνθη[σαν]
 קר 7¹⁵ Θ' πονηρόν Σ' κακόν, קר 3⁹ A' κακία Σ' κακά
 קר 5¹³ Σ' E' (?) λιμῶ
 קר : קר 5¹⁷ A' Σ' νεμηθήσονται
 קר : קר 8⁹ A' Σ' Θ' (?) σαθροῦσθε
 קר : קר 14¹⁶ Σ' συσσεισας
 קר 9⁴ A' und Σ' σεισμῶ
 קר 14⁹ A' Θ' ῥαφαίμ
 קר : קר 5²⁴ A' παρήσιν
 קר : קר 1²¹ A' φονεῖς
 קר 4¹ Σ' μόνον

- שאון : siehe שאון
 שגב : שגב 9¹⁰ A' ἐγμετεωρίσει Σ' Θ' ὑψώσει
 שדה 5⁸ zweimal A' χώρα und χώραν (lies χώρα)
 שהרבים 3¹⁸ <Σ'> μανιάκας
 שים : (ה)שמתי(ה) 14²³ A' Σ' Θ' θήσω
 שכיה : שכיות 2¹⁶ A' ὄψεις Σ' Θ' θέας (Plur.)
 שכיר : שכירה 7²⁰ A' Θ' μεμισθωμένῳ Σ' μεμισθωμένους (s. z. St.).
 שמחה 9² A' Σ' (?) Θ' εὐφροσύνην
 שמלה 9⁴ A' ἱματισμός Σ' περιβόλαιον
 שפה : (ה)שפתי(ה) 11⁴ A' Σ' Θ' χειλέων
 שפס (oder פספס) : שפיקר 2⁶ A' χορηγήσουσιν Σ' ἐκρότησαν Θ' ἤρ-
 κέσαντο
 שקר : משקרו 3¹⁶ <A'> παρατενίζουσαι
 שר : שרי(הם) 3⁴ A' ἄρχοντας
 שרונה 5²⁷ A' ἕχνη(?)
 שריר 1⁹ A' λείμμα
 שרף 14²⁹ A' ἐμπιπρῶν Σ' φουσῶν Θ' ἐκρουφῶν
 שרפה 9⁴ A' ἐμπρησμόν Σ' καῦσιν
 שרץ 5² Σ' ἐκλεκτήν
 ששון 12³ A' χαρᾶς (lies χαρᾶ)
 ששנה 5²⁹ A' βρόχημα Σ' Θ' ὄρομα (Var. ὄρυγμα)
 שאון : שאוני(ה) 5¹⁴ ἑπαροις (von נשא abgeleitet)
 שאל : שאלה 7¹¹ (mas. Text שאלה) Θ' εἰς ἄδην
 שאר 10¹⁹ A' Σ' (?) ἐπίλειμμα, (יער) ער שאר 10¹⁹ Θ' τὰ ἐπίλοιπα ξύλα
 שארית : שארית ארומה 15⁹ Θ' τοῖς ἐπιλοίποις τῆς γῆς
 שבה : שבים לשביהם 14² A' Σ' Θ' αἰχμαλωτίζοντες τοὺς αἰχμαλωτίσαντας
 αὐτούς
 שבב 11⁴ A' Σ' Θ' ῥάβδῳ
 שבים : שבימים 3¹⁸ A' τελαμώνας
 שבר 15⁵ A' Σ' Θ' συντριμμοῦ
 שבת : שבת(ה) 13¹¹ [A'] <Σ' ?> ἐξάλειψω Σ' (?) Θ' καταπάσω
 שגת : שגתו 14¹⁶ A' Σ' Θ' κατακόψουσιν
 שגל : שגלנה 13¹⁶ A' συγκοιτασθήσονται Σ' παραχρησθήσονται Θ' σχε-
 θήσονται
 שד 13⁶ [A' συντριβή] Σ' Θ' τάλαιπωρία
 שדר : שדר 15¹ <A'> ἐπρονομεύθη
 שדי 13⁶ A' Σ' Θ' ἱκανοῦ
 שדא 1¹³ A' εἰκῆ Θ' ματαίως, שדא מנתח 1¹³ Σ' προσφορὰν ματαίαν,
 שדא 5¹⁸ [A'] <Θ'> ματαιότητος
 שרב : שרב 9¹² A' ἐπε<στράφη>, ישב 12¹ [A'] Σ' ἀπεστράφη, שביה 1²⁷
 A' (?) Σ' οἱ ἐπιστρέφοντες αὐτήν (lies αὐτῆς?), אשיבה 1²⁵ A' Σ' Θ'
 ἐπιστρέψω

- שולל : שוליו 6₁ [A'] Σ' Θ' τὰ πρὸς ποδῶν αὐτοῦ
 שָׁחַד 1₂₃ A' δωροκοπίαν
 שָׁחַר : siehe שָׁחַר
 שָׁחַת : משחיתים 1₄ A' Σ' Θ' διαφθείροντες
 שָׁחַט 8₈ A' κλύζων Σ' ἐπικλύζων
 שִׁחַ : אשיחו בחה 5₆ Σ' ἀφήσω αὐτὸν ὡς ἀνεπίβητον, נוספו... אשיח
 15₉ [A'] <Σ'> προσθήσω... προσθέματα, שוחי 16₃ Θ' θοῦ
 שָׁחַת 7₂₃ A' χέρσον (Akkus.) Σ' ἀφειμένον
 שָׁחַר 5₂₂ A' μέθυσμα
 שָׁחַר : שחור 16₁ Θ' ἀποστείλατε
 שָׁחַת 6₁₃ E' (?) ἀποβολῆ
 שָׁחַל : לשלל 10₆ Σ' Θ' σκυλεῦσαι
 שָׁחַל 9₂ <A'> λάφυρα, 10₆ Σ' Θ' σκῦλα, 8₁ Σ' Θ' σκυλεῦσαι
 שָׁחַל 1₂₃ Σ' ἀμοιβάς
 שָׁחַר : להשמיר 10₇ ἐξᾶραι, שָׁחַר 14₂₃ Σ' Θ' ἀφανισμῶ
 שָׁחַר 1₂ A' Θ' οὐρανοί
 שָׁחַר ἄδάμας und ἄδάμαντα A' 5₆. 7₂₃. 9₁₇, αὐτόματα Σ' 5₆, αὐτό-
 ματον Σ' 7₂₃
 שָׁחַר 6₁₀ (mas. Text שָׁחַר) Σ' ἐλιπάνθη
 שָׁחַר (Pausalform) 1₆ A' ἐλαίφ, 5₁ <A' Θ'> ἐλαιῶν (lies ἐλαίου), שָׁחַר בן
 5₁ <Σ'> ἀναμέσον (= בִּין) ἐλαιῶν
 שָׁמַע : שמעו 1₂ A' Θ' ἀκούσατε
 שָׁמַר 7₉ A' Σ' Θ' Σαμαρείας
 שָׁנַי : שנים 1₁₈ A' διάφορα Θ' ἀλλοιούμενον
 שָׁנַי : שנייה 11₁₁ A' [Σ'] Θ' δεύτερον (Σ' vielmehr ἐκ δευτέρου)
 שָׁנַי : שני 8₁₄ A' Σ' (?) Θ' δυσί, שנייה 1₃₁ A' δύο αὐτοί Σ' ἀμφοτέρω
 Θ' ἀμφοτέροι
 שָׁנַי 11₁₁ A' Σ' Θ' Σενναάρ
 שָׁחַר : שחור 10₁₃ A' Θ' συνήρπασα
 שָׁחַר : שחור(ר) 11₈ Θ' παίζεται
 שָׁחַר : שחור(ר) 5₇ A' ἀπολαύσεως Σ' τέρψεως
 שָׁחַר : שחור 13₂ Σ' ὄμαλοῦ, vgl. auch oben שחור
 שָׁחַר 3₂ A' Σ' Θ' κριτήν
 שָׁחַר 2₁₁ A' ἐταπεινώθη Σ' und Θ' ταπεινός (s. S. 35 Anm. 93)
 שָׁחַר : שחור 14₇ ἡσύχασεν, שחור 7₄ A' [Σ'] Θ' ἡσύχαζες (Σ' nach Theo-
 doret ἡσύχασον)
 שָׁחַר : שחור 3₁₉ A' σπάθινα Σ' μίτρας
 שָׁחַר : שחור(ר) 5₂₆ und שחור 7₁₈ A' Σ' συρίσει
 שָׁחַר 14₂₉ A' Σ' ῥίζης
 שָׁחַר : שחור 5₂₂ A' (?) Σ' Θ' πίνειν
 שָׁחַר : שחור 16₃ Θ' ἐν μέσῳ
 שָׁחַר 1₁₈ A' Θ' σχώληξ

הָרָה 8¹⁶ A' Σ' Θ' νόμον
 תַּחַת ἀντί A' und Σ' und Θ' 3²⁴ (A' und Σ' zweimal)
 ὑπό c. acc. [Σ'] Θ' 10⁴
 תָּה : הַנִּים 13²² A' Σ' Θ' σειρήνες
 הַעַב : נַחֲבֵב 14¹⁹ A' διαπεπαρμένος(??)
 הַעֲוִדָה 8¹⁶ A' Σ' Θ' μαρτύριον
 הַעֲלָה : תַּעֲלֵה 7³ Σ' ἀναβάσεως
 הַעֲלִיָּה 3⁴ A' ἐναλλάσσεται Σ' ἐπηρεασταί
 תַּפְאָרָה 3¹⁸ A' αὔχημα Σ' κόσμον <Θ'> τίμα, 13¹⁹ Σ' αὔχημα

2) Griechisch-hebräische Abteilung.

ἄβατος : -τον תַּהָה Θ' 5⁶
 ἀγαθός : -θόν (Neutr.) טוב A' Θ' 3¹⁰, Θ' und Σ' 7¹⁵
 ἀγαλλιᾶσθαι : -λιῶνται יגילו ✕ 9²
 ἄγισμα מִקְדָּשׁ A' 8¹⁴
 ἀγωγή : -γῆν (ם) הַבְּרָה A' (?) Σ' 5¹⁷
 ἀδάμας und -μαντα שמיר A' 5⁶. 7²³. 9¹⁷
 ἄδης : εἰς ἄδην הַשְּׂאֵל Θ' 7¹¹ (mas. Text הַשְּׂאֵל)
 ἀδικεῖν : -κούμενον קְמוֹץ Θ' 1¹⁷ (mas. Text קְמוֹץ)
 ἀδικία : -κίας (Sing.) און Θ' 10¹, -κίαν און Σ' und Θ' 1¹³
 ἀθροῦν : ἀθροθήσεται תַּקְהָה(ר) A' 3²⁶
 Αἴγυπτος : Αἰγύπτου מִצְרַיִם [A'] Σ' 7¹⁸
 αἰδέσιμος und -μον פּוֹא פַיִם Σ' 3³. 9¹⁴
 αῖμα : αῖματι Σ' und αἷμασιν A' דַּמִּים 9⁴
 Αἰμάθ הַמָּה A' Σ' Θ' 11¹¹
 αἶρειν : αἶρων נִשָּׂא A' 1¹⁴, ἄρης הַשָּׂא A' 2⁹, αἰρόμενος und -νον נִשָּׂא
 A' 3³. 9¹⁴
 αἰχμαλωτίζειν : -ζοντες τοὺς -σαντας (ם) שְׁבוּיִם לְשִׁבּוֹיִם A' Σ' Θ' 14²
 ἄκαρπος : ἀκάρποις תַּפְּרוֹר (ל) Σ' 2²⁰ (mas. Text תַּפְּרוֹר)
 ἀκοή : ἀκοῆ משמע Σ' [Θ'] 11³
 ἀκούειν : ἀκούσατε שמעו A' Θ' 1²
 ἀκρεμών(?) נַצַּר A' 14¹⁹
 ἀκριβάσειν : -ζομένοις ἀκριβείαν קָקְרִי קָקְרִי Θ' 10¹
 ἀκριβεία : -αν קָקְרִי Θ' 10¹
 ἄκρος : τὸ ἄκρον קֶצֶף Σ' 7³

