EESTI VABARIIGI TARTU ÜLIKOOLI

TOIMETUSED

ACTA ET COMMENTATIONES

UNIVERSITATIS DORPATENSIS

B

HUMANIORA

I

TARTU 1921

EESTI VABARIIGI TARTU ÜLIKOOLI

TOIMETUSED

ACTA ET COMMENTATIONES

UNIVERSITATIS DORPATENSIS

B

HUMANIORA

I

TARTU 1921

Druck von C. Mattiesen, Dorpat

Sisukord. — Index.

1. **Max Vasmer.** Studien zur albanesischen Wortforschung. I.
2. **Alexander von Bulmerincq.** Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi. 1. Name, Ueberschrift, Inhalt und Abfassungszeit.
3. **Max Vasmer.** Osteuropäische Ortsnamen.
4. **Walter Anderson.** Der Schwank von Kaiser und Abt bei den Minsker Juden.
5. **J. Bergman.** Quaestiunculae Horatianae.

STUDIEN ZUR ALBANESISCHEN WORTFORSCHUNG

I

VON

MAX VASMER

DORPAT 1921

Druck von C. Mattiesen, Dorpat

Vorwort.

Der verf. dieser arbeit ist seit dem sommer 1914 fast vollständig der möglichkeit beraubt gewesen neue publikationen zu benutzen. Seit dem juni 1918 kann er auch seine eigene bibliothek und seine manuskripte nicht verwerten. So bittet er gelegentlich zu entschuldigen, wenn die sprachwissenschaftliche literatur nicht immer zitiert wird, wo sie es verdiente. Besonders vermisst der verf. seine eigenen exemplare der wörterbücher des Baškimi, Junggs und Christoforidis.

Wenn hier, gegenüber der gepflogenheit neuester sprachforscher, die lehnwörterforschung mehr zu ihrem rechte kommt, so ist das bei einer von lehnwörtern so durchsetzten sprache, wie das alb., sehr begreiflich. Namentlich der in letzter zeit besonders beliebten aufstellung von alten lautgesetzen auf grund offenkundiger junger lehnwörter, die aus ihrem natürlichen zusammenhang herausgerissen und für sehr alt gehalten werden (vgl. unter r o s ɛ, g a m u ĺ é u. a.) glaubt der verf. entgegentreten zu müssen. Auch die so moderne aufspürung einer unmenge von präfixen (vgl. p ɛr u a) im alb. kann der verf. nicht mitmachen.

In den wortindex aufgenommen sind nur diejenigen wörter über deren etymologie oder lautverhältnisse der verf. neues vorgebracht zu haben glaubt. Von alb. wörtern sind natürlich die im text bereits als stichwörter behandelten ausgeschlossen.

Im grammatischen index sind auch in der arbeit selbst nicht behandelte lautgesetze erwähnt, zu deren erforschung das hier angeführte material aber beitragen könnte.

Kleine mängel der transskription, wie got. h w, þ, aksl. ě

u. a. erklären sich durch den mangel an geeigneteren typen in Dorpat.

Eine fortsetzung dieser studien wird hauptsächlich von dem umstande abhängig gemacht werden müssen, wann der verf. wieder in den besitz albanesischer texte kommt, deren er eine grössere anzahl besessen hat.

Dorpat, Dezember 1920.

1. Anϑinɛ f. ‚Athen' (Hahn)

Diesen namen Athens, den wir bei Dossios B B II 338 belegt finden und den von dort Andresen Volksetymologie[1] übernommen hat, erklärt G. Meyer AW 12 für „messingisch". Die form *'Ανθήνα* ist nach ihm im ngr. nicht volkstümlich, weil vulgärgriechisch die blume *ἄνθος* heisst. Die wiedereinführung der gelehrten form *ἄνθος* soll *'Ανθήνα* veranlasst haben.

Hier muss erwähnt werden, dass die Albanesen in Attika wirklich Aϑinɛ gebrauchen, s. *Λαογραφία* I 88. Dagegen habe ich *'Ανθήνα* in der durchaus vulgären sprache des Karagözistheaters in Athen oft gehört. Die form muss auf vorwegnahme des zweiten *n* beruhen, also durch eine art assimilation erklärt werden, etwa wie frz. concombre, skr. inkona aus ngr. *εἰκόνα*, sloven. cempîn ‚hacke' aus ital. zappino idem, usw. Eine menge beispiele für diese erscheinung findet sich bei Schuchardt, Zschr. roman. Phil. XXXV 76 sq. Vgl. auch Paul Prinzipien [4]65 sq. Brugmann KVG. 238 sq.

2. aštú ‚so' kɛštú ‚so'.

Die beiden wörter verhalten sich zu einander, wie aü ‚er' ajó ‚sie' atá ‚es' zu kü, kɛjó, kɛtá ‚dieser'. Recht unbestimmt behauptet von ihnen aber G. Meyer AW 19 sie seien gebildet „von demselben stamme, zu dem auch taští, taštinɛ, taší, skutar. tęš, ńɛtáš, ndaští, geg. naští ‚jetzt' gehört". — Ungezwungen lassen sich die wörter in aš-tu, kɛš-tu zerlegen. Der zweite teil passt dann recht gut zu der partikel tŭ, die wir im altind. tú, tū́ als auffordernde und hervorhebende partikel wiederfinden und die Uhlenbeck Aind. Wb. 113 mit dem pronomen der 2. person für ursprünglich identisch ansieht. Dasselbe wort erscheint auch im avest. tū (s. Bartholomae, Airan. Wb. 654). Im ablaut damit befindet sich got. þau ‚als', þauh ‚oder, doch'

(s. Feist, Got. Wb. 272). Eine solche auffassung der alb. wörter könnte noch dadurch gestützt werden, dass ein idg. tū mit langem vokal in alb. taš-tí vorliegen kann.

Weniger leicht ist es dem ersten teil der wörter beizukommen. Vergleicht man taší mit tašti, dann ist man versucht dieses -ší mit lat. sīc für verwandt zu halten (s. dazu Walde[2] p. 708). Bedenkt man aber, dass aus até here ‚in dieser zeit' dialektisch ahere ‚alsdann', ahena id. geworden ist (s. G. Meyer AW 4), dann erscheint es möglich, dass wir in *aš, *taš, *kεš alte lokative in der bed. alb. ablative vor uns haben. Ablative, wie alb. asíš, asóš, kεsíš, kεsóš sprächen ja nicht dagegen, denn sie gelten allgemein als alb. neubildungen (s. Pedersen, KZ XXXVI 314).

In der form taštinε sehe ich die partikel -ne (lautlich vgl. alb. pesε ‚5' : idg. *peŋqe u. a.), die wir auch in thessal. τόνε = τόδε wiederfinden, und zu der man Boisacq DE 659 s. v. -νε, Brugmann-Thumb, G.G. [4]283, Brugmann, Grdr. II[2], 2, p. 335, 344, Persson IF II 216 sq. vergleichen kann.

3. avís ‚erscheine, nähere' avitem ‚nähere mich' avitiń (Bogd.) ‚bringe herbei, versammle, nähere'.

Das wort ist von Jokl, Studien p. 4 sq. zu alb. vis m. ‚ort, platz' gestellt worden, welches er zu lit. vėtà ‚ort, stelle' aksl. vitati ‚wohnen, verweilen' usw. stellt. Semasiologisch ist mir diese zusammenstellung nicht klar. Ich ziehe es vor die albanesischen wörter als entlehnung zu aksl. aviti sę ‚sich zeigen, erscheinen' zu stellen. Die aktive form aksl. aviti bedeutet auch ‚vorweisen, zeigen'. Zur etymologie des slavischen wortes vgl. Berneker, Slav. Et. Wb. I p. 34 und Endzelin, Slavbalt. Et. 194. Dass die G. Meyer'sche herleitung des albanesischen wortes aus skr. obići ‚besuchen, versuchen' (AWb. 20) lautlich nicht genügt, hat schon Jokl, Studien 4 sq. gezeigt.

Unklar ist mir bei Jokl aber, warum er alb. avís ‚erscheine' von avís ‚nähere' trennt und nur ersteres als slavisches lehnwort betrachtet sehen möchte (Studien p. 105). Liegen doch die bedeutungen ‚erscheine', ‚nähere mich' und ‚nähere' einander nahe genug. Daraus liesse sich ferner eine bedeutung ‚werde offenbar, werde publik' herleiten, woher der übergang zu ‚mache publik, demonstriere öffentlich, versammle' möglich wäre. Jeden-

falls ist die annahme zweier etymologischer gruppen bedenklich und sie beseitigt, — in der form, wie Jokl sie vornimmt, — auch nicht die schwierigkeiten, da auch sie den übergang von ‚nähere', ‚nähere mich' zu ‚versammle' unerklärt lässt.

4. beľbitsɛ f. ‚e. art süsswasserfisch'.

Nach G. Meyer AW. 32 ist dieses wort „wohl lat. barbus ‚barbe' mit slavischer deminutivendung". Diese annahme ist mit lautlichen und morphologischen schwierigkeiten verknüpft. Ich ziehe es vor das wort aus dem slavischen herzuleiten. Hier bietet sich als quelle bulg. bĕlvíca ‚forelle, salmo fario' oder bĕlevíca ‚zander, perca sandra', (z. b. Gerov Wb. s. v. Mičatek, Bulg.-russ. Wb. s. v.). Bei der ungenauen bedeutungsangabe lässt sich nicht entscheiden, aus welchem dieser beiden wörter das albanesische wort entlehnt ist. Jedenfalls verdienen beide anknüpfungen der G. Meyer'schen gegenüber den vorzug, denn das zweite alb. *b* kann auf angleichung an das anlautende *b* beruhen.

5. bɛrtšík, pɛrtšík m. ‚spanne'.

G. Meyer AW. 34 sagt darüber folgendes: „bɛrtšík, pɛrtšík m. bɛrtšikɛ f. (Doz), bɛrdžík m. (Hahn) ‚spanne'. Mac. bɛrtsatu ‚ὀργυιά, klafter' bei Kav. gehört zu bratsu ‚arm' aus bracchium und ist daher fern zu halten. Das wort ist slavisch, richtige form pɛrdžík aus *pɛržík zu bulg. prъža ‚spanne' wz. *preng-, eine ableitung von einem asl. *prędžь vgl. vъprędžь sъprędžь ‚joch'." —

Da ich im slavischen tatsächlich nirgends ein derartiges wort finde und auch die von M. angesetzte form zur erklärung der alb. lautlich nicht genügt, so ziehe ich es vor das wort aus einer ganz andern slavischen sippe herzuleiten: es muss ein lehnwort sein aus der etymologischen gruppe von poln. bark ‚oberarm, achsel, oberer vorderfuss der tiere, schulter' dial. barkół ‚klafter' dial. bark, barka, barczyk ‚arm der deichsel', welche Berneker EW I 108 auf urslav. *bъrkъ zurückführt und deren skr. entsprechung *brk, *brčik wäre, was genau zum albanesischen worte passt.

6. geg. boľbɛ f. ‚unglücklicher zufall'.

Das wort, — bei G. Meyer AW. 41 unerklärt, — stellt sich zu akslav. bolъ ‚krank', bolěti ‚schmerzen, leiden' (wozu weiter Berneker, EW I 71). Auch got. *balva ‚böse, übel' n. ‚unheil, übel' in balwawēsei f. ‚bosheit', balwjan ‚quälen' käme in betracht, vgl. Fick, Vgl. Wb. III⁴ 268 sq.[1]). Das suffix -bɛ finden wir im alb. vorbɛ ‚irdener kochtopf', von Jokl Studien 97 zu aksl. variti ‚kochen' usw. gestellt. Zur bedeutung von boľbɛ passt morphologisch lit. garbà ‚ehre': giriù ‚lobe', dárbas ‚arbeit': darýti ‚tun' u. a. s. Jokl c. l. Brugmann Gdr. II, 1² p. 389.

Der vokalismus des alb. wortes deutet auf langen idg. vokal, den ich bei dieser sippe allerdings nicht belegen kann. Er stände also im ablaut mit dem vokal des slav. wortes. Da mir im slavischen nirgends ein substantivum *bolьba begegnet, so halte ich es für ausgeschlossen, dass wir es hier im alb. mit einem slav. lehnwort zu tun haben. Auch ist eine solche slavische bildung nach W. Schulze's ausführungen KZ XLVIII 240 theoretisch schwerlich vorauszusetzen.

7. burój ‚quelle hervor',

auch burimɛ f. ‚quelle' burí f. ‚überfluss' adj. ‚hinreichend' sic. mburój ‚reiche hin' cal. Diese wörter werden von G. Meyer AW 478 mit alb. vrujój ‚quelle, lasse hervorquellen' scut. vruį m. ‚sumpf', vroń ‚vom aufsprudeln des wassers' zusammengeworfen. Dabei hält er die *v*-formen alle für slavische lehnwörter. Die letztere annahme erscheint mir richtig. Zu vrujój vergleiche man aksl. vrujati ‚murmurare' bei Miklosich EW. p. 396. Dagegen sind die formen mit *b*- unbedingt von den *v*-formen zu trennen. Sie stellen sich ungezwungen zu anord. byrr m. ‚günstiger wind': mnd. borelôs ‚ohne wind': westfries. bur m. usw. (s. Fick, Vgl. Wb. III ⁴261) griech. φῠ́ρω ‚vermenge, bringe durcheinander, besudle', πορφῠ́ρω ‚walle auf, woge auf', φυρμός ‚verwirrung': lat. furo, -ere ‚rasen, wüten': furia ‚wut, raserei' (s. Walde, EW ²329). Im ablautsverhältnis dazu steht slav. *burja ‚sturm' u. a. s. Berneker EW I 103.

1) Zum germ. wort vgl. aber Bugge PBr. Btr XIII 182, Osthoff PBr. Btr. XVIII 256 sq.

8. dergem ‚bin bettlägerig' Hahn
dergɛ f. ‚krankheit' Ro.

Diese von G. Meyer AW 64 ungedeuteten wörter vergleiche ich mit slav. *dorga ‚krampf', in russ. súdoroga ‚krampf' usw. (Berneker EW I 212) sowie slav. dьrgati ‚zupfen, ziehen, reissen' und aengl. tergan, ndl. tergen, dän. terge, nhd. zergen ‚ziehen, zerren, ärgern, quälen' (s. Berneker EW 254 sq.). Zur bedeutung vgl. noch russ. dergóta ‚krampf, zuckungen' (s. auch Fick, Vgl. Wb. III ⁴158 u. 169). Über die urspr. vokalstufe des albanesischen wortes ist es schwerer zu einer entscheidung zu gelangen. Jedenfalls ist es nicht die *r*-stufe. Es bleibt nur die wahl zwischen idg. *e* und *o*; letzteres scheint mir wahrscheinlicher.

Semasiologisch wichtig ist es, dass krankheiten oft vom ‚reissen' ihren namen haben vgl. etwa Berneker EW I 185 s. v. derǫ. Die hier von mir gegebene etymologie scheint mir sicherer, als die Pedersen'sche, KZ XXXVI 286, die das alb. wort zu lit. sergù sirgti ‚krank sein', ir. serg ‚krankheit' stellt. Er setzt für das alb. wort die grundform *svórghi̯ō an, welches mit ahd. sorga, sworga ‚sorge, kummer', aind. sūrkšati ‚kümmert sich' verwandt sein soll. Aber ich vermisse für die grundform mit *v* genaue anhaltspunkte in den andern sprachen. Vgl. zu *serg- auch Fick, Vgl. Wb. II ⁴301. Aus der *v*-losen form *serg- wäre im alb. nur *šɛrg- oder *ǵerg- möglich. Die grundform *sverg-, die allein evtl. genügen würde das alb. wort zu erklären, müsste erst genau nachgewiesen werden.

9. dɛłɛńɛ f. ‚wachholder'.

Auch δɛłɛńɛ, δɛłińɛ, geg. dɛłi̯, dłi̯ni, gr. łɛńɛ f. ‚wachholder', soll nach G. Meyer AW. 65 „entstellt sein aus lat. cedrulanea und cedrulina". Diese herleitung ist sowohl vom standpunkte der alb. lautgesetze, als auch vom standpunkte der romanischen sprachen, wo diese monströsen lateinischen formen meines wissens nicht vertreten sind, zu verwerfen. Jedenfalls finde ich sie nirgends in Meyer-Lübkes wörterbuch. Wir müssen uns also unbedingt nach einer andern erklärung umsehen. — Mustert man nun die schon gedeuteten namen des wachholders in den idg. sprachen, so finden sich hier mehrere namen, die einen zusammenhang des wachholdernamens mit

verben in der bed. ‚räuchern' erweisen. Vergleicht man doch čech. kadík ‚wachholder' mit slav. kaditi ‚räuchern' (s. Berneker, EW I 467), und auch lit. kadagỹs, apreuss. kadegis wird zu slavisch kaditi und čadъ gestellt (s. Schrader, Reallex. 926, Berneker, EW I 467).

So ist man versucht das alb. wort als eine ableitung eines wortelements anzusehen, welches wir in lit dūlis ‚räucherwerk zum forttreiben der bienen', dūlỹs ‚räucherholz zum bienenforttreiben' lat. fūlīgo ‚russ' u. a. wiederfinden (zu dieser gruppe s. Walde EW ²324). Seine grundform muss *dhūlinia bezw. *dhūlinos gelautet haben. Zur wortbildung vgl. unter δέlpɛrɛ.

10. ditɛ f. ‚tag'.

Das wort wird aus einem älteren *dintɛ erklärt (so G. Meyer, AW 68, Berneker, EW I 254), welches die brücke zum vergleich mit aind. dínam ‚tag' : aksl. dьnь : lit. dënà etc. zu bilden hat. Nun kann man aber für den nasalschwund im albanesischen keine erklärung finden, und dazu hätte *-nt-* zu *-nd-* werden müssen (vgl. z. b. Pedersen, KZ XXXVI 311 sq.). Sogar sekundär zusammengetroffenes *n* + *t* hat *n* + *d* ergeben in alb. sonde ‚heute nacht' aus *sonate. Man kann also durch den ansatz eines *dintɛ die schwierigkeiten nicht beseitigen, ganz davon zu schweigen, dass diese form vom standpunkte des idg. auch in der luft schwebt.

Diese schwierigkeiten werden vermieden, wenn das albanesische wort verglichen wird mit nhd. zeit, ahd. zīt, asächs. tîd, ags. tid, engl. tide (s. zur sippe Kluge EW ⁷504, Torp und Falk bei Fick Vgl. Wb. III ⁴160 sq.). Die für das urgermanische angenommene grundform *tīdi- aus *dīti- deckt sich dann lautlich vollkommen mit dem albanesischen wort. Dadurch hätten wir für das germanische wort eine genaue entsprechung, während man es bisher zunächst nur mit aind. a-diti- ‚unbeschränkt in raum und zeit, zeitlos' verglichen hat (s. Fick c. l.). Zum bedeutungsunterschied zwischen dem alb. und german. wort verweise ich auf das verhältnis zwischen slavisch časъ ‚stunde, zeit' und alb. kohɛ ‚zeit' (s. Berneker EW I 137), ferner auf skr. gō̂d ‚festtag, jahr' sloven. gô̂d ‚namenstag' neben russ. godъ ‚jahr', endlich poln. godzina ‚stunde' : russ. godina ‚zeit' : skr. godina ‚jahr, stunde', (s. Berneker, EW I 316 sq.). End-

lich wäre zur bedeutungsveränderung aus dem alb. selbst javɛ ‚woche' zu vergleichen, wenn es aus lat. aevum stammt, vgl. G. Meyer Alb. St. II 277 Anm., was ich noch für unerwiesen halte. Zum auslaut von ditɛ aus -is ist etwa gaštɛ ‚6' gegenüber altind. šaṣṭíš bei Pedersen KZ XXXVI 284 u. 308 zu vergleichen.

Nachträglich merke ich, dass G. Meyer Alb. St. III 26 seine ansicht über unser wort etwas modifiziert hat. Er hält ditɛ hier für identisch mit aind. dinam usw. und nimmt eine beeinflussung des wortes durch natɛ ‚nacht' an. Dadurch wäre das -tɛ zu erklären. Lautgesetzlich würde ich aus idg. *dinom im alb. *di(n) erwarten. Ich glaube, dass diese form dem natɛ lautlich und im genus zu fern stand, um von ihm beeinflusst zu werden und halte die hier gebotene erklärung für plausibler.

Sehr richtig in seiner kritik der G. Meyer'schen etymologie sind die auseinandersetzungen von Barić Albanorum. St. I 123 sq., doch halte ich seine positiven ausführungen über dieses wort für haarsträubend.

11. geg. djemɛn m. ‚daemon'.

G. Meyer AW 69 leitet das wort aus lat. daemonem her, während er tosk. δemón m. ‚daemon', δemonís ‚mache rasend' δemoništ ‚dämonisch' aus ngr. δαίμονας, δαιμονίζω erklärt. Er sieht also mit recht die unmöglichkeit ein das wort in einer gemeinalbanesischen form anzusetzen und hält es für eine spätere entlehnung. Dann ist es aber merkwürdig, dass es im gegischen bereits aus dem latein stammen soll. Aus dem romanischen ist es auch nicht möglich das geg. wort herzuleiten, weil dort Meyer-Lübke Wb. nichts passendes verzeichnet. Dadurch wird G. Meyers annahme lateinischen ursprungs für das geg. wort bedenklich. Wir gehen sicherer, wenn wir für Nordalbanien entlehnung des wortes aus einem aksl. altserb. dĕmonъ (s. Miklosich Lex. Palaeoslov. s. v.) voraussetzen. Dann wäre auch das -je- erklärt und die beschränkung des ausdrucks auf den norden begreiflich.

12. dorbɛrí f. ‚herde'.

Gegen G. Meyers AW 71 deutung des wortes aus ital. turba, macht Jokl, Studien 16 sq., mit recht den einwand gel-

tend, dass dann anlaut und suffix nicht zu verstehen sei. Er selbst zieht es vor das wort in *dor-bɛrí zu zerlegen, wobei *dor- mit gr. θήρ, lesb. φήρ, aksl. zvěrь, lit. žvėrìs, lat. ferus identifiziert wird und der zweite teil in lit. buris ‚haufe, herde', lett. būra ‚haufe, menge', aind. bhūrih ‚reichlich, viel' gesucht wird. Dadurch erhält das wort die grundbedeutung: ‚tierherde, tierhaufe, tiermenge'.

Diese deutung kann doch wohl kaum überzeugen. Lautgesetzlich erwartet man aus *ĝhvēr- wegen der nachbarschaft des *v* nicht einmal *dor-, sondern *zor-, wie etwa die parallele: zē̆ m. ‚stimmen', best. zē̆ri, gegenüber aksl. zvonъ, sowie Pedersens ausführungen KZ XXXVI 337 ausser zweifel stellen. Zudem ist mir eine wortform mit der bed. ‚tierherde, tiermenge' bei einem wilden volke recht unwahrscheinlich, wenn ich auch das vorhandensein solcher ausdrücke in kultursprachen zugeben muss. Endlich ist es recht gewagt ein wort aus zwei im alb. sonst nicht belegten bestandteilen zu erklären, zumal die laute im alb. meist vieldeutig sind und auch über die urspr. bedeutung von lit. būrỹs lässt sich streiten, da es mit aind. bhūri- ‚viel' verwandt ist (s. Bezzenberger BB XXVI 188).

Da ich nun keine möglichkeit einer deutung des wortes aus einheimischen mitteln sehe und auch die romanische entlehnung an dem *d* und *o* scheitert, so halte ich es für möglich das wort als alb. neubildung nach der art von robɛrí f. ‚knechtschaft': rob (s. unten p. 20) von einem unbelegten slavischen lehnwort *dobɛr oder *dobrɛ = aksl. dobro n. bonum' aufzufassen (dazu Berneker EW I 204 sq.). Die neubildung *dobrɛrí wäre nicht verwunderlicher, als bokɛrí f. ‚klippe, abhang, zerrissene felsgegend', welches aus skr. bok ‚abhang eines berges, seite, lende' erklärt wird (s. Meyer 41). Es wäre nur eine metathese von dorbɛrí aus *dobrɛrí anzunehmen, die im alb. in vielen fällen eine stütze finden könnte.[1]) Das einzige, was diese etymologie fraglich erscheinen lässt, ist die tatsache, dass ich *dobro ‚vieh' im slavischen nicht belegen kann. Aber wenn man bedenkt, dass blago im südslavischen den bedeutungswandel von ‚gut' zu ‚vieh' vollzogen hat (s. belege Berneker EW I 69) und der bedeutungswandel auch im türk. vorkommt[2]), dann

1) Man vgl. G. Meyer AW s. v. brakatše, kumerḱ u. a.
2) Vgl. die parallelen bei Gombocz, Bulg.-türk. Lehnw. im Ungar. 40 sq.

erscheint der wandel auch bei dobro leicht möglich (vgl. auch bagetí bei Jokl, Studien 5 sq.). Wer diesen erklärungsversuch abweisen sollte, weil hier mit einem im alb. nicht belegten *dobɛr oder *dobrɛ operiert wird, den könnte man durch den hinweis auf bokɛrí widerlegen, neben dem wir im alb. ja auch ein *bok vermissen. Dann ist aber auch geg. bl̓egtuer ‚hirt' lehrreich, welches Jokl, Studien 105 evident richtig von einem unbelegten *bl̓eg aus skr. blâgo ‚schatz, geld, vieh' hergeleitet hat. Zur erklärung von wörtern mit der bedeutung ‚hirt' aus dem slavischen vgl. man noch die ausführungen über skuter.

13. dosɛ f. ‚sau'.

Das bei G. Meyer AW 72 unerklärte wort erklärt Jokl, Studien 17, und nach ihm Boisacq, DE nachtr. s. v. ὗς, aus einer grundform *suātiā, indem er es mit der idg. bezeichnung *sūs vereinigt. Ich finde diesen ansatz ganz abenteuerlich. Wo haben wir die beweise, dass solche wunderliche gebilde je bestanden haben? Da ziehe ich es vor das wort als eine entlehnung aus den turkotatarischen sprachen anzusprechen. In der chronologie der türkischen donaubulgaren, — von Mikkola glänzend gedeutet, — findet sich ein donaubulgarisches doχs ‚schwein' (s. Journ. Soc. Finn. Ougr. XXX № 33 p. 12 u. Извѣстія Отдѣл. русск. яз. и слов. XVIII, 1 p. 244). Das wort ist im türkischen alt und vergleicht sich mit kuman. toŋuz, osman. domuz ‚schwein', neben doñuz (s. dazu auch Jireček, Arch. slav. Phil. XXXV 552). Mit diesem donaubulgarischen doχs vereinigt Mikkola c. l. auch einen personennamen Doks bei den alten bulgaren, dem er die urspr. bedeutung ‚eber' zuschreibt. So heisst der bruder des fürsten Michael von Bulgarien in den annotationen im evangel. von Cividale Dox und auf Tudor Doksovъ hat bereits früher Hilferding hingewiesen, s. Mikkola JSFOu. XXX № 33 p. 12. Wenn hier χs durch alb. s vertreten wird, so kann das dadurch erklärt werden, dass eine passendere lautverbindung im alb. fehlte, nachdem lat. ks zu fš oder dessen vorstufe pš geworden war. Wir hätten es hier mit einem donaubulgarischen lehnwort zu tun, welches uns nicht in erstaunen zu setzen braucht, da es in den balkansprachen nicht wenige derartige wörter gibt. Mit der gewaltsamen erklärung von dosɛ bei Barić, Albanorumänische Stud. I 6 sq., kann ich mich nicht befreunden.

14. drap m. ‚langer gerader stab'.

Bei diesem von G. Meyer AW 75 nicht gedeuteten wort ist man zuerst versucht an eine entlehnung aus lat. trabs ‚balken' bezw. dessen romanischen entsprechungen zu denken. Diese annahme scheitert aber an lautlichen schwierigkeiten, denn ital. trave passt lautlich nicht; ebenso die andern romanischen formen (vgl. Meyer-Lübke, Rom. Wb. 669), und aus lat. trabe(m) ist mit lautgerechtem schwunde des intervok. *v* ein alb. tra best. trau, trari, trąni m. ‚balken' entstanden (s. Meyer AW 433).

Unter solchen umständen ziehe ich es vor eine andre verwandtschaft für das alb. wort zu suchen. Dann findet sich aber im slavischen ein wort, welches urslavisch als *drabъ f. ‚langer stab, lange stange' angesetzt werden muss und in poln. drab f. G. drabi ‚grosse wagenleiter, leiter, treppe, lange stange': č. drábec ‚deichsel am pfluge', kaschub. drôb, drôbka ‚leiter', wruss. draby pl. m. ‚rippen, knochen, leiterwagen ohne einrichtung und zubehör' vorliegt. Südslavisch ist es nicht belegt, aber da es im slavischen ein erbwort ist (s. Berneker EW I 219) muss es dort ursprünglich vorhanden gewesen sein. Das auslautende *-p* statt *-b* im alb. ist lautgesetzlich; dass solche im auslaut entstandene laute analogisch oft auch auf den inlaut übertragen wurden, lässt sich im alb. oft beobachten. Man vgl. G. Meyer AW 69 s. v. djep, gropε und passim. So könnte das albanesische wort als eine entlehnung aus dem slav. angesehen werden. Es könnte aber auch damit urverwandt sein, denn die mit den erwähnten slavischen wörtern für verwandt gehaltene sippe von nhd. treppe mhd. (md.) trappe, ndl. trap ‚treppe, stufe' weist auf einen kurzen vokal, der dem alb. genau entspricht. Es lässt sich also nicht entscheiden, ob das alban. wort eine entlehnung oder ein erbwort ist, aber ich halte es für sicher, dass es in den hier angedeuteten zusammenhang gehört.

15. durl'ás, drul'ás ‚mache aufwand, bin ausgelassen'.

Dieses wort erklärt G. Meyer, AW 77 aus ngr. *τρελλάζω von τρέλλα ‚folie'. Da das ngr. wort unbelegt ist, so ziehe ich es vor als quelle der entlehnung bulg, dúrl'a se ‚bin böse, wütend' (z. b. Gerov Wb s. v. Mičatek Bulg-russ. Wb. s. v.) zu betrachten.

16. tosk. δέlpɛrɛ, geg. δélpnɛ f. ‚fuchs'.

Dieses bei G. Meyer AW 84 ohne erklärung gegebene wort kann man deuten, wenn man in betracht zieht, dass sich im alb. öfters ‚spirantenvertauschung' beobachten lässt, wobei δ an stelle von *v* nachgewiesen werden kann. So ist cal.-alb. δespɛr m. ‚abend' aus ital. vespro entlehnt (s. Meyer 84); an stelle von tosk. δrom m. ‚weg' aus gr. δρόμος findet sich geg. vrom (s. Meyer 87); Ein derartiger wechsel wiederholt sich in erbwörtern. So gehört geg. vjam f. ‚talg' zu δjamɛ m. f. ‚talg, fett, speck', welches mit gr. δημός ‚fett' zusammengestellt wird (Meyer 86) und vem m. ‚raupe' sowie vemɛ f. ‚made', zu δemjɛ f. ‚raupe', welches Meyer 84 von δē ‚erde' ableitet[1]). Führt man δélpɛnɛ aber auf *velpɛnɛ zurück, dann lässt es sich mit lat. volpēs, vulpēs ‚fuchs' zusammenstellen. Das albanesische wort verträgt den ansatz einer grundform *velpīnā; sein wurzelhafter bestandteil würde mit lit. vilpišỹs ‚wilde katze' im ablautsverhältnis stehen. Vgl. auch Walde EW² p. 855. Nachdem diese erklärung schon niedergeschrieben ist, merke ich, dass Bugge BB XVIII 165 sie bereits gegeben hat. Da hier die wortbildung genauer angegeben ist, als bei ihm, lasse ich die etymologie stehen. Warum G. Meyer ASt IV 16 das rätsel für ungelöst hält, ist mir unklar.

17. egrɛ, egɛr ‚wild, ungesellig, roh'.

G. Meyer AW 94 leitet das wort von lat. acris, venez. agro ‚streng' her. Ich sehe schwierigkeiten sowohl in der bedeutung, wie in der form. Bei annahme einer entlehnung aus dem lateinischen bleibt das *g* schwierig, bei annahme venezianischen ursprungs ist der alb. umlaut unklar. Aber ebenso wenig kann ich mich mit der etymologie Barić's Albanorumän. Studien I 15 befreunden, der von einer form *n gᵘori- ‚in bergen, wäldern hausend' ausgeht, dabei aber in dankenswerter weise die lautlichen schwierigkeiten hervorhebt, die der Meyer'schen etymologie im wege stehen.

Viel näher als Barić's erklärung liegt doch die verknüpfung mit gr. ἄγριος ‚wild'. Der umlaut erklärt sich ohne weiteres. Das *g* zwingt uns entlehnung anzunehmen. Sie fand zu einer

1) Siehe auch Pedersen KZ XXXVI 335 und G. Meyer, Alb. Stud. II 296.

zeit statt, als der alb. lautwandel ri ≷ l'i bereits stattgefunden hatte. Bei Barić's herleitung wäre für n̥ im alb. ein *a* zu erwarten. Vergl. mat, štatɛ, trašɛ.

18. el'b m. ‚gerste'.

Das wort wird allgemein mit gr. ἄλφι, ἄλφιτον ‚gerste' verglichen. Man sehe G. Meyer AW 94, Boisacq, DE. s. v. Ehrlich, KZ XXXVIII p. 55. Weitere belege dafür in den idg. sprachen sind nicht beigebracht und doch macht es hier einen altertümlichen eindruck. Im arischen würde man dafür *arbhi- erwarten. Da liegt es nahe eine reihe türksprachlicher und mongolischer wörter als entlehnung aus einer ostidg. sprache zu deuten. Diese wörter sind die folgenden: teleut. alt. sagaid. lebed. koibal. arba ‚gerste' (s. Radloff, Wb. d. türk. Dial. I 335) osm. uigur. kirg. tarandž. küärik. katschinz. kazantat. aderb. krimtat. dschag. karaim. arpa ‚idem', sowie ‚gerstenkorn' (s. Radloff, Wb I 333 sq.) kumük. arpa idem (Keleti Szemle XII 97). Hierher gehört auch čuvass. urʙa idem, ferner: mong. kalm. arbai ‚avoine, orge', moghol. arfā, arfɛi, mandschu. arfa ‚gerste', auch ‚hafer'. (Zur sippe vgl. Gombocz, Die bulgarisch-türkischen Lehnw. im Ungarischen p. 38 sq. Vambéry, Primitive Kultur des turko-tatar. Volkes 216).

An diese wörter klingt magy. árpa ‚gerste' an, welches aber im finnisch-ugrischen isoliert ist und daher für ein turko-tatarisches lehnwort aus altčuvass. *arpa angesehen wird (s. Munkácsi, Keleti Szemle VI 213, Gombocz c. l.). — So glaube ich bereits seit einigen jahren, dass wir hier im turko-tatarischen einen beleg für das vorkommen von ἄλφι auch in östlicheren idg. sprachen haben. Am nächsten würde es liegen die turkotat. wörter als entlehnung aus dem arischen aufzufassen. Dann wäre *r* ein hinweis darauf. — Als ich diese beobachtung brieflich G. J. Ramstedt in Helsingfors mitteilte und ihn um seine meinung fragte, erhielt ich von ihm in liebenswürdigster weise eine längere auseinandersetzung über das wort vom 19/VII 1917. R. schreibt mir: „Ich habe ebenso wie sie das mong. wort mit gr. ἄλφι zusammengestellt und es freut mich sehr, dass sie auf denselben gedanken gekommen sind, denn hier hat man mong. *r* gegenüber anderwärtigem *l*. Es liegen auch andere ähnliche *l* — *r* fälle vor und zwar von ganz epochemachender wichtigkeit: finn.

kolme, syrj. kuinm, čerem. kôm aus *kulma, *kolma (finn. kolmas) und mong. gurban (aus *gurman) ‚drei' sind dann verwandt, d. h. identisch, vgl. magy. harom, dann fi. polvi, čerem. pul ‚knie' und mongol. borbi ‚kniesehne'. Im mongolischen ist rb = 1) rb 2) rp (?) 3) rw. Die fälle mit rp sind sehr selten und ein solcher ist das fragliche arbai aus *arpai... Über den ursprung des wortes arbai usw. wage ich nicht mich zu äussern. Es ist sehr schwer zu sagen, ob -rp- altererbt sein kann. Auch kenne ich kein einziges wort von dem es eine ableitung sein könnte. In den anderen tungusensprachen kommt es nicht vor. Dies deutet ja auf arisches oder das abendland." —

Nach dieser dankenswerten mitteilung ist es m. e. nur noch fraglich, ob das turko-tatar. wort auf eine idg. form *albhi- oder auf arisches *arbhi- zurückgeht. Ich wäre vorläufig eher geneigt letztere möglichkeit vorzuziehen. Wissen wir doch aus Paasonens aufsatz über mordv. tarvas, dass den indo-iranischen stämmen ackerbauausdrücke eigen waren, die sie später verloren haben. Wer sich für die etymologie des wortes im idg. interessiert, könnte vielleicht auf die möglichkeit einer wurzelverwandtschaft mit *al- ‚nähren' (s. Walde EW² s. v. alo) und griech. *φῖτυ* ‚sprössling' aufmerksam gemacht werden.

19. ʻfšat, pšat m. ‚dorf'.

Die erklärung aus einem gänzlich in der luft schwebenden lat. massātum bei G. Meyer Alb. Wb. 112 hat Meyer-Lübke Rom. Wb. s. v. fossatum mit recht durch die einzig mögliche herleitung des alb. wortes aus lat. fossatum ersetzt. Wenn wir bei Puşcariu Beihefte zur Zschr. rom. Philol. XXVI pg. 59 doch zweifel an der richtigkeit dieser erklärung finden, so sind die gründe wohl im bedeutungswandel zu suchen. Aber das lat. wort hat im mgr. *φοσσάτον* die bed. ‚*ὄρυγμα*' bei Hesych und ‚*στρατόπεδον*' bei Suidas. Also bedeutet es dort ein ‚mit gräben umzogenes lager' (s. G. Meyer Ngr. Stud. III 72) und von dieser bedeutung aus lässt sich doch die bed. ‚dorf' oder ‚stadt' recht leicht begreifen. Ich sehe jedenfalls keinen grund das alb. wort als urverwandt zu aksl. besěda ‚versammlung' zu stellen, wie Barić Albanorum. Stud. I 76 sq. es tut, solange im alb. keine form mit anlautendem *b-* belegt ist und im inlaut kein *d* sich nachweisen lässt.

20. gal'ige f. ‚sumpf'.

Das wort deutet Jokl, Studien 108 als entlehnung aus skr. kàljuga ‚sumpf'. Das anlautende *g-* erklärt sich durch assimilation an das inlautende *g*.

21. gamul'e f. ‚haufen von erde, gras u. dgl.'
auch mágul'ε f. ‚hügel', gr. Rhd.

Darüber sagt G. Meyer AW 118 sq: „Beide wörter gehören wohl zusammen und sind mit aksl. mogyla und gomila zu verbinden, die durch bulg.-russ. mogila poln. mogiła und slov. skr. gomila reflektiert werden. Alb. *a* und *u* gegenüber slav. *o* und *y*, wie in urverwandten wörtern. Da aber urverwandtschaft schwerlich angenommen werden kann, so dürften beide aus einer dritten sprache entlehnt haben. Aus alb. magul'ε stammt rumän. măgură ‚hügel'; dies ist durch rum. wanderhirten zu čechen und polen getragen worden." —

Dass die slav. und alb. wörter zusammengehören, ist natürlich nicht zu bezweifeln. Da mir aber eine dritte sprache, aus der die wörter stammen könnten, gänzlich unbekannt ist, — hält doch Meyer selbst das rumän. wort für eine entlehnung aus dem alb., — so ziehe ich es vor die sippe im slavischen für ursprünglich anzusehen. Dieses um so mehr, als die beiden oben angeführten slav. formen die lautgestalt der alb. wörter tadellos erklären[1]). Selbstverständlich ist fürs slav. von der form mogyla auszugehen, woraus skr. sloven. gomila ‚haufen, steinhaufen' nach Berneker EW II 69 unter einfluss von gomola ‚hügel' entstanden ist. Das slav. wort besitzt aber dasselbe suffix, wie wir es in slav. kobyla ‚stute' wiederfinden. Man beachte die genau übereinstimmenden akzentverhältnisse (sloven. kobíla, gomíla, skr. kòbila, gòmila). Nun finden wir aber im altindischen bhūbhṛt- m. als ‚fürst, könig' und ‚berg'. Die bedeutung ‚berg' hat sich wohl aus der vorstellung eines die niederung beherrschenden, dominierenden punktes entwickelt[2]). Dies gibt uns das recht für slav. mogyla die bedeutung ‚beherrscherin' vorauszusetzen. Dann ergibt sich von selbst ein

1) Ganz verfehlt schlägt Barić Albano-rumän. Studien I p. 51 den umgekehrten weg ein.

2) Zur bedeutung vgl. aind. vanaspáti- m. ‚baum' als ‚beherrscher des waldes', s. Uhlenbeck, Aind. Wb. 270.

zusammenhang mit akslav. velьmoža ‚machthaber,' mošt ь ‚macht' sowie aksl. mogǫ ‚kann, vermag'. Zur etymologie dieser wörter vgl. Berneker EW II 68 u. 70. Das nach Berneker c. l. 69 dunkle skr. grȍmila ‚grabhügel' ist wohl eine veränderung von skr. gòmila unter dem einfluss von grobъ oder gromada ‚haufen'. So ergibt sich für die slavische wortgruppe eine einwandfreie erklärung aus dem slavischen und wir können jetzt sicherer das alb. wort aus dem slav. herleiten und die G. Meyersche voraussetzung einer entlehnung aus einer dritten sprache abweisen. Auch Puşcariu Zschr. f. roman. Phil. Beiheft XXVI 37 hält das wort für slavisch und nimmt sowohl im alb., wie im rumän. entlehnung aus dem slav. an. Die für Meyer rätselhafte wiedergabe von slav. *o* und *y* durch alb. *a* und *u* kommt auch sonst in älteren slav. lehnwörtern des alb. vor. Man vergleiche weiter unten die ausführungen über kuľε.

22. głaník ‚gľaník ‚grosser stein beim herde zum daraufllegen der holzscheite'; ‚grosser stein, als hilfe beim besteigen des pferdes dienend'.

Das zuerst bei Jokl, Studien 108 sq. behandelte wort, wird von diesem forscher als eine entlehnung aus bulg. glavńá ‚holzscheit, feuerbrand' aufgefasst, die mit dem albanesischen suffix -nik umgebildet sein soll. Gegen diese erklärung sind mancherlei einwände möglich. Dagegen spricht: 1) die bedeutung des suffixes -nik in besnik ‚der treue': besε ‚glauben, treue', fisnik ‚edelmann': fis ‚geschlecht' etc.[1]). 2) dann aber auch der umstand, dass die gleiche slavische lautgruppe -vьn- anders behandelt ist in dem lehnworte alb. pl'eme f. ‚heuboden' aus bulg. plěmna ≤ plěvьna, aksl. plěvьnica ‚strohkammer' (s. G. Meyer, Alb. Wb. 345).

Lautlich und begrifflich dem albanesischen worte viel näher steht ein anderes slavisches wort: bulg. klánik ‚raum zwischen herd und wand', skr. klánac ‚engpass', čakav. klānàc, ‚cli-

1) Da im alb. ein wort wie driθník ‚aufbewahrungsraum für getreide, hülsenfrüchte etc.' bedeutet (: driθε m. u. n. ‚getreide') so würde man von einem gl'avník die bedeutung ‚aufbewahrungsraum für brennholz' erwarten, die aber nicht belegt ist, ganz davon zu schweigen, dass diese bildung bei einem mit -ńa auslautenden stammwort theoretisch unwahrscheinlich ist.

vus, planum apud domum' (dazu vgl. Berneker, EW I 547 s. v. kolnьcь). Unzweifelhaft ist das albanesische wort dem bulgarischen entlehnt. Für eine entlehnung spricht ja schon das gł-, gł- wofür in einem erbwort im norden Albaniens ġ- zu erwarten wäre.

Das anlautende *g-* für fremdes *k* findet auch sonst parallelen im alb. Man denke an gafór m. ‚krebs' aus ngr. *κάβουρας* (Meyer s. v.), gamiłɛ f. ‚kameel' aus ngr. *καμήλα* id. (Meyer s. v.), grespín m. ‚gänsedistel' aus ital. crespino (Meyer c. l.). Vgl. auch Jokl, Studien 108.

23. gl'abɛrím m. ‚einnahme, zerstörung'.

Das bei G. Meyer AW 125 unerklärte wort kann leicht gedeutet werden, wenn man eine dissimilation aus **graberím* annimmt. Dieses müsste sich zu einem verbum **graberóń* ‚zerstöre, nehme ein' verhalten, wie špɛtím m. ‚rettung' zu špɛtóń ‚befreie', mɛsím m. ‚lehre' zu mɛsóń ‚lehre', šɛl'bím m. ‚erlösung': šɛl'bóń ‚erlöse' u. a. Dieses rekonstruierte **graberóń* verhält sich nun aber zu einem substantiv **graberí* f. ‚zerstörung, raub' wie roberóń ‚diene' zu roberí f. ‚knechtschaft'. Die letzteren beispiele sind dadurch besonders interessant, weil es sich hier auch um veränderungen eines slav. lehnwortes handelt, denn sie werden weiter auf alb. rop, robi m. ‚sklave, diener' zurückgeführt, welche G. Meyer 368 aus bulg. skr. rob idem herleitet. Vergleicht man aber damit geg. rotár m. ‚diener, knecht', welches auf skr. sloven. ratar ‚landmann, ackerbauer' zurückgeführt wird, so lässt sich rop allerdings auch aus aksl. rabъ einwandfrei erklären.

Sind wir nun bis zu einem **graberí* gelangt, dann lässt es sich ohne schwierigkeiten zu einer reihe von wörtern stellen, die im alb. repräsentiert werden durch: grabís ‚raube, beraube', grabí f. ‚raub, beute', grabítš m. grabitšár m. ‚räuber', grabɛtís ‚raube', gravɛtí f. ‚beute' (s. Meyer 128). Diese wörter sind natürlich, wie schon G. Meyer c. l. gesehen hat, entlehnungen bezw. neubildungen aus einem slavischen grabiti ‚rapere' (zur etymologie s. Berneker EW I 344). Ich halte also, um zum ausgangspunkt dieser auseinandersetzung zurückzukommen, alb. gl'abɛrím für eine alb. neubildung, deren grundlage eine aus dem slav. entlehnte wortsippe ist.

Wer diese ausführungen für zu kompliziert hält, mag daran erinnert werden, dass alb. nuhurít „spüre nach, suche (vom hunde)', nuhár m. ‚feinschmecker' aus skr. njuh ‚geruch' sloven. njuhati ‚riechen' hergeleitet wird (s. Meyer 311). Dass gl'abɛrím im alb. kein erbwort ist, zeigt übrigens auch schon sein gl'-, welches im norden Albaniens durch *ǵ* vertreten sein müsste. Die erhaltung von gl'- war hier nur möglich, weil es aus einer andern lautverbindung entstanden ist. Setzen wir dissimilation aus gr- wegen des folgenden *r*- voraus, dann ergibt sich die hier gegebene etymologie fast von selbst.

24. gop m. ‚weibliche scham'.

Das wort ist bei G. Meyer AW 127 ungedeutet. Es stellt sich als ‚höhlung' zu idg. *gĕup- : *gup- in griech. γῦπη ‚höhle, hütte', ksl. župa ‚grab', avest. gufra- ‚tief verborgen', aind. guptá- ‚verborgen, bewahrt', anord. kúfr ‚rundlicher gipfel', kūfungr ‚schneckenhaus' wozu Fick Vgl. Wb. III⁴ 47. Zur bedeutung vgl. aind. gabhás m. ‚vulva', wozu Uhlenbeck Ai. Wb. 77. Das alb. wort zu letzterem zu stellen, indem man annimmt es sei gop aus *gob entstanden und entspräche *gōbha-, ist keine möglichkeit wegen der lautverhältnisse des albanesischen. Alb. gop reflektiert idg. langdiphthong ēu.

25. grafóm f. ‚graben, höhlung' cal. Rada.

G. Meyer, AW 128 erklärt es aus ngr. *κόρφωμα von κόρφος = κόλπος ‚meerbusen, höhlung'. Näher liegt m. e. die annahme einer herleitung des alb. wortes von ngr. τράφωμα ‚graben': τράφος = τάφρος, wobei der anlaut gr- durch anlehnung etwa an alb. gropɛ f. ‚grube, graben, grab' entstanden sein kann, oder, was weniger wahrscheinlich, an alb. gufomɛ, kufomɛ f. ‚höhlung' (von gr. κοῦφος ‚hohl, leer', s. G. Meyer, AW 210).

26. gr.-alb. grumbɛ ‚gebogen, höckerig'.

Zu alb. gɛrbɛ f. ‚buckel', das unzweifelhaft slav. lehnwort ist (zu aksl. grъbъ), stellt G. Meyer Alb. Stud. V 77 auch noch gr.-alb. grumbɛ ‚gebogen, höckerig', grumbjás ‚mache bucklig' u. a. Lautlich halte ich das für unmöglich. Das alb. wort stimmt ganz gut zu germ. *krumpa- ‚gekrümmt': ags.

crump ‚gekrümmt', ahd. krumpf ‚krumm' auch krampf und mhd. krimpf (vgl. Fick, Vgl. Wb. III⁴ p. 53), wo aber nasalis sonans anzusetzen ist. Da ich alb. um doch nicht als vertretung der nasalis sonans ansehen kann[1]), bin ich eher geneigt eine idg. vollstufe anzunehmen. Allerdings ist es auch möglich alb. grumbε zu germ. krumb- zu stellen, das in as. krumb, ags. crumb, ahd. krump, nhd. krumm vorliegt (s. Fick, Vgl. Wb. III⁴ 53).

27. ǵüm ‚kupferner krug'.

Das bei G. Meyer AW 143 unerklärte wort ist ohne frage ein lehnwort aus osman.-türk. ǵüǵüm ‚kupfernes wassergefäss', welches auch ins skr. dùgum idem gedrungen ist. Zur verbreitung des türkischen wortes im slavischen vgl. Berneker EW I 161 sq. Zur silbendissimilation, die zum verlust der anlautenden silbe führte, gibt es parallelen aus allen möglichen sprachen. Vgl. etwa ngr. *δάσκαλος* aus *διδάσκαλος* u. a.

Aus geographischen gründen und auch wegen des alb. ǵ kann man das wort nicht für eine entlehnung aus einer sonst sehr ähnlichen romanischen wortsippe ansehen, die bei Meyer-Lübke, Roman. Wb. p. 345 s. v. nhd. kumme ‚becken einer kastenschleuse' besprochen wird.

28. jakúts m. ‚langes schwarzes, bis zum knöchel reichendes gewand'.

Das bei Meyer AW 160 unerklärte wort ist eine ableitung von jakε f. ‚mantelkragen, hundehalsband', welches als türkisches lehnwort angesehen wird (s. Meyer 160). Ähnliche bildung haben kopůts, kupúts = ital. cappuccio zu kapε f. ‚mantel, kappe' (s. Meyer 177), harδutsε f. ‚eidechse' zu harδje id. (s. Meyer 147), birútš m. ‚grube' zu birε f. ‚loch' (s. Meyer 37). Das suffix -utš stammt aus ital. -uccio (s. Meyer 175), während -uts aus venez. -uzzo stammt. Genau wie -utš : -uts, verhalten sich die suffixe -atš : ats (ital. -accio : venez. -azzo) zu einander (s. G. Meyer 166).

1) Vgl. unten s. v. mat.

29. jē ‚du bist'.

Da im albanesischen idg. *s* vor vorderen vokalen š ergab und vor hinteren *h* (s. Brugmann, Grdr. I² p. 756, Pedersen, KZ XXXVI 277 sq.), so kann alb. jē ‚du bist' nicht auf idg. *é s(s) i zurückgehen. Daraus wäre vielmehr *ješ zu erwarten.

Ich sehe keine andere möglichkeit die form zu erklären, als wenn man sie auf eine form *e(s)sai mit medialer endung zurückführt. Daraus entstand alb. *jeh und dann nach schwund des *-h-* — heutiges jē. Zum *h*-schwunde vergleiche man Pedersen, KZ XXXVI 314 u. Barić, Albano-rumänische Studien I, p. 3, zum schwunde des auslautenden -ai vgl. den schwund von -oi im N. pl. masc. Dass medialendungen gerade beim verbum ‚sein' aufs aktivum übertragen werden können, zeigt ngr. εἶμαι, εἶσαι usw. Dass aber auch isolierte formen im paradigma häufigerer verba möglich sind, sehen wir an lat. vīs neben volo, vult und alb. ështε ‚ist' geg. ąštε zu gr. ἔνεστι. Die baltischen und slavischen formen der 2 pers. sing. des verbum substantivum sind von dieser alb. form zu trennen, wenn van Wijk's Arch. slav. Phil. XXXVI 111 sq. erklärung richtig ist, die ich nur aus Idgm. Jahrb. IV 211 kenne.

30. jetε f. ‚leben, jahrhundert, welt'.

Das wort wird gewöhnlich als lat. lehnwort bezeichnet (so G. Meyer, AW 163). Wenn man aber bedenkt, dass die idg. urform dazu *aivotā zu lauten hätte, dann liesse sich jetε auch als alb. erbwort aus einer solchen quelle erklären. Dazu stimmt dann die für das keltische angesetzte urform *aivito- ‚alter, zeitalter' : acymr. oet, ncymr. oed m. mbret. oet, oat, ouat, nbr. oad ‚age, la durée de la vie' vgl. Fick, Vgl. Wb. II⁴ p. 3. Allerdings sagt G. Meyer Alb. Stud. IV 12: „das wort stammt aus lat. aetas und zwar aus dem Nom., während die übrigen roman. formen auf aetátem zurückgehen."

31. gr.-alb. kalomirε Rhd. Anth. 4, 9.

Nach G. Meyer, AW 168 ist es eine „verstärkung von mirε durch gr. *καλό*." — Ich glaube entschieden an eine bildung im gegensatz zu dem bei Rhd. Anth. 5, 15 belegten kakomirε ‚unglücklich' aus gr. *κακόμοιρος*. Also jedenfalls schon eine griechi-

sche bildung *καλόμοιρος*. Ungenau G. Meyer Alb. St. V 81, wo für kakomirɛ bereits die entlehnung eines fertigen wortes zugegeben wird.

32. kańušɛ f. ‚storch'

stammt — trotz G. Meyer, Alb. Wb. 174 — nicht „aus ital. cicogna mit der in weiblichen tiernamen häufigen serbischen endung -uša". Denn aus ital. *o* wäre doch kaum alb. *a* zu erklären, ganz zu schweigen von dem schwunde der ersten silbe.

Dafür liegt es aber gerade wegen des serbischen -uša besonders nahe das ganze wort als entlehnung aus dem slavischen aufzufassen. Seine quelle ist: skr. kȁnja ‚e. raubvogel, weihe, bussard', bulg. káńak ‚schmutzgeier, neophron percnopterus' etc. (vgl. Berneker, EW I 483). Das wort ist mit lat. ciconia urverwandt (c. l.). Germanisches dazu s. Schnittger, Idg. Jb. V 211.

Zum suffix -uša, das im serbischen in tiernamen häufig vorkommt, vgl. man G. Meyer, Alb. Wb. 59 sq. Miklosich, Vgl. Gramm. II 344.

33. kapitsɛ f. ‚haufen, heuschober'.

Das wort wird von G. Meyer 175, Alb. Stud. IV 113 zu kapɛ f. ‚mantel, kappe' gestellt, wobei er annimmt, dass es „wenigstens nach diesem wort aus skr. kȕpa ‚haufen' umgedeutet worden ist". Diese art von worterklärung ist natürlich mehr als bedenklich. Die quelle des alb. wortes sehe ich vielmehr in einer andern slavischen wortsippe, die durch russ. kópica ‚grenzhügel', klr. kopýća ‚haufen, schober', sloven. kopíca ‚heuhaufen', polab. küöpéića ‚haufen, heuschober' repräsentiert wird (vgl. dazu Berneker EW I 562). Die etymologie des slav. wortes und seine verbreitung zeigt ganz deutlich, dass es im südslav. allgemein verbreitet gewesen sein muss. Die wiedergabe von slav. *o* durch alb. *a* ist schon unter gamuʃe belegt worden.

34. karpɛ, karmɛ ‚fels, klippe'.

Den etymologischen zusammenhang hat für dieses wort bereits Jokl, Studien 34 sq., ermittelt, indem er es in erster linie mit norw. skarv ‚nackter fels', mhd. schrove, schrof, schroffe ‚felsklippe, steinwand', scharf id. u. a. vergleicht.

Ich habe das wort in dem namen der Karpaten (*Καρπάτης ὄρος*) wiederzuerkennen geglaubt (Revue Slavistique V 152). Zu meiner freude wird diese erklärung von Rozwadowski akzeptiert, wie ich aus Indogerm. Jahrb. III p. 174 ersehe[1]). Sie lässt sich in der tat durch verschiedene tatsachen stützen. Morphologisch muss *Καρπάτης ὄρος* eine kollektivbildung sein. Das wird u. a. dadurch gestützt, dass dieses wort bei Gogol Страшная месть Cap. XV und XVI als Karpatъ masc. auftritt. Die singularform bei Ptolemaeus gibt uns gleichfalls das recht von einem kollektivum auszugehen. Dann erklärt sich das wort aus alb. coll. *karpatɛ f. welches sich zu karpɛ verhält, wie alb. ɫɛgatɛ, ɫigatɛ f. ‚lache, pfütze, sumpfiger ort' zu lit. liūgas ‚morast' (wozu Meyer AW 242, IF I 323).

Mit karpɛ verbindet Jokl, Studien 35 auch alb. krep, škrep m. ‚fels, fester sandstein' auch ‚abhang'. Meyer AW 205 hat zwar dieses wort mit einer reihe romanischer ausdrücke wie ital. greppo ‚vorspringender fels' ladin. grep, grip, krep u. a. zusammengebracht, die er aus ahd. klëb ‚klippe' herleitet. Dagegen erhebt Jokl c. l. mit recht einspruch. Beistimmen muss man aber Meyer-Lübke, der Rom. Wb 342 für die betr. romanischen formen eine grundform *krapp-, *krepp- ‚stein' aufstellt. Meyer-Lübke's frage (c. l.) woher dieses grundwort stammen mag, können wir mit hinblick auf die alb. formen sowie die geographische verbreitung des wortes im romanischen, wo er es im engad., piemont., lomb., nonsb., bresc., crem., judik., obwald., münstert., grödner., triest., venez., erto (Tirol) u. friaulischen belegt, in der weise beantworten, dass es aus dem illyrischen ins romanische herübergewandert ist. Beiläufig bemerkt kommt das wort als bergname auch im schweizerdeutschen ON Gräpelen (Toggenburg) vor, vgl. Wiget, Die Toggenburger Mundarten 28, 116 u. 135, sowie Språkvetenskapliga Sällskapets Förhandlingar Upsala 1913—1915 p. 123.

Zur verbreitung dieses ‚illyrischen' wortes vergleiche man die geographische verbreitung der wortgruppe *berr- *barr

1) Leider sind mir die artikel von Rozwadowski in Pamiętnik Towarzystwa Tatrzańskiego 1914 und Język Polski II (1914) p. 161 sq., sowie Język Polski III (1916) 16 sq. bisher unzugänglich und ich kenne sie nur aus Idg. Jb. III 174 und V 279.

‚widder', die wir auch im alb. wiederfinden und die G. Meyer AW 33, Meyer-Lübke Rom. Wb. 75 als „altes alpenwort" betrachten.

Bulg. karpa f. ‚fels, klippe' (Gerov Wb. s. v.) halte ich für ein unzweifelhaftes lehnwort aus dem albanesischen.

35. cal.-alb. karare f. ‚weg' Frasc.

gehört nach G. Meyer AW 179: „zu cal. carriare, campob. carrejà, neap. carreare ‚trasportare' = ital. carregiare; vgl. cal. carruolu ‚sentiero'". Ich ziehe es vor an vlat. carraria ‚karrenweg, strasse' anzuknüpfen, welches in rumän. cărare, altital. carraia, afrz. charriere usw. vorliegt und worüber Meyer-Lübke Rom. Wb. 135 handelt.

36. kašte f. ‚stroh, spreu', kaštore f. ‚strohhütte' (behälter).

Diese wörter vergleicht G. Meyer, AW 181 mit gr. *κοσταί· κριθαί* (bei Theophrast) und *ἀκοστή· κριθὴ παρὰ Κυπρίοις*, Hesych. Aber diese letzteren wörter müssen, wie jetzt allgemein angenommen wird[1]), zu lat. acus ‚granne, spreu' gestellt werden und sind in der bildung mit lat. venustus : venus, arbustus : arbor, locusta ‚heuschrecke' : *locus- ‚schenkel' zu vergleichen. Dann muss aber die vereinigung von gr. *κοσταί* mit alb. kašte als sehr unsicher bezeichnet werden, denn die meisten mit lat. acus verwandten wörter lassen sich auf idg. *a$\widehat{k}$- zurückführen, wo aus $\widehat{k}$ im alb. -ϑ zu erwarten wäre. Wenn daneben auch ein idg. *ak- angesetzt werden muss (wegen lit. akŭtas, lett. akũts ‚granne', apr. ackons id. u. a. (s. dazu Walde EW² 10), so vermisst man bei dieser wurzel ein in der wortbildung dem albanesischen kašte näher stehendes wort gänzlich.

Ich trenne daher die albanesischen wörter von den damit bei G. Meyer (oben) verglichenen griechischen und ziehe alb. kašte etc. zu russ. kostérь ‚trespe, achel, schäbe', kostéŕa ‚achel, schäbe', kostrélъ ‚baumnadeln, tannenzweige', kostrubátyj ‚rauh, zottig', kostrýga ‚brennessel', skr. kòstrava, kòštrava, kostrba ‚festuca u. a. grasarten', poln. kostra, kostrzyca ‚hanf- u. flachsschäben' usw. wozu Berneker EW I 584, der die sippe mit slav. kostь ‚knochen' verbindet, welches zu lat. costa ‚rippe' gestellt wird. Das alb.

1) Vgl. Berneker, EW I 268, Hoffmann, Gr. Dial. I 278, Walde, EW² 10.

kaštore f. ‚strohhütte' ist eine alb. neubildung mit einem suffix, welches auch im alb. šɛńtɛrore f. ‚heiligtum', ϑɛrore f. ‚ϑυσιαστήριον' (s. G. Meyer AW 89) ua. vorliegt.

37. katšamíł, kɛϑmíł, kɛrmíł, krɛmíl, kɛmíł, garmíł m. ‚schnecke'.

Diese formen verzeichnet G. Meyer AW 182. Von meinem gewährsmann Lek Bitri aus Elbassan wird mir die form kɛrϑmíł angeführt. Meyer hält das wort für romanisch, indem er sich auf eine mitteilung Schuchardts beruft, der den ersten teil des wortes mit ital. caragollo, frz. escargot, colimaçon (picard. calamichon, norm. calimachon) vergleicht und zur erklärung des zweiten teiles auf mūrex hinweist, welches „vielleicht durch mūlus oder ein anderes wort umgeformt sein soll". —

Ich sehe keine möglichkeit auf diesem wege zu einer erklärung des wortes zu gelangen, denn die hier mit vorliebe herangezogenen franz. formen, sind geographisch so entlegen, dass eine deutung des wortes mit ihrer hilfe aussichtslos erscheint. Dazu haben wir ein gr.-alb. karavół m. ‚grosse schnecke', welches bereits bei Meyer 177 belegt und aus ital. caragollo etc. erklärt wird. Daraus können wir sehen, was aus caragollo werden musste: jedenfalls nicht katšamíł!

Viel einfacher ist es das alb. wort unter der voraussetzung, dass kɛrmíł die älteste form repräsentiert, aus einem vlat. ceramida ‚schnecke' oder ‚ziegel' herzuleiten, welches sich in abruzz. march. čammarika ‚schnecke' čaramello, čarmarello ‚schmetterling', aret. čaramilla ‚gebäck in schneckenform' march. čeramilla ‚osterbretzel', nprov. gimbeleto ‚bretzel' usw. wiederfindet (s. Meyer-Lübke, Rom. Wb. 146). Lautlich verhält sich die erste silbe des alb. wortes zum romanischen, wie skr. (Ragusa) käpula ‚zwiebel' zu lat. cēpula (s. Berneker EW I 486, Meyer-Lübke, Rom. Wb. 146).

Die alb. tš- formen liessen sich aus der eben angeführten wortgruppe durch einwirkung von ital. coccia ‚schale, rinde' erklären, aus dessen sippe uns auch schneckennamen bekannt sind, wie campobass. kóččęla, kalabr. koččula ‚schnecke': neap. koččolę ‚eisschale' (vgl. Meyer-Lübke, Rom. Wb. 161 sq.).

38. katšér̄ m. ‚streit, zank' Dibra.

Das bei G. Meyer AW 183 unerklärte wort stelle ich als ein lehnwort zu aksl. kotora f. ‚streit, kampf', russ.-ksl. kotera idem, russ. kotorà ‚streit, fehde, zank', klr. kotorà ‚fehde, zwist', deren etymologie bei Berneker EW I 588. Allerdings bleiben lautliche schwierigkeiten bei dieser zusammenstellung und doch möchte ich nicht von dieser gleichung absehen.

39. katúnd m. ‚dorf'.

Das in allen balkansprachen verbreitete wort erscheint in mgr. *κατοῦνα* ‚zeltlager' bei Kekaumenos Strategikon im XI jhdt, rumän. cătún ‚weiler' spätkslav. katunъ ‚castra', skr. katun ‚sennerei', bulg. katun ‚sennhütte' u. s. w. Die belege stellt mit grosser belesenheit Jokl IF XXXIII 421 sq. zusammen. Aus der gründungsurkunde des klosters Dečan 1330 bringt er die form katunь bei. Es kann danach keinem zweifel unterliegen, dass katun- die älteste form unseres wortes darstellt und davon haben alle erklärungsversuche auszugehen. Eingesehen hat dieses zuerst Miklosich. Türk. Elem. I 93 EW 113, der das wort aus dem türkischen deutet und auf nordtürk. katan, kutan ‚schafhürde' hinweist. G. Meyer AW 183 deutet zwar an, dass dieses wort im osman. fehlt, hält es aber für möglich, darin ein wort zu sehen, welches die bulgaren nach der Balkanhalbinsel gebracht haben. Dieser ansicht habe ich mich schliesslich auch angeschlossen (Revue Slavistique V 134). Die verbreitung des wortes auf dem Balkan wäre danach durch vermittelung der griechen vor sich gegangen.