- ἀκυροῦν : -ρώσει נָפַר ⟨A'⟩ 14₂₇
 ἀλαλάζειν : ἀλαλάξωσι ירעו A' 15₄
 ἀλήθεια : ἀληθεία חמא A' Σ' 10₂₀
 ἀλήθειν : ἀλήθετε חקנו A' Σ' Θ' 3₁₅
 ἀλλά כי Σ' 10₇
 ἀλλοιοῦν : ἀλλοιοῦμενον שניי Θ' 1₁₈
 ἀλλότριος : -τρίων Σ' und -τρίοις Θ' נכריי 2₆
 ἄμα יחדו Σ' und Θ' 1₃₁, ἄμα . . . ἐτάφη(ς) בברורה . . . תָּחַד [A']⟨Σ'⟩
 14₂₀
 ἄμαξα : ἀμάξης גלגל A' Σ' Θ' 5₁₈
 ἄμαρτία : -τίαν חטאה A' Σ' Θ' 5₁₈
 ἀμείβειν : ἡμείψαντο ἑαυτοὺς καμία גמלו להם רעה A' 3₉
 ἀμερίμνωσ πττω לבב [A']⟨Σ'⟩ 14₃₀
 ἀμνός : ἀμνοί כבשים A' Σ' 5₁₇, ἀμνῶν כבשים 1₁₁
 ἀμοιβή גמול A' 3₁₁, -βάς שלמניו Σ' 1₂₃
 ἀμπελών כרם A' (?) Σ' Θ' 5₁₀
 ἀμφοτέρος : -ροι Θ' und -ρα Σ' שנייה 1₃₁
 ἀνάβασις : -βάσεως תלח ה Σ' 7₃, (ר)תלח [A']Σ' Θ' 11₁₆
 ἀναβόλαιον : -λαια מעטפות Σ' 3₂₂
 ἀναθεματίζειν : -τίσει התחרי(ר) A' Σ' Θ' 11₁₅
 ἀναλίσκειν : ἀναλωθήσονται יכלו Σ' 1₂₈
 ἀναμέσον בן (als בן gedeutet) ⟨Σ'⟩ 5₁
 ἀναπεταννύναι : -τάσωμεν נִבְקַע(נה) Σ' 7₆
 ἀνάστημα : -στήματι קומה A' 10₃₃
 ἀνατολή שמש [A']Θ' 4₂, ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς מקדם Σ' 2₆
 ἀνδρείος : -ון גבור Σ' 3₂
 ἄνεμος : ἀνέμου רוח A' 7₂
 ἀνεπίβατος : ἀφήσω αὐτὸν ὡς -τον אשיתוהו בהו Σ' 5₆
 ἀνήρ איש A' Σ' Θ' 13₁₄, ἄνδρες (ר)מהי A' [Σ'] 3₂₅, אשי A' 5₂₂
 ἄνθρωπος Σ' und Θ' und ἀνθρώπου A' אדם 2₁₁, ἀνθρώπους ישיא
 Σ' 7₁₃
 ἀνοιγμα : ἀνοίγματα (ה)פתחי A' [Θ'] 3₂₆
 ἀνομία : -μία A' und Σ' und -μίαν Θ' עין 1₄
 ἀνταπόδομα גמול Σ' Θ' 3₁₁
 ἀνταρσία (besser ἀνταρσις) קשר [E']⟨Σ'⟩ 8₁₂
 ἀντί תחת A' und Σ' und Θ' 3₂₄ (A' und Σ' zweimal)
 ἄνω למעלה Θ' 7₁₁
 ἀνώτερος : -τέρας (Sing.) עליונה Σ' 7₃
 ἀνωφελής : -λές און A' 1₁₃
 ἀπάγειν : -γόμεναι πέραν Ἀρνών לארנון מִצְבְּרוֹת Σ' 16₂ (mas. Text
 מִצְבְּרוֹת)
 ἀπαλλοτριοῦν : ἀπηλλοτριώθησαν ררז * ⟨Θ'⟩ 1₄

- ἀπαλύνειν : ἡπαλύνθη[σαν] רַפְּכָה A' 1₆
 ἀπέραντος : εἰς ἀπέραντον קַח לְבַלְיָא Σ' 5₁₄
 ἀπλῶς(?) ἡὸς [※] Θ' 1₆
 ἀπό πη A' (?) 1₂₄, A' und Σ' 1₂₉, Σ' 2₆, [A']Θ' 8₁₁ (ἀπό τῆς ὁδοῦ
 = דרך מְלֻכָּה), anonym 14₁₉; auch in den adverbialen und
 präpositionalen Ausdrücken ἀπό ἀρχῆθεν מקדם A' 9₁₁, ἀπ'
 ἑσχάτου מאחור Θ' 9₁₁, ἀπό ὀπισθεν מאחור A' Σ' 9₁₁, ἀπό (Q ἐκ)
 προσώπου מפני A' 7₂
 ohne Äquivalent im Hebr.: τῷ διασώσεται ἀπό Μωάβ מואב פלטיט
 Σ' 15₉
 ἀποβολή : -λή λָקַח E' (?) 6₁₃
 ἀπόγονος : -νον נָדַד Σ' (oder vielmehr A'?) 14₂₂
 ἀποδοκιμάζειν : -μάσαι τὸ κακόν ברע מאוס Σ' 7₁₅
 ἀποκαλύπτειν : -λύψει יָעַר Θ' 3₁₇
 ἀποκρίπτειν : -κρύπτοντα (Sing.) מסתיר <A'> 8₁₇
 ἀπόλαυσις : -λαύσεως (ר) שְׂעוּעִי A' 5₇
 ἀπορρίπτειν : ἀπέρριψεν (lies -φας) נטשת Σ' 2₆
 ἀπόρυξ : -ρυξίν נהללים A' 7₁₉
 ἀποσκολοπίζειν : ἀπεσκολοπισμένη מטלה A' 11₁₆
 ἀπόστασις : -σιν סרה A' 1₅
 ἀποστέλλειν : -στείλατε שלחו Θ' 16₁
 ἀποστολή משלוח A' 11₁₄
 ἀποστρέφειν : ἀπεστράφη ישב [A']Σ' 12₁
 ἀποσχίζειν : -σχίσωμεν (נד) נִבְקַע A' 7₆
 ἀποτίναγμα תַּעֲרָה Σ' Θ' 1₃₁
 ἀπωθεῖν : ἀπώσασθαι τὸ πονηρόν ברע מאוס Θ' 7₁₅
 ἀπῶρυξ : siehe ἀπόρυξ
 ἀριθμός : -μῶ מספר Θ' 10₁₉, οἱ καλοὶ τοῦ ἀριθμοῦ (ר) יפיו מתי' Σ' 3₂₄ f.
 (s. z. St.)
 ἀρκεῖν : ἡρέσαντο ישיקו Θ' 2₆
 ἄρμα משא A' 14₂₈. 15₁
 Ἄρμών ארנון A' Θ' und Σ' 16₂
 ἀρρωστεῖν : ἡρρώστησας תִּהְיֶה A' 14₁₀
 ἄρτος : ἄρτου לחם A' (?) Σ' 3₁
 ἀρχῆθεν : ἀπό ἀ. מקדם A' 9₁₁, υἱοῦς ἀ. בני קדם A' 11₁₄
 ἄρχων : ἄρχοντα מושל Θ' 16₁, ἄρχοντας (הם) שריו A' 3₄
 ἄρωμα : ἀρώματος בשם A' Σ' Θ' 3₂₄
 ἀσθένεια מְשָׁלָה Σ' Θ' 3₆, ἀσθενείας παρέχων חולש Θ' 14₁₂
 ἀσθενεῖν : -νῶν כושל Σ' Θ' 5₂₇, ἡσθένησεν כשלה Σ' Θ' 3₈
 Ἄσσυριος : -ρίων אשור A' 10₁₂, Σ' 7₂₀
 ἄστρον : ἄστρα (הם) כסילי' Σ' 13₁₀
 ἀσχημονεῖν : -νήσει יַעֲרָה A' 3₁₇

αὐλίζεσθαι : ἠὐλίζετο Σ' und ἀλισηθήσεται A' Θ' ילִיז 1²¹

αὐλιστήριον מְלִיזֵרִי A' 1⁸

αὐτάρκης : οὐκ αὐτάρκης ὑμῖν מְעַז מְעַז Σ' 7¹³

αὐτόματος : -τον שמיר Σ' 7²³, -τα שמיר Σ' 5⁶

αὐτός Nominativ: αὐτός הוא A' 8¹³, A' Σ' Θ' 9¹⁴, δύο αὐτοὶ ἦσαν A' 1³¹

Casus obliqui bei allen Übersetzern = Pron. person. suff. der
3. Person (αὐτῶ = לוֹ 3¹¹. 5²⁶. <29.> 8²⁰, αὐτοῖς = להֶם 2⁹,
<αὐτοῦ = לוֹ Σ' Θ' 5²⁹>)

αὐχεῖν : ἀυχήσει יהפאר A' 10¹⁵

αὐχμημα פְּאָרָה A' 3¹⁸, Σ' 13¹⁹

ἀφαιρεῖν : ἀφαιρῶντες αὐτοῦ יסירו ממנו Σ' 5²³

ἀφανίζεις : -νίζουσιν בלתי Θ' 3¹², ἠφανισμένον מוֹתֵשׁ A' (?) Σ' Θ' 15⁶

ἀφανισμός : -μῶ מוֹתֵשׁ Σ' Θ' 14²³

ἀφέλλειν : -κυσθῶσιν (Q ἐφ.) יִפְּשְׁכוּ (Pausalform) [A'] Σ' Θ' 13²²

ἄφραις : -σιν משל Σ' 7²⁵, ἀφρέσεις (ר) אַפְרִי א' Θ' 8⁷

ἀφιέναι נשָׂא Θ' 1¹⁴, ἀφήξ ἄσπασ Σ' Θ' 2⁹, ἀφήσω αὐτὸν ὡς ἀνεπίβρατον
התהוה אשׁי א' 5⁶, ἀφειμένον חִשֵּׁי Σ' 7²³

ἀφιστάναι : ἀφιστῶντες (?) יסירו A' 5²³, ἀποστήσω vermutlich = אסירה
Σ' 1²⁵, ἀποστήσει A' Θ' und ἀπέστησεν Σ' מוֹתֵשׁ (ר) 8¹¹ (mas.
Text יִסְרוּ)

Βαβυλωνία : -λωνίας (lies -λῶνος) בבל A' Σ' Θ' 14²²

βάδος : βάδον בה A' Σ' Θ' 5¹⁰

βάθος : βάθη ירחתי Σ' 14¹⁵

βαθύνειν : βαθυνον קמח א' 7¹¹

βαθύς : τὰς φάραγγας τὰς βαθείας תהתהוה Σ' 7¹⁹

βαίνειν : εὐρύθμως βαίνουσαι תכנסת Σ' 3¹⁶

βακτηρία : -αν מטח [Σ'] (Θ') 14⁵

βάλανος : βαλάνους אלוני Σ' Θ' 2¹³

βαρεῖν : βεβαρημένος (oder -γον?) כבד Σ' 1⁴

βαρύνειν : -γων כבד Θ' 1⁴, ἐβάρυνεν חֲבֵד Σ' 6¹⁰ (mas. Text חֲבֵד),
הכביר A' Σ' Θ' 8²³

βαρύς כבד A' 1⁴

βασιλεία : -λειῶν und -λείας (Plur.) ממלכות Σ' 13¹⁹. 14¹⁶

βασιλεύς : -λέως מלך A' 10¹², -λέα מלך Σ' 7²⁰

βασιλικός צפס A' Σ' Θ' 14²⁹, -κου צפוני A' Σ' 11⁸

βάσταγμα (ר) סבל Σ' Θ' 14²⁵

βία סוף Σ' 9⁴

βιάζειν : βιάσασθαι גזל (ל) A' 10², ἐβιάσθη אָס Σ' 9⁴ (mas. Text אָס)

βλάπτειν : βλαπτόμενον פְּרָמִי A' 1¹⁷ (mas. Text פְּרָמִי)

βλαστός צר Θ' 14¹⁹

βοᾶν : βοήσεται יצעד Θ' 15⁵

- βορρᾱς : βορρᾱ צפון A' Σ' Θ' 14₁₃
 βουλευτικός ἰועץ Σ' 9₅
 βουλή : βουλὴν עצה A' Θ' und Σ' 16₃
 βοῦς בקר [A'] Σ' Θ' 11₇ (A' nach Q βουκόλιον)
 βραχιάριον : -ρια צעדות <Σ'> 3₂₀
 βρόγχος : βρόγχω גרון A' 3₁₈
 βρόχος : βρόχον (Var. βρόχω) חֹבֶה A' Σ' Θ' 5₁₈
 βρύχημα שאנה A' 5₂₉
 γάρ כי Σ' 2₆. 9₅. 10₁₃. 23 (angeblich Σ' Θ'). 15₉ ([A'] <Σ'>)
 γῆ : γῆς ארץ A' Θ' 14₉, אדמה Θ' 15₉, γῆν (ר) ארצו A' Σ' Θ' 13₁₄
 γιγαρτώδης : -τώδες (ך) סיגיו Θ' 1₂₅
 γίνεσθαι : ἐγένετο הנה (ך) A' 9₅, γέγονεν היה * A' und [*] <Σ'> 1₂₂
 γινώσκειν : γνῶναι (ך) דעת Θ' 7₁₅
 γλώσσα und γλώσσαν לשון A' Σ' Θ' 5₂₄. 11₁₅
 γνωροῦν : ἐν τῷ γνωροῦσθαι αὐτήν בעריפיה [A'] Σ' Θ' 5₃₀
 γνωφώδης : -δους נשפא A' 13₂ (von נשׁפָּ abgeleitet)
 γνωριστής : -στάς ידענים A' 8₁₉
 γνώστης : γνώστας ידענים Σ' 8₁₉
 γονή : γονήν נין A' 14₂₂
 γυμνοῦν : γυμνώσει רעהו Σ' 3₁₇
 γυγή : γυγαίαιες נשים [E'] <Σ'> 3₁₂, (נשיהם) A' 13₁₆
 δανειστής : -σταί נשים Θ' 3₁₂ (mas. Text נשים)
 δάσος : δάση סבכי Σ' Θ' 10₃₄, δάσεσιν נעצוצים Θ' (?) 7₁₉
 δέ γ Σ' 5₂₃, כי Σ' 3₂₄
 δεῖν binden : δῆσον צור [A'] Σ' Θ' 8₁₆ (A' nach Q ἔνδησον)
 δέκα עשרה A' Σ' Θ' 5₁₀
 δέσμιος : δεσμίους (ך) אסירי A' Σ' Θ' 14₁₇
 δεσμός : δεσμὸν אסיר [Σ'] Θ' 10₄ (Σ' nach Theodoret αἰχμαλωσίαν),
 δεσμὸς קשרים A' 3₂₀
 δεύτερος : -ρον (Neutr.) שניה A' [Σ'] Θ' 11₁₁ (Σ' vielmehr ἐκ δευτέρου)
 διά c. gen. ב Σ' 8₈, Σ' Θ' 11₁₄, διὰ τοῦτο לכן A' Σ' Θ' 5₂₄, A' Σ' 10₁₆,
 כן על Θ' 15₇
 διαβαίνειν : διαβάς עבר A' 8₈
 διάβασις : -βάσεις מעברות A' Θ' 16₂
 διαβούλιον : -ליα (הם) מעלליהם Θ' 3₈
 διάδημα : -δήματα צניפות Σ' Θ' 3₂₃
 διαίρειν : διηρμένον בצורה A' 2₁₅
 διαιρεῖν : διελοῦνται (ם) התחלקו (ך) Σ' 14₂
 διανοεῖσθαι : ἐξᾶραι διανοεῖται בלבבו Σ' 10₇
 διαπατεῖν? : siehe S. 98 Anm. 515
 διαπείρειν : διαπεπαρμένος (?) נתעב (?) A' 14₁₉
 διαρπάζειν רבזי 10₂, -πάσουσιν יבזו A' 11₁₄

- διασπείρειν : διασπαρμένοι (ר) נְדַחַת' Θ' 16₄
 διασύρειν : διέσυραν נאצר A' 1₄
 διασώζειν : -σώσει יפליט A' Θ' 5₂₉
 διάσωσμα : τῷ διασώσασματι ἀπὸ Μωάβ מואב לפליטתו Σ' 15₉
 διαφθείρειν : -ροντες משחיתים A' Σ' Θ' 1₄
 διάφορος : -ρα שנים A' 1₁₈
 διδακτός : -τοῖς (ר) לְמַדְר' A' Σ' Θ' 8₁₆
 διδόναι : δώσω נחתי (ר) A' 3₄
 διέρχασθαι : διελεύσεται הקל(ר) Σ' 8₈
 δίκαιος A' Θ' und τῷ δικάϊφ E' (?) צדיק 3₁₀, δικάϊων A' und δικάϊου
 Σ' צדיקים 5₂₃, δίκαιον (Neutr.) צדק A' Θ' 1₂₁
 δικαιοσύνη צדק Σ' 1₂₁, -γη צדקה A' Σ' 1₂₇, -γας A' und -γη Σ' צדקה
 5₂₃ (mas. Text צדקה, A' sprach צדקה)
 Διμῶν דימון [A']⟨Σ'⟩ 15₉
 διότι על כן Σ' 15₇
 διφθέρωμα גליון A' 8₁
 διῶρξ : διῶρξας (ר) אפיקי' Σ' 8₇
 δόξα כבוד A' Σ' Θ' 11₁₀, δόξης (ר) כבוד A' und Σ' 3₈
 δόρυ : δόρατα (יהם) חניתות(יהם) A' 2₄
 δρυμός : -μοῦ יער(ר) A' Σ' und Θ' 10₁₉, יער Σ' Θ' 10₃₁, δρυμῶν אילים
 Σ' 1₂₉
 δρῦς אלה Σ' 1₃₀, 6₁₃, אֵלֶן A' 6₁₃, δρύας אלוני A' 2₁₃
 δύναμις צבי Σ' 13₁₉, δυνάμεων צבאות Σ' Θ' 1₉, 14₂₁, 27
 δυνάστης : -στη גבור Θ' 3₂
 δυνατός אביר A' Σ' 10₁₃, -τόν גבור A' 3₂, -τοί גברים A' (?) Σ' Θ' 5₂₂
 -τοί (lies -τούς) (ר) גְבוּרִי' A' Σ' 13₃
 δύο : δύο αὐτοῖς שניהם A' 1₃₁, δυοῖν שני A' Σ' (?) Θ' 8₁₄
 δυσώδης : δυσῶδες מובס [A'] Σ' 14₁₉
 δύστη : εἰς τὰς δύτας בְּמַחְלוֹת' Θ' 2₁₉
 δωροκοπία : -αν שחד A' 1₂₃
 δῶρον מנחת A' 1₁₃
 ἔαν אם A' Θ' 1₁₈
 ἔαν : εἶασεν (lies -σας) נשחתה A' 2₆
 ἑαυτοῦ : ἑαυτόν נפשה ⟨Σ'⟩ 5₁₄, ἑαυτοῖς Σ' und ἑαυτούς A' להם 3₉
 ἐγκάμβωμα : -βώματα קְשָׁרִים Σ' 3₂₀
 ἐγκώμιον זמרת A' 12₂
 ἐγγείριον : -ריא מטפחות Σ' 3₂₂
 Ἐδῶμ אדרם Σ' 11₁₄
 ἔθνος : ἔθνη גוים Σ' 10₇, Σ' und Θ' 14₁₂, ἐθῶν גוים A' Σ' Θ' 14₂₆
 εἶδωλον : εἶδῶλων אלילים Θ' 2₈
 εἰαῖ שוא A' 1₁₃
 εἶναι : ἔσται יהיה A' Θ' 4₂, היה(ר) A' 8₁₄, 16₂, היה(ר) A' und Σ'

- 9₄, יהוה (י) Σ' Θ' 9₅, ἔσονται יהוה A' Σ' und Θ' 10₁₉
 οὐκ ἔστιν אִין A' 1₆ (×). 5₂₇
 συνετός . . . εἶμι נבונתי Σ' 10₁₃
 ἔστιν als Kopula hinzugefügt: αὐτός ἐστιν הוּא [A'] Σ' Θ' 9₁₄
 εἰς ל bei verschiedenen Übersetzern 1_{22.31} zweimal. 5₁₄. 7₂₃ (2^o von
 Σ' fortgelassen). 25. 8₁₄ dreimal. 9₄. 11₁₀. 13₂₀. 14₂₃, auch
 εἰς τὸ παραπικραίνειν למרות Σ' 3₈
 אל [A'] Σ' Θ' 13₁₄ (A' nach Q πρόσ), Σ' 14₁₅
 ב Σ' und Θ' 2₁₉, Σ' 7₁₉
 εἰς ἄσθην הַאֲשֶׁר Θ' 7₁₁ (mas. Text הַאֲשֶׁר)
 εἰς τὰ ὀπίσω אָחור × ⟨Θ'⟩ 1₄
 εἷς : ἕνα אחת A' Σ' Θ' 5₁₀
 ἕκαστος אֶחָד Σ' 14₁₈
 ἐκδικεῖν : -κεῖτε ריבך [A'] ⟨Θ' ?⟩ 1₁₇
 ἐκείνος : ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ביום ההוא × A' Σ' Θ' 4₁
 ἐκκεντεῖν : ἐκκεντηθήσεται יִדְקֶךָ A' Σ' Θ' 13₁₅
 ἕκκλισις : -σιν סרה Θ' 1₅
 ἐκλέγειν : ἐκλέξασθαι τὸ ἀγαθόν בְּטוֹב בְּחַוֵּר Θ' und Σ' 7₁₅
 ἐκλεκτός : -τῆν שְׂרָק Σ' 5₂, -τόν (Neutr.) בַּר A' 1₂₅ (mas. Text בַּר)
 ἐκλύειν : ἐκλύων מערפָּה Σ' 14₂₉ (von עִרְפָּה abgeleitet), ἐκλελυμένος עִרְפָּה
 A' 5₂₇
 ἕκλυσις מערפָּה A' Σ' 8₂₂
 ἐκνικᾶν : -κήσει יפליט Σ' 5₂₉
 ἐκριζοῦν : -ζώσωμεν (בה) נִבְקַע Θ' 7₆
 ἐκρυφεῖν : -φῶν שָׁרָף Θ' 14₂₉
 ἕκτασις מִשׁוֹת Σ' Θ' 8₈, מִשְׁלוֹחַ Σ' Θ' 11₁₄
 ἐκτείνειν : ἐκτεταμένη נטויה A' Σ' Θ' 5₂₅. 9₁₆. 14₂₆, ἐκτεταμένῳ (lies
 -נאי) נטווח A' 3₁₆
 ἐκτέμνειν : ἐκτέμη יִבָּצַע A' Σ' 10₁₂
 ἕκτηξις קָמ A' Σ' 3₂₄
 ἕκτρωμα נצר Σ' 14₁₉
 ἔλαια : ἀναμέσον ἐλαιῶν שמן בן ⟨Σ'⟩ 5₁ (בן als בין gedeutet)
 ἔλαιον : ἐλαίφ שמן A' 1₆, ἐλαίου (710 ἐλαιῶν) שמן ⟨A' Θ'⟩ 5₁
 ἐλάτη : -ται ברורים A' 14₈
 ἐλαύνειν : -νων נהג A' 11₆
 ἐλέγχειν : ἐλέγξει יוכיח Σ' [Θ'] 11₃
 ἔλος : ἔלγ אגמרי Σ' Θ' 14₂₃
 Ἐμμανουήλ אל עִמָּנוּוֹ Σ' 8₈
 ἐμπιπράναι : -πρῶν שָׁרָף A' 14₂₉
 ἔμπνοια : τὰ σκεῦη τῆς ἐμπνοίας הנפש בתי הַנֶּפֶשׁ Σ' 3₂₀
 ἐμπορία שחר 8₂₀ (als שחר gedeutet; mas. Text שָׁחַר [Pausalform])
 ἐμπρησμός : -μόν שרפה A' 9₄