Lautliche schwierigkeiten sind wohl noch zu beseitigen. Aber wir wissen vom donaubulgarischen, dass es dem čuvassischen nahe gestanden hat und dass dort an stelle eines *a* der sonstigen türksprachen öfters ein engerer laut erscheint. So haben wir gerade an stelle von türk. jylan ‚schlange', čuvass. śɛlɛn, śölän im donaubulgarischen dilom, wie Mikkola JSFOugr. XXX № 33 p. 11 gesehen hat. Akslav. dochъtorъ ‚kopfkissen' im Codex Suprasl. erklärt Mikkola c. l. weniger überzeugend aus einem donaubulg. *d'oγδor : čuvass. śəDar, śiDar ‚bettzeug' kopfkissen' : mong. ǯogdar ‚bündel von kameelhaaren zur ausstopfung eines kissens'. Wenn unser wort also aus dem donau-

bulgarischen stammen sollte, dann liesse es sich mit nordtürk. katan, kutan lautlich doch wohl vereinigen. Weiter lässt sich aber gegen eine derartige erklärung garnichts sagen. Wenn Jokl IF XXXIII 424 meint alb. katúnd könne wegen seines auslautenden *d* nicht aus mgr. κατοῦνα, κατοῦνιν stammen, dann wundert mich dieser einwand bei einem kenner des alb. sehr. Es gibt doch im alb. eine unmenge fälle, wo für ursprüngliches *n*, *m* ein alb. *nd*, *mb* eintritt. Man vergleiche etwa:

1) nd: geg. peɫind m. neben peɫin ‚wermut' aus skr. bulg. pelin (s. Meyer 326) geg. pendɛ f. ‚feder' aus lat. penna; penduł neben pennuł ‚feder', griech.-alb. paparundɛ f. ‚mohn' für paparunɛ idem (s. Meyer 321).

2) mb: alb. rembɛ ‚ruder' neben rem aus ital. remo (Meyer 363), tosk. rɛmbi ‚ast, reihe' geg. rembi, idem aus lat. rāmus (Meyer 365), tosk. pɛłɛmbɛ ‚flache hand' : geg. pɛłąmɛ aus gr. παλάμη (Meyer 331), tosk. rembe f. rɛm m. ‚kupfer' : geg. ram idem aus ital. rame = lat. aeramen, alb. škumbɛ neben škumɛ f. ‚schaum' aus ital. scumma (Meyer 409). Man vgl. noch G. Meyer AW s. v.: nder, stamnɛ, škrump, šɛmp, škɛmp, krimp u. a. m.

Man müsste sehr viel geduld haben, wenn man alle diese fälle ausschreiben wollte. Nur die erklärung derselben ist nicht ganz einfach. Zum teil sind es analogiebildungen: denn wenn von vend der Acc. s. *venɛ lautete (s. Jokl IF XXXIII 429), dann lag es nahe vom Acc. *peɫi(n)nɛ einen N. s. peɫind neu zu bilden. Teilweise können aber die nd-, mb- formen anders erklärt werden: da dialektisch *nd*, *mb* im alb. zu *n*, *m* geworden ist, so konnten die vertreter dieser *n*-, *m*- mundarten, wenn sie eine ‚gebildete' *nd*-, *mb*- mundart sprechen wollten leicht in diesem bestreben zu weit gehen und ein nd, mb dort einsetzen, wo es nie bestanden hat. Dann wäre derartiges sekundäres nd, mb ‚messingisch'. Ganz gleich, wie die erklärung ausfällt. Tatsache bleibt für mich, dass man alb. katúnd ohne jede schwierigkeit aus einem älteren katún erklären kann. Man muss es sogar so erklären, denn die ältesten belege weisen sowohl für das südslavische, als auch für das mittelgriechische ganz sicher auf diese form hin. Jokl müsste alle oben angeführten beispiele für sekundäres nd, mb umstossen, wenn er seiner etymologie von katúnd eine sichere grundlage

geben wollte. Auch sonst st seine beweisführung recht dürftig: gerade die mgr. form wird durch die annahme erklärt, sie sei aus dem alb. Acc. katundnɛ entlehnt. Ebenso müssen seiner ansicht nach die südslav. formen entstanden sein (s. IF XXXIII 428). Die voraussetzung dieser erklärung ist aber immer, dass sämtliche neuerungen der alb. deklination (auch Acc. s. -nɛ) sich schon im XI jahrhdt durchgesetzt haben. Ausserdem wird mit dem präfix ko- operiert, worüber man auch nach Jokl Studien 21 sq. mehr auskunft haben möchte, und der zweite teil des wortes katúnd — tund wird als to- partizip von wz. *ten- aufgefasst, was wieder mit Jokls auffassung der alb. vertretung von idg. n als un zusammenhängt, mich aber wegen der unten s. v. mat gegebenen zusammenstellungen nicht überzeugt. Und das von Jokl IF XXXIII p. 422 sq. über die bedeutung des wortes gesagte passt ebenso gut zur entlehnung aus dem alb. oder rumän., wie zur annahme einer entlehnung des wortes von einem donaubulgarischen hirtenvolke. Nach allem gesagten halte ich es trotz Jokls ausführungen nicht für nötig von der bisherigen auffassung des wortes katúnd als eines donaubulgarischen lehnwortes abzusehen. Zum schluss bemerke ich noch, dass ich Peiskers ausführungen Zschr. d. histor. Vereins für Steiermark XV 160 sq. der unser wort, — jedenfalls ungenau, — als turkotatarisches lehnwort auffasst, nur aus Idgm. Jb. V 100 kenne.

40. kɛrtsuł ‚boccale' kartsueł ‚vas' Bla.

stellt G. Meyer, AW 190, zu dem slavischen lehnwort kɛrtšák m. ‚krug' = skr. krčag, idem. Er bemerkt aber dazu: „doch macht ts gegenüber tš schwierigkeiten". — Da ist jedenfalls in betracht zu ziehen, dass kartsueł sehr verdächtig an ein anderes bei Bla. überliefertes wort anklingt, mit dem es ohne frage verbunden werden muss, nämlich: alb. urtsueł m. ‚gefäss', welches G. Meyer, AW 459 aus ital. orciuolo ‚kleiner krug' herleitet. Zur erklärung des *k-* muss man allerdings beeinflussung durch eine andere wortsippe annehmen und da könnten die von Meyer c. l. erwähnten slav. wörter in betracht kommen. Ebenso wäre aber einfluss einer andern slavischen gruppe möglich, die in slov. kórəc ‚schöpfgefäss, scheffel' demin. kórčəc, kórčək, sowie korčúlja ‚hölzerner schöpflöffel' vorliegt (zu ihrer etymologie vgl. Berneker EW I 579 sq.).

41. kłotšís ‚gluckse, brüte'

worüber sich G. Meyer AW 191 nicht genauer ausspricht, halte ich für eine entlehnung aus bulg. klóčъ ‚glucke' : aksl. kločǫ, klokati, wozu Berneker, EW I 521. Ferner kann cal.-alb. klosɛ f. ‚bruthenne', welches G. Meyer c. l. für aus ngr. κλῶσσα id. entlehnt ansieht, sowohl daraus entlehnt sein, als auch aus bulg. kloča ‚gluckhenne' (s. Berneker EW c. l.) stammen, denn für alb. *s* aus slav. č haben wir auch andere beispiele (vgl. unten unter alb. suɫe ‚kahn'). Endlich entspricht alb. kłukɛ f. ‚gluckhenne' einer slavischen form *klyka id., die in russ. klyka id. vorliegt (vgl. Berneker EW I 525). Leider ist aber die lautstufe mit *-y-* im südslavischen unbelegt. Zur vertretung des slav. *y* durch alb. *u* vgl. unten s. v. kuɫɛ. Romanische wörter, die zum teil sehr anklingen, aber wegen ihrer geographischen entlegenheit nicht in betracht kommen, findet man bei Meyer-Lübke, Rom. Wb. 283, der sie zum teil für schallnachahmende neubildungen ansehen will.

42. gr.-alb. kɫokɛ f. ‚stab mit gebogener spitze, keule'.

Belege für dieses wort verzeichnet G. Meyer AW 192. Nach ihm ist das wort entlehnt aus ital. croccia, gruccia ‚krücke', das auf mlat. crocea ‚baculus pastoralis' zu ital. crocco zurückgeht. Man versteht bei dieser etymologie nicht recht, warum dann nicht alb. *krokɛ vorliegt, da wir aus ital. crocco ein alb. krok m. ‚haken' haben (s. G. Meyer AW 207). Ich würde es vorziehen das wort auf rumän. ghioagă oder dessen balkanromanisches substrat zurückzuführen, welches im vlat. clavica lautete (s. Meyer-Lübke, Rom. Wb. 158). Es gibt aber noch eine zweite lautlich näher liegende möglichkeit. Wir finden im slavischen ein wort kɫuka f. ‚krummstab, krücke', das im russ. kɫuká idem, skr. kljȕka ‚haken, schlüssel, klammer', sloven. kljúka ‚hakenförmig gebogener gegenstand' u. a. vorliegt (vgl. zur sippe Berneker EW I 528). Zu der zeit als slav. *o* in lehnwörtern durch *a* wiedergegeben wurde, konnte slav. *u* sehr wohl durch alb. *o* wiedergegeben werden. Einen ähnlichen fall haben wir in: gofałɛ f. ‚hohler baum' aus ngr. κουφάλα ‚höhlung' (s. Meyer 126), alb. kɫopaskɛ f. ‚riegel, klinke', wenn es zu sloven. kljupa, kljupica ‚fallriegel, klinke' gehört (Meyer 192) und nicht vielmehr zu slav. klopъ : skr.

záklop ‚schloss und riegel' u. a. zu stellen ist (zu letzterer sippe Berneker EW I 523). Schwierig ist es zu entscheiden, wie solche slavische lehnwörter zu beurteilen sind, wie: štopít ‚mache stumpf' zu aksl. stǫpiti, porosís ‚befehle': aksl. porǫčiti, topán m. ‚pauke' aus aksl. tǫpanъ ‚tympanum'. Fast möchte ich glauben, dass wir hier bei der erklärung bereits von skr. *u* und nicht mehr vom nasalvokal auszugehen haben, da sich hier keine spur des nasals im alb. nachweisen lässt. Dann würden diese wörter zu der ältesten schicht skr. lehnwörter nach verlust der nasalvokale im skr. gehören (vgl. dagegen trɛndɛlinɛ).

43. kobɛ f. ‚heimlicher diebstahl'

kobóń ‚stehle heimlich' kobím m. ‚*δόλος*', kubóń, kɛbóń ‚betrüge'. Diese wörter erklärt G. Meyer AW 193 aus ital. gabbare ‚betrügen'. Wenn aber aus diesem ital. wort alb. gabɛ f. ‚lüge, falsches gerücht' gabój ‚betrüge, irre' gabím m. ‚betrug, irrtum' entstanden ist, wie Meyer 116 zweifellos richtig annimmt, dann versteht man nicht, warum hier *k* und *o* erscheint. Ich halte das für einen genügenden grund um eine andere erklärung für kobɛ suchen zu müssen. Da kobɛ auch in verwünschungsformeln wie tɛ humptɛ koba erscheint, wo Meyer 193 es auf aksl. kobь ‚augurium' zurückführt, so gehört auch unser wort als lehnwort zu dieser slavischen sippe. Am nächsten steht ihm bulg. kóba ‚unheil'. Da die betr. slav. wörter urspr. ‚gute vorbedeutung' bedeuten und mit aisl. happ n. ‚glück', ir. cob ‚sieg' für urverwandt gelten (vgl. Berneker EW I 535), so muss man bei der bed. ‚unglück' und ‚diebstahl' an ursprünglichen euphemismus denken.

44. koftšék, koltšék ‚wandschrankartiges behältnis für brot, vorratshaus'.

Das wort wird, — den lautgesetzen zum trotz, — bei G. Meyer, Alb. Wb. 202 mit alb. kotéts ‚hühnerstall' identifiziert, welch letzteres dort richtig aus aksl. kotьcь ‚cella' bezw. dessen südslavischen äquivalenten hergeleitet wird. Damit kann koftšék natürlich nicht identisch sein. Es ist gleichfalls slavisches lehnwort, entstammt aber dem bulg. kovčég ‚kasten, koffer, kasse', skr. kòvčeg ‚kiste, truhe'. : aksl. kovъčegъ. Das slavische

wort darf aber unter keinen umständen auf mgr. *καῦκος, καυκίον* ‚becher' zurückgeführt werden, wie Berneker, EW I p. 594 sq. es tut. Seine herleitung daraus begegnet nicht nur lautlichen schwierigkeiten, indem sie -egъ unerklärt lässt, sondern erklärt auch die bedeutung nicht.

Viel besser ist dem slavischen worte beizukommen, wenn man es mit Gombocz und Mikkola als eine entlehnung aus altčuvass. *kopurčaγ ‚art kiste' dsch. koburčak ‚kleine büchse' mong. χaγurcak ‚kasten, kästchen, sarg', burj. kūrsek χūrsek ‚sarg' oder aus einem andern türkischen dialekt auffasst. Zur sippe vgl. Gombocz, Bulg-türk. Lehnw. im Ungar. 98, Mikkola, JSFOugr. XXX № 33 p. 16.

45. konoštís ‚werde bekannt' scut. Jarn.

Dazu alb. konoští f. ‚kunde' (im handelsverkehr) Doz. erklärt G. Meyer, Alb. Wb. 197 aus „ital. conoscere mit der endung des türkischen aorists". Ratsamer ist es das ganze wort aus dem türkischen zu erklären, da sonst keine fälle bekannt sind, wo das türkische aoristsuffix an romanische lehnwörter angeknüpft worden wäre. Als quelle der entlehnung bietet sich ungezwungen türk. konušmak ‚verkehren', das weit herumgekommen ist, vgl. die entlehnungen daraus bei Miklosich, Türkische Elemente Nachtr. I 65, Kretschmer, Lesb. Dial. 447.

Zur bildung vom türkischen praeteritum vergleiche man: alb. bułundís ‚befinde mich' : türk. bulunmak ‚sich befinden', alb. dałdís, dałɛdís ‚wage, begeistere mich' : türk. dalmak ‚sich vertiefen, sich stürzen': dann geg. braktís ‚verlasse' : türk. brakmak ‚verlassen', alb. šastís ‚erstaune' : türk. šašmak, idem. Vgl. auch Thumb, KZ XXXVI 187 sq. Pedersen, KZ XXXVI 323.

46. siz.-alb. korpané f. ‚heftiger schlag'.

Nach G. Meyer AW 200 stammt das wort „aus siz.-ital. corpu = colpo mit griechischem suffix". — Für die grundlage des alb. wortes halte ich entschieden ngr. *κοπανιά*, ‚schlag' *μιὰ κοπανιά* ‚mit einem schlage, auf einmal', woher auch alb. kopanë f. ‚coup' s. Meyer AW 197 sq. Das *r* ist sekundär und kann allerdings durch einfluss von siz. corpo entstanden

sein, aber es kann auch ohne einwirkung des ital. wortes durch einen sogen. spieltrieb erklärt werden, der weiter unten s. v. vɛrzelík zur sprache kommt.

47. kuɫɛ f. ‚hodenbruch, hernia' cal. Rada.

Nach G. Meyer AW 212 sq. gehört das wort: „schwerlich zu asl. kyla ‚hernia', sondern stammt aus lat. culleus ‚ledersack', vgl. plur. cullea bei Cato und neap. coglia ‚hodensack, geldbeutel'". — Wegen der bedeutung ist es doch ratsamer die slavische erklärung vorzuziehen. Lautliche schwierigkeiten stehen ihr nicht im wege, denn slav. *y* wird durch alb. *u* wiedergegeben in gr.-alb. matukɛ f. ‚haue, hacke' aus aksl. motyka; alb. kaṙutɛ f. ‚gährbottich' : aksl. koryto; alb. gamuɫe f. ‚haufen von erde, gras usw.' gr.-alb., maguɫɛ f. ‚hügel' : aksl. mogyla u. a. Das letztere beispiel ist auch ein beleg für die behandlung des intervokalischen slavischen ɫ in älteren lehnwörtern. Vgl. auch gr.-alb. kuɫátš ‚ringelbrezel' : aksl. kolačь id. Ferner rasój m. ‚kraut, kohl' Ro. aus slav. razsolъ : skr. raso G. rasola (Meyer 361), scutar. sokoɫ m. ‚falke' zu aksl. sokolъ, sloven. bulg. sokol : skr. soko (Meyer 389). Zu den lautlichen schwierigkeiten s. auch Pedersen. KZ XXXIII 539.

48. kur ‚wann'.

Gegen die G. Meyersche (AW 215) ansicht, das wort sei aus lat. quā hōrā entlehnt, wendet sich schon Pedersen KZ XXXVI 317, indem er darauf hinweist, dass kuṙɛ ‚je', in der negation ‚nie', gegen die annahme einer entlehnung spricht. Er stellt die wörter zum pronomen kuš ‚wer', ku ‚wo'. Die *r*- bildung erscheint auch in aind. karhi ‚wann, jemals' aus ‚wo', dann in got. hwar ‚wo', lit. kuř ‚wo, wohin'. Diese formen sind in erster linie mit dem alb. worte zu vergleichen, s. Feist, Got. Wb. 20, 135 u. 150. Uhlenbeck Aind. Wb. 47, Walde, EW² 214.

49. ḱɛ̄ri m. ḱɛ̄ja f. geg. ḱęja f. ‚nudelwalker, rundes teigbrett'.

G. Meyer AW 224 vergleicht damit eine andere bezeichnung dieses instrumentes: oklajɛ, oklagí, oklaí, oflagí f. aus türk. oklagɛ ‚walze, nudelwalze'. Lautlich ist dieser vergleich

nicht zu verstehen, denn wenn auch das letzte wort zum türk. stimmt, so weist das erste unzweifelhaft, wie Meyer selbst zugibt, etwa auf eine grundform *klenja. Befriedigender ist es an eine romanische entlehnung zu denken. Hier gibt es in der verwandtschaft von vlat. clava ‚keule' eine reihe passender entsprechungen: sulzberg. glavo ‚nudelwalker', dann die ableitungen: piem. kavaya ‚stock des dreschflegels', puschlavdial. (Graubünden) klan ‚stock des dreschflegels' u. a. s. Meyer-Lübke, Rom. Wb. 157. Die vlat. grundform für die alb. formen wäre *clavanus bezw. clavaneus, clavanea. Sie verhalten sich zu clava, wie vlat. foranus, foraneus zu foras, fontana zu fons s. Meyer-Lübke s. v.

50. ḱikɛɫɛ f. ‚gipfel' Kaval. ḱikɛɫ m. ‚spitzgipfel von bergen, bäumen und gebäuden' Hahn.

Dazu sagt G. Meyer, AW 226: „Von skr. kika ‚zopf'? oder zu rumän. ţiclău, ţuclúiŭ, ciclău ‚gipfel' für das man allerdings anderweitige anlehnung gesucht hat?"

Die wortsippe ist jedenfalls auf idg. *kūko- ‚spitze, gipfel' zurückzuführen, welches in slav. kyka ‚stumpf, ausgerodeter baumstamm' vorliegt (s. letzteres bei Berneker, EW I 676 sq.). Die bedeutung ‚höhe' wird m. e. vorausgesetzt durch die derivata aksl. kyčenije ‚stolz', kyčiti sę ‚stolz sein, sich aufblähen', u. a. got. hūhjan ‚sammeln, häufen' (s. Berneker EW I 637 u. 676 sq.) Damit im ablaut befindet sich idg. *kŭk- in slav. *kъkъ ‚haupthaar' (s. Berneker, EW I 659). Dann nhd. hügel : got. *hugils (s. Kluge EW⁷ p. 215), lit. kukulỹs ‚mehlkloss' (s. Berneker, EW I 637).

Auf idg. *kouko- geht zurück: got. hauhs ‚hoch', lit. kaukarà ‚hügel, anhöhe' : kaũkas ‚beule' (s. Kluge, EW⁷ I 210) : slav. kuča ‚haufen' : aisl. haugr, mhd. houc ‚hügel' (Berneker, EW I 637).

— Im vokalismus der ersten silbe verhält sich alb. ḱikɛɫɛ zu nhd. hügel, wie alb. müzɛ, mizɛ ‚fliege' zu aksl. mъšica, mъšьka, und zu nhd. hoch, wie alb. müzɛ zu aksl. mucha. Man vgl. noch den ablaut in alb. krüpɛ ‚salz' : aksl. krupa ‚brocken, krümchen' u. a. (s. Berneker EW I 630); aksl. krъcha ‚brocken', klr. krychta ‚schnitt, stück, brocken' : aksl. kruchъ ‚bruchstück' (s. Berneker EW I 628 u. 630 sq.), oder : alb. ɫigatɛ

f. ‚lache, pfütze, sumpfiger ort‘ : aksl. luža : lit. liūgas ‚morast‘ (G. Meyer AW 242, Berneker EW I 748).

— Ein suffix -ɛɫɛ belegt in einer reihe von beispielen Pedersen, KZ XXXIII 540.

51. geg. ɫandɛ, scut. ɫąn, tosk. ɫɛndɛ f. ‚baumaterial, bauholz‘ ɫandɛrtár, ɫandatár m. ‚tischler‘ Ro.

Diese wörter erklärt G. Meyer, AW 236 sq. indem er skr. landa ‚scheibe, schnitte‘ damit zusammenstellt. Aber das skr. wort selbst macht den eindruck einer entlehnung aus dem alb. Ich schlage daher vor das albanesische wort als idg. erbgut zu betrachten und es mit lit. lentà ‚brett‘, und namentlich slav. lǫtъ : russ. dial. lutъ m. lutь f. ‚lindenbast‘, lutjó ‚der zum abschälen taugliche junge lindenwald‘, poln. łęt, łęcina, łętowina ‚stengel‘ für verwandt anzusehen. Dazu gehört auch ahd. lintea, linta ‚linde, schild‘ : lat. lentus ‚biegsam, zäh, langsam‘. Die urform des alb. wortes wäre *lontā oder *lentā. Zur sippe vgl. Berneker EW I 740 sq., Walde EW² 422, Fick Vgl. Wb. III⁴ 361. Der wandel -nt- ⩥ -nd- im albanesischen ist ja bekannt.

52. ɫapɛrδí f. ‚schmutzige rede‘.

Das wort wird bei Jokl Studien 47 mit ɫaparós ‚beschmutze, stinke‘ zu gr. λίπος n. ‚fett‘, λιπαρός ‚fett‘, aksl. lěpъ ‚schmiere, vogelleim‘ usw. gestellt, und auf *loip- zurückgeführt. Trotz der scharfsinnigen behandlung der begrifflichen seite kann ich nicht finden, dass es Jokl gelungen ist alle schwierigkeiten zu beseitigen, solange man für die vertretung von *oi* durch alb. *a* nur auf gáɫmɛ ‚soil‘ hinweisen kann. Liegt es doch viel näher alb. ɫapɛrδí zu idg. *lop- zu stellen, welches in aksl. lopotivъ ‚stammelnd, stotternd‘, russ. lópotъ ‚geschwätz, lärm‘ usw. (s. Berneker EW I 732) vorliegt. Es könnte übrigens auch die vokalstufe von aksl. lepetati aufweisen. Am wenigsten befriedigt mich Jokl's auseinandersetzung über die wortbildung von ɫapɛrδí, da er doch nichts ähnliches nachweisen kann. Da ist unser wort ohne zweifel neben ɫakɛrdí f. ‚unterhaltung‘ zu stellen, welches auch im skr. bulg. ngr. vorkommt und allgemein auf türk. lakɛrdɛ ‚gespräch, plauderei, wort‘ zurückgeführt wird (s. Berneker EW I 687, G. Meyer AW

236). Es scheint sogar, als ob ɫapɛrδí direkt aus ɫakɛrdí entstanden ist und nur durch ein anderes wort, etwa ɫaparós ‚beschmutze' in form und bedeutung beeinflusst worden wäre. Das δ in ɫapɛrδí gegenüber dem *d* in ɫakɛrdí erinnert an alb. pjerδ ‚pedo' Aor. porδa. Jedenfalls darf bei der erklärung von ɫapɛrδí das osmanische lehnwort ɫakɛrdí nicht übersehen werden. Diese letzte erklärung ist m. e. allen anderen vorzuziehen. Beiläufig bemerkt, sieht ɫaparós aus, wie ein von den griech. verba auf *-ώνω*, Aor. *-ωσα* gebildetes lehnwort. Aber leider finde ich nichts vergleichbares auf griech. boden, da ngr. *λερώνω* ‚mache schmutzig' lautlich nicht genügt. Wenn Jokl Studien 47 mit recht zu ɫaparós aus ortsnamen ein *ɫapardɛ f. ‚schmutz, schlamm' erschliesst, dann kommt man in versuchung, diese wörter mit gr. *λάμπη* ‚schaum, unreines auf der flüssigkeit, moder' *λάπη* ‚schleim', für die Boisacq DE s. v. anknüpfungsmöglichkeiten vermisst, zu vergleichen.

53. ɫag Aor. ɫaga ‚benetze'

ɫagur m. ‚pfütze, sumpf' ɫagɛtɛ ‚nass, durchnässt' ɫagɛsóɲ ‚benetze', vɫágɛtɛ ‚feucht', vɫážɛtɛ idem. verbindet G. Meyer AW 235 mit aksl. vlaga ‚feuchtigkeit' und hält die alb. wörter für entlehnt oder neugebildet auf grund des slav. wortes. Die form vɫážɛtɛ erinnert allerdings an skr. vlā́žan ‚feucht' und muss daraus entlehnt sein. Auch vɫágɛtɛ stammt sicher aus aksl. vlaga. Aber die andern wörter machen in form und bedeutung einen altertümlichen eindruck. Ich möchte sie lieber für alb. erbwörter ansehen. Sie lassen sich ungezwungen auf idg. *vlog- : *velg- zurückführen. Die wurzel liegt noch vor in ags. wlœc, wlacu ‚lauwarm' (ursp. ‚feucht') mnd. wlak ‚lau', in andern ablautstufen in lit. vìlgau, vìlgyti ‚befeuchtend glätten' apreuss. welgen ‚schnupfen', lett. we'lgs ‚feuchtigkeit' wa'lgs ‚feucht' we'lgt ‚waschen', aksl. vlaga ‚feuchtigkeit' vlъgъkъ ‚feucht' u. a. m. Zur sippe Fick Vgl. Wb. III⁴ 402. Das alb. wort könnte auf eine grundform *vlog- oder *vleg- zurückgehen. Zur vertretung von anlaut vl- s. unten ɫeš[1]).

Wäre von diesen wörtern nur ɫagur m. ‚pfütze, sumpf' erhalten, dann wäre man versucht es auf idg. *loug- : *leug-

1) Vgl. auch Barić Albanorumän. Stud. I 44 sq.

zurückzuführen, welches in russ. sloven. lúža ‚pfütze, lache', lit. liūgas ‚morast', illyr. *lugos m. oder *lugā f. ‚sumpf' (ἕλος Λούγεον bei Strabo), alb. ɫegatε f. ‚lache, pfütze, sumpfiger ort' vorliegt. Vgl. dazu G. Meyer AW 242, IF I 323, Berneker EW I 748. Dazu stellt sich auch slav. kaluga, kaluža ‚kotlache, pfütze', welches ich aus *kaloluža : kalъ ‚kot' + luža herleite (anders Berneker EW I 475). Aber alb. ɫag ‚benetze' kann man doch nicht gut zu dieser sippe ziehen und vielleicht ist daher die annahme am plausibelsten, dass sich in der betr. sippe des alb. beide idg. wortgruppen *vlog- und *loug- wiederspiegeln.

54. ɫeh, ɫef ‚leicht'.

Bereits Barić, Albanorumän. Stud. I 108 hält *ɫev für die älteste form dieses wortes. Davon wäre ɫehtε, ɫeftε nur als weiterbildung zu begreifen. Die form ɫev kann aber nur als lehnwort aus lat. levis erklärt werden, denn urverwandtschaft hätte trotz Barić c. l. und G. Meyer, AW 239 sq., Alb. Stud. III 10 ein anderes resultat ergeben müssen und wegen der bedeutungsgleichheit können die beiden wörter nicht von einander getrennt werden.

55. ɫeš ‚wolle, haar'.

Gegen G. Meyers AW 241, Alb. Stud. III 61 verknüpfung dieses wortes mit mhd. vlies ‚flies' wendet sich mit schlagenden argumenten Jokl Studien 49 sq. Da die betr. german. formen mit pl- anlauteten, können sie nicht mit dem alb. wort verwandt sein, da hier pl- erhalten bleibt. Seine eigene verknüpfung des alb. wortes mit aind. lávas ‚schneiden, abgeschnittenes, wolle, haar' schwebt aber doch in der luft, da die betr. aind. sippe kein *s*-formans aufweist. Eher möchte ich ɫeš zu der germ. sippe stellen, die Fick Vgl. Wb. III⁴ 419 unter *vlah- ‚kraus, wollig' bespricht, und die vertreten wird durch germ. *vlōhō : isl. ló f. dän. lu ‚tuchflocke' anord. wlôh f. ‚flocke' ags. wlôh f. ‚franse, troddel, faser', dann auch anord. lagðr (= *vlagaþa oder -iþa) m. ‚wollflocke'. Dazu stellt sich auch gr. λάχνη ‚krauses haar', λάχνος m. ‚wolle' aus *vlaks- (s. auch Boisacq DE s. v.). Bei den starken veränderungen, denen der alb. vokalismus ausgesetzt war, lässt sich nicht ent-

scheiden, ob ľeš auf *vlaks- oder *vlōks- zurückgeht. Man ist aber doch versucht die griech. wörter als nächststehend anzusehen. Da wir im alb. nur lehnwörter mit anlautendem vl- finden oder, wo solches in erbwörtern vorkommt, es als sekundär erweisen können, so muss angenommen werden, dass diese lautverbindung sich hier zu *l'* verändert hat[1]). Bei ľeš erhält man den eindruck, dass daraus im anlaut ein *l'*- geworden ist. Vgl. auch ľag. Nachträglich sehe ich, dass bereits Barić Albanorum. Stud. I 45 unser wort mit gr. *λάχνος* vergleicht. Seine zweite gleichung halte ich aber lautlich für unmöglich.

56. scutar. maǵüp, madžüp ‚zigeuner, päderast'.

Das wort wird von G. Meyer, AW 253 sq. aus altserb. maǵupьcь ‚bäcker' hergeleitet. Die bedeutung macht aber schwierigkeiten. Da nun einmal ein alb. praefix ma- feststeht[2]), so muss dem alb. worte skr. Jèḍupak ‚zigeuner' aus Aegyptius zu grunde liegen, woher alb. ǵüp, džüp idem und dann maǵüp etc. entstehen konnte. Jedenfalls sind Barić's weitere auseinandersetzungen blosse kombinationen.

57. mat ‚ufer, strand' cal. Rada.

Bei G. Meyer AW 263 wird das wort nicht erklärt. Nun können wir aber auf grund von štatε ‚7' aus *septm̥ti-, ǵatε ‚lang' aus *dlṇghto- (bei Pedersen's KZ XXXIII 545 XXXVI 308 und Meyers, Alb. Stud. IV p. 81 ansatz *dlonghto- wäre tosk. *ǵεndε, geg. *ǵąndε zu erwarten), kaum aber avuł ‚dunst' aus *m̥bhros : aind. abhrás : gr. *ἀφρός* : lat. imber für idg. nasalis sonans im alb. ein *a* voraussetzen[3]). Nach den gesetzen des umlautes konnte dieses *a*, wie auch ein *a* andern ursprungs, im alb. *e* ergeben. Daher zet ‚20' zu lat. viginti ai viçatí-. Die lehre vom *a* = idg. *n̥* braucht also der lehre vom *e* nicht zu widersprechen[4]).

1) Vgl. auch Barić Albanorum. Stud. I 43 sq.

2) Vgl. Barić, Albanorumän. Stud. I 51 sq. und unten s. v. mašakón.

3) Vgl. auch unten s. v. trašε.

4) Wir wissen ja nicht genau wie auslautendes -tis zu alb. -tε

Steht es aber mit der nasalis sonans so, dann kann alb. mat ‚ufer, strand' mit avest. mati- m. ‚vorsprung des gebirgs' framanyentē ‚sie gewinnen vorsprung' : lat. mons, montis ‚gebirge, berg' zusammengestellt werden und muss auf *mn̥t- zurückgehen. Zur sippe vgl. Bartholomae Air. Wb. 1112 sq. Walde EW[2] 494, Fick Vgl. Wb. II[4] 210. Das bedeutungsverhältnis ‚ufer' zu ‚berg' findet sich auch in slav. *bergъ neben nhd. berg (vgl. Berneker EW I 49 sq.). Misslich ist nur, dass dieses wort im alb. mutterlande bisher unbelegt ist. Unklar ist mir, wie Jokl Studien 25 sq. neben alb. *a*, *e* noch eine dritte vertretung der nasalis sonans als un gelten lassen kann. Die von ihm dafür angeführten beispiele sind jedenfalls alle zweifelhaft und können mit štatε und zet nicht konkurrieren. Lautphysiologisch erscheint mir un auch mit *a* und *e* unvereinbar. Von Jokls beispielen am evidentesten wäre grundε f. ‚kleie' neben ndd. grand ‚weizenkleie', aber warum sollen wir hier durchaus die schwundstufe und nicht z. b. entstehung aus an innerhalb des alb. bei folgendem akzent annehmen, wenn wir den fall doch zur aufstellung eines neuen lautgesetzes verwerten wollen?[1]). Die gleichung alb. tund ‚schüttle, bewege' zu lat. tundo ‚stosse' möchte ich auch nicht zugunsten einer weniger sicheren aufgeben, um der Jokl'schen ansicht über un zum siege zu verhelfen, Überhaupt finde ich bei Jokl Studien 25, 58 und 64 eine schwankende auffassung dieser frage. Das evidenteste beispiel für eine vertretung der nasalis sonans durch *a* im alb. ist m. e. štatε. Die von G. Meyer Alb. St. II 322, III 32 verschiedentlich vertretene auffassung, wonach štatε eigentlich für *štetε = *septm̥ti- unter einfluss von ġaštε ‚6' aufgekommen sein soll und die eigentliche vertretung der nasalis sonans im alb. *e* sein soll, halte ich für ganz aussichtslos. Hätte dieses von G. Meyer angenommene *štetε ‚7' irgend wann bestanden, dann hätte es in tetε ‚8' eine derartige stütze gefunden, dass seine beseitigung unmöglich geworden wäre und es hätte dann sogar das isolierte ġaštε eher zu *ġetε verwandeln können.

---

geworden ist. Möglich, dass die *-i-* stämme auf -tis unter einfluss von -tā analogisch zuerst zu ā- stämmen geworden sind. Jedenfalls brauchen štatε und zet einander nicht auszuschliessen.

1) Merkwürdige pfade wandelt allerdings in der erklärung der un-formen Barić Albanorum. Stud. I 101 sq.

58. matšakón m. ‚hammer' griech. bei seeleuten.

Das wort wird von G. Meyer AW 263 aus einem unbelegten ital. mazzocone von venez. mazzoca ‚estremità di mazza o bastone che sia piu grossa del fusto' abgeleitet. Ich lasse die frage offen, ob ital. mazzocone möglich ist. Es genügt für mich die tatsache, dass man daraus nach ausweis von alb. matsołe f. ‚hölzerner hammer' aus venez. mazzola ‚schlägel, keule' (s. Meyer 263) ein alb. *matsokua best. -oni erwarten müsste, weil wir drangua, -oi aus draconem, faĺkua, kapua, baĺkua, pagua u. s. w. haben. Auch neue entlehnung hätte kaum -on aus it. -one ergeben; haben wir doch im italienischen albanesisch formen wie gaṅún m. ‚knabe, jüngling', gradzún ‚diener', kotikún ‚ostinato' u. a. (s. G. Meyer, AW ss. vv.). Vor allen dingen bleibt bei der Meyer'schen auffassung das tš, sowie das *a* der zweiten silbe unerklärt.

Ich halte es daher für wahrscheinlicher, dass unser wort in einen andern zusammenhang gehört. Aus mafés m. ‚tasche, sack' neben ϑes m. ‚sack', mastap ‚stock' neben stap ‚stock' aus aksl. bulg. skr. stapъ ‚stock, stab'; malangó m. ‚hase' aus ngr. λαγός ‚hase' (s. G. Meyer s. v.), sowie viell. makút adj. ‚faul' zu ngr. κουτός ‚dumm, einfältig', lässt sich ein alb. ma- praefix erschliessen[1]), an welches schon G. Meyer AW 252 s. v. mafés gedacht hat. Nach abtrennung desselben erhalten wir alb. *tšakón m. ‚hammer', welches als entlehnung aus slav. čekanъ oder čakanъ ‚hammer' betrachtet werden muss. Vgl. bulg. čekan ‚hammer' skr. čȁkanac G. čȁkānca ‚hammer' slov. čakàn ‚hammer'. Die slavischen wörter gelten als entlehnung aus dem turkotatarischen, s. Berneker EW I 134 sq. Gombocz, Bulgar.-türk. Lehnw. im Ungar. 56 sq. Die wiedergabe von slav. *a* durch alb. *o* in älteren lehnwörtern kennen wir auch aus geg. rotár m. ‚diener, knecht' : skr. sloven. ratar.

59. matšaĺ m. ‚pfütze, lache' z. b. Hahn Alb. Stud. Texte 160.

Das wort erklärt G. Meyer AW 263 aus skr. močar m. ‚morast'. Näher liegt eine südslavische form močalъ ‚pfütze', die vorausgesetzt wird durch skr. mȍčalina ‚lache' č. močál

1) Vgl. dazu noch Barić, Albanorumän. Studien I p. 52 sq.

‚morast, sumpf'. Wir finden das wort auch in skr. mòčao G. močála ‚voda u Bašićima, nomen fluvii' (Vuk). Nur aus letzterem wort kann man die alb. form erklären, da sonst das *l'* rätselhaft bleibt.

60. mbret m. ‚tanne' gr. Heldr. 13.

G. Meyer AW 266 erklärt dass wort von mbret ‚könig'. Aber bei so merkwürdigen bedeutungsübergängen muss volksetymologie im spiele sein. Ich halte das wort für eine umgestaltung von bred ‚tanne' unter einfluss von mbret ‚könig'. Zur etymologie von bred s. Berneker EW I 83, G. Meyer AW 45.

61. mɛɫɛńɛ f. ‚schwarzdrossel'

geg. muɫẹja Elbassan (s. Weigand Alb. Gr. 27). Dieses von Pedersen KZ XXXIII 537 bereits genau verzeichnete und bei G. Meyer AW 271 nicht richtig wiedergegebene wort wird von diesen zwei gelehrten aus lat. merulanea erklärt. Zur not könnte man diese erklärung akzeptieren, aber immerhin setzt sie eine reihe dissimilationen voraus, die besser vermieden wären. Auch wäre es bei der grossen verbreitung von lat. merula in der bedeutung ‚amsel' oder ‚meeramsel' in den romanischen sprachen (worüber Meyer-Lübke Rom. Wb. 404) eher zu erwarten, dass dieses wort (rumän. mierlă, vegl. miarla, ital. merla usw.) ohne ein ableitungssuffix von den albanesen übernommen wäre[1]). Zwingend sind freilich die hier angeführten einwände nicht, aber man hat keine ursache ein wort als entlehnung aufzufassen, wenn sich dafür eine einwandfreie erklärung findet, die es als erbwort hinstellt. Eine solche bietet sich sofort, wenn man in betracht zieht, dass altnord. sū-svǫrt f. ‚schwarzamsel' als ‚die ganz schwarze' gedeutet wird (s. Fick Vgl. Wb. III[4] p. 543 s. v. sve- ‚selbst' su- ‚verstärkende partikel)[1]). Dann ist es fraglos, dass alb. mɛɫɛńɛ aus *melənjā ‚die schwarze' entstanden ist und mit gr. *μέλας μέλαινα* aind. malinás ‚schmutzig, unrein', lit. mėlynas ‚blau', lett. melns ‚schwarz' usw. zusammengehört (zur sippe s. Walde EW[2] s. v. mulleus, Boisacq DE s. v. *μέλας*). Wenn wir im geg. *u* in

1) Vgl. auch unten s. v. tsɛrɫe.

der ersten silbe antreffen, so ist das nicht verwunderlicher als scutar. puľigrį ‚pilger' aus ital. pellegrino (wozu Meyer AW 357).

62. mɛsóń ‚lehre, rate, lerne, erfahre, lese'.

Dazu mɛsím m. ‚lehre', mɛsuar m. ‚gelehrter'. Diese formen werden von G. Meyer AW 276 auf lat. *invitiare ‚unterrichten' zurückgeführt. Die romanischen reste des lat. wortes findet man jetzt bei Meyer-Lübke Rom. Wb. 327. Lautlich ist diese deutung möglich; wenn man aber am mɛsím m. ‚lehre' denkt, dann ist man versucht es für gr. *μάθημα* anzusehen, das an alb. -ím angeglichen worden ist. Das verbum mɛsóń kann aus ngr. *μαθαίνω* stammen. Obligatorisch ist dies aber nicht. Von mɛsím konnte mɛsóń auch neugebildet werden, da es viele -óń verba neben -ím substantiven gibt. Vgl. šɛľbóń : šɛľbím, pɛrtóń : pɛrtím u. a. Die vertretung von gr. *ϑ* durch *s* muss dann älter sein, als die wiedergabe desselben durch *ϑ* in tosk. maϑimɛ f. ‚lektion' (Meyer 252), aber ausgeschlossen wird griechischer ursprung von mɛsím etc. durch maϑimɛ nicht, da es oft vorkommt, dass ein und dasselbe wort zu verschiedenen zeiten entlehnt wird. Zu *s* für gr. *ϑ* vgl. pľis m. ‚erdscholle' aus ngr. *πλίθος* (Meyer 345). Eine genaue parallele zur griech. herleitung von mɛsóń : mɛsím haben wir in pɛsóń ‚leide, dulde' pɛsím m. ‚leiden' (Christi) z. b. bei Christophoridis, Istoria e škroñesɛ šɛńtɛrúarɛ p. 121. Die wörter stimmen ebenso gut zu *πάθημα* und *παθαίνω*. Für pɛsóń schlägt zwar G. Meyer AW 335 die herleitung aus vlat. *patiare : patior vor (besser Meyer-Lübke R. Wb. 466 : *patīre ‚leiden'), aber die griechische herleitung halte ich nicht für schlechter, als diese. Wenn Jokl Studien 70 sq. bemerkt pľis könne nicht auf *πλίθος* zurückgehen, weil aus letzterem im alb. pľitɛ f. geworden ist, so ist diese behauptung jedenfalls nicht bindend; pľitɛ halte ich für eine entlehnung aus aksl. plita, russ. skr. plita (wozu Miklosich, EW 250).

63. mirɛ ‚gut'.

Da G. Meyers AW 279 verknüpfung des wortes mit slav. milъ durch Pedersens ausführungen KZ XXXIII 541 unmöglich geworden ist, hätte Berneker EW II 58 die gleichung nicht zu

wiederholen brauchen. Das wort gehört zu aksl. mirъ ‚friede' mirьnъ ‚friedlich' wozu Berneker EW II 61.

64. misúr m. auch misurɛ f. ‚tiefer teller, schüssel'.

Nach G. Meyer AW 280 ist das wort eine „ableitung von aksl. (= čech. poln. russ.) misa ‚schüssel', das man aus lat. mensa herleitet, mit slav. suffix -urъ, -ura. Skr. -ura ist augmentativ; Mi. Gr. II 93". —

Dagegen muss aber beachtet werden, dass bulg. misúr ‚tonschüssel', skr. alt misur ‚gefäss' selbst fremd sind (s. Berneker EW II 62) und zwar halte ich diese wörter nicht für albanesische lehnwörter, wie Berneker c. l., sondern führe die südslavischen wörter zusammen mit den albanesischen formen auf ngr. *μισούρι, μισούρα* ‚schüssel' zurück, welches richtiger aus lat. missōrium ‚schüssel' von missum ‚gericht' erklärt wird, als von mensōrium : mensa s. G. Meyer, Ngr. Stud. III 44, Berneker, c. l. Bei direkter entlehnung des alban. wortes aus dem lat. wäre alb. š für lat. ss zu erwarten.

Wegen des alb. *s* halte ich auch alb. mɛsaɫɛ f. ‚langes, schmales tischtuch, tisch, gastmahl' für entlehnt aus ngr. *μεσάλα* id., welches auf lat. mensāle zurückgeht und nicht für eine direkte entlehnung aus dem lateinischen gelten kann, trotz G. Meyer AW 276, Ngr. St. III 44, Berneker, EW II 39.

In diesem zusammenhange kann auch alb. amaširɛ f. ‚schüssel, teller' zur sprache kommen. Nach G. Meyer AW 9 gehört das wort „zu kroat. masur ‚küchengeschirr', das man mit ital. massaro ‚schaffner', masseria ‚meierhof, wirtschaft' zusammengebracht hat". — Lautlich und begrifflich ist diese herleitung nicht einwandfrei. Ich ziehe es vor das wort aus dem romanischen herzuleiten, wo sich in erster linie galiz. masseira ‚schweinetrog', portug. masseira ‚backtrog', sowie abruzz. ammassá ‚kneten, den teig machen', span. amasar, portug. amassar ‚backen' vergleichen lässt. Zur herleitung der romanischen sippe vgl. jetzt Meyer-Lübke, Rom. Wb. 393. Das skr. wort wird, nebenbei bemerkt, aus der sippe von vlat. missōrium ‚schüssel' erklärt vgl. Berneker EW II 24, Meyer-Lübke, Rom. Wb. 411, Skok, Zschr. roman. Phil. XXXVI 650 sq. Mir unwahrscheinlich, weil die vertretung von missōrium im skr. oben ein anderes aussehen hat.

65. mug m. auch mugɛ f. ‚dämmerung', múgetɛ ‚es dämmert' múgurɛ ‚dämmerig'. Diese wörter vergleicht G. Meyer AW 289 mit ngr. *μοὔχρωμα* ‚dämmerung'. Lautlich gibt es zwischen diesen wörtern aber keine brücke und daher sind sie auseinanderzuhalten. Da die bedeutungen ‚dunkel' und ‚feucht' oft miteinander wechseln — vgl. etwa norw. dial. musk ‚staub, feiner regen, dunkelheit' (wozu Fick Vgl. Wb. III [4] 327) — so vergleiche ich alb. mug als urverwandt mit der german. sippe *m(e)uk- ‚feucht', die vorliegt in norw. dial. mauk n. ‚flüssigkeit, suppe, gemenge', ablautend mit an. mjûkr ‚weich' usw. endlich in der schwundstufe: anord. mykr und myki f. ‚mist' norw. mok- dunga ‚dünger'. Genaueres über die germ. wörter Fick Vgl. Wb. III [4] 325. Damit verglichen wird lat. ēmungo -ere ‚ausschneuzen' mūgil ‚schleimfisch', gr. *ἀπόμυξις* ‚das schneuzen', *μύξα* ‚schleim' u. a. s. Walde EW [2] 252. Zur bedeutung vergleiche man noch skr. mlāka ‚wässeriger boden' slovak. mláka ‚pfütze' mit poln. pamłoka ‚feuchter nebel, wolke, dunkel' (s. Berneker EW II 72).

Das bei G. Meyer AW 289 unerklärte alb. skutar. muzg m. ‚dämmerung' vergleiche ich mit dem oben erwähnten norw. dial. musk ‚staub, feiner regen, dunkelheit', welches Fick Vgl. Wb. III [4] 327 weiter bespricht. Die wörter möchte ich für urverwandt halten, obgleich ich für alb. *z* aus idg. *z* in erbwörtern kein zweites beispiel anführen kann.

Barić's Albanorum. Stud. I 104 verknüpfung von mug mit gr. *ἀχλύς* ‚dunkelheit' halte ich lautlich für unmöglich.

66. nes, nesɛr ‚morgen'.

Die verknüpfung der wörter mit got. nēhwa ‚nahe' osk. nesimo ‚nächster' usw. kann lautlich nicht befriedigen. Die von G. Meyer AW 303 Alb. Stud. III 88 postulierte ablautstufe *nōk̂- ist ganz unbelegt. Auch Pedersens BB XX 236 sq., KZ XXXVI 336 erklärung von nesɛr aus voralb. *noktio- + herɛ ‚zur nächtlichen stunde' mit weiterer bedeutungsveränderung, befriedigt nicht. Ich vermisse im alb. jede spur eines -tio- im worte natɛ ‚nacht', sonte ‚heut nacht' usw. Das *t* bleibt immer erhalten. Ich kann dem worte nur beikommen, wenn ich nes aus *(e)n ōk̂u ‚in bälde' vgl. russ. vskorĕ ‚bald' herleite. Der bedeutungswandel ist ganz klar, wenn man in betracht zieht,

dass aind. çvas ‚morgen' mit dem *u*-stamme von ὠκύς und lat. crās mit dem *-r-* von lat. ācer in verbindung gebracht wird. Vgl. darüber Kluge PBr Btr. XLI 180, mir nur aus Idgm. Jahrb. V 190 bekannt. Die form nesɛr bezw. nesrɛ liesse sich nach Pedersens c. l. vorgang ohne schwierigkeit als kompositum aus diesem nes und herɛ ‚mal' erklären. Aus der sippe von idg. *āusōs ‚aurora' vermag ich das alb. wort wegen lautlicher schwierigkeiten nicht zu erklären, trotz Barić Albanorumän. Stud. I 59.

67. ngē f. ‚kraft, munterkeit' auch ‚gelegenheit, freie zeit, musse'.

G. Meyer AW 305 und Alb. St. III 7 vergleicht dieses wort mit lit. gaivùs ‚munter', indem er es auf *gaivā zurückführt. Gegen diese deutung wendet sich Jokl Studien 62, der uns dankenswerte belege für skut. ngae ‚gelegenheit, freie zeit, musse' beibringt. Danach müssen wir die bestimmte form ngaja als ausgangspunkt der erklärung annehmen. Jokl c. l. verbindet das wort mit slav. godъ ‚jahr, zeit', was wohl zu den an zweiter stelle genannten bedeutungen passt, aber die an erster stelle aufgeführten unerklärt lässt. Ich halte es für richtiger das wort zu altruss. gojь ‚pax, fides' zu stellen, welches auch skr. gôj G. gôja ‚friede', ögoja ‚pflege' bedeutet, und zu ai. gáyas m. ‚hausstand' avest. gaya- m. ‚leben, lebenszeit, lebensführung' gehört und mit ai. jīvati ‚lebt' im ablaut steht (s. Berneker EW I 319). Wenn in den russischen bylinen goj! ‚heil!' vorkommt, so passt das zur bedeutung ‚kraft'. Dazu auch Berneker c. l., wo viele parallelen.

68. ngus ‚zwinge, beeile', ngutem ‚beeile mich, eile', ngutɛ f. ‚eile'.

Das bei G. Meyer AW 307 unerklärte wort stelle ich zu lit. kutėti ‚aufrütteln', atsikustù ‚rüttle mich auf' : lat. quatio -ere ‚schütteln, erschüttern, stossen, schlagen' wozu Walde EW² p. 629 sq.

Die albanesische grundform war *(e)n-kutiō, die ursprüngliche bedeutung war ‚rüttle auf'. Das praefix ist im alb. häufig. Man vgl. z. b. G. Meyer AW passim unter ng-. Ebenso häufig ist die lautgruppe -ng- aus -nk-. Die hier vorgeschla-

gene etymologie erscheint morphologisch gestützt durch die übereinstimmung des lat. und alb. wortes in der praesensbildung Geht man, was auch möglich ist, fürs albanesische von einer grundform *nkut-tō aus, dann ergibt sich eine übereinstimmung in der praesensbildung mit dem litauischen. Ich ziehe die erste möglichkeit vor, weil sich das -i̯ō suffix im albanesischen oft nachweisen lässt.

69. novɛ pl. ‚neuigkeiten'.

Das wort belegt Jokl Studien 112 in der verbindung novɛ tɛ mirɛ. Er erklärt es als eine entlehnung aus slav. novъ ‚neu'. Weil es in volksliedern der italien. albanesen erscheint, so handelt es sich nach ihm hier um eine ziemlich alte entlehnung. Da ich slav. novъ als substantiv in keiner slavischen sprache kenne, so möchte ich voraussetzen, dass dem alb. wort ein slav. novota ‚neuigkeit' zu grunde liegt. Daraus wurde *novotɛ oder *novɛtɛ und in der verbindung mit tɛ mirɛ musste haplologie eintreten, woher dann novɛ.

70. ńołɛ f. ‚fleck'.

Jokl Studien 65 sq. verbindet dieses wort mit ahd. salo sal(a)wêr ‚dunkelfarbig, schmutzig', indem er es auf *(e)nsālv- zurückführt Da er hier nur von einer erklärungsmöglichkeit spricht, kann hier gleich eine zweite angeführt werden, die m. e. viel näher liegt. Ich setze für das wort die urspr. bedeutung ‚merkmal, zeichen' voraus. Dann kann es aus dem alb. selbst erklärt werden, indem man es zu ńoh ‚kenne, erkenne' stellt. Man vergleiche slav. znakъ ‚zeichen' neben znati ‚wissen'.

Die urform wäre etwa *ĝnēlo- oder *gnēslo-. Zur behandlung von -sl- vgl. alb. kołɛ ‚husten' zu aksl. kašlь aus *qāsli̯o- u. a. Zum -sl- suffix vgl. got. hunsl, swartizl, aksl. veslo, maslo, črěslo usw.

71. paɫtsɛ f. ‚mark in knochen und holz'.

Es lässt sich m. e. eine erklärung für dieses bei G. Meyer AW 320 ungedeutete wort finden, wenn man es als ‚füllung' auffasst.

Dann wäre hier ein suffix -tsɛ aus -sɛ anzusetzen, wobei -ɫs- zu -ɫts- geworden wäre, wie etwa in maɫtsí f. ‚berggegend' aus maɫɛsí, maɫtsúr m. ‚bergbewohner' aus maɫɛsuar (s. G. Meyer AW 256 sq.). Das suffix -sɛ findet sich in alb. ɫutsɛ f. ‚schmutz, kot' : lat. lutum idem. (ungenau G. Meyer AW 251, denn aus lat. luteus wäre alb. *ɫus zu erwarten), mjeɫsɛ f. ‚melkkübel' : mjeɫ ‚melke', geg. gɛrusɛ, gɛresɛ ‚schabeisen' : gɛruaɲ ‚schabe, kratze' (s. Jokl Studien p. 23 sq.), bresɛ ‚bittere wurzel' : brɛj ‚nage, streite' (s. Jokl c. l. 9). — Das wurzelhafte element des albanesischen wortes wäre dann aber regelrecht auf idg. *pl̥no- ‚voll' zurückzuführen, mit derselben vertretung -al- für idg. l̥, wie in alb. vaɫɛ f. ‚welle' : aruss. vъlna : lit. vilnìs : aind. ūrmíṣ m. ‚woge, welle', vgl. Brugmann Grdr. I² 475, oder wie alb. ar = idg. r̥ in parɛ ‚erster' : aind. pūrvas (s. Uhlenbeck Ai Wb. 173). Demnach wäre alb. paɫtsɛ verwandt mit lit. pílnas : ai. pūrṇás : aksl. plъnъ (vgl. Preobraženskij, Этим. Слов. Русск. Яз. II p. 95, Uhlenbeck Aind. Wb. 173) und wäre ein weiteres beispiel für die albanesische vertretung des langen l̥. Das fehlen des -n- ist natürlich kein hindernis, weil alban. -ln- zu -l'- geworden ist. Vgl. Pedersen KZ XXXIII 542 sq. Wenn nun alb. -sɛ aus -tia : -ti- hervorgegangen wäre (s. Jokl Studien 9), dann würde sich paɫtsɛ mit lit. pilnatis f. ‚fülle' (zur morphologie Jokl Studien 17) vergleichen lassen. Aber nach Pedersen KZ XXXVI 308 möchte ich mich nicht zu dieser annahme entschliessen.

72. parmzɛ f. ‚brust'.

Das bei G. Meyer AW 322 gebuchte wort wird dort als entlehnung aus skr. prsi, prsa ‚brust' aufgefasst. Lautlich kann das nicht richtig sein. Meyer ist auf diese etymologie nur darum verfallen, weil er das wort nur im nördlichen teil Albaniens, in Syrmien und Borgo Erizzo belegt. Wenn man an die vlat. ableitungen von pectus denkt, wo pectorāle ‚brustharnisch' pectorīnus (bezw. -a) ‚brust' bedeutet (vgl. Meyer-Lübke Rom. Wb. 469), dann ist man versucht das alb. wort als deminutivform auf -zɛ von einem *parmɛ ‚schild' aufzufassen, welches aus lat. parma ‚kurzer runder schild' entlehnt sein kann. Das lat. wort hält Walde EW² p. 562 für eine entlehnung aus dem gallischen.

73. pɛrmjér ‚pisse'.

Tosk. pɛrmjér, pɛrmier, geg. pɛrmír ‚pisse', Aor. pɛrmora Pass. pɛrmirem ‚bepisse mich'. Dieses wort verbindet G. Meyer AW 333 „unter der voraussetzung, dass *r*, wie öfter, für *l* steht, mit ai. mála- ‚schmutz, unrat', gr. *μολύνω* ‚beflecke' usw." —

Da diese voraussetzung jetzt überholt ist und es sich hier nur um ein altes *r* handeln kann, ziehe ich es vor das wort zu slav. marati, russ. marátь ‚schmieren, sudeln, pfuschen', marátьsa ‚sich besudeln, kacken (von kindern)', russ. marúška ‚fleck, mal', gr. *μορύσσω* ‚beschmutze, verschmiere, schwärze' zu stellen, worüber Berneker EW II 18, Solmsen Jagić-Festschrift 576 sq. Boisacq s. v. *μορύσσω*. Die ursprüngliche bedeutung des albanesischen wortes muss ‚besudeln' oder dgl. gewesen sein. Dazu könnte auch alb. mjerɛ ‚unglücklich', mjer interj. ‚wehe! ach!' gehören, welches lautlich, trotz G. Meyer AW 283, nicht mit gr. *μέλας*, lett. melns ‚schwarz' verbunden werden kann.[1]) Hier ist von der bedeutung ‚*schmutzig, schwarz' auszugehen, woher sich die bedeutung ‚unglücklich' leicht entwickeln konnte vgl. G. Meyer AW s. v. mjerɛ und zī, so besser als Pedersen KZ XXXIII 541, der mjerɛ mit lat. morior vereinigen will. Alb. mjeľ ‚unglücklich' cal., nach Cam. auch meľɛ, mele bei G. Meyer AW 283 braucht natürlich von mjerɛ nicht getrennt zu werden. Es zeigt den gleichen lautwandel von *-rj-* zu *-ľ-* wie alb. biľɛ neben bir u. a. vgl. Pedersen KZ XXXIII 541. Das verbum pɛrmjér geht auf *mer-, sein Aorist pɛrmora auf *mēr- zurück. Es steht also im ablautverhältnis zu den oben erwähnten slavischen (*mōr-) und griechischen wörtern (*mor-). Ob mōr ‚laus' hierher gehört, lasse ich dahingestellt. Jedenfalls ist eine solche auffassung des wortes nicht schlechter, als die von Jokl Studien 58 gebotene. Mit der hier gebotenen erklärung nicht unvereinbar sind die anknüpfungen bei Bugge BB XVIII 169, nur handelt es sich bei ihm um fernere verwandschaft. Denn gotisch smarna f. ‚kot, mist' und smairþr n. ‚fett' können mit dieser sippe weiter verwandt sein. Dazu vgl. noch Feist Got. W. 241 sq.

1) Zu *μέλας* vgl. die alb. entsprechung oben p. 42.

Wegen der bedeutung gebe ich der hier gebotenen auffassung gegenüber derjenigen von Barić Albanorumän. Stud. I p. 74 sq. den vorzug. Denn wenn Barić c. l. pɛrmjér ‚pisse' und mjerɛ ‚schmutzig, unglücklich' als *med- zu gr. μαδαρός ‚zerfliessend' stellt, dann erwartet man für diese wörter die bedeutung ‚fliessen' bezw. ‚fliessend'.

74. pɛrua, pɛroi ‚bach, tal, waldstrom'.

Bereits G. Meyer AW 335 erklärt das wort aus bulg. poroj ‚bach, regenbach'. Die gleichung ist so selbstverständlich, das bulg. wort in seinem ursprung so durchsichtig, seine übereinstimmung mit dem alb. wort in form und bedeutung so vollständig, dass man nicht verstehen kann, warum Meyer dann seinen lesern noch eine unmögliche romanische herleitung aus lat. arrugia ‚stollen' bezw. dessen romanischer nachkommenschaft auftischt. Dagegen mit recht Puşcariu, Zschr. f. roman. Philol. Beiheft XXVI p. 59.

Es lässt sich dies nur dadurch erklären, dass er die etymologie des slav. wortes nicht richtig beurteilt hat. Denn wenn er meint die wz. ri- habe „im slav. hie und da die bedeutung des fliessens entwickelt", und wenn er dabei auf poln. zdroj ‚quell, quellenbach' hinweist, so verkennt er den zusammenhang dieser wörter mit rĕka ‚fluss' der ganz unzweifelhaft ist. Die form pɛrua ist natürlich eine alb. neubildung zu pɛroi nach dem rezept von krua : kroi. Diese neubildung ist auch bei ganz neuen lehnwörtern möglich, wie wir aus katua, -oi m. ‚erdgeschoss', : ngr. κατώγι (Meyer 183), cal. sarua, -oi ‚haufen' aus gr. σωρός (Meyer 379) u. a. sehen können. Ich denke, es gibt selten einen fall, wo eine entlehnung so deutlich nachweisbar wäre, wie hier. Trotzdem erklärt Jokl IF XXXVII p. 91: „bei einem wort, das keinen kulturbegriff bezeichnet, wird man selbst im alb. nicht ohne zwingende lautliche notwendigkeit entlehnung annehmen dürfen" und deutet das alb. wort aus idg. *per- rēn, zu as. rinnan. Nicht genug, dass alb. pɛroi (pɛrua) und bulg. poroj auseinandergerissen werden, Jokl c. l. macht sogar noch den versuch alb. krua best. kroi aus *kɛ- rēn- zu erklären, indem er darin das in seinen untersuchungen stets hilfsbereite präfix kɛ- ansetzt. Der hauptgrund, warum er pɛrua nicht für ein lehnwort ansehen will, ist wohl der, dass das wort einen

-n- stamm aufweist. Aber bei einem wort, das nun einmal auf -u a auslautete, kann man garnichts anderes erwarten. Es dürfte ja auch zur genüge bekannt sein, dass die *-n-* stämme im alb. weiter gewuchert haben. Das sieht man schon daraus, dass s i ‚auge' in bestimmter form geg. s ü n i, tosk. s i r i, neben s i u (auch ϑ i ‚schwein' heisst in best. form dial. ϑ i n i[1]) lautet, und wie wir von p ɛ r̆ u e skutar. p r̆ o n i finden, so ist auch von m i ‚maus' skutar. m i n i anzutreffen. Es ist ganz aussichtslos alle derartigen formen für alte *-n-* stämme zu halten und für sie entsprechende neue etymologien zu suchen. Vgl. auch Pedersen KZ XXXVI 318. Ich halte p ɛ r̆ u a für ein unzweifelhaftes lehnwort aus dem bulg., weil die etymologie des bulg. wortes vollkommen klar ist und ich den gleichklang der beiden wörter nicht für zufällig halten kann. Man weise erst ein alb. *r u a *r o n i ‚bach' nach, um diese ansicht zu wiederlegen, dann können wir weiter von einem idg. *r ē n- ‚rinnsal' sprechen.

75. p i l ɛ f. ‚steinchen, flusskiesel' (bes. beim kinderspiel des steinwerfens)

stammt nach G. Meyer AW 337 aus lat. p i l a ‚ball, kügelchen'. Dazu kann man noch bemerken, dass das lat. wort in italienischen dialekten z. b. dem piacentinischen die bed. ‚schleuderstein' angenommen hat (piac. p i e l a ‚schleuderstein' vgl. Meyer-Lübke Rom. Wb. 484), wodurch G. Meyers etymologie gestützt wird. Pedersen KZ XXXIII 538 behauptet zwar, aus lat. p i l a sei alb. *p e ɫ ɛ zu erwarten. Aber hier muss es sich dann natürlich um ein jüngeres ital. dial. lehnwort im alb. handeln.

76. p ɫ a f m. ‚bunte wollene decke' plur. p ɫ ɛ f ɛ n̆ ɛ.

Bereits G. Meyer AW 343 hat darauf hingedeutet, dass p ɫ a f aus p ɫ a h entstanden ist, weil daneben p ɫ ɛ h ū r ɛ, p ɛ ɫ h ū r ɛ, p ɫ u h u r ɛ Kav. p ɛ ɫ u r ɛ Doz. f. ‚grobe leinwand, segel' vorkommt. Zugleich hat er auf die gründe hingewiesen, die eine annahme einer entlehnung von p ɫ a h aus kroat. p l a h t a ‚betttuch, tischtuch' usw. unwahrscheinlich erscheinen lassen. Vor allen dingen versteht man dann die form p ɫ u h u r ɛ nicht. Auch

1) So in Griechenland s. G. Meyer, Alb. Stud. II 277.

fehlt plahta im serb. u. bulg. Unter diesen umständen muss eine andere etymologie gesucht werden. Wenn wir die obigen wörter auf *plousk-: *plusk- zurückführen, dann vergleichen sie sich mit lit. plùskos ‚haarzotten, haare', lett. pluskas ‚zotten, lumpen', mhd. vlies, vlius ‚fliess', mnd. vlūs, vlūsch ‚schafsfell,' nhd. flausch, flaus; ferner mit lit. plaukaĩ ‚haar', lett. plaukas pl. ‚flocken, fasern' usw. vgl. Walde EW 2 593, Fick Vgl. Wb. III 4 255.

77. podɛ, pod ‚oberes stockwerk'.

Über dieses bei ihm zuerst behandelte wort sagt Jokl Studien 113 folgendes: „Die erstere form findet sich in der ältesten seit kurzem teilweise bekannten alb. handschrift, dem kodex des Don Gon Buzuk, Kön. 3, 17, 19 (die verse 17–24 wurden von der zeitschrift Tomori № 12 p. 3 veröffentlicht), pod nach Bask. 357 skutar. pod(ɛ) ist nichts anderes als lat. podium aus gr. πόδιον. Da aber lat. -di- in alten entlehnungen als -z- erscheint (cf. reze ‚strahl' aus *radia für radius), da ferner auch in den roman. sprachen -di- durchweg verändert wird (cf. ital. poggio usw. Meyer-Lübke, Gr. d. roman. Spr. I 429), so liegt eine jüngere, wahrscheinlich gelehrte entlehnung vor."

Dazu ist zu bemerken, dass eine gelehrte entlehnung jedenfalls nicht zu einer so starken bedeutungsveränderung geführt haben könnte, wie sie in diesem falle vorausgesetzt werden muss. Durch welche gelehrte quellen hätten denn auch die albanesen ein solches wort entlehnen können? Dagegen wird die annahme einer volkstümlichen entlehnung aus dem lat. durch die von Jokl oben angeführten einwände widerlegt.

Unter solchen umständen muss die erklärung des alb. wortes aus dem lateinischen und romanischen als ausgeschlossen bezeichnet werden. Sie ist auch nicht notwendig, denn das wort erklärt sich als slavisches lehnwort. Seine quelle ist bulg. pod ‚stockwerk, diele' ‚skr. pȍd G. pȍda, aksl. podъ ‚fundament, grundlage' wozu Preobraženskij, Этим. Слов. Русск. Яз. II p. 87 sq.

78. prevɛ ‚f. ‚weg, strassenknoten, furt'.