- ἐπιδεῖν *verbinden* : ἐπεδέθησαν וְרִי A' 16
 ἐπίδεμα : -δέματα קְרָרִים Θ' 320
 ἐπίδεσμεύς שבב Θ' 37 (Var. ἐπίδεσμεύων)
 ἐπιθυμητός : πάσας θείας ἐπιθυμητάς המדה החמדה כל Σ' Θ' 216
 ἐπιθυμία : -μίας (Sing.) חמדה A' 216
 ἐπικαλεῖν : -λεῖσθε קראו A' 124
 ἐπίκλησις : -σιν מקרא Σ' 118
 ἐπίκλητος : -τον (Fem.) מְקָרָא Θ' 118
 ἐπικλύζειν : -ζων הוש Σ' 88
 ἐπίλειμμα שאר A' Σ' (?) 1019
 ἐπίλεκτος : ἐπιλέκτους (ב) בחורי A' 916
 ἐπίλοιπος : τὰ ἐπίλοιπα ξύλα (יער) גע שאר Θ' 1019, τοῖς ἐπίλοιποις τῆς
 גְּיָה המדמה אדמרי ל' 159
 ἐπίπλαστος : -στα אליהו A' 220, -πλάστων אליהו A' 28
 ἐπιστρέφειν : οἱ ἐπιστρέφοντες αὐτήν (lies αὐτῆς?) שביה A' (?) Σ' 127,
 ἐπιστρέφω אשיבה A' Σ' Θ' 125, ἐπε(στράφη) שב A' 912
 ἐπίσχεσις : -σιν עצרה Θ' 118
 ἐπίσχεσις : -σιν עצרה A' 118
 ἐπιτήδευμα : -δέματα (הם) מעללי A' Σ' 38, (יה) עליה Σ' Θ' 124, -δευμά-
 των (הם) מעללי A' Σ' Θ' 116, (הם) מעללי A' Σ' Θ' 310
 ἐπιφυλλίζειν : -ζει מעולל A' 312
 ἐπιφορεῖν : -φοῦσαι הופו A' 316
 ἔργον : ἔργου מעשה Θ' 324
 ἔρεισμα משען A' 31
 ἔρεισμός : -μούς (lies -μόν) משענה A' 31
 ἐσθίειν : ὡς ἐσθίει כאכל A' Σ' Θ' 524, φάγονται יאכלו A' Σ' Θ' 310
 ἔσχατος אחרון A' Σ' Θ' 823, אַפ' ἔσχάτου מאחרו Θ' 911
 ἔτι : ἔτι καὶ גם Σ' 713
 ἐτοιμάζειν : -μάσαι הכין A' Σ' Θ' 96
 εὐζωνος : -νοι הַצֵּרָה Σ' 154
 εὐθύνειν : -γατε הַשֵּׁרָה Σ' 117
 εὐπορία : -ρίας חיל A' 522
 εὐρύθμως : εὐρ. βαίνουσαι העכסנה Σ' 316
 εὐφροσύνη : -ύην שמחה A' Σ' (?) Θ' 92
 ἔχειν : σχεθήσονται תשגנה Θ' 1316
 ἐχέτη : -λας אַתִּים A' 24
 ἐχίνος : ἐχίνου קפד A' Σ' Θ' 1423
 ἕως עד A' und Σ' 88, χρονίζοντες ἕως σκοτίας הנשחרו בנשחרו Σ' 511
 ζεύγος : ζευγών צמרי A' (?) Σ' Θ' 510
 ζώνη : ζώνας מטפחה Θ' 322
 ἦ או Θ' 711, אם Σ' 1015
 ἡλικία : -λία קומה Σ' 1033

- ἡμεῖς : ἡμᾶς כו (אלי) A' 7₆
 ἡμέρα : -ρα יום ※ A' Σ' Θ' 4₁, -ραι (ה) ימי A' Σ' Θ' 13₂₂
 Ἡσαΐας(?) ישעיהו A' 2₁
 ἡσυχάζειν : ἡσύχαζε קטק A' [Σ'] Θ' 7₄ (Σ' nach Theodoret ἡσύχασον),
 ἡσύχασεν קטק 14₇
 ἡττάν : ἡττᾶσθε ונתן 8₉ zweimal
 ἡχός : ἡχων ימים Θ' 13₂₁
 θάλασσα : θαλάσσης לים [A'] Σ' 11₉, ים A' Σ' Θ' 11₁₅, θάλασσαν ים
 [A'] Σ' [Θ'] 8₂₃ (A' Θ' nach Q θαλάσσης)
 θάνατος : ὁ θάν. הַמָּוֶת Θ' 14₁₁ (mas. Text הַמָּוֶת)
 θανατοῦν : ἐθανατώθη הַמָּוֶת oder הַמָּוֶת Σ' 14₁₁ (mas. Text הַמָּוֶת)
 θάπτειν : ἄμα . . . ἐτάφη(ς) בקבורה . . . תָּחַד [A'] (Σ') 14₂₀
 θαυμάζειν : τεθαυμασμένον προσώπῳ פנים נשוא Θ' 3₃
 θαυμαστός פלא A' 9₅
 θέα : θεάς (Plur.) שכירה Σ' Θ' 2₁₆
 θελητής : -τάς אבות Θ' 8₁₉
 θεμέλιος : -λίους אבני Σ' 14₁₉
 θεός : θεοῦ אלה Σ' 14₁₃, θεόν (ה) אלהי Σ' 7₁₃, θεοῖς (ו) אלהי A' Θ' 8₂₁,
 τοῦ θεοῦ יהוה Θ' 11₃
 θέρμη חש A' Σ' Θ' 5₂₄
 θηλάζειν : -ζον יונק Θ' 11₈
 θίς : θίνας גליל A' 8₂₃
 θλιβεῖν : ἀπὸ τῶν θλιβόντων με מצרי A' (?) 1₂₄
 θλίψις : θλίψεως צר 5₃₀
 θνησκειν : τεθνηκότες מתי Σ' E' (?) 5₁₃ (mas. Text מתי)
 θρίξ : κόσμου τριχῶν מקשה מעשה Σ' 3₂₄
 θροεῖν : θροῆσαι ערץ(ל) A' 2₁₉
 θρόνους : θρόνους(ר) מַעְרָב A' 8₁₃ (mas. Text מַעְרָב(ר) צבם)
 θυγάτηρ : -τέρες בנות Θ' 13₂₁, -τέρων בנות A' Σ' Θ' 3₁₇
 θυμός (ד) אפ[א] [A'] Σ' 12₁
 θύρα : θύραι (ה) פתחי Σ' 3₂₆
 Ἰβραΐαχίου יברכיהו Σ' 8₂
 Ἰεβαραχίου יברכיהו A' Θ' 8₂
 Ἰεσσίας ישעיהו Σ' Θ' 2₁
 ἰμ. אים A' Σ' Θ' 13₂₂
 ἰκανός : -νοῦ שְׂדֵי A' Σ' Θ' 13₆
 ἰλάσκειν : -κόμενος נשא Σ' 1₁₄
 ἰματισμός שמלה A' 9₄
 ἰξέουσιν : ἰξευθήσονται (ו) נוקשו Θ' 8₁₅
 Ἰούδα : διὰ τοῦ Ἰούδα ביהודה Σ' 8₈
 Ἰουδαία : ἐν Ἰουδαία(?) ביהודה A' 8₈
 Ἰσραήλ ישראל A' Σ' Θ' 8₁₄, Σ' 14₂

- ἴσταναι : ἴσεται נָצַב Σ' 3₁₃, στήσεται קוּם Σ' 14₂₄
 ἰσχυρός אַדיר [A'] 10₃₄, -ροῦ אַל A'Θ' 14₁₃, -ρῶν אַיִלִים A' 1₂₉
 ἰτέα : ἰτεῶν עַרְבִים A' 15₇
 ἕχνος : ἕχνη(?) שׁוּרֵךְ A' 5₂₇
 καθαρίζειν : καθαρισθήτε קָדַשׁ [Σ']⟨Θ'⟩ 1₁₆, καθαρισθήσεται קָדַשׁ(ר)
 Θ' 3₂₆
 καί γ (Kopula und Waw consecutivum) bei allen Übersetzern
 ohne Äquivalent im Hebr.: φουσῶν καί ἐκλώων מַעֲפֵה שׁוּרֵךְ Σ' 14₂₉
 ἔτι καί גַּם Σ' 7₁₃
 καίειν : καυθήσονται . . . ἐν καπνῷ עֲשֵׁן . . . יַחֲבֹכוּ Σ' 9₁₇
 καίριμος : -ρίμων עַתְדִים ⟨A'⟩ 1₁₁, -ρίμους אַעֲתְדִי A'Θ' (?) 14₉
 καιρός : καιροῦ מוֹעֵד Θ' 14₁₃
 κακία : κακία רַעָה A' 3₉
 κακός : κακόν (Neutr.) רַע Σ' 7₁₅, κακά רַעָה Σ' 3₉
 καλάμη : -μηγ σַק A'Σ'Θ' 5₂₄
 καλαμητής : -ταί מעוֹלָל Σ'Θ' 3₁₂
 κάλλος : κάλλους יַפִּי A'[Σ'] und Σ' 3₂₄
 καλός : καλοί יַפִּי Σ' 3₂₄ (s. z. St.)
 καλύβη סֹכָה Σ' 1₈
 καλύπτειν : -πτοντα מַכְסִים A'Σ' 11₉
 καλῶς טוב E' (?) 3₁₀
 κάμπτειν : κάμπτοντα כָּפַף Σ' 9₁₃
 καπνός : -νοῦ, -νῷ und -νόν עֲשֵׁן A' 9₁₇, Σ' 4₅, 9₁₇, Θ' 9₁₇
 καρδία und -δίας (Sing.) לֵבָב und (ר) לֵבָב A'Θ' 7₂, A'Σ' 9₈, A' 10₁₂,
 A'Σ'Θ' 13₇
 καρπός פֵּרִי ✕ 4₂, -πόν פֵּרִי A' 10₁₂, -πούς פֵּרִי A' (?)Σ'Θ' 3₁₀
 κατά c. gen. עַל Σ'Θ' 10₆, Σ' 10₁₅, [A']Σ'Θ' 14₂₆
 c. acc. כ A'Σ' 5₁₇, ⟨A' oder A'Θ'⟩ 8₁₁, אַל Σ' 7₃ (καθ' ὁδόν
 מַסְלָה, אַל) ל Θ' 11₃ (κατὰ τὴν ὄψιν לְמַרְאֵה); in freieren Über-
 setzungen: ὁδὸν τὴν κατὰ θάλασσαν הַיָּם דֶּרֶךְ [A']Σ'[Θ'] 8₂₃
 (A'Θ' nach Q ὁδὸν τῆς θαλάσσης), τὰ κατὰ πρόσωπον αὐτῶν
 פְּחוּהוּ Θ' 3₁₇
 καταβόσκειν : κατεβόσκησατε בָּעֲרָתָם Σ' 3₁₄
 καταβόσκησις : -σιν בָּעֲרָה Σ' 6₁₃
 κατάβρωμα מַאֲכָל A' und Σ' 9₄
 κατάδυτος : -δύτοις נַחֲלִים Θ' 7₁₉
 κατακάμπτειν : -τοντα כָּפַף A' 9₁₃
 κατακλίνειν : -κλιθήσονται יַרְבִּצוּ A'Σ'Θ' 14₃₀
 κατακόπτειν : -κύψουσιν יַשְׁגִּיחוּ A'Σ'Θ' 14₁₆
 κατανέμειν : κατενεμήσασθε בָּעֲרָתָם A' 3₁₄
 καταντᾶν : -τήσει יַגִּיעַ A' 8₈
 καταπαθεῖν : -παθῶ יַשְׁבַּח(ר) Σ' (?) Θ' 13₁₁

- καταπίνειν : -πινόμενοι מִבְּלָעִים Σ' 9¹⁵
καταποντίζειν : κατεπόντισαν בלעו A' E' (?) 3¹²
καταρρηγνύουσι : κατέρρηξέν σε נבליך Θ' 14¹¹ (wie aufgefaßt?)
κατατέμνειν : -τετμημένος גרועה Σ' (?) 15²
κάτοπτρον : -τρα ימים A' 3²³
καῦσις : -σιν שפה Σ' 9⁴
κελεύειν : κελεύσωμεν 7⁶ Schreibfehler für κλάσωμεν
κενοῦν : κενωθήσεται קהק(ר) Σ' 3²⁶
κεφαλή ראש A' Σ' Θ' 9¹⁴, -λή ראש A' 2²
κεφαλῆς : -λίδα גרן Θ' 8¹
κημοῦν : κημοῦντα אגמין Σ' 9¹³
κῆπος גן A' Σ' Θ' 1³⁰
κινεῖν : κινούτων (ר) מניפין Σ' 10¹⁵
κίρναν קסמ(ל) A' 5²²
κίρρος : κίρρον (Akkus.) פס A' 13¹²
κλᾶν : κλάσωμεν (ה) נקיצ(ה) Σ' 7⁶ (von קצפ abgeleitet)
κλαστήριον : -ρια מרור מרור A' 2⁴
κληρονομία : -μίαν מורר A' Σ' Θ' 14²³
κλητός : κλητήν מְקָרָא A' 1¹³
κλοιός (ר) על [A'] < Θ' > 14²⁵
κλονεῖν : κλονῶν מרגיני A' 14¹⁶, ἐκλονήθη רגזו A' 14⁹, ἐκλονήθησαν
ירגזו (ר) A' 5²⁵
κλύζειν : κλύζων קטש A' 8⁸
κόλασμα קסמ A' 3²⁴
κολυμβήθρα : -θρας (Sing.) ברכה Σ' 7³
κόμη : κόμην (ר) פס A' 3¹⁷
κόρυθα : κορύθαις ים נעוצים A' Θ' (?) 7¹⁹
κοπιάζειν : ἐκοπίασα ἀφιέναι נשא נלאיחי Θ' 1¹⁴
κοποῦν קולאק und קוֹפוּטֵי קולאק Σ' 7¹⁸, ἐκοπώθηγν ἰλασκόμενος נלאיחי
נשא Σ' 1¹⁴
κόπτειν : κόψωμεν (ה) נקיצ(ה) Θ' 7⁶ (von קצפ abgeleitet)
κορυφή : -φή קרדק A' Σ' Θ' 3¹⁷
κόσμος : -μον קפארר Σ' 3¹⁸, -μου קריחון משה מרר Σ' 3²⁴
κουφίζειν : ἐκούφισε קרדק A' Θ' 8²³
κραταίουδ : -οῦσθε קרדק 8⁹
κραταίωμα (מ) מְרַצָּב Σ' Θ' 8¹³ (mas. Text מְרַצָּב(ר))
κράτος : κράτει קרדק < Σ' > 8¹¹, ὡς κράτει כאביר Θ' 10¹³
κραυγάζειν : -ζει קרדק A' Σ' 15⁵
κραυγή קרדק A' und < Σ' oder Θ' > 15⁸, קראיגין קרדק A' Σ' Θ' 15⁵
κρίσις : κρίσιν משפס A' 10²
κριτής : קריתין שופס A' Σ' Θ' 3²
κροκόφαντος : קרוקופάνטוס קרדק A' 3¹⁹

- κροτεῖν : κροτούσαι קרופו Σ' Θ' 3₁₈, ἐκρότησαν קרופו Σ' 2₆
 κρούμα : κρούματος (Var. κρούσματος) קרומו Σ' 1₆
 κρύπτειν : κρύψον קרפו Θ' 16₃
 κυκλῶν : ἐκύκλωσεν קרפו <Σ' oder Θ'> 15₈
 κύριος und -ον קרו א' Σ' 3₈, 7₁₈
 λάκκος : λάκκου קרו א' Θ' und Σ' 14₁₅, 19
 λαμπρόνειν : λαμπρόνητε קרפו [A'] <Σ'> 1₁₆
 λαός : λαοῦ קרו א' 8₁₁? (s. S. 70 Anm. 322), Σ' Θ' 10₆, λαοί קרו א' Σ' Θ' 8₉
 λάρυγξ : λάρυγγι קרו Θ' 3₁₈
 λατομεῖν : -μούντα קרו א' 10₁₅
 λάφυρα ללש <A'> 9₂
 λέγειν : ἐρεῖς קרו א' 6₉, εἴπατε קרו א' Θ' und E' (?) 3₁₀
 λείμμα קרו א' 1₉
 λέντιον : -τια קרו א' 3₂₂
 λέων : λεόντων (lies λέοντος) קרו א' 5₂₉, λέοντα קרו Σ' 15₉
 λῆμμα קרו Σ' Θ' 14₂₈, 15₁
 λιθολογῆν : ἐλιθολόγησα (lies -σεν) (קרו) קרו א' Σ' Θ' 5₂
 λίθος : λίθον קרו א' 8₁₄, λίθους קרו א' Θ' 14₁₉
 λίμνη : λίμνας קרו א' 14₂₃
 λιμός : λιμῶ קרו Σ' E' (?) 5₁₈
 λιπαίνειν : ἐλιπάνθη קרו Σ' 6₁₀ (mas. Text קרו)
 <λόγος קרו Σ' Θ' 2₁, s. S. 31 Anm. 74>
 λυτροῦν : λυτρωθήσεται קרו א' Σ' Θ' 1₂₇
 μάγος : μάγους קרו א' 8₁₉
 μακαρίζειν : -ρίσατε קרו א' und Θ' 1₁₇, οἱ μακαριζόμενοι αὐτοῦ קרו א' Σ' Θ' 9₁₅
 μακέ קרו Θ' 3₂₄
 μαλακίζειν : ἐμαλακίσθη קרו [Σ'] <Θ'> 14₁₀
 μανά קרו Θ' 1₁₃
 μανιάκη : -κας קרו Σ' 3₁₈
 μάντις : μάντιν קרו א' Σ' Θ' 3₃
 μαρτύριον קרו א' Σ' Θ' 8₁₆
 μάταιος : προσφορὰν ματαίαν קרו מנחם Σ' 1₁₈
 ματαιότης : -τητος קרו [A'] <Θ'> 5₁₈
 ματαίως קרו Θ' 1₁₈
 μάχαιρα : μαχαίρα קרו א' [Σ'] 3₂₅
 μεγαλύνειν : ἐμεγάλονας קרו א' Σ' Θ' 9₂, μεγαλυνθήσεται קרו Σ' 10₁₅
 μέγεθος : μεγέθους und -θει קרו א' 10₁₂, א' Σ' 9₈, μεγέθει קרו Θ' 10₂₅
 μέθυσμα קרו א' 5₂₂
 μελετᾶν : -τῶντας קרו Θ' 8₁₉
 μελωδεῖν : -δήσατε קרו <A' Σ' (?)> 12₉

- μεσημβρία : -ίας (Sing.) צהריים Θ' 16₃
 μέσος : ἐν μέσῳ ברוך Θ' 16₃; ἀνὰ μέσον: siehe ἀναμέσον
 μετά c. gen. ב Σ' 2₆
 μετακινεῖν : -νοῦν נודד Σ' Θ' 16₂
 μεταναστεύειν : -στεῦον נודד A' 16₂
 μετέκδυμα : -δύματα מחלצות A' Θ' 3₂₂
 μετεωρίζειν : ἔμετεωρίσθησαν גבהו A' 3₁₆
 μετεωρισμός גבהות A' 2₁₁
 μετέωρος : -ρον גבה Σ' 2₁₅, -ροι גבהות Θ' 2₁₁ (mas. Text גבהות)
 μέτρον מִשְׁרָה A' 9₅
 μή : ἀπέστῃσέν με μὴ πορεύεσθαι מִלְכַּת (ר)רְסִינִי Σ' 8₁₁ (mas. Text
 רְסִינִי), οὐ μή לא [A']Σ' Θ' 13₂₂
 μή in der Frage ה Σ' 7₁₃; μή τι: siehe μήτι
 μήνης : μήνιδος עברה <Θ'> 13₉
 μηρός : μηροῖς ירכתי A' Σ' Θ' 14₁₈, μηρούς ירכתי A' Θ' 14₁₅
 μήτι ה A' 10₁₅
 μαινεῖν : μεμιαμμένα (?) טמא A' 6₅
 μιγνῶναι : μεμιγμένος מהול Σ' 1₂₂
 μισθοῦν : μεμισθωμένῳ A' Θ' und μεμισθωμένους Σ' שכירה 7₂₀
 μίτρα : μίτρας (Plur.) צניפיה A' 3₂₃, שריון Σ' 3₁₉
 μόνον רק Σ' 4₁
 μοτοῦν : μοτῶν חָבֵט A' 3₇, ἐμοτώθησαν חָבֵטוּ A' 1₆
 μου 5₁. 7₁₃. 8₁₆. 10₆. 13 und με 1₂₄. 8₁₁ zweimal (einmal προς με).
 12₁ bei verschiedenen Übersetzern = Pron. pers. suff.
 μοχθεῖν : ἐμόχθησα אָרֹן נָשָׂא בְלֵאִיתִי A' 1₁₄
 μοχλός (ה) בְּרִיחָה A' Σ' 15₅ (mas. Text בְּרִיחָה)
 μῦα (aus μῦα) : μύη זבוב A' Σ' 7₁₈
 μυαλοῦν : μεμυαλωμένων מוחים A' 5₁₇
 μυατήρ : -τήρος ἡ אָה A' 3₂₁, τὰ περὶ τοὺς μυατήρας הָאָה נזמי Σ' 3₂₁
 Μωάβ מואב A' 15₄, Σ' 15₉
 μάβλα (710 falsch -ας) נבל A' Σ' 5₁₂
 μάς : μάςן היכלי [A']Σ' Θ' 6₁, μάסִים היכלי A' Σ' Θ' 13₂₂
 מאניάς ילד Σ' 9₅, מאניאס (Plur.) נערים Σ' 3₄
 מאניס עלמה A' Σ' Θ' 7₁₄
 μέμειν : μεμηθήσονται (ר)רעו A' Σ' 5₁₇
 μέος Σ' und νεώτερος Θ' נער 3₅
 μεφέλη : -λή עב Σ' 14₁₄
 νίκος נצח A' 13₂₀
 νόμος : νόμον חורה A' Σ' Θ' 8₁₆
 νοסיά : νοσιά[ν] A' und νοσιάν Σ' Θ' קן 16₂
 νοκτοφולάκιον מלונה Σ' 1₈
 νύξ : νυκτός לילה Σ' 4₅, νυκτί ליל Θ' 16₃