Das wort wird kaum erklärt durch den passus bei G. Meyer AW p. 353: „prevɛ f. ‚weg, strassenknoten, furt'. Darauf reimt sich trevɛ f. für das Cam. II 107 die bed. ‚weg' annimmt;

trevóń ‚bringe auf den weg'. Schuchardt, KZ XX 255 verbindet trevɛ mit afrz. triege prov. trieu und zahlreichen formen der alpenmundarten, die mit tr- anlauten und ‚weg' bedeuten, und ist geneigt ein uraltes alpenwort hier anzuerkennen, während er Zschr. f. rom. Phil. IV 125 dieselben worte an air. traig ‚fuss' anknüpft. Das intervokalische -v- im alb. kann jedenfalls nicht alt sein. Ich ziehe vor trevɛ = lat. trĭvium zu setzen. Bei den Pulati bezeichnet prevɛ die für glückbringend gehaltene hausschlange". — So weit G. Meyer. Ich halte es für angebracht die pr- und tr- wörter von einander zu scheiden. Für prevɛ ist dann von dem deminutiven prevɛzɛ auszugehen, welches m. e. aus südslav. prĕvozъ ‚überfahrt, furt' entlehnt sein muss. Ursprünglich wäre ja bei der entlehnung von prĕvozъ ein alb. masc. *prevɛz zu erwarten. Wir haben nun aber mehrere fälle, wo man im alb. einen geschlechtswechsel bei lehnwörtern nachweisen kann. So ist aus bulg. skr. komin ein alb. kuminɛ ‚ofen' geworden (Meyer 172), aus türk. paputš — alb. kɛputsɛ f. (Meyer 188), aus türk. bakradž — alb. brakatše (Meyer 44), aus türk. fes — alb. fesɛ (Meyer 102), aus slav. skotъ — alb. skotɛ (Jokl Studien 114), aus türk. kanad ‚flügel' — alb. kanatɛ (Meyer 173) u. a. m.[1]). Bei unserem worte wäre ein geschlechtswechsel deshalb besonders leicht zu begreifen, weil *prevɛz dadurch, sobald daraus *prevɛzɛ geworden war, in die kategorie der deminutiva auf -zɛ geraten musste. Es kann sich hier also um volksetymologische einführung eines im alb. häufigen suffixes handeln. Wenn später von *prevɛzɛ aus ein prevɛ gebildet wurde, so ist das auf grund solcher fälle wie dorɛzɛ zu dorɛ etc. geschehen und darf nicht wunder nehmen, da derartige rückbildungen sich überall belegen lassen.

Bei der herleitung von trevɛ aus lat. trivium ‚kreuzweg' muss beachtet werden, dass das betr. wort im ital. trebbio lautet, was lautlich zu weit abliegt (vgl. zur sippe Meyer-Lübke Rom Wb. p. 678). Die afrz. form triège ‚fussweg' kommt als quelle der alb. wörter erst recht nicht in betracht, da dieses wort sich auf das frz. beschränkt und für das balkanlatein nicht

1) Man vergleiche auch die bei G. Meyer Alb. St. IV 11 angeführten türkischen lehnwörter, die im osmanischen konsonantischen auslaut gehabt haben und im alb. feminina geworden sind.

nachweisbar ist. Meyer-Lübke Rom. Wb. 674 erklärt es als fränkisches lehnwort, zu fränk. tredjan ‚treten'. Die auseinandersetzungen Barić's Albanorum. Stud. I 108 schweben in der luft; weniger bei trevε, als bei prevε.

79. prim, prüm m. ‚schiffsvorderteil' gr. Rhd.

So zitiert G. Meyer AW 355 das wort, welches er aus ngr. πρύμη = agr. πρύμνα erklärt. Aber Reinhold erwähnt nur prüm m. mit der bedeutung ἡ πρύμνα. Es gibt also die von Meyer erwähnte bedeutung im alb. garnicht und wir haben zu lesen: prim m. ‚schiffshinterteil'. Die ausdrücke für schiffsvorderteil' findet man bei G. Meyer AW s. v. propε. Ngr. heisst es πλώρα aus agr. att. πρῷρα.

Die ungenaue angabe der bedeutung des alb. wortes findet sich auch bei G. Meyer Alb. St. V 99, wo das wort prim m. primε f. idem lautet. Die form prüm wird hier als „ungenau" bezeichnet.

80. puľizε f. ‚hühnerlaus'.

G. Meyer AW 356 bespricht es unter puľε f. ‚henne' und führt es auf lat. pullus zurück. Genauer ist man, wenn man die beiden wörter trennt und puľizε auf lat. *pullīna : pullīnus ‚von hühnern' : pulla ‚huhn' zurückführt. Das alb. puľizε findet seine romanische quellform in ital. pollino : friaul. polin ‚hühnerlaus' bezw. ital. pollina : friaul. puline ‚hühnermist' (dazu Meyer-Lübke Rom. Wb. 510).

81. ravε f. ‚fussspur'.

Bevor man der bedenklichen verknüpfung dieses wortes mit aksl. noga ‚fuss' bei Barić Albanorumän. Stud. I 78 folgt, empfiehlt es sich das wort mit aksl. rovъ ‚graben, grube', lit. rāvas ‚strassengraben', lat. ruo, -ere ‚aufreissen, wühlen, scharren' usw. (s. Walde[2] 664 sq.) zusammenzuhalten. Der bedeutungswandel wäre ähnlich, wie bei dem verhältnis von lat. līra ‚furche im ackerbeet' zu got. laists ‚spur', wozu Walde EW[2] s. v. līra, Berneker s. v. lěcha. Merkwürdig bleibt die erhaltung des intervokalischen *v*, die aber durch urspr. maskulines genus des alb. wortes erklärt werden kann.

82. rosε f. ‚ente', rosák m. ‚enterich'.

Bereits G. Meyer AW 368 sq. hat das wort mit sloven. skr. raca verglichen, woher auch rumän. rață stammen soll. Auf lautliche schwierigkeiten stösst diese ableitung nicht, wegen alb. rotár ‚diener, knecht' : skr. ratar. Die slavischen wörter leitet man am besten aus dem romanischen ab, wo wir trevis. anaratsa idem, trevis. triest. ratsa als ableitung (bezw. kürzung) von vlat. *anitra : ital. anatra : lat. anas antreffen. Dazu vgl. Meyer-Lübke Rom. Wb. 30. Die verknüpfung von rosε mit gr. νῆσσα ‚ente' usw. bei Barić Albanorumän. Stud. I 80 ist lautgesetzlich unmöglich und berührt um so merkwürdiger, als das richtige über die oben erwähnten slav. wörter bereits bei Štrekelj Zur slav. Lehnwörterkunde 50 (Wiener Denkschriften Bd. L) steht. Also ein skr. lehnwort im alb.

83. rus, rusem, rusem ‚steige herab' gr. sic.

Das bei G. Meyer AW 371 unerklärte wort stelle ich zu lat. ruo ‚stürze', indem ich es als ableitung *rutiō auffasse. Zum lat. wort vgl. Walde EW² 664. In der wortbildung verhält sich *rutiō zu ruo etwa so wie slav. *koltjǫ ‚schlage' in russ. kolotú zu *kel- : *kol- in russ. kolú.

Im ablautsverhältnis zu *ru- steht kelt. *rou- ‚stürzen' in irisch rúathar n. ‚ansturm' = cymr. rhuthr ‚impetus, insultus' (aus *routro-) wozu Stokes-Bezzenberger bei Fick Vgl. Wb. II⁴ 234.

84. sεpatε, geg. sopatε f. ‚beil'.

Das wort reflektiert nach G. Meyer AW 382 „aber wegen des s (nicht š) nicht auf dem wege direkter entlehnung, ein lat. *sappata von sappa ‚hacke, haue'". Da es keine sprachen gibt die den albanesen die bekanntschaft mit dem romanischen worte vermittelt haben könnten, und auch sappata im romanischen nicht vorkommt, so kann die erklärung nicht richtig sein. Wie die gegische form noch deutlich zeigt, haben wir es hier mit einer umgestaltung von rumän. sapă oder ital. zappa zu tun (zur sippe Meyer-Lübke Rom. Wb. 572), wobei sich alb. lopatε ‚schaufel' aus slav. lopata eingemischt hat. Begrifflich war die kontamination durch den umstand begünstigt, dass beide gegenstände oft nebeneinander gebraucht werden.

85. skutér m. ‚oberhirt'.

Das wort wird bei G. Meyer AW 389 aus einem unbelegten ngr. *σκουτέρις = σκουτάριος = lat. scutarius ‚schildträger, aber auch ‚famulus domesticus' (Ducange) hergeleitet. Das vorausgesetzte ngr. substrat erscheint besonders unwahrscheinlich, wenn man bedenkt, dass die wörter auf -άρι(ο)ς im ngr. ihr -á- unverändert erhalten, und das suffix -άρι(ο)ς sogar auf nichtlateinische wörter übertragen worden ist (vgl. G. Meyer Neugr. Stud. III passim). Ich ziehe es daher vor das albanesische wort, — ein unzweifelhaftes lehnwort, wie sein -sk- lehrt, — aus einem slavischen skotarь ‚viehhirt' : skotъ ‚vieh' herzuleiten.

Das -e- in skutér (aus *skutari-) ist albanesischer umlaut und ist nicht merkwürdiger, als alb. ḱen ‚hund aus canis, ǵeł ‚hahn, truthahn' aus gallus usw. (s. Pedersen KZ XXXVI p. 328). Dass ein derartiger umlaut auch in den slavischen lehnwörtern des albanesischen vorkommen konnte, zeigt : geg. błegtūr błegtuer, best. błegtori ‚hirt' von *błeg ‚vieh' aus skr. blâgo (s. Jokl Studien 105), sowie geg. štreze ‚schildwache' aus aksl. skr bulg. straža ‚wache' (s. Jokl Studien c. l.). Sogar katš m. ‚weber' hat pl. ketš, obgleich es erst ein neueres lehnwort aus skr. bulg. tkač = aksl. tъkačь ist (s. Meyer c. l. 182). Die wiedergabe eines unbetonten slav. *o* durch alb. *u* hat ein seitenstück in alb. bułjár ‚vornehmer, edler' : skr. boljar (G. Meyer AW 52 sq.), kułátš ‚ringelbrezel' : skr. kolač (Meyer c. l. 212), kuminɛ ‚ofen' aus bulg. komin, herd' (Meyer c. l. 172), geg. ukół ‚ringsherum' : skr. bulg. okolo (Meyer c. l. 315).

86. śkotɛ f. ‚sturm'.

Das wort wird bei G. Meyer Alb. Wb. 388 nicht erklärt, wohl aber aus verschiedenen gegenden belegt: „śkotɛ f. ‚sturm' cal. sic. tśkotɛ f. ‚schnee mit regen vermischt' tosk." — Die grundform kann als *skłotɛ angesetzt werden; dann liegt es nahe das wort als ein lehnwort aus aksl. slota ‚hiems', skr. slȍta ‚feiner regen', russ. slota ‚regenwetter' etc. abzuleiten. Zur sippe Miklosich EW 308. Der einschub des -*k*- bei -sl- und -šl- ist albanesisch; vgl. alb. škufur, tškufur ‚schwefel' aus lat. slufurem aus sulfurem (G. Meyer Alb. Wb 411). — Das alb. šką, gr.-alb. škła ‚bulgare, schismatischer grieche'

aus lat. sclavus : aksl. slověninъ ist dafür ein weniger sicheres beispiel, weil hier *-k-* nicht durchaus albanesisch zu sein braucht.

87. skǜt, skut m. ‚schild' scut.

Dazu sagt G. Meyer AW 388: „Da man für lat. scūtum *škǜt erwarten müsste, ist das wort eine alte entlehnung aus aksl. štitъ, das für *skjutъ steht." — Diese erklärung ist heutzutage ganz ausgeschlossen, denn wir wissen, dass eine form *skjutъ im slavischen nie existiert hat. Das slav. štitъ geht ja auf *skeito- zurück, wozu lat. scūtum aus *skoitom im ablautsverhältnis steht (s. Walde EW² 692).

Unter solchen umständen verzichtet man lieber auf G. Meyers anknüpfung und hält das wort lieber für eine entlehnung aus dem illyro-romanischen, wo lat. *ū* durch *ü* vertreten wird. Zur sippe von scutum s. Meyer-Lübke, Rom. Wb 583. Aus dem gleichen dialekt ins serbische entlehnt ist skr. mȉr ‚mauer', welches lat. mūrus entspricht. Vgl. Bartoli, Dalmatisch II 455, Jagić-Festschrift 43, Berneker EW II 60.

Eventuell aus einer gleichartigen quelle stammt auch skr. ločika ‚kopfsalat' zu lat. lactūca, s. aber Berneker EW I 730.

88. sogár m. ‚schurke'.

G. Meyer AW 389 stellt das wort zu sloven. soga ‚schwein', dessen herkunft ihm unklar ist. Man ist versucht das slav. wort aus dem germ. zu erklären. Hier findet sich anord. suga, mnd. soge, sugge, ags. sugu, nhd. schwäb. suge, norw. dial. u. schwed. sugga id., zu dessen etymologie man Fick Vgl. Wb. III⁴ 442, W. Schulze, Jagić-Festschrift 344 vergleiche. Die wanderung des wortes ins alb. geschah wohl auf dem wege über das südslavische. Leider kann ich es im skr. nicht belegen.

89. sufraíðe f. ‚hölzerne form, die als siegel auf die hostie gedrückt wird' gr.

Nach G. Meyer AW 395 ein lehnwort aus ngr. *σφραγίδα* = *σφρᾳγίς*. Um genauer zu sein, erwähne ich, dass der *u*-vokal sich schon im mgr. belegen lässt. In einem artikel von Nikos Veis im *Νουμᾶς* IV (1906) № 208 p. 4 werden belege für *σουφραΐδα*

aus dem XI—XII saec. beigebracht, was auch mit ngr. volksdialekten übereinstimmen soll (zitiert von Papadopulos-Kerameus, Vizant. Vremennik XIII p. 663). Dazu vergleiche man noch: ngr. *σουφραγίδα* f. ‚*ξύλινος τύπος, δι' οὗ σφραγίζομεν τὸν ἄρτον (τὴν προσφορὰν ἢ λειτουργιάν), ᾧ χρῆται ὁ ἱερεὺς ἐν τῷ μυστηρίῳ τῆς θείας εὐχαριστίας πρὸς θυσίαν*', so Papazafiropulos, *Περισυναγωγὴ γλωσσικῆς ὕλης* s. v. Zur endung *-e* vgl. man etwa haré aus ngr. *χαρά* (Meyer s. v.).

90. geg. suľe f. ‚boot'

hält G. Meyer AW 395 für entlehnt aus nhd. zulle, zülle, das aber allgemein als entlehnung aus einem slav. čьlnъ ‚kahn' : slov. čoln, skr. čun usw. aufgefasst wird. Vgl. z. b. Berneker EW I 166 sq. Dazu bemerkt Meyer aber selbst (c. l.): „Die sache ist nicht klar, ebenso wenig, wie das deutsche wort nach der Balkanhalbinsel gelangte; doch wohl von der Donau aus, wo der name für donaukähne gebraucht wird, doch vermag ich das wort weder im slov., noch im serb. nachzuweisen". —

Wenn an dieser zusammenstellung etwas richtig ist, so kann es nur die direkte zusammenstellung des albanesischen wortes mit dem slavischen sein. Diese lässt sich aber m. e. wahrscheinlich machen.

Man hat dabei in betracht zu ziehen, dass alb. *s* mitunter in lehnwörtern ein slavisches *-č-* wiedergeben kann: vgl. alb. poresí, porosí f. ‚auftrag, befehl', porosít ‚gebiete, trage auf' aus skr. poručiti ‚sagen lassen', bulg. porъčvam ‚befehle' (s. G. Meyer AW 348), vgl. auch Durɛs = skr. Drač : ital. Durazzo zu gr. *Δυρράχιον*. Ferner wissen wir aus gleichungen, wie alb. ľugɛ f. ‚löffel' : aksl. lъžьka, lъžica (s. G. Meyer AW 250, Berneker EW I 750), dass alb. *u* ein aksl. *ъ* wiedergeben kann[1]), und endlich ist bekannt, dass ursprüngliches *-ln-* im albanesischen zu *-ľ-* geworden ist (vgl. Pedersen KZ XXXIII p. 543). Also muss für alb. suľe f. ‚boot' eine entlehnung aus einem slavischen **čьlnъ* ‚kahn' angenommen werden, welches dialektisch bei den südslaven aus urslav. **čьlnъ* entstehen musste, wie bulg. dial. čolnec ‚kleiner kahn', skr. čun ‚kahn', slov.

1) Vgl. auch noch Treimer Arch. slav. Phil. XXXV 601 sq. mir vorläufig nur durch Idgm. Jahrb. IV 110 bekannt.

čôln usw. zeigt (vgl. Berneker EW I 166). Genuswechsel ist im albanesischen eine recht häufige erscheinung. Zum auslaut *-e* und genuswechsel vgl. G. Meyer AW s. v. beŀezík, brakatše, bubureḱe, daułe, gubere. Wir hätten es hier somit mit einer älteren entlehnung des albanesischen aus einer südslavischen sprache zu tun.

91. špregetí f. ‚flechtenkrankheit' Tirana.

Das wort wird von G. Meyer AW 414 nicht erklärt. Es sieht aus wie eine alb. ableitung von einem verloren gegangenen *špargε oder *špregε f. ‚flechte' nach art von tregetí ‚handel' : tregε f. ‚marktplatz', zur wortbildung vgl. auch Jokl Studien p. 6. Das vorauszusetzende *špargε würde zu aind. sphūrjas, sphūrjakas ‚e. bestimmte pflanze' avest. sparəγa- ‚spross' (vom widerhaken unterhalb der pfeilspitze), fraasparəγa- ‚schössling, zweig', lit. spùrgas ‚spross', sprógti ‚ausschlagen, knospen', gr. σπαργή ‚trieb', ἀσπάραγος, ἀσφάραγος ‚spargel' u. a. (s. Walde EW[2] 728) zu stellen sein. Die lautentsprechung würde auf idg. langes $\bar{r}_o$ weisen, wie bei alb. parε ‚erster' : ai. pūrvas, aruss. pьrvъ. Der bedeutungswandel entspräche hier ungefähr demjenigen von nhd. flechte. Diese erklärung erscheint mir besser als die von Bugge BB XVIII 185 vertretene auffassung des alb. wortes als entlehnung aus lat. porrīgo, ‚hautkrankheit des kopfes (zw. den haaren) auch anderer behaarter teile des leibes, der erbgrind'.

92. tosk. taní ‚jetzt'.

Auch aní ‚nun, also', cal. ni ‚jetzt' endlich naní u. a. Die erste form erklärt G. Meyer AW 309, Alb. Stud. IV 117 aus einem mir unbekannten[1]) ngr. τὰ νῦν, die zweite aus einem falsch aufgefassten τ'ανῦν, die dritte einfach aus νῦν. Ich halte diese erklärung besonders wegen des zweiten punktes für sehr unwahrscheinlich. Nötig ist es auch hier nicht eine entlehnung anzunehmen, da die wörter sich aus dem alb. gut erklären lassen. Die form ni leite ich auf idg. *nū ‚jetzt' zurück, wie ϑi ‚schwein' auf *sūs, mi ‚maus' auf *mūs. Dann vergleicht es sich mit

1) Thumb. Handb. d. ngr. Volkssprache [2] 74 erwähnt weder νῦν, noch τὰ νῦν.

aind. nū, nu ‚nun', aksl. nyně, lit. nù, gr. *νῦν, νύ, νύν*, lat. nudius tertius ‚es ist nun der dritte tag' usw., s. Walde EW ² 527 u. 529, Uhlenbeck Aind. Wb. 150, Bartholomae Air. Wb. 1089 [1]).

Wer keine lust hat es auf *nū zurückzuführen, kann *nūn als grundform annehmen, und aind. nūnám ‚jetzt, nun', lat. nunc ‚jetzt, nun' aus *numce oder *nunce zum vergleich heranziehen. Die formen taní und aní sind mit verschiedenen pronomina im ersten teil versehen. Das erstere enthält des to-pronomen, im zweiten sehe ich den ersten teil von aŭ, ajó, atá. Endlich verhält sich die form taní zu naní, wie taští zu geg. naští, s. oben p. 6.

93. trakułues m. ‚schwätzer', Ro.

erklärt G. Meyer AW 434 lautlich ganz willkürlich als lehnwort aus skr. traskało ‚schwätzer'. Die wörter haben nichts miteinander zu tun. Die form trakułues ist eine bildung vom verbum trakułóń ‚klappere, klopfe' (wozu Meyer 432) urspr. bed. ‚der klopfende, klappernde'. Im russischen wird ein schwätzer trešč ótka ‚klapper' genannt. Der bildungsweise nach vergleicht sich trakułues mit šɛľbues m. ‚heiland' : šɛľbóń ‚erlöse' (Pedersen KZ XXXVI 322), kɛndues (Miɛdita) knnues (Skutari). m. ‚hahn, sänger' s. auch Jokl Studien 24 u. 80.

94. trap m. ‚kleiner fusssteig'.

Wenn G. Meyer AW 434 trap m. ‚graben, grube' auf aksl. trapъ, bulg. trap ‚grube' usw. zurückführt, so kann er dabei auf allgemeine zustimmung rechnen. Ich wüsste aber damit die bedeutung von trap ‚kleiner fusssteig' nicht zu verbinden. Viel näher liegt es, dieses letzte als ein davon verschiedenes wort aufzufassen und es als urverwandt zu russ. tropá ‚fährte', lit. trepstu, trepti ‚mit den füssen stampfen' trỹpti ‚trampeln' apreuss. trapt ‚treten', griech. *τραπέω* ‚keltern' aus *‚stampfen, austreten' u. a. zu stellen. Zur sippe vgl. Walde EW ² 789, Miklosich EW 361.

1) In betracht kommt wohl noch Fränkel MSL XIX 1 sq., mir nur durch Idgm. Jahrb. IV 211 bekannt.

95. trašɛ ‚dick, grob', trašme f. geg. ‚dicke, grobheit'.

Die vergleichung dieser wörter mit lat. crassus bei G. Meyer AW 435 hält der verf. selbst nicht für ernst, da anlaut. kr- sonst erhalten bleibt. Eine andere erklärung ist mir nicht bekannt. Da wir nun alb. štatɛ auf *septm̥ti- zurückgeführt haben, so können wir auch hier (vgl. auch oben p. 39 sq.) eine grundform *trn̥ksos ansetzen. Dann vergleicht sich das wort mit einer reihe von wörtern in der bed. ‚dicht, gedrängt' z. b.: urgerm. *þrangu- ‚eng, gedrängt' : anord. þrǫngr ‚eng' mnd. drange, drank ‚gedrängt voll, eng', mhd. drange, gedrange adv. ‚eng' nhd. gedrang adj. ‚eng', neben got. þreihan, þraih ‚drängen' (s. Fick Vgl. Wb. III 4 190), lit. trenkiù Infin. treñkti ‚heftig, dröhnend stossen', trañksmas ‚gedränge' (man beachte die übereinstimmung mit alb. trašme f. ‚dicke, grobheit'), avest. ϑraχta- ‚enggeschlossen', apreuss. pertrinktan ‚verstockt' s. Walde EW 2 p. 795, Feist, Got. Wb. 279, Fick c. l.

Die etymologie kann noch dadurch gestützt werden, dass wir öfters die entwickelung der bed. ‚dick' aus ‚dicht' feststellen können. Vgl. Kluge EW 7 92. Dazu stimmt auch frz. épais aus lat. spissus ‚dicht' s. Meyer-Lübke, Rom. Wb. 615.

96. trɛndełinɛ maɫi ‚bergmelissen'.

Dieses bei Hahn Texte 128, 3 belegte wort lässt G. Meyer AW 436 unerklärt. Es ist ohne zweifel ein slavisches lehnwort und seine quelle findet sich in: aksl. trǫtъ ‚crabro' sloven. trôt ‚brutbiene', skr. trût ‚drohne', č. trout, poln. trąd, russ. trutenь. Dem alb. wort morphologisch am nächsten kommt bulg. trъ́tolъ m. trъ́torъ idem (vgl. Gerov Wb. s. v.). Aus derselben quelle entlehnt ist auch rumän. trîntor (s. Miklosich EW 362). Natürlich muss für das alb. noch weiterbildung mit einem alb. suffix -inɛ angenommen werden.

Die erhaltung des nasals in der vertretung des urslavischen nasalvokals darf uns nicht in erstaunen setzen, denn wir finden sie auch in alb.-tosk. pɛndár ‚feldhüter' : aksl. pǫdarь (s. G. Meyer AW 332, Jokl Studien 106), alb. orɛndí ‚gerät' : aksl. orǫdije (s. Pedersen KZ XXXIII p. 537 anm., Jokl Studien 106), ɫɛndinɛ f. ‚wiese' aus aksl. lędina ‚terra inculta' (Meyer 243).

Etwas anders sieht die vertretung des nasalvokals aus in

alb. trondít ‚stosse an' aus aksl. trǫtiti id., poln. trącać, trącić anstossen' (Meyer 438), sowie sundóń ‚regiere' aus aksl. sǫditi ‚richten' (Meyer 396).

Wegen dieser nicht wenigen fälle bin ich geneigt topán m. ‚pauke' neben aksl. tǫpanъ, sowie porosís ‚befehle' neben aksl. porǫčiti für entlehnungen aus einer slav. form mit geschwundenem nasal anzusehen.

97. trok, ndrok m. ‚trab' gr.-alb. Rhd.

Das wort trenne ich, trotz G. Meyer AW 432 von wörtern wie trok, trokít, trokołís, trongełíń ‚klopfe' und stelle es als urverwandt zu idg. *trēkh-, das in verschiedenen ablautstufen wiederzufinden ist in aksl. trъkъ ‚lauf', skr. trk idem, sloven. tŕčati ‚laufen', ferner got. þragjan ‚laufen', air. trén ‚kühn' (aus *treksnos), tricc ‚schnell', eventuell auch gr. τρέχω ‚laufe'.[1]) Vgl. das material Fick, Vgl. Wb. II [4] 136, III [4] 190, Boisacq, s. v. Miklosich, EW 354, Walde EW s. v. traho, Feist, Got. Wb. 278. — Die wörter mit der bed. ‚klopfen, klappern' — teils oben angeführt, teils bei G. Meyer c. l. — halte ich für urverwandt mit sloven. trkati, tŕčiti ‚anstossen, klopfen', č, trkati ‚mit den hörnern stossen' wozu Miklosich EW 354.

98. geg. tsɛrłe f. ‚amsel'

soll nach G. Meyer AW 440 zu skr. crn ‚schwarz' gehören. Er vergleicht damit bulg. črъno drozde, slov. černi drozeg russ. černyj drozdъ ‚amsel', und zur wortbildung beruft er sich auf skr. crnilo ‚schwärze'. Wegen der bedeutung wird man diese etymologie nicht gerne ganz preisgeben wollen, besonders angesichts der oben p. 42 unter mɛłɛńɛ angeführten parallelen. Aber ebenso wenig wird man die morphologischen auseinandersetzungen G. Meyers billigen können, ohne die seine etymologie aber doch nicht als gesichert gelten kann. Ich vermute, dass wir es hier im alb. mit der umformung eines romanischen lehnwortes zu tun haben und dass hier urspr. eine entlehnung von ital. merla, vegl. miarla, rumän.

1) Wenn gr. τρέχω zu alb. dreδ ‚drehe zusammen, spinne' gehört, dann wäre es von den hier besprochenen wörtern zu trennen. Vgl. G. Meyer Berl. philol. Wochenschr. 1891 p. 570.

mierlă vorliegt, die nur unter dem einfluss der slavischen wortsippe verändert worden ist. Die wiedergabe von fremdem *-a* durch *-e* ist schon oben unter sufraiδe behandelt.

99. tsmak, tsmagu ‚hölzerner nagel, pflock, blumenkelch'.

Das bei G. Meyer AW 442 unerklärte wort ist zusammenzuhalten mit alb. tšomage f. ‚schäferstab', welches aus türk. tšomak ‚stock, keule' stammt (s. G. Meyer AW 448). Die veränderte lautgestalt ist wohl dadurch zu erklären, dass das wort mit ts- durch vermittlung einer andern sprache (eines ngr. oder rumänischen dialekts, vgl. rumän. cĭomag) zu den albanesen gekommen ist. Vgl. zum verhältnis alb. ts : türk. tš die beispiele : alb. tsopɛ f. ‚stück, stumpf' aus türk. tšop ‚holzstück, holzsplitter', alb. tsingɛl ‚haken' neben tšengél, ‚idem' aus türk. tšengel id. (s. G. Meyer AW 441), alb. tsergɛ ‚bunte wolldecke' : tšergɛ aus türk. tšerge (s. G. Meyer c. l. 440) brakatsɛ f. ‚kessel' gr. Reinhold : brąkatše id. (s. G. Meyer AW 44) aus türk. bakradž id. usw. Das alb. tsmak ist also entstanden aus *tsɛmag.

100. varɛ f. ‚wunde', varóń ‚verwunde'.

Nach G. Meyer AW 464 gehören die wörter zu ai. vraṇá- ‚wunde, riss', welches wiederum nach Rozwadowski (s. Walde EW 2 854) zu skr. rȁna ‚wunde' gehört. Der ablautstufe des alb. wortes näher steht m. e. germ. *verno welches in ahd. wern, werra, werna ‚krampfader', nhd. bair. wern f. tirol. augenwarn ‚gerstenkornartiges blutgeschwür im auge', vorliegt. Die germ. wörter werden [1]) mit lit. viršùs ‚das obere', aksl. vrьchъ ‚gipfel, höhe', lat. verrūca ‚warze, höcker' zusammengebracht. Wenn diese verbindung richtig ist, wäre für unser wort auch von der bed. ‚warze' auszugehen. Jedenfalls ist die verbindung von lat. volnus (vulnus) mit alb. varɛ lautlich unmöglich und das aind. wort müsste gleichfalls vom alb. getrennt werden, wenn es zu volnus gehört, wie Uhlenbeck Aind. Wb. 299 annimmt.

1) Von Weyhe PBr. Btr. XXX 62 sq., Walde EW 2 823, Fick Vgl. Wb. III 4 399.

101. vɛrzeľík m. ‚armband'

ist nach G. Meyer AW 471 eine ableitung von aksl. vrъzǫ ‚binde'. Ich halte es für unmöglich das albanesische wort von alb. beľezík m. ‚armband' zu trennen, welches türkisches lehnwort ist (vgl. G. Meyer AW 32) und auch im slavischen weit verbreitet ist (s. Berneker EW I 48). Wenn also das aksl. vrъzǫ ‚binde' auf das alb. vɛrzeľík von einfluss gewesen sein sollte, so konnte es dies nur indirekt sein, was aber auch noch zu erweisen wäre. Es ist nämlich möglich, dem alb. vɛrzeľík ganz ohne heranziehung des slav. verbums beizukommen. Wir hätten nur das *v-* durch irgend eine vermittelung, etwa des ngr. zu erklären[1]). Zum verständnis des *-r-* muss beachtet werden, dass im alb. ein derartiger sekundärer einschub eines lautes sehr verbreitet ist. Man kann es direkt eine art spieltrieb im alb. nennen, wenn dort ein solcher laut auftritt; ähnlich den von Behaghel Gesch. d. deutsch. Spr.[4] p. 224 (= Pauls Grdr. I № 3) im nhd. beobachteten erscheinungen. Jedenfalls haben wir geg. berskót ‚zwieback' für it. biscotto (M. 33), borsiľók ‚basilicum' aus bosiľók (M. 44), farsuľatɛ ‚hals-, schnupftuch' aus ital. fazzoletto (M. 100), kɛršľák, kɛršľah ‚kaserne' aus türk. kɛšlak (M. 189), nerḱés ‚geizhals' : türk. neḱés id. (M. 303), rumbuľák ‚rund', auch romurľák idem zu rumbi ‚kreisel' aus gr. *ῥόμβος* (M. 370), mɛršinɛ ‚weinschlauch' aus skr. mješina idem (M. 275), darsɛmɛ ‚hochzeit' zu dasɛmɛ; dürńá ‚welt' aus türk. dünja (M. 78), dordoľéts ‚vogelscheuche' neben skr. dodola (M. 71), ḱerpaľɛ ‚augenlied' neben ḱepaľɛ (M. 223), pɛrzovoľí f. ‚fischernetz' zu prezovoje, prezivoje zu ngr. *πεζόβολος* (M. 353).

Endlich müssen wir in vɛrzeľík nur noch metathese aus **vɛlezík* annehmen, wofür es sehr viele beispiele im alb. gibt. Dann lässt sich das wort mit beľezík identifizieren, mit dem es in der bedeutung übereinstimmt.

Möglich ist schliesslich noch, dass türk. belezík im alb. zu vɛrzeľík umgestaltet wurde durch einfluss von bulg. vrьzel m. ‚knoten' aus **vǫzelъ* durch einmischung von bulg. vrъzka f. ‚binde, schnur' (Gerov Wb. s. v.).

1) Vgl. etwa burduľák neben vurduľák (Meyer 54), barkɛ neben varkɛ (Meyer 27) u. a.

102. vižε f. ‚hummel' Doz. Sami.

Das bei G. Meyer AW 474 unerklärte wort gehört als lehnwort zur romanischen sippe *bis-, die Meyer-Lübke Roman. Wb. 80 bespricht und die vertreten wird durch piac. bizia ‚wespe', bergam. bizú ‚bienenschwarm', bergam. bizöl, mail. pav. bizö ‚bienenkorb', mail. bisut ‚wespenlarve', nprov. bizi ‚bienenlarve'. Zur vertretung des roman. *b* durch alb. *v* vgl. G. Meyer AW s. v. vrundulís, vorvoł, vušε.

103. vrážεtε ‚ernst, trübe, düsterblickend'.

Dieses wort stellt G. Meyer AW 478 zu geg. vrānε, vránεtε ‚finster, trübe', welches aus aksl. vranъ, skr. bulg. vran ‚schwarz' stammt[1]). Lautlich ist mir das unbegreiflich. Wenn vránεtε von vrānε weitergebildet ist, wozu es viele parallelen gibt, dann lässt sich vrážεtε auf *vražε ‚trübe, finster' zurückführen, welches aus aksl. vražь ‚feindlich, teuflisch' skr. vražji ‚diabolicus' von aksl. usw. vragъ ‚feind, teufel' (zur sippe Miklosich EW 395) entlehnt sein muss.

1) Die ansicht Barić's Albanorum. Stud. I 117 sq. wonach alb. v.rānε etc. nicht aus dem slav. entlehnt sein soll, kann doch niemand für ernst halten.

INDEX

I. WORTINDEX.

1) Albanesisch.

(Erwähnt sind hier nur wörter, die nicht schon oben in alphabetischer reihenfolge angeführt sind.)

amaširɛ 44
aní 59
avuł 39
beľezík 64
berskót 64
borsiľók 64
brakatsɛ 63
brakatše 63
bred 42
darsɛmɛ 64
dordoľéts 64
dred 62
druľás 14
Durɛs 58
dürńá 64
farsuľatɛ 64
gamuľé 34
garmíł 27
grabɛtís 20
grabís 20
grundɛ 40
ǵaľmɛ 36
ǵatɛ 39
kartsueł 30
kaṙutɛ 34
katua, -oi 50
kɛbóń 32
kɛdmíł 27
kɛmíł 27
kɛrdmíł 27
kɛrmíł 27
kɛršłáh 64
kɛršłák 64
kɛrtšák 30
kɛštú 5
kľopaskɛ 31
klosɛ 31
kłukɛ 31
kopanē 33
kotéts 32
krep 25
krɛmíł 27
krok 31
krua, kroi 50
krüpɛ 35
kubóń 32
kuľátš 34
ǩerpałɛ 64
ľakɛrdí 36 sq.
*ľapardɛ 37
ľaparós 37
ľɛndɛ 36
ľɛndinɛ 61
ľutsɛ 48
ma- präfix 39, 41
mágułɛ 18, 34
matukɛ 34
meľɛ 49
mɛršinɛ 64
mɛsałɛ 44
mizɛ 35
mjeł 49
mjer 49
mjerɛ 49
mułęja 42
muzg 45
müzɛ 35
naní 59
natɛ 45
ndrok 62
nerǩés 64
ngae 46
ni 59
nuhár 21
nuhurít 21
oflagí 34
oklagí 34
oklaí 34
oklajɛ 34
orɛndí 61
pɛľhurɛ 51
pɛndár 61
pɛrtšík 7
pɛrzovoľí 64
pɛsím 43
pɛsóń 43
pľɛhurɛ 51
pľis 43
pľitɛ 43
pľuhurɛ 51
porɛsí 58
porosí 58
porosít 32, 58, 62
prevɛzɛ 53
prüm 54
pšat 17
puľigrį́ 43
rasój 34
romurłák 64
rotár 55
sarua, -oi 50
skut 57
sokoł 34
sopatɛ geg. 55
sundóń 62
škrep 25

škufur 56
štatɛ 39 sq., 61
štopít 32
taší 6
taští 6
taštinɛ 6
topán 32
trakułóń 60
trevɛ 53
trokít 62
trondít 62
trongɛłíń 62
tsergɛ 63
tsingɛł 63
tskotɛ 56
tsopɛ 63
tšengéł 63
tšergɛ 63
tškufur 56
tšomage 63
tund 40
urtsueł 30
vłágɛtɛ 37
vłážɛtɛ 37
vorbɛ 8
vrānɛ 65
vránɛtɛ 65
zet 39

2) Arisch.
(aind. unbezeichnet.)

karhi 34
gabhás 21
gaya-, avest. 46
gáyas 46
guptá- 21
gufra-, avest. 21
jīvati 46
tu 5
tū 5
θraχta, avest. 61
nu 60
nū 60
nūnám 60
pūrṇas 48
framanyentē, avest. 40
frasparəγa-, avest. 59
bhūbhṛt- 18
mati-, avest. 40
mála- 49
malinás 42
vanaspati- 18
çvas 45 sq.
sparəγa-, avest. 59
sphūrjakas 59
sphūrjas 59

3) Griechisch.
(altgriech. unbezeichnet.)

ἄλφι ἄλφιτον 16
Ἀνθῆνα, ngr. 5
ἀπόμυξις 45
ἀσπάραγος 59
ἀσφάραγος 59
ἀχλύς 45
γῦπη 21
κακόμοιρος, ngr. 23
καλόμοιρος, ngr. 23
Καρπάτης ὄρος 25
κατοῦνα, mgr. 28
λάμπη 37
λάπη 37
λάχνη 38
λάχνος 38
λιπαρός 36
λίπος 36
μέλας, μέλαινα 42, 49
μεσάλα ngr. 44
μισούρα, μισούρι, ngr. 44
μολύνω 49
μορύσσω 49
μούχρωμα, ngr. 45
μύξα 45
-νε, thessal. 6
νύ 60
νῦν 60
πορφύρω 8
σουφραγίδα, σουφραΐδα ngr. 57
σπαργή 59
τὰ νῦν, ngr. 59
τόνε, thessal. = τόδε 6
τραπέω 60
τράφωμα, ngr. 22
τρέχω 62
φυρω 8
ὠκύς 46

4) Italisch.
(lateinisch unbezeichnet.)

ācer 46
aetas 23
costa 26
crās 46
crassus 61
ēmungo 45
fossatum 17
fūlīgo 10
furo 8
lentus 36
līra 54
lutum 48
mons, montis 40
mūgil 45
nesimo, osk. 45
nudius tertius 60
nunc 60
quatio 46
ruo, -ere 54, 55
scūtum 57
tundo 40
verrūca 63
volnus 63
volpēs 15
vulnus 63
vulpēs 15

5) Romanisch.

amasár, span. 44
amassar, portug. 44
ammassá, abruzz. 44
anatratsa, trevis. 55
anitra, vlat. 55
barr-, roman. 25
berr-, roman. 25
carraria, vlat. 26
cătún, rumän. 28
ceramida, vlat. 27
ciclău, rumän. 35
clavaneus, vlat. 35
krapp-, roman. 25

krepp-, roman. 25
măgură, rumän. 18
masseira,galiz.portug.44
pila, vlat. 51
ratsa, trevis. triest. 55
rață, rumän. 55
ticlău, rumän. 35
tuclúiŭ, rumän. 35

6) Germanisch.

augenwarn, tirol. 63
balwawēsei, got. 8
bur, wfries. 8
byrr, an. 8
crumb, ags. 22
crump, ags. 22
drange, mhd. 61
drange, drank, mnd. 61
flaus, nhd 52
flausch, nhd. 52
gedrang, nhd. 61
gedrange, mhd. 61
grand ndd. 40
Gräpelen, schweizerd. 25
happ, an. 32
haugr, an. 35
hauhs, got. 35
hoch, nhd. 35
houc, mhd. 35
hügel, nhd. 35
hwar, got. 34
krampf, ahd. 22
krimpf, mhd. 22
krumb, as. 22
krumm, nhd. 22
krump, ahd. 22
krumpf, ahd. 22
kúfr, an. 21
kūfungr, an. 21
lagðr, an. 38
laists, got. 54
linde, nhd. 36
linta, ahd. 36
lintea, ahd. 36
ló, isl. 38
lu, dän. 38
mauk, norw. dial. 45
mjûkr, an. 45
mokdunga, norw. 45
musk, norw. dial. 45
myki, an. 45
mykr, an. 45
nēhwa, got. 45
salo, sal(a)wêr, ahd. 47
scharf, nhd. 24
schrof, mhd. 24
schroffe, mhd. 24
schrove, mhd. 24
seil, nhd. 36
skarv, norw. 24
smaiþr, got. 49
smarna, got. 49
sūsvǫrt, an. 42
tūd, as. 10
tergan, aengl. 9
trap, niederl. 14
treppe, nhd. 14
þau, þauh, got. 5
þragjan, got. 62
þrangu-, urgerm. 61
þreihan, þraih, got. 61
þrǫngr, an. 61
vlies, mhd. 38, 52
vlius, mhd. 52
vlūs, mnd. 52
vlūsch, mnd. 52
wern, bair. 63
wern, werna, ahd. 63
werra, ahd. 63
wlacu, ags. 37
wlœc, ags. 37
wlak, mnd. 37
wlôh, ånord. 38
wlôh, ags. 38
zeit, nhd. 10

7) Keltisch.

cob, ir. 32
oad, nbret. 23
oat, mbret. 23
oed, ncymr. 23
oet, acymr. 23
ouat, mbret. 23
rhuthr, cymr. 55
rúathar, ir. 55
trēn, air. 62
tricc, air. 62

8) Illyrisch.

berr- 25
krep- 25
Καρπάτης ὄρος 25
lugā 38
lugos 38

9) Baltisch.

(litauisch unbezeichnet.)

atsikustù 46
dūlis 10
dūlỹs 10
gaivùs 46
kadagỹs 10
kaukarà 35
kaũkas 35
kukulỹs 35
kuř 34
kutėti 46
lentà 36
liũgas 38
melns, lett. 42, 49
mėlynas 42
nù 60
pertrinktan, apr. 61
pilnas 48
pluskas, lett. 52
plùskos 52
rāvas 54
sprógti 59
spùrgas 59
traũksmas 61
trapt, apr. 60
trenkiù Inf. treñkti 61
trepstu, trepti 60
trỹpti 60
wa'lgs, lett. 37
welgen, apr. 37
we'lgs, lett. 37
we'lgt, lett. 37
vėtà 6
vìlgau, vìlgyti 37
vilpišỹs 15
viršùs 63

10) Slavisch.

(aksl. unbezeichnet.)

boléti 8
bolъ 8
burja 8
crn, skr. 62
černi drozeg, slov. 62
črъno drozde, bulg. 62
dergóta, russ. 9
dochъtorъ 28
drabъ 14
dьrgati, urslav. 9
godъ 46
gojь aruss. 46
gòmila, skr. 18
kadík, čech. 10
kaluga 38
kaluža 38
karpa, bulg. 26
Karpatъ, klr. 25
katunъ 28
kobyla 18
kópica, russ. 24
kostérъ, russ. 26
kostrélъ, russ. 26
kostrubátyj, russ. 26
kostrýga, russ. 26
kostь 26
kovъčegъ 32
kruchъ 35
krupa 35
krъcha 35
krychta, klr. 35
kuča 35
kъkъ 35
kyčenije 35
kyčiti sę 35
kyka 35
landa, skr. 36
lepetati 36
lěpъ 36
loćika, skr. 57
lopotivъ 36
lópotъ, russ. 36
lǫtъ, ursl. 36
lutjó, russ. 36
lutъ, russ. 36
lutь, russ. 36
luža, russ. 38
łęcina, poln. 36
łęt, poln. 36
łętowina, poln. 36
marati 49
milъ 43
mîr, skr. 57
mirъ 44
misúr, bulg. skr. 44
mlàka, skr. 45
mláka, slovak. 45
močalь 41
mogyla 18
mucha 35
mъšica 35
mъšьka 35
noga 54
nyně 60
ȍgoja, skr. 46
pamłoka, poln. 45
plъnъ 48
poroj, bulg. 50
rȁna, skr. 63
rěka 50
rovъ 54
soga, sloven. 57
súdoroga, russ. 9
štitъ 57
traskalo, skr. 60
trčati, sloven. 62
trčiti, sloven. 62
trk, skr. 62
trkati, sloven. 62
tropá, russ. 60
trǫtъ 61
trъkъ 62
tı́ъtolъ, bulg. 61
trı́torъ, bulg. 61
vitati 6
vlaga 37
vlъgъkъ 37
vrьchъ 63
zdroj, poln. 50
župa 21

11) Altaisch.

arba, alt. etc. 16
arbai, mong. 16
arpa, osman. 16
domuz, osman. 13
doñuz, osman. 13
doχs, donaubulg. 13
katan, nordtürk. 28
kutan, nordtürk. 28
toŋuz, kuman. 13
urba, čuvass. 16

II. GRAMMATISCHER INDEX.

a alb. aus idg. nasalis sonans 39 sq. 61.
a alb. aus idg. *oi* unmöglich 36.
a slav. in lehnwörtern durch alb. *o* vertreten 41, 55.
Adverbia auf -n ɛ́ 6.
„ „ -n í 59.
„ „ -t ú 5 sq.
a l̥ für lange *l* sonans 48.
Anlautendes idg. v l- im alb. 37, 38.
a r für lange *r* sonans 48.
-a t̨s suffix 22.
-a tš suffix 22.
-b ɛ suffix 8.
č slav. durch alb. *s* vertreten 58 sq.
d alb. aus idg. *sv-* 9, 13.
Donaubulgarische lehnwörter 13, 28 sq.
ð alb. aus idg. *v* 15.
e alb. aus idg. kurzer nasalis sonans 39 sq. 61.
e vortonig nach labialen durch alb. *u* vertreten 42 sq.
Einschub von *r* im alb. 33 sq. 64.
-ɛ l̥ ɛ suffix 35 sq.
-ɛ n ɛ (-ɛ r ɛ) suffix 15.
-ɛ n í (-ɛ r í) suffix 11, 20.
-ɛ n í m (-ɛ r í m) suffix 20.
-ɛ n ó ń (-ɛ r ó ń) suffix 20.
-ɛ ń ɛ suffix 9.
ĝ h v- idg. im alb, 12.
-í m suffix 20.
-í m aus ngr. -*ημα* 43.
k a- (*κε-*) präfix 30, 50 sq.
l sonans lange im alb. 48.
l' im anlaut aus idg. v l- 37, 38.
Lautwandel idg. ĝ h v- zu alb. *z* 12.
„ idg. k s zu alb. š 38, 61.
„ idg. l̥ zu alb. a l 48.
„ idg. *oi* zu alb. *a* 36.
„ idg. r̥ zu alb. a r 48.
„ idg. *s* zu š 23.
„ idg. *sv-* zu *d-* 9.
Lautwandel idg. *vl-* im anlaut zu alb. *l'* 37, 38.
-l ɛ suffix 47.
m alb. sekundär durch *mb* ersetzt 29.
m a- präfix 39, 41.
mb- sekundär für *m* im alb. 29.
Metathese des *r* 11 sq. 14.
n alb. sekundär durch *nd* ersetzt 29.
Nasalis sonans im alb. 21, 28 sq. 39 sq., 61.
Nasalvokale slavische im alb. 31 sq. 61 sq.
n d sekundär für *n* im alb. 29.
-n ɛ adverbialpartikel 15.
-n ɛ (-r ɛ) suffix 15.
-ń ɛ suffix 9 sq.
o alb. für slav. *a* 41, 55.
o alb. für fremdes *u* 31.
-o r e suffix 27.
Partikel -n ɛ́ 6.
„ -n í 59.
„ -t ú 5 sq.
Präfix k a- (*κε-*) 30, 50 sq.
„ m a- 39, 41.
r metathese 11 sq., 14.
r sonans lange im alb. 48.
s für slavisches č 58 sq.
s für turkotatar. *χ* s 13.
Sekundärer *r*-einschub im alb. 33 sq. 64.
Sekundäres *mb* für *m* 29.
„ *nd* für *n* 29.
-s ɛ (-t s ɛ) suffix 48.
Silbenassimilation 18.
Silbendissimilation 22.
Slavische nasalvokale im alb. 31 sq., 61 sq.
Spieltrieb im alb. 33 sq. 64.
Spirantenveränderung *v* zu *ð* 15.
Suffix -a t s 22.
„ -a tš 22.
„ -b ɛ 8.

Suffix -ɛlɛ 35 sq.
„ -ɛnɛ (-ɛrɛ) 15.
„ -ɛní (-ɛrí) 11, 20.
„ -ɛním (-ɛrím) 20.
„ -ɛnóń (-ɛróń) 20.
„ -ɛńɛ 9.
„ -ím in griechischen lehnwörtern auf -ημα 43.
„ -łɛ 47.
„ -nɛ (-rɛ) 15.
„ -ńɛ 9 sq.
„ -ore 27.
„ -sɛ (-tsɛ) 48.
„ -ušɛ 24.
„ -uts 22.
„ -utš 22.
š alb. aus idg. ks 38, 61.
š alb. aus idg. *s* 23.
u fremdes durch alb. *o* vertreten 31.
u in vortoniger stellung nach labialen aus *e* 42 sq.
u für slavisches *ъ* 58.
u für slavisches *y* 18, 31.
-ua nomina sekundär gebildet 50 sq.
um (un) aus idg. kurzer nasalis sonans 21, 28 sq., 39 sq., 61.
Umlaut *a* zu *e* 15 sq., 56.
-ušɛ suffix 24.
-uts suffix 22.
-utš suffix 22.
v idg. durch alb. *δ* vertreten 15.
vl idg. anlautendes, im alb. 37, 38.
y slav. durch alb. *u* vertreten 18, 31.
z alb. aus idg. ĝhv- 12.

EINLEITUNG IN DAS BUCH DES PROPHETEN MALEACHI

VON

ALEXANDER VON BULMERINCQ

1

NAME, ÜBERSCHRIFT, INHALT UND ABFASSUNGSZEIT

DORPAT 1921

K. Mattiesen'i trükk, Tartus

KAPITEL I.

Die Aufschrift des B. Maleachi oder der Name Maleachi und die Person des Propheten.

§ 1.

Der Stand der Frage oder die bisherigen Erklärungen des Namens Maleachi.

Das an 12. Stelle des Dodekapropheton stehende Buch hat in den Drucken und HSS. die Aufschrift: מַלְאָכִי, LXX: *Μαλαχίας*, Peš.: תוב נביותה דמלאכי נביא, Vulg.: Prophethia Malachiae, Luther: Der Prophet Maleachi.

I. Nach Analogie der übrigen Prophetenschriften würde es am nächsten liegen, in der Bezeichnung מַלְאָכִי den Eigennamen des Verfassers des Buches zu erblicken. Die Ueberschrift des Buches (vgl. unten Kap. II) in der Gestalt des M. T., der Peš. und Vulg. scheint diese Annahme zu rechtfertigen, namentlich im Hinblick auf ganz analoge Stellen wie Jes. 20, 2. Hag. 1, 1. 3; 2, 1. 10. Dementsprechend wird auch die Bezeichnung מַלְאָכִי für den Eigennamen des Propheten gehalten von Ḳimḥi, Ibn-Ezra, Tarnov (S. 1594), Cappellus (S. 177), Grotius (S. 565), Coccejus (S. 678), J. H. Michaelis (In Malachiae vaticinium praefatio), Rosenmüller (S. 353), Reinke (S. 189), Köhler (S. 9), Keil (S. 681), Hitzig (S. 416), v. Orelli (S. 222), Knabenbauer (S. 410 ff), Tichomiroff (S. 30), Isopescul (S. 7), de Moor (S. 26), v. Hoonacker (S. 705), Perowne (S. 7), ebenso Gesenius (Thes. s. v.), auch Bertholdt (Einl. IV S. 1729), Hävernick (Einl. II, 2 S. 430 f.), Reusch (Einl. S. 146), Kaulen (Einl. S. 369), Vatke (Einl. S. 710), Bleek (Einl.[5] S. 395), König (Einl. S. 378), Strack (Einl.[6] S. 125), Volck (PRE[3] XII S. 108).

Neben dieser am nächsten liegenden Ansicht ist im Laufe der Zeit noch eine ganze Reihe anderer Erklärungen für die Be-

zeichnung מַלְאָכִי gegeben worden. Die wichtigsten derselben sind folgende.

II. Die Bezeichnung מַלְאָכִי ist ein Beiname, Ehrenname, bzw. ein idealer Name einer bestimmten sonst nur unter ihrem eigentlichen Namen bekannten Persönlichkeit und zwar entweder Esras oder des Hohenpriesters Josua ben J^{e}hoṣadaḳ oder des Propheten Haggai oder des Mord^{e}khaj, des Pflegevaters der Ester oder eines gewissen Kaleb, eines der שָׂרִים zur Zeit Esras oder auch des Nehemia, Serubbabel bzw. Sacharja.

III. מַלְאָכִי ist der theokratische Amtsname des Propheten bzw. ein symbolischer Ehrenname, den Gott bzw. das Volk dem Propheten beigelegt oder letzterer sich selbst zugeeignet.

IV. מַלְאָכִי ist eine Wesensbezeichnung, die den Verfasser der Weissagungsschrift als inkarnierten Engel charakterisiert.

V. מַלְאָכִי ist ein, aus 3, 1 entnommenes Stichwort bzw. Eigenname zur näheren Bezeichnung der ursprünglich anonymen Schrift.

Inbetreff dieser 4 letzteren Ansichten ist des näheren folgendes zu bemerken.

Zu II. 1. Schon das Targum kennzeichnet מַלְאָכִי als Beinamen Esras, durch den am Schluss von V. 1^{b} gemachten Zusatz דמתקרי שמיה עזרא ספרא = qui appellatus est Ezra scriba. Der babyl. Talmud (Megilla 15^{a} bei Isopescul, S. 3 A) vertritt diese Ansicht neben der anderen, derzufolge מַלְאָכִי ein Beiname Mord^{e}khajs sei (vgl. unten S. 6 f.). Die Polemik Kimḥis und Ibn-Ezras (zu 1, 1) zeigt deutlich die Verbreitung derselben innerhalb des rabbinischen Judentums. Man vergleiche dazu Elias Levita († 1549), der im ספר מסורת המסורת schreibt: עלה עזרא הוא מלאכי דומה אל מלאך השרת כהן ורב ולסופרים אב אם למקרא ולמסורת = ascendit Ezras ipse est Malachi, par angelo ministranti, sacerdos et doctor et scribarum pater, mater scripturae juxta ac massorae (bei Drusius, S. 1025 f.). Aus dem Judentum hat offenbar auch Hieronymus diese Ansicht übernommen (Prologus commentariorum in Malachiam prophetam MSL XXV S. 1541 f.). Als Begründung dient ihm die Tatsache, dass Mal. 2, 7 eine Zusammenfassung des Inhalts des Esrabuches darstelle, ferner stimme Zeit und Ueber-

schrift zusammen, während das in der Ueberschrift (titulus) Fehlende durch die Angaben Esr. 7, 1—9 ersetzt werde.

Eine Erwähnung dieser Tradition findet sich auch bei Cyrill. Alex. (Prooemium zum Maleachikommentar) und bei Augustin (De civit. Dei XX, 25). Die Autorität des Hieronymus ist sowohl für mittelalterliche Ausleger wie Rupertus (vgl. Isopescul S. 4), als auch sonst für einige katholische Exegeten wie Ribera massgebend geworden (vgl. Knabenbauer S. 410).

Unter den Reformatoren neigt Calvin (S. 721) dieser Ansicht zu: Libentius admittam quod alii dicunt Esdram fuisse et ideo sic cognominatum, quia Deus ad res praeclaras et magnificas eum vocaverat. Aehnlich wenn auch etwas zurückhaltender der Reformierte Vitringa (Obs. sacr. VI, 7 S. 340): Quod itaque ad alteram hypothesin, an Malachias, sic dictus, sit Ezras vel Haggai propheta? Prius non est adeo absurdum cogitatu, ut multis videtur. Obstat tamen, Ezram nullibi insigniri titulo prophetae. Mit Nachdruck dagegen vertritt sie der Reformierte Venema (S. 9 ff.). Er begründet sie mit folgenden 7 Argumenten:

1) Jesus Sirach 49 nenne Serubbabel, Josua, Nehemia und die 12 kleinen Propheten, ohne jodoch Esra zu erwähnen; daher müsse Esra mit einem der 12 kleinen Propheten identisch sein.

2) Auch das sog. Minus Chronicon Judaeorum (ed. Meier S. 108 f.) identifiziere Maleachi mit Esra, wenn es einerseits Haggai, Sacharja und Esra als prophetische Zeitgenossen um das Jahr 3390 von der Erschaffung der Welt nenne, andererseits aber auf das Jahr 3442 den Tod des Haggai, Sacharja und Maleachi ansetze.

3) Ebensowenig wie Esra werde der Verfasser des B. Maleachi als Prophet bezeichnet.

4) Die Bezeichnung „Bote Gottes“ (legatus Dei) passe vortrefflich auf Esra.

5) Wie Esra so sei auch der Verfasser des B. Maleachi Priester, da er in der Ansprache an die Priester sich mit diesen zusammenfasse (1, 9).

6) Der Ausdruck עֵד מְמַהֵר (3, 5), obschon in erster Linie von Gott gebraucht, aber mittelbar auch auf den Propheten als das Organ Gottes anwendbar, erinnere an die Bezeichnung Esras als סוֹפֵר מָהִיר (Ezr. 7, 6).

7) Die Schlussermahnung des B. Maleachi (3, 22), der Tora zu gedenken, passe am besten in den Mund Esras, des Schriftgelehrten.

Etwas abweichend lautet die Beweisführung bei Venemas Zeitgenossen Joh. Simonis (Onomasticum V. T., Halae Magd. 1741 S. 298).

1) Die vielfache inhaltliche Uebereinstimmung zwischen dem B. Maleachi und dem B. Esra.

2) Die Nichterwähnung Maleachis neben Haggai und Sacharja im B. Esra (5, 1; 6, 14).

3) Die Nichterwähnung Esras bei Jesus Sirach 49.

4) Die Nichterwähnung Maleachis bei Josephus.

5) Die hervorragende Auktorität Esras, die gepaart mit ausserordentlichen Gaben ihn gleichsam zum Propheten zu konstituieren schien.

Im XIX. Jahrhundert hielt auch Hengstenberg (Christol.[2] III S. 587), es für möglich, dass hinter diesem „idealen" Namen bzw. Ehrennamen (s. unten S. 9) Esra „verborgen" sei, während Israel Lévi (REJ 1891 S. 194 f.) die Gleichsetzung Maleachis mit Esra direkt verteidigt hat.

2. Die Identifizierung Maleachis mit dem Hohenpriester Josua ben J^{e}hoṣadaḳ (vgl. Hag. 1, 1. 12. 14; 2, 2. 4. Sach. 6, 11.) finden Reinke (S. 178), Köhler (S. 4), Tichomiroff (S. 9) ausgesprochen bei Clemens Alex. (Strom. 1, 21 MSG VIII, 860). Die betreffende Stelle lautet: *ἐφ' οὗ (Δαρείου τοῦ Ὑστάσπου) ὡς προεῖπον Ἀγγαῖος καὶ Ζαχαρίας καὶ ὁ ἐκ τῶν δώδεκα ἄγγελος προφητεύουσι· καὶ ἦν ἀρχιερεὺς Ἰησοῦς ὁ τοῦ Ἰωσεδέκ.* Doch fasst Eusebius, Chronicon l. II ad olymp. LXV (MSG XIX, 470) vielleicht nicht mit Unrecht den letzten Satz so auf, als besage er nur, dass zu jener Zeit Josua ben J^{e}hoṣadaḳ Hoherpriester gewesen sei.

3. Die Gleichsetzung Maleachis mit Haggai hält im Anschluss an einige Rabbinen (vgl. Köhler S. 4) auch Vitringa (a. a. O. S. 339) im Hinblick auf Hag. 1, 13 für möglich, obschon er selbst gleich darauf (S. 340) von dieser Ansicht aus einer Reihe von Gründen glaubt Abstand nehmen zu dürfen, die de Moor (S. 14) noch um zwei weitere vermehrt.

4. Die Gleichsetzung von Maleachi mit Mord^{e}khaj, dem Pflegevater Esters wird im Bab. Talmud (Megilla 15^{a} nach Köhler S. 4 f. A. 2) dem R. Naḥman in den Mund gelegt mit der Moti-

vierung, dass Mordᵉkhaj im Esterbuch (10, 3) als מִשְׁנֶה לַמֶּלֶךְ bezeichnet werde. J. G. Carpzov (Introd. III. S. 457) erklärt sie aus einer Zerlegung des Namens מלאכי in מֶלֶךְ + א, das seinem Zahlenwert nach gefasst werde. Tichomiroff (S. 9 A. 3) dagegen vermutet eine Verwechslung der Lesart מלאכי mit מלכי.

5. Die Gleichsetzung von Maleachi mit Kaleb, einem der Volksoberen (שָׂרִים) zur Zeit Esras (Ezr. 9, 1) hat J. Bachmann (Altt. Unters. S. 111) folgendermassen zu beweisen versucht: die LXX hat am Schluss von 1, 1 den im M. T. fehlenden Zusatz *θέσθε δὴ ἐπὶ τὰς καρδίας ὑμῶν*, dessen Retroversion וְישִׂמוּ בְלֵב lauten müsse; doch bei der notorisch häufigen Verwechslung von ב und כ könne als Vorlage der LXX der Text וְישִׂמוּ כְלֵב angenommen werden. Vgl. unten Kap. II § 7.

6. Die Gleichsetzung endlich von Maleachi mit Nehemia bzw. Serubbabel bzw. dem Propheten Sacharja wird als jüdische Tradition angeführt bei Coccejus (S. 678), Calov (BTVI II S. 1041), Balduin (S. 1754) und Michael Walther (Off. bibl.², S. 1036), doch leider ohne Angabe der Quellen.

III. Die Ansicht, dass מַלְאָכִי ein theokratischer Amtsname bzw. ein symbolischer Ehrenname sei, ist ebenso alt, wenn nicht noch älter als die sub II besprochene Auffassung.

Offenbar liegt sie schon der Uebersetzung der LXX zugrunde, die in 1, 1ᵇ בְיַד מַלְאָכִי durch *ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ* wiedergibt, vgl. unten § 2.

Auch Ephraem vertritt sie bereits in seinem Kommentar (Opera omnia, Romae 1740 t. II. S. 312). Der Name sei dem Propheten vom Volk beigelegt worden wegen seines heiligen, mustergiltigen Lebenswandels und wegen seines engelgleichen Wesens. Auch sonst fehlte es in der alten Kirche nicht an Vertretern dieser Auffassung. Cyrill. Alex. (Prooemium) führt den Namen *Μαλαχίας* (*Ἄγγελος*) auf die himmlischen und von Gott eingegebenen Reden zurück, die der Prophet in Israel verkündigt.

Nach Theodoret (zu 1, 1) hätte der Prophet sich selbst den Namen *Μαλαχίας* = *Ἄγγελος* beigelegt als Diener am göttlichen Wort bzw. als Vermittler göttlicher Aussprüche (*ἑαυτὸν ἄγγελον προσηγόρευσεν ὡς τοῖς θείοις λόγοις ὑπηρετοῦντα*). Weitere Motive bieten die sog. Vitae prophetarum in ihren sieben Hauptrezen-

sionen (A. B. C. D. D[1]. E. F.), sowie die mit ihnen verwandten, von Schermann (Propheten- und Apostellegenden, 1907 S. 45) mit Li, Sb und Ss bezeichneten Schriften (s. darüber unten § 4); ihnen zufolge erhielt der Prophet seinen Namen vom Volk nicht nur wegen seiner Schönheit (Sb. A. B), Heiligkeit und Sanftmut (A. B.), sondern auch wegen der Engelserscheinungen, die seine Rede wiederholten (A. B.) bzw. bestätigten (C. Li).

Daneben findet sich in der altkirchlichen Literatur die appellativische Fassung des Namens מַלְאָכִי, *Μαλαχίας* = *ἄγγελος*, angelus auch ohne jede nähere Begründung, vgl. Cyrill (Prooemium), Theodor M., Tertullian (adv. Judaeos V, MSL II, 608), Johannes Chrysostomus (In ep. ad Hebraeos Homil. XIV, 3 MSG LXIII, 114), s. auch IV Esra 1, 40. Die appellativische Fassung des Namens hat dann im XVII Jahrhundert der Jesuit Cornelius a Lapide (S. 340) wieder aufgenommen, indem er die haggadische Erklärung, wie sie in den Vitae prophetarum vorliegt, noch durch ein weiteres Moment ergänzt: die Vorliebe des Propheten für angelologische Aussagen, wie 2, 7; 3, 1 „Jure itaque Malachias id est angelus nuncupatus est, cuius vultus, animus, actus, sermo erat angelicus, qua de causa crebro cum angelis et de angelis loquitur, ut 2, 7 sacerdotem vocat angelum Domini. Et cap. 3, 1 tam Christum quam Ioannem Baptistam angelos nuncupat .... Annon hae exultantis coelestis et angelici spiritus voces et iubili sunt? Merito ergo Malachias angelorum choro et sanctorum catalogo asscriptus, legitur in romano martyrologio die 14 Januarii".

Mit Cornel. a Lapide berührt sich auch Calov (S. 1041): „adeptus est (sc. propheta) id nominis boni ominis causa quod in ipso quoque impletum tum quia insignis Dei legatus tum quia vita angelica decorus fuit".

Auch Vitringa (a. a. O. S. 339 f.) betont, und zwar unabhängig von haggadischen Deutungen die appellativische Bedeutung: der Name מַלְאָכִי sei ein vom Propheten selbst gebildeter Amtsname oder möglicherweise auch ein symbolischer Name, der auf die Worte 3, 1 hinweise. „Certe vel id verum est, prophetam hoc nomine explicare voluisse suum officium, quod maxime probabile habeo; vel prophetam se hoc nomine symbolicῶς appellasse, quod vaticinium ediderit clarissimum in hac prophetia (3, 1) de aliqua illustri persona sacerdote, praecursore Messiae, Joanne Baptista, titulo Angeli Domini .... Singula haec confirmant,

nomen hoc sive sit officii sive sit memoriale et symbolicum, non esse verum et proprium nomen prophetae, sed factitium et *σημαντικόν* ab ipso propheta formatum".

Etwas abweichend, aber doch ähnlich Pocock (S. 105): he was a distinct prophet, call'd by this name Malachi; a name well agreeing to and attesting his function as a prophet sent by God in his message.