- νῶτος : νῶτον (lies νότου) (ר) מחניר A' 11₅
 ξένος : ξένων נכרים A' 2₆
 ξύλον : ξύλων A' Σ' und ξύλα Θ' γ 10₁₉
 ξυρᾶν : ἐξυρημένους גרועה Σ' Θ' (?) 15₂
 ὁ, ἡ, τό : siehe oben S. 111—115
 ὅδε : τάδε כה ※ 8₁₁
 ὁδός : ὁδοῦ A' Θ' und ὁδῶ Σ' דרך 8₁₁, ὁδόν דרך A' Σ' Θ' 8₂₃, מסלת
 Σ' 7₃
 ὄζειν : ὄζεος מובט Θ' 14₁₉
 οἶκος ביהוה Σ' 14₂, οἴκοις בחי A' Σ' Θ' 8₁₄, οἴκους בחי A' 3₂₀
 οἶνος (ר) סבא Σ' und Θ' 1₂₂, οἶνον יין A' (?) Σ' Θ' 5₂₂
 οἴχθεσθαι : οἴχθησεται ἤחל(ר) A' 8₈
 ὀλοκληρία מוחם ※ A' 1₆
 ὀλολύειν : -ζων לילל Σ' (?) 14₁₂
 ὀμαλός : -לוῦ נשפה Σ' 13₂
 ὀμοῦ יחודי A' 1₃₁
 ὀπισθεν : ἀπὸ ὀπισθεν מאחור A' Σ' 9₁₁
 ὀπίσω : εἰς τὰ ὀπίσω אחר ※ <Θ'> 1₄
 ὀραματίζεσθαι : ὀραματίσθη חזה A' 2₁
 ὄρᾱν : εἶδεν חזה Σ' Θ' 2₁
 ὄρασις : ὄρασει מראה Σ' [E'] 11₃
 ὄργή : ὄργης (ר) עברת(ר) Σ' Θ' 10₆, (ר) זעמ(ר) [A'] Σ' 13₅
 ὄργιζειν : ὄργισθη רגזה Θ' 14₉
 ὄριον גליל Σ' 8₂₃
 ὄρνεάζειν : -ζοντας מצפצפים A' 8₁₉
 ὄρυκτηίς : -ταίς חפררות(ל) A' 2₂₀ (mas. Text פרות לְחַפֵּר פרות)
 ὄς : ὄν Σ' Θ' und ὄ A' אשר 2₁
 ὅστις : ἥτις אשר E' (?) 6₁₃
 ὀσφραίνειν : ὀσφρανεῖ αὐτὸν τοῦ φόβου ביריחו ביראת(ר) Θ' 11₃
 ὅτι כי bei verschiedenen Übersetzern 3₉. 10 zweimal. 24. 5₁₀. 7₁₃. 8₁₁.
 9₄. 10₂₃. 15₈
 οὐ, οὐκ und οὐχ לא A' 1₆ dreimal. 9₁₂, A' Σ' Θ' 9₂, Σ' [E'] und Θ'
 11₃, [A'] <Σ'> 14₂₀, οὐ μὴ לא [A'] Σ' Θ' 13₂₂, οὐκ ἔστιν אין A'
 1₆ (※). 5₂₇, οὐκ αὐταρκες ὁμῖν מכם מעט Σ' 7₁₃
 οὐαί הוי Θ' 10₁
 οὐδέ ולא Σ' [Θ'] 11₃, ואין Σ' Θ' 5₂₇
 οὐδός : οὐδῶν ספים [A'] Σ' 6₄
 οὐκέτι : οὐκέτι προσοίσετε לא תוסיפו הביא Σ' 1₁₃
 οὐρά : οὐρῶν זנברת A' 7₄
 οὐραγία : οὐραγιῶν זנברת Σ' Θ' 7₄
 οὐρανός : -νοί שמים A' Θ' 1₂
 οὐς : ὄτων (ר) אזני Σ' [Θ] 11₃, ὄτα (ר) אזני Σ' 6₁₀

- οὗτος : τὴν παραβολὴν ταύτην הזה המשל A' Σ' Θ' 14₄, διὰ τοῦτο לכן
 A' Σ' Θ' 5₂₄, A' Σ' 10₁₆, על כן Θ' 15₇, ἔνεκεν τούτου כן על Σ'
 15₄, ἐπὶ τούτῳ כן על A' 15_{4.7}, τοῦτο πρῶτον הראשון [A'] Θ' 8₂₃
 ὄφθαλμός : -μοί Σ' und Θ' und -μῶν A' עיני 2₁₁, -μῶν (ר) עיני Θ' 11₈,
 -μοῖς עינים <A'> 3₁₆, -μοῖς A' und -μῶς Σ' עני 3₈
 ὄχλησις : -σιν (Q ἐνόχλ.) טרח A' Σ' Θ' 1₁₄
 ὄψις : ὄψιν מראה Θ' 11₈, ὄψεις שכיות A' 2₁₆
 παγιδεύειν : -δευθήσονται (ר) נוקשׁו Σ' 8₁₅
 παιδεία מִרְיָהוּ Σ' Θ' 9₅, Σ' [Θ'] 9₆ (Θ' nach Q παιδείαν)
 παιδίον : παιδίοις ילדֵי A' 2₆
 παίζειν : παίζεται עשעש(ר) Θ' 11₈
 παῖς נער A' 3₅, παιδάς נערים A' 3₄
 παράβασις : -σιν טרה Σ' 1₅
 παραβολή : -λήν משל A' Σ' Θ' 14₄
 παράγειν : -γων עבר Σ' 8₈
 παραδοξασμός פלא Σ' 9₅
 παρακαλεῖν : παρεκάλεσας (ר) הנחמ(ר) A' Θ' 12₁
 παράνομος : -νόμων מחים Σ' 5₁₇
 παραπικραίνειν : εἰς τὸ π. למרוץ Σ' 3₈, -πικράνῃτεס ממרוץ(ר) Σ' Θ' 1₂₀
 παρασκευάζειν : παρεσκεύασαν ἑαυτοῖς κακά רעה להם גמלו Σ' 3₉
 παρ-ατενίζειν : -ζουσαι משקרות <A'> 3₁₆
 παραχρᾶσθαι : -χρησθήσονται חשגלנה Σ' 13₁₆
 παρενσκάζειν : -ζουσαι(?) תעכסנה A' 3₁₆
 παρέχειν : ἀσθενείας παρέχων חולשׁ Θ' 14₁₂
 παριέναι : παρήσιν יִרְפּוּ A' 5₂₄
 πάς, πᾶσα etc. כל 2_{13.16.31.719} zweimal. 87. 94. 149. 26. 31 (πᾶσα
 חָלַל A' Σ' Θ'). 15₂ bei verschiedenen Übersetzern
 πατράδελφος : -δέλφω (lies -φου) דוד(ר) A' 5₁
 πάχος : πάχους עב A' 14₁₄, πάχη עבים <A'> 5₆
 πείθειν : πεποιθότες לבטח Θ' 14₃₀
 πέλοξ גרן A' 10₁₅
 πένης : πενήτων עניי A' 10₂, דלים [Σ'] <Θ'> 14₃₀
 πέραν c. gen. בקצה [A'] Σ' 7₁₈, ἐν τῷ πέραν c. gen. בעברי Σ' 7₂₀,
 ἀπαγόμμενα πέραν Ἀρνῶν מַעְבְּרוֹת לֵארוֹן Σ' 16₂ (mas. Text
 מַעְבְּרוֹת)
 πέρας קצה Σ' Θ' 2₇
 περί c. acc.: τὰ περὶ τοὺς μυκτῆρας האפי נזמי Σ' 3₂₁
 περιαιρεῖν : περιηρημένος מחול Θ' 1₂₂
 περιβόλαιον שמלה Σ' 9₄, (ד) מכסי Σ' 14₁₁, -λαῖα מעטפות A' 3₂₂
 περιέρχεσθαι : περιήλθεν הקיפה A' 15₈
 περιζῶμα : -ζώματα מחיצות Σ' 3₂₂
 περιζωννύειν : -ζώνουσθε החאזר 8₉ zweimal

- περισκελῖς : -λίδας עכסו ס' [und A'] 3₁₈
 περισσεύειν : -σσεύον(?) נותרה A' 1₈, -σσεύσας נותר A' Σ' Θ' 4₃
 περισσευμα (ה)תרה A' 15₇ (mas. Text תרה)
 περισσῶς : π. ἐποίησεν עשה יתרה Σ' 15₇
 περιστέλλειν : περίστειλον אסא Σ' 4₁
 περιτέμνειν : περιτετμημένος מוהו A' 1₂₂
 πέτασθαι, πέτεσθαι : πετάμενος A' und πετόμενος Θ' מעופה 14₂₉
 πετεινόν ארע A' 16₂
 πηλοβοροχέιν : -χῆσω ἀτὴν יהיהאטאט(ר) Σ' Θ' 14₂₃
 πηλοβοροχία : -χία מוטאט Σ' Θ' 14₂₃
 πιμπλάναι : ἐπλήσθησαν מלאו Σ' 2₆
 πίνειν רותב A' (?) Σ' Θ' 5₂₂
 πίτυς : πίτυες בררשים Σ' Θ' 14₈
 πλεονεκτεῖν : πεπλεονεκτημένον פרוהי Σ' 1₁₇ (mas. Text פרוהי)
 πληγῆ הפק Σ' 3₂₄
 πληθύνειν : ἐπληθύνθη רבה Σ' [Θ'] 9₆ (Θ' nach Q τῷ πληθύνειν)
 πληροῦν : ἐπλήρουν מלאים [A'] Σ' Θ' 6₁
 πνεῦμα : πνεύματι רוח A' Σ' Θ' 11₄, σὺν τῷ πνεύματι (ה)ברחה Θ' 15₅
 (mas. Text ברהיה)
 ποιεῖν : ποιήσει יעשו A' (?) Σ' Θ' 5₁₀, ἐποίησεν עשה A' und Σ' und Θ'
 15₇, ποιηθήσεται יעשו A' 3₁₁
 ποίημα : ποιήματος מעשה A' 3₂₄
 ποιμνιον : ποιμνίου צא A' 7₂₁
 πολεμῖν : -μῆσαι אהח(ל) A' Σ' Θ' 7₁
 πολυτελής : -λέσει נעצוצים Σ' 7₁₉
 πονηρός : -ρόν (Neutr.) רע Θ' 7₁₅
 πορεύεσθαι אבב Σ' 8₁₁, πορευόμεναι ... ἐπορεύοντο תלכנה ... הלוך A' 3₁₆
 ποταμός : -μοῦ נהר Σ' 7₂₀, יארי [A'] Σ' 7₁₈
 ποταμοῦσθαι : -μωθήσονται נהרו(ר) A' [Θ'] 2₂
 πούς : τὰ πρὸς ποδῶν αὐτοῦ שוליו [A'] Σ' Θ' 6₁
 πράκτωρ : -τορες Σ' Θ' und -τορσιν A' (ר) נגשי 3₁₉
 πραῦς : πραέων דלים [A'] <Σ'> 14₃₀
 πρίων משרר Σ' 10₁₅
 πρόθυρον : -ρα אמות [A'] Σ' 6₄
 προνομεύειν : -μεῦσαι לבו Σ' Θ' 10₆, ἐπρονομεύθη שדד <A'> 15₁
 προνομή : -μῆν בן Σ' Θ' 10₆
 πρὸς c. gen. : τὰ πρὸς ποδῶν αὐτοῦ שוליו [A'] Σ' Θ' 6₁
 c. acc. אל A' Σ' 3₈, Σ' 7₃, A' 7₆, ※ <Σ'> 8₁₁, A' Θ' 14₁₅, ב
 A' 5₈ (lies ἐν statt πρὸς)
 προσεγγίζειν : -γγίσα אקרב(ר) A' 8₃
 προσερίζειν : -ερίσγη מריתם(ר) A' 1₂₀, τοῦ προσερίσαι למרות A' 3₈
 προσήλυτος גר A' Σ' Θ' 14₁