Vitringas Ansicht ist dann im XIX Jahrhundert von Hengstenberg (Christ.[2] III S. 583 ff.) näher begründet worden an der Hand folgender dreier Argumente: 1) Die Ueberschrift enthalte gar keine weitere Personalbezeichnungen, weder den Namen des Vaters noch den des Geburtsortes, was sonst nur noch bei Obadja und Habakkuk der Fall sei. 2) Das Zeugnis der LXX, des Targums sowie das des Hieronymus beweise, dass die Tradition von einer historischen Person namens Maleachi gar nichts wusste. 3) Den Hauptgrund jedoch bilde der Name מַלְאָכִי selbst, der weder als Verkürzung von מַלְאַךְ יְהוָה noch als Adjektivum = angelicus erklärt werden dürfe, sondern im Hinblick auf 3, 1 nur als „mein Bote" gefasst werden könne. Da jedoch für ein solches nomen proprium sich schwerlich eine Analogie anführen lassen könne, so sei מַלְאָכִי als ein für diese Weissagung angenommener Name des Propheten zu betrachten; der „ideale" Name charakterisiere dann seinen Träger als denjenigen, welchen der Herr selbst als seinen Boten bezeichnet und dessen Idee sich am vollkommensten in Johannes dem Täufer realisiert habe.

Zum Teil in Anlehnung an die Argumentation Hengstenbergs vermutete Umbreit (S. 455 f.), dass der Prophet sich bei dem Antritt seines Berufs den Namen מַלְאָכִי beigelegt, der wie ein Symbol seines Wortes leuchte, denn einerseits sei sein Wort vor allem an die Boten Gottes gerichtet, andererseits sei der Gipfelpunkt seines Wortes die Weissagung von dem Boten Gottes, der dem Bundesboten den Weg bahne.

Perowne (S. 7 ff.) hält neben der Fassung von מַלְאָכִי als nomen proprium auch die Erklärung als Amtsname aufrecht; im Hinblick auf Hag. 1, 13 wollte der Prophet seinen Zeitgenossen vor allem ein „messenger of Jehovah" sein.

Beide Ansichten stellt Farrar (Min. proph. S. 223) zur Wahl.

IV. Die Ansicht, dass der Name מַלְאָכִי seinen Träger als Engel kennzeichne, d. h. der Verfasser des letzten Buches im Dodekapropheton sei gleich wie Haggai und Johannes der Täufer ein Engel in Menschengestalt gewesen, vertrat Hieronymus (Prologus, vgl. auch zu Hag. 1, 13, MSL XXV, 1399. 1543 f.) zufolge Origenes. Auch Cyrill ist sie bekannt.

V. Die Ansicht, dass der Name מַלְאָכִי ein aus 3, 1 entnommenes Stichwort sei zur näheren Bezeichnung der ursprünglich anonymen Schrift, kann heute im grossen und ganzen als die herrschende gelten.

Der erste Ansatz zu dieser Auffassung findet sich schon bei Coccejus (S. 678): in nomine hoc est *μνημόσυνον* potissimae prophetiae hujus libelli quae exstat Cap. 3, 3 (= 3, 1).

Heute liegt dieselbe in 2 Varianten vor.

A. Nach der einen wurde gemäss der Sitte, ganze Bücher des A. T. oder einzelne Abschnitte derselben mit irgend einem Wort aus dem Text, namentlich dem Anfang desselben, zu bezeichnen, auch diese ursprünglich anonyme Schrift durch das Stichwort מַלְאָכִי aus 3, 1 markiert zur Andeutung dessen, was der Inhalt Merkwürdigstes bot. Ausführlich dargelegt ist diese Ansicht bei Reuss (Die Propheten S. 567 f., vgl. auch GHSAT[2] § 371).

Vertreten wird sie von Kautzsch (Abr. S. 187; Art. Maleachi in Guthes KBW S. 411), Nowack (S. 422), Haller (RGG IV S. 57), Kleinert (Prof. S. 128), Bennet (RPP S. 96), Buhl (HW[16] s. v.).

B. Der Begründer der anderen Variante derselben Ansicht war H. Ewald (PAB[2] I S. 81; III S. 216). Ursprünglich sei unsere Prophetie ein „fliegendes Blatt“ ohne Namen gewesen, doch schon bald habe ein Redaktor „recht wizig“ es nach dem Wort 3, 1 als das Werk eines bezeichnet, der sehr wohl מַלְאָכִי heissen könne, da dieser Name nicht nur „Mein Bote“ oder „Gottesbote“ sondern auch lat. Angelicus bedeuten könne.

In etwas anderer Formulierung bietet dieselbe Ansicht auch Böhme (ZAW VII S. 214): „allerdings hat derjenige, welcher 1, 1 schrieb oder schon vor ihm ein Besitzer des Büchleins, um den Namen des Autors einer Schrift verlegen, die anonym in seine Hände geraten war, vermutlich eine scharfsinnige Entdeckung

darin zu machen geglaubt, dass מַלְאָכִי sich (nach seiner Meinung) als das N. pr. eines Propheten ansehen liess".

Ganz ähnlich Stade (GVJ II S. 133; B. Th. S. 334) und Cornill (Einl.[7] § 38, 4), denen zufolge die Ueberschrift in Gestalt des hebräischen Textes lediglich als Missverständnis von 3, 1 zu begreifen sei; ebenso Kuenen (O[2] § 84, 15), Wellhausen (S. 203), Gr. Baudissin (Einl. S. 587), Driver (Min. proph. S. 285 f. Introd.[6] S. 356), G. A. Smith (S. 332 f.), A. C. Welch (DB III S. 218), Torrey (EB III S. 2907; JBL XVII S. 1 f.), Budde (GAHL S. 173), Marti[KHS3] (II S. 97), Duhm[U] (S. XXXI), Duhm[A] (S. 90), J. M. P. Smith (S. 9 f. 18), Steuernagel (Einl. S. 649), Hölscher (Prof. S. 452), Sellin (Einl.[2] S. 119), Haller (Jud. S. 111).

Dagegen stellt Wildeboer (LAT S. 334 f.) die Ansicht A und B zur Wahl d. h. ob der Name מַלְאָכִי als kurze Andeutung des Inhalts oder als angeblicher Eigenname des Propheten zu gelten habe; ähnlich auch Marti[D0] (S. 457 f.). Ehrlich R. (S. 354) endlich begnügt sich auf Grund der Lesart der LXX (s. unten § 2) mit der Annahme, dass wir hier die Ueberschrift zu einem anonymen Buch haben; ähnlich H. P. Smith (OTH S. 360 A. 2).

§ 2.

Das Problem: Eigenname oder Gattungsname. Analyse der Hauptargumente für die Fassung als Gattungsname.

Der im vorhergehenden § gebotene Ueberblick über die Haupttypen der Erklärungen, die der Name מַלְאָכִי bisher gefunden, zeigt, dass die Frage, um die es sich in erster Linie handelt, die ist, ob hier ein Eigenname vorliege oder nicht. Die Analogie der Aufschriften in den übrigen prophetischen Büchern spricht, wie bereits oben S. 3 bemerkt worden, für die erstere Auffassung. Doch ist, wie ebenfalls bereits oben bemerkt worden, eine Reihe mehr oder weniger schwerwiegender Gründe gegen die Fassung als Eigenname geltend gemacht worden.

Die wichtigsten derselben sind folgende:

1) Gleich an erster Stelle nennt Hengstenberg (a. a. O. S. 583) das Fehlen jeglicher weiterer Personalbezeichnung in der Ueberschrift (vgl. oben S. 9). So weit ich sehe, hat nur noch Kautzsch

(Abr. S. 187) dieses Argument in der Form wieder aufgenommen, dass Maleachi 1, 1 nicht einmal als Prophet bezeichnet sei.

Im übrigen gibt Hengstenberg selbst zu, dass aus diesem Fehlen allein noch kein sicherer Schluss gezogen werden könne, da ja auch bei Obadja und Habakkuk weder der Name des Vaters noch des Geburtsortes des Propheten angegeben sei. Diese beiden von Hengstenberg angeführten Analogien könnten übrigens noch durch die Haggais vermehrt werden, der allerdings in drei von den vier Ueberschriften seiner Reden gleich wie Habakkuk (Hab. 1, 1; 3, 1) im Unterschied von Obadja (Ob. 1) als הַנָּבִיא charakterisiert wird (Hag. 1, 1. 3; 2, 1. 10) und ausserdem auch 1, 12 und Esr. 5, 1; 6, 14 (נְבִיָא) so genannt wird, dessen Vatersname jedoch ebensowenig wie sein Geburtsort angegeben wird, vgl. unten Kap. II § 5.

2) Schwerwiegender ist der seit Kuenen (O^2 § 83, 9) oft wiederholte Einwand, dass die ganze Ueberschrift 1, 1 gleich der von Sach. 12, 1 nur eine Kopie der Ueberschrift von Sach. 9, 1 sei, bzw. dass die drei genannten Ueberschriften von der gleichen Hand — der eines Redaktors oder Diaskeuasten des Zwölfprophetenbuches herrühren und dass daher die ganze Schrift, die jetzt den Namen Maleachi trage, als eine ursprünglich anonym ausgegangene zu betrachten sei, vgl. Cornill, Kautzsch, Welch, Driver, Gr. Baudissin, Wellhausen, Wildeboer, Nowack, G. A. Smith, Budde, Torrey, Marti, Duhm, Sellin, Steuernagel, J. M. P. Smith. Zu der Frage nach dem Verhältnis der drei Ueberschriften s. das unten in Kap. II § 6 Bemerkte.

3) Nicht minder erwägenswert ist auch das von Hengstenberg an dritter Stelle als Hauptgrund geltend gemachte Argument: der Name מַלְאָכִי selbst (vgl. oben S. 9). Hengstenberg verweist auf die jeder Analogie (ausser dem vereinzelt dastehenden Namen Chefzibah 2. Kön. 21, 1 vgl. Jes. 62, 4) entbehrende Beispiellosigkeit eines Eigennamens in der auf Grund von 3, 1 festgestellten und einzig zulässigen Bedeutung: mein Bote.

Andere, wie Reuss (Proph. S. 567 f.) stellen auch die Bedeutung „Bote Gottes“ (מלאכי = מלאכיה bzw. מלאכיהו) auf die gleiche Stufe. „Wie ein Vater seinem neugeborenen Sohne einen solchen Namen sollte gegeben haben, scheint uns unbegreiflich.“ Aehnlich Kautzsch, Kuenen, Welch, Cornill, Driver, Torrey, Wil-

deboer, Marti, Budde, Steuernagel, Haller, J. M. P. Smith, deren Ausführungen in folgenden Sätzen gipfeln:

a) Der Name מַלְאָכִי kommt sonst nicht vor (Driver, Welch, Torrey, vgl. auch Budde).

b) Der Name ist sprachlich möglich, aber sachlich undenkbar (Cornill), weil der erhabene Sinn der Zusammensetzung מלאכי = מלאכיה sie für einen gewöhnlichen Namen ungeeignet machte; kannte man doch aus den h. Schriften diesen Namen (מלאך יהוה) als den eines himmlischen Wesens (Kuenen, vgl. Wildeboer, auch Marti, Haller, Steuernagel, J. M. P. Smith).

Inbetreff dieser beiden Momente ist jedoch folgendes zu bemerken:

Zu a) Das einmalige Vorkommen eines Namens kann schwerlich als stichhaltiges Argument in Betracht kommen. Ist doch die Zahl der *ἅπαξ λεγόμενα* unter den alttestamentlichen Eigennamen speziell den Personennamen eine recht beträchtliche. Die Listen der Chronik sowie der BB. Esra und Nehemia bieten nach dieser Richtung hin eine reiche Ausbeute (vgl. 1. Chr. 1—9; 11, 10—12, 23; 23—27. Esra 2; 8, 1—14; 10, 18—44. Neh. 3, 1—32; 7, 4—73a; 10, 2—28; 11; 12); desgleichen auch einige der Listen in den Samuelis- und Königsbüchern sowie im Pentateuch (vgl. 2. Sam. 3, 2—5; 23. 1. Kön. 4. Gen. 11, 10—32; 20, 20—24; 36; 46, 8—27. Ex. 6, 14—27. Num. 3; 13, 1—16; 34).

Doch auch abgesehen von den genannten Listen findet sich im A. T. eine ganze Reihe von nur einmal vorkommenden Personennamen. Dahin gehören z. B. mehrere der überlieferten Namen der judäischen Königsmütter, vgl. מְשֻׁלֶּמֶת, die Mutter des Königs 'Amôn (2. Kön. 21, 19); יְדִידָה, die Mutter des Königs Josia (2. Kön. 22, 1); זְבוּדָה (Kᵉre) bzw. זְבִידָה (Kethibh), die Mutter des Königs Jojakim (2. Kön. 23, 36); נְחֻשְׁתָּא, die Mutter des Königs Jojakhin (2. Kön. 24, 8); dagegen können die Namen צִבְיָה (Mutter des Königs Joaš), יְהוֹעַדָּן bzw. יְהוֹעַדִּין (Mutter des Königs 'Amaṣja), יְכָלְיָהוּ bzw. יְכָלְיָה (Mutter des Königs ʿAzarja-ʿUzzija), יְרוּשָׁה (Mutter des Königs Jotham), אֲבִי bzw. אֲבִיָה (Mutter des Ḥizkia), חֲפִצִי־בָהּ (Mutter des Königs Manasse) streng genommen hier eigentlich nicht angeführt werden, da sie ausser im Königsbuch (2. Kön. 12, 2; 14, 2; 15, 2. 33; 18, 2; 21, 1) auch in der

Chronik (2. Chr. 24, 1; 25, 1; 26, 3; 27, 1; 29, 1) bzw. (als symbolischer Name) im B. Jesaia (Jes. 62, 4) erwähnt werden, vgl. auch חֲמוּטַל bzw. חֲמִיטַל, die Mutter der Könige Jeho'aḥaz und Ṣedeḳia (2. Kön. 23, 31; 24, 18. Jer. 52, 1). Ganz besonders beachtenswert ist jedoch das Vorkommen von Hapaxlegomena innerhalb der Eigennamen der prophetischen Literatur wie der Vatersname Joels פְּתוּאֵל (Joel 1, 1) und der Prophetenname נַחוּם (Nah. 1, 1); allerdings findet sich der letztere Name mit nur wenig veränderter Vokalisation als נְחוּם auch Neh. 7, 7, doch ist hier vermutlich nach Esr. 2, 2 und 1. Esr. 5, 8 רְחוּם zu lesen, vgl. Guthe-Batten SBOT zu St. Mit einer gewissen Einschränkung könnten hier auch genannt werden die Prophetennamen חֲבַקּוּק und עָמוֹס, deren Träger wir nur aus den nach ihnen benannten Büchern kennen (Hab. 1, 1; 3, 1 und Am. 1, 1; 7, 8. 10. 11. 14; 8, 2); dagegen finden wir die sonst für keine andere Person bezeugten Prophetennamen יוֹנָה und חַגַּי ausser in den nach ihnen genannten Schriften (Jon. 1, 3. 5. 7. 15; 2, 1. 2. 11; 3, 1. 3. 4; 4, 1. 5. 6. 8. 9. Hag. 1, 1. 3. 12. 13; 2, 1. 10. 13. 14. 20) auch ein- bzw. zweimal in den historischen Büchern erwähnt (2. Kön. 14, 25. Esr. 5, 1; 6, 14), desgleichen den Vatersnamen des Propheten Jona אֲמִתַּי (Jon. 1, 1. 2. Kön. 14, 25) sowie den des Propheten Jesaia אָמוֹץ (Jes. 1, 1; 2, 1; 13, 1; 20, 2; 37, 2. 21; 38, 1. 2. Kön. 19, 2. 20; 20, 1. 2. Chr. 26, 22; 32, 20. 32).

Zu b) Der andere Punkt, die sachliche Unmöglichkeit des Namens Maleachi hängt wesentlich von der Ableitung bzw. Bedeutung ab, die man für den Namen statuiert.

Bisher sind folgende vier Haupterklärungen aufgestellt worden:

a) מַלְאָכִי ist wie 3, 1 eine mit dem Suffix der 1. Person verbundene Form des Namens מַלְאָךְ; der Name bedeutet demnach: mein Mal'akh, d. h. mein Bote bzw. mein Engel. So schon Hieronymus (Prologus comm. in Malachiam), ferner Tarnov (S. 1594), Coccejus (S. 678), Venema (S. 3), Vatke (Einl. S. 710), vgl. auch Ewald (PAB^2 III. S. 216), G. A. Smith (S. 331 f.), Budde (GAHL S. 173), Steuernagel (Einl. S. 648), die trotz andersartiger Auffassung (vgl. oben S. 10 f.) doch für den Fall, dass es sich hier um einen Eigennamen handeln sollte, diese Erklärung, sei es diese allein (Budde, Steuernagel), sei es neben der adjektivischen Fas-

sung = Angelicus (Ewald, G. A. Smith), sei es neben der Deutung „Gottesbote“ (Ewald) für möglich halten.

β) מַלְאָכִי ist eine Verkürzung der apokopierten Form מַלְאַכְיָה bzw. מַלְאָכְיָה = מַלְאַךְ יְהוָה. Eine Verkürzung aus מַלְאַכְיָה nehmen an Cappellus (S. 177), Carpzov (Introd. III. S. 454), Reusch (Einl. S. 146), Strack (Einl.[6] S. 125), vgl. auch Gr. Baudissin (Einl. S. 586), während die meisten anderen Vertreter dieser Erklärung eine Verkürzung aus מַלְאָכְיָה statuieren; so Gesenius (Thes. s. v.), Hitzig (S. 416), Reinke (S. 184, wo übrigens auch die Bedeutung „Bote, Gesandter“ für zulässig erklärt wird, vgl. unten S. 16), Köhler (S. 2), Keil (S. 681), v. Orelli (S. 222), Knabenbauer (S. 412), Perowne (S. 7), Tichomiroff (S. 17), de Moor (S. 20 מַלְאָכְיָה), Isopescul (S. 7), v. Hoonacker (S. 705), Olshausen (Lehrb. S. 613), Riehm (Einl. II. S. 160), König (Einl. S. 378), Volck (PRE[3] XII S. 107 f.), vgl. auch Kuenen (O[2] II. § 84, 13), Torrey (EB III. S. 2907 A. 1), G. A. Smith (S. 331), Driver (Min. proph. S. 285), Marti[Do] (S. 457), J. M. P. Smith (S. 9. 19), die trotz z. T. differierender Erklärung des Namens מַלְאָכִי (vgl. oben S. 11) doch mit der Möglichkeit rechnen, dass מלאכי als Verkürzung aus מלאכיה zu betrachten sei, wobei Driver, G. A. Smith und Marti die zu supponierende vollere Form מַלְאָכְיָה punktieren (Marti) bzw. Malachiah (J. M. P. Smith, Driver) bzw. Malachijah (Kuenen O[2] § 84, 15) bzw. Male'akhiyah (G. A. Smith) transkribieren, während dagegen Torrey ebenso wie Bleek (Einl.[5] S. 395) sie unvokalisiert anführen und damit die Frage unentschieden lassen, ob מַלְאַכְיָה oder מַלְאָכְיָה bzw. מַלְאָכְיָה zu punktieren sei.

Von der Mehrzahl der Genannten werden die beiden Elemente des Namens als im Verhältnis des nomen regens zum nomen rectum stehend betrachtet: מַלְאַכְיָה bzw. מַלְאָכְיָה = Bote bzw. Engel Gottes. Nach A. C. Welch (DB III. S. 218) und G. A. Smith (S. 331) dagegen stehen die beiden Elemente zu einander im Verhältnis von Subjekt und Prädikat d. h. sie bilden einen Nominalsatz: Jahve ist Malakh (J. is messenger, bzw. J. is Angel).

γ) מַלְאָכִי ist ein mit dem Affix י. gebildetes Denominativum von מַלְאָךְ zur Bezeichnung der Zugehörigkeit = Angelicus, der

Engelgleiche, Engelartige, Botenartige. So Ewald GVJ³ IV. S. 229: Angelicus = Propheticus (vir.), vgl. auch PAB² III. S. 216, wo die Erklärung Angelicus nur neben der Deutung mein Bote oder Gottes-Bote genannt wird (s. oben S. 10). Auch G. A. Smith (S. 331) und J. M. P. Smith (S. 19) stellen diese Erklärung neben die oben (sub β) genannte, ähnlich Köhler (S. 2), Keil (S. 681) und v. Hoonacker (S. 705), die jedoch der sub β genannten den Vorzug geben.

δ) מַלְאָכִי ist gleichbedeutend mit מַלְאָךְ = ἄγγελος. So die altkirchlichen Ausleger Theodoret (Argumentum), Theodor, Cyrill (Prooemium), Tertullian (Adv. Judaeos V. MSL II, 608), Chrysostomus (In ep. ad Hebr. Hom. XIV, 3 MSG LXIII, 114), vgl. oben S. 8. Ebenso Cornel. a Lap. (S. 340), Grotius (S. 565), Fürst (Concord. libr. V. T. 1840 nach Knabenbauer). Auch Venema (S. 3) hält diese Deutung für möglich, wenn er auch der sub α genannten den Vorzug gibt, vgl. oben S. 14. Reinke (S. 186) akzeptiert diese Erklärung neben der sub β genannten Deutung für den Fall, dass jemand daran „Anstand nimmt מַלְאָכִי für ein aus מַלְאַכְיָה abgekürztes nomen proprium zu halten". Für diesen Fall erklärt er dann unter Berufung auf die Analogie zahlreicher nomina propria mit affigiertem Jod מַלְאָכִי für ein Denominativum von dem Infinitivnomen מַלְאָךְ = Sendung, Botschaft in der Bedeutung: Gesandter. Aehnlich auch Knabenbauer (S. 411 f.).

Von den hier genannten vier Erklärungen scheidet die an erster Stelle (sub α) genannte als sachlich unwahrscheinlich aus. Die an letzter Stelle (sub δ) genannte dagegen käme nur in Betracht, wenn man מלאכי als im stat. constr. mit der Genetivendung ī (vgl. Brockelmann V. Gr. I. S. 465) stehend und dementsprechend als Kurzform für מַלְאַכְיאֵל ansehen wollte nach Analogie von Eigennamen wie אֲבִיאֵל (1. Sam. 9, 1; 14, 51), אוּרִיאֵל (1. Chr. 6, 9), גַּדִּיאֵל (Num. 13, 10), גַּמְלִיאֵל (Num. 1, 10), זַבְדִּיאֵל (Neh. 11, 14), יַחְדִּיאֵל (1. Chr. 5, 24) עַבְדִּיאֵל (1. Chr. 5, 15), עֻזִּיאֵל (Neh. 3, 8), עֲזַרְיאֵל (Jer. 36, 26), עֲתָנִיאֵל (Jos. 15, 17), פַּלְטִיאֵל (2. Sam. 3, 15), שַׁלְמִיאֵל (Num. 1, 6), die sämtlich eine Parallelform mit auslautendem ī aufweisen: אֲבִי (2. Kön. 18, 2), אוּרִי (Ex. 31, 2), גַּדִּי (Num. 13, 11, vgl. auch גָּדִי 2. Kön. 15, 14. 17), גַּמְלִי (Num.

13, 12), זַבְדִי (Jos. 7, 1), יַחְדִי (1. Chr. 5, 14), עַבְדִי (Esr. 10, 26), עֻזִּי (Esr. 7, 4), עֻזְרִי (1. Chr. 27, 26), עָתְנִי (1. Chr. 26, 7), פַּלְטִי (1. Sam. 25, 44), שִׁלְמִי (Num. 34, 27).

Zu den Parallelformen auf יָה, יָהּ. bzw. יָהוּ, יָהוּ. vgl. unten S. 18 f. Weitere mit אל zusammengesetzte Nomina, deren ersten Bestandteil ein auf י. auslautender stat. const. bildet s. bei Buchanan Gray, HPN S. 304—310.

Eher schon könnte man die sub γ genannte Erklärung: מלאכי = Angelicus akzeptieren im Hinblick auf die Analogie sonstiger mit dem Affix י. gebildeter Beziehungsnomina resp. Beziehungsadjektiva wie אַכְזָרִי (Jes. 13, 9), נָכְרִי (Ex. 21, 8), פְּנִימִי (1. Kön. 6, 27), צִפּוֹנִי (Jo. 2, 20), רַגְלִי (Ex. 12, 37), שְׁמָאלִי (1. Kön. 7, 21), s. weitere Beispiele bei Stade, Gramm. § 302. 303; Ewald Lehrb.[8] § 164; Olshausen, Lehrb. § 218a; König, Lehrg. II, 1 § 77, 6.

Doch fällt es auf, dass im A. T. der Begriff „engelgleich, engelartig" sonst nie durch das nomen מַלְאָכִי sondern stets mit Hilfe der Vergleichungspartikel כְּ ausgedrückt wird, vgl. 1. Sam. 29, 9. 2. Sam. 14, 17; 19, 28.

Dagegen kann die sub β genannte Erklärung, die מַלְאָכִי als Kurzform von מַלְאַכְיָה = מַלְאַכְיָהוּ = מַלְאַךְ יְהוָה auffasst, durch folgende drei immerhin recht gewichtige Argumente gestützt werden.

aa) Die Analogie einer ganzen Reihe von Eigennamen mit auslautendem י., die daneben auch in der verlängerten Form auf יָה, יָהּ. bzw. יָהוּ, יָהוּ. vorkommen, vgl. Vitringa (Obs. VI. S. 339), Venema (S. 2), Reinke (S. 184 f.), Köhler (S. 2 f.), Keil (S. 681), Knabenbauer (S. 412), v. Orelli (S. 222), de Moor (S. 5), v. Hoonacker (S. 705), Strack (Einl.[6] S. 125), Volck (PRE[3] XII S. 108). Dabei berufen sich Reinke, Köhler, Keil, Knabenbauer, v. Orelli, de Moor, v. Hoonacker, Strack, Volck vor allem auf den Namen der Mutter Hizkias, der 2. Kön. 18, 2 אֲבִי, in der Parallelstelle der Chronik (II. 29, 1) dagegen אֲבִיָּה genannt wird (vgl. auch אֲבִיאֵל 1. Sam. 9, 1; 14, 51). Ausserdem verweisen noch Reinke, Köhler, Keil, Knabenbauer, de Moor, v. Hoonacker auf den Namen des Schwiegersohnes Sauls פַּלְטִי (1. Sam. 25, 44), der anderwärts (2. Sam. 3, 15) פַּלְטִיאֵל genannt wird (vgl. auch פְּלַטְיָה Neh. 10, 23; פְּלַטְיָהוּ

Ez. 11, 1. 13); de Moor führt auch noch das parallele Vorkommen von מִיכָה (Ri. 17, 5) neben מִיכָיְהוּ (2. Chr. 17, 7) an, v. Hoonacker das von זַבְדִּי (Jos. 7, 1), neben זַבְדִיאֵל (Neh. 11, 14) und זִבְדָיָה (Esr. 8, 8) bzw. זִבְדַיְהוּ (1. Chr. 26, 2); auch die Namen אוּרִי (Ex. 31, 2), עַבְדִּי (Esr. 10, 26) und *עֻזְרִי (1. Chr. 27, 26 vgl. Ri. 6, 11. 24 אֲבִי הָעֶזְרִי) werden von Köhler, Reinke bzw. v. Hoonacker erwähnt allerdings ohne Angabe der Parallelformen אוּרִיָה (2. Sam. 11, 3) אוּרִיָהוּ (Jer. 26, 20), אוּרִיאֵל (1. Chr, 6, 9) bzw. עַבְדִיאֵל (1. Chr. 5, 15), עֹבַדְיָה (Ob. 1. Neh. 10, 6. 2. Chr. 17, 7), עֹבַדְיָהוּ (1. Kön. 18, 3) bzw. עַזְרִיאֵל (Jer. 36, 26), עֲזַרְיָה (2. Kön. 14, 21), עֲזַרְיָהוּ (1. Kön. 4, 5).

Die hier angeführten Beispiele lassen sich noch durch folgende weitere vermehren:

*אָזְנִי (Num. 26, 16) neben *אֲזַנְיָה (Neh. 10, 10).

אָחִי (1. Chr. 5, 15; 7, 34) bzw. *אֲחִי (Gen. 46, 21) neben אֲחִיָה (1. Kön. 11, 29) und אֲחִיָהוּ (1. Kön. 14, 5).

אַמְצִי (Neh. 11, 12. 1. Chr. 6, 31) neben אֲמַצְיָה (2. Kön. 12, 22) und אֲמַצְיָהוּ (2. Kön. 14, 1).

אִמְרִי (Neh. 3, 2. 1. Chr. 9, 4) neben אֲמַרְיָה (Neh. 10, 4) und אֲמַרְיָהוּ (1. Chr. 24, 23).

בָּקִי (1. Chr. 5, 31) neben בָּקְבֻּקְיָהוּ (1. Chr. 25, 4. 13).

*גַּדִּי (Num. 13, 11 doch vgl. auch גָּדִי 2. Kön. 15, 14. 17) neben גַּדִיאֵל (Num. 13, 10).

*גְּמַלִּי (Num. 13, 12) neben גַּמְלִיאֵל (Num. 1, 10).

זִכְרִי (Neh. 11, 9) neben זְכַרְיָה (2. Kön. 15, 11) und זְכַרְיָהוּ (2. Kön. 15. 8).

חַגִּי (Gen. 46, 16. Num. 26, 15) neben *חַגְיָה (1. Chr. 6, 15).

*חִזְקִי (1. Chr. 8, 17) neben חִזְקִיָה (2. Kön. 18, 1), חִזְקִיָהוּ (2. Kön. 16, 20), יְחִזְקִיָה (Mi. 1, 1), יְחִזְקִיָהוּ (Jes. 1, 1).

חֲנָנִי (1. Kön. 16, 1) neben חֲנַנְיָה (Jer. 28, 1) und חֲנַנְיָהוּ (Jer. 36, 12).

*יַחְדִּי bzw. יַחְדּוֹ (1. Chr. 5, 14) neben *יַחְדִיאֵל (1. Chr. 5, 24) und יְחַדְיָהוּ (1. Chr. 24, 20; 27, 30).

יִשְׁעִי (1. Chr. 2, 31) neben יְשַׁעְיָה (Esr. 8, 7) und יְשַׁעְיָהוּ (Jes. 1, 1).

כְּנָנִי* (Neh. 9, 4) neben כְּנַנְיָה* (1. Chr. 15, 27) und כְּנַנְיָהוּ (1. Chr. 15, 22; 26, 29).

עֻזִּי (Esr. 7, 4) neben עֻזִּיאֵל (Neh. 3, 8), עֻזִּיָּה (Hos. 1, 1), עֻזִּיָּא (1. Chr. 11, 44), עֻזִּיָּהוּ (2. Kön. 15, 34).

עֲנָנִי* (1. Chr. 3, 24) neben עֲנַנְיָה (Neh. 3, 23; 11, 32).

עָתְנִי* (1. Chr. 26, 7) neben עָתְנִיאֵל (Jos. 15, 17).

שִׁלְמִי* (Num. 34, 27) neben שְׁלֶמְיאֵל (Num. 1, 6), שַׁלֻּמִּיָּה (Jer. 37, 3) und שַׁלֻּמִּיָּהוּ (Jer. 38, 1).

שִׁמְעִי (2. Sam. 16, 5) neben שִׁמְעָיָה (Jer. 29, 32) und שְׁמַעְיָהוּ (Jer. 29, 24).

שִׁמְרִי (1. Chr. 4, 37) neben שִׁמְרָיָה (Esr. 10, 32) und שְׁמַרְיָהוּ* (1. Chr. 12, 6).

Es verdient Beachtung, dass von den angeführten 26 Beispielen 12 (die mit einem Sternchen bezeichneten) ebenfalls Hapaxlegomena sind. Nicht unerwähnt möge auch folgende Beobachtung bleiben. Die Zahl der auf יה bzw. יהו auslautenden Eigennamen beläuft sich nach der Zählung von G. Buchanan Gray (HPN S. 284—300) auf 127, der mit affigiertem אל zusammengesetzten auf 78 (a. a. O. S. 304—310). Von den genannten 127 auf יה bzw. יהו auslautenden Eigennamen haben, wie aus obiger Aufzählung ersichtlich ist, 23 d. h. mehr als ein Sechstel eine Parallele an einer auf י. auslautenden Kurzform; was die auf אל auslautenden 78 Eigennamen anlangt, so haben 12 d. h. mehr als ein Siebentel eine Parallele an der genannten Kurzform auf י..

Dieses Verhältnis wird noch um einen gewissen Grad gesteigert, sobald man auch die auf י ausgehenden Kurzformen heranziehen wollte:

אַחַי (Neh. 11, 13) neben אֲחַזְיָה (2. Kön. 1, 2) und אֲחַזְיָהוּ (1. Kön. 22, 40).

בַּנַי* bzw. בָּנִי (1. Chr. 24, 23) neben בְּנָיָה (2. Sam. 20, 23) und בְּנָיָהוּ (2. Sam. 23, 22).

חִלְקִי* (Neh. 12, 15) neben חִלְקִיָּה (2. Kön. 22, 8) und חִלְקִיָּהוּ (2. Kön. 22, 4).

יַעֲשַׂי* (Kere) bzw. יַעֲשׂוּ (Ketibh Esr. 10, 37) neben יַעֲשִׂיאֵל (1. Chr. 11, 47; 27, 21).

יִרְמַי* (Esr. 10, 33) neben יִרְמְיָה (Jer. 27, 1) und יִרְמְיָהוּ (Jer. 1, 1).

מַעֲדַי* (Esr. 10, 34) neben מַעַדְיָה (Neh. 12, 5).

מַעֲשַׂי* (1. Chr. 9, 12) neben מַעֲשֵׂיָה (Jer. 21, 1) und מַעֲשֵׂיָהוּ (Jer. 35, 4).

מַתַּנַי (Esr. 10, 33) neben מַתַּנְיָה (2. Kön. 24, 17) und מַתַּנְיָהוּ (1. Chr. 25, 4).

נַעֲרַי* (1. Chr. 11, 37) neben נַעַרְיָה (1. Chr. 3, 23).

עַתַּי (1. Chr. 2, 35) neben עֲתָיָה* (Neh. 11, 4).

עַתְלַי* (Esr. 10, 38) neben עֲתַלְיָה (2. Kön. 11, 1) und עֲתַלְיָהוּ (2. Kön. 11, 2).

פְּלַטַי* (Neh. 12, 17) neben פְּלַטִי (Num. 13, 9. 1. Sam. 25, 44), פְּלַטִיאֵל (Num. 34, 26. 2. Sam. 3, 15), פְּלַטְיָה (Neh. 10, 23) und פְּלַטְיָהוּ (Ez. 11, 1. 13).

ββ) Die Wiedergabe des Namens מַלְאָכִי durch *Μαλαχίας* in der Aufschrift der LXX sowie in der Ueberschrift bei Aquila, Theodotion und Symmachus, vgl. unten S. 29.

Schon L. Cappellus (S. 177) hat darauf aufmerksam gemacht, dass die auf Jod auslautenden hebräischen Eigennamen in der Transskription der LXX den gleichen Auslaut beibehalten, wie das Beispiel von לֵוִי und חָפְנִי = *Λευί* und *Ὀφνί* beweise; daraus sei zu folgern, dass als hebräische Vorlage der LXX für die Aufschrift unseres Buches ein Name mit auslautendem ה d. h. מלאכיה vorauszusetzen sei, da die LXX sonst *Μαλαχί* und nicht *Μαλαχίας* geschrieben hätte.

Etwas abweichend erblickt Köhler (S. 3) in dem *Μαλαχίας* der LXX-Aufschrift einen Hinweis darauf, dass die LXX den Namen מלאכי als eine Verkürzung aus מלאכיה betrachtet habe. Zugleich vermehrt er die Beispiele für die Transskription der auf Jod auslautenden Eigennamen noch um vier weitere: *Ὀζί* 1. Chr. 7, 2 (= עֻזִּי), *Οὐρί* 1. Chr. 7, 7 (= עִירִי?), *Νεφθαλί* und *Γωνί* 1. Chr. 7, 13 (= יַחְצִיאֵל und גּוּנִי). Auch Bleek (Einl.[5] S. 394 f.), Volck (PRE[3] XII S. 108), Strack (Einl.[6] S. 125) und Isopescul (S. 7) machen dieses Argument geltend; der letztgenannte beschränkt übrigens den von Cappellus formulierten Satz über die Transskription der auf י. auslautenden Eigennamen in der LXX mit Recht auf die nicht-theophoren Namen unter Berufung auf:

Βοχορί = בְּכֹרִי (2. Sam. 20, 1) *'Εγλί* = עֶגְלִי (Num. 34, 22)
Ζεχρεί = זִכְרִי (Ex. 6, 21) *Σεεί* = יִשְׁעִי (1. Chr. 5, 24)
'Ανανί = חֲנָנִי (1. Kön. 16, 1) *Χασβί* = כָּזְבִי (Num. 25, 15. 18).
Οὐρί = חוּרִי (1. Chr. 5, 14)

Betrachtet man jedoch die oben (S. 17—19) angeführten Eigennamen auf י־, die im A. T. Parallelformen auf יה und יהו aufweisen, so ergibt sich für deren Wiedergabe in der LXX folgendes Bild:

אֲבִי = *'Αβού* 2. Kön. 18, 2,
אֲבִיָּה = *'Αββά* 2. Chr. 29, 1,
פַּלְטִי = *Φαλτεί(-τί)* 1. Sam. 25, 44. Num. 13, 9,
פַּלַטְיָה = *Φαλτειά(-τιά)* Neh. 10, 23, vgl. auch 1. Chr. 18, 17 (*Φαλτειά* = הַפְּלֶתִי),
פְּלַטְיָהוּ = *Φαλτίας* Ez. 11, 1. 13,
זַבְדִּי = *Ζαμβρεί(-ρί)* Jos. 7, 1, *Ζαβδεί(-δί)* 1. Chr. 8, 19; 27, 27 (A), *Ζεβδί* 1. Chr. 8, 19 (Luc.),
זַבְדִיָּה = *Ζαβαδιά* 1. Chr. 8, 17; 12, 8 (A), *Ζαβιδιά* 1. Chr. 12, 8 (B), *Ζαβδειά(-διά)* Esr. 8, 8 (B); 10, 20, *Ζαβδείας(-δίας)* 1. Chr. 27, 7 (A). Esr. 8, 8 (A). Esr. 10, 20 (Luc.), *Ζαβδαίας* 1. Chr. 27, 7 (Luc.)
זְבַדְיָהוּ = *Ζαβαδίας* 1. Chr. 26, 2 (A), *Ζαβδείας(-δίας)* 2. Chr. 17, 8; 19, 11,
אוּרִי = *Οὐρεί(-ρί)* Ex. 31, 2 (A); 35, 30 (A); 38, 22 (A). 1. Chr. 2, 20, *Οὐρείας(-ρίας)* 2. Chr. 1, 5. Ex. 31, 2 (B); 35, 30 (B); 38, 22 (B),
אוּרִיָּה = *Οὐρεί(-ρί)* 1. Chr. 11, 41 (B), *Οὐρειά(-ριά)* Neh. 8, 4, *Οὐρείας(-ρίας)* 2. Sam. 11, 3. 1. Chr. 11, 41 (A),
אוּרִיָּהוּ = *Οὐρείας(-ρίας)* Jer. 26, 20,
עַבְדִּי = *'Αβδεί(-δί)* 1. Chr. 6, 29, *'Αβδειά(-διά)* Esr. 10, 26, *'Αβδιά* 1. Chr. 6, 29 (Luc.), *'Αβδίας* Esr. 10, 26 (Luc.),

עַבְדָּה = ᾽Αβδειά(-διά) Neh. 10, 6,
᾽Αβδείας(-δίας) 2. Chr. 17, 7 (A),
᾽Αβδειού Ob. tit. (A),
᾽Οβδειού Ob. 1, 1 (B),
᾽Οβδιά 1. Chr. 7, 3 (A),
᾽Οβδίας Neh. 12, 25 (א c. a mg. sup.),

עַבַדְיָהוּ = ᾽Αβδειά(-διά) 2. Chr. 34, 12 (B),
᾽Αβδίας 2. Chr. 34, 12 (A),
᾽Αβδειού(-διού) 1. Kön. 18, 3. Ob. 1, 1 (A),

עֶזְרִי = ᾽Εσδρεί(-ρί) 1. Chr. 27, 26 (B),
᾽Εζραί 1. Chr. 27, 26 (A),

עֲזַרְיָה = ᾽Αζαρίας(-ρείας) 2. Kön. 14, 21. 1. Chr. 2, 39 (A),
᾽Αζαριά 1. Chr. 2, 39 (B). Neh. 7, 7 (B),
᾽Αζαρεά Neh. 7, 7 (A),

עֲזַרְיָהוּ = ᾽Αζαρεί 1. Kön. 4, 2 (B),
᾽Αζαρίας 1. Kön. 4, 2 (A),

אָזְנִי = ᾽Αξενεί Num. 26, 16 (B),
᾽Αξαινί Num. 26, 16 (A),

אֲזַנְיָה = ᾽Αξανειά(-νιά) Neh. 10, 10,

אֶחִי = ᾽Αχιουιά 1. Chr. 7, 34 (B),
᾽Αχιουρά 1. Chr. 7, 34 (A),

אֲחִי = ᾽Αγχείς (᾽Αγχίς) Gen. 46, 21 (A),
᾽Ααχεῖς Gen. 46, 21 (Luc.),

אֲחָיָה = ᾽Αχείας 1. Kön. 11, 29 (B),
᾽Αχίας 1. Kön. 11, 29 (A),
᾽Αχιά 1. Sam. 14, 3 (B),

אֲחִיָהוּ = ᾽Αχιά 1. Kön. 14, 5 (A),

אַמַצְיָ = ᾽Αμασεί(-σί) Neh. 11, 12 (A B),
᾽Αμεσσεί Neh. 11, 12 (א),
᾽Αμεσσειά 1. Chr. 6, 31 (B),
᾽Αμασαί 1. Chr. 6, 31, (A),
᾽Αμασίας Neh. 11, 12 (Luc.),

אֲמַצְיָה = ᾽Αμεσσείας(-σίας) 1. Kön. 12, 22 (B),
᾽Αμεσσειά 1. Chr. 6, 30 (B),
᾽Αμεσίας 2. Kön. 12, 22 (A),
᾽Αμασειά 1. Chr. 4, 34,
᾽Αμασίας 2. Kön. 14, 8 (A),

אֲמַצְיָהוּ = Ἀμεσσείας(-σίας) 2. Kön. 14, 1 (B), Ἀμασίας 2. Kön. 14, 1 (A), Ἀμασσίας 1. Chr. 3, 12 (Luc.),

אֲמַרְי = Ἀμαρεί Neh. 3, 2 (B), Ἀμρεί 1. Chr. 9, 4 (B), Ἀμρί 1. Chr. 9, 4 (A), Μιαρί Neh. 3, 2 (A),

אֲמַרְיָה = Ἀμαρειά(-ριά) Neh. 10, 4, Ἀμαρίας Esr. 10, 42 (A),

אֲמַרְיָהוּ = Ἀμαρίας 1. Chr. 24, 23 (A),

בָּקִי = Βωκαί 1. Chr. 5, 31 (A); 6,36, Βοκκεί(-κί) Esr. 7, 4,

בָּקְבֻּקְיָהוּ = Βοκκίας 1. Chr. 25, 4 (A), Βουκείας 1. Chr. 25, 4 (B),

גַּדִּי = Γαδδεί(-δί) Num. 13, 11,

גַּמָּלִי = Γαμαλί Num. 13, 12 (A), Γαμαί Num. 13, 12 (B),

זִכְרִי = Ζεχρεί(-ρί) Neh. 11, 9, Ζαχρεί 1. Chr. 8, 19 (B), Ζαχρί 2. Chr. 17, 16 (A), Ζοχρί 1. Chr. 8, 23 (A), Ζαχαρίας 2. Chr. 23, 1 (A), Ζαχαριά 2. Chr. 23, 1 (B),

זְכַרְיָה = Ζαχαρίας 2. Kön. 15, 11 (B), Ζαχαριά 1. Chr. 9, 37 (B),

זְכַרְיָהוּ = Ζαχαρίας 2. Kön. 15, 8, Ζαχαριά 1. Chr. 5, 7 (B),

חַגִּי = Ἀγγείς Gen. 46, 16, Ἀγγεί(-γί) Num. 26, 15

חַגָּיָה = Ἀγγιά 1. Chr. 6, 15 (A),

חִזְקִי = Ἀζακεί(-κί) 1. Chr. 8, 17, Ἐζεκια 1. Chr. 8, 17 (Luc.),

חִזְקִיָּה = Ἐζεκίας 2. Kön. 18, 1, Ἐζεκιά Neh. 10, 18,

חִזְקִיָּהוּ = Ἐζεκίας 2. Kön. 16, 20, Ἐζεκιού(-ειού) 2. Kön. 18, 13,

יְחִזְקִיָּה = Ἐζεκίας Mi. 1, 1,

יחזקיהו = Ἐζεκίας Jes. 1, 1,

חנני = Ἀνανεί(-νί) 1. Kön. 16, 1,
Ἀνανιά Esr. 10, 20 (A),
Ἀνανίας 1. Chr. 25, 25 (B),

חנניה = Ἀνανιά 1. Chr. 3, 19,
Ἀνανίας Jer. 28, 1,

חנניהו = Ἀνανίας Jer. 36, 12,

יחדי = Ἰουρεί 1. Chr. 5, 14 (B),
Ἰεδδαί 1. Chr. 5, 14 (A),

יחדיאל = Ἰεδιήλ 1. Chr. 5, 24 (A),

יחדיהו = Ἰαδειά 1. Chr. 24, 20 (B),
Ἰαδίας 1, Chr. 27, 30,
Ἰαδαιά 1. Chr. 24, 20 (A),
Ἰαδαίας 1. Chr. 27, 30 (Luc.),

ישעי = Ἰεσεί 1. Chr. 2, 31 (A),
Σεεί 1. Chr. 4, 20 (B),
Ἰεσοί 1. Chr. 4, 20 (Luc.),
Ἰεσσεί 1. Chr. 5, 24 (Luc.),

ישעיה = Ἰεσειά 1. Chr. 3, 21 (A),
Ἰεσσειά Neh. 11, 7 (A),
Ἰεσσιά Neh. 11, 7 (א),
Ἰεσιά Neh. 11, 7 (B),
Ἡσαιά Esr. 8, 7 (A),
Ἰεσσίας Esr. 8, 7 (Luc.),

ישעיהו = Ἡσαΐας Jes. 1, 1,

כנני = Χανανί Neh. 9, 4 (A),
Χωνενίας Neh. 9, 4 (Luc.),

כנניה = Χενενίας 1. Chr. 15, 27 (A),

כנניהו = Χωνενειά(-νιά) 1. Chr. 15, 22 (A); 26, 29 (B),

עזי = Ὀζεί(-ζί) 1. Chr. 5, 31,
Ὀζίας Esr. 7, 4 (Luc),
Ὀζινί Esr. 7, 4 (A),

עזיא = Ὀζειά(-ζιά) 1. Chr. 11, 44,

עזיה = Ὀζειά(-ζιά) Esr. 10, 21,
Ὀζείας(-ζίας) Hos. 1, 1,

עזיהו = Ὀζείας(-ζίας) 2. Kön. 15, 34 (B),
Ὀζειού(-ζιού) 1. Chr. 27, 25,

עֲנָנִי = { *'Ανανί* 1. Chr. 3, 24 (A), *'Ανανίας* 1. Chr. 3, 24 (Luc.),
עֲנָנְיָה = *'Ανανία* Neh. 3, 23,
עָתְנִי = { *Γοθνί* 1. Chr. 26, 7 (A), *Οθνι* 1. Chr. 26, 7 (Luc.),
עָתְנִיאֵל = *Γοθονιήλ* Jos. 15, 17,
שֶׁלֶמִי = *Σελεμεί(-μί)* Num. 34, 27,
שֶׁלַמְיָה = { *Σελεμιά* Esr. 10, 39 (B), *Σελεμειά* Esr. 10, 39 (א), *Σελεμίας* Esr. 10, 39 (A). Jer. 37, 3,
שֶׁלַמְיָהוּ = { *Σελεμιά* Esr. 10, 41 (B), *Σελεμειά* Esr. 10, 41 (א), *Σελεμίας* Esr. 10, 41 (A). Jer. 38, 1,
שִׁמְעִי = { *Σεμεεί* 2. Sam. 16, 5, *Σεμείας* Est. 2, 5 (A), *Σεμεείας* Est. 2, 5 (B),
שִׁמְעָה = { *Σεμεεί(-μεί)* Neh. 6, 10, *Σεμειά* Esr. 8, 16 (A), *Σαμαιά* Esr. 8, 16 (B), *Σαμαί* 1. Chr. 26, 7 (B), *Σαμαίας* Jer. 29, 32,
שְׁמַעְיָהוּ = { *Σαμαίας* Jer. 29, 24, *Σεμεεί* 2. Chr. 31, 15,
שִׁמְרִי = { *Σαμάρ* 1. Chr. 4, 37 (B), *Σαμαρί* 1. Chr. 11, 45 (A), *Σαμαρίας* 1. Chr. 4, 37 (A), *Σαμερεί* 1. Chr. 11, 45 (B),
שְׁמַרְיָה = { *Σαμαρειά(-ριά)* Esr. 10, 31, *Σαμαρίας* 2. Chr. 11, 19, *Σαμαρείας* Esr. 10, 41 (A),
שְׁמַרְיָהוּ = { *Σαμαραιά* 1. Chr. 12, 5 (B), *Σαμαριά* 1. Chr. 12, 5 (A), *Σαμαρίας* 1. Chr. 12, 5 (Luc.).

Der vorliegende Befund ist in mehrfacher Beziehung lehrreich. Das Beispiel von *Οὐρίας* bzw. *Οὐρείας* (2. Chr. 1, 5), *'Αβδίας* (Esr. 10, 26 Luc.), *'Αμασίας* (Neh. 11, 12 Luc.), *Ζαχαρίας* (2. Chr. 23, 1 A), *'Ανανίας* (1. Chr. 25, 25 B), *Χωνενίας* (Neh. 9, 4 Luc.), *'Οζίας* (Esr. 7, 4 Luc.), *'Ανανίας* (1. Chr. 3, 24 Luc.),

Σαμαρίας (1. Chr. 4, 37 A). *Σεμεείας* bzw. *Σεμείας* (Est. 2, 5) zeigt, dass auf *ιας* auslautende Eigennamen in der LXX als hebräische Vorlage ein auf י. auslautendes Nomen voraussetzen können.

Das Beispiel von *Οὐρίας* bzw. *Οὐρείας* (2. Sam. 11, 3), *Ἀβδίας* (2. Chr. 17, 7 A), *Ἀχίας* (1. Kön. 11, 29 A), *Ἀμεσίας* (2. Kön. 12, 22 A), *Ζαβδίας* (1. Chr. 27, 7 A), *Ἀμαρίας* (Esr. 10, 42 A), *Ζαχαρίας* (2. Kön. 15, 11 B), *Ἐζεκίας* (2. Kön. 18, 1), *Ἀνανίας* (Jer. 28, 1), *Χενενίας* (1. Chr. 15, 27 A), *Ὀζείας* bzw. *Ὀζίας* (Hos. 1, 1), *Σελεμίας* (Jer. 37, 3), *Σαμαρίας* (2. Chr. 11, 19) zeigt dagegen, dass für die auf *ίας* in der LXX auslautenden Eigennamen als hebräische Vorlage auch ein auf יָהּ bzw. יָהּ. auslautendes Nomen angenommen werden kann.

Das Beispiel endlich von *Φαλτίας* (Ez. 11, 1), *Ζαβαδίας* (1. Chr. 26, 2 A), *Οὐρείας* bzw. *Οὐρίας* (Jer. 26, 20), *Ἀβδίας* (2. Chr. 34, 12 A), *Ἀζαρίας* (1. Kön. 4, 2 A), *Ἀμεσσίας* (2. Kön. 14, 1 B), *Ἀμαρίας* (1. Chr. 24, 23 A), *Ζαχαρίας* (2. Kön. 15, 8), *Ἐζεκίας* (2. Kön. 16, 20), *Ἀνανίας* (Jer. 36, 12), *Ἡσαίας* (Jes. 1, 1), *Ὀζείας* (2. Kön. 15, 34), *Σελεμίας* (Jer. 38, 1) zeigt, dass bei den auf *ίας* auslautenden Eigennamen der LXX als hebräische Vorlage auch ein auf יָהוּ bzw. יָהוּ. auslautendes Nomen angenommen werden kann.

γγ) Endlich kann auch die Wiedergabe von מַלְאָכִי (בְּיַד) in der Aufschrift der LXX durch (*ἐν χειρὶ*) *ἀγγέλου αὐτοῦ* angeführt werden, vgl. darüber das Nähere unten S. 28 f.

Im Hinblick auf die drei angeführten Zeugnisse liegt es daher am nächsten an eine Kurzform von מַלְאָכְיָהוּ = מַלְאָכְיָהוּ = מַלְאַךְ יְהוָה zu denken.

Allerdings könnten die oben (S. 17 ff. vgl. auch S. 16) angeführten Analogieen von Palṭi, Zabhdi, 'Uri, Gaddi, Gemalli, Jahdi, ʿAbhdi, ʿUzzi, ʿEzri, ʿOthni, Šelomi auch die Möglichkeit einer Kurzform von מַלְאָכִיאֵל an die Hand geben, doch ist im Hinblick auf die angeführten Zeugnisse der ersteren Ableitung wohl durchaus der Vorzug zu geben.

Das an letzter Stelle (sub *γγ*) angeführte Zeugnis spricht auch dafür, dass zur Zeit der LXX die beiden Elemente des Namens מַלְאָכִי als im Genetivverhältnis zu einander stehend betrachtet wurden. Diese Auffassung ist wohl mit der Mehrzahl

der Erklärer (vgl. oben S. 15) als die wahrscheinlichste anzusehen vor allem im Hinblick auf die Analogie des ganz parallelen Namens עַבְדִּי = עַבְדִּיאֵל = עַבַדְיָה bzw. עַבַדְיָהוּ = Abdijah (vgl. unten S. 28), der doch nur als Ebhedh d. h. Knecht Jahves gedeutet werden kann, vgl. Nöldeke, EB III. S. 3284.

Sind wir aber mit dieser Erklärung des Namens מַלְאָכִי = מַלְאָכְיָה = מַלְאָכְיָהוּ = מַלְאַךְ יְהוָה im Recht, dann dürfte auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen sein, ihn als Eigennamen aufzufassen.

Warum es „unbegreiflich“ (Reuss, Proph. S. 567) sein soll, dass ein jüdischer Vater sein Kind so genannt habe, können wir unsererseits nicht ganz begreifen. Allerdings kannte er, wie Kuenen (O² § 84, 15) ganz richtig bemerkt, aus den heiligen Schriften מַלְאַךְ יְהוָה als Namen eines himmlischen Wesens (vgl. oben S. 13). Aber ebenso kannte er doch, was auch Kuenen (a. a. O.) nicht entgehen konnte, מַלְאַךְ יְהוָה als Berufsnamen für Propheten (Hag. 1, 13 vgl. Jes. 44, 26. 2. Chr. 36, 15 f.) und Priester (Koh. 5, 5. Mal. 2, 7), vgl. B. II zu 2, 7 und 3, 1. Und wenn Kuenen (a. a. O.) meint, dass „der erhabene Sinn der Zusammensetzung Malachi-Malachijah sie für einen gewöhnlichen Eigennamen ungeeignet macht“ (vgl. oben S. 13), so ist demgegenüber nur mit v. Hoonacker (S. 705) auf einen Namen wie פְּנוּאֵל (1. Chr. 4, 4, auch 1. Chr. 8, 25 K^ere) bzw. פְּנִיאֵל 1. Chr. 8, 25 (K^ethibh) hinzuweisen, dessen „erhabener Sinn“ doch keineswegs hinter dem von מלאכי zurücksteht, selbst wenn man mit Marti (GJR⁵ S. 78) in dem פָּנִים Gottes eine dem מַלְאַךְ יְהוָה völlig analoge Erscheinungsform Jahves erblickt. Nach Ex. 33, 14 (neben Ex. 33, 2; 32, 34) und Jes. 63, 9 (LXX vgl. Duhm GHKAT³ 1914 z. St.) kommt jedoch dem göttlichen פָּנִים, ob man nun dieses als intensivere Form der göttlichen Selbstmanifestation (Baentsch HKAT zu Ex. 33, 14, vgl. auch Kautzsch B. Th. S. 88) oder als Umschreibung des Begriffs „in eigener Person“ (Gressmann, Mose S. 222) auffasst, jedenfalls ein noch höheres Mass von Dignität zu als dem Mal'akh Jahve.

Als weitere Beispiele dieser Art könnten auch Personennamen wie שָׂרָף (1. Chr. 4, 22) und מִיכָאֵל (Esr. 8, 8. 2. Chr. 21, 2) herangezogen werden, die ebenfalls als Bezeichnungen von

Gruppen himmlischer Wesen (Jes. 6, 2. 6) bzw. als solche von Einzelengeln (Dan. 10, 13. 21; 12, 1) verwandt werden, vgl. auch den Ortsnamen כְּרוּב (אַדָּן) Esr. 2, 59. Neh. 7, 61.

Erwägenswert ist auch der Umstand, dass im A. T. מַלְאָךְ bzw. מַלְאָכִי bzw. מַלְאַךְ יְהוָה in Parallele zu עֶבֶד bzw. עַבְדִּי bzw. עֶבֶד יְהוָה vorkommt, vgl. Jes. 42, 19; 44, 26; wird aber der mehrfach bezeugte Eigennamen עַבְדִּי (Esr. 10, 26. 1. Chr. 6, 29. 2. Chr. 29, 12) = עַבְדִּיאֵל (1. Chr. 5,15) = עֹבַדְיָה (Ob. 1) bzw. עֹבַדְיָהוּ (1. Kön. 18, 3) = Abdija (Hilprecht-Clay, Bab. Exp. 9, 47. Tallquist, Neubabylonisches Namenbuch 1905, 1 bei Buhl HW[16] s. v. עַבְדִּי) unbeanstandet gelassen, so sollte eigentlich das gleiche auch von מַלְאָכִי gelten.

Die Bedeutung des Namens מַלְאָכִי dürfte demnach kein Hindernis involvieren ihn als Eigennamen zu erklären. Bestätigt wird diese Auffassung abgesehen von der Aufschrift der LXX auch durch die Wiedergabe des Namens in der Ueberschrift sowohl bei Aquila, Theodotion, Symmachus (*Μαλαχίας*) als auch in der Peš. (מלאכי) und Vulg. (Malachias), vgl. unten S. 29.

4) Ganz besonders erwägenswert ist jedoch der von Hengstenberg an zweiter Stelle erhobene Einwand: die Berufung auf das Zeugnis der LXX, des Targum und des Hieronymus (vgl. oben S. 9). Das Gewicht dieser Zeugnisse namentlich das der LXX ist auch für Reuss (Proph. S. 568), Driver (Introd. S. 356. Min. Proph. S. 285), Budde (GAHL S. 173), G. A. Smith (S. 332), Nowack[Ko] (S. 422 f), Torrey (EB S. 2907), Cornill (Einl.[7] § 38, 4), Steuernagel (Einl. S. 648), Ehrlich (R zu 1, 1) bestimmend.

Es ist in der Tat auffallend, dass die LXX in 1, 1 בְּיַד מַלְאָכִי durch *ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ* wiedergibt.

Es ist daher wiederholt darauf hingewiesen worden, dass sie in ihrer Vorlage מַלְאָכוֹ gelesen, vgl. Köhler (S. 7), Keil (S. 680), Volck (PRE[3] XII S. 107), Budde (a. a. O. S. 173, ZAW 1906 S. 18), Driver (a. a. O.), Farrar (Min. proph. S. 223), Tichomiroff (S. 7), G. A. Smith (S. 332), v. Hoonacker (S. 704), Steuernagel (Einl. S. 648), J. M. P. Smith (S. 18), Ehrlich R (S. 354), Riessler (S. 277).

Dagegen vermutete L. Cappellus (S. 177 f) als hebräische Vorlage für die Aufschrift ebenso wie für die Ueberschrift der LXX die Konsonantengruppe מלאכיה, die die LXX an ersterer

Stelle als מַלְאָכְיָה, an letzterer dagegen in aramaisierender Weise (formâ Chaldaicâ) als מַלְאָכִיהּ gelesen. Venema (S. 2) hat sich ihm z. T. angeschlossen, indem er die Wahl offen lässt zwischen מַלְאָכִיהּ und מלאכי, das von der LXX = מַלְאַךְ יְהוָה aufgefasst und in der Uebersetzung durch *ἄγγελος αὐτοῦ* wiedergegeben wurde im Hinblick auf das schon in Gl. a erwähnte *Κύριος* (*Λῆμμα λόγου Κυρίου*). Letztere Auffassung vertritt auch Faber (RBML VI S. 104): „Er (der griechische Uebersetzer) konnte nämlich statt *κυρίου* setzen *αὐτοῦ*, weil *κυρίου* eben vorhergegangen war." Nach Marti[KHS3] (S. 98) kann die Lesart der LXX eine Zwischenstufe sein auf dem Wege von 3, 1 zu M. T. in 1, 1. Aehnlich früher schon Budde (ZAW 1906 S. 18).

Das Zeugnis der LXX legt es jedenfalls sehr nahe, als ursprünglichen Text in 1, 1 die Lesart מַלְאָכוֹ anzunehmen. In diesem Falle wäre die Frage nach dem Charakter des Namens unseres Propheten ohne weiteres entschieden: מַלְאָכוֹ = מַלְאַךְ יְהוָה könnte dann nur die Amts- oder Ehrenbezeichnung eines uns sonst unbekannten Mannes sein, der als Priester (vgl. Mal. 2, 7. Koh. 5,5) oder Prophet (vgl. Hag. 1, 13) so genannt wurde und der bei der Niederschrift seiner prophetischen Reden es für angebracht hielt, von der Nennung seines eigentlichen Namens abzusehen. Doch wird das Zeugnis der LXX stark paralysiert durch das der drei anderen griechischen Uebersetzungen (Aq. Theod. Symm.), desgleichen auch durch das der Peš. und Vulg. Die drei erstgenannten bieten statt des *ἀγγέλου αὐτοῦ* der LXX in Uebereinstimmung mit dem M. T. *Μαλαχίου;* die beiden letztgenannten מלאכי (ביד) bzw. (in manu) Malachiae.

Nach Köhler (S. 7) und Volck (PRE[3] XII S. 107) hätte sich die LXX einfach verlesen, indem sie ו und י mit einander verwechselte. Eine derartige Verlesung bzw. Verwechslung ist hier natürlich ebenso denkbar wie 2. Kön. 18, 2 (M. T. אֲבִי LXX *Ἀβού*). Esr. 2, 9 (M. T. זַכַּי LXX *Ζακχού*); 2, 10 (M. T. בָּנִי LXX B *Βανού* A *Βανουί*); 2, 17 (M. T. בִּצַי LXX B *Βασού* A *Βασσού*); 10, 28 (M. T. זַבַּי LXX *Ζαβού*); 1. Chr. 4, 37 (M. T. זִיזָא LXX A *Ζουζά*); 5, 13 (M. T. זִיעַ LXX *Ζοῦε*), vgl. auch 1. Chr. 7, 2 (M. T. יַחְמַי LXX A *Ἰεμού*); 27, 21 (M. T. יַדּוֹ LXX *Ἰαδδαί*).

Zu der sonstigen Verwechslung von ו und י in der LXX

s. S. R. Driver, Notes on the hebrew text and the topography of the Books of Samuel², Oxford, 1913, S. LXV f.

Als Beweis für die häufige Verwechslung von ו und י in Eigennamen können auch diejenigen zahlreichen Fälle dienen, in denen das Kᵉre und Kᵉthibh bzw. parallel überlieferte Namen in dieser Beziehung differieren. Vgl. das Kᵉre: זַבְדָּה (2. Kön. 23, 36), חוֹרָם (2. Chr. 9, 10), חֲמוּטַל (2. Kön. 24, 18), יְעוּדִי (2. Chr. 9, 29), יְעוּשׁ (1. Chr. 7, 10), פְּנוּאֵל (1. Chr. 8, 25), צוּף (1. Chr. 6, 20) neben dem Kᵉthibh זְבִידָה, חִירָם, חֲמִיטַל, יָעְדִי, יִעִישׁ, פְּנִיאֵל, צִיף bzw. das Kᵉre יַדַּי (Esr. 10, 43), יְוּאֵל (1. Chr. 12, 3), יָעְיר (1. Chr. 20, 5), עָנִי (Neh. 12, 9) neben dem Kᵉthibh יִדּוֹ, יוֹאֵל, יָעוֹר, עָנוֹ. Zu den parallel überlieferten Namen vgl. עִיבָל (1. Chr. 1, 22) neben עוֹבָל (Gen. 10, 28), פְּרוּדָא (Esr. 2, 55) neben פְּרִידָא (Neh. 7, 57), צְפִי (1. Chr. 1, 36) neben צִפּוֹ (Gen. 36, 11. 15), תְּעִי (2. Sam. 8, 9) neben תֹּעוּ (1. Chr. 18, 9).

Nach Hitzig-Steiner (S. 416) habe die LXX, die den Namen מַלְאָכִי appellativisch fasste, willkürlich das Suffix der 1. Person in das der 3. verwandelt, während nach König (Einl. S. 378) die Wiedergabe von בְּיַד מַלְאָכִי durch *ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ* veranlasst sei durch die Absicht, auch in der Uebersetzung den Umstand anzudeuten, dass der Verfasser in 3, 1 auf seinen Namen angespielt und sich selbst gemeint habe.

In der Tat weist die LXX einige, wenn auch ziemlich vereinzelte, Beispiele für eine appellativische Wiedergabe von hebräischen Eigennamen auf. So wird der Name des Sohnes des Propheten Jesaias מַהֵר שָׁלָל חָשׁ בַּז (Jes. 8, 3) durch *Ταχέως σκύλευσον, ὀξέως προνόμευσον* wiedergegeben, während der Name eines anderen Sohnes desselben Propheten שְׁאָר יָשׁוּב (Jes. 7, 3) in seiner ersten Hälfte übersetzt, in seiner zweiten dagegen transkribiert wird und demnach als *ὁ καταλειφθεὶς Ἰασούβ* erscheint, wofür man allerdings nach 10, 22 (*τὸ κατάλιμμα αὐτῶν σωθήσεται*) eher *τὸ κατάλιμμα Ἰασούβ* erwarten würde. Auch der Name עִמָּנוּ אֵל wird 8, 8 mit *μεθ' ἡμῶν ὁ θεός* übersetzt, während er 7, 14 als *Ἐμμανουήλ* transkribiert wird.

Als Beispiel für die appellativische Wiedergabe eines Eigennamens könnte auch 1. Chr. 26, 10 angeführt werden, wo

die LXX שִׁמְרִי durch *φυλάσσοντες* wiedergibt, weil sie vermutlich שֹׁמְרִי vokalisierte.

Doch vielleicht liegt die Sache in unserem Falle noch anders. Wahrscheinlich waren über den Verfasser der letzten Prophetenschrift innerhalb des Dodekapropheton verschiedene Traditionen im Umlauf. Dass er מַלְאָכִי = מַלְאָכְיָה genannt wurde, stand fest, doch ob das sein eigentlicher Eigenname oder ein Amtsname bzw. Ehrenname war, darüber gingen die Angaben der Ueberlieferung auseinander. Der M. T. ebenso wie Aquila, Theodotion, Symmachus auch Peš. (vgl. oben S. 29) vertreten die erstere Form der Ueberlieferung, das Targum (vgl. oben S. 4) unverkennbar die letztere. Die LXX ihrerseits stellt eine Kombination beider Traditionen dar; sie versucht beiden Rechnung zu tragen, indem sie in der Aufschrift den Namen מַלְאָכִי als Eigennamen, in der Ueberschrift dagegen als Appellativum behandelt.

Diese Ambiguität der Ueberlieferung spiegelt sich auch bei Hieronymus wieder, denn während er in der Vulg., und zwar sowohl in der Aufschrift wie in der Ueberschrift den Namen als Eigennamen aufzufassen scheint (vgl. oben S. 29), so erklärt er sich doch andererseits im Prolog zu seinem Kommentar für die Identität Maleachis mit Esra (vgl. oben S. 4).

Die von Hieronymus in Uebereinstimmung mit dem Targum (vgl. oben S. 4) vertretene Identifizierung Maleachis mit Esra stellt jedoch, wie bereits oben (§ 1) gezeigt worden war, nur eine der vielen Varianten der Ueberlieferung dar, der die LXX in der Ueberschrift (V. 1) Rechnung trägt.

In ihrer ältesten Gestalt, wie sie auch der Ueberschrift der LXX noch zu Grunde liegt, mag diese Ueberlieferung dahin gelautet haben, dass מַלְאָכִי Ehren- bzw. Berufsname eines sonst seinem eigentlichen Eigennamen nach nicht näher bekannten Mannes war.

Zu dieser ältesten Form der Ueberlieferung gesellte sich bald eine andere, jetzt im Targum vertretene, die in Erinnerung daran, dass der Prophet selbst die Bezeichnung מַלְאָכִי in 3, 1 auf den Priester und Schriftgelehrten Esra gedeutet (vgl. B. II zu 3, 1), auch seinen in der Ueberschrift genannten gleichlautenden Namen in diesem Sinne d. h. als Ehrenprädikat Esras verstand,

Eine andere, weniger gut beglaubigte Tradition (vgl. oben S. 6) ersetzte den Priester Esra durch den Hohenpriester Josua ben J^{e}hoṣadaḳ, den Zeitgenossen Haggais (Hag. 1, 1. 12. 14; 2, 2) und Sacharjas (Sach. 3, 8; 6, 11). Aus dem hohepriesterlichen Zeitgenossen der beiden Propheten mögen dann die Propheten Haggai (vgl. oben S. 6) und Sacharja (vgl. oben S. 7) selber geworden sein.

Eine andere Linie der Ueberlieferung führte von Esra auf dessen Mitarbeiter Nehemia (vgl. oben S. 7) und von diesem auf einen seiner Vorgänger im Amt der persischen Statthalterschaft Serubbabel (vgl. oben S. 7). Die Gleichzeitigkeit Serubbabels mit Haggai (Hag. 1, 1. 12. 14; 2, 1) und Sacharja (Sach. 4, 6) bildet dabei den Punkt, wo sich diese Ueberlieferung mit der auf den Hohenpriester Josua bezüglichen berührt. Als bewusste Steigerung der Beziehung auf Nehemia und Serubbabel kann endlich die Identifizierung mit Mord^{e}khaj, dem Pflegevater der Esther angesehen werden (vgl. oben S. 6 f.). Wie Serubbabel und Nehemia, so war ja auch Mord^{e}khaj Beamter in persischen Diensten, ja der höchste am Hofe zu Susa (Est. 10, 3). Vielleicht hat sich hier auch noch der letzte Rest einer alten Tradition über die Zeit des ersten Auftretens Maleachis erhalten: Mord^{e}khaj erscheint ja im Esterbuche als Zeitgenosse des Xerxes (485—465), in dessen Regierung vermutlich die drei ersten Reden unseres Propheten fallen (vgl. unten Kap. IV, § 5 ff.).

5) Schliesslich ist noch das Verhältnis des Namens מַלְאָכִי zu der Verheissung 3, 1 zu erörtern. Kuenen (O^{2}, § 84, 15) schreibt darüber: „Wer beide Verse (1, 1 und 3, 1) nebeneinander stellt, kann eigentlich nicht zweifeln, dass der erste (1, 1), eine Hinweisung auf den zweiten (3, 1) ist ... So befremdend eine solche Verweisung sein würde, wenn sie von dem Propheten selbst herstammte, ebenso erklärlich ist sie bei dem Sammler und in der Annahme, dass er anonyme Stücke vor sich hatte.“ Ja, Marti$^{KHS^{3}}$ (II. S. 97) erklärt: „Wenn der Prophet wirklich Maleachi geheissen hätte, so würde er sich 3, 1 ein Wortspiel erlaubt haben, das man im besten Falle recht unpassend finden müsste.“ Nach Ewald (GVJ^{3} IV, S. 229, A. 1) hätte der Verfasser sogar, hiesse er wirklich מַלְאָכִי „die Worte 3, 1 nicht ohne Erröten schreiben können“.

Ist es aber denn nicht zum mindesten ebenso „befrem-

dend" und „im besten Falle recht unpassend", wenn ein Sammler dem Propheten ein derartiges Wortspiel insinuierte, oder wenn ein noch so „erfindungsreicher Schriftgelehrter" (Budde GAHL, S. 173) durch Einfügung einer subjektiven Annahme in die Ueberschrift für diese Annahme den Charakter einer gut beglaubigten Tatsache beanspruchte und somit bei der Nachwelt einen falschen Schein erweckte; hätte nicht daher auch er beim Niederschreiben von 1, 1 „erröten" müssen?

Das gleiche gilt auch und zwar in noch höherem Masse von der sog. „Stichworttheorie", wie sie Reuss, Kautzsch, Nowack u. a. (s. oben S. 10 f.) vertreten. Wenn der Sammler bzw. Urheber der Ueberschrift den Namen מַלְאָכִי nur als Stichwort kannte „zur Andeutung dessen, was der Inhalt merkwürdigstes bot", warum erweckte er dann in der Ueberschrift durch das vorgesetzte בְּיַד den Anschein, als ob מַלְאָכִי der Name des Verfassers wäre? Nowack beruft sich auf die Analogie von Jes. 22, dessen Ueberschrift (V. 1) das aus V. 5 entlehnte Stichwort גֵּיא חִזָּיוֹן trägt. Doch die Analogie trifft nicht zu. Die Ueberschrift von Jes. 22 lautet מַשָּׂא גֵּיא חִזָּיוֹן. Wäre nun מַלְאָכִי auch nur Stichwort, dann würde man wohl füglich in der Ueberschrift מַשָּׂא מַלְאָכִי erwarten. Die der Ueberschrift von Jes. 22, 1 ganz analogen Ueberschriften von Jes. 21, 1. 11. 13 (vgl. auch 30, 6) bestätigen diese Annahme, s. Duhm GHKAT[3] z. d. Stt.

Die enge Berührung zwischen der Ueberschrift und 3, 1, genauer die Uebereinstimmung des nach בְּיַד stehenden Namens in 1, 1 mit der in der göttlichen Ankündigung von der Sendung eines wegbereitenden Boten gebrauchten Bezeichnung desselben als מַלְאָכִי ist allerdings unverkennbar.

Ist jedoch die Stichworttheorie sowie die mit ihr eng verwandte Erklärung Ewalds, Kuenens, Martis u. a. abzulehnen, so bleibt nur übrig, an einen Zufall zu denken (vgl. Isopescul S. 7) oder mit Köhler (S. 9), Keil (S. 681), v. Orelli (S. 221. 230), Volck (PRE[3] XII, S. 108), de Moor (S. 24 f.), Tichomiroff (S. 19) anzunehmen, dass der Prophet in 3, 1 auf seinen Namen habe anspielen wollen. Nach Köhler hätte Maleachi zugleich „in diesem seinem Namen gleichsam eine auf göttlicher Fügung beruhende Hindeutung auf seinen Beruf und die ihm zu Teil gewordene Aufgabe den Vorläufer des kommenden Jehova an-

zukündigen, erblickt . . ." Als Analogon verweist Köhler im Anschluss an C. P. Caspari (Ueber Micha den Morasthiten, Christiania, 1852, S. 26 ff.) auf Jes. 8, 18 und Mi. 7, 18.

In der Tat klingen die Anfangsworte der letztgenannten Stelle (מִי־אֵל כָּמוֹךָ) an den Verfassernamen מִיכָה an, den das Buch an seiner Spitze trägt (Mi. 1, 1), doch gehört diese Stelle trotz v. Hoonacker (Les douze petits prophètes 1908, S. 347—353) und Volck (PRE[3] XIII, S. 50 f.) schwerlich dem Propheten Micha an, vgl. Cornill (Einl.[7] § 32, 5), Gr. Baudissin (Einl. S. 531 f.), Steuernagel (Einl. S. 628 f.), Sellin (Einl.[2] S. 110). Was dagegen Jes. 8, 18 anlangt, so ist hier keine Anspielung auf den Namen des Propheten Jesaia enthalten, sondern nur ein Hinweis darauf, dass Jesaia und seine Kinder mit ihren Namen Wahrzeichen und Unterpfänder der gottgewollten Zukunft Israels sind, vgl. Dillmann-Kittel KEH[6] sowie Delitzsch, Jes.[4] z. St. In dieser Beziehung stehen diese Namen auf gleicher Stufe mit den symbolischen Namen der Kinder Hoseas (Hos. 1), vgl. Duhm, D. Buch Jesaia GHKAT[3] z. St.

In den übrigen Prophetenschriften findet sich sonst nirgends eine dem B. Maleachi analoge Anspielung auf den Verfassernamen im Sinne seiner Wiederaufnahme im Text der Prophetie als Appellativum.

Entsprechende Parallelen können daher nur ausserhalb des A. T. gesucht werden. So bietet das Adventslied von Heinrich Held (um 1650) „Gott sei Dank durch alle Welt" in der dritten Strophe den Namen des Verfassers in dem Satz:

Der wohl zweigestammte H e l d
Hat sich treulich eingestellt.

Andere entferntere Parallelen bieten keine völlige Wiederaufnahme des Verfassernamens, wohl aber gewisse Anklänge an denselben, vgl. das Weihnachtslied von K. F. N a c h t e n h ö f e r († 1685) „Dies ist die N a c h t, da mir erschienen etc."; das Lied von V a l e r i u s Herberger († 1627) „V a l e t will ich dir geben", oder auch das Lied von J. Sieg f r i e d († 1637) „Ich hab mich Gott ergeben", dessen drei ersten Strophen alle mit dem Kehrreim schliessen: „In Gottes F r i e d und Gnaden fahr ich mit Freuden hin." Vielleicht beruhen übrigens die hier angeführte Wiederaufnahme des Namens oder Anklänge an denselben auf einem Spiel des Zufalls.

Das gleiche könnte auch von Maleachi gelten, oder, um mit Isopescul (S. 7) zu reden, dass der Verfassername in 1, 1 „mit dem מַלְאָכִי von 3, 1 nichts zu tun hat."

Hätte dagegen Maleachi in 3, 1 nur einfach auf seinen Namen anspielen wollen, so wären wohl die von Ewald, Kuenen, Marti erhobenen Bedenken nicht ganz unberechtigt.

Doch diese Bedenken werden entkräftet, sobald man folgende Möglichkeit in Betracht zieht. Wie unten des näheren gezeigt wird, hatte Maleachi nicht nur nach der Ankunft Esras für das neue Gesetzbuch Stimmung zu machen gesucht (vgl. unten Kap. IV, § 4; Kap. V, § 9; s. auch B. II zu 3, 10), sondern auch schon vor der Ankunft Esras in Jerusalem (458) dessen Reformwerk vorgearbeitet namentlich durch seine scharfe Polemik gegen die Mischehen (vgl. unten Kap. IV, § 6; Kap. V, § 9 s. auch B. II zu 2, 16).

Ist es unter diesen Umständen nicht denkbar, dass es innerhalb der Gemeinde Stimmen gegeben haben kann, die den freimütigen Eiferer für die Idee der Reinheit und Heiligkeit der Tempelgemeinde als den erwarteten Vorläufer (vgl. unten Kap. IV, § 4; s. auch B. II zu 3, 1) bezeichneten, sei es in allem Ernst, sei es in spottendem Hohn.

Maleachi, der für seine Person die volkseschatologische Figur des Vorläufers mit dem Priester und Schriftgelehrten Esra identifizierte (vgl. B. II zu 3, 1), musste naturgemäss gegen derartige Stimmen Front machen. „Nicht ich bin es, der da kommen soll, sondern eines andern sollt ihr warten", wird er der Gemeinde haben sagen wollen. Darum gibt er vermutlich auch seiner Verkündigung von der Ankunft Esras in 3, 1 eine Fassung, in der sein eigener Name מַלְאָכִי vorkommt, jedoch in Anwendung auf einen andern als er selbst, einen anderen, der erst auf dem Wege nach Jerusalem begriffen war, ja den Jahve zu entsenden sich eben erst anschickte.

§ 3.

Ergebnis der vorhergehenden Analyse. Doppelcharakter der Ueberlieferung. Möglichkeit eines Eigennamens neben der eines Amts- oder Ehrennamens.

Die im vorhergehenden § gebotene Prüfung der Beweise für die jetzt herrschende appellativische Erklärung des Namens

מַלְאָכִי ergibt folgendes Resultat. Der Name מַלְאָכִי ist weder ein aus 3, 1 erst nachträglich erschlossener Name, noch ein derselben Stelle entnommenes Stichwort, sondern der wirkliche Name des Verfassers, unter dem dieser seinen Zeitgenossen bekannt war (vgl. oben S. 32—35). Allerdings muss die Frage offen gelassen werden, ob es sich dabei um den eigentlichen Eigennamen des Verfassers handle, den er bei seiner Geburt empfangen, oder um einen Amts- bzw. Berufs- bzw. Standesnamen, den er quâ Prophet (vgl. Hag. 1, 13. Jes. 44, 26. 2. Chr. 36, 15) oder Priester (vgl. Mal. 2, 7. Koh. 5, 5) als Ehrennamen geführt und der seinen eigentlichen Eigennamen völlig verdrängt hatte.

Jedenfalls liegt inbezug auf diese Frage eine doppelte Ueberlieferung vor, deren Vertreter auf der einen Seite Aquila, Theodotion, Symmachus, Peš., auf der anderen dagegen das Targum und die daran anknüpfende talmudisch-rabbinische Tradition sind (vgl. oben S. 4—7; 31 f.).

Wie hoch hinauf diese Doppelüberlieferung zurückgeht, beweist der Umstand, dass die LXX ähnlich wie später Hieronymus bereits beide Traditionen miteinander zu kombinieren sucht, indem sie מַלְאָכִי in der Aufschrift als Eigennamen (*Μαλαχίας*), in der Ueberschrift (1, 1) dagegen als Appellativum (*ἄγγελος αὐτοῦ = ἄγγελος κυρίου*) wiedergibt, während Hieronymus einerseits in seiner Bibelübersetzung sowohl in der Aufschrift als in der Ueberschrift den Namen als Eigennamen wiedergibt, jedoch im Kommentar die Gleichsetzung von Maleachi mit Esra vertritt (vgl. oben S. 31).

Als mutmassliche Stufen für die appellativische Traditionsform können möglicherweise folgende Uebertragungen angenommen werden (vgl. oben S. 31 f.):

a) auf eine sonst ihrem Eigennamen nicht näher bekannte Persönlichkeit (LXX);

b) auf Esra, in Erinnerung an die Beziehung von מַלְאָכִי in 3, 1 auf Esra durch den Propheten selbst (Targum, vgl. Hieronymus);

c) auf einige führende Persönlichkeiten der nachexilischen Gemeinde

α) aus dem Priesterstande: Josua ben. Jᵉhoṣadaḳ;

β) aus dem Prophetenstande: Haggai und Sacharja;

γ) aus dem höchsten Beamtenstande: Serubbabel und Nehemia;

d) auf Mordᵉkhaj, den Pflegevater der Ester.

Allerdings kann nicht nachdrücklich genug betont werden, dass der Name מַלְאָכִי durchaus Eigenname sein kann. Weder sein Charakter als Hapaxlegomenon (vgl. oben S. 13 f.) noch seine Bedeutung (vgl. oben S. 27 f. bzw. S. 14—28) noch seine Wiederaufnahme als Appellativum in 3, 1 (vgl. oben S. 32—35) können hier als ernstliches Hindernis in Betracht kommen, geschweige denn das Verhältnis der Ueberschrift (1, 1) zu der von Sach. 9, 1 und 12, 1 (vgl. unten Kap. II § 6) oder gar das Fehlen jeglicher weiteren Personalbezeichnung (vgl. oben S. 11 f.). Mit dieser Möglichkeit müssen wir uns jedoch vorläufig im Hinblick auf die oben angegebene Ambiguität der Ueberlieferung begnügen.

Was die Ableitung des Namens anlangt für den Fall, dass es sich um einen Eigennamen handelt, so dürfte diejenige Erklärung den Vorzug verdienen, die מַלְאָכִי als Kurzform von מַלְאַךְ יְהוָה = מַלְאָכְיָה ansieht, und zwar aus folgenden Erwägungen.

a) Die Analogie anderer auf י. auslautender Eigennamen, für die sich neben der genannten Kurzform auch eine vollere Form auf יָה. bzw. יָהוּ. nachweisen lässt (vgl. oben S. 17 ff.).

b) Die Wiedergabe des Namens durch *Μαλαχίας* in der Aufschrift der LXX sowie in der Ueberschrift (1, 1) bei Aq. Theod. und Symm. (vgl. oben S. 20—26).

c) Die Wiedergabe des Namens in der Ueberschrift (1, 1) der LXX durch *ἄγγελος αὐτοῦ* = *ἄγγελος κυρίου* (vgl. oben S. 28).

Sind wir mit dieser Annahme im Recht, dann wird ebenfalls im Hinblick auf das Zeugnis der Ueberschrift in der LXX anzunehmen sein, dass die beiden Elemente des Namens nicht im Verhältnis von Subjekt und Prädikat (Welch, G. A. Smith), sondern im Verhältnis von nomen regens und nomen rectum zu einander stehen (vgl. oben S. 26 f.).

§ 4.

Die Angaben der jüdischen und christlichen Tradition über die Person Maleachis.

Das Fehlen aller näheren Personalbezeichnungen in der Ueberschrift (vgl. oben S. 9. 11 f. und unten Kap. II § 5) hat

die jüdische und die christliche Ueberlieferung durch eine Reihe von Angaben biographischer Art zu ersetzen versucht.

Der talmudischen Tradition zufolge gehörte Maleachi gleich den beiden anderen nachexilischen Propheten Haggai und Sacharja zu den Männern der „Grossen Synagoge", der כְּנֶסֶת הַגְּדוֹלָה (b. Baba bathra 15 a; Meg. 17, 2; 18, 1 nach T. André, Le prophète Aggée, Paris 1895, S. 13) vgl. auch Buxtorf, Tiberias, Basil. 1665 c. 10; Elias Levita, Masoreth ham-masoreth in der Uebersetzung von J. S. Semler, Halle 1772, S. 18. 25 (nach Bertholdt, Einl. IV, S. 1732).

Ueber die „Grosse Synagoge" d. h. ein nachexilisches Kollegium zur Regelung gesetzlicher Angelegenheiten als eine spätere Fiktion, herausgesponnen aus Neh. 8—10 s. A. Kuenen, Over de mannen der groote Synagoge, Amsterdam 1876 (Verslagen en Mededeelingen der Kon. Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde R. II. D. VI. S. 207—48), deutsche Uebersetzung von K. Budde: „Ueber die Männer der grossen Synagoge" (Gesammelte Abhandlungen zur Bibl. Wissenschaft von A. Kuenen, Freiburg i. B. und Leipzig 1894, S. 125—160).

Als Mitglied der „Grossen Synagoge" soll Maleachi in Gemeinschaft mit Haggai und Sacharja an der Abfassung der Schᵉmone-ʿesre (des Achtzehngebets) mitbeteiligt gewesen sein (Meg. 17 b nach Herzfeld GVJ III, S. 241), desgleichen wird auf ihn und seine beiden prophetischen Vorgänger eine ganze Reihe von halachischen Bestimmungen zurückgeführt, von denen Herzfeld (a. a. O. S. 240 f.) folgende namhaft macht:

1) Bestimmungen über die Zahl der Tage für die beiden Adarmonate in einem Schaltjahr (Rosch hasch-schana 19 b).

2) Bestimmungen über die Grösse und den Ort des nachexilischen Altars sowie über das Opfer auf demselben (Sebach. 62 a).

3) Bestimmungen über das Mass von Blut und Knochen, durch die ein Zelt unrein werde (Nasir 53 a).

4) Bestimmungen über das neue Jahr inbezug auf den Viehzehnten (Bechoroth 58 a).

5) Bestimmungen über die Reihenfolge der 24 Priesterabteilungen (Tos. Taanith 2).

6) Bestimmungen über die Holzspenden (Tos. Taanith 3).

7) Bestimmungen über die Ablieferung der Schafschur an die Priester (Chullin 137 b).

Schliesslich soll auch Jonathan ben 'Uzziel das Prophetentargum aus dem Munde dieser drei Propheten empfangen haben (Meg. 3 a nach Herzfeld a. a. O. S. 241).

Nach einer andern Richtung dagegen bewegt sich die christliche Ueberlieferung, wie sie in den verschiedenen Rezensionen der sog. Vitae prophetarum vorliegt, sowie in den mit ihnen verwandten Schriften:

1) Isidor Hispalensis, De ortu et obitu patrum 52 (MSL LXXXIII, 145).

2) Salomo Bassorensis, Liber apis = kᵉthabha dᵉdᵉbboritha 32 (The Book of the Bee by the bishop Solomon of Basra ed. with an engl. transl. by E. A. W. Budge, Anecdota Oxoniensia, Semitic Series, V. I. P. II. 1886, S. 69).

3) Cod. Sinait. syr. 10 in Studia Sinaitica I unter dem Titel „Short notices of the Prophets: from Epiphanius of Cyprus and Cornelius of Jerusalem", hrsg. von Agnes Smith-Lewis (Catalogue of the Syriac Mss. in the Convent of S. Catherine on Mount Sinai) Lond. 1894, S. 4 ff.

Vgl. Th. Schermann, Propheten- und Apostellegenden (TU XXXI) München 1907, S. 45.

Die an letzter Stelle genannte Schrift, bei Schermann (a. a. O.) mit Ss bezeichnet, enthält (S. 7) nur die ganz kurze Notiz, dass Maleachi von den aus Babel heimgekehrten Exulanten abstammte und dass er der letzte Prophet gewesen sei.

Dagegen bietet das an vorletzter Stelle genannte „Buch der Biene", von Schermann mit Sb bezeichnet, ausser der Notiz über Maleachis Geburt nach der Rückkehr aus dem Exil noch eine Angabe über den Ursprung seines Namens sowie über seinen Tod; sein Name (Angelus) sei ihm wegen seiner Schönheit gegeben worden: sein Tod sei daheim (in terra sua) in Frieden erfolgt.

Auch Isidor Hispalensis, von Schermann mit Li bezeichnet, ist Maleachis Schönheit (aspectu decorus) bekannt, doch leitet er seinen Namen von dem Engel ab, der die Verkündigung des Propheten zu bestätigen pflegte. Ueber Maleachis Tod weiss er ferner zu berichten, dass derselbe in frühem Alter erfolgt sei (admodum juvenis moritur). Ausserdem bietet er gegenüber Ss und Sb noch drei weitere Angaben 1) über den Charakter des

Propheten, der als „vir iustus“ gekennzeichnet wird; 2) über seinen Geburtsort, der hier „Sophia“ genannt wird; 3) über seine Begräbnisstätte: auf seinem eigenen Grund und Boden (in agro proprio sepelitur).

Auf der gleichen Linie liegen trotz einiger Differenzen auch die Angaben der Vitae prophetarum, in ihren verschiedenen Rezensionen, deren Schermann (a. a. O. S. 45) sieben folgende unterscheidet:

A = recensio Epiphanii I (Paris 1115),
B = recensio Dorothei,
C = recensio Epiphanii II,
D = recensio Anonymi,
D^1 = recensio Anonymi (Coisl. 205, Paris 1712, Leid. Voss., Philad. 1141),
E = recensio Hesychii,
F = recensio Synaxariorum Graecorum.

Ganz wie Isidor wissen auch sie (vgl. Schermann a. a. O. S. 72 ff.) von einem Engel, der die Reden des Propheten noch an demselben Tage bestätigte (*ἐβεβαίωσεν* C) bzw. wiederholte (*ἐπεδευτέρωσεν* B). Mit dieser Engelserscheinung wird auch hier sein Name in Zusammenhang gebracht, obschon andererseits auch mit seiner Heiligkeit und Sanftmut (*ἐπειδὴ πᾶς ὁ λαὸς ἐτίμα αὐτὸν ὡς ὅσιον καὶ πραΰν* A), sowie in Uebereinstimmung mit Sb mit seiner Schönheit (*ἦν γὰρ τῷ εἴδει εὐπρεπής* B bzw. *πάνυ εὐπρεπής* A).

Die an vorletzter Stelle genannte Motivierung zeigt, dass in der sittlichen Beurteilung der Persönlichkeit Maleachis der „vir iustus“ Isidors hier als *ὅσιος* (A B) bzw. *ἄμεμπτος* (E) und *πραΰς* (A E) bzw. *πρᾶος* (B) oder als *ἅγιος* (C) erscheint, von dem es noch ausdrücklich heisst, dass er von jung auf ein sittlich schönes Leben geführt (*καὶ ἔτι νέος ὢν καλὸν βίον ἔσχε* A bzw. *ἔτι πάνυ νέος ὢν καλὸν βίον ἔσχηκε* B bzw. *βίον εἶχε καλόν πάνυ* E).

Was den von Isidor als Sophia bezeichneten Geburtsort Maleachis anlangt, so nennen ihn die Vitae prophetarum bald *Σοφά* (*ἐν Σοφᾷ* B) bzw. *Σοφὰ* (*ἐν Σοφᾷ*) *ἐν γῇ Ζαβουλών* (A) bzw. *Σωφά* (*ἐν Σωφᾷ* D), bald *Σοφαί* (*ἐν Σοφαῖς* F), bald *Σσφιρά* (*ἐν Σσφιρᾷ* E), bald *Σωχά* (C).

Von den hier genannten Namensformen finden sich *Σωφά* (1. Chr. 7, 36 A) und *Σωχά* (Jos. 15, 48 B) in der LXX als Wie-

dergabe von צוֹפַח und שׁוֹכָה (K^ethibh) bzw. שׁוֹכוֹ (K^ere). Von diesen beiden Namen ist ersterer jedoch ein männlicher Personenname bzw. Geschlechtsname innerhalb des Stammes 'Ašer, und nur letzterer ein Ortsname im judäischen Gebirge; nur letzterer könnte daher zur Identifizierung der Heimat Maleachis herangezogen werden; vgl. Schermann (a. a. O. S. 74), der jedoch daneben auch das zwischen Eleutheropolis und Askalon gelegene שְׁפִיר (Mi. 1, 11) zur Wahl stellt, während Tichomiroff (S. 34) ausserdem auch noch an das galiläische Sepphoris denkt.

In Uebereinstimmung mit der Notiz, dass die Heimat Maleachis im Gebiet von Zebulon lag, steht bei A auch die Angabe, dass er ein Angehöriger dieses Stammes war (*ἦν ἐκ φυλῆς Ζαβουλών*), während E (*ἐκ γένους Λευί*) und F *ὢν ἐκ φυλῆς Λευί*) ihn dem Geschlecht bzw. Stamm Levi zuweisen.

Die Notiz Isidors endlich von dem Grab des im jugendlichen Alter verstorbenen Propheten (vgl. oben S. 40) wird hier dahin vervollständigt, dass Maleachi in dem väterlichen Erbbegräbnis bestattet worden sei (*καί ἐτάφη μετὰ τῶν πατέρων αὐτοῦ* E).

In den Menologien und Synaxarien der griechischen Kirche, die den Gedächtnistag unseres Propheten im Unterschied von der römischen nicht am 14., sondern am 3. Januar begeht, wird der Sitte gemäss (vgl. Schermann a. a. O. S. 22) am Schluss noch eine Beschreibung der äusseren Gestalt des Propheten beigefügt. Vgl. H. Delehaye, Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, Bruxellis 1902, col. 367 f., auch Annibal Cardinal Albani, Menologium Graecorum II, Urbini, 1727, S. 80 (nach Isopescul S. 5, A. 2).

Nach der im Synax. Eccles. Const. gegebenen Beschreibung hatte Maleachi ein rundes Antlitz (*στρογγύλον ἔχων τὸ πρόσωπον*) und dichtes bzw. krauses Haar (*οὖλος τὴν τρίχα*), das, wenn geschoren, einen breitgeformten Schädel sehen liess (*καὶ κεκαρμένος ὑποφαίνων πλατὺ τὸ κρανίον*). Im Menologium dagegen heisst es viel kürzer: *στρογγύλον ἔχων τὸ πρόσωπον, πλατεῖαν τὴν κεφαλήν.*

Beide Beschreibungen werden übrigens in Uebereinstimmung mit Sb, Li, (vgl. oben S. 39) und den Vitae prophetarum (vgl. oben S. 40) eingeleitet durch eine allgemeine Bemerkung über die Schönheit seines Aussehens bzw. seiner äusseren Erscheinung (*ἦν δὲ τὴν ὄψιν αὐτοῦ εὐπρεπής* bzw. *ἦν δὲ ὡς εἴπομεν εὐπρεπής*).

Innerhalb der hagiologischen Literatur der russisch-orthodoxen Kirche findet sich in einer Moskauer Handschrift aus dem XV. Jahrhundert (№ 17 der Newostrueffschen Bibliothek nach Tichomiroff S. 33) noch die Notiz, dass Maleachi einen „flachen Bart" (плоску браду) getragen habe.

§ 5.

Die aus dem B. Maleachi selbst zu entnehmenden Angaben über die Person des Propheten.

Die ganz allgemein, selbst von katholischen Auslegern, wie Reinke (S. 7) anerkannte Ungeschichtlichkeit der im vorhergehenden § angeführten jüdischen und christlichen Ueberlieferung über die Person Maleachis schliesst jedoch einzelne Ausnahmen nicht aus, falls sie sich etwa durch eine im B. Maleachi selbst enthaltene Angabe bestätigen liessen. Zu solchen Ausnahmen könnte z. B. die in den Rezensionen E und F enthaltene Notiz (vgl. oben S. 41) gezählt werden von der Zugehörigkeit Maleachis zu dem Stamm Levi.

Schon Venema (S. 4. 109) hat im Hinblick auf 1, 9 Maleachi für einen Angehörigen des Priesterstandes gehalten, Hävernick (Einl. II, 2 S. 431) und Umbreit (S. 456 f.) haben sich ihm angeschlossen, allerdings mit etwas abweichender Motivierung: wegen der besonderen Art und Weise von Maleachis Rücksichtnahme auf die Priester in 2, 4 ff. besonders in 2, 7, bzw. wegen seiner Forderung streng levitischer Reinheit im Tempel (1, 6—2, 9) und im Hause (2, 10—16).

Ewald (PAB[3] III S. 215) hält diese Ansicht wenigstens für wahrscheinlich, während Farrar (Min. proph. S. 224) die Frage offen lässt, ob Maleachi selbst Priester gewesen sei oder ob er nur in enger Beziehung zur Priesterschaft gestanden habe.

Die Zugehörigkeit Maleachis zum Priesterstande liegt übrigens als stillschweigende Voraussetzung auch derjenigen Auffassung zu Grunde, die unseren Propheten mit Esra, dem Priester und Schriftgelehrten (vgl. Esr. 7, 1—5. 11 f. 21; 10, 10. 16. Neh. 8, 2. 9; 12, 26) identifiziert (vgl. oben § 1 S. 4 ff.); das gleiche gilt natürlich auch von der Identifizierung Maleachis mit dem Hohenpriester Josua ben Jehoṣadaḳ (vgl. oben § 1 S. 6).

Es kann in der Tat nicht geleugnet werden, dass die Anwendung des Suffixes der 1. Person Pl. (וַיְחָנֵנוּ in 1, 9 a) in

einer an die Priester gerichteten Rede (vgl. 1, 6) die Annahme nahe legt, dass Maleachi selbst Priester gewesen sei, doch kann wohl mit einem gleichen Mass von Wahrscheinlichkeit auch die Ansicht zu Recht bestehen, dass es sich hier nur um eine Aeusserung des Gefühls der Solidarität handle und zwar der Solidarität nicht mit dem Priesterstande allein, sondern mit dem gesamten Volk, als dessen Repräsentanten dem Propheten die Priester galten (vgl. B. II zu 1, 9), falls nicht noch andere Argumente für die priesterliche Abstammung Maleachis angeführt werden können. Als ein solches könnte allerdings geltend gemacht werden der durchaus kultisch-nomistisch orientierte Charakter seiner Frömmigkeit (vgl. unten Kap. VI § 38) mit ihrer Gleichsetzung von Religion und korrekt geübtem Kultus (vgl. unten Kap. VI § 10), mit ihrer ausserordentlichen Hochschätzung der Priester bzw. der Söhne Levis als der eigentlichen Träger gottwohlgefälligen Wandels (2, 5 ff. vgl. unten Kap. VI § 31) und mit ihrem Sündenbegriff, demzufolge Sünde und Entweihung des Tempels Wechselbegriffe sind (2, 11 vgl. unten Kap. VI § 35). Dieses Argument gewinnt übrigens noch dadurch an Bedeutung, dass Maleachi in allen diesen Punkten, wie überhaupt auf der gesamten Linie seiner religiös-theologischen Grundanschauung, sich als Schüler und Anhänger des Priesters (vgl. Ez. 1, 3) Ezechiel erweist (vgl. unten Kap. VI § 39).

Als einen Bannerträger des ezechielischen Gemeindeideals hatte vermutlich, wie unten (S. 46) noch näher ausgeführt wird, Esra unseren Propheten in die Zahl seiner Mitarbeiter aufgenommen, die innerhalb der Gemeinde den Boden für die Promulgation des neuen Gesetzbuches vorbereiten sollten.

Die bei diesem Werk erwähnten Gehilfen Esras, die dem Volk das neue Gesetzbuch verdeutlichten und es darin unterwiesen (מְבִינִים), werden ausdrücklich als Leviten bezeichnet (Neh. 8, 7 vgl. unten Kap. IV § 4; Kap. V § 9). Dieser Umstand könnte dafür sprechen, dass auch Maleachi, falls wir mit unserer Annahme über seine Mitarbeit im Recht sind, dem Stamm Levi angehörte.

Doch andererseits werden Esr. 8, 16 als Lehrer (מְבִינִים) auch zwei Personen (Jojaribh und Elnathan) genannt, die wegen des Fehlens einer näheren Bezeichnung ihrer Stammeszugehörigkeit vermutlich Laien waren (vgl. unten Kap. IV § 4; Kap. V § 9).

Als Mitarbeiter Esras hätte demnach Maleachi auch Laie sein können. Die Gründe für und wider die Zugehörigkeit Maleachis zum Priesterstande halten sich also ungefähr die Wage, und man wird daher mit Farrar (vgl. oben S. 42) die Frage offen lassen müssen, falls man sich nicht im Anschluss an Ewald (vgl. oben a. a. O.) mit einem „wahrscheinlich" nach dieser Richtung hin begnügen will.

Doch es fragt sich, ob das B. Maleachi nicht noch sonst Anhaltspunkte biographischer Art an die Hand gibt.

Sind wir mit der von uns unten Kap. IV angenommenen chronologischen Fixierung der Reden Maleachis im Recht, dann würde die erste Rede (1, 2—5) unseres Propheten etwa in das Jahr 485, seine letzte nur fragmentarisch erhaltene (3, 22—24) in die Zeit zwischen 457 und 445 fallen.

Als Dauer der öffentlichen Wirksamkeit unseres Propheten ergäbe sich demnach ein Zeitraum von mindestens 30 Jahren, d. h. also ein Zeitraum, der ungefähr in der Mitte steht zwischen der mindestens 22-jährigen Wirksamkeit Ezechiels (Ez. 1, 2; 29, 17 vgl. Bertholet, Hes., KHCAT 1899 S. XV) einerseits und der mindestens 40-jährigen des Jesaia (Jes. 6, 1; 22, 1 vgl. Dillmann-Kittel, Der Prophet Jesaia[6] KEH 1898, S. XI) und des Jeremia (Jer. 1, 2; 44, 1, vgl. Gr. Baudissin, Einl. S. 414) andrerseits. Ist aber Maleachis prophetische Tätigkeit auf ca. 30 Jahre auszudehnen, so ergeben sich unter der Voraussetzung, dass der Abschluss seiner öffentlichen Wirksamkeit ungefähr zeitlich mit seinem Lebensende zusammenfällt, für die chronologische Bestimmung seines Geburtsjahres mehrere Möglichkeiten, je nachdem ob man mit einer höheren oder niedrigeren Altersgrenze einerseits und mit einem früheren oder späteren Berufungsalter andrerseits rechnet.

Gesetzt den Fall, dass Maleachi die biblische Altersgrenze von 70 Jahren (Ps. 90, 10) erreicht hat, so hätte er bei seiner Berufung 40 Jahre alt sein können; sein Geburtsjahr würde dann etwa in das Jahr 525 fallen. In dem Masse jedoch als wir die Altersgrenze herabsetzen, müsste dementsprechend auch sein Geburtsjahr später angesetzt werden; allerdings dürfte man als allerspätesten Endpunkt das Jahr 505 annehmen, da der Prophet in diesem Fall, ähnlich wie vor ihm Jeremia (Jer. 1, 6 vgl. Kuenen O[2] § 51, 10) bereits in dem jugendlichen Alter von 20 Jahren seine prophetische Wirksamkeit begonnen hätte.

Vielleicht empfiehlt es sich jedoch, zwischen den beiden Jahreszahlen 525 und 505 das Mittel zu wählen und dementsprechend als das Geburtsjahr unseres Propheten das Jahr 515 anzunehmen. In diesem Falle wäre Maleachi geboren in dem Jahre der Vollendung des zweiten Tempels (Esr. 6, 15 f., vgl. Bertholet KHCAT z. St.).

Die Berufung Maleachis zum Propheten bzw. der Beginn seiner prophetischen Wirksamkeit wäre dann bald nach zurückgelegtem 30. Lebensjahr erfolgt, d. h. ungefähr in demselben Alter, in dem auch sein Meister Ezechiel seine prophetische Tätigkeit begonnen hatte (Ez. 1, 1 vgl. Kraetzschmar HKAT z. St.). Veranlasst war, wie unten Kap. IV § 8 und Kap. V § 5 des näheren gezeigt wird, das erste prophetische Auftreten Maleachis durch die Rüstungen des Xerxes zum ägyptischen Feldzug und die damit zusammenhängende zweifelnde Stimmung der Tempelgemeinde, der der Prophet in der Rede 1, 2—5 wirksam entgegenzutreten sucht.

Nach dieser ersten Rede ist der Prophet nach kürzeren und längeren Zwischenräumen noch sechsmal aufgetreten; zunächst zweimal nach je einem Zwischenraum von etwa 5 Jahren, d. h. also ungefähr in den Jahren 480 und 475, um gegen die im Zusammenhang mit der getäuschten messianischen Hoffnung eingerissene Vernachlässigung des Kultus (1, 6—2, 9) und die Lockerung des nationalen Prinzips der Rassereinheit durch Mischehen mit Heidinnen anzukämpfen (vgl. unten Kap. IV § 6 f. und Kap. V § 6 f.).

Die Vergeblichkeit seines Kampfes mit den Mischehen (vgl. unten Kap. V § 7) scheint dem Propheten für längere Zeit die Freudigkeit geraubt zu haben, sich öffentlich zu betätigen. So erklärt sich vermutlich die lange Pause, die zwischen seiner dritten (2, 10—16) und vierten Rede (2, 17—3, 5) liegt.

Erst die Aussicht auf die unmittelbar bevorstehende Ankunft des Priesters und Schriftgelehrten Esra aus Babel lässt ihn wieder den seit ungefähr 17 Jahren verstummten Mund öffnen, um den bereits unterwegs begriffenen Reformator, dem der Prophet selbst bisher, wenn auch erfolglos vorzuarbeiten gesucht hatte (2, 10—16), als den vom Volk heiss ersehnten Wegbereiter des göttlichen Advents zu begrüssen (2, 17—3, 5 vgl. unten Kap. IV § 5 und Kap. V § 8).

Die Ankunft Esras in Jerusalem im Hochsommer des Jahres

458 (Esra 7, 7 f.) bedeutet für das Leben des damals etwa 57 jährigen Maleachi einen entscheidenden Wendepunkt. Aus dem bisherigen Ankläger der öffentlichen Zustände wird jetzt ein Mann der Tat, der unter Esras Aegide nunmehr kraftvoll mit Hand anlegt an die Verwirklichung des Gemeindeideals, das ihm von jung an unentwegt vorgeschwebt hatte.

Sind wir mit unserer Auslegung von 3, 10 (vgl. B. II z. St.) im Recht, dann hätte Esra bald nach seiner Ankunft den Propheten jenem Kreise von Männern beigesellt, deren Mitwirkung der Reformator für die Durchführung seiner neuen Gemeindeordnung bedurfte.

Der Eifer, mit dem Maleachi bereits vor bald zwei Jahrzehnten gegen die Mischehen gepredigt hatte, musste ihn jedenfalls für dieses Werk als ganz besonders geeignet erscheinen lassen.

Im Bewusstsein, dass das neue von Esra aus Babel mitgebrachte Gesetzbuch, das aller Wahrscheinlichkeit nach eine Vereinigung von JE mit D und P darstellte (vgl. unten Kap. V § 2), sich von dem bisher offiziell allein geltenden Deuteronomium in besonders charakteristischer Weise inbezug auf die Art der kultischen Abgaben unterschied, richtet Maleachi vor allem sein Augenmerk darauf, das Interesse, Verständnis und die Zustimmung der Gemeinde für diesen Punkt zu gewinnen. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass der Prophet zur Erreichung dieses Zieles mehrere Ansätze hat machen müssen. Nach 3, 7 ff., scheint er sich vorläufig damit begnügt zu haben, der Gemeinde die Annahme der neuen Zehntenordnung ans Herz zu legen. Doch 3, 10 zeigt, dass die prophetische Mahnung nur in sehr unvollkommener Weise befolgt wurde, indem die Gemeindeglieder einen Teil der Abgaben für den Tempel und das Tempelpersonal unabgeliefert liessen bzw. für sich selbst zurückbehielten (vgl. B. II zu 3, 10 und zu 3, 8).

Eine inzwischen eingetretene wirtschaftliche Notlage erleichterte jedoch dem Propheten die Erneuerung seiner Forderung. Durch eine Heuschreckenplage, verbunden mit Dürre und Misswachs (3, 10 b. 11), schien das Land plötzlich wie von einem Gottesfluch heimgesucht (3, 9 vgl. B. II z. St.) den höhnenden Nachbarvölkern zur Freude (vgl. 3, 12 s. B. II z. St.). Man konnte sich in Jerusalem des Eindrucks nicht erwehren, als stände Gott selbst auf seiten seines Propheten. So mag es denn Maleachi

vermutlich nicht schwer geworden sein, durch Hinweis auf Jahves strafende Hand unter gleichzeitiger Verheissung messianischer Segensfülle den Rest des noch vorhandenen Widerstandes zu brechen und so an seinem Teil zu der Durchführung der Gemeindereform beizutragen (vgl. unten Kap. IV § 4 und Kap. V § 9).

Bei dem feierlichen Akt des 24. Tišri 457 (vgl. unten Kap. V § 4), der durch die offizielle Anerkennung des neuen Gesetzbuches das Werk Esras und aller seiner Mitarbeiter krönen sollte (vgl. unten Kap. V § 10), scheint Maleachi keine nennenswerte Rolle gespielt zu haben, jedenfalls fehlt sein Name in dem Bericht Neh. 8—10. So auffallend dieses Fehlen auch erscheinen mag, so übersehe man jedoch nicht, dass in dem Bericht des Königsbuches über die Kanonisierung des Deuteronomiums der Name aller derjenigen Propheten fehlt, die als die geistigen Väter dieses Gesetzes gelten können (vgl. Cornill, Einl.[7], § 9, 4; Driver, Deuteronomy ICC 1896, S. XXVII f.; Steuernagel, Die Entstehung des deuteronomischen Gesetzes, 1896, S. 182 ff.), ja dass von allen vorexilischen Schriftpropheten im Königsbuch nur zwei erwähnt werden: Jona (2. Kön. 14, 25) und Jesaia (2. Kön. 19, 2. 5. 6. 20; 20, 1. 4. 7. 8. 9. 11. 14. 16. 19), wobei letzterer nur in zwei Kapiteln genannt wird, die zugleich eine Parallele im Jesaiabuch (Jes. 37 ff.) haben.

War Maleachi auch in den grossen Tišritagen des Jahres 457 nicht in einer Weise hervorgetreten, die die nachexilische Geschichtsschreibung veranlasst hätte, ihn namentlich zu nennen, so ist er doch sehr bald nach diesen Ereignissen auf dem Plan, um die Neuschöpfung Esras gegen die Gefahren zu schützen, die sie wegen des Ausbleibens der daran geknüpften messianischen Hoffnungen bedrohten.

Dem skeptischen Urteil der Konventikelweisheit, die im Hinblick auf das stets wachsende Wohlergehen der reformfeindlichen Samariter die Uebernahme der neuen Verpflichtungen und Leistungen für eine wertlose Selbsttäuschung erklärte, stellt Maleachi die freudige Gewissheit gegenüber: was im Buche Jahves verzeichnet steht, kann nicht unerfüllt bleiben; darum muss doch bei der demnächst bevorstehenden Parusie Jahves allem Augenschein zum Trotz die gesetzestreue Tempelgemeinde über die gesetzesfeindlichen Samariter den endlichen Sieg davontragen (3, 13—21 vgl. unten, Kap. IV § 3 und Kap. V § 10).

Diese Trostrede war der letzte Dienst, den der Prophet dem Reformator Esra bei dessen Lebzeiten bzw. während dessen Anwesenheit in Jerusalem erwies, nicht aber sein letztes Wort überhaupt, falls wir mit der Annahme im Recht sind, dass die drei Schlussverse unseres Buches (3, 22—24) nicht das Werk eines Ergänzers sind, sondern das, wenn auch nur fragmentarisch erhaltene, Maleachis selbst und zwar aus der Zeit nach dem Abgang Esras (vgl. unten Kap. VII § 5).

Im Laufe des nächsten auf die Ereignisse des Jahres 457 folgenden Dezenniums war Esra vom Schauplatz der Geschichte verschwunden, sei es, dass er heimgegangen war, sei es, dass er sich nach Babylonien zurückbegeben hatte (vgl. unten Kap. IV § 9 und Kap. V § 11). Die mit dem Abgang des Reformators für die Tempelgemeinde eingetretene Gefahr des Rückfalls in die alten Zustände wird für Maleachi zum Anlass, noch einmal seine Stimme für die Sache des neuen Gesetzes zu erheben. „Halte, was du hast" so mahnt vor allem der alternde Prophet die verwaiste Gemeinde, damit sie, die kürzlich noch so gesetzeseifrige, nicht beim Advent Jahves auf eine Stufe mit den Samaritern, den Feinden des Gesetzes, zu stehen komme. Ob seine Mahnung williges Gehör finden werde, konnte Maleachi nicht wissen, aber er war dessen gewiss: Esras Werk, weil Gottes Werk, kann nicht untergehen; wenn nicht anders, so wird zur Kräftigung und Stärkung des erlahmten Gesetzeseifers Esra als der vom Volk erwartete Wegbereiter noch einmal nach Jerusalem zurückkehren, sei es aus dem Osten, sei es aus dem Himmel, wohin er für den Volksglauben (4. Esr. 14, 9. 49) gleich Elia (2. Kön. 2, 11) entrückt worden war (3, 22—24 vgl. unten Kap. IV § 9 und Kap. V § 11). Das war Maleachis letzte Botschaft an die Gemeinde, die allerletzte Aeusserung seines schon im Erlöschen begriffenen prophetischen Geistes, vor dessen inneres Auge noch einmal die gewaltige Gestalt Esras trat.

Esra ist nicht mehr nach Jerusalem zurückgekehrt, an seine Stelle trat ein anderer, der dazu berufen war, die vom Propheten erhoffte Eliasarbeit an der verwahrlosten Gemeinde zu tun; dieser andere war Nehemia, der königliche Mundschenk am Hofe zu Susa, der erstmalig im 20. Jahr des Artaxerxes I (445) als persischer Statthalter in Jerusalem eintraf (Neh. 2, 1. 11).

Ihn hat Maleachi nicht mehr erlebt, sonst hätte er zu dem neuen Ereignis doch vermutlich irgendwie Stellung genommen.

So ergibt sich denn als mutmasslicher letzter terminus ad quem für das Lebensende unseres Propheten das Jahr 445.

So viel über den äusseren Lebensgang Maleachis, soweit er sich aus dem nach ihm benannten Buch vermutungsweise ermitteln lässt.

Was die bereits oben (S. 43) kurz berührte Geistesart des Propheten anlangt, so kommt diese unten in Kap. VI bei der Darstellung seiner Theologie ausführlich zur Sprache, desgleichen in Kap. VIII seine Eigenart als Schriftsteller.

KAPITEL II.

Die Ueberschrift des B. Maleachi.

§ 1.

Allgemeines über die Angaben der Ueberschrift.

Das Buch Maleachi trägt die Ueberschrift: מַשָּׂא דְּבַר־יְהוָה אֶל־יִשְׂרָאֵל בְּיַד מַלְאָכִי = Massa — Wort — Jahves an Israel, vermittelt durch Maleachi. Diese Ueberschrift enthält folgende Angaben: 1) über den Charakter der folgenden Redegruppe, der durch den Doppelausdruck מַשָּׂא דְּבַר־יְהוָה gekennzeichnet wird; 2) über das indirekte Objekt bzw. die Empfänger, denen das מַשָּׂא דְּבַר־יְהוָה gilt, eingeleitet durch אֶל־; 3) über das persönliche Organ, durch welches das מַשָּׂא דְּבַר־יְהוָה an Israel vermittelt worden ist, eingeleitet durch בְּיַד.

§ 2.

Der Ausdruck מַשָּׂא דְּבַר־יְהוָה.

Die Charakterisierung einer prophetischen Schrift durch den Doppelausdruck מַשָּׂא דְּבַר־יְהוָה findet sich ausser hier nur noch in den beiden Anhängen des Sacharjabuches (Sach. 9, 1 und 12, 1), doch werden auch zwei prophetische Bücher, das des Naḥum und das des Ḥabaḳḳuḳ durch die Bezeichnung מַשָּׂא bzw. הַמַּשָּׂא eingeleitet, ebenso auch 11 Redestücke im Buche Jesaia, von denen 10 auf die Redegruppe KK. 13—23 entfallen: 13, 1; 14, 28; 15, 1; 17, 1; 19, 1; 21, 1. 11. 13; 22, 1; 23, 1 und 30, 6. Im Anschluss an die Vulgata (onus) und das Targum (מטל) fassten die älteren Ausleger מַשָּׂא mit Vorliebe in der Bedeutung, in der das Wort abgesehen von den prophetischen Ueberschriften sich vornehmlich findet, d. h. Last= onus, vgl. Ex. 23, 5. 2. Kön. 5, 17; 8, 9. Jes. 22, 25; 46, 1 f. Jer. 17, 21 f. 24. 27. Neh. 13,

15. 19 (מַשָּׂא = Last im physischen Sinne); Num. 11, 11. 17. Dt. 1, 12. 2. Sam. 15, 33; 19, 36 (מַשָּׂא = Last im geistigen Sinne). So z. B. Luther, Calvin, Drusius, Tarnoy, Grotius (zu Sach. 9, 1; 12, 1), Cornel. a Lapide, Cappellus, auch Hengstenberg (Christol.[2] III S. 587), Reinke, Pressel, Keil (zu Sach. 9, 1; 12, 1), Knabenbauer, die מַשָּׂא hier wie auch in den anderen prophetischen Ueberschriften als „prophetia onerosa, gravis dura molesta" (Cappellus) bzw. „tristis" (Grotius) verstehen. Neuerdings haben de Moor (S. 177—184) und Tichomiroff (S. 139—152) diese Ansicht wieder zu verteidigen gesucht.

Von den jüdisch-mittelalterlichen Exegeten scheint auch Raschi auf seiten dieser Auffassung zu stehen, wenn er zur Erklärung von מַשָּׂא auf das französische Verbum porter verweist (פו״ר פור״ט בלע״ז, wofür nach Isopescul vielleicht פו״ר פורטו״ר = pour porter zu lesen sei), um dann allerdings erläuternd hinzuzufügen דבר הנמסר למלאכי לשאת אותו אל בני ישראל = verbum traditum Malachiae ad proferendum ad filios Israel.

Dagegen erklärt Ibn-Ezra מַשָּׂא ausdrücklich durch נבואה = vaticinum (vgl. Neh. 6, 12. 2. Chr. 15, 8; 9, 29).

Von den christlichen Auslegern hat schon Coccejus (S. 678), wenn auch unter fälschlicher Berufung auf Hos. 1, 6 richtig erkannt, dass מַשָּׂא hier im Sinne von „prolatio et pronunciatio (sl. verbi Jehovae)" zu verstehen sei, nachdem bereits Drusius (S. 710 zu Nah. 1, 1) erklärt hatte: „מַשָּׂא non tantum onus significare, sed prolatum sive verbum."

Venema (S. 17), v. Til (S. 15), Pocock (S. 106), Rosenmüller (S. 236), Gesenius (Thes s. v.) u. a. (s. de Moor S. 178) haben sich Coccejus angeschlossen, und seitdem gilt die Bedeutung — Ausspruch (Ewald, Umbreit, Köhler, Reuss, Nowack, Marti[KHz], Isopescul, Riessler, Buhl HW[16] s. v., König WB s. v., Volck PRE[3] XII S. 107) bzw. Gottesausspruch (Delitzsch, Hab. S. 1) bzw. feierlicher Ausspruch (Siegfried-Stade HW s. v.), Spruch (Wellhausen, Kl. Proph.[3] zu Nah. 1, 1 und Hab. 1, 1), Orakel (v. Orelli, Duhm, Haller) bzw. oracle (v. Hoonacker, Driver, J. M. P. Smith), bzw. oracle, utterance (Brown-Driver-Briggs Lex. s. v.), prophétie (Halévy) als die allgemein anerkannte.

Die Richtigkeit dieser Erklärung ergibt sich aus 2. Kön. 9, 25 f. und Jer. 23, 33—38. Während die erstere Stelle die Identität

von הַמַּשָּׂא bzw. הַמַּשָּׂא אֲשֶׁר נָשָׂא יְהוָה (2. Kön. 9, 25) mit דְּבַר יְהוָה (2. Kön. 9, 26) beweist, zeigt die letztere, dass מַשָּׂא יְהוָה (Jer. 23, 36) bzw. מַה־מַּשָּׂא יְהוָה (Jer. 23, 33) gleichbedeutend ist mit דְּבַר יְהוָה bzw. mit מֶה־עָנָה יְהוָה וּמַה־דִּבֶּר יְהוָה (Jer. 23, 35).

Gressmann (Musik und Musikinstrumente im A. T., Giessen 1903, S. 15) erklärt diese Bedeutung von מַשָּׂא als verkürzte Ausdrucksweise für מַשָּׂא רֹאשׁ d. h. das Aufheben des Hauptes zu feierlich-rhythmischer *ἀναφώνησις* bei Gesang, Klagelied, Gebet, woraus sich dann die Bedeutung „Gesang" entwickelt habe. Doch schwerlich mit Recht. Der Ausdruck נָשָׂא רֹאשׁ hat nirgends im A. T. die Bedeutung das Haupt zu Gesang, Klagelied oder Gebet zu erheben, vgl. Ri. 8, 28. Sach. 2, 4. Ps. 83, 3. Hi. 10, 15.

Man wird daher bei der alten Erklärung zu bleiben haben, dass מַשָּׂא als Nominalform maḳṭal von נָשָׂא in der Bedeutung נָשָׂא קוֹל abzuleiten sei. So im Anschluss an Coccejus (Lex. s. v.) und Vitringa (zu Jes. 13, 1), Venema (S. 17), Gesenius (Thes. s. v.), Delitzsch (Hab. S. 1), Siegfried-Stade (HW s. v.), K. H. Graf (Jer. S. 315) u. a.

Zu נָשָׂא in der Bedeutung נָשָׂא קוֹל vgl. Jes. 3, 7; 42, 2. 11. Hi. 21, 12. Aus dieser verkürzten Ausdrucksweise ergibt sich für נָשָׂא, mit dem Akkus. des Objekts konstruiert, der Sinn: rezitieren, aussprechen, vortragen, anheben, vgl. Ex. 20, 7; 23, 1. Num. 23, 7. Dt. 5, 11. 1. Kön. 8, 31. 2. Kön. 9, 25; 19, 4. Jes. 14, 4. Jer. 7, 16. 29; 9, 17; 11, 14. Ez. 19, 1; 26, 17. Am. 5, 1. Mi. 2, 4. Ps. 15, 3; 81, 3. Dementsprechend bedeutet das von נָשָׂא nach der Form maḳṭal abgeleitete Nomen מַשָּׂא:

1) Das Erheben sl. der Stimme, das Aussprechen, Vortragen, Rezitieren. So 1. Chr. 15, 27 und eventuell auch V. 22. An beiden Stellen kann מַשָּׂא den Vortrag bzw. das kantillierende Rezitieren der gottesdienstlichen Gesänge bedeuten, vgl. S. Oettli, Die Bücher der Chronik, Esra und Nehemia (SZKK), 1889, z. d. Stt.

2) In Uebertragung des abstrakten Verbalbegriffs auf das Objekt, genauer das innere bzw. effizierte Objekt — das Auszusprechende, das Vorzutragende, das zu Rezitierende bzw. der Ausspruch, das Orakel. So ausser an unserer Stelle und den oben (S. 50) genannten prophetischen Ueberschriften auch noch 2. Kön. 9, 25. Jer. 23, 33—38. Ez. 12, 10. Thr. 2, 14 (Plural

מַשְׂאוֹת שָׁוְא). 2. Chr. 24, 27. Bestätigt wird diese Erklärung auch durch die LXX, die מַשָּׂא teils durch *λῆμμα* (so an unserer Stelle und Sach. 9, 1; 12, 1. Hab. 1, 1. Nah. 1, 1. Jer. 23, 33—38. 2. Kön. 9, 25 auch Thr. 2, 14 *λήμματα*) teils durch *ὅρασις* (Jes. 13, 1; 19, 1; 30, 6) bzw. *ὅραμα* (Jes. 21, 1. 11), aber auch durch *ῥῆμα* (Jes. 14, 28; 15, 1; 17, 1; 22, 1; 23, 1) wiedergibt, während Symmachus (Jes. 15, 1; 17, 1; 19, 1; 21, 13; 22, 1; 23, 1; 30, 6. Jer. 23, 33. Ez. 12, 10. Hab. 1, 1. Mal. 1, 1. Prov. 31, 1) und Theodotion (Jes. 15, 1; 17, 1; 19, 1; 21, 13; 22, 1; 23, 1. Jer. 23, 33. 38. Hab. 1, 1. Mal. 1, 1) stets *λῆμμα*, Aquila dagegen neben dem üblichen *ἆρμα* (Jes. 15, 1; 19, 1; 21, 13; 23, 1. Jer. 23, 33. Ez. 12, 10. Nah. 1, 1. Hab. 1, 1. Sach. 9, 1. Mal. 1, 1. Prov. 31, 1) einmal auch *ὅραμα* (Jes. 30, 6) bietet.

Von den Tochterversionen der LXX wird an unserer Stelle *λῆμμα* in sehr mannigfaltiger Weise wiedergegeben; während v. lat. (assumptio) sowie arm., kopt.-a und kopt.-b (nach Isopescul) sich eng an ihre Vorlage anschliessen, bietet syr-hex. שקלא = onus bzw. susceptio oneris bzw. portio, arab. وَحْيٌ = revelatio bzw. res revelata, slav. **пророчество** = prophetia, vaticinium, aeth. taraf(a) = *κατάλειμμα*, *ὑπόλειμμα* (offenbar unter Verwechselung von *λῆμμα* und *λεῖμμα*, vgl. Dillmann, Lex. aeth. s. v.).

Zu dem Zeugnis der LXX gesellt sich das der Peš., die hier wie Sach. 12, 1 und Hab. 1, 1 חזוא = visio, res visa übersetzt; ähnlich auch Thr. 2, 14 נבּיותא = prophetia, vaticinium und Jer. 23, 33—38 פּתגמא = דָּבָר (vgl. auch Sach. 9, 1, wo פּתגמא als Aequivalent für מַשָּׂא דבר erscheint); allerdings bietet sie anderwärts auch מחותא = plaga (Nah. 1, 1), משקלא = onus (2. Kön. 9, 25. Jes. 13, 1; 14, 28; 15, 1; 17, 1; 19, 1; 21, 1. 11. 13; 22, 1; 23, 1; 30, 6) bzw. das synonyme שקולתא (Ez. 12, 10).

Ist demnach die Annahme berechtigt, dass מַשָּׂא und דָּבָר bzw. דְּבַר־יְהוָה Wechselbegriffe sind, so entsteht die Frage, in welchem Verhältnis מַשָּׂא zu dem folgenden דְּבַר יְהוָה steht. Bisher hat dieses Verhältnis folgende drei Erklärungen gefunden:

1) Die beiden Ausdrücke stehen im Genetivverhältnis zueinander. So LXX, Vulg. und Peš., von denen letztere (דפתגמודי) übrigens statt דָּבָר die vielleicht auf einer Dittographie des An-

fangsbuchstabens des zweiten Worts beruhende LA דִּבְרֵי vorauszusetzen scheint, vgl. Isopescul. In Uebereinstimmung mit den drei genannten Versionen auch fasst alle älteren Ausleger, wie Calvin, Drusius, Grotius (zu Sach. 9, 1 und 12, 1), Coccejus Pocock, Rosenmüller, Maurer, Reinke, Ewald, Köhler, Keil, aber auch einzelne neuere, wie Knabenbauer, Reuss, Nowack, G. A. Smith, Tichomirow, de Moor, Isopescul, Driver, Marti[KHS3], Duhm, Haller, J. M. P. Smith, Volck (a. a. O), Gr. Baudissin (Einl. S. 586 f.).

2) Die beiden Ausdrücke stehen zueinander im Appositionsverhältnis. So Hitzig-Steiner (zu Sach. 9, 1), v. Orelli, v. Hoonacker, Kuenen (O² II § 83, 9), Budde (GAHL S. 172 f.).

3) Die beiden Ausdrücke stehen überhaupt in keinem Verhältnis zueinander. Es sind zwei selbständige, von einander unabhängige Ueberschriften, die daher in der Uebersetzung durch einen Punkt voneinander zu trennen sind. So Marti[KHS2], Halévy, Riessler.

Rein grammatisch betrachtet, sind alle drei Auffassungen zulässig, während die Akzentuation, die מַשָּׂא mit dem verbindenden Akzent מֵרְכָא versieht, wenigstens die Wahl zwischen den beiden ersten Auffassungen offen lässt, da der genannte Akzent sowohl bei genetivischer (Gen. 17, 13. Jes. 23, 5) als auch bei appositioneller (Ez. 22, 18. 1. Chr. 15, 19) Verbindung Anwendung findet.

Von den Vertretern der appositionellen Verbindung halten Budde (GAHL S. 172. ZAW 1906, S. 18) und v. Orelli (a. a. O. S. 222) מַשָּׂא für einen späteren Zusatz; ursprünglich habe die Ueberschrift nur gelautet: Wort Jahves an (über) usw. bzw. אֲשֶׁר דִּבֶּר יהוה ביד מלאכי [הַדָּבָר]. Aehnlich auch König (Einl. S. 378). Doch im Hinblick auf Jer. 23, 33 ff. scheint das etwas unwahrscheinlich zu sein. Sollte wirklich ein Sammler oder Redaktor der Bezeichnung דִּבְרֵי־יְהוָה den von Jeremia ausdrücklich verpönten terminus מַשָּׂא vorgesetzt haben? Eher dürfte wohl der umgekehrte Fall angenommen werden. Jedenfalls erscheint es sehr begreiflich, wenn unter dem Eindruck der jeremianischen Polemik gegen den Ausdruck מַשָּׂא (vgl. Cornill, zu Jer. 23, 33 ff.) dieser durch das von Jeremia empfohlene דְּבַר יְהוָה ersetzt wurde m. a. W. nicht מַשָּׂא ist Zusatz, sondern

vielmehr דִּבְרֵי־יְהוָה ein nachträglich hinzugefügter Ersatz für das als anstössig empfundene מַשָּׂא.

Das gleiche mag auch von den ganz analogen Ueberschriften Sach. 9, 1 und 12, 1 gelten, deren Verhältnis zu Mal. 1, 1 unten § 7 in eingehenderer Weise erörtert wird.

In allen drei Fällen wird, wie auch sonst öfters im A. T., Korrigendum und Korrektur neben einander stehen geblieben sein.

Ist dem aber so, dann sind die beiden Ausdrücke מַשָּׂא und דִּבְרֵי־יְהוָה erst durch die masorethische Akzentuation in das genetivische bzw. appositionelle Verhältnis zueinander gesetzt worden.

§ 3.

Die Empfänger der Prophetie und ihre Einführung.

Das Objekt, dem der göttliche Ausspruch bzw. das göttliche Wort gilt, wird durch אֶל־ eingeleitet und als יִשְׂרָאֵל bezeichnet. Die Einführung durch אֶל־ ist auch sonst häufig im A. T., s. die Aufzählung aller Stellen, an denen דָּבָר bzw. דִּבְרֵי־יְהוָה mit אֶל־ verbunden ist bei Noordtzij, Het hebreeuwsche voorzetsel אל, Leiden 1896, S. 64 f.

Von den alten Versionen bestätigt jedoch nur Vulg. (ad) den M. T., während LXX (ἐπί), Peš. (על) und Targ. (על) statt אל vielmehr על gelesen zu haben scheinen. Letztere LA, die auch Ibn-Ezra vorauszusetzen scheint (על ישרמל התנבא), wird bevorzugt von Stade (ZAW 1882, S. 308), Kuenen, (O² II § 83, 9) und, wie es scheint, ebenfalls von Budde (ZAW 1906, S. 17), vgl. auch die Uebersetzungen von J. H. Michaelis (contra) und Maurer (in).

Die Entscheidung für die eine oder die andere der beiden Lesarten wird jedoch durch folgende zwei Umstände erschwert:

1) Der Ausdruck דִּבְרֵי־יְהוָה findet sich sowohl in der Verbindung mit אֶל־ als auch mit עַל־, s. die Beispiele bei Noordtzij (a. a. O.) und Budie, (Die hebr. Praepos. ʿAl (על), Halle, 1882 S. 16 f.).

2) Die beiden Praepositionen אֶל־ und עַל wechseln in einer ganzen Reihe von Stellen in den HSS und Drucken miteinander, vgl. Noordtzij (a. a. O. S. 100) und de Rossi (zu Jos. 5, 14).

Das als indirektes Objekt genannte יִשְׂרָאֵל ist hier ebenso wie 1, 5; 2, 11. 16 und 3, 22 (כָּל־יִשְׂרָאֵל) Bezeichnung der nachexilischen Gemeinde, die anderwärts bei unserem Propheten auch יְהוּדָה (2, 11; 3, 4) sowie יַעֲקֹב (1, 2; 2, 12) bzw. בְּנֵי־יַעֲקֹב (3, 6) heisst.