- πρόσθεμα : -θέματα נוספות [A']⟨Σ'⟩ 15₉
 πρόσκομμα : -κόμματος נגה A' 8₁₄
 προσκόπτειν : -κόψει נגש(ר) Θ' 3₅, -κόψουσιν כשלו(ר) Σ' 8₁₅
 προσοψις : -ψιν (הן) פת Σ' 3₁₇
 προστιθέναι : προσθήσω . . . προσθέματα נוספות . . . אשית [A']⟨Σ'⟩ 15₉,
 προσετέθη נחה ⟨Θ'⟩? 7₂
 προσφέρειν : οὐκέτι προσοίσετε הביא לא תוסיפו הביא Σ' 1₁₃
 προσφορά : -ράν מנחה Σ' 1₁₃
 πρόσωπον und פני(הם) פני(הם) Θ' 13₈, ἀπὸ (Q ἐκ) προσώπου מפני A' 7₂,
 πρόσωψο פנים A' und Θ' 3₃, προσώποις A' und πρόσωπα Θ'
 פנים 9₁₄, τὰ ἐνώτια τοῦ προσώπου האף נזמי [E']⟨Θ'⟩ 3₂₁, τὰ
 κατὰ πρόσωπον אֲדָתָן פתוחן Θ' 3₁₇
 πρῶτος ראשון Σ' 8₂₃, τοῦτο πρῶτον הראשון [A']Θ' 8₂₃
 πρωτότοκος : -κοι בכורי [A']⟨Σ'⟩ und [Σ']⟨Θ'⟩ 14₃₀
 πτερύγιον : -γίου (ר) כנפיר Σ'Θ' 8₈
 πτήσσειν : πτήσσετε הִתְיָר א' 8₉, anonym 8₉
 πτώμα : τὸ πτώμά σου נבליד Σ' 14₁₁ (von בָּלָה abgeleitet)
 πῦρ : πυρός אש Σ' 4₅, A'Σ'Θ' 5₂₄, A' und Σ' 9₄
 πυρρῶν : πυρρῶσιν יאדירמו A'Θ' 1₁₈
 πώγων זקן Σ'Θ' (?) 15₂
 πῶς ohne Äquivalent im Hebr. [※ A'] 1₂₂
 ῥάβδος : ῥάβδω שבט A'Σ'Θ' 11₄, ῥάβδον מטה A'Σ' 14₆
 ῥαφαεῖμ רפאים A'Θ' 14₉
 ῥῆμα דבר A' 2₁
 ῥίζα : ῥίζης שרש A'Σ' 14₂₉
 ῥίπτειν : ῥίψουσιν יִרְטְפוּ Θ' 13₁₆ (mas. Text יִרְטְפוּ)
 σαθροῦν : σαθροῦσθε רעה A'Σ'Θ' (?) 8₉
 σαλεύειν : ἐσαλεύθη יניעו(ר) [A']Σ' 6₄, יניעו(ר) A'Θ' 7₂, רגזה Σ' 14₉
 Σαμάρεια : -ρείας שמרון A'Σ'Θ' 7₉
 σειρήν : σειρήνες תנים A'Σ'Θ' 13₂₂
 σεισμός : -μῶ רעש A' und Σ' 9₄
 Σενναάρ שנער A'Σ'Θ' 11₁₁
 σημεῖον נס ⟨Σ' oder Θ'⟩ 5₂₆
 σῆραγξ : σῆραγγων תִּרְחָוּ A' 7₁₉
 σιτευτός : -τῶν מריאים ⟨A'⟩ 1₁₁
 Σιών ציון A' (?) Σ'Θ' 3₁₇
 σιωπᾶν : ἐσιώπησα נדמיתו A'Σ'Θ' 6₃, ἐσιώπησεν A'Θ' und ἐσιωπήθη
 Σ' נדמה 15₁
 σκανδαλίζειν : ἐσκανδαλίσθη כשלה A' 3₈
 σκανδαλισμός מְכַשְׁלֵי A' 3₆
 σκάνδαλον מוקש Σ'Θ' 8₁₄, מכשול A' 8₁₄ (lies σκανθάλου)
 σκανδαλοῦν : -λωθήσονται כשלו(ר) A' 8₁₅

- σκευός : σκευή כלי [A'] Σ' 13₅, τὰ σκευή τῆς ἐμπνοίας שפני הברי Σ' 3₂₀
 σκιά : σκιάν (ד) צ' Θ' 16₃
 σκοτάζειν : ἐσκοτάσεν דשח ※ 5₅₀
 σκοτία : χρονίζοντες ἕως σκοτίας בנשרי מאקרי Σ' 5₁₁
 σκῦλα לבל Σ' Θ' 10₆
 σκυλεύειν : σκυλεύσαι לבל Σ' Θ' 8₁, לבל Σ' Θ' 10₆
 σκώληξ עולג A' Θ' 1₁₈
 σκῶλον שרמ A' 8₁₄
 σκωλοῦν : σκωλωθήσονται נורשו (ר) A' 8₁₅
 σκωρία : σκωρίαν סיגים [※] (Σ') 1₂₂, (ד) סיגים Σ' 1₂₅
 σου 1_{22.25.} 3_{25.} 12_{1.} 14₁₁ dreimal. 19. 20 zweimal. 16₃, σοי 12_{1.} 14₉
 und σε 14₁₁ bei verschiedenen Übersetzern = Pron. pers. suff.
 σοφία : -ία (ר) חכמה Σ' 10₁₃
 σοφός : σοφοί חכמים A' Σ' 5₂₁
 σπαθαιικός : -κά רידיד Σ' 3₂₅
 σπάθινος : -να רידיד A' 3₁₉
 σπινθήρ : -θήρα ריצר A' Σ' Θ' 1₃₁
 στασιούν : στασιώσει יכסו <A'> 9₁₀
 στέμφυλον : -λα סיגים ※ A' 1₂₂, (ד) סיגים A' 1₂₅
 στερεός : -όν (in dem verderbten Texte von 710 Neutr., ursprünglich
 Mask.) צור A' 8₁₄
 στερέωμα רר 2₁₀
 στέφανος : στεφάνους פארים A' Σ' 3₂₀
 στηθοδεσμός : -μίδος ליגיל פתח Σ' 3₂₄
 στηλοῦν : ἐστήλωται נצב A' 3₁₃, τῶν ἐστηλωμένων מצב E' (?) 6₁₈
 στήριγμα רעב Σ' 3₁ (710 στήρισμα) und [A'] Σ' 3₁
 στηρισμός : -μούς (lies στηριγμόν) משענה Σ' 3₁
 στρατιά oder στρατεία : στρατιών צבא A' 1₉, στρατειών צבא A'
 14_{24.27}
 στρεβλοῦν : -λοῦντα אנמ A' 9₁₃
 στρέφειν : ὡς ἔστρεψεν כמחפח Σ' 13₁₉
 στρουθίζειν : -ζοντας מצפפס Θ' 8₁₉
 στρουθοκάμηλος : -λοι (710 στρουθοί κάμηλοι) יענה בנות A' Σ' 13₂₁
 στρουθός : θυγατέρες στρουθῶν יענה בנות Θ' 13₂₁
 συγκεραυνῶναι : -κεράσει יכסו <Θ'> 9₁₀
 συγκοιτάζειν : -τασθήσονται הלגה A' 13₁₆
 συλλαμβάνειν : -νει ררה A' Σ' 7₁₄
 συλλέγειν : σύλλεξον רסא A' 4₁
 συμβάλλειν : συμβαλεי יכסו <Σ'> 9₁₀
 σύμβουλος רערי A' 9₅
 συμπαραβάλλειν : -παρεβλήθης תלשנמ Σ' Θ' 14₁₀
 συμπλέκειν : -πλεκήσεται יתאבכו Θ' 9₁₇