Nach Analogie einiger Stellen in den zeitgenössischen Esramemoiren sowie in der Chronik, wo neben יִשְׂרָאֵל (1. Chr. 9, 2) bzw. כָּל־יִשְׂרָאֵל (Esr. 10, 5) bzw. הָעָם יִשְׂרָאֵל (Esr. 9, 1) noch ausdrücklich die Priester und die Leviten bzw. die levitischen Priester genannt werden, könnte man auf den ersten Blick versucht sein, יִשְׂרָאֵל auch hier im Sinne von Laien zu fassen. Bei der Lesart מַלְאָכוֹ für מַלְאָכִי (vgl. oben Kap. I § 2 S. 28 f.) ergäbe sich dann für die Ueberschrift der ganz treffende Sinn: Massa d. i. Wort Jahves an die Laien durch seinen Boten.

Doch die ausdrückliche Bezugnahme des Buches auf die Vergehen der Priester (1, 6—2, 9; 3, 3) verbietet diese Fassung. Man wird daher eher Theodor M. Recht geben, dass יִשְׂרָאֵל hier Gesammtbezeichnung für Priester und Laien sei.

Andere wie Calvin, Reinke, Köhler, Knabenbauer, Tichomiroff, J. M. P. Smith erblicken in dem Namen יִשְׂרָאֵל eine Ehrenbezeichnung, die den heilsgeschichtlichen Beruf der Gemeinde zum Ausdruck bringen soll, während wiederum für andere, wie Tarnov, Pocock, Rosenmüller der Name nur einen Hinweis auf die Zusammensetzung der Gemeinde enthalte, die nicht nur Angehörige der Stämme Juda, Benjamin und Levi, sondern auch Elemente der übrigen Stämme umfasst habe.

§ 4.

Der Vermittler der Prophetie und seine Einführung.

Das persönliche Organ, durch das das מַשָּׂא bzw. דְּבַר יְהוָה an Israel vermittelt worden ist, wird bezeichnet mit dem Namen מַלְאָכִי, über den bereits oben in Kap. I gehandelt worden ist. Eingeführt wird der Verfassername wie auch sonst vielfach im A. T. die menschlichen Medien göttlicher Willenskundgebung mittels der zusammengesetzten Praeposition בְּיַד (vgl. König,

Lehrgeb. II, 1 § 112, 6) bzw. mittels der durch יַד verstärkten Praeposition בְּ (vgl. Brockelmann V. Gr. II, § 238 a γ). LXX ἐν χειρί, Peš. ביד, Targ. ביד, Vulg. in manu.

Zu dem analogen Gebrauch von בְּיַד vgl. Ex. 9, 35. Lev. 10, 11. Num. 15, 23. Jos. 20, 2. Ri. 3, 4. 1. Sam. 28, 15. 1. Kön. 8, 53; 12, 15. Jes. 20, 2. Jer. 37, 2; 50, 1. Ez. 38, 17. Hos. 12, 11. Hag. 1, 1. 3; 2, 1. 10. Sach. 7, 7. 12. Esr. 9, 11. Neh. 8, 14; 9, 30; 10, 30. 1. Chr. 11, 3; 24, 19. 2. Chr. 10, 15; 34, 14; 35, 6.

Die Gleichwertigkeit von בְּיַד mit instrumentalem בְּ ergibt sich deutlich aus 1. Sam. 28, 15 wo בְּיַד הַנְּבִיאִים neben בַּחֲלֹמוֹת steht. Der Sinn von בְּיַד wird treffend im Anschluss an Reinbeck (Exercit. in proph. Hagg. 1692) von J. H. Michaelis (zu Hag. 1, 1) mit den Worten erklärt: per manum i. e. per ministerium; manus enim hominis aptissimum est instrumentum s. membrum negotia corporis expediundi. Hinc phrasis illa a propria significatione per metaphoram eleganter in aliam deducta est: ac qui tuto alicui aliquid committere potest, quod recte curatum vult, Hebraeis per manum illius fecisse dicitur; licet res non manibus sed vel ore vel aliis etiam modis effectui detur. Sinngemäss, wenn auch nicht wörtlich, übersetzt, daher Reuss: „durch den Mund".

In den Ueberschriften der altt. prophetischen Bücher findet sich der Ausdruck בְּיַד zur Einführung des Verfassers nur noch an der Spitze des Buches Haggai (Hag. 1, 1), dessen zweite und dritte Rede (Hag. 2, 1. 10) ebenfalls in gleicher Weise eingeleitet wird, während in der vierten Rede (2, 20) בְּיַד durch אֶל־ ersetzt ist, doch vgl. Budde (ZAW 1906, S. 9f.), Marti[KHS²] (z. St.), und J. M. P. Smith (z. St.), denen zufolge auch 2, 1. 10 אֶל־ zu lesen ist.

Ausser in den genannten Haggaireden wird der Ausdruck nur noch Jes. 20, 2 und Jer. 50, 1 in der Ueberschrift einer einzelnen Prophetenrede angewandt.

Der sonstige Gebrauch von בְּיַד zur Einführung des menschlichen Organs göttlicher Aussprüche innerhalb der prophetischen Reden bzw. Erzählungsstücke selbst ist auf die oben angeführten Stellen (Jer. 37, 2. Ez. 38, 17. Hos. 12, 11. Sach. 7, 7. 12. Hag. 1, 3) beschränkt.

§ 5.

Das Verhältnis der Ueberschrift des B. Maleachi zu der der anderen Prophetenbücher.

Vergleicht man unsere Ueberschrift mit den Ueberschriften der 14 anderen Bücher des altt. Prophetenkanons, so vermisst man, wie schon Hengstenberg (Christ.[2] III. S. 583) richtig gesehen (vgl. oben Kap. I § 1 S. 9), eine Reihe von Angaben, die sich sonst mehr oder minder häufig in den Ueberschriften finden. Es fehlt hier eine Angabe über den Vatersnamen des Propheten, wie sie die Ueberschrift der Bücher Jesaia (1, 1), Jeremia (1, 1), Ezechiel (1, 3), Hosea (1, 1), Joel (1, 1), Jona (1, 1), Ṣephanja (1, 1), Sacharja aufweisen, von dem Namen des Grossvaters (Seph. 1, 1. Sach. 1, 1, falls nicht an letzterer Stelle עִדּוֹ im Hinblick auf Esr. 5, 1; 6, 14 Name des Vaters ist und בֶּרֶכְיָה auf einer Verwechselung des nachexilischen Propheten mit dem gleichnamigen Zeitgenossen des Jesaia זְכַרְיָהוּ בֶּן יְבֶרֶכְיָהוּ Jes. 8, 2 beruht, vgl. J. M. P. Smith, ICC z. St.) oder gar einer längeren Genealogie (Seph. 1, 1), ganz zu geschweigen.

Es fehlt ferner eine Angabe über die Heimat bzw. den Geburtsort des Propheten, wie sie die Ueberschriften der BB. Jeremia (1, 1), Amos (1, 1), Micha (1, 1) und Nahum (1, 1) bieten. Ebenso fehlt eine Angabe über den Aufenthaltsort des Propheten bzw. den Ort, an dem der Prophet seine Wirksamkeit ausgeübt — eine Angabe, die sich sonst allerdings nur noch bei Ezechiel (1, 1. 3) findet.

Desgleichen fehlt jegliche Angabe über den, sei es ausserprophetischen, sei es prophetischen Beruf bzw. Stand des Verfassers, wie sie die Ueberschriften der BB. Jeremia (1, 1 מִן־הַכֹּהֲנִים) Ezechiel (1, 3 הַכֹּהֵן), Amos (1, 1 אֲשֶׁר־הָיָה בַּנֹּקְדִים), Haggai (1, 1 הַנָּבִיא) und Sacharja (1, 1 הַנָּבִיא) vermerken.

Es fehlt endlich jegliche chronologische Angabe, wie sie mehrere vorexilische Propheten, teils nach judäischen (Jes. 1, 1. Jer. 1, 2 f. Mi 1, 1. Seph. 1, 1) teils nach judäischen und israelitischen Regierungen (Hos. 1, 1. Am. 1, 1), der exilische Ezechiel nach der Aera der ersten Deportation vom Jahre 597 unter Fixierung von Monats- und Tageszahl (Ez. 1, 2 f. vgl. 8, 1; 20, 1; 24, 1; 26, 1; 29, 1. 17; 30, 20; 31, 1; 32, 1. 17; 33, 21; 40, 1) sowie nach den Jahren seines eigenen Lebensalters (Ez. 1, 1 s.

Kraetzschmar HKAT 1900 z. St., vgl. auch oben Kap. I § 5 S. 45) und die nachexilischen Propheten Haggai (1, 1 vgl. 2, 1. 10. 20) und Sacharja (1, 1 vgl. 1, 7; 7, 1) nach persischen Regierungsjahren mit genauer Bestimmung auch des Monats- und Tagesdatums buchen.

Uebrigens teilt das Buch Maleachi das Fehlen des Vatersnamens in der Ueberschrift mit den BB. Amos, Obadja, Micha, Nahum, Habakkuk und Haggai; das Fehlen der Heimat des Propheten mit den BB. Jesaia, Ezechiel, Hosea, Joel, Obadja, Jona, Habakkuk, Sephania, Haggai, Sacharja; das Fehlen der Berufsbezeichnung des Verfassers mit den BB. Jesaia, Hosea, Joel, Obadja, Jona, Micha, Nahum, Sephania; das Fehlen jeglicher chronologischer Daten mit den BB. Joel, Obadja, Jona, Nahum, Habakkuk. Die Angabe über die Empfänger der Prophetie hat dagegen die Ueberschrift des B. Maleachi voraus vor den Ueberschriften der BB. Jeremia (Jer. 1, 1, doch vgl. 1, 10. 18), Ezechiel (Ez. 1, 1, doch vgl. 2, 3; 3, 1), Hosea (Hos. 1, 1, doch vgl. 4, 1), Joel, Obadja (1a, doch vgl. 1b), Jona, Nahum, Habakkuk, Sephania und Sacharja.

Demnach steht die Ueberschrift unseres Buches mit der Dreizahl ihrer Angaben: 1) Charakter des Inhalts: Massa bzw. Wort Jahwes, 2) Empfänger des Massa: Israel und 3) Vermittler des Massa bzw. des Jahweworts: Mal'akhi — inbezug auf den Inhalt bzw. die Zahl ihrer Angaben neben den Ueberschriften der BB. Joel, Jona (Charakter des Inhalts, Name, Vatersname), Nahum (Inhalt, Name, Heimat) und Habakkuk (Charakter des Inhalts, Name, Beruf bzw. Stand) an vorletzter Stelle unter den Ueberschriften der prophetischen Bücher. Noch kürzer ist nur noch die Ueberschrift des B. Obadja (1, 1a) mit ihrer Doppelangabe über den Charakter der Prophetie und deren Verfasser.

Inwieweit die Angabe der Ueberschrift als Kriterium für die Bestimmung des Charakters des Namens מַלְאָכִי in Betracht zu ziehen sind, ist oben (Kap. I § 1 S. 9; § 2 S. 11f.) zur Sprache gekommen.

Als ein anderes Argument nach dieser Richtung ist, wie ebenfalls bereits oben (Kap. I § 2, S. 12) bemerkt worden war, das Verhältnis unserer Ueberschrift zu denen der beiden Anhänge des Sacharjabuches geltend gemacht worden.

Diese Frage ist daher noch des näheren zu besprechen.

§ 6.

Das Verhältnis der Ueberschrift des B. Maleachi zu der von Sach. 9, 1 und 12, 1.

Als erster hat m. W. H. Ewald (PAB[3] I S. 80 f.) die Ansicht vertreten, dass die genannten drei Schriften: Sach. 9—11, Sach. 12—14 und Maleachi ursprünglich anonym gewesen seien; der Redaktor des Zwölfprophetenbuches habe dabei für passend gehalten, die Anfangsworte von Sach. 9, 1 משא דבר יהוה auch den beiden anderen Stücken als Ueberschrift voranzustellen, jedoch mit dem Zusatz על ישראל bzw. אל ישראל, wobei in dem dritten Stück der ungenannte Verfasser noch „wizig" nach den Worten 3, 1 benannt worden sei, vgl. oben Kap. I § 1 S. 10.

Stade (ZAW 1882 S. 308 vgl. auch 1881 S. 14) hat sich Ewald angeschlossen: die Zusammenstellung משא דבר יהוה, sonst unerhört, erkläre sich aus einer missverständlichen Auffassung von Sach. 9, 1, derzufolge neben משא auch דבר יהוה בארץ חדרך mit zu der Ueberschrift gerechnet wurde. Ebenso Kuenen (O^2 II § 83, 9; 84, 15).

Diese Erklärung, dass die Ueberschrift Mal. 1, 1 gleich der von Sach. 12, 1 nur eine sekundäre Nachbildung des missverstandenen Originals Sach. 9, 1 von der Hand des Redaktors oder Diaskeuasten des Dodekapropheton sei, kann heute wenn auch hier und da etwas modifiziert und differenziert, als ziemlich allgemein anerkannt gelten, vgl. Cornill (Einl.[7] § 38, 4), Kautzsch (Abr. S. 187), Gr. Baudissin (Einl. S. 587), Wildeboer (LAT § 21, 1), Sellin (Einl.[2] S. 119), Steuernagel (Einl. S. 649), Driver (Introd.[6] S. 355; Min. Proph. S. 285), Nowack$^{K^0}$ (zu Sach. 9, 1 und Mal. 1, 1), G. A. Smith (S. 332 f.), Marti, Duhm^A, J. M. P. Smith.

Zu den Modifikationen dieser Ansicht gehört es, wenn Marti, Nowack und Steuernagel alle drei Ueberschriften (Sach. 9, 1; 12, 1. Mal. 1, 1) auf die gleiche Hand zurückführen, während J. M. P. Smith diese Frage offen lässt.

Eine weitere Differenz besteht zwischen Cornill und G. A. Smith, von denen ersterer die Ueberschrift Mal. 1, 1 für zeitlich älter als Sach. 12, 1 hält, letzterer dagegen das Prioritätsverhältnis im entgegengesetzten Sinne auffasst.

Nach Duhm und Steuernagel sind in der Entstehungsgeschichte der Ueberschrift unseres Propheten zwei Stadien zu

unterscheiden, da die Worte von Gl. b erst von einem Spätern herrühren können.

Auf der gleichen Linie, wenn auch in der entgegengesetzten Richtung liegt die Erklärung Torreys (JBL XVII S. 1 f.), demzufolge in Mal. 1, 1 das Original, in Sach. 9, 1; 12, 1 dagegen die Kopie zu suchen sei.

Einen dritten Lösungsversuch bietet König (Einl. S. 378) mit der Annahme, dass die Uebereinstimmung der drei Ueberschriften durch Angleichung von Mal. 1, 1 an Sach. 9, 1; 12, 1 entstanden sei, indem man dem ursprünglichen דבר יהוה noch ein משא vorsetzte (vgl. oben § 2 S. 54); Strack (Einl.[6] S. 126) hat sich König angeschlossen; ganz ähnlich auch v. Orelli (S. 222): „Der Sammler hat also doch wohl etwa die Ueberschrift אֲשֶׁר דִּבֶּר יהוה ביד מלאכי (הַדָּבָר) vorgefunden (vgl. Jer. 50, 1), die er dann den früheren analog gestaltete".

Etwas anders Budde (ZAW 1906, S. 18, vgl. GAHL S. 172, s. auch oben § 2 S. 54): „Das משא dürfte an allen drei Stellen erst nachträglich vorgesetzt sein, ebenso wie משא נינוה dem Buche Nahum, המשא dem Buche Habakuk, und die sämtlichen Massa-Ueberschriften in Jes. 13—23. Es handelt sich um das Modewort einer bestimmten Redaktionsphase."

Doch es fragt sich, ob die auffallende Aehnlichkeit der Ueberschrift in drei unmittelbar aufeinander folgenden Stücken des Dodekapropheton nicht auch noch anders erklärt werden könne.

Es ist jedenfalls nicht zu übersehen, dass auch ein andermal im Dodekapropheton innerhalb einer Gruppe von vorexilischen oder zum mindesten für vorexilisch gehaltenen Prophetien zwei mit מַשָּׂא bzw. הַמַּשָּׂא überschriebene Prophetenschriften nebeneinander gestellt sind: die des Nahum (מַשָּׂא נִינְוֵה) und die des Habakkuk (הַמַּשָּׂא אֲשֶׁר חָזָה וגו׳).

Von hier aus legt sich die Annahme nahe, dass die Einreihung der beiden Schlussteile des Sacharjabuches (Sach. 9—11 und 12—14) und des B. Maleachi an das Ende des Zwölfprophetenbuches durch die Aehnlichkeit ihrer Ueberschriften veranlasst worden ist d. h. also nicht die Stellung der drei Schriftstücke im Prophetenkanon hat ihre fast gleichlautenden Ueberschriften bedingt, sondern umgekehrt m. a. W. die Ueberschrift war das Prius und die Eingliederung in die Sammlung das Posterius.

Auch Kuenen (O^2 II § 65, 5) hält es a priori für wahrscheinlich, dass die Aufschriften auf die Anordnung der Bestandteile des Zwölfprophetenbuches einen Einfluss ausgeübt, ja, inbezug auf Sach. 9, 1; 12, 1 und Mal. 1, 1 sogar für gewiss. Trotzdem hat er sich, wie bereits oben (S. 60) gezeigt worden, nachträglich (O^2 II § 83, 9; 84, 15) zu der entgegengesetzten Auffassung bekannt mit der Begründung, dass in dem gegebenen Fall der Autor der Ueberschriften und der Sammler des Dodekapropheton ein und dieselbe Person gewesen sei.

Bei der Unbeweisbarkeit der zuletztgenannten Voraussetzung fallen jedoch ausser den bereits oben (S. 61) erwähnten, gewisse Analogien auch anderer biblischer Bücher, wie die des Spruchbuchs und des Psalters für unsere Ansicht ins Gewicht.

In ersterem sind zwei Spruchsammlungen, die in der Ueberschrift das Wort מַשָּׂא tragen (Pr. 30, 1; 31, 1) nebeneinander gestellt, wenn auch der Ausdruck hier vermutlich nach Analogie von Gen. 25, 14. 1. Chr. 1, 30 zu erklären ist d. h. einen Landschafts- bzw. Stammesnamen bezeichnet, vgl. H. F. Muehlau, De proverbiorum quae dicuntur Aguri et Lemuelis origine atque indole, 1869, S. 6—34; Delitzsch, Spr. zu 30, 1; Wildeboer, KHCAT, 1897, zu Pr. 31, 1.

Zu der Anordnung des Psalters, genauer der einzelnen Psalmen innerhalb der verschiedenen Psalmensammlungen nach Liedarten mit gleichlautender Ueberschrift (מִזְמוֹר Ps. 3—6. 8. 9. 12. 13. 19—24. 29—31. 38—41. 47—49. 62—64; מַשְׂכִּיל Ps. 42—45. 52—55; הַלְלוּיָהּ Ps. 105—107. 111—114. 116—118. 135. 136. 146—150) s. Steuernagel, Einl. § 155 f.

§ 7.

Der Zusatz der LXX.

Abgesehen von einzelnen kleinen Varianten, die bereits in § 2 (Peš. דברי statt דבד) und § 3 (LXX, Peš., Targ. על statt אל) sowie in Kap. I § 2 S. 28 (LXX מלאכו statt מלאכי) zur Sprache gekommen sind, unterscheiden sich die alten Versionen von dem M. T. vor allem durch Zusätze, deren sowohl das Targum als auch die LXX je einen aufweist.

Der Zusatz des Targum דמתקרי שמיה עזרא ספרא = qui appellatus est Ezra scriba, ist bereits oben Kap. I § 1 (S. 4); § 2

(S. 31 vgl. auch § 3 S. 36) besprochen worden, der der LXX dagegen vorläufig nur erwähnt worden im Zusammenhang mit der Hypothese Bachmanns (vgl. oben Kap. I § 1 S. 7).

Der Zusatz der LXX lautet: *θέσθε δὴ ἐπὶ τὰς καρδίας ὑμῶν.* Von den Tochterversionen stimmen arm. (nach Isopescul) v. lat., syr-hex, slav. wörtlich mit diesem Text überein; dagegen scheint kopt-a (nach Isopescul) *εἰς τὴν καρδίαν ὑμῶν* gelesen zu haben, die aeth. (balebbekemmū) *ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν*, während die arab. (فِى قُلُوبِكُمْ = *ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν*) zwar den Plural beibehält, jedoch statt der Praeposition *ἐπί* gleich der aeth. *ἐν* vorauszusetzen scheint.

Bachmann (Altt. Unters. S. 111 f.) retrovertiert: וְשִׂמוּ בְלֵב, glaubt jedoch im Hinblick auf die notorisch häufige Verwechselung von ב und כ als Vorlage der LXX den Text וְשִׂמוּ כָלֵב annehmen zu dürfen; durch diese Annahme wäre dann Kaleb als der eigentliche Verfassername für das B. Maleachi festgestellt, vgl. oben Kap. I § 1 S. 7.

Demgegenüber hat jedoch J. C. Matthes (ZAW 1903 S. 126 f.) bemerkt, dass im Hinblick auf Mal. 2, 2, wo die LXX תָּשִׂימוּ עַל־לֵב durch *θήσθε εἰς τὴν καρδίαν ὑμῶν* wiedergibt, der Zusatz der LXX nur Uebersetzung sein könne von וְשִׂימוּ עַל לְבוֹתֵיכֶם, wodurch dann der Kalebhypothese der Boden entzogen wäre. Nowack[Ko] und Marti[Do] haben sich Matthes angeschlossen, während J. M. P. Smith unter Berufung darauf, dass שימו בלב schlechtes Hebräisch sei, die Wahl zwischen שימו על לב und שימו לב על nach Hag. 2, 15 offen lässt. In Anlehnung an letztgenannte Stelle bzw. V. 18 retrovertiert auch Riessler שִׂימוּ־נָא לְבוֹתֵיכֶם, nachdem früher schon Graetz (Em. zu Mal. 1, 2) שימו נא על לבבכם vorgeschlagen hatte.

Die von J. M. P. Smith angezogene Stelle Hag. 2, 15 ist übrigens die einzige in der LXX (innerhalb der auch zum palaestinensischen Kanon gehörenden Bücher), an der sich der Satz *θέσθε δὴ ἐπὶ τὰς καρδίας ὑμῶν* verbotenus noch einmal wiederfindet (wenigstens nach der LA von A *Γ* Q, während B *εἰς* statt *ἐπί* bietet) und zwar als Uebersetzung von שִׂימוּ־נָא לְבַבְכֶם;

mit etwas verändertem Wortlaut dagegen begegnet er nicht nur in den von Riessler und Matthes angeführten Zitaten Hag. 2, 18 (*θέσθε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν* = שִׂימוּ־נָא לְבַבְכֶם) und Mal. 2, 2a (*ἐὰν μὴ θῆσθε εἰς τὴν καρδίαν ὑμῶν* = אִם־לֹא תָשִׂימוּ עַל־לֵב), vgl. auch Gl. b (*ὅτι ὑμεῖς οὐ τίθεσθε εἰς τὴν καρδίαν ὑμῶν* = כִּי אֵינְכֶם שָׂמִים עַל־לֵב), sondern auch anderwärts: 2. Sam. 13, 33 (*μὴ θέσθω ὁ κύριός μου ὁ βασιλεὺς ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτοῦ* = אַל־יָשֵׂם אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ אֶל־לִבּוֹ); 19, 20 (*τοῦ θέσθαι τὸν βασιλέα εἰς τὴν καρδίαν αὐτοῦ* = לָשׂוּם הַמֶּלֶךְ אֶל־לִבּוֹ). Ez. 14, 3 (*ἔθεντο τὰ διανοήματα αὐτῶν ἐπὶ τὰς καρδίας αὐτῶν* = הֶעֱלוּ גִלּוּלֵיהֶם עַל־לִבָּם); 14, 4 (*ὃς ἂν θῇ τὰ διανοήματα αὐτοῦ ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτοῦ* = אֲשֶׁר יַעֲלֶה אֶת־גִּלּוּלָיו אֶל־לִבּוֹ); 14, 7 (*καὶ θῆται τὰ ἐνθυμήματα αὐτοῦ ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτοῦ* = וְיַעַל גִּלּוּלָיו אֶל־לִבּוֹ). HL. 8, 6 (*θές με ὡς σφραγῖδα ἐπὶ τὴν καρδίαν σου* = שִׂימֵנִי כַחוֹתָם עַל־לִבֶּךָ). Theod. Dan. 1, 8 (*καὶ ἔθετο Δανιὴλ ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτοῦ* = וַיָּשֶׂם דָּנִיֵּאל עַל־לִבּוֹ), vgl. auch Sir. 50, 28 (*καὶ θεὶς αὐτὰ ἐπὶ καρδίαν αὐτοῦ σοφισθήσεται* = ונותן על לבו יחכם).

Angesichts dieses Befundes dürfte es am nächsten liegen, im Hinblick auf Hag. 2, 15 שִׂימוּ־נָא לְבַבְכֶם als hebräisches Aequivalent für den Zusatz anzusehen. Als Varianten kämen daneben noch in Betracht שִׂימוּ־נָא לִבְּכֶם (zu der Form לִבְּכֶם vgl. Gen. 18, 5. Jes. 66, 14. Ps. 48, 14) bzw. לִבּוֹתֵיכֶם, obschon der Plural לִבּוֹת sich nur in Verbindung mit dem Suffix der 3. Person pl. m. belegen lässt (לִבֹּתָם Jes. 44, 18; בִּלְבוֹתָם Ps. 125, 4).

Andere Möglichkeiten wären nach Mal. 2, 2. Ez. 14, 3. HL. 8, 6. Dan. 1, 8 שִׂימוּ־נָא עַל־לִבְּכֶם oder nach 2. Sam. 13, 33. Ez. 14, 4. 7. שִׂימוּ־נָא אֶל־לִבְּכֶם, wobei auch hier für לִבְּכֶם die oben genannten Varianten לִבַּבְכֶם und לִבּוֹתֵיכֶם substituiert werden könnten.

Zu der Bedeutung von שִׂים לֵב = acht haben, sich kümmern im Unterschied von שִׂים עַל־לֵב bzw. שִׂים אֶל־לֵב bzw. שִׂים בְּלֵב = sich etwas zu Herzen nehmen, zu Gemüte ziehen, gedenken, einsehen, erkennen vgl. das B. II zu 2, 2 Bemerkte.

Von allen den genannten Möglichkeiten scheint jedoch die

meiste Wahrscheinlichkeit für die an erster Stelle genannte zu sprechen, auch wegen der gleich zu erörternden Herkunft des Zusatzes.

Aber welcher von den angeführten Retroversionen man auch immer den Vorzug geben will, so gilt doch von jeder einzelnen von ihnen das gleiche, wie von der Rückübersetzung von Matthes, dass nämlich die Kalebhypothese Bachmanns dadurch gegenstandslos wird.

Der Ursprung des Zusatzes ist verschieden beurteilt worden.

Hieronymus hielt ihn für eine Entlehnung aus Hag. 2, 15, die entweder auf die Ueberschrift oder auf das Folgende zu beziehen sei. Von den Neueren haben sich de Moor und J. M. P. Smith an Hieronymus angeschlossen, ganz ähnlich auch Torrey (JBL 1898 S. 1), Marti^{Do} und Riessler, die jedoch ausser Hag. 2, 15 auch 2, 18 mit heranziehen.

Nach Torrey und Marti hat der Zusatz den Zweck entweder Haggai als Autor von Mal. 1—3 anzudeuten oder die etwas abrupt beginnende Ansprache V. 2 vorzubereiten. Letztere Annahme berührt sich mit der Vermutung Tichomiroffs (S. 156 ff.), dass der Zusatz dem Bestreben entsprungen sei, ein Bindeglied zwischen V. 1 und V. 2 herzustellen; dabei hält jedoch Tichomiroff in Uebereinstimmung mit Faber (RBML VI S. 104) den Zusatz für eine Entlehnung nicht aus Hag. 2, 15. 18, sondern aus Mal. 2, 2.

Reinke (S. 190) scheint die Entlehnung sowohl aus Mal. 2, 2 wie aus Hag. 2, 15 abzuweisen, und sich mit der Annahme zu begnügen, dass hier eine Randglosse vorliege, die durch einen Abschreiber in den Text geraten sei. Duhm^{A} endlich lässt es unentschieden, ob das in Rede stehende „Sätzchen eine Anspielung auf Hag. 1, 5. 7; 2, 15. 18 ist, oder ob es nur zufällig daran erinnert und vielmehr den Leser ermahnen soll, des göttlichen Ursprungs aller dieser Reden und Weissagungen eingedenk zu sein."

Sind wir mit unserer Annahme im Recht, dass sich der Wortlaut der zu postulierenden hebräischen Vorlage des Zusatzes mit dem von Hag. 2, 15 deckt (vgl. oben S. 64), dann dürfte es das Wahrscheinlichste sein, mit Hieronymus an eine Entlehnung der genannten Stelle zu denken.

Aehnliche unvermittelte Anfügungen von Zitaten aus andern Büchern finden sich ja auch sonst noch mehrfach in den altt. Schriften.

Mit Recht verweist J. M. P. Smith auf 1. Kön. 22, 28, wo M. T. in Uebereinstimmung mit Peš. und Targ., aber nicht LXX, am Schluss der Ansprache des Propheten Mikhaj^{e}hu ben Jimla an den König Aḥab die Anfangsworte aus dem B. Micha bietet (Mi 1, 2 aα). Vermutlich handelt es sich hier um eine in den Text eingedrungene Glosse, die ein Leser an den Rand gesetzt hatte, um an das B. Micha zu erinnern (vgl. Kittel HKAT, 1900, z. St.), falls man nicht mit Benzinger (KHCAT, 1899, z. St.) und Šanda (Die Bücher der Könige, 1911, z. St.) annehmen will, dass die Glosse auf die angebliche Identität der beiden gleichnamigen Propheten hinweisen solle.

Ein anderes Beispiel dieser Art bietet Sach. 6, an dessen Schlussvers (V. 15) der Anfang von Deut. 28, 1 (wenn auch mit Verwandlung des Singulars der Anrede in den Plural) angehängt ist. Nach Duhm^{A} (z. St.) liege hier die Einleitung einer synogogalen Lektion vor, die an die Perikope Sach. 6, 9—15 angeschlossen werden sollte.

Vielleicht empfiehlt es sich, auch an unserer Stelle den Zusatz in ähnlichem Sinne zu erklären d. h. ihn als Hinweis eines Lesers anzusehen, dass der Vorlesung von Mal. 1, 2 ff., die von Hag. 2, 15 ff. vorauszugehen habe.

Innerhalb der Haphṭarenordnung der Synagoge bildet Mal. 1, 1—2, 7 den der 6. Parasche תּוֹלְדֹת יִצְחָק (Gen. 25, 19—28, 9) entsprechenden prophetischen Abschnitt, während das B. Haggai hier überhaupt keinen Platz gefunden hat, vgl. das Haphṭarenverzeichnis (sectiones propheticae secundum librorum sacrorum ordinem recensitae et explicatae) im Anhang zu der Biblia Hebraica, ed. A. Hahn, Lipsiae, 1896.

Ob der Zusatz sich ursprünglich am Rande einer hebräischen HS befunden hat und erst von hier aus in den Text der LXX eingedrungen ist (Reinke), oder ob er erst von der Hand des alexandrinischen Uebersetzers herrührt (Tichomiroff), muss unentschieden gelassen werden.

§ 8.

Ergebnisse und Schlussfolgerungen oder die mutmassliche Urgestalt der Ueberschrift.

Das Resultat der bisherigen Untersuchung kann kurz in folgende Sätze zusammengefasst werden:

1) Die vorliegende Ueberschrift des B. Maleachi mit der Dreizahl ihrer Angaben über den Charakter der Prophetie, ihre Empfänger und ihren Vermittler steht inbezug auf den Umfang ihrer Angaben neben den BB. Joel, Jona, Nahum und Habakkuk an vorletzter Stelle unter den altt. Prophetenbüchern (vgl. § 5).

2) Die Ueberschrift des B. Maleachi weist eine auffallende Aehnlichkeit mit denen von Deutero- und Tritosacharja (Sach. 9, 1; 12, 1) auf. Diese Aehnlichkeit ist jedoch weder als Nachahmung von Sach. 9, 1 in Mal. 1, 1 und Sach. 12, 1 (Ewald, Kuenen, Stade u. a.) noch als Nachahmung von Mal. 1, 1 in Sach. 9, 1; 12, 1 (Torrey), noch als Angleichung von Mal. 1, 1 an Sach. 9, 1; 12, 1 (König u. a.) zu erklären, sondern hat vielmehr nur die Veranlassung abgegeben zu der Nebeneinanderstellung der drei genannten Schriften am Schluss des Zwölfprophetenbuches (vgl. § 6).

3) Das auf מַשָּׂא folgende דְּבַר־יְהוָה gehört nicht zur ursprünglichen Ueberschrift; דְּבַר־יְהוָה ist vielmehr Korrektur für das infolge der jeremianischen Polemik (Jer. 23, 33—38) als anstössig empfundene מַשָּׂא (vgl. § 2).

4) Der Zusatz des Targum (דמתקרי שמיה עזרא ספרא) gehört ebensowenig zum ursprünglichen Text, wie der der LXX (*θέσθε δὴ ἐπὶ τὰς καρδίας ὑμῶν* = לְבַבְכֶם שִׂימוּ־נָא). Während ersterer ein Reflex der Erinnerung daran ist, dass der Prophet den vom Volk erwarteten Jahveboten (מַלְאָכִי) in 3, 1 auf den Priester und Schriftgelehrten Esra gedeutet (vgl. Kap. I § 2 S. 31) ist der Zusatz der LXX vermutlich die liturgische Glosse eines Lesers, beigefügt zu dem Zweck, der Verlesung von Mal. 1, 1 ff. die von Hag. 2, 15 ff. vorangehen zu lassen (vgl. § 7).

Als ursprüngliche Bestandteile der Ueberschrift bleiben demnach nur bestehen: מַשָּׂא אֶל־יִשְׂרָאֵל בְּיַד מַלְאָכִי. Zieht man jedoch in Betracht, dass wohl דְּבַר־יְהוָה, nie aber מַשָּׂא mit אֶל־ verbunden erscheint, so kommt auch die genannte Praeposition

als ein späteres, durch die Einfügung von דִּבְרֵי יְהוָה bedingtes Element in Wegfall. Demnach ergäben sich als älteste erreichbare Gestalt der Ueberschrift lediglich die 4 Worte: מַשָּׂא יִשְׂרָאֵל בְּיַד מַלְאָכִי.

Dass diese Ueberschrift sehr wohl von dem Verfasser selbst herrühren kann, sollte nicht bezweifelt werden. Allerdings muss es unentschieden bleiben, ob die Ueberschrift erst dem abgeschlossenen Buch vorgesetzt wurde oder ob sie ursprünglich nur für die erste Rede (1, 2—5) bestimmt war. Ist letzteres der Fall, dann könnte eventuell im Hinblick auf das Schlusswort von 1, 5 das auf מַשָּׂא folgende יִשְׂרָאֵל in ähnlicher Weise Stichwort sein wie die auf מַשָּׂא im Jesaiabuch folgenden Ausdrücke מִדְבַּר (Jes. 21, 1), בַּעֲרָב (Jes. 21, 13), גֵּיא חִזָּיוֹן (Jes. 22, 1), s. Duhm GHKAT[3] z. d. Stt., vgl. auch oben Kap. I § 2 S. 33.

KAPITEL III.

Gliederung und Inhalt des B. Maleachi.

§ 1.

Die bisherigen Gliederungen.

Die ältesten Ausleger sowohl die altkirchlichen (Theodor, Theodoret, Cyrill, Hieronymus) als auch die jüdisch-mittelalterlichen (Raschi, Ibn-Ezra, Kimhi) sehen von der Frage nach der Gliederung des Buches vollständig ab; desgleichen Calvin, Drusius, Pocock, Grotius. Dagegen schicken schon Cornel. a Lap., Cappellus, Rosenmüller ebenso wie bereits vor ihnen Tarnov (s. unten) wenigstens jedem Kapitel eine synopsis bzw. argumentum voraus, bieten also eine, wenn auch an das Schema der überlieferten Kapiteleinteilung gebundene Gliederung in einzelne Abschnitte.

Calov und Michael Walther (Off. bibl.[2] S. 1037) ordnen bereits die überlieferten Kapitel in 2 Teile (K. 1 und 2: pars praecipue epanorthotica resp. de corruptione status ecclesiastici et de peccatis populi; K. 3: pars prophetica et evangelica resp. de Messia et praecursore eius).

Statt dieser Zweiteilung hatte schon früher Tarnov (S. 1596) eine Dreiteilung des Buches angenommen:

I. Exordium: 1, 2—5.

II. Reprehensiones 1, 6—3, 21 in 5 Abschnitten: 1, 6—2, 9; 2, 10—16; 2, 17—3, 6; 3, 7—12; 3, 13—21 (3, 13—4, 3).

III. Conclusio: 3, 22—24 (4, 4—6).

Ist diese Dreiteilung auch von der Kapiteleinteilung unabhängig, so wird sie doch mit der letzteren in der Weise in Einklang gebracht, dass jedes der vier Kapitel (vgl. B. II zu 3, 19) nach dem Masse seiner Zugehörigkeit zu einem der genannten Abschnitte in einzelne Teile zerlegt wird, so dass das erste Kapitel unter Heranziehung der Ueberschrift (1, 1) und

gleichzeitiger Zerlegung von V. 6—14 in zwei Unterabschnitte (6—9; 10—14) in 4 (1, 1; 2—5; 6—9; 10—14), das zweite in 3 (2, 1—9; 10—16; 17), das dritte (3, 1—6; 7—12; 13—18) und das vierte unter Zerlegung von 3, 19—21 in 2 Unterabschnitte (4, 1; 2 f. = 3, 19; 20 f.) ebenfalls in 3 Teile (4, 1; 2 f.; 4—6 = 3, 19; 20 f.; 22—24) zerfällt.

Ganz analog ist auch die von der Kapiteleinteilung noch um einen Grad unabhängigere Dreiteilung des Coccejus (S. 678), der sich von Tarnov jedoch dadurch unterscheidet, dass er 2, 1—9 mit 2, 10—16 zu einem Abschnitt verbindet und dementsprechend folgendes Schema erhält:

I. Demonstratio amoris Dei erga Israelem: 1, 2—5.

II. Elenchus defectus honoris Dei apud Israelitas: 1, 6—3, 21 in 5 Abschnitten: 1, 6—14; 2, 1—16; 2, 17—3, 6; 3, 7—12; 13—21.

III. Admonitio de servanda lege Mosis: 3, 22—24.

Mit einer etwas abweichenden Abgrenzung der einzelnen Abschnitte vertritt die gleiche Dreiteilung auch v. Til (S. 25 f.):

I. Sermo exordialis: 1, 2—5.

II. Disceptatio elenctica: 1, 6—3, 21 mit 3 Haupt- bzw. 7 Unterabschnitten:

a) Sacerdotes: 1, 6—14.

b) Levitae: 2, 1—16: α) 2, 1—9; β) 2, 10—12; γ) 2, 13—14.

c) Judaei: 2, 17—3, 21: α) 2, 17—3, 6; β) 3, 7—12; γ) 3, 13—21.

III. Epilogus: 3, 22—24.

Dagegen kehrte Venema (S. 13 f.) wieder zu der Zweiteilung zurück, die er jedoch gegenüber Calov und Michael Walther (vgl. oben S. 69) dahin modifizierte, dass er Kap. 1 als concio prior den Kapp. 2 und 3 als concio posterior gegenüberstellte (vgl. unten Kap. IV § 1), wobei er die erstere Rede (S. 28) in zwei (1, 2—5; 6—14) die letztere (S. 149. 225. 346) dagegen in vier Abschnitte (2, 1—9; 10—16; 2, 17—3, 12; 3, 13—24) zerlegte.

Das Prinzip der Zwei- bzw. Dreiteilung hat sich bis in das XIX bzw. XX Jahrhundert erhalten. Erstere vertreten Schegg (S. 508 f.), Strack (Einl.[6] S. 125), v. Hoonacker (S. 693 ff.), Haller (Jud. S. 115): 1, 2—2, 16; 2, 17—3, 24; auch Torrey (EB III S. 2907): 1, 2—2, 9; 2, 10—3, 24; dabei zerlegen Schegg und Torrey den ersten Teil in zwei Abschnitte (1, 1—2, 9; 2, 10—16 bzw. 1, 2—5; 1, 6—2, 9), Strack, v. Hoonacker, Haller in drei (1, 2—5; 1, 6—2, 9; 2, 10—16), während der zweite Teil von v. Hoonacker in zwei Abschnitte (2, 17—3, 12; 3, 13—21) nebst

zwei abschliessenden Nachträgen 3, 22; 23 f. (vgl. unten Kap. VII § 5) gegliedert wird, von Schegg in drei Abschnitte (2, 17—3, 6; 3, 7—12; 3, 13—24); von Haller in drei Abschnitte (2, 17—3, 5; 3, 6—12; 3, 13—21) nebst einem Nachtrag (3, 22—24), von Torrey entsprechend der andersartigen Abgrenzung der beiden Teile in vier Abschnitte (2, 10—16; 2, 17—3, 5; 3, 6—12; 3, 13—21) nebst einem Anhang (3, 22—24).

Für die Dreiteilung haben sich ausgesprochen: Ewald (S. 216), Umbreit (S. 460. 466. 471), Hävernick (Einl. II, 2 S. 427 f.), Riehm (Einl. S. 162 f.): 1, 2—2, 9; 2, 10—16; 2, 17—3, 24; v. Orelli (S. 224. 227. 231): 1, 2—14; 2, 1—16; 2, 17—3, 24; Volck (PRE³ XII S. 109): 1, 1—5 (Vergangenheit); 1, 6—2, 16 (Gegenwart); 2, 17—3, 24 (Zukunft).

Daneben unterscheiden drei Teile ausser der Einleitung (1, 2—5) also eigentlich vier Teile Köhler (S. 23 f.), Keil (S. 683), Gr. Baudissin (Einl. S. 590 f.), König (GRG S. 275): 1, 2—5; 1, 6—2, 9; 2, 10—16; 2, 17—3, 24; etwas anders Farrar (Min. Proph. S. 226 ff.): 1, 2—5; 1, 6—2, 9; 2, 10—3, 15; 3, 16—24.

Fünf Teile bzw. Stücke oder Abschnitte nehmen an Reuss (S. 568 f.) und Bleek (Einl.⁵ § 195): 1, 2—2, 9; 2, 10—16; 2, 17—3, 6; 3, 7—12; 3, 13—24.

Am verbreitetsten ist jedoch die heute herrschende Sechsteilung des Buches d. h. die Gliederung in die sechs Abschnitte: 1) 1, 2—5; 2) 1, 6—2, 9; 3) 2, 10—16; 4) 2, 17—3, 5 (6); 5) 3, 6 (7)—12; 6) 3, 13—24 bzw. 3, 13—21 bzw. 3, 13—22. So Eichhorn (Einl. IV § 609), Bertholdt (Einl. IV § 434), Hengstenberg (Christol.² III S. 590 f. 594 ff. 598), Reinke (S. 33), Maurer (S. 717. 719. 725. 730. 732 f.), De Wette-Schrader (Einl.⁸ § 310), Kuenen (0² § 84, 1—5), Knabenbauer (S. 416), Vatke (Einl. § 245), Wellhausen (S. 203—211), Tichomiroff (S. 88), de Moor (S. 42 f.), Marti^{Do} (S. 456), Nowack^{Ko} (S. 421 f.), Budde (GAHL S. 174 f.), Driver (Introd.⁶ S. 355 f.), Duhm^{A} (S. 91—95), J. M. P. Smith (S. 3), Haller (RGG IV S. 58, s. auch Jud. S. 109—118), vgl. auch Torrey (s. oben S. 70). Etwas abweichend inbezug auf die Abgrenzung der beiden ersten Stücke Hitzig-Steiner (S. 416. 420. 422. 426. 428 f.): 1, 2—14; 2, 1—9; 2, 10—16; 2, 17—3, 6; 3, 7—12; 3, 13—24.

Durch Verselbständigung der drei Schlussverse des Buches (3, 22—24) wird bei Driver (Min. proph. S. 286 f.), Welch (DB III S. 221) und Steuernagel (Einl. S. 648) die Zahl der 6 Abschnitte

noch um einen siebenten vermehrt. Von einer den 7 Jahren der Statthalterschaft des Bagoses (381—374) entsprechenden Siebenzahl der Reden Maleachis spricht auch Hitzig (GVI S. 306), ohne jedoch die einzelnen Reden mit Ausnahme der ersten (1, 2—5) des näheren abzugrenzen.

Dagegen können diejenigen, die wie Marti, Budde, Duhm, J. M. P. Smith, Haller, Torrey 3, 22—24 bzw. wie Nowack 3, 23 f. als späteren Zusatz betrachten (vgl. unten Kap. VII § 5), sei es als Nachtrag zu 3, 1 (Nowack^{Ko} S. 422, vgl. Haller, Jud. S. 118), sei es als Anhang zu 3, 13—21 (J. M. P. Smith S. 85), sei es als Abschluss des Dodekapropheton (Duhm^{A} S. 95, vgl. Haller, Jud. S. 118), sei es als Abschluss des gesamten Prophetenkanons (Budde, GAHL S. 175; Torrey, EB III S. 2908) nicht als eigentliche Vertreter der siebengliederigen Einteilung gelten.

Durch Zerlegung von 1, 6—2, 9 in zwei selbständige Abschnitte (1, 6—14; 2, 1—9) kommt G. A. Smith (S. 338 f.) zu einer Achtteilung: 1, 2—5; 1, 6—14; 2, 1—9; 2, 10—16; 2, 17—3, 5 (6); 3, 6 (7)—12; 3, 13—21; 3, 22—24. Aus dieser Achtteilung wird infolge der Unbestimmbarkeit der Zugehörigkeit von 3, 6 bei Isopescul (S. 16) eine Neunteilung und mit Hinzuziehung der Ueberschrift sogar eine Zehnteilung: 1, 1; 1, 2—5; 1, 6—14; 2, 1—9; 2, 10—16; 2, 17—3, 5; 3, 6; 3, 7—12; 3, 13—21; 3, 22—24.

Sievers (S. 144—149) endlich verteilt den Inhalt des B. Maleachi auf 11 Stücke (1, 2—5; 1, 6—9; 1, 10—14; 2, 1—9; 2, 10; 2, 13—16 a; 2, 17—3, 1. 5; 3, 1c. 2—4; 3, 6—12; 3, 13—21; 3, 22—24), die er jedoch (S. 166) nach Ausscheidung der unpaarigen Einleitung der Sammlung (1, 2—5), des zweifelhaften Stückes VIII (3, 1 c. 2—4) und des unechten Anhanges 3, 22—24 in folgende vier paarige Gruppen zusammenfasst:

1) Gegen das Volk, das a) minderwertige Opfer bringt und b) beim Zehnten betrügt (1, 6—9; 3, 6—12).

2) Gegen die Priester in ihrer doppelten Eigenschaft a) als Opferer und b) als Erteiler der Tora (1, 10—14; 2, 1—9).

3) Gegen die Treulosen a) im Verkehr mit ihren Brüdern, b) mit ihren Frauen (2, 10; 2, 13—16 a).

4) Gegen die Skeptiker, die a) Gottes Gerechtigkeit und b) den Nutzen eines frommen Lebens bezweifeln (2, 17—3, 1. 5; 3, 13—21).

§ 2.

Unsere Gliederung.

Von allen den im vorhergehenden § angeführten Einteilungen dürfte die von Driver u. a. (vgl. oben S. 71 f.) vertretene siebengliedrige als die glücklichste gelten, da sie einerseits dem logischen und sachlichen Zusammenhang innerhalb der einzelnen Stücke in befriedigender Weise gerecht wird, andrerseits aber auch an den im B. Maleachi vorausgesetzten verschiedenen geschichtlichen Situationen ihre Bestätigung findet, vgl. unten Kap. IV.

Jedenfalls lehrt auch ein nur flüchtiger Blick auf das B. Maleachi, dass 1, 2—5 der Ausspruch über Edom ein für sich bestehendes Stück bildet; das gleiche gilt auch von der Rede 2, 10—16a über die Mischehen, die weder nach vorne noch nach hinten Anschluss hat und zudem durch das viermal wiederkehrende Stichwort בָּגַד (V. 10. 11. 14. 15) zusammengehalten wird. Zu V. 16b, wo ebenfalls das gleiche Stichwort vorkommt, als einem späteren Zusatz vgl. unten Kap. VII § 3, s. auch B. II z. St. Zu dem sonstigen Gebrauch von Stichworten bei Maleachi s. unten S. 74 sowie Kap. VIII § 5.

Was das zwischen den beiden genannten Reden (1, 2—5: 2, 10—16) liegende Stück 1, 6—2, 9 anlangt, so sind, wie im vorhergehenden § gezeigt worden die Ansichten über seinen Zusammenhang geteilt. Während die Vertreter der heute herrschenden Sechsteilung (vgl. oben S. 71), desgleichen die Vertreter der Vierteilung (vgl. oben a. a. O.) und auch von den Vertretern der Zweiteilung nicht nur Torrey und Haller, sondern auch Strack und v. Hoonacker (vgl. oben S. 70) 1, 6—2, 9 als Einheit auffassen, zerlegen G. A. Smith und Isopescul (vgl. oben S. 72) die Rede in zwei (1, 6—14; 2, 1—9) und Sievers (vgl. oben a. a. O.) in drei selbständige Stücke (1, 6—9; 1, 10—14; 2, 1—9). Allerdings ist auf den ersten Blick die ausserordentliche Länge der Rede mit ihren 18 Versen im Vergleich zu der Kürze der beiden sie umrahmenden Ansprachen mit 4 bzw. 7 Versen auffallend. Jedoch ist der Wechsel von längeren und kürzeren Reden ja auch sonst den Propheten eigen, vgl. Gunkel RGG III S. 1878. Dabei werden 1, 6—14 und 2, 1—9 zusammengehalten durch die gemeinsamen Adressaten: sowohl 1, 6 wie 2, 1 erscheinen die Priester als die Angeredeten. Zu der unmotivierten Streichung von הַכֹּהֲנִים in 1, 6 durch Sievers (S. 154) s. B. II z. St.

Dazu kommt, dass durch das ganze Stück 1, 6—2, 9 sich eine Reihe von Stichworten hindurchzieht. Solche Stichworte sind:

1) שֵׁם יְהוָה (1, 6. 11. 14; 2, 1. 5).
2) בָּזָה (1, 6. 7. 12; 2, 9).
3) רָצָה (1, 8. 10. 13).
4) נָשָׂא פָּנִים (1, 8. 9; 2, 9).
5) כָּבוֹד 1, 6; 2, 2).
6) מוֹרָא (1, 6; 2, 5).

Nicht zu übersehen ist ferner der wirkungsvolle Kontrast zwischen 1, 6 und 2, 9. Dort wird den Priestern vorgeworfen, dass sie den Namen Jahves verachten, hier ihnen angedroht, dass sie vor allen Völkern (lies הָעַמִּים statt הָעָם, vgl. B. II z. St.) verachtet werden d. h. des messianischen Heils verlustig gehen sollen. So scheint demnach 2, 9 direkt in bewusstem Kontrast auf 1, 6 zurückzugreifen. Zu dem sonstigen Vorkommen der Redefigur des Kontrastes bei Maleachi s. unten Kap. VIII § 5. Man wird demnach wohl 1, 6—2, 9 als eine in sich abgeschlossene fortlaufende Rede ansehen dürfen.

Der mit 2, 17 beginnende Rest des Buches wird, wie bereits in § 1 gezeigt worden, von den neueren Vertretern der Dreiteilung und Vierteilung (vgl. oben S. 71) als eine Einheit aufgefasst, desgleichen auch von der Mehrzahl der Vertreter der Zweiteilung, unbeschadet der Zerlegung in einzelne Abschnitte (vgl. oben S. 70 f.). Auch von den Vertretern der Sechsteilung (vgl. oben S. 71) neigt Marti[Do] (S. 456 f.) [KHS3] (S. 97. 102) dieser Ansicht zu, indem er innerhalb 2, 17—3, 21 drei z. T. parallele Absätze bzw. eine dreifache Darlegung in der Bekämpfung des Skeptizismus statuiert, vgl. auch Haller, der wie bereits oben (S. 70 f.) gezeigt worden, sich einerseits (Jud. S. 115) für die Zweiteilung (1, 2—2, 16; 2, 17—3, 24) ausspricht, andererseits aber (RGG IV S. 58) 6 bzw. 5 Abschnitte (1, 6—2, 9; 2, 10—16; 2, 17—3, 5; 3, 6—12; 3, 13—21) mit vorangestellter Einleitung (1, 2—5) nebst einem Nachtrag (3, 22—24) unterscheidet.

Doch wird diese Einteilung dem exegetischen Befund nicht gerecht. Innerhalb 2, 17—3, 21 treten deutlich drei ganz verschiedene Situationen hervor. In 2, 17—3, 5 wird für die nächste Zukunft eine Kultusreform, genauer eine Reform des Kultuspersonals erwartet (3, 3 f., vgl. unten Kap. IV § 5). In 3, 6—12 sind

bereits einleitende Schritte zur Verwirklichung einer neuen Ordnung der Dinge getan, denn die Tempelgemeinde wird direkt getadelt, den Zehnten nicht vorschriftsmässig entrichtet zu haben (3, 8), und im Anschluss daran aufgefordert, wenigstens probeweise die neuen Zehntenbestimmungen zu beobachten (3, 10 vgl. unten Kap. IV § 4). In 3, 13—21 ist die in Aussicht genommene Kultusreform bereits durchgeführt, und die Gemeinde klagt über deren Wertlosigkeit (3, 14 f., vgl. unten Kap. IV § 3).

Die Stücke 2, 17—3, 5; 3, 6—12; 3, 13—21 gehören demnach drei verschiedenen Phasen des nachexilischen Gemeindelebens an und sind daher als für sich bestehende Reden zu betrachten, deren Entstehungszeit nach dem unten in Kap. IV §§ 3—5 Ausgeführten vermutlich des näheren zu bestimmen ist als 1) die Zeit kurz vor der Ankunft Esras im Jahre 458 (2, 17—3, 5); 2) die Zeit, die zwischen der Ankunft Esras (458) und der Verpflichtung der Gemeinde auf das Gesetzbuch Esras im Jahre 457 liegt (3, 6—12); 3) die Zeit bald nach der Verpflichtung auf das Gesetz d. h. also bald nach dem Jahre 457 (3, 13—21). Dagegen setzen die drei Schlussverse (3, 22—24) wieder eine etwas andere Situation voraus: die Kultusreform ist infolge einer laxeren Praxis ins Wanken geraten und bedarf der Erneuerung. Dabei sind jedoch aller Wahrscheinlichkeit nach die genannten Verse nicht lediglich ein Nachtrag, sondern wie unten Kap. VII § 5 (vgl. auch B. II zu 3, 22) des näheren gezeigt wird, das Fragment einer einst längeren selbständigen Rede, deren Abfassungszeit nach dem in Kap. IV § 9 Dargelegten vermutlich in die Zeit fällt, die zwischen dem chronologisch nicht näher zu bestimmenden Tode Esras (jedenfalls aber nach 457) und der Ankunft des Nehemia im Jahre 445 liegt.

Wir hätten demnach im B. Maleachi 7 selbständige Reden zu unterscheiden und zwar 6 vollständige und eine unvollständige: 1, 2—5; 1, 6—2, 9; 2, 10—16; 2, 17—3, 5; 3, 6—12; 3, 13—21; 3, 22—24.

§ 3.

Der Inhalt des siebengliedrigen B. Maleachi.

Der Inhalt der im vorhergehenden § abgegrenzten sieben Reden des B. Maleachi ist folgender:

I. Rede: 1, 2—5. Der Ausspruch über Edom oder

die Liebe Jahves zur Tempelgemeinde, erwiesen an seinem Hass gegen Edom.

An der Spitze steht der Satz von der Liebe Jahves zur Tempelgemeinde. Letztere verlangt jedoch zweifelnd nach einem Erkennungszeichen. Diesem Verlangen entspricht der Prophet durch Berufung auf die Tatsache, dass Jakob und Esau Brüder, d. h. dass Israel und Edom Brudervölker sind, m. a. W. beide Völker haben den gleichen Anspruch auf Jahves Liebesgesinnung, ja Edom als das ältere Volk hat eigentlich sogar ein gewisses Anrecht auf ein Mehr in dieser Beziehung (V. 2). Aber des ungeachtet gilt Jahves Liebe ausschliesslich dem jüngeren Volk Jakob, während das ältere Esau für ihn nur Gegenstand des Hasses ist. Jahves Hass gegen Edom ist also der Beweis für die göttliche Liebesgesinnung gegen die Gemeinde. Die Tatsächlichkeit des göttlichen Hasses aber wird verbürgt durch die Ankündigung einer verheerenden Katastrophe, die Jahve in der allernächsten Zukunft über Esaus Erbland zu verhängen im Begriff steht, und durch die das Gebirge Edom in eine unbewohnte Einöde, einen Tummelplatz von Schakalen verwandelt werden soll (V. 3). Diese Katastrophe aber bedeutet für Edom die völlige Vernichtung seiner nationalen Existenz; jeder Versuch, das Unheil wieder gut zu machen, scheitert an der Unbeugsamkeit des göttlichen Zornwillens über Edom, dessen Volk und Land wegen seiner Frevel für alle Ewigkeit als gottverflucht gebrandmarkt werden soll (V. 4). Die Kehrseite der Vernichtung Edoms ist jedoch der Aufgang der Herrlichkeit Jahves über Israels Gebiet d. h. der Anbruch der messianischen Herrlichkeitszeit; diese Herrlichkeit der Endzeit wird noch das jetzt lebende Geschlecht mit eigenen Augen zu schauen bekommen und Gott darob preisen (V. 5).

II. Rede: 1, 6—2, 9. Von der Verachtung des göttlichen Namens oder Jerusalems sündige Priesterschaft und deren Bestrafung.

Die Rede beginnt mit der Darlegung der Schuld der Priester. Jahve als Vater und Herr hat Anspruch auf Ehrfurcht und Verehrung. Doch die Priester sind Gottesverächter, genauer Verächter des göttlichen Namens (V. 6), weil Altarverächter: sie reden verächtlich vom Altar, ja sie machen ihn auch verächtlich durch Darbringung unreiner Gaben (V. 7) d. h. so fehlerhafter (blinder, lahmer, kranker) Opfertiere, die nicht einmal als Hul-

digungsgabe für einen irdischen Herrn, wie den Gouverneur (Peḥa) geeignet sind, um dessen Wohlgefallen zu erlangen (V. 8), um wieviel weniger als Darbringung für Jahve, der daher sicherlich die in Begleitung dieser Opfer gesprochenen Flehgebete um Gnade d. h. um den Anbruch der messianischen Heilszeit nicht erhören wird (V. 9). Daher besser überhaupt kein Tempel- und Altardienst, als ein Kultus, an dessen Dienern und Gaben Jahve keinen Gefallen finden kann (V. 10). Das Tun der jerusalemischen Priester erscheint um so verwerflicher, als in der ganzen grossen Welt Jahves Name d. h. seine im Kultus gegenwärtige Repräsentation Gegenstand des höchsten Ansehens ist, wie dies der an allen Jahveheiligtümern der Diasporajudenschaft geübte korrekte Kultus beweist (V. 11). Nicht also in Jerusalem: hier profanieren die Priester Jahves Namen durch Wort und Tat d. h. sowohl durch die verächtliche Art, mit der sie von Jahves Altar und Opfern reden (V. 12), als auch durch die Darbringung teils fehlerhafter, teils unrechtmässig erworbener Tiere, sei es bei den öffentlichen Pflicht-, sei es bei den privaten Gelübdeopfern. Die vorgebrachte Entschuldigung mit der allgemeinen Notlage ist einfach Betrug; denn wer auch immer die besten männlichen Tiere zur Verfügung hat und gelobt, der opfert doch die schlechtesten. Dieser Betrug, verübt an einem grossen, auch im Gebiet der Heidenvölker d. h. in der Diaspora verehrten König ist schlimmer als heidnisch. Darum hat auch Jahve für die Priester und deren Gaben kein Wohlgefallen übrig, sondern nur Fluch (V. 13 ff.), m. a. W. die dargelegte Schuld bedingt Jahves Strafurteil (2, 1). Falls die Priester sich nicht bessern, der prophetischen Mahnung kein Gehör schenken, so wird Jahve sie verfluchen, genauer die Segnungen der Leviberith mit dem Fluch belegen, in Fluch verwandeln (V. 2). Der angedrohte Fluch besteht in schimpflicher Entehrung d. h. in der Aufhebung der auktoritativen Machtstellung der Priester, dargestellt unter dem Bild der Zerschmetterung ihres Armes und der Zurückschleuderung eines dargebrachten Geschenks (V. 3). Die Realisierung dieses Fluches, die die göttliche Sendung des Propheten legitimieren wird, bedeutet die faktische Ausserkraftsetzung der Leviberith (V. 4). Einst hat Gott mit Levi eine Berith geschlossen d. h. ein Wechselverhältnis gegenseitiger Pflichten und Leistungen. Von seiten Jahves bestanden diese in Verleihung von Liebe und Heil, von seiten Levis in der Ausübung von Gottesfurcht und ehrfürchti-

ger Scheu vor dem Namen Jahves (V. 5), wie sie sich in unverfälschter Lehre, in makellosem Wandel und in schuldbewahrender Leitung des Volkes betätigt (V. 6) und in der Ehrenbezeichnung der Priester als Jahves Botschafter zum Ausdruck kommt (V. 7). Doch die Priester haben diese Leviberith freventlich gebrochen dadurch, dass sie alle Forderungen inbezug auf Leben, Lehre und Volkserziehung in ihr Gegenteil verkehrt (V. 8). So muss denn auch Jahve seinerseits die Leviberith lösen, die von ihm zugesagten Segnungen in ihr Gegenteil verwandeln, indem er die Priester vor aller Welt der Verachtung und Erniedrigung preisgibt, und zwar genau nach Massgabe ihrer Schuld (V. 9).

III. Rede: 2, 10—16. Wider die Mischehen.

Die Gemeinde ist ihrem Wesen nach eine national-religiöse Einheit mit dem Einen Vater und dem Einen Schöpfergott. Die Einheit involviert die Forderung der Solidarität, die jede Treulosigkeit ausschliesst, um so mehr als jeder Treubruch an dem Volksgenossen zugleich ein Vergehen gegen die Religion der Väter ist (V. 10). Ein solcher Treubruch, eine Verletzung der national-religiösen Solidarität und zugleich eine kultische Sünde, eine Entweihung des Heiligtums sind die jetzt in der Gemeinde vorgefallenen Mischehen mit Samariterinnen (V. 11). Ausschluss von den nationalen und religiösen Gütern der Gegenwart, ja Ausschluss von der messianischen Zeit ist daher die Strafe, die der gemischten Paare wartet (V. 12), denn sie tun, was Jahve hasst — und trotzdem erflehen sie unter heissen Tränen, mit denen sie seufzend den Altar bedecken, die wohlgefällige Annahme ihrer Opfer und damit auch den Anbruch der messianischen Zeit, ohne zu verstehen, dass sie ja durch ihr Verhalten die Gottwohlgefälligkeit des Kultus und damit auch das Kommen der Endzeit hindern (V. 13). Und doch sollten sie es verstehen, denn die Mischehen sind ja ein Akt der Treulosigkeit gegen die eigene israelitische Frau — ein Akt der Treulosigkeit, gegen den Jahve selbst als Zeuge d. h. als Richter auftreten muss (V. 14). Zum andern sind die Mischehen aber auch eine Sünde wider den in der Gemeinde waltenden Gottesgeist und endlich auch eine Versündigung an den eigenen Kindern, denen dadurch der Charakter als Gottessprossen d. h. das Erbrecht im messianischen Reich entzogen wird (V. 15a). Daher die Doppelmahnung: einerseits sich weder am Geist noch an

den eigenen Frauen durch Untreue zu vergehen (V. 15 b) und andererseits die bereits geschlossenen Mischehen durch Entlassung der Samariterinnen zu lösen, damit der jetzt befleckte Rock der Ehre wieder rein werde (V. 16).

IV. Rede: 2, 17—3, 5. Die ungeduldige Frage der Gemeinde nach der göttlichen Parusie und die Antwort des Propheten oder der Advent Jahves und dessen Vorläufer.

Des langen Wartens müde, bestürmt die Gemeinde unaufhörlich, ja bis zum Ueberdruss Gott mit der ungeduldigen Frage nach seinem Advent. Diese Frage fällt für die Gemeinde zusammen mit der andern nach dem sittlichen Charakter Jahves; scheint es doch jetzt so, als ob Jahve nicht der Gott der Tempelgemeinde, sondern der Gott jener Missetäter, der Samariter sei und diese ausschliesslich bevorzuge, während das Recht der Tempelgemeinde daniederliege (2, 17). Diesen Fragen zweifelnder Ungewissheit gegenüber lautet die Antwort des Propheten: Der vielbegehrte Advent Jahves ist Sache der allernächsten Zukunft, denn schon ist Jahve im Begriff seinen Boten d. h. Vorläufer auszusenden, damit dieser ihm den Weg zum Tempel bahne; ja, der Advent Jahves ist Sache der allernächsten Zukunft, denn der ersehnte Bote ist schon unterwegs, so dass man jeden Augenblick seines Erscheinens gewärtig sein kann (3, 1). Furchtbar und schreckenerregend ist sein Erscheinen; sein Zweck d. h. die Wegbereitung ist ein gewaltiger Läuterungs- und Reinigungsprozess gleich dem, wie ihn der Metallschmelzer bzw. der Walker vorzunehmen pflegt (V. 2). Dieses Läuterungs- und Reinigungsverfahren gilt jedoch nur den Söhnen Levis d. h. dem Tempelpersonal und bewirkt die Wiederherstellung des Kultus in vorschriftsmässiger und gottwohlgefälliger Weise, so wie er einst in der alten Zeit (in der Mosezeit) geübt worden war (V. 3 f.). Nach der Erneuerung des korrekten Kultus wird jählings Jahve in eigener Person erscheinen, um an den synkretistischen und gewalttätigen Samaritern das verdiente Strafgericht zu vollstrecken (V. 5).

V. Rede: 3, 6—12. Die Unveränderlichkeit Jahves und die Unverbesserlichkeit der Jakobssöhne oder über Zehnten und Abgaben.

Nicht Jahve ist seinem Wesen nach veränderlich, wohl aber die Jakobssöhne unveränderlich in ihrer Unverbesserlichkeit (V. 6),

denn von jeher (seit der Einwanderung in Kanaan) haben sie Jahves Kultordnungen übertreten, statt sie einzuhalten. Eine Rückkehr Jahves zu seinem Volk d. h. sein Einzug in Jerusalem oder m. a. W. die Umwandlung der traurigen Gegenwart in die messianische Herrlichkeitszeit kann daher nur erfolgen, wenn die Tempelgemeinde selbst sich ändert, wenn sie zu Jahve umkehrt (V. 7). Die Umkehr der Gemeinde zu Jahve aber besteht vor allem in der unverkürzten Entrichtung des Zehnten und sonstiger Kultusabgaben d. h. der Priester- und Levitengebühren an das Tempelmagazin. Bisher hatte die Gemeinde den Zehnten und sonstige Tempelabgaben zum Unterhalt des Kultuspersonals entweder ganz zurückbehalten oder nur teilweise abgeliefert und damit allen göttlichen Besserungsversuchen zum Trotz den unerhörten Frevel einer betrügerischen Benachteiligung Gottes begangen (V. 8 f.). Möge das jetzt anders werden; möge die Gemeinde jetzt wenigstens probeweise die genaue Handhabung der Zehntenordnung einführen (V. 10a)! Dann bleibt sicher auch die ersehnte Umkehr bzw. Rückkehr Jahves d. h. sein Einzug in den Tempel nicht aus. An Stelle des bisherigen Fluches tritt dann reichste Segensfülle. Die jetzt verschlossenen Himmelsschleusen öffnen sich wieder, und der gewaltig herabflutende Regen macht der Dürre und dem Misswachs ein Ende; auch sonstigen Kalamitäten, wie der verheerenden Heuschreckenplage, wird Einhalt geboten. Gegen alle Schäden und Gefahren sichergestellt, erheben sich dann Aecker und Weinpflanzungen zu üppiger Blüte (V. 10b. 11). Das h. Land wird dann zu einem Prachtlande, dessen Segensstand gleich dem seiner Bewohner von der gesamten Heidenwelt rühmend gepriesen wird (V. 12).

VI. Rede: 3, 13—21. Die Klage der Tempelgemeinde über die Wertlosigkeit der Jahvereligion und der Trost des Propheten oder der Triumph der Tempelgemeinde über die Samariter am Tage Jahves.

Unablässig erheben die Gemeindeglieder bei ihren Zusammenkünften gegen Gott Klage (V. 13) über die Wertlosigkeit der Jahveverehrung: die genaue Einhaltung aller kultischen Vorschriften hat der Gemeinde ebensowenig irgend einen realen Gewinn eingetragen wie die kürzlich abgehaltene Buss- und Trauerversammlung, denn die ersehnte Endzeit ist immer noch nicht da (V. 14). Die Samariter dagegen, die in frevlem Ueber-

mut sich gegen Jahve vergangen d. h. von der Anerkennung seiner Ordnungen nichts wissen wollen und zugleich trotzig seine Parusie herausfordern, sind nicht nur straflos geblieben, sondern gedeihen auch zusehends (V. 15). Der Trost, den der Prophet diesen Zweifeln entgegenhält, ist folgender: die Klagen der Gemeinde sind Jahve nicht entgangen, vielmehr hat er ihnen willig sein Ohr geliehen; darum hat er auch in das vor ihm aufliegende Merk- oder Schicksalsbuch inbetreff der Tempelgemeinde eine Eintragung gemacht d. h. eine Verheissung eingezeichnet, die durch ihre Niederschrift den Charakter der Unverbrüchlichkeit erhält (V. 16). Dieser Verheissung zufolge wird an dem Tage, den Jahve wirkt, d. h. bei dem bevorstehenden göttlichen Advent zum Gericht über die Samariter die Sonderstellung der Tempelgemeinde, ihr Sohnesverhältnis zu Jahve, sich unverkennbar zeigen in der schonenden Milde, die ihr dann zuteil wird (V. 17). Damit ist schon der tiefgreifende Unterschied ausgesprochen, der dann bei der grossen Endkatastrophe zwischen dem Schicksal der Tempelgemeinde einerseits und dem der Samariter andrerseits zu Tage treten wird (V. 18). Ein furchtbares Gewitter, dessen Aufzug den Tag Jahves einleitet, vernichtet die Samariter; wie Strohhalme im Backofen werden sie zu Asche verbrannt oder, mit einem anderen Bilde geredet, der stolze Baum ihrer Existenz wird durch den der Erscheinung Jahves voraufgehenden Gewittersturm entwurzelt und entästet (V. 19). Nachdem das Unwetter sich ausgetobt, erstrahlt gleich der aufgehenden Sonne im Osten die Herrlichkeitserscheinung Jahves. Die Tempelgemeinde erkennt in ihr den Flügelschlag einer neuen Zeit, die ihr Genesung d. h. Befreiung von allen bisherigen Leiden und den Anbruch der ersehnten Endherrlichkeit bringt. In hochgestimmter Freude zieht die Tempelgemeinde im Festreigen der göttlichen Erscheinung entgegen gleich einer munteren Kälberschar, die plötzlich aus dem Stall ins Freie hinaus darf (V. 20). Dabei schreitet die Gemeinde über die zu Asche gewordenen Leichen ihrer Feinde hinweg und zertritt so, in des Wortes eigentlichster Bedeutung, mit ihren Fusssohlen die Samariter (V. 22).

VII. Rede: ⸗3, 22—24. Gesetz und Prophetie oder Elia und sein Werk. (Ein Fragment).

Die Rede beginnt mit einer Aufforderung zu treuem Festhalten an der einst dem Mose auf dem Horeb inbetreff Gesamt-

israels verordneten Tora d. h. dem kürzlich von der Gesamtgemeinde beschworenen Gesetzbuch Esras (V. 22). Dann folgt offenbar eine Lücke, deren Rekonstruktion in B. II bei der Auslegung von V. 22 (vgl. unten Kap. VII § 5) versucht worden ist. Im gegenwärtigen Text schliesst sich an die Aufforderung von V. 22 die Ankündigung der bevorstehenden Sendung des Propheten Elia unmittelbar vor dem Tage Jahves (V. 23). Die Aufgabe des zu entsendenden Elia aber besteht in der Neugestaltung der Gesamtgemeinde, um diese bei der bevorstehenden Parusie Jahves vor der Bannvollstreckung d. h. vor der Verhängung eines vollständigen Vernichtungsgerichts zu bewahren (V. 24).

§ 4.

Uebersicht der Gliederung und des Inhalts.

I. Rede: 1, 2—5.

Der Ausspruch über Edom oder die Liebe Jahves zur Tempelgemeinde, erwiesen an seinem Hass gegen Edom.

1) VV. 2. 3a. Jahves Liebe zur Tempelgemeinde und das Erkennungszeichen dieser Liebe — der Hass gegen Edom.

2) VV. 3b. 4. Der Beweis für den göttlichen Hass gegen Edom.
   a) V. 3b. Die Zertrümmerung Edoms.
   b) V. 4. Der Ewigkeitscharakter der Zertrümmerung Edoms.

3) V. 5. Die Kehrseite der Zertrümmerung Edoms oder der Anbruch der Herrlichkeitszeit für Israel.

II. Rede: 1, 6—2, 9.

Von der Verachtung des göttlichen Namens oder Jerusalems sündige Priesterschaft und deren Bestrafung.

I. Teil: 1, 6—14. Die Sünde der Priester.

1. Wendung: 1, 6—10.
   a) V. 6. Thema: Die Verachtung des göttlichen Namens oder Jahve Israels Vater und Herr und die daraus resultierenden Ansprüche Jahves, sowie die Verkennung dieser Ansprüche durch die Priester.
   b) VV. 7. 8. Nähere Erklärung der Verachtung des göttlichen Namens.

α) V. 7. Erklärung des Begriffs der Verachtung des göttlichen Namens = Altarverachtung in Wort und Tat.
β) V. 8. Nähere Erklärung der Tatverachtung.

c) VV. 9. 10. Die Folgen der Altarverachtung.
α) V. 9. Erste Folge der Altarverachtung: Hemmung der messianischen Zeit.
β) V. 10. Zweite Folge der Altarverachtung: Aufforderung zur Einstellung des Tempeldienstes.

2. Wendung: VV. 11—14.
a) V. 11. Das Ansehen des göttlichen Namens in der Diaspora.
b) VV. 12—14. Die Entweihung des göttlichen Namens in Jerusalem.
α) V. 12. Die Entweihung des göttlichen Namens durch die Priester zu Jerusalem in Gedanken und Worten.
β) VV. 13. 14. Die Entweihung des göttlichen Namens durch die Tat.
αα) V. 13. Die Entweihung durch die Tat bei den öffentlichen Opfern.
ββ) V. 14. Die Entweihung durch die Tat bei den privaten Gelübdeopfern.

II. Teil: 2, 1—9. Die Strafe.

1. Wendung: 2, 1—4.
a) V. 1. Die Ankündigung des Strafurteils.
b) V. 2. Der Inhalt des Strafurteils oder die Androhung des Gottesfluchs.
c) V. 3. Das Wesen des Gottesfluches: Machtentziehung und Entehrung unter einem Doppelbilde.
d) V. 4. Die Verwirklichung des Gottesfluches oder die Aufhebung der Leviberith.

2. Wendung: 2, 5—9.
a) VV. 5—7. Begründung und Wesen der Leviberith.
α) V. 5 aαβ. Die göttliche Seite der Berith oder die Verpflichtungen Jahves: Leben und Heil.
β) VV. 5 aγb. 6. 7. Die menschliche Seite der Berith oder die Verpflichtungen Levis.
αα) V. 5 aγb. Die Verpflichtungen Levis: Gottesfurcht und Ehrfurcht.

ββ) V. 6. Die dreifache Betätigung der Gottesfurcht und Ehrfurcht.

γγ) V. 7. Der Ehrenname Levis als äusserer Ausdruck der Betätigung seiner Gottesfurcht oder Levis Ehrenamt und Ehrenname.

b) V. 8. Die Verwirkung der Berith durch Levi.

c) V. 9. Die Aufhebung der Leviberith durch Jahve.

III. Rede: 2, 10—16.

Wider die Mischehen.

1. Wendung: VV. 10—12.

a) V. 10. Die Einheit der Tempelgemeinde.

b) V. 11. Die Verletzung der Einheit der Gemeinde durch Mischehen mit Heidinnen.

c) V. 12. Die Strafe für die Mischehen.

2. Wendung: VV. 13—16.

a) VV. 13—15a. Die Unverständigheit und Sündhaftigkeit der Mischehen.

α) V. 13. Die Unverständigkeit der Mischehen. Der Widerspruch zwischen den Mischehen und dem Verlangen nach der Endzeit oder der Widerspruch zwischen dem Tun und den Gebeten der Gemeinde.

β) VV. 14. 15a. Die Sündhaftigkeit der Mischehen.

αα) V. 14. Die Mischehen — ein Akt des Treubruchs an der eigenen israelitischen Frau.

ββ) V. 15aα. Die Mischehe — eine Sünde wider den Geist.

γγ) V. 15aβ. Die Mischehe eine Versündigung an den eigenen Kindern.

b) VV. 15b. 16. Warnung und Mahnung.

αα) V. 15b. Warnung vor der Sünde wider den Geist und der Versündigung an der eigenen israelitischen Frau.

ββ) V. 16. Mahnung zur Entlassung der heidnischen Weiber.

IV. Rede: 2, 17—3, 5.

Die ungeduldige Frage der Tempelgemeinde nach der göttlichen Parusie und die Antwort des Propheten oder der Advent Jahves und dessen Vorläufer.

1) 2, 17. Die Frage der Tempelgemeinde.

2) 3, 1—5. Die Antwort des Propheten.

a) V. 1. Der Zeitpunkt des Advents Jahves und seines Vorläufers.

b) VV. 2—4. Der Advent des Vorläufers.

α) V. 2. Der Charakter seines Advents.

β) V. 3. Der Zweck seines Advents: die Erneuerung der Söhne Levis.

γ) V. 4. Die Wirkung seines Advents: die Gottwohlgefälligkeit des wiederhergestellten korrekten Kultus.

c) V. 5. Der Advent Jahves und dessen Zweck — das Strafgericht über die Samariter.

V. Rede: 3, 6—12.

Die Unveränderlichkeit Jahves und die Unverbesserlichkeit der Jakobssöhne oder über Zehnten und Abgaben.

1) VV. 6. 7. Thema: Jahves Unveränderlichkeit und der Jakobssöhne Unverbesserlichkeit.

a) V. 6a. Die Unveränderlichkeit Jahves.

b) VV. 6b. 7aα. Die Unverbesserlichkeit der Jakobssöhne.

α) V. 6b. Die Unveränderlichkeit der Jakobssöhne in ihrer unverbesserlichen Sündhaftigkeit.

β) V. 7aα. Alter und Wesen der Sünde der Jakobssöhne.

c) V. 7aβb. Die Umkehr der Gemeinde als Bedingung für die Umkehr Jahves.

2) VV. 8—11a. Die Umkehr der Gemeinde.

a) V. 8. Die bisherige Benachteiligung Gottes durch die Gemeinde inbezug auf den Zehnten und die Abgaben oder der kultische Charakter der angestammten Sünde.

b) V. 9. Die Vergeblichkeit aller bisherigen Strafmittel und der Kollektivcharakter der angestammten Sünde.

c) V. 10a. Ermahnung zu gewissenhafter Entrichtung des Zehnten.

3) VV. 10b—12. Die Umkehr Jahves.

a) V. 10b. Segensfülle durch reichliche Regenspende.

b) V. 11. Die Folgen der Regenspende: Abwehr der Heuschrecken und Gedeihen des Acker- und Weinbaus.

c) V. 12. Die Ehrenstellung der Tempelgemeinde in der Völkerwelt.

VI. Rede: 3, 13—21.

Die Klage der Tempelgemeinde über die Wertlosigkeit der Jahvereligion und der Trost des Propheten oder der Triumph der Tempelgemeinde über die Samariter am Tage Jahves.

1) 3, 13—15. Die Klage der Gemeinde.
   a) V. 13. Der Gemeinschaftscharakter der Klage.
   b) VV. 14. 15. Der Inhalt der Klage.
      α) V. 14. Die Wertlosigkeit der Jahvereligion.
      β) V. 15. Der Glücksstand und die Straflosigkeit der Samariter.
2) VV. 16—21. Der Trost des Propheten.
   a) VV. 16—18. Die göttliche Verheissung.
      α) V. 16. Die Niederschrift der göttlichen Verheissung.
      β) V. 17. Der Inhalt der göttlichen Aufzeichnung oder die Verheissung von der Sonderstellung der Tempelgemeinde in der Endzeit.
      γ) V. 18. Der Unterschied in dem Endschicksal der Tempelgemeinde und der Samariter.
   b) VV. 19—21. Die nähere Ausführung der göttlichen Verheissung.
      α) V. 19. Die Vernichtung der Samariter oder der I. Akt des Tages Jahves.
      β) V. 20. Der Aufgang der Herrlichkeitserscheinung Gottes und der Festzug der Tempelgemeinde oder der II. Akt des Tages Jahves.
      γ) V. 21. Der Weg des Festzuges über die Asche der Samariter.

VII. Rede: 3, 22—24.

Gesetz und Prophetie oder Elia und sein Werk.

1) V. 22. Mahnung zum Halten des Gesetzes.

Lücke.

2) VV. 23. 24. Verheissung.
   a) V. 23. Die Sendung des Elia und deren Zeitpunkt.
   b) V. 24. Der Zweck der Sendung des Elia.

KAPITEL IV.

Die Abfassungszeit des B. Maleachi.

§ 1.

Der Stand der Frage oder die bisherigen Ansetzungen.

Die bisher über die Abfassungszeit des B. Maleachi geäusserten Ansichten können in sieben Hauptgruppen zusammengefasst werden.

I. In Uebereinstimmung mit der Tradition von der Gleichzeitigkeit Maleachis mit Haggai und Sacharja (vgl. oben Kap. I § 4 S. 38) wird im Talmud (b. Meg. 15a, vgl. Herzfeld GVJ II S. 367) die Wirksamkeit unseres Propheten in das 2. Regierungsjahr des Darius Hystaspis (vgl. Hag. 1, 1; 2, 1. 10. Sach. 1, 1. 7) verlegt. Die gleiche Ueberlieferung findet sich auch im Seder ʿOlām rabba XX und im Ṣemaḥ David des R. David Gans (nach Carpzov, Introd. III S. 462). Aehnlich auch mehrere Kirchenväter, vgl. Clemens Alex. (Strom. I, 21 MSG VIII, 860) und Theodoretus Cyr. (In XII prophetas minores praefatio MSG LXXXI, 1549), die Maleachi nebst seinen beiden Vorgängern (Haggai und Sacharja) in der Zeit des Darius Hystaspis wirken lassen; Augustin (De civ. Dei XVIII, 35 f. MSL XLI, 593. 596), der die drei genannten Propheten an das Ende der Gefangenschaft bzw. zu Beginn der Rückkehr aus dem Exil versetzt; Cyrillus Alex. (Prooemium in Malachiam MSG LXXII, 277), demzufolge Maleachi entweder gleichzeitig mit Haggai und Sacharja oder etwas nach diesen beiden als Prophet aufgetreten sei. Im XVII Jahrhundert hat H. Grotius (S. 565) diese Ansicht dahin modifiziert, dass Maleachi zwar ein Zeitgenosse (coaevus) Haggais und Sacharjas gewesen sei, jedoch nach ihnen und zwar erst nach Vollendung des Tempels (515) aufgetreten sei. Aehnlich Herzfeld (GVJ II S. 367; III S. 22). Auf der gleichen Linie liegt

auch die Ansetzung Maleachis bei Riessler (S. 274), der in Uebereinstimmung mit seiner Antedatierung der Vorgänge der nachexilischen Zeit (vgl. unten Kap. V § 1) den Hag. 1, 1; 2, 1. 10 und Sach. 1, 1. 7 genannten König Darius mit Kambyses identifiziert, dementsprechend für Haggais und Sacharjas Auftreten das Jahr 537 feststellt (S. 211. 221) und so für Maleachis Wirksamkeit das Jahr 527 gewinnt.

II. Im Jahre 1625 erklärte der Jesuit Cornelius a Lapide (S. 339) m. W. als erster den Propheten Maleachi für einen unmittelbaren Vorläufer Esras „Quare paulo ante annum 7. Artaxerxis haec de uxoribus alienigenis repudiandis videtur monuisse et jussu Dei praecepisse Malachias". Die gleiche Ansicht vertrat etwa 50 Jahre später auch der nachmalige Bischof von Avranches (vgl. PRE[3] VIII S. 428 f.) Peter Daniel Huetius (Demonstratio evangelica ad serenissimum Delphinum, 1679, IV S. 456 nach Vitringa, Obs. sacr. VI S. 334).

Heute kann diese Ansicht im grossen und ganzen als die herrschende gelten. So nach dem Vorgang von Reuss (GHSAT[2] § 370), Kautzsch (Abr. S. 187 f.; B. Th. S. 307), und Stade (GVI II S. 133 A. 1; B. Th. § 141) u. a. Wellhausen (JJG[5] S. 170), König (Einl. S. 377 f.), Cornill (Einl. § 38, 2), Oettli (Gesch. Isr. S. 497. 521 ff.), Piepenbring (HPI S. 530), J. Valeton (OTV S. 223), Welch (DB III S. 218 f.), Bennett (RPP S. 96 f.), Bertholet (SIJF S. 130 ff.), Kleinert (Prof. S. 128), Haller (A. d. Pr. S. 38). Dabei bestimmen einige Kritiker die Zeit vor der Ankunft Esras chronologisch noch genauer: Sellin (Einl.[2] S. 119) um 470, Duhm[U] (S. XXXI), Haller (RGG IV S. 57), Steuernagel (Einl. § 138, 3) und König (GRG S. 275; GAR S. 412) um 460, Marti[Do] (S. 458) um 460 oder 450, je nachdem man Esras Ankunft in Jerusalem entweder 458 ansetze oder dessen Tätigkeit (432) erst nach der Ankunft des Nehemia (445) beginnen lasse. Später hat Marti[KHS] (II S. 98) übrigens in Uebereinstimmung mit Budde (GAHL S. 174) sich allgemeiner für das zweite Viertel des V. Jahrhunderts (475—450) ausgesprochen. Nur eine Abwandlung dieser Ansicht stellen die beiden Meinungen dar, denen zufolge die Abfassungszeit des B. Maleachi in die Zeit entweder vor der ersten Ankunft Nehemias in Jerusalem (445) oder vor der Promulgierung des Gesetzbuches Esras (444) falle. Erstere der beiden Meinungen vertreten Bleek (Einl.[5] S. 396), Riehm (Einl. II S. 161), T. K. Cheyne (JRL XVI), v. Hoonacker (S. 699), J. M. P. Smith (S. 6—9)

und inbezug auf Maleachi Kap. 1 auch schon Venema (S. 13), der genauer an die Zeit zwischen der Ankunft Esras (458) und der des Nehemia (445) denkt; letztere dagegen Gr. Baudissin (Einl. S. 589). Andere wiederum lassen die Frage offen, ob Maleachi vor Esras Ankunft (458) oder vor der Gesetzesverlesung (444) geschrieben habe. So Nowack (S. 423 f.), G. A. Smith (S. 337 f.), Witton Davies (EN S. 19. 31). Auf der gleichen Linie liegt auch die bereits oben erwähnte Annahme Martis[KHS] (II S. 98) und Buddes (GAHL S. 174) von der Entstehung des B. Maleachi innerhalb des Zeitraums zwischen 475 und 450. In diesem Zusammenhang sei auch W. R. Smith genannt, der zwar einerseits erklärt: er (Maleachi) kann nach dem Jahre 458 geschrieben haben, sicherlich aber schrieb er vor dem Jahre 444 (OTJC S. 407 A. 2), andererseits aber doch meint: „we shall be disposed to conclude that, if Malachi's work did not precede the reformation of Ezra, it must have fallen very little later and before the new order was thoroughly established" (EBr[9] XV S. 314).

Die Hauptargumente, durch die diese Ansetzung des B. Maleachi gestützt wird, sind abgesehen von dem Hinweis auf den פֶּחָה (1, 8) als den obersten Staatsbeamten des Landes und auf die Vollendung des Tempels (1, 10; 3, 1. 10):

1) Das Verhältnis des B. Maleachi zum Deuteronomium und PC.

2) Das Verhältnis des B. Maleachi zu den Reformen Esras und Nehemias.

In genauerer Ausführung dieser beiden Punkte werden folgende Momente geltend gemacht.

Zu 1. Das Verhältnis des B. Maleachi zu D und zu PC.

a) Das B. Maleachi sei sowohl inbezug auf den Sprachgebrauch als auch inhaltlich vielfach vom Deuteronomium abhängig. Diese Abhängigkeit zeige sich:

α) in der Bezeichnung der Priester als Levi bzw. Söhne Levis (2, 4 ff. 3, 3), vgl. Wellhausen, Nowack, Stade, G. A. Smith, Piepenbring, Budde, Marti, Welch, Steuernagel, J. M. P. Smith.

β) In Zusammenstellungen wie עִוֵּר und פִּסֵּחַ 1, 8 (vgl. Dt. 15, 21) oder הַמַּעֲשֵׂר וְהַתְּרוּמָה 3, 8 (vgl. Dt. 12, 6. 11. 17), vgl. G. A. Smith, Cornill, W. R. Smith, Steuernagel, J. M. P. Smith.

γ) In dem Ausdruck כָּל־הַמַּעֲשֵׂר 3, 10 (vgl. Dt. 14, 28; 26, 12), vgl. W. R. Smith.

δ) In der Bezeichnung des Berges der Gesetzgebung 3, 22 als חֹרֵב (vgl. Dt. 5, 2; 18, 16) und des Gesetzesinhalts als חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים (vgl. Dt. 5, 1; 12, 1), vgl. Nowack, G. A. Smith, Sellin, Driver.

b) Von einer Verpflichtung des Volkes auf den PC dagegen wisse Maleachi noch nichts, da er nirgends darauf Bezug nehme, ja die Bestimmungen des PC, wie z. B. die inbetreff der scharfen Unterscheidung zwischen Priestern und Leviten seien ihm unbekannt, vgl. Steuernagel, J. M. P. Smith. Die einzige Verordnung des PC, mit der Maleachi rechne, sei die der Ablieferung des Zehnten in das Tempelmagazin (3, 10 vgl. Num. 18, 21 ff. auch Neh. 10, 38 ff.); „daraus aber den Schluss zu ziehen, dass Mal. nach Einführung des PC gelebt haben müsse, wäre übereilt, weil es natürlich eine Uebergangsstufe zwischen Dtn. und PC gab, und was das neue Gesetz kodifizierte, schon lange durch Umstände in Praxis eingeführt sein konnte" (Marti^{Do} S. 475), vgl. auch Nowack, Kautzsch, Budde, J. M. P. Smith.

Zu 2. Das Verhältnis des B. Maleachi zu den Reformen Esras und Nehemias.

a) Maleachi nehme in seiner Polemik gegen die Mischehen (2, 10 ff.) nicht Bezug auf die diesbezüglichen Massnahmen Esras (Esr. 9. 10). In Uebereinstimmung damit zeige Esras Bericht (Esr. 9, 1 ff.), dass schon vor seiner Ankunft die Verwerflichkeit der Mischehen den Volksoberen zum Bewusstsein gebracht worden war, was eben nur durch Maleachis Wirksamkeit geschehen sein könne, vgl. König, Cornill, Kautzsch, Welch.

b) Die Aussage Mal. 1, 8 über den פַּחָה, dem die Gemeinde Geschenke darbringt, könne sich nicht auf Nehemia beziehen, der nach Neh. 5, 14—18 in selbstloser Weise sogar auf seinen Gehalt zu gunsten der Gemeinde verzichtete und täglich offene Tafel für 150 Personen hielt, sondern nur von einem der Vorgänger des Nehemia in der Statthalterwürde verstanden werden, vgl. Venema, Bleek, Riehm, König, v. Hoonacker, Gr. Baudissin, Nowack, Cornill, Welch, J. M. P. Smith.

c) Die von Maleachi gerügten Missstände inbezug auf die Darbringung fehlerhafter Opfertiere (1, 6—14), die mangelhafte Entrichtung des Zehnten (3, 8—10), die Mischehen (2, 10 ff.) seien nur in der Zeit vor der feierlichen Verpflichtung auf das Gesetzbuch Esras (Neh. 8—10) verständlich, da Esras und Nehemias

Tätigkeit gerade auf die Abstellung derselben Missstände des öffentlichen und kultischen Lebens gerichtet war, vgl. Budde, Marti, Cornill.

III. Vereinzelt wird auch die Ansicht vertreten, Maleachis Wirksamkeit falle in die Zeit der ersten Statthalterschaft des Nehemia bzw. in die Zeit, da Esra und Nehemia gemeinsam an der Restauration Israels vom Jahre 444 an arbeiteten. So Schegg (II S. 506 f.); ähnlich auch Wildeboer (LAT § 21, 2), der Maleachi in die Zeit zwischen 458 und 433 setzt, wobei er jedoch (§ 25, 6) in Anlehnung an Kosters (Het herstel van Israel in het perzische tijdvak, 1894) die Ankunft Esras (433) nach der des Nehemia (444) verlegt, vgl. unten Kap. V § 1.

Schegg stützt seine Annahme vornehmlich mit folgenden zwei Hauptgründen: 1) Der armselige und gedrückte Zustand des Volkes, von dem das B. Maleachi (3, 9. 14. 15) in gleicher Weise wie das B. Nehemia für die Zeit der ersten Statthalterschaft des Nehemia (Neh. 1, 3; 5, 1—4) Zeugnis ablege. 2) Der gegen Nehemia während seiner ersten Statthalterschaft erhobene Vorwurf, dass er durch Propheten das Volk aufwiegle (Neh. 6, 7), wozu Nehemias Verbindung mit Maleachi benutzt werden konnte, während bei dem zweiten Auftreten des Nehemia sich weder von der Armut des Volkes noch von der Verbindung des Statthalters mit Propheten irgend eine Spur zeige. Zu diesen beiden Hauptgründen fügt Schegg noch 3) die Erwägung, dass Maleachis Tadel und Israels Gelöbnis (Neh. 10, 30—40) einander vollkommen decken.

Wildeboer dagegen begnügt sich mit dem Hinweis auf die Tatsache, dass Maleachi ein Gesinnungsgenosse Esras gewesen sei, „bekannt und ganz einverstanden mit der Tendenz des Gesetzes Esras, wenn er sich auch damals noch nicht auf dasselbe berufen konnte".

IV. Venema, der wie bereits oben (S. 89) bemerkt worden, Kap. 1 in die Zeit vor der ersten Statthalterschaft des Nehemia verlegte, beurteilte dagegen (S. 13—16) Kap. 2 und 3 als ein Erzeugnis der Zeit kurz vor der zweiten Statthalterschaft des Nehemia. Diese Ansetzung der beiden letzten Kapitel des Maleachibuches ist im XIX und XX Jahrhundert mehrfach auf das ganze Maleachibuch ausgedehnt worden, teils in unveränderter, teils in etwas erweiterter Form. In unveränderter Form wird die von Venema für Kap. 2 und 3 gewonnene Datierung auf alle drei Kapitel

angewandt von de Moor (S. 39 ff.) und Volck (PRE[3] XII S. 108 f.), die die Abfassung des B. Maleachi in die Zeit kurz bzw. unmittelbar vor der zweiten Ankunft Nehemias in Jerusalem (Neh. 13) verlegen. Etwas erweitert wird diese Zeitbestimmung bei Köhler (S. 22), der an die letzte Hälfte der Zwischenzeit denkt, die zwischen Nehemias erster und zweiter Anwesenheit in Jerusalem lag; später hat Köhler (Bibl. Gesch. II, 2 S. 593 A. 3) die Abfassungszeit noch allgemeiner bestimmt als die Zeit zwischen Nehemias erster und zweiter Statthalterschaft. In Uebereinstimmung mit letzterer Datierung auch De Wette-Schrader (Einl.[8] S. 483 f.), Knabenbauer (S. 413 f.), Graetz (GJ II, 2 S. 163), Hitzig-Steiner (413 ff.), Farrar (Min. proph. S. 224), Driver (Intr.[6] S. 357), Kirkpatrick (DP S. 501 f.), vgl. auch v. Orelli (S. 223), der ebenfalls dieser Ansicht stark zuneigt, sich jedoch definitiv für die noch allgemeinere Datierung in der Periode des Esra und Nehemia entscheidet, (vgl. unten S. 93); vermutungsweise neben der bereits oben (S. 89) genannten Ansetzung auch Gr. Baudissin (Einl. S. 588).

Die Hauptbeweise, die für diese Ansetzung geltend gemacht werden, sind folgende:

1) Der in 1, 8 genannte פַּחַת könne im Hinblick auf Neh. 5, 8. 10. 14—18 nicht Nehemia sein, vgl. oben S. 90.

2) Die enge Berührung des B. Maleachi mit Neh. 13, 4 ff. oder, anders ausgedrückt, die fast völlige Uebereinstimmung der von Maleachi gerügten Gebrechen mit den von Nehemia bei seiner zweiten Ankunft in Jerusalem vorgefundenen Missständen, namentlich a) die Mischehen (Mal. 2, 10 ff. vgl. Neh. 13, 23 ff.) und b) die ungenügende Ablieferung der Abgaben (Mal. 3, 8—10 vgl. Neh. 13, 10—13).

3) Die Nichterwähnung Maleachis im B. Nehemia.

V. Nachdem schon Tarnov (S. 1593) den Satz vertreten: „fuisse hunc Malachiam sub Nehemia sene", hat m. W. Campegius Vitringa (Obs. sacr. VI, S. 331) als erster die Abfassungszeit des B. Maleachi direkt in die Zeit der zweiten Statthalterschaft des Nehemia (Neh. 13, 4 ff.) verlegt. Im XVIII und z. T. auch im XIX und XX Jahrhundert hat diese Ansicht vielfach Anklang gefunden. So Carpzov (Introd. III S. 81. 463), der allerdings daneben auch die allgemeinere Zeitbestimmung: „sub Nehemia" vertritt, L. Bertholdt (Einl. IV S. 1729 f.), J. G. Eich-

horn (Einl. IV S. 462 f.), Rosenmüller (S. 354), J. Jahn (Einl. II S. 686), Hengstenberg (Christol.[2] III S. 582 f.), Hävernick (Einl. II, 2 S. 431 f.), Keil (S. 682 f.), Umbreit (S. 458), Delitzsch (HlKo S. 220; Mess. Weiss. S. 155 f.), Isopescul (S. 14). Der Hauptgrund für diese Auffassung ist der gleiche wie der bei der vorhergehenden Auffassung (IV) an zweiter Stelle gemachte (vgl. oben S. 92) d. h. die Uebereinstimmung der von Maleachi gerügten Anomalien mit den von Nehemia bei seiner zweiten Statthalterschaft bekämpften.

VI. Im Hinblick auf die Mehrdeutigkeit des historischen Hintergrundes im B. Maleachi ist es verständlich, dass es nicht an Versuchen gefehlt hat, mehrere der bisher besprochenen Datierungen miteinander zu kombinieren und damit die Grenzen für die Zeit der Wirksamkeit des Propheten etwas weiter auszudehnen. So verbinden Kaulen (Einl. S. 369) und Vatke (Einl. S. 711) die sub III, IV und V genannten Ansichten, indem sie sich ganz allgemein für die Zeit des Nehemia aussprechen; allerdings bestimmt Vatke daneben die Zeit der Wirksamkeit Maleachis noch genauer als die Jahre 450—430, vgl. auch das oben (S. 92) über Carpzov Bemerkte. Andere begnügen sich mit der noch allgemeineren Zeitbestimmung, Maleachi sei ein Zeitgenosse Esras und Nehemias gewesen. So Ewald (GVJ[3] IV. S. 228), Reuss (Proph. S. 569), Reusch (Einl. § 55), Driver (Min. proph. S. 293), v. Orelli (S. 223), Pressel (S. 376). Ganz ähnlich auch Kuenen (O[2] II § 84, 8 ff.): Maleachi sei ein jüngerer Zeitgenosse von Esra und Nehemia und habe kurz vor und während des Aufenthalts des letzteren in Judaea prophezeit; diese Ansicht finde ihre Empfehlung in Mal. 2, 10—16 und 3, 8—10 vgl. mit Neh. 13, 23 ff. 10—12. 31 und werde durch Mal. 1, 8 nicht widerlegt. Noch einen Schritt weiter in der Ausdehnung des Zeitraums für die Wirksamkeit Maleachis gehen v. Til (S. 8 f.) und Maurer (S. 717), die unseren Propheten ganz allgemein der persischen Periode zuweisen.

VII. Endlich sind einige Ausleger auch noch über die Zeit Nehemias hinausgegangen. Schon Melanchthon (Corp. Ref. XIII S. 1005 f.) verlegte das B. Maleachi in die Zeit um die Wende der persischen und griechischen Periode: „incurrit ejus aetas fere in Ochum et Alexandri Macedonis tempora".

Etwas weiter nach vorwärts und rückwärts zog L. Cappellus (S. 178) die Grenzen, indem er das 32. Jahr des Artaxerxes Mne-

mon (372) als terminrs a quo und den Beginn der Regierung des Ptolemäus Euergetes (246) als terminus ad quem annahm. Diese beiden Endpunkte werden gewonnen einerseits durch das B. Nehemia, das Maleachi noch nicht erwähne und das sich auf Ereignisse unter der Regierung des Artaxerxes Mnemon (404—358) beziehe, andererseits durch das B. des Jesus Sirach, der unter Ptolemäus Euergetes schrieb (Prolog) und bereits Maleachi gekannt haben müsse, da er von 12 Propheten redet (Jes. Sir. 49, 10).

Coccejus (S. 678) lässt die Frage offen, ob Maleachi der persischen oder griechischen Periode angehöre, fügt jedoch gleichzeitig hinzu, dass im Hinblick auf 1, 3 f. die Regierung des Johannes Hyrkanus (135—104), der die Idumäer unterworfen (Josephus, Antt. XIII, 9, 1; Bell. jud. I, 2, 6), sicher als äusserster terminus ad quem zu betrachten sei. Aehnlich Calov (BTVI S. 1041). Auch Michael Walther (Off. bibl.[2] S. 1037) versetzt Maleachi in die Zeit um 200 vor Christo: „Malachiam nun solum post captivitatem vixisse, sed et ad minimum ducentis ante Christum annis". Nach Luther (Vorrede auf den Propheten Maleachi 1532. Sämtl. Werke, Erlang., 1854, B. LXIII S. 89) endlich hätte Maleachi nicht lange vor Christi Geburt gelebt.

Im XIX. Jahrhundert ist die nachnehemianische Ansetzung des B. Maleachi wieder aufgenommen worden durch Reinke (S. 29 ff.) und zwar unter Berufung auf folgende Erwägungen:

1) Maleachi werde im B. Nehemia nicht erwähnt.

2) Die von Maleachi vorausgesetzte Situation sei wesentlich von der zur Zeit des Nehemia verschieden.

a) Zur Zeit des Nehemia habe das Ungemach der Juden hauptsächlich darin bestanden, dass Jerusalem zum Teil zerstört und seine Tore verbrannt waren (Neh. 1, 3; 2, 3. 17); bei Maleachi sei jedoch weder von einer Zerstörung der Stadtmauern noch von einer Verbrennung der Tore die Rede.

b) Bei seiner zweiten Ankunft habe Nehemia eine völlige Entheiligung des Sabbaths vorgefunden (Neh. 13, 15), deren jedoch Maleachi mit keinem Wort Erwähnung tue.

c) Die Unfruchtbarkeit dagegen, die Maleachi als das eigentliche Ungemach seiner Zeit hinstelle (Mal. 3, 9—11), sei wiederum dem B. Nehemia völlig unbekannt.

Haneberg (Gesch. bibl. Offb.[3] S. 437) und Perowne (S. 10) urteilen ähnlich, jedoch mit der Näherbestimmung, dass sie Ma-

leachis Wirksamkeit nicht sehr lange bzw. etwas später nach der Nehemias ansetzen. Die Argumentation Hanebergs beschränkt sich dabei allerdings auf die Anrufung der rabbinischen Tradition von der Zugehörigkeit Maleachis zu den Männern der „Grossen Synagoge" (vgl. oben Kap. I § 4 S. 38), während Perowne wenigstens die Nichterwähnung Maleachis im B. Nehemia geltend macht als Erweis dessen, dass Maleachis Auftreten den Zweck hatte, „to supplement the work of Nehemiah". Auch Hitzig, der wie bereits oben S. 92 bemerkt worden, im Kommentar zu den 12 Kl. Propheten (1. Aufl. 1838, S. 323; 4. Aufl. 1881, S. 413) die Zeit zwischen der ersten und zweiten Statthalterschaft Nehemias als Abfassungszeit angenommen, genauer die Zeit von dem Jahre 433 an abwärts, änderte später (GVI S. 304 ff.) seine Ansicht zu gunsten der nachnehemianischen Ansetzung, indem er die Entstehung der 7 Reden des Buches Maleachi in die Zeit der siebenjährigen Amtstätigkeit des Bagoses innerhalb der Jahre 381 bis 374 verlegte. Seine Hauptgründe für diese Datierung sind folgende:

1) Die in 1, 2—5 geschilderte Vernichtung Edoms beziehe sich auf den Feldzug, den die Aegypter zufolge der Angaben des Isokrates (Panegyrikos § 40) im Jahre 381 gegen ihre Grenznachbaren geführt.

2) Die in 1, 9; 3, 9. 14 vorausgesetzte Verarmung Judaeas sei in Zusammenhang zu bringen mit dem Zuge der persischen Truppen unter Artaxerxes Mnemon gegen Aegypten.

3) Die von Maleachi gerügten Missstände: der Verfall des Opferdienstes (1, 7. 8. 13. 14), die mangelhafte Entrichtung des Zehnten (3, 8—10), die Mischehen mit Heidinnen (2, 10 ff.) zeigen, dass eine Autorität gewichen sei, die bisher die Sünder im Zaume und besonders die Priester in Ordnung hielt. Diese Autorität sei vermutlich der Hohepriester Jojada gewesen, nach dessen Tode im Jahre 381 es zwischen seinen beiden Söhnen Johannes und Jesus zu einem blutigen Zerwürfnis kam (Joseph. Antt. XI, 7, 1) und wohl auch sonst zu Unordnung und Zuchtlosigkeit, wie Maleachi sie kennzeichne.

Mit der Zeitbestimmung Hitzigs berührt sich eng die Torreys (JBL XVII S. 13 f.; EB III S. 2909 f.), der das Buch Maleachi in die erste Hälfte des IV Jahrhunderts versetzt, allerdings mit einer wesentlich anderen Begründung, deren Hauptpunkte folgende sind:

1) Der Abschnitt 1, 2—5 über Edom, den Erzfeind Israels, sei mit Am. 9, 12 und Ob. 21 zusammenzustellen.

2) Die apokalyptischen Schilderungen vom Tage Jahves 3, 1 ff. und 3, 19 ff. erinnern an die Psalmen.

3) Die ganze Theologie des B. Maleachi (the theological development presupposed by the book) berühre sich auf das engste mit der des Psalters und der Weisheitsliteratur.

4) Das Zehntengesetz des P werde als bereits kodifiziert vorausgesetzt (3, 10 vgl. Num. 18, 21 ff.).

Endlich hat H. Winckler (AOF II S. 531—539) Maleachi in die Zeit der Hellenisierungsversuche unter Jason und Menelaus unmittelbar vor der makkabäischen Erhebung (168) zu verlegen gesucht, da das B. Maleachi den Gegensatz zwischen einer hierarchischen Beamtenschaft, die den alten Kult verhöhne, einerseits und einer Partei der Frommen, die sich gegen sie rühre, andrerseits voraussetze. Die hierarchische Beamtenschaft werde mit dem Namen „Leviten“ und nicht „Priester“ bezeichnet, da ha-kohên, später ha-kohên ha-gadôl Bezeichnung des Hohenpriesters sei, der in der Zeit von Nehemia bis auf Simon überhaupt nicht existiert habe, nachdem infolge der Revision Nehemias der Hohepriester Eljašib (Neh. 3, 1) zum einfachen Priester (Neh. 13, 4) degradiert worden war, und infolgedessen auch seine Nachfolger (Neh. 12, 22) nur als Priester bezeichnet werden (a. a. O. S. 235). Dieser hierarchischen Beamtenschaft, nicht aber dem Volke werfe Maleachi vor, dass sie den Verfall des Kultus verschuldet, nicht das richtige Opfer bringe und Jahves Einkommen kürze; Maleachis Vorwurf decke sich mit der Schilderung von 2. Makk. 4, 13 f. betreffend die Vernachlässigung des Tempel- und Altardienstes zur Zeit Jasons. Die Partei der Frommen dagegen habe nach 3, 16 sich gegen die Regierung d. h. die hierarchische Beamtenschaft verschworen und eine Denkschrift aufgesetzt, zum Zweck einer Klageführung beim Oberherrn. Das verweise auf die nach 2. Makk. 4, 43 gegen Menelaos eingeleitete gerichtliche Untersuchung. Da jedoch dieser Angriff der Frommen missglückt sei, so habe sich daher für den Propheten die 3, 19 ausgesprochene Drohung mit Jahves Rache als nötig erwiesen.

Den deutlichsten Beweis für die der makkabäschen Erhebung unmittelbar vorausgehende Zeit biete jedoch der Abschnitt 2, 10 ff., der nicht von Mischehen und Ehescheidungen handle,

sondern von der Einführung des Kultus des Mešammem-el bzw. des Tammuz = Zeus Epiphanius durch Antiochus Epiphanes (vgl. Dan. 11, 31. 1. Makk. 1, 54. 2. Makk. 6, 2). Auch die Nennung des פַּחַת (Mal. 1, 8) widerspreche dem nicht, da mit dieser Bezeichnung die Jason und Menelaos gemeint seien.

§ 2.

Kritik der bisherigen Ansetzungen.

Zu I. Die Gleichzeitigkeit Maleachis mit dem Prophetenpaar Haggai und Sacharja scheint allerdings gleich auf den ersten Blick ausgeschlossen zu sein durch die Tatsache, dass Haggai und Sacharja laut Esr. 5, 1; 6, 14 in der Zeit vor und während des Tempelbaus gewirkt, genauer laut den Angaben der nach ihnen benannten Bücher: Haggai im 2. Jahr des Darius (Hag. 1, 1; 2, 1. 10) und Sacharja im 2. und 4. Jahr desselben Königs (Sach. 1, 1. 7; 7, 1), während Maleachi bereits die Vollendung des Tempels (Mal. 1, 10; 3, 1. 10) und die Wiederaufnahme des Tempelkultus (Mal. 1, 6—14) voraussetzt. Der früheste terminus a quo für die Wirksamkeit Maleachis wäre demnach der 3. (Esr. 6, 15) bzw. 23. Adar (1. Esr. 7, 5 vgl. Joseph. Antt. XI 4, 7 § 107) des 6. Jahres des Darius = März 515 (vgl. Bertholet, EN zu Esr. 6, 15).

Wollte man jedoch annehmen, dass einerseits die Wirksamkeit der beiden Propheten Haggai und Sacharja sich noch über den in ihren Schriften bzw. im Esrabuch genannten Zeitraum ausgedehnt habe, und andererseits die Wirksamkeit Maleachis sofort nach Vollendung des Tempelbaus begonnen habe, so könnte allerdings die These von der Gleichzeitigkeit Maleachis mit seinen beiden Vorgängern im Kanon eine gewisse Stütze erhalten. Es kann in der Tat nicht geleugnet werden, dass mehrere Aussagen des B. Maleachi das Auftreten unseres Propheten unmittelbar nach Vollendung des Tempels denkbar machen. Haggai und Sacharja hatten die Verheissung von dem Advent Jahves an die Vollendung des Tempelbaus geknüpft, vgl. Hag. 1, 8; 2, 7 ff. Sach. 8, 9 ff. Nun stand der Tempel vollendet da und der Tempelkultus war wieder aufgenommen worden, aber das verheissene messianische Heil liess noch immer auf sich warten: kein Anzeichen für sein Kommen zeigte sich. Es ist daher verständlich, dass sehr bald nach der Fertigstellung des Gottes-

hauses eine schwere Depression sich der Gemeinde bemächtigte und dass die Depression in Uebereinstimmung mit dem von Maleachi gezeichneten Bilde (Mal. 1, 6—2, 9) sich unter anderem auch in der Erkaltung des Interesses für den Kultus äusserte, und dass die kultischen Pflichten nur lässig und saumselig geübt wurden, vgl. unten Kap. V § 6. Ebenso wäre das Eingehen von Mischehen (Mal. 2, 10—16) in dieser Zeit der Enttäuschung nicht undenkbar. Auch Fragen wie 2, 17 nach dem Grund für das Ausbleiben der ersehnten Parusie Jahves oder Zweifel an der Liebe Jahves (1, 2) liessen sich aus der Situation gleich nach der Vollendung des Tempelbaus wohl verstehen.

Doch neben dieser Möglichkeit stehen Anzeichen, die auf eine spätere Zeit zu weisen scheinen. Die Mischehen scheinen doch erst ungefähr ein Menschenalter vor Esras Ankunft im Jahre 458 eine Gefahr für die Gemeinde geworden zu sein (Esr. 9, 1 f.). Auch die Ankündigung einer unmittelbar bevorstehenden Kultusreform (3, 1—4) führt eher in die Nähe der Zeit Esras. Die Aufforderung zur Ablieferung des Zehnten (3, 10) in einer dem PC (Num. 18, 21) bzw. der nachexilischen Praxis (Neh. 10, 38 ff.) entsprechenden Form verweist ebenfalls in eine Zeit, da Esras Gesetzbuch doch bereits irgendwie bekannt gewesen sein muss. Schliesslich scheint auch der Hinweis auf die gewissenhafte Gesetzeserfüllung (3, 14) eine Zeit vorauszusetzen, da man es mit der Beobachtung der Toravorschriften besonders ernst nahm; unwillkürlich wird man an die Neh. 8—10 berichtete Selbstverpflichtung der Gemeinde erinnert.

Zu II. Schon das soeben Bemerkte zeigt z. T., inwiefern die Ansetzung des B. Maleachi in der Zeit unmittelbar vor der Ankunft Esras (458) bzw. vor der Nehemias (445) oder vor der Gesetzesverlesung berechtigt und inwiefern sie unberechtigt sein dürfte.

Zu der Zeit vor der Ankunft Esras stimmt gut die Rüge der Mischehen (2, 10—16), da die Klage, die von den Volksoberen dem Priester und Schriftgelehrten Esra vorgetragen wird (Esr. 9, 1 f.), bereits ein klares Verständnis für die Anomalie dieser Erscheinung zeigt und daher recht gut eine vorausgegangene prophetische Polemik voraussetzen kann.

Ebenfalls gut erklärt sich aus dieser Zeit die Verheissung von der unmittelbar bevorstehenden Ankunft eines Gottesboten, der den Kultus oder genauer das Kultuspersonal einer reformie-

renden Umgestaltung unterziehen werde (3, 1—4). Im Zusammenhang damit könnte auch die Klage über die kultischen Gebrechen (1, 6—2, 9) ganz treffend dieser Zeit eingereiht werden, namentlich im Hinblick auf die ausdrückliche Mission Esras לְבַקֵּרָה עַל־יְהוּד וִירוּשָׁלִַם (Esr. 7, 14) d. h. eine Untersuchung anzustellen m. a. W. eine Revision bzw. Neuordnung vorzunehmen, die, wie Esr. 7, 15 ff. zeigt, in allererster Linie kultischer Art war. Dagegen passt die Aussage über den Zehnten, der in das Tempelmagazin abgeliefert werden soll (3, 10), nicht gut in die Zeit vor Esras Ankunft, wenn sie auch wie unten (§ 4) zu zeigen sein wird, aus der Zeit, die zwischen Esras Ankunft (458) und der Verpflichtung auf das Gesetz liegt, verstanden werden kann.

Ganz besondere Schwierigkeiten macht jedoch die Eingliederung der Aussage 3, 14 über die treue Gesetzeserfüllung in die voresranische Zeit. Wozu bedurfte es denn der Reformen Esras, wenn die Gemeinde schon vor seiner Ankunft sich der peinlichsten Gesetzesbeobachtung rühmen durfte? Vielmehr scheint 3, 14, wie schon oben (S. 98) bemerkt worden war, die Selbstverpflichtung der Gemeinde auf das Gesetzbuch Esras vorauszusetzen. Das gleiche dürfte wohl auch von 3, 22 gelten. Im Zusammenhang damit würde auch die formelle Abhängigkeit vom Deuteronomium in ein anderes Licht rücken. Die Zusammenstellung von עִוֵּר und פִּסֵּחַ (1, 8) braucht nicht direkt aus dem Deuteronomium zu stammen, wie Cornill (Einl.[7] § 38, 2), Sellin (Einl.[2] S. 119), G. A. Smith (S. 336 f.) und Steuernagel (Einl. S. 649) annehmen. Die Forderung der Makellosigkeit der Opfertiere war uralter Grundsatz in Israel, der sowohl bei D (Dt. 15, 21; 17, 1) als auch bei H (Lev. 22, 18—22) und P (Lev. 1, 3. 10 u. ö.) kodifiziert ist, vgl. B. II zu 1, 8. Allerdings findet sich die Zusammenstellung von עִוֵּר und פִּסֵּחַ in diesem Zusammenhang nur in der ersten der angeführten Deuteronomiumstellen (Dt. 15, 21); H dagegen weist diese Zusammenstellung nur auf bei der Aufzählung der Körpergebrechen, die die Priester zu ihrem Dienst untauglich machen (Lev. 21, 18), und zwar in derselben Reihenfolge wie Maleachi, während bei D die Reihenfolge eine umgekehrte ist. Uebrigens erwähnt auch H bei der Nennung der Makel, die die Opferbarkeit eines Tieres ausschliessen, die Blindheit (Lev. 22, 22). Der Ausdruck חֹלֶה dagegen kommt in keiner der Gesetzessammlungen vor. Man wird daher für

Mal. 1, 8 allerdings mit der Möglichkeit einer formalen Anlehnung an Dt. 15, 21 zu rechnen haben.

Für die Zusammenstellung הַמַּעֲשֵׂר וְהַתְּרוּמָה (3, 8) dagegen ist diese Annahme kaum erforderlich. Die Behauptung Cornills (Einl.[7] § 38, 2), dass sich diese Zusammenstellung nur an drei Deuteronomiumstellen (Dt. 12, 6. 11. 17) finde, trifft im Hinblick auf 2. Chr. 31, 12 und Neh. 10, 38; 12, 44; 13, 5 nicht ganz zu, vgl. B. II zu 3, 8. Die Verwendung der Zusammenstellung von מַעֲשֵׂר und תְּרוּמָה nicht nur in den Nehemiamemoiren (Neh. 13, 5), sondern auch in der Chronik und in einem chronistischen Abschnitt des B. Nehemia (Neh. 12, 44) dürfte zur Genüge dartun, dass diese Verknüpfung kein hinreichender Beweis dafür ist, „dass also Maleachi durchweg formell von dem Dtn abhängt und nach ihm sich richtet".

Auch der Ausdruck כָּל־הַמַּעֲשֵׂר (3, 10) ist trotz der Berufung von W. R. Smith (OTJC S. 427; EBr[9] XV S. 314 A. 2) auf Dt. 14, 28; 26, 12 nicht für eine ausschliessliche Abhängigkeit vom Deuteronomium beweisend, da er auch mehrfach bei P (Num. 18, 21. Lev. 27, 30. 32) vorkommt, vgl. B. II zu 3, 10.

Das gleiche gilt für die 3, 22 gebrauchten deuteronomischen Bezeichnungen חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים sowie חֹרֵב als Name für den Berg der Gesetzgebung. חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים findet sich auch bei H (Lev. 26, 46) und in der Chronik (1. Chr. 22, 13. 2. Chr. 7, 17; 19, 10; 33, 8) sowie in den Memoiren Nehemias (Neh. 1, 7) und Esras (Neh. 10, 30), vgl. B. II zu 3, 22. Der Berg der Gesetzgebung wird auch 2. Chr. 5, 10 und Jes. Sir. 48, 7 Horeb genannt, vgl. B. II zu 3, 22.

Was ferner die Gleichsetzung von Priestern (2, 1) und Leviten (2, 4. 8; 3, 3) anlangt, so scheint dieselbe allerdings auf den ersten Blick mit den oben (S. 89) genannten Kritikern zu der Annahme zu führen, Maleachi kenne nur das Deuteronomium, das zwischen Priestern und Leviten nicht unterscheide (vgl. Dt. 18, 1 ff.), nicht aber P, der zwischen den aaronitischen Priestern einerseits und den Leviten andererseits die denkbar schärfste Grenze ziehe (vgl. Num. 18). Allerdings darf dabei nicht übersehen werden, dass ebenfalls P — wenn allerdings auch nur vereinzelt — den Namen Leviten auf alle Angehörigen des Stammes Levi mit Einschluss der Aaroniden anwendet, z. B. Ex. 6, 25, auch Lev. 25, 32. Num. 35, 1 ff. vgl. mit Jos. 21, 5, s.

Gr. Baudissin GAP S. 28 f. Doch auch gesetzt den Fall, dass eine formelle Abhängigkeit Maleachis vom Sprachgebrauch des Deuteronomiums sich in überzeugender Weise begründen liesse, so behielte doch wohl auch hier der von uns bei der Auslegung von 3, 22 (s. B. II z. St.) angeführte Satz Martis^{Do} (S. 479) seine Gültigkeit: „dass die Einwirkung des Dtn's sich noch lange nach der Einführung des PC erhalten hat". Daher könnte auch Kuenen (O^2 § 84, 11) vollkommen Recht haben mit der Behauptung: „Nichts aber ist natürlicher als dieses Sichanschliessen an das ältere Buch der Tora, wenn Maleachi sogleich nach der Ausfertigung von P^2 aufgetreten ist, bevor noch die darin aufgenommenen neuen Bestimmungen in das Volksbewusstsein übergegangen waren und den Sprachgebrauch beherrschten."

Inwieweit endlich die Aussage über den פַּחַת (1, 8) im Hinblick auf Neh. 5, 14 ff. mit den oben (S. 90) angeführten Auslegern als Argument für die voresranische Abfassungszeit gelten kann, muss durchaus unentschieden gelassen werden. Von vornherein ist es ja allerdings nicht wahrscheinlich, dass ein so hochherziger und uneigennütziger Statthalter, wie Nehemia, vom Propheten als Beispiel eines Würdenträgers, der Bestechungsgeschenke annimmt, hingestellt worden sei. Doch 1, 8 braucht es sich ja gar nicht um unerlaubte Bestechungsgeschenke zu handeln; die Gaben, von denen der Prophet hier redet, können einfach Huldigungsgaben sein, mit denen man im Orient vor einem Höheren erscheint, s. die Belege für diese morgenländische Sitte in B. II zu 1, 8. In Neh. 5, 14 ff. dagegen bezeugt Nehemia von sich, dass er im Unterschiede von seinen Vorgängern auf die ihm zukommenden Tafelgelder bzw. Tafelgerechtsame zu gunsten der Gemeinde verzichtet habe, vgl. Kuenen (O^2 § 84, 10). Beide Aussagen verhalten sich demnach vollkommen neutral zu einander m. a. W. Mal. 1, 8 könnte sich, wie in B. II z. St. gezeigt wird, nicht minder gut auf Nehemia beziehen, als auf einen seiner Vorgänger oder Nachfolger in der Statthalterwürde, vgl. Marti^{Do} z. St. Die Auseinandersetzung mit den für die voresranische Abfassungszeit des B. Maleachi geltend gemachten Gründen ergibt demnach folgendes Resultat.

Von den sieben Reden, in die wir das B. Maleachi glauben zerlegen zu müssen (vgl. oben K. III § 2), lassen sich nur die II (1, 6—2, 9), III (2, 10—16) und IV (2, 17—3, 5) gut in den Rahmen der Zeit vor Esra eingliedern (vgl. oben S. 98 f.); dagegen

setzen die beiden vorletzten (3, 6—12; 3, 13—21) und wohl auch die letzte Rede (3, 22—24) eine Situation voraus, die erst in der Zeit nach der Ankunft Esras bzw. nach der Promulgation seines Gesetzbuches verständlich ist (vgl. oben S. 99).

Bestätigt wird dieses vorläufige Ergebnis auch durch die Tatsache, dass die nicht zu leugnende Anlehnung an die Ausdrucksweise des Deuteronomiums sich vor allem in der II (1, 6—2, 9) und IV (2, 17—3, 6) Rede findet (1, 8; 2, 4. 8; 3, 3). Allerdings begegnet diese Anlehnung auch in der V (3, 6—12) und VII (3, 22 ff.) Rede (vgl. 3, 8. 10. 22). Doch wird die Beweiskraft dieses Moments hier stark paralysiert durch die Erwägung, dass eine analoge Uebereinstimmung mit dem deuteronomischen Sprachgebrauch sich ebenfalls einerseits für P (Num. 18, 21. Lev. 27, 30. 32; 26, 46), andererseits aber auch für das B. Nehemia (Neh. 13, 5; 12, 44; 10, 38. 30; 1, 7), die Chronik (2. Chr. 31, 12; 19, 10; 7, 17; 5, 10) und selbst Jes. Sirach (Jes. Sir. 48, 7) nachweisen lässt, vgl. oben S. 99 f.

Zu III. Die Gründe Scheggs für die Ansetzung des B. Maleachi in der Zeit der I Statthalterschaft Nehemias enthalten neben recht belanglosen Gesichtspunkten auch einige unverkennbare Wahrheitsmomente.

Belanglos ist der Hinweis auf den gedrückten und armseligen Zustand des Volkes als besonderes Kennzeichen der Zeit nach 444. Dieser Zustand ist jedoch vielmehr überhaupt für das ganze erste Jahrhundert der nachexilischen Zeit bezeichnend, vgl. Hag. 1, 6—11; 2, 16 f. Sach. 8, 10. Esr. 9, 7. Neh. 1, 3; 5, 1 ff. Die direkte Beziehung der ganz allgemein gehaltenen Notiz Neh. 6, 7, dass Nehemia laut Angabe seines Gegners Sanballat das Volk durch Propheten aufwiegele, auf die Tätigkeit Maleachis, ist doch durchaus hypothetischer Natur, wie Schegg selbst zuzugeben scheint, wenn er schreibt: „Wir erwarten allerdings, dass des Maleachis speziell erwähnt werde, was nicht geschah. Aber dieser Schwierigkeit entkommen wir auch durch eine andere Zeitbestimmung nicht".

Die Behauptung endlich, dass Maleachis Tadel und Israels Gelöbnis Neh. 10, 30—40 sich vollkommen mit einander decken, bedarf zum mindesten einer starken Einschränkung. Mehrere der in Neh. 10, 30—40 aufgezählten Bestimmungen (vgl. unten Kap. V § 10) werden von Maleachi überhaupt mit keinem Wort erwähnt: die Heilighaltung des Sabbaths sowie die Brache und der Schul-

denerlass im Sabbathjahr (Neh. 10, 32), die Entrichtung einer Tempelsteuer im Betrage von $^1/_3$ Sekel (Neh. 10, 33 f.) und die Holzlieferungen (Neh. 10, 35).

Die Berührung von Maleachi mit Neh. 10, 30—40 beschränkt sich auf die Frage der Mischehen (Neh. 10, 31 vgl. Mal. 2, 10—16), sowie die Zehnten- und sonstige kultischen Abgaben, die Mal. 3, 8 unter dem Namen הַמַּעֲשֵׂר וְהַתְּרוּמָה zusammengefasst werden (Neh. 10, 36 ff. vgl. Mal. 3, 8. 10).

Doch soviel dürfte an der Datierung Scheggs richtig sein, dass die Rede 3, 13—21 die Verpflichtung der Gemeinde auf das Gesetzbuch Esras voraussetzt (vgl. 3, 14), desgleichen die Rede 3, 6—12 eine Bekanntschaft mit der neuen Zehntenordnung (vgl. 3, 8—10).

Zu IV. Von den drei Hauptbeweisen, die für die Ansetzung des B. Maleachi in der Zeit zwischen Nehemias erster und zweiter Statthalterschaft angeführt werden, ist der an erster Stelle genannte (vgl. oben S. 92) d. h. die in Mal. 1, 8 enthaltene Aussage über den פַּחַת bereits oben S. 101 zu II besprochen worden. Was den zweiten Hauptbeweis anlangt — die enge Berührung der von Maleachi gerügten Gebrechen mit den von Nehemia bei seiner zweiten Ankunft vorgefundenen Missständen — so muss diese Berührung als durchaus zu Recht bestehend anerkannt werden; doch ebenso unverkennbar ist daneben auch das Vorhandensein gewisser Differenzen. Vor allem fällt auf, dass Maleachi mit keinem Wort von der Entweihung des Sabbaths redet, die doch Nehemia neben den Mischehen (Neh. 13, 23 ff.) und der ungenügenden Entrichtung der Tempelabgaben (Neh. 13, 10—14) während seiner zweiten Statthalterschaft als ein besonders schweres Vergehen auf das allernachdrücklichste zu bekämpfen suchte (Neh. 13, 15—22). Ist es denkbar, dass Maleachi bei dem ausgesprochen kultisch orientierten Charakter seiner religiösen Auffassung (vgl. oben Kap. I § 5 S. 43, unten Kap. VI § 38) die Frage der Sabbathentheiligung einfach übergangen hätte, wenn er in der Zeit kurz vor Nehemias zweiter Ankunft als Prophet aufgetreten wäre?

Grätz (GJ II S. 163) erklärt das Fehlen einer Polemik gegen die Sabbathentheiligung aus dem „defekten“ Charakter des B. Maleachi. Mit der Möglichkeit, dass das Buch unseres Propheten nur unvollständig überliefert ist, muss natürlich gerechnet

werden. Es ist nicht ausgeschlossen, dass Maleachis Reden einst mehr umfassten, als was wir heute besitzen. So scheint in der Tat innerhalb der drei Schlussverse des Buches, wie in B. II zu 3, 22 des näheren gezeigt wird, ein Textausfall vorzuliegen. Sind wir mit der a. a. O. versuchten Rekonstruktion des genannten Textausfalls im Recht, dann wäre auch im B. Maleachi ein Hinweis auf die vermisste Sabbathheiligung gegeben. Aber auch in diesem Fall kämen für die Ansetzung in der Zeit zwischen der ersten und zweiten Statthalterschaft doch nur 3, 22—24 in Betracht, und zwar unter der Voraussetzung der Richtigkeit der herkömmlichen chronologischen und sachlichen Anordnung der Ereignisse der Zeit Esras und Nehemias; doch unterliegt diese Voraussetzung, wie unten in Kap. V § 4 des näheren gezeigt wird, einer Reihe von Bedenken; zu diesen Bedenken gesellt sich noch die Erwägung, dass das B. Maleachi keinerlei Hinweis auf die erste Ankunft des Nehemia enthält und daher schwerlich für sich einen Platz innerhalb der nehemianischen Zeit beanspruchen kann. Inbetreff des an dritter Stelle genannten Beweises — der Nichterwähnung Maleachis im B. Nehemia — sei hier nur auf das oben Kap. I § 5 (S. 47) Bemerkte verwiesen.

Wird Maleachi überhaupt nicht von der nachexilischen Geschichtsschreibung genannt, so kann das Fehlen seines Namens speziell im B. Nehemia schwerlich als Anhaltspunkt für die Datierung seiner Wirksamkeit in Betracht kommen. Mit Recht erklärt daher auch de Moor (S. 40): „het argumentum e silentio ... is van geen waarde".

Zu V. Das zu der eben besprochenen Datierung Bemerkte gilt mutatis mutandis auch von der Verlegung des B. Maleachi in die Zeit der II Statthalterschaft Nehemias, ist doch auch bei dieser Ansetzung das Hauptargument das gleiche: die Uebereinstimmung zwischen der Polemik Maleachis und dem Bericht Neh. 13, 4—31.

Zu VI. Hatte die bisherige Erörterung gezeigt, dass die einzelnen Stücke des B. Maleachi keinen durchaus einheitlichen historischen Hintergrund erkennen lassen, so ist damit auch schon der relative Vorzug derjenigen Datierungen anerkannt, die dem zeitgeschichtlichen Rahmen des Maleachibuches einen etwas weiteren Umfang geben, indem sie es ganz allgemein der Zeit Esras und Nehemias parallel setzen (vgl. oben S. 93).

Allerdings dürfte nach dem oben (S. 98 f.) Bemerkten dieser

Rahmen zu eng gespannt sein und eine Erweiterung in der Richtung der voresranischen Zeit erheischen, namentlich im Hinblick auf die beiden Mittelstücke (2, 10—16; 2, 17—3, 5), aber auch im Hinblick auf das Stück 1, 6—2, 9, deren Inhalt sich weit ungezwungener aus der Zeit vor der Ankunft Esras in Jerusalem, als nach derselben erklären lässt. Dagegen kann diejenige Ausweitung des historischen Rahmens, die in verschwommener Unbestimmtheit die ganze persische Periode für die chronologische Ansetzung offen lässt, schon wegen der gleich unten (zu VII) zu besprechenden Unwahrscheinlichkeit einer Beziehung auf die Verhältnisse der nachnehemianischen Zeit schwerlich den Anspruch auf eine konkrete zeitgeschichtliche Deutung des B. Maleachi erheben.

Zu VII. Will man endlich das B. Maleachi in der Zeit nach Nehemia ansetzen, so müsste man naturgemäss annehmen, dass auch Nehemias Wirksamkeit während seiner zweiten Statthalterschaft (Neh. 13, 4—31) ziemlich resultatlos verlaufen sei oder, anders ausgedrückt, dass nach seinem Rücktritt vom Schauplatz der Geschichte die von ihm bekämpften Missstände: der Verfall des Kultus, die Mischehen, die Nachlässigkeit in der Ablieferung der Tempelabgaben wieder mit erneuter Kraft hervorgetreten seien. In diesem Falle wäre es jedenfalls befremdend, dass sich in der Ueberlieferung auch nicht die leiseste Spur einer Erinnerung an diesen Rückfall erhalten hat. Ebenso auffallend wäre es auch, dass Maleachi sich mit keinem Wort auf die Reformbestrebungen seines Vorgängers beruft.