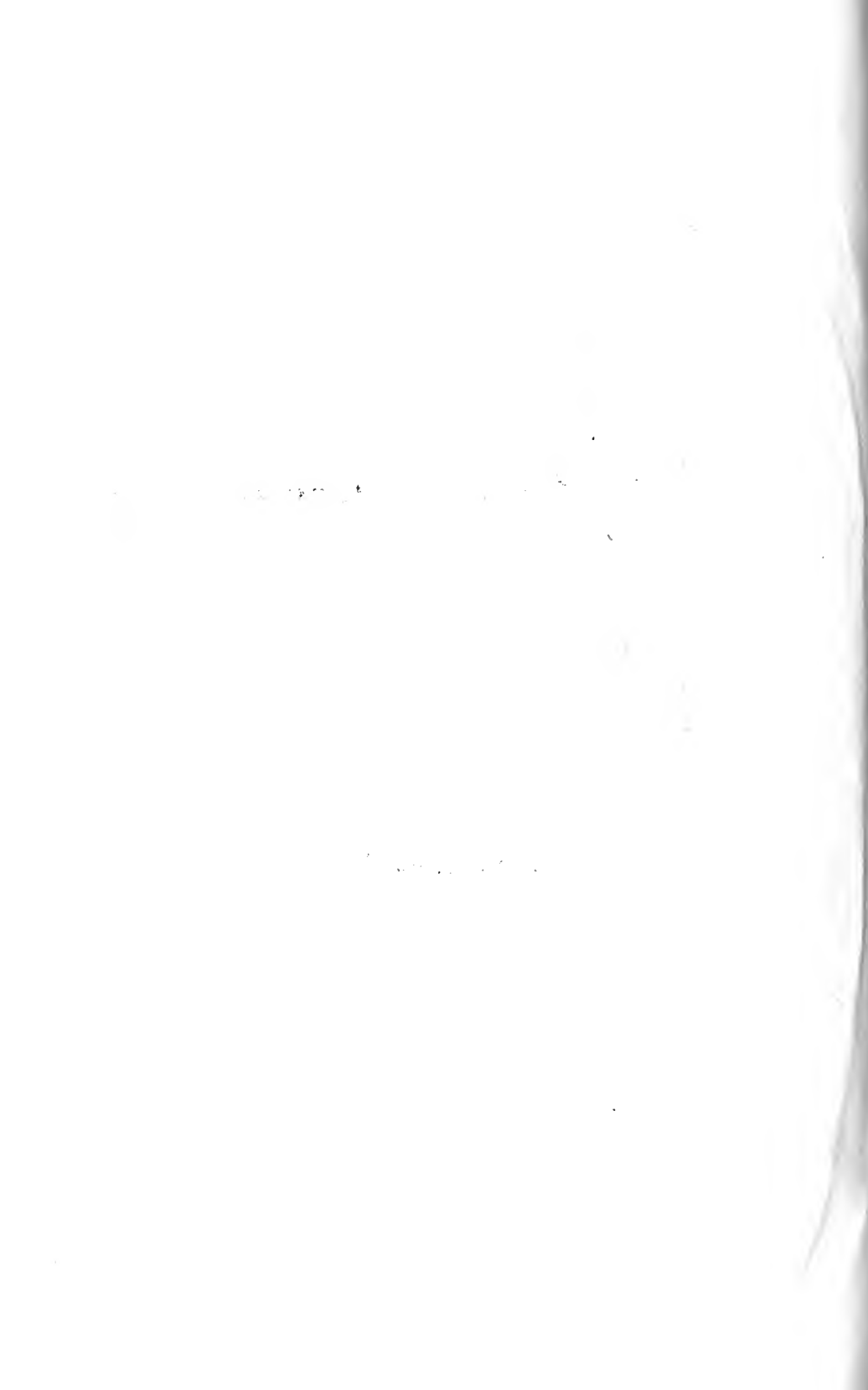
- συμποσιασμός (ד) סבא A' 1₂₂
 σύν (ם) אתא [A']⟨Σ'⟩ 14₂₀, σύν τῷ πνεύματι αὐτῆς בְּרִיחָה Θ' 15₅ (mas. Text בְּרִיחָה)
 συνάγειν : συνάγαγε אסא Θ' 4₁
 συναρπάζειν : συνηρπασα שׁוֹשְׁתִי A' Θ' 10₁₃
 σύνδεσμος קשר A' Θ' 8₁₂
 συνετός : -τοί נבונים A' Σ' 5₂₁, συνετός . . . εἰμι נבונה Σ' 10₁₃
 συνταγή : -γῆς מועד A' Σ' 14₁₃, -γᾶς (כם) מועדי A' 1₁₄
 συνταράσσειν : siehe συντάσσειν
 συντάσσειν : συντεταγμένοις αὐτοῦ מועדיו (mas. Text מועדיו) A' und Σ' Θ' 14₃₁ (bei A' ist falsch συντεταραγμένοις überliefert)
 συντέλεια : -αν כלה Σ' Θ' 10₂₃
 συντομή : -μήν נחרצה A' und Σ' Θ' 10₂₃
 [συντριβή שד A' 13₆]
 συντριμμός : -μμοῦ שבר A' Σ' Θ' 15₅
 Συρία : -ας ארם A' Σ' 7₁
 συρίζειν : συρίσει שרק(ר) A' Σ' 5₂₆, שרק A' Σ' 7₁₈
 συρρεῖν : συρρέουσι נהר(ר) Σ' 2₂
 συσκιασμός : -μῶ (lies -μός?) סכה A' 1₈
 συσσειν : συσσεισας מרעיש Σ' 14₁₆
 συσσεισμός סופה ⟨A'⟩ 5₂₃
 σύσσημον נס A' 11₁₂, 13₂, A' Σ' Θ' 11₁₀
 συστροφή : -φήν עברה Σ' 1₁₃
 συχγών : -νεῶσι סבכי A' 9₁₇
 σφραγίζειν : σφράγισον ההום A' (?) Σ' Θ' 8₁₆ (A' nach Q σφράγισα)
 σχεδιάζειν : -ζουσαι העכנסה Θ' 3₁₆
 σχοίνιον : σχοινίω חֲבִלִי [A']⟨Θ'⟩ 5₁₃
 σῶμα פגא A' Σ' 14₁₉
 ταλαιπωρία שׁוֹד Σ' Θ' 13₆
 ταπεινός שפל Σ' und Θ' 2₁₁
 ταπεινοῦν : ἐταπεινώθη שפל A' 2₁₁
 ταράσσειν : ταραξας מרגיז Σ' 14₁₆, ἐταράχθησαν ורגזו(ר) Σ' Θ' 5₂₅
 ταρσός : ταρσούς (כם) כפוי A' 1₁₅
 τάφος : τάφου (ד) קבר 14₁₉
 ταχέως מוהר Σ' Θ' 8₁
 ταχύνειν : ἐτάχυνεν הקל Σ' 8₂₃
 ταχύς : ταχύ מוהר A' 8₁
 τέκνον : τέκνων Σ' und τέκνοις Θ' ילדו 2₆
 τελαμών : -μῶνας שביסים A' 3₁₈
 τέλεσμα קצא A' 2₇
 τελευτή : -תָּהּ כלה A' 10₂₃
 τέλος נצח Σ' Θ' 13₂₀

- τέναγος : τενάγη (ו) גרוה A' Σ' Θ' 87
 τέρπειν : τέρπου צהלי Θ' 126
 τέρψις : τέρψεως (ר) שעשועי Σ' 57
 τεύχος : γλιϋן Σ' 81
 τιθέναι : θήσω (ה) שמתה(ר) A' Σ' Θ' 1423, θοῦ שיתר Θ' 163
 τίμιος : τίμια תפארה <Θ'> 318
 τίναγμα : תרָבָה A' 131
 τιτρώσκειν : -σκων חולב Σ' 1412, ἐτρώθης תָּרַבְתָּ [Θ'] <Σ'> 1410
 τραχῆλος : τραχῆλου צואר A' und Σ' 83
 τρυφή : τρυφῆς עננ A' Σ' (?) Θ' 1322
 τρώσις : τρώσεως תריה Θ' 16
 τυφών : τυφώνων תיָהָם A' 1321
 ὕβρις : תבאָה Θ' 917
 ὕγιής : ὕγιές מהם [×] Σ' 16
 ὕδωρ : ὕδατι במים A' (lies ἐν ὕδ.) und Σ' und Θ' 122, ὕδατα מים A' Σ' 119, ὕδάτων מים A' und Σ' Θ' 1423.
 οὐδός : οὐδῶ בן <A' Θ'> 51, οὐδός בני A' 1114
 ὕμεις : ὕμῶν ככם(מערצ) A' und Σ' Θ' 813, οὐκ αὐταρχες ὁμῖν מעט מכם מעט Σ' 713
 ὕμνησις : זמרה Σ' Θ' 122
 ὑπερέκχυσις : -χύσει (ר) אפיקר A' 87
 ὑπερφανία : -φάνια גאון(ר) Σ' Θ' 1411, -νίας (Sing.) גאון Σ' 1319, -νία גאון A' Σ' 98, -νία גאון A' und Σ' 917, -νίας (Plur.) גאון A' 125 (mas. Text 917. 125 גאון)
 ὑπερογκος : -κα τῶα Θ' 125 (mas. Text גאון)
 ὑπερφανής : -νῆ תבאָה A' 212
 ὑπερφερής : -רῆס גאון(ר) A' 1411
 ὑπό c. acc. תחת [Σ'] Θ' 104
 ὑποδεικνόναι : -δείξει (ר) יָרָה Σ' 23
 ὑπόδημα : -μάτων עכסים A' und <Θ'> 313
 ὑπόκленος : εἰς ὑπόκленον בְּמַחְלוֹת Σ' 219
 ὑποκριτής : -ταί תבאָה A' (?) Σ' Θ' 916
 ὑπόλειμμα (ה) תָּרַבְתָּ Θ' 157 (mas. Text תָּרַבְתָּ)
 ὑπολήμιον : יקב A' Σ' 52
 ὑπο(ρ)ρώξ : ἐν ὑπορώξιν תָּרַבְתָּ A' 219
 ὑποτάσσειν : -τάξουσι c. acc. ב(ר)רדו Σ' 142
 ὑψηλός : -לוֹי תבאָה Σ' 211 (mas. Text תבאָה), -λών גבהים Σ' 515, ὑψηλῆ νεφέλη עב במתי Σ' 1414
 ὑψοῦν : ὑψώσει יִשָּׁב Σ' Θ' 910, ὕψωσον תבאָה Θ' 711 (mas. Text תבאָה)
 ὑψωμα : ὑψώματα במתי A' 1414
 φάραγξ : φάραγγας נחלי Σ' 719
 φάρυγξ : φάρυγγι גרון Σ' 316
 φέγγος : נגה Σ' 45

- Φεθρούς פתרוס A' 11₁₁
 φέρειν הביא A' und Θ' 1₁₃, φέρετε הביאו A' Θ' und Σ' 16₃
 φεύγειν : φεύζεται יורסו [A'] Σ' Θ' 13₁₄ (A' nach Q φεύζονται)
 φθάνειν : φθάσει יגיע Σ' 8₈
 φλέγειν : πυρὸς φλεγόμενος להבה אש Σ' 4₅
 φλόξ : φλογός להבה A' Σ' Θ' 5₂₄, להבים Θ' 13₈
 φόβος : φόβου יראה A' Σ' Θ' 11₂, Θ' 11₃
 φονεύς : φονεὶς מרצחים A' 1₂₁
 φορολογεῖν : -γοῦντας (נשתי'הם) Σ' 14₂
 φορολογία מדהבה Σ' Θ' 14₄
 φρουρίζειν : φρουρισθήσονται יהאבכו A' 9₁₇
 Φυλισθειῖμ. פלשהים A' und Σ' Θ' 11₁₄, פלשה A' Σ' Θ' 14₈₁ (?)
 Φυλιστειῖμ. פלשה 14₂₉, -σטיεῖν פלשהים A' Σ' Θ' 9₁₁
 φύρειν : πεφυρμένος A' und ἐφόρη Σ' מגוללה 9₄
 φυσᾶν : φυσῶν רָפָה Σ' 14₂₉
 φυτός : φυτόν נטע A' und Σ' 5₇
 φῶς אור ※ 5₃₀
 φωτίζειν : φωτίσει (נר) יִרְאֶה A' Θ' 2₃
 Χαλδαῖος : Χαλδαίων כשדים Σ' 13₁₉
 χαρά : χαρᾶς (lies χαρᾶ) ששון A' 12₃
 χεῖλος : χειλῶν (ר) שפתיו A' Σ' Θ' 11₄
 χεῖμαρρος (so, nicht χεῖμάρρους, s. Aquila ed. Burkitt Reg. IV 23₁₂) :
 χεῖμάρρου נחל A' 15₇, χεῖμάρροις נחלי A' 7₁₉
 χεῖρ : χεῖρός יד <A' oder A' Θ'> und <Σ'> 8₁₁, (ם) יד A' und Σ' Θ'
 11₁₄ (bei Σ' Θ' hat 710 fälschlich χεῖρων), χεῖρων (ר) יד A' 3₁₁
 χέρσος : χέρσον שֵׁיב A' 7₂₃
 χορηγεῖν : -γήσουσιν ישפיקו A' 2₆
 χρεμετίζειν : χρεμέτιζε נחלי A' Σ' 12₆
 χροníζειν : -ζοντες מאחרו Σ' 5₁₁
 χώρα : χώραν πρὸς χώραν (lies χ. ἐν χώρα) שדה בשדה A' 5₈
 φάλλειν : φάλαττε זמרו <Θ'> 12₅
 ψήφος : ψήφω מספר A' Σ' (?) 10₁₉
 ψυχή : ψυχῆς נפש A' 3₂₀
 ὦ ηρι A' (?) Σ' Θ' 5₂₂
 ὠδίνειν : -νούσης (lies -νήσουσιν) יחילו A' Σ' Θ' 13₈
 ὠίμ. וים אִתָּם Σ' 13₂₁
 ὠμία : -α כהה A' 11₁₄
 ὠμος : ὠμων כהה Σ' Θ' 11₁₄
 ὠρμα (Var. ὠρμα) שאנה Σ' Θ' 5₂₉
 ὡς in der Regel = כ, s. oben S. 122
 ohne Äquivalent im Hebr.: ἀφήσω αὐτόν ὡς ἀνεπίβατον בתהו אשיחה
 Σ' 5₆.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorbemerkungen	3
Verzeichnis der öfter angeführten Werke	16
Ausgabe der Randnoten	19
Die hebräische Grundlage der Übersetzungen von \mathcal{A}' , Σ' und Θ'	108
Hebräisch-griechisches und griechisch-hebräisches Wörterverzeichnis	110
1) Hebräisch-griechische Abteilung	111
I. Artikel	111
II. Pronomina personalia suffixa	115
III. Hebräisch-griechisches Hauptverzeichnis	115
2) Griechisch-hebräische Abteilung	134



AS Akademie der Wissenschaften,
182 Göttingen. Philologisch-
G8122 Historische Klasse
1915 Nachrichten

CIRCULATE AS MONOGRAPH

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

CIRCULATE AS MONOGRAPH