Von diesen Erwägungen aus kann daher auch den beiden Hauptargumenten Reinkes: 1) dass Maleachi im B. Nehemia nicht erwähnt sei und 2) dass die im B. Maleachi vorausgesetzte Situation von der zur Zeit Nehemias verschieden sei (vgl. oben S. 94) schwerlich zwingende Beweiskraft beigelegt werden. Zu dem ersten Argument, s. oben S. 104. Inbetreff des zweiten Arguments ist zu bemerken, dass sowohl die Nichterwähnung der zerstörten Stadtmauer (Neh. 1, 3; 2, 3. 17) im B. Maleachi als auch andererseits die Nichterwähnung der Unfruchtbarkeit (Mal. 3, 9—11) im B. Nehemia anders erklärt werden können, als durch Verlegung des B. Maleachi in die nachnehemianische Zeit.

Die Nichterwähnung der zerstörten Mauern kann vielmehr in eine Zeit verweisen, in der die Mauern noch nicht zerstört waren, und desgleichen kann daher auch die von Maleachi er-

wähnte Unfruchtbarkeit in die vornehemianische Zeit fallen. Zu der von Maleachi nicht berührten Frage nach der Sabbathentheiligung s. oben S. 103 f.

Ebenso willkürlich erscheint auch Hitzigs Versuch einer genauen chronologischen Fixierung des B. Maleachi innerhalb der Jahre 381—374 (vgl. oben S. 95).

Ist es wahrscheinlich, dass, wenn Maleachi in der Zeit des blutigen Zwistes zwischen dem Hohenpriester Johannes und dessen Bruder Jesus gewirkt hätte, er des an heiliger Stätte verübten Verbrechens mit keiner Silbe erwähnt hätte? Ist ein derartiges Stillschweigen überhaupt vorstellbar bei einem Propheten, für den die kultische Heiligkeit des Tempels so sehr im Vordergrunde stand, dass er jede Verletzung sittlicher und sozialer Ordnungen direkt als Entweihung des Heiligtums beurteilte (Mal. 2, 11 vgl. B. II z. St.)?

Ueberhaupt ist es undenkbar, dass Maleachi, wenn man ihn mit Torrey in das IV vorchristliche Jahrhundert ansetzen wollte, die Person des Hohenpriesters ganz aus dem Spiel gelassen hätte. Bei der Rolle, die der oberste Kultusbeamte in der zweiten Hälfte der persischen Periode in dem Leben der Gemeinde spielte (vgl. Wellhausen IJG[5] S. 194 f. Guthe GVI[3] S. 314 f.), ist seine Nichterwähnung ebenso schwer verständlich, wie etwa die Nichterwähnung des Königs bei einem Propheten der vorexilischen Zeit.

Diesem Befunde gegenüber kann auch die Berufung Hitzigs und Torreys auf Mal. 1, 2—5 nicht viel verschlagen, namentlich im Hinblick auf die ausserordentliche Vieldeutigkeit der Katastrophe Edoms (vgl. B. II zu 1, 3).

Was ferner die Berührung der Theologie Maleachis mit der der Psalmen und der Weisheitsliteratur anlangt (vgl. oben S. 96), so sei auf die Darstellung der Theologie unseres Propheten unten in Kap. VI verwiesen. Sind wir aber mit den dort gewonnenen Resultaten im Recht, dann ist Maleachi in seiner religiös-theologischen Anschauung ähnlich wie Haggai und Sacharja vor allem Schüler Ezechiels, wenn auch mit einem leisen Einschlag deuterojesaianischer Ideen (vgl. unten Kap. VI § 39). Auch Maleachis Eschatologie, speziell seine Auffassung vom Tage Jahves macht in dieser Beziehung keine Ausnahme, vielmehr knüpft Maleachi hier ebenfalls überall an die Grundmotive seines Lehrmeisters an (vgl. unten Kap. VI § 9). Liegen auch hie und da einige Abweichungen von Ezechiel vor, so erklären sie sich vor allem durch die

veränderten zeitgeschichtlichen Verhältnisse sowie durch die Einwirkung Deuterojesaias oder auch durch den noch fortwirkenden Einfluss des Deuteronomiums (vgl. unten Kap. VI § 39).

Dagegen sind die Berührungen Maleachis mit dem Psalter und namentlich mit der Weisheitsliteratur durchaus vereinzelter Art, vgl. Mal. 1, 6 mit Ps. 76, 12; Mal. 2, 7 mit Koh. 5, 5; Mal. 2, 14 mit Pr. 2, 17; Mal. 3, 16 mit Ps. 56, 9; 69, 29; 139, 16; Mal. 3, 17 mit Ps. 118, 24, s. unten Kap. VI §§ 26. 31. 28. 5. 3; Kap. VIII § 10, auch B. II zu d. Stt.

Auch der Hinweis auf die רְשָׁעִים unter Berufung auf Wellhausen (zu 2, 17) ändert schwerlich etwas an dieser Sachlage, da zur zeitgeschichtlichen Erklärung der in 3, 21. 18 genannten רְשָׁעִים nicht die Psalmen, sondern vor allem Tritojesaia (Jes. 57, 20 f.) heranzuziehen sein wird, vgl. B. II zu 3, 18. 21, s. auch ebenda zu 2, 17 (עֹשֵׂה רָע); 3, 15. 19 (עֹשֵׂי רִשְׁעָה) und 3, 5.

So wenig wie die oben besprochenen Argumente Torreys nötigt auch die an letzter Stelle (EB III S. 2910) von ihm hervorgehobene Bekanntschaft Maleachis mit der kodifizierten Zehntenordnung des PC bis in das IV Jahrhundert hinabzugehen. Bereits oben (S. 99) ist darauf hingewiesen worden, dass die diesbezüglichen Angaben Maleachis (3, 10) nicht einmal die offizielle Promulgation des neuen Gesetzbuches vorauszusetzen brauchen, sondern sich sehr wohl auch schon in die Zeit bald nach der Ankunft Esras (458) eingliedern lassen.

Allerdings geht Torrey bei seiner Datierung von der unten (Kap. V § 1) näher zu besprechenden Praemisse aus, dass die Tätigkeit des Nehemia erst in die Regierung von Artaxerxes II Mnemon (404—358) d. h. in den Anfang des IV vorchristlichen Jahrhunderts falle (JBL XVII S. 14 A. 26, vgl. CHVEN S. 65).

Die oben (S. 106) gegen Hitzigs und Torreys Datierung erhobene Instanz der Nichterwähnung des Hohenpriesters gilt in gleicher Weise auch gegen die Ansetzung Winclers kurz vor 168 (vgl. oben S. 96 f.). Allerdings sucht Winckler dieser Schwierigkeit aus dem Wege zu gehen durch die Annahme, dass es in der Zeit von Nehemia bis auf Simon überhaupt keinen Hohenpriester gegeben habe. Doch die Bezeichnung Eljašibs als הַכֹּהֵן Neh. 13, 4 dürfte als Beweis kaum ausreichen, da es sehr fraglich ist, ob der hier genannte Eljašib, dem die Oberaufsicht über die Tempelzellen zugeschrieben wird, identisch sei mit dem

Hohenpriester Eljašib, der Neh. 13, 28 ebenso wie 3, 1. 20 ausdrücklich als הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל bezeichnet wird, vgl. Herzfeld (GVJ II S. 78. 146), Graetz (GJ II, 2 S. 161), Köhler (BG II, 2 S. 648 A. 1).

Was dagegen Neh. 12, 22 anlangt, so ist die Berufung auf die vieldeutige Stelle mit nicht ganz einwandfreiem Text (vgl. Bertholet KHCAT zu St.) an und für sich misslich. So viel dürfte jedoch feststehen, dass hier die Namen Eljašib, Jojada, Johanan und Jaddua ohne jede nähere Amtsbezeichnung genannt sind als diejenigen, in deren Tagen Listen des Kultuspersonals angefertigt worden sind. Doch muss es strittig bleiben, ob es sich dabei um Listen der Leviten und Priester handle (Bertheau-Ryssel KEH z. St.; Siegfried HKAT z. St.) oder nur um Listen der Priester (Hölscher KHS[3] z. St.) oder nur um Listen der Leviten (Batten ICC z. St.). Die erste der drei Erklärungen scheint allerdings durch den MT an die Hand gegeben zu sein, wobei jedoch statt עַל־מַלְכוּת mit 16 HSS עַד־מַלְכוּת zu lesen ist (vgl. Loehr bei Kittel BH z. St.); die zweite dagegen zieht das an der Spitze des Verses stehende הַלְוִיִּם zu V. 21 und tilgt gleichzeitig das vor הַכֹּהֲנִים stehende ו, während die dritte endlich Gl. b als eine aus der Liste V. 1—7 versprengte Notiz betrachtet.

Welcher von diesen drei Deutungen man auch immer den Vorzug geben will, so enthält der Vers doch keinerlei Hinweis auf eine Degradation der Nachfolger des Eljašib zu einfachen Priestern. Für Eljašibs zweiten Nachfolger und Enkel (vgl. Neh. 12, 10 f., s. Bertholet KHCAT z. St.) Johanan ist jedoch der Besitz der hohepriesterlichen Würde ausdrücklich bezeugt durch die aramäischen Papyri aus Elephantine (vgl. Sachau APE Pap. I Z. 18).

Nicht minder unmotiviert erscheint im Hinblick auf 1, 6 und 2, 1 auch die These Wincklers, dass im B. Maleachi „nie von Priestern gesprochen wird“ (S. 535 A. 1) bzw. die Bezeichnung „Priester“ vermieden wird (S. 532).

Der Hauptbeweis Wincklers jedoch, dass sich 2, 11 ff. auf die Einführung des Kultus des Zeus Epiphanius durch Antiochus IV beziehe, beruht auf drei unbewiesenen Voraussetzungen: 1) dass 2, 11 בַּת־אֵל נֵכָר nicht die Verehrerin, sondern die Religion eines fremden Gottes bezeichne (vgl. B. II z. St.); 2) dass 2, 12 יְהוָה צְבָאוֹת nur eine Vertauschung des ursprünglich genannten fremden Gottes, des Mešammem-el, sei (vgl. B. II z. St.);

3) dass in 2, 16 שלח fälschlich statt נחה stehe, und letzteres wiederum auf einer Verlesung beruhe aus נהה, נהי = die Totenklage, die Klage um Tammuz (vgl. B. II z. St.).

Auf der gleichen Fläche mit diesen drei Voraussetzungen liegt auch die Annahme (S. 539), dass Mal. 3, 5 die drei Arten der Priester beim heidnischen Opfer: die Kašap-, die Nuph- und Shaba-priester genannt seien (vgl. B. II z. St.). Unrichtig ist auch die Behauptung, Maleachis Polemik gegen den Verfall des Kultus decke sich mit der Schilderung von der Vernachlässigung des Tempel- und Altardienstes 2. Makk. 4, 13 f. Der Vorwurf Maleachis und der des 2. Makkabäerbuches beziehen sich auf zwei ganz verschiedene Dinge. Maleachi (1, 6—14) beschuldigt die Priester, dass sie den Kultus in inkorrekter Weise ausüben, vornehmlich durch Darbringung fehlerhafter Opfertiere. Das 2. Makkabäerbuch dagegen legt den Priestern zur Last, dass sie über dem Interesse an den Kampfspielen in der Palaestra die Ausübung ihrer Amtspflichten überhaupt vergassen. Ist es denkbar, dass Maleachi, wäre er ein Zeitgenosse des Jason und Menelaos gewesen, die griechischen Neuerungen der Zeit ganz unerwähnt gelassen hätte?

Ebenso willkürlich ist auch die Zusammenstellung von Mal. 3, 16 mit 2. Makk. 4, 43. An letzterer Stelle handelt es sich um eine vom Synedrium (γερουσία) gegen den Hohenpriester Menelaos bei dem König Antiochus Epiphanes eingeleitete gerichtliche Untersuchung bzw. Prozess (κρίσις), bei Maleachi dagegen um das vor Gott liegende Buch, in das er eine die Zukunft der Tempelgemeinde betreffende Eintragung macht (vgl. B. II zu 3, 16).

Die Prüfung der bisher geäusserten 7 Hauptansichten über die Entstehungszeit des B. Maleachi hat gezeigt, dass zwei derselben, die sub I und VII genannten direkt abzuweisen sind (vgl. oben S. 97 f., 105 ff.), während von den übrigen 5 (II—VI) eine jede mehrere Wahrheitsmomente aufweist, ohne jedoch dem Inhalt des gesamten Buches gerecht zu werden.

Die Wahrheitsmomente der genannten Datierungen entsprechen, wie wir sahen, z. T. den einzelnen Stücken des B. Maleachi, vgl. oben S. 98 f., 102 f., 104. Daher liegt die Annahme nahe, den gemeinsamen Fehler der bisherigen Ansetzungen vor allem darin zu suchen, dass sie fast alle das B. Maleachi chronologisch als Einheit behandeln. Eine Ausnahme bildet jedoch, soweit ich sehe, als erster Venema, der das Buch in zwei Haupt-

teile (K. 1 und KK. 2. 3.) zerlegte (vgl. oben Kap. III § 1 S. 70), und jeden der beiden Hauptteile einer anderen Zeit zuwies: K. 1 der Zeit zwischen der Ankunft Esras (458) und der ersten Statthalterschaft des Nehemia (445); KK. 2. 3 dagegen der Zeit kurz vor der zweiten Ankunft des letzteren (vgl. oben S. 91).

Einen Schritt weiter über Venema hinaus ging Hitzig (GVI S. 306) mit dem Satz: „den sieben Jahren des Bagoses, welche sich bis zum Jahre 374 erstrecken, entspricht die Siebenzahl der Reden Maleachis wohl nach Absicht, indem er sie, wie nunmehr zu denken, dazumal oder später herausgab". Dabei grenzt jedoch Hitzig, wie bereits oben (Kap. III § 1 S. 72) bemerkt worden, die Reden, ausgenommen die in das Jahr 380 verlegte erste Rede (1, 2—5) leider nicht näher ab.

Immerhin aber dürfte sich Hitzig, unbeschadet der durchaus anfechtbaren Verlegung des B. Maleachi in das IV Jahrhundert (vgl. oben S. 106) formell auf dem richtigen Wege befinden. Jedenfalls empfiehlt es sich, im Hinblick auf das vorläufig bei der Besprechung der bisherigen Datierungen gewonnene Resultat die einzelnen Reden des siebengliedrigen B. Maleachi gesondert auf ihre Entstehungszeit zu prüfen. Dabei ist es ratsam, mit demjenigen Stück zu beginnen, das für die Bestimmung seines geschichtlichen Hintergrundes die greifbarsten Anhaltspunkte darzubieten scheint. Als ein solches aber kommt wohl in erster Linie die VI Rede (3, 13—21) in Betracht. Von diesem Punkt aus rückwärts schreitend, wollen wir die fünf voraufgehenden Reden in der umgekehrten Reihenfolge ihrer gegenwärtigen Anordnung auf ihre chronologischen Anzeichen untersuchen, um dann noch abschliessend die drei vielumstrittenen Schlussverse zu behandeln.

§ 3.

Die Entstehungszeit der VI Rede (3, 13—21).

Zwei Gruppen stehen hier einander gegenüber: die eine wird als יְרֵאֵי יְהוָה (V. 16) bzw. יִרְאֵי שֵׁם יְהוָה (V. 20) bzw. חֹשְׁבֵי שֵׁם יְהוָה (V. 16 vgl. B. II z. St.) bzw. צַדִּיק (V. 18 a) bzw. עֹבֵד אֱלֹהִים (V. 18 b) bezeichnet, die andre als עֹשֵׂי רִשְׁעָה (V. 15. 19) bzw. רְשָׁעִים (V. 21. 18) bzw. זֵדִים (V. 15. 19) bzw. אֲשֶׁר לֹא עָבְדוּ אֱלֹהִים (V. 18 b).

Die ersteren haben Zeichen der Trauer angelegt und die Ordnungen Jahves mit peinlichster Gewissenhaftigkeit beobachtet (V. 14); aber trotz alledem geht es mit ihnen nicht vorwärts, der Bau ihrer Gemeinschaft will nicht wachsen, ja unaufhörlich sind sie Gefahren ausgesetzt (vgl. V. 15) und die messianische Zeit bleibt aus (V. 14 מִפְּנֵי יְהוָה צְבָאוֹת vgl. B. II z. St.). Sie stehen zu Gott in einem Sohnesverhältnis, sie ihrerseits tun alles, um dieses Verhältnis durch redlichen Sohnesdienst zu betätigen, aber von göttlichem Erbarmen, von jener schonenden Milde, wie sie ein Vater seinem Sohne gegenüber zu üben pflegt, haben sie bisher nichts verspürt, an nichts erkennen sie, dass Gott ihnen irgend wie eine Sonderstellung (סְגֻלָּה) eingeräumt (vgl. V. 17). Darum sind sie auf dem besten Wege, an der Jahveverehrung irre zu werden als an einer Religion, die ihnen keine realen Lebenswerte darzubieten vermag (V. 14). Von den anderen, den עֹשֵׂי רִשְׁעָה, dagegen heisst es, dass sie Gott versucht d. h. wohl durch anmassende Reden seine Parusie herausgefordert haben, aber trotzdem scheinen sie gegen jede Gefahr und Strafe immun zu sein, ja wohlgegründet wie ein Bau stehen sie in unerschütterlicher Festigkeit da (V. 15). Um Jahves Verehrung, um seinen Dienst kümmern sie sich nicht (V. 18) und über die Seinen d. h. die Tempelgemeinde üben sie eine gewalttätige Herrschaft aus, sie treten sie gleichsam mit Füssen (vgl. V. 21), halten sie gleichsam in harter Gefangenschaft (vgl. V. 20). Daher werden diese von den Gottesfürchtigen beneidet und glücklich gepriesen (V. 15); scheint doch das von der landläufigen Vergeltungslehre geforderte Verhältnis von Frommen und Gottlosen in sein striktes Gegenteil verkehrt zu sein (vgl. V. 18).

Diese Frage beschäftigt die „Gottesfürchtigen“ auf das allerintensivste, sie ist der unaufhörliche Gegenstand ihrer Unterredungen; bei allen ihren Zusammenkünften beraten sie darüber in Rede und Gegenrede (V. 16), ja unablässig bestürmen sie Gott mit ihren Zweifeln und Klagen (V. 13). Doch — so tröstet der Prophet die schmerzlich bewegten Herzen der „Gottesfürchtigen“ — sie haben nicht umsonst gegrübelt und gefleht, denn Gott hat ihr Flehen erhört. Was die Gegenwart vermissen lässt, wird die nächste Zukunft bringen. Diese Zukunft aber ist sicher dadurch verbürgt, dass sie gleichsam wie ein pro memoria für Gott in das vor ihm liegende Schicksalsbuch eingetragen ist (V. 16).

Hier in das Schicksalsbuch hat Gott eigenhändig es aufgezeichnet (zu der LA בַּסֵּפֶר, וַיִּכְתֹּב s. B. II z. St.), dass der unmittelbar bevorstehende Tag Jahves einen völligen Wandel in dem Verhältnis der Gottesfürchtigen zu ihren Gegnern herbeiführen wird (V. 17 f.). Ein verheerender Gewittersturm wird losbrechen und die „Gottlosen" mit Stumpf und Stiel vernichten (V. 19). Nachdem das Unwetter sich gelegt, leuchtet im Osten sonnengleich das Kennzeichen der neuen Herrlichkeitszeit auf — die göttliche Glorie, der die Gottesfürchtigen, über die verkohlten Leichen ihrer Feinde dahinschreitend, jauchzend entgegenziehen (V. 20 f.). An diesem Triumph, den Gottes erbarmende Huld für die Gottesfürchtigen in Bereitschaft hält, werden sie ihr Sohnesverhältnis und ihre Sonderstellung in unmissverständlichster Weise erleben (V. 17).

Bei der Auslegung von 3, 16 (s. B. II z. St.) wird des näheren gezeigt, dass unter den יִרְאֵי יְהוָה die Tempelgemeinde zu verstehen ist (vgl. auch B. II zu 3, 18 und 3, 20), desgleichen bei der Auslegung von 3, 18. 21 (s. B. II z. d. Stt., vgl. auch ebenda zu 2, 17; 3, 5. 15. 19), dass mit den רְשָׁעִים die Samariter gemeint sind. Im Zusammenhang mit dieser Deutung wird bei der Auslegung von 3, 14 (s. B. II z. St.) der Versuch gemacht, die in diesem Verse enthaltene Selbstaussage der Tempelgemeinde, dass sie „ordnungsgemäss die Ordnung Jahves beobachtet und in Trauerschwärze einhergegangen" auf die Neh. 8—10 berichteten Ereignisse zu beziehen d. h. auf die feierliche Kanonisierung des Gesetzbuches Esras sowie die diesem Akt vorangegangene Bussfeier am 24 Tišri des Jahres 457. Zu dieser Datierung der Gesetzesverlesung bereits im Jahre nach der Ankunft Esras in Jerusalem (458) statt der herkömmlichen Ansetzung im Jahre 444 s. unten Kap. V § 4.

Sind wir mit unserer Erklärung von 3, 14 im Recht, dann hätten wir in den genannten Vorgängen den terminus a quo für die Entstehungszeit der vorliegenden Rede 3, 13—21. Ein entsprechender terminus ad quem fehlt, doch werden wir wohl nicht irre gehen, wenn wir die Rede bald nach den Tišritagen des Jahres 457 ansetzen. Die Stimmung, die sie widerspiegelt, erklärt sich ohne Schwierigkeiten aus der Sachlage bald nach der Konstituierung der Gemeinde und der Verpflichtung auf das Gesetz. Die Gemeinde hatte das ihrige getan, um das Ideal eines

„reinen Volkes auf reinem Boden“ (vgl. Bertholet SIJF S. 153) zu verwirklichen. Sie schien ihrer eigenen Ansicht nach reif für die messianische Zeit. Aber die heissersehnte Heilszeit kam trotz alledem nicht. Die Samariter, die sich von der Verpflichtung auf das Gesetz ferngehalten hatten (Neh. 9, 2), schienen recht behalten zu sollen; sie geberdeten sich übermütiger denn je, sie verhöhnten die Heilserwartungen der Tempelgemeinde, spöttisch forderten sie den Anbruch der Parusie Jahves heraus, sie spielten der Gemeinde gegenüber die überlegenen Herren — und ihnen geschah doch nichts, kein Strafgericht Gottes traf sie, ihr Ansehen litt nicht den geringsten Abbruch: wie ein üppiger, festgewurzelter Baum, wie ein festgezimmertes Haus standen sie da (V. 15). Sie schienen ja die eigentlichen Söhne Gottes, sein Sondereigentum zu sein, denen von Gott eitel Huld und Milde widerfährt (vgl. V. 17). Die Gemeinde aber hatte das Gefühl, von ihnen zertreten zu sein und sich in tiefster Abgeschlossenheit vor ihnen verbergen zu müssen (vgl. V. 20 f.).

Diese Situation, wie sie uns die vorliegende Rede an die Hand gibt, ist wohl psychologisch vollkommen verständlich bald nach den Tišritagen des Jahres 457. Aus dieser Situation erklären sich auch am ehesten sowohl die Zweifel und Klagen, die damals die Tempelgemeinde bewegten, als auch die Art der Verheissungen, mit denen der Prophet sie tröstet.

§ 4.

Die Entstehungszeit der V Rede (3, 6—12).

Die in dieser Rede vorausgesetzte Situation scheint gleich auf den ersten Blick von der des vorhergehenden Stückes wesentlich verschieden zu sein.

Nicht zwei Gruppen stehen hier einander gegenüber, wie in 3, 13—21, vielmehr nur mit der Tempelgemeinde allein hat der Prophet es hier zu tun. Dabei muss diese, weit davon entfernt, sich der Erfüllung des göttlichen Willens rühmen zu können, sich vielmehr den bitteren Vorwurf vom Propheten gefallen lassen, dass sie seit jeher den göttlichen Satzungen zuwidergehandelt (V. 7). Nicht wie 3, 14 Gesetzestreue, sondern Gesetzesübertretung ist die Signatur der Zeit. Die Gesetzesübertretung, die hier als von den Vätern ererbte (V. 7) und zugleich von der Gesamtgemeinde begangene Kollektivschuld (V. 9) erscheint, wird

übrigens auf die mangelhafte Ablieferung des Zehnten und der Teruma d. h. der Abgaben für das Kultuspersonal beschränkt (V. 8). Statt das Priester- und Levitendeputat in ungeminderter Höhe in die Tempelzellen abzuliefern (V. 10) hat die Gemeinde dieses, sei es ganz, sei es teilweise, in betrügerischer Weise zurückbehalten (V. 8).

Wird durch diese Stellung zu den Tempelabgaben das innere Gepräge des Gemeindelebens gekennzeichnet, so ihr äusseres durch verheerende Naturkalamitäten, wie Dürre, Misswachs und Heuschreckenplage, die gleich einem furchtbaren Gottesfluch auf dem kleinen Gemeinwesen lasten und es samt seinem Gebiet in den Augen der umwohnenden Nachbarvölker verächtlich machen (V. 9—12).

Beide Tatsachen, die Rückständigkeit der Tempelpraestanden und die Landplagen, bringt der Prophet in engsten ursächlichen Zusammenhang miteinander: letztere sind lediglich Strafen für erstere oder genauer, erzieherische Besserungsversuche in der Hand Jahves zu dem Zweck, eine Umkehr der Gemeinde herbeizuführen. Doch die Gemeinde hat diesen Zusammenhang bisher verkannt, der Prophet aber möchte ihn ihr zum Bewusstsein bringen. Darum fordert er die Gemeinde auf, es wenigstens probeweise mit der genauen Beobachtung des Zehntengebots zu versuchen (V. 10 a); dieser Versuch allein schon werde alle Not der Gegenwart in ihr Gegenteil verwandeln: die Dürre in reichlichen Regen, den Misswachs in üppige Fruchtbarkeit, die Geringschätzung von seiten der Heiden in lobpreisende Bewunderung (V. 10 b—12). Die Art der Zehntenentrichtung, auf die der Prophet hier Bezug nimmt und die in der Ablieferung an das Tempelmagazin bestand, stimmt vollkommen mit der Praxis der nachexilischen Zeit, wie sie sowohl durch die Chronik (II 31, 11 f.) bezeugt ist, als auch durch das Buch Nehemia in seinen verschiedenen Bestandteilen, sei es durch die Memoiren Nehemias in ihrer ursprünglichen Gestalt (Neh. 13, 5. 12), sei es durch die Memoiren Esras in überarbeiteter Gestalt (Neh. 10, 38 a), sei es durch die rein chronistischen Partien (Neh. 12, 44).

Ueber eine etwas differierende Form der nachexilischen Praxis in Neh. 10, 38 b. 39, sowie über den in Neh. 10, 40 enthaltenen Vermittelungsversuch zwischen diesen beiden Formen s. B. II zu 3, 10. Was dagegen das Verhältnis zum Pentateuch anlangt, so deckt sich die hier bei Maleachi vorausgesetzte und

für die nachexilische Zeit bezeugte Zehntenpraxis mit keiner der in den einzelnen Gesetzeskorpora erhaltenen Zehntenforderung restlos. Das Bundesbuch, sowohl das elohistische (Ex. 20, 22—23, 33) als das jahvistische (Ex. 34, 10—26, vgl. Steuernagel, Einl. S. 153; Kittel GVI² I S. 468 f. A. 3) bietet überhaupt keine Bestimmung über den Zehnten. Das Deuteronomium fordert vor allem Zehntenopfermahlzeiten am Zentralheiligtum in zwei aufeinander folgenden Jahren. Die Zehntenopfermahlzeit wird auf den vegetabilischen Zehnten (den Zehnten von Getreide, Oel, Most) beschränkt, wobei jedoch die Umwandlung des Naturalzehnten in Geld zulässig ist. In jedem dritten Jahr dagegen soll der Zehnte als Armensteuer verwandt werden, indem er in den einzelnen Ortschaften den Leviten, den Gerim, den Waisen und Witwen zu deren Unterhalt überwiesen wird (Dt. 14, 22—29 vgl. 12, 6. 11. 17; 26, 12). Im Unterschied von D kennt P den Zehnten nur als Abgabe an die Leviten und zwar, im Sinne einer Remuneration für ihren Dienst am Heiligtum einerseits und einer Kompensation für ihre Landlosigkeit andrerseits; von diesem Zehnten entrichten die Leviten wiederum einen Zehnten an die Priester (Num. 18, 21—32). Neben dem vegetabilischen Zehnten (Num. 18, 21 ff. vgl. Lev. 27, 30 f.) erwähnt P in einer offenbar jüngeren Schicht auch noch einen animalischen (Lev. 27, 32 f. vgl. 2. Chr. 31, 6), von dem es hier (in der jüngeren Schicht) ebenso wie vom vegetabilischen einfach heisst, dass er Jahve geheiligt d. h. eine an das Heiligtum abzuliefernde Abgabe sei, vgl. Dillmann-Ryssel KEH² zu Lev. 27, 32 f.). Fällt demnach, wie bereits oben bemerkt worden, keine der pentateuchischen Bestimmungen über den Zehnten mit der bei Maleachi vorausgesetzten Zehntenpraxis zusammen, so ist doch die nahe Verwandtschaft der letzteren mit den Forderungen von P in dessen älteren Schichten unverkennbar. Ganz wie Num. 18, 21 ff. handelt es sich auch bei Maleachi nur um einen vegetabilischen Zehnten; zwar wird der Zehnte bei Maleachi nirgends ausdrücklich auf den Fruchtzehnten beschränkt, doch scheint sich diese Beschränkung indirekt aus 3, 11 zu ergeben.

Ganz wie in Num. 18, 21 ff. erscheint auch bei Maleachi der Zehnte als kirchliche Abgabe, allerdings mit dem Unterschiede, dass nach Num. 18, 21 ff. diese Abgabe direkt den Leviten zu entrichten ist, während nach Mal. 3, 10 die Ablieferung an das Tempelmagazin erfolgt, jedoch mit dem Zweck, als טֶרֶף

= Zehrung, d. h. doch wohl für das Kultuspersonal, zu dienen, s. B. II zu 3, 10.

Aus dieser engen Berührung der Forderung Maleachis mit der des P ist mehrfach der Schluss gezogen worden, Maleachi setze bereits die Verpflichtung der Gemeinde auf das Gesetzbuch Esras (Neh. 10) voraus. So z. B. Kuenen (0^2 § 84, 11), Torrey (EB III S. 2910), vgl. auch Köhler (S. 21), Keil (S. 682), De Wette-Schrader (Einl.[8] S. 484), Hitzig-Steiner (S. 414), Volck (PRE[3] XII S. 108). Andere dagegen, wie Nowack (S. 423. 441), Wellhausen (S. 209 f.), Marti[Do] (S. 458. 474 f.), G. A. Smith (S. 336), Cornill (Einl.[7] § 38, 2), Bennett (RPP S. 97), Welch (DB III S. 219), W. R. Smith (EBr[9] XV S. 314 A. 2), Driver (Min. proph. S. 292), Budde (GAHL S. 174), J. M. P. Smith (S. 8 f.) begnügen sich damit, aus dieser Verwandtschaft zu folgern, „dass Gesetz und Brauch inbetreff gewisser heiliger Abgaben inzwischen (d. h. noch vor der Veröffentlichung des Gesetzbuches Esras) einen Schritt vom Deuteronomium aus dem Priesterkodex entgegen getan haben" (Budde), bzw. dass die Zehntenordnung Maleachis eine ganz natürliche, durch die besonderen nachexilischen Verhältnisse bedingte Modifikation der deuteronomischen Forderung sei (W. R. Smith). Noch einen Schritt weiter geht die Erklärung von König (Einl. S. 378) und Gr. Baudissin (Einl. S. 589), das von Esra veröffentlichte Gesetzbuch sei schon vor seiner Verlesung in den leitenden Kreisen bzw. einzelnen bekannt gewesen. Diese Erklärung dürfte auf der richtigen Spur sein. In der Tat scheint der Abschnitt 3, 6—12 von einer förmlichen Verpflichtung der Gemeinde auf das Gesetzbuch Esras bzw. das Zehntengebot des P (Neh. 10, 38) noch nichts zu wissen; sonst hätte doch der Prophet auch hier irgendwie bzw. ähnlich, wie in der folgenden Rede (3, 14) auf diesen Akt Bezug genommen. Andererseits aber setzt der Prophet eine gewisse Bekanntschaft mit der Zehntenforderung des P bei seinen Zuhörern voraus. Wie könnte er ihnen sonst die Verletzung derselben vorwerfen (3, 8), und zwar im Zusammenhang mit einer seit jeher bestehenden Uebertretung des göttlichen Willens (3, 7)?

Einen Fingerzeig scheint der Ausdruck בְּחָנוּנִי in V. 10 zu bieten. Das Zeitwort בָּחַן bedeutet hier, wie bei der Auslegung (s. B. II z. St.) gezeigt wird, das versuchsweise Inangriffnehmen eines bestimmten Verhaltens = den Versuch machen, versuchsweise beginnen, probieren, auf die Probe stellen.

Die Aufforderung, die der Prophet inbetreff der Zehntenpflicht an die Gemeinde richtet, soll demnach nur versuchsweise von ihr erfüllt werden. Eine derartige, in ihrem Ton mehr einer herzandringende Bitte als an einem gebieterischen Befehl angenäherte Aufforderung dürfte sich jedenfalls unendlich viel besser aus der Zeit vor der öffentlichen Verpflichtung des Volkes auf das Gesetzbuch Esras (Neh. 10), als nach derselben erklären.

Auch die Bitte des versammelten Volkes an Esra (Neh. 8, 1), das Gesetzbuch herbeizubringen, um daraus vorzulesen, setzt doch eine gewisse Bekanntschaft mit diesem Gesetzbuch bei der Gemeinde auch noch vor seiner Verlesung voraus. Daher ist es wahrscheinlich, dass Esra bald nach seiner Ankunft den Versuch gemacht haben wird, Interesse und Verständnis für das von ihm mitgebrachte Gesetzbuch zu wecken, vgl. Stade, GVI II, S. 176. Mit welchen Mitteln Esra die Erreichung dieses Zieles angestrebt, lässt sich bei dem völligen Schweigen der Quellen über diesen Punkt leider mit Sicherheit nicht mehr ermitteln.

Wir sind hier lediglich auf Rückschlüsse und Vermutungen angewiesen, an denen es in der Tat in den Darstellungen dieser Periode auch nicht fehlt, vgl. Herzfeld (GVJ II, S. 24—38), Ewald (GVI[3] IV, S. 186—191), Köhler (BG II, 2, S. 606). So viel dürfte jedenfalls feststehen, dass Esra vor allem darauf bedacht war, einen Kreis gleichgesinnter Männer um sich zu sammeln, die auf dem Wege öffentlicher oder privater Unterweisung die Gemeinde allmählich mit dem neuen Gesetzbuch bekannt machen sollten, sie in dieses einführten und dafür erwärmten. Zwei derselben finden wir schon in der Umgebung Esras, bei dem Aufbruch von Babel: Jojarib und Elnathan; sie führen den Titel מְבִינִים d. h. Lehrer (Esr. 8, 16, vgl. Bertholet KHCAT z. St.).

Bei dem Akt der öffentlichen Gesetzesverlesung wurden laut Neh. 8, 7 f. (vgl. Siegfried HKAT z. St.) in den Zwischenpausen einzelne Abschnitte von Leviten dem Volk erklärt (מְבִינִים bzw. שׂוֹם שֶׂכֶל). Diese Tatsache setzt bei den Leviten eine genauere Kenntnis des Gesetzbuches Esras voraus. Die Gehilfen Esras rekrutierten sich demnach vermutlich in erster Linie aus dem Kultuspersonal des Heiligtums, doch mag es auch Laien unter ihnen gegeben haben. Die Esr. 8, 16 genannten Lehrer, (מְבִינִים) Jojarib und Elnathan, können solche gewesen sein, vgl. oben Kap. I § 5 S. 43. Es würde demnach der bereits oben

(S. 46) geäusserten Annahme nichts im Wege stehen, auch Maleachi auf Grund des vorliegenden Abschnittes seines Buches zu den Gehilfen Esras zu rechnen, die sich mit ihrem Wort in den Dienst des neuen Gesetzbuches gestellt.

Der Inhalt von 3, 6—12 passt jedenfalls vortrefflich zu dieser Tätigkeit, soll doch die vorliegende Rede vor allem eine besonders charakteristische Bestimmung des neuen Gesetzbuches — die völlig ungestaltete Zehnten- und Abgabenordnung — in der Gemeinde einbürgern.

Nach dem Ausgeführten würde die Rede 3, 6—12 uns in die Zeit verweisen, die zwischen der Ankunft Esras in Jerusalem am 1. Ab des 7. Jahres des Artaxerxes (Esr. 7, 8 f.) und dem Akt der feierlichen Gesetzespromulgation am 24. Tišri (Neh. 9 f.) lag d. h. zwischen dem Hochsommer 458 und dem Herbst 457 (vgl. oben S. 112).

Die äussere Veranlassung zn dieser Rede scheint eine Heuschreckenplage, mit Dürre und Misswachs im Gefolge, gewesen zu sein (V. 9 ff.). Der Prophet benutzt die Naturkalamität und den damit verbundenen wirtschaftlichen Notstand, um mit allem Nachdruck für die neue Zehntenordnung einzutreten (V. 10), nachdem er vermutlich auch schon früher nach dieser Richtung hin tätig gewesen zu sein scheint (V. 8, vgl. oben Kap. I § 5 S. 46, s. auch B. II zu 3, 10.).

Sind wir mit unserer Ansetzung im Recht, dann hätten wir in der vorliegenden Rede zugleich ein prophetisches Zeugnis über einen Zeitraum, den die altt. Geschichtsdarstellung, wie sie in den BB. Esra und Nehemia vorliegt, mit völligem Stillschweigen übergeht.

§ 5.

Die Entstehungszeit der IV Rede (2, 17—3, 5).

Die Situation dieser Rede erinnert vielfach an die von 3, 13—21 (vgl. oben § 3). Hier wie dort stehen sich zwei Gruppen gegenüber: die Tempelgemeinde und die עֹשֵׂי רָע (2, 17), die 3, 5 näher gekennzeichnet werden als Zauberer, Ehebrecher und heuchlerische Bekenner des Jahvenamens, die Jahve nicht fürchten, d. h. die Samariter, s. B. II zu 2, 17 und 3, 5. Hier wie dort bestürmt die Tempelgemeinde Jahve mit Klagen und Fragen kleinmütigen Zweifels (2, 17 vgl. 3, 13); hier wie dort

(vgl. 3, 15) stehen die Klagen und Fragen im Zusammenhang mit dem Wohlergehen der Samariter; hier speziell erscheinen letztere der Tempelgemeinde als Gegenstand besonderen göttlichen Wohlgefallens bzw. normgemässer Vollkommenheit in den Augen Jahves (2, 17).

Aus dieser Anfechtung ergibt sich dann hier weiter der Zweifel sowohl an dem sittlichen Charakter Jahves als auch an der Wahrscheinlichkeit seiner Parusie zum Zweck strafrichterlichen Einschreitens (2, 17). Von diesen beiden Zweifeln kommt übrigens, wie wir sahen, in der VI Rede (3, 13—21) nur letzterer wenigstens teilweise (3, 14 מִפְּנֵי יְהוָה צְבָאוֹת vgl. oben S. 111) zum Ausdruck.

Doch damit ist der Unterschied zwischen der Situation von 3, 13—21 und der von 2, 17—3, 5 noch nicht erschöpft. Derselbe liegt vielmehr in der wesentlich verschiedenen Beschaffenheit der Gemeinde, die hier und dort vorausgesetzt wird. Dort pocht die Gemeinde auf ihre Treue in der Gesetzeserfüllung (3, 14), hier dagegen erscheint sie, wenigstens in der Person ihres Kultuspersonals, als durchaus reformbedürftig. Dieses gleicht einem von Schlacken zersetztem Edelmetall (3, 3) m. a. W. eine Läuterung und Reinigung ist für die „Söhne Levis" durchaus notwendig, denn die Opfer, die sie darbringen, werden nicht בִּצְדָקָה d. h. in korrekt-vorschriftsmässiger Weise dargebracht (vgl. 3, 3); darum hat Jahve auch an diesen Darbringungen kein Wohlgefallen (vgl. 3, 4).

Doch die Gemeinde oder, richtiger gesagt, ihr Kultuspersonal und ihr Kultus sind nicht nur reformbedürftig, sondern sie stehen auch faktisch am Vorabend einer grossen Reform. Diese Reform wird das Werk eines Boten sein, dessen schreckenerregendes Auftreten der Parusie Jahves vorangeht: es ist der Wegbereiter Jahves vor dessen Einzug in den Tempel, der Mal'akh Jahve, auch Mal'akh-hab-b^{e}rith genannt, nach dem die Gemeinde schon sehnsüchtig ausschaut, und dessen Ankunft der Prophet für die allernächste Zeit in Aussicht stellt; ist doch Gott schon im Begriff, diesen Boten auszusenden, ja der Bote ist sogar schon unterwegs (3, 1 f.). Man sieht, auch die prophetische Antwort auf die Zweifel der Gemeinde ist hier eine andere als in 3, 13—21. Allerdings stellt der Prophet in den beiden Reden die unmittelbar bevorstehende Parusie in Aussicht. Doch in beiden Fällen ist die Bedeutung der Parusie eine verschiedene. In 3, 13—21 bringt die Parusie den Samaritern die völlige Vernichtung, der

Tempelgemeinde dagegen den unmittelbaren Anbruch der messianischen Zeit (vgl. oben § 3). In 2, 17—3, 5 bedeutet jedoch die Parusie für die Samariter allerdings auch ein Kommen Jahves zum Gericht (3, 5), für die Tempelgemeinde dagegen vor allem einen Läuterungs- und Reinigungsprozess des Kultuspersonals, nach dessen Durchführung erst die Ordnungen der Endzeit in Kraft treten können (3, 3 f.).

In der VI Rede erscheint der Tag Jahves, der Tag, den er bereitet, und an dem seine Glorie über Jerusalem erstrahlt, unmittelbar (3, 17—21), hier dagegen geht der Erscheinung Jahves (3, 5) noch der „Tag" seiner Wegbereitung voran (3, 2 ff.) m. a. W. der Advent Jahves muss erst durch den Advent seines Boten vorbereitet werden.

Wer dieser Bote sei, sagt der Prophet nicht, da diese Gestalt vermutlich zu dem festen Inventar der volkseschatologischen Erwartungen gehörte (3, 1 אֲשֶׁר אַתֶּם חֲפֵצִים vgl. B. II z. St., s. auch unten Kap. VI § 4). Doch vermutlich hat, wie in B. II zu 3, 1 des näheren gezeigt wird, Maleachi der volkseschatologischen Figur des Wegbereiters eine konkret geschichtliche Beziehung auf die Person Esras gegeben.

Jedenfalls lässt die in 2, 17—3, 5 vorausgesetzte Lage: der Verfall des reformbedürftigen Kultus und Kultuspersonals (V. 3 f.) sowie die Machtstellung der synkretistischen Samariter (3, 5; 2, 17) sich durchaus in Einklang bringen mit dem Bilde, das wir auf Grund des Esrabuches uns von den Zuständen in Palästina vor der Ankunft des priesterlichen Reformators machen können, vgl. Esr. 7, 14. 17 f. 23, s. auch Stade, GVI II, S. 128—132. Guthe, GVI[3], S. 284 f.

Als terminus ad quem ergäbe sich demnach das Eintreffen Esras in Jerusalem, das laut Esr. 7, 8 f. am 1. Ab des 7. Jahres des Artaxerxes I d. h. 458 erfolgte. Doch vielleicht lässt sich auch der terminus a quo noch näher bestimmen. Bereits oben (S. 119) war darauf hingewiesen worden, dass nach 3, 1 Jahve nicht nur im Begriff stehe seinen Wegbereiter auszusenden, sondern dass der erwartete Bote bereits unterwegs sei (הִנֵּה־בָא vgl. B. II zu 3, 1). Laut Esr. 8, 31 brach Esra am 12. Nisan mit seiner Karawane vom Ahawaflusse auf, nachdem er laut Esr. 7, 9 ursprünglich bereits den 1. desselben Monats als Termin der Abreise bestimmt hatte.

Demnach dürfte die Rede 2, 17—3, 5 vermutlich in die Zeit zwischen dem Nisan und dem Ab d. h. in den Sommer des Jahres 458 zu verlegen sein.

§ 6.

Die Entstehungszeit der III Rede (2, 10—16).

Bereits Cornel. a Lap. (S. 339) hat die in dieser Rede enthaltene Polemik gegen die Mischehen im Hinblick auf Esr. 9. 10 als Beweis für die voresranische Abfassungszeit des B. Maleachi geltend gemacht. Von den oben § 1 (S. 88 f.) genannten neueren Vertretern dieser Datierung sind, wie ebenfalls bereits oben (S. 90) gezeigt worden, ihm in diesem Punkt gefolgt: König (Einl. S. 377; GRG S. 275), Cornill (Einl.[7] § 38, 2), Kautzsch (Abr. S. 188), Welch (DB III S. 219), vgl. auch Stade (GVI II S. 133 A. 1), Nowack (S. 436), v. Hoonacker (S. 722).

Jedenfalls aber scheint die hier für die Zeit des ganzen Buches gezogene Schlussfolgerung, durchaus für die Ansetzung der vorliegenden Rede gelten zu können.

Vergleicht man die Rede 2, 10—16 mit dem Bericht Esras 9 f., so dürfte in der Tat eine ganze Reihe von Momenten für die Priorität der ersteren sprechen.

Aus der Beschwerde, die die Gemeindehäupter bei Esra offenbar sehr bald nach seiner Ankunft in Jerusalem im Jahre 458 über die in der Gemeinde vorgekommenen Mischehen führen (Esr. 9, 1 f.), geht deutlich hervor, dass dieser Schaden bereits vor Esras Ankunft den Bestand des Gemeindelebens bedroht hatte, ja dass den Gemeindevorstehern der gefahrbringende Charakter dieser Ehen bereits zu klarem Bewusstsein gekommen war (vgl. König a. a. O.). Bis nach Babel scheint ja allerdings die Kunde von dem Umfang dieser Erscheinung nicht gedrungen zu sein; sonst wäre Esras Bestürzung, wie sie Esr. 9, 3 ff. beschrieben wird, nicht ganz verständlich, falls man sich nicht zu der Verlegenheitsauskunft Ed. Meyers (EJ S. 240, vgl. GA III S. 204, s. auch Wellhausen IJG[5] S. 172) bekennen will, Esras Verhalten sei „doch nur eine geschickt inszenierte Komödie" gewesen.

Dabei fällt auf, dass die Art und Weise, wie die Gemeindehäupter die Mischehen vor allem als kultische Sünde, als Ver-

letzung des Heiligkeitsprinzips der Gemeinde auffassen, sich auf das engste mit dem Urteil Maleachis berührt.

Die Gemeindehäupter heben in ihrer Beschwerde ausdrücklich hervor, dass die Mischehen eine Vermischung (התערב) des „heiligen Samens" (זֶרַע הַקֹּדֶשׁ) mit heidnischen Elementen (עַמֵּי הָאֲרָצוֹת) bedeute (Esr. 9, 2). In ganz ähnlicher Weise sind für Maleachi (2, 11) die Ehen mit Heidinnen vor allem eine Entweihung (חִלֵּל) des Heiligtums (קֹדֶשׁ), das Jahve liebt, d. h. des Tempels. Ebenfalls in Uebereinstimmung mit Maleachi werden die Mischehen von den Gemeindevorstehern als תּוֹעֵבָה bezeichnet (Esr. 9, 1. Mal. 2, 11). Auch der Ausdruck זֶרַע הַקֹּדֶשׁ (Esr. 9, 2) erinnert trotz der etwas abweichenden Bedeutung doch an Maleachis זֶרַע אֱלֹהִים (Mal. 2, 15, vgl. B. II zu St.).

Diese kultisch-orientierte Beurteilung der Mischehen wurzelt in dem ezechielischen Heiligkeitsideal, ist gleichsam die praktische Anwendung dieses Ideals auf eine konkrete Erscheinung des öffentlichen Lebens. Findet sich nun aber diese Anwendung einerseits bei Vertretern der Gemeinde und andererseits bei einem Propheten, so ist es von vornherein wahrscheinlicher, dass sie zuerst von letzterem vollzogen worden ist. Ja, wäre uns das B. Maleachi nicht überkommen, so wäre man unwillkürlich geneigt, für die voresranische Zeit die Tätigkeit eines im ezechielischen Sinne wirkenden Propheten zu postulieren. Es liegt daher nahe, nicht nur mit König (a. a. O.) das Verständnis für die Verwerflichkeit der Mischehen bei den Gemeindehäuptern Esr. 9, 1 f., sondern auch die spezifisch-ezechielische, kultisch-orientierte Beurteilung derselben auf Maleachis Predigt zurückzuführen.

Diese Annahme findet ihre Bestätigung durch folgende Erwägungen:

Die Unsitte der Mischehen scheint zur Zeit der Ankunft Esras bereits ein fortgeschritteneres Stadium erreicht zu haben, als zur Zeit Maleachis.

Nach Esr. 9, 2 sind schon in zwei Generationen Mischehen vorgekommen; Väter und Söhne haben Samariterinnen geehelicht. Bei Maleachi dagegen ist nur von den Mischehen einer, nämlich der jetzt lebenden Generation die Rede.

Nach Esr. 9, 1 f. haben sich alle Schichten und Stände der Bevölkerung der Mischehen schuldig gemacht, sowohl Laien als

Priester und Leviten, sowohl einfache Gemeindeglieder als auch Gemeindevorsteher (הַשָּׂרִים וְהַסְּגָנִים). Auch bei Maleachi (2, 11) könnte der Ausdruck יְהוּדָה bzw. בְּיִשְׂרָאֵל וּבִירוּשָׁלַם alle Bestandteile der Gemeinde in sich begreifen, doch ist es auffallend, dass er in diesem Zusammenhange mit keinem Wort die Beteiligung der Priester und Leviten an den Mischehen erwähnt, während er doch sonst in der Geltendmachung der Sünden und der Schuld der Levisöhne nicht gerade zurückhaltend ist (vgl. Mal. 1, 6—2, 9).

Ganz besonders beachtenswert aber ist, dass der spontane Antrag des Šᵉkhanja ben Jᵉḥiel, dem Uebel zu steuern (Esr. 10, 2 ff.), sich vollkommen mit der Forderung Maleachis (2, 16) deckt. Unter dem unmittelbaren Eindruck des Bussgebets, das Esra auf die Kunde von den Mischehen hin gehalten, erbietet sich Šᵉkhanja in freimütiger Anerkennung der begangenen Schuld in seinem und seiner Gesinnungsgenossen Namen, sich durch einen feierlichen Eidschwur zur Entlassung der fremden Weiber und deren Kinder verpflichten zu wollen. Esra greift freudig zu und lässt unverzüglich alle anwesenden Vorsteher der Gemeinde, sowohl die geistlichen als die weltlichen, schwören (Esr. 10, 2—5).

In B. II zu 2, 16 wird gezeigt, dass anstatt des missverständlichen כִּי־שָׂנֵא שַׁלַּח אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל es sich empfiehlt zu lesen כִּי שַׁלַּח אֲשֶׁר שָׂנֵא יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל = vielmehr entlasse die, welche Jahve, der Gott Israels, hasst. Sind wir mit unserer Emendation im Recht, dann hat schon Maleachi die Forderung, betreffend die Scheidung von den heidnischen Weibern, ausgesprochen. Bei Maleachi erscheint diese Forderung als der natürliche Abschluss seines Urteils über die Mischehen als einen Frevel an den nationalen und religiösen Gütern der Gemeinde (2, 10. 11), am Tempel (2, 11) und am Geist (2, 15), an der eigenen Familie, an Frau und Kindern (2, 14 f.), ja an der eigenen Person (2, 16 aβ), als ein Hinderniss für das Kommen des messianischen Reiches (2, 13), als einen gottverhassten Rückfall ins Heidentum (2, 11 תּוֹעֵבָה) m. a. W. bei Maleachi ist die obengenannte Mahnung allseitig motiviert.

Die analoge Forderung im Munde Šᵉkhanjas dagegen trägt mehr den Charakter einer spontanen Aeusserung, die eigentlich nur auf Grund der voraufgegangenen Predigt Maleachis verständlich ist. Hätte Šᵉkhanja letztere nicht gekannt, so würde man als Antwort auf Esras Buss- und Klagegebet eher ein Ge-

lübde erwarten, ähnlich der in Neh. 13, 25 formulierten Verpflichtung, in Zukunft keine weiteren Mischehen einzugehen; ja, durch die in Esr. 9, 14 enthaltenen Worte des Esragebetes schien ein derartiges Gelübde direkt an die Hand gegeben.

Auf eine prophetische Auktorität beruft sich Šekhanja freilich nicht. Nach dem MT (Esr. 10, 3) nimmt er nur Bezug auf die Tora, nach deren Bestimmungen gehandelt werden solle. Die Bezugnahme auf die Tora weist vermutlich auf die in dem Gebet Esras (Esr. 9, 11 f.) frei reproduzierten Verordnungen des Heiligkeitsgesetzes (Lev. 18, 24 f. 27) und des Deuteronomiums (Dt. 7, 1 ff.; 23, 7; 11, 8) zurück, vgl. Bertholet, EN z. St.

Doch fragt es sich, ob nicht Esr. 10, 3 mit Guthe-Batten (SBOT) und Hölscher (KHS[3] II) nach 1. Esr. 8, 92 Luc. (*καὶ ὅσοι πειθαρχοῦσι τῷ νόμῳ κυρίου ἀναστάντες εἶπον πρὸς Ἔζδραν*) zu lesen sei וְכָל־הַחֲרֵדִים בְּמִצְוַת אֱלֹהִים קָמוּ וַיֹּאמְרוּ אֶל־עֶזְרָא

Jedenfalls aber liegt in dem בַּעֲצַת אֲדֹנָי (MT, Bertheau-Ryssel, Bertholet, Siegfried) bzw. כַּעֲצָתְךָ (Guthe-Batten, Hölscher nach LXX *ὡς ἂν βούλῃ* und 1. Esr. 8, 91 *ὡς ἐκρίθη σοι*) eine Bezugnahme auf Esras Worte 9, 11 f., vgl. Siegfried EN z. St. Damit ist aber wenigstens indirekt eine Beziehung zu prophetischen Aussprüchen über die Mischehen, wenn auch nicht ausgedrückt, so doch zum mindesten angedeutet; kennzeichnet doch Esra an der genannten Stelle die von ihm in freier Wiedergabe angeführten Stellen des Deuteronomiums (Dt. 7, 1 ff.; 23, 7; 11, 8) bzw. des Heiligkeitsgesetzes (Lev. 18, 24 f. 27) als prophetisch, als von Gott geboten durch seine „Knechte, die Propheten".

Zu dieser Auffassung pentateuchischer Bestimmungen als Prophetenwort bemerkt Bertheau-Ryssel (KEH[2] z. St.) und im Anschluss an ihn Geissler (Die literarischen Beziehungen der Esramemoiren, 1899, S. 28), dass es sich hier um eine Zusammenfassung handle von Aussprüchen der Propheten, die sich auf die Verschwägerung mit fremden Völkern beziehen. Trotz des oben über die Bezugnahme Esras auf H und D Bemerkten könnte diese Erklärung doch nicht nur insofern im Recht sein, als Esra hier die Tätigkeit der Propheten als Gesetzgeber im Auge hatte (vgl. Bertholet EN zu Esr. 9, 11. W. R. Smith OTJC S. 285 f.), sondern auch insofern, als er hier direkt an die Aussprüche Maleachis über die Mischehen dachte, als des einzigen Propheten, der diese Frage erörtert hatte.

Sind wir mit unserer Auffassung von der Priorität der Rede 2, 10—16 gegenüber den Vorgängen bald nach der Ankunft Esras in Jerusalem im Recht, dann könnte sie nach dem Dargelegten etwa knapp eine Generation vor 458 (vgl. oben S. 122), d. h. also ungefähr in der Zeit um 475 angesetzt werden.

Die Veranlassung zu dieser Rede ergibt sich aus ihrem Inhalt von selbst. Der schreiende Missstand der Mischehen genügt an und für sich als Erklärung für die Polemik des Propheten. Doch kann vielleicht der Anstoss zu letzterer noch etwas näher bestimmt werden. Bereits oben (S. 122 f.) ist gezeigt worden, dass zur Zeit der vorliegenden Rede die Mischehen noch lange nicht den Umfang erreicht hatten, wie im Jahre 458. Maleachi scheint nur von Mischehen der Laien, nicht aber von solchen der Söhne Levis zu wissen. Der Zeitpunkt, wann die Verschwägerung der Gola mit den Samaritern begonnen, lässt sich nicht mit Sicherheit ermitteln, nur Vermutungen können nach dieser Richtung aufgestellt werden. Ed. Meyer (EJ S. 192 f.) hat auf das starke numerische Uebergewicht der Männer (30 000) über die Frauen (12 000) in der Liste Esr. 2 bzw. Neh. 7 aufmerksam gemacht. Sellin (SEJG II S. 107) hat diese Tatsache in Zusammenhang gebracht mit der „Nötigung der Juden, sich Weiber aus den umwohnenden Völkern zu nehmen, deren Folgen wir in den Tagen Maleachis und Esras bemerken".

Zur Zeit Haggais und Sacharjas scheint diese Nötigung jedenfalls noch nicht bestanden zu haben, denn keiner der beiden Propheten erwähnt die Mischehen auch nur mit einem Wort.

Man wird daher vielleicht die Zeit nach der Vollendung des Tempels als terminus a quo für das Aufkommen der Mischehen in der Gemeinde ansehen dürfen. Die Enttäuschung über das Ausbleiben der an den Tempelbau geknüpften Erwartungen mag ein gut Stück mit dazu beigetragen haben, die exklusiven Grundsätze der Heimgekehrten zu lockern, vgl. Stade (GVI II S. 131 f.). Zur Zeit Maleachis scheint jedoch das Uebel so weit eingerissen zu sein, dass der Prophet von einer Kollektivschuld Judas und von einem Stadt und Land betreffenden Greuel reden kann (Mal. 2, 11).

Doch bei alledem scheint der Prophet in erster Linie einen bestimmten konkreten Fall im Auge zu haben. Jedenfalls ist die singularische Anrede in V. 14 und auch in V. 16 (nach der berichtigten LA, vgl. oben S. 123) auffallend, da Maleachi

sonst, abgesehen von 1, 8a, zu seinen Zuhörern stets im Plural spricht.

Sollte der Prophet hier nicht vielleicht ein bestimmtes Gemeindeglied apostrophieren wollen? Auch das אִישׁ von 2, 12 (vgl. B. II z. St.) könnte als Bestätigung dieser Annahme angeführt werden. Möglicherweise handelte es sich dabei um ein Gemeindeglied, um einen Mann, der bereits in vorgerückteren Jahren war, als er zu seiner in der Jugend geehelichten israelitischen Gattin (אֵשֶׁת נְעוּרֶיךָ) noch eine Heidin hinzunahm. Das Motiv zu dieser zweiten Ehe schimmert noch in V. 15 b in den Worten מְבַקֵּשׁ זֶרַע אֱלֹהִים durch. Die Ehe mit der Judäerin war kinderlos geblieben. Um nicht ohne Nachkommenschaft zu sterben; um seinem Geschlecht wenigstens in der Person seiner Deszendenz Anteil an dem immer noch ausbleibenden messianischen Heil zu sichern, nimmt sich der Kinderlose noch eine zweite Frau; seine Wahl ist auf eine בַּת־אֵל נֵכָר, eine Samariterin, gefallen (2, 11). „Aber hatte denn nicht auch Abraham von der Aegypterin Hagar einen Sohn gezeugt (vgl. Gen. 16)? Ist denn Abraham nicht ebenso Stammvater der Juden wie der Samariter? Hat der Gott Abrahams denn nicht auch in gleicher Weise den Juden wie die Samariterin erschaffen (vgl. 2, 10)? Wer könnte da von Untreue reden? Nicht ein Akt der Untreue, sondern vielmehr eine Tat der Treue ist eine solche Ehe, eine Tat der Treue, die auch das ihrige dazu tun will, damit die Verheissungen Gottes nicht unerfüllt bleiben selbst an dem bis jetzt kinderlosen Mann; auch er wollte ja mit seiner Ehe nur die Zahl derer vermehren, die jetzt in den Zelten Jakobs wohnen und die einst in den Tagen messianischer Endherrlichkeit Jahve der Heere wohlgefällige Opfergaben darbringen werden (vgl. 2, 12); nur dann hat ja das heisse Flehen vor dem Altar Jahves um den Anbruch der Endzeit einen realen Wert (vgl. 2, 13)".

Solche und ähnliche Reden mögen dem Propheten auf die Dauer zu viel geworden sein; sie werden für ihn zum letzten Anlass zu der Polemik gegen die Mischehen, die wir jetzt 2, 10—16 lesen.

§ 7.

Die Entstehungszeit der II Rede (1, 6—2, 9).

Für die Situation dieser Rede ist vor allem der Verfall des Kultus und der Niedergang des Kultuspersonals charakteristisch.

Das Opfermaterial, das auf den Altar Jahves kommt, ist das denkbar schlechteste, so schlecht, dass man es nicht einmal als Geschenk für einen irdischen Gewalthaber, wie den Peḥa verwenden dürfte: blinde, lahme, kranke, ja zum Teil auch geraubte Tiere werden dargebracht (1, 8. 13). An dieser Beschaffenheit der Opfertiere nehmen jedoch die amtierenden Priester nicht den geringsten Anstoss: sie sehen darin nichts Schlimmes (1, 8), glauben sie doch, sich mit der allgemeinen wirtschaftlichen Notlage (1, 13 lies nach LXX Peš. Vulg. Targ. מִתְּלָאָה, s. B. II s. St.) zur Genüge entschuldigen zu können.

Aber in Wirklichkeit ist diese Entschuldigung nur ein betrügerischer Vorwand (1, 14), mit dem man die innere Stellungnahme zum Kultus zu verdecken sucht. Die Priesterschaft denkt überhaupt gering vom Kultus — vom Altar und dessen Opfern, hält beide für so unrein, als ob die Zeit des Exils noch fortdauere, und daher auch für minderwertig und bedeutungslos (1, 7. 12. 13). Hand in Hand mit dieser Stellungnahme zum Kultus geht auch eine parteiische Handhabung der Tora (2, 8 f.), durch die das Gemeindeleben auf das schwerste bedroht wird. Die ihnen von Gott zugewiesene Rolle als Volksführer haben die Söhne Levis jetzt völlig ausgespielt; sie sind vielmehr zu Volksverführern geworden, durch die schon so mancher in der Gemeinde direkt zu Fall gekommen ist (2, 6. 8). Gar weit hat sich Levi von seinem Ideal als Botschafter Jahves entfernt, von dem Wandel in Gott, von dem Reden ohne Falsch, von der erzieherischen Einwirkung auf das Volk; ja dieses Ideal eigentlich in sein striktes Gegenteil verkehrt (2, 6 ff.). Und doch besitzt der Priesterstand immer noch ein hohes Mass von Ansehen und Einfluss (2, 3).

Die hier geschilderten Zustände des Priestertums und des Kultus berühren sich eng mit der in 3, 3 f. vorausgesetzten Reformbedürftigkeit beider. Es würde daher naheliegen, auch unsere Rede in die Zeit vor Esra zu verweisen. Doch muss wohl zwischen beiden Reden ein grösserer zeitlicher Abstand angenommen werden.

In 2, 17—3, 5 erwartet der Prophet für die allernächste Zukunft eine durchgreifende Reform der bestehenden Zustände; in dem vorliegenden Stück dagegen ist von einer Erneuerung weder für das Priestertum noch für den Kultus auch nur mit

einem Wort die Rede. Das einzige, was Maleachi hier für die Söhne Levis übrig hat, ist — ein grausiger Fluch (2, 2); was ihrer wartet, ist nicht wie 3, 3 f. Umwandlung zu ursprünglicher Gottwohlgefälligkeit, sondern schimpfliche Demütigung, schmachvolle Entehrung, Verlust jeglichen Ansehens bei Gott und jeglicher Autorität bei den Menschen und im Zusammenhang damit auch Ausschluss von den Gütern der messianischen Herrlichkeit (2, 3. 9). Levis Söhne haben die Leviberith gebrochen; darum wird Jahve sie nicht nur nicht erneuern, sondern auch seinerseits lösen m. a. W. für alle Zeit sagt Jahve sich nun los von allem dem, was er einst Levi durch eine feierliche Berith zugesagt (2, 4. 9).

Diese pessimistische Betrachtungsweise, die sich diametral von dem freudigen Optimismus in 2, 17—3, 5 unterscheidet, ist nur verständlich in einer Zeit, da die Erwartung einer Neugestaltung der Gemeinde in der Person des Priesterstandes ganz ausserhalb des Bereichs fassbarer Möglichkeit lag. Dazu kommt, dass, wie bereits oben (S. 123) bemerkt worden, in dem Sündenregister der „Levisöhne" die Erwähnung der Mischehen gänzlich fehlt.

Zur Zeit der Ankunft Esras hatte bereits eine ganze Reihe von Priestern und Leviten Ehen mit Heidinnen geschlossen (Esr. 9, 1; 10, 18—23). Zur Zeit der Abfassung der vorliegenden Rede dagegen sind derartige Mischehen bei Angehörigen des Stammes Levi offenbar noch nicht vorgekommen. Man könnte demnach vielleicht vor der Hand die Rede 1, 6—2, 9 ungefähr in den gleichen Abstand vom Jahre 458 rücken, wie die soeben besprochene nachfolgende 2, 10—16 (vgl. oben § 6), d. h. sie in die Zeit um 475 versetzen. Doch kommen hier noch andere Merkmale in Betracht.

Dem festen terminus ad quem — der Ankunft Esras in Jerusalem im Jahre 458 steht ein ebenso fester terminus a quo gegenüber: die Vollendung und Einweihung des Tempels am 3. bzw. 23. Adar des 6. Jahres des Darius = März 515 (Esr. 6, 15 ff., vgl. oben § 2 S. 97), da nach 1, 10 das Gotteshaus bereits seiner kultischen Bestimmung übergeben ist; die Tore (des Vorhofs) sind weit geöffnet und laden zum Besuch ein, auf dem Brandopferaltar brennt die Opferflamme (1, 10), die Priesterschaft waltet, ob auch unwillig und ungenügend, ihres Amtes (1, 7 f. 13 f.), kurz gesagt, der Kultus ist, wenn auch lässig betrieben, doch in vollem Gange.

Die nachlässige und geringschätzige Art, mit der die Priester sich ihren Pflichten gegenüber verhalten, setzt voraus, dass seit der Vollendung und Einweihung des Tempels bereits einige Zeit vergangen ist. Die begeisterte Freude, mit der die Wiederaufnahme des Kultus in dem neuen Gotteshause begangen wurde (Esr. 6, 16—22), wird doch wohl nur allmählich jener deprimierten Stimmung gewichen sein, die unser Stück in so lebendiger Weise veranschaulicht. Man wird daher jedenfalls etwas von 515 an abrücken müssen.

Wie aus 1, 8 hervorgeht, war der oberste Beamte des Landes damals der פֶּחָה. Leider bietet diese Angabe keinen festen Anhaltspunkt für eine genauere chronologische Ansetzung, sie verweist nur ganz allgemein in die Zeit der persischen Oberhoheit. In B. II zu 1, 8 wird des näheren gezeigt, dass das A. T. nur 3 Personen namentlich erwähnt, die das Amt eines Peha von Judäa bekleidet: 1) Šešbaṣṣar (Esr. 5, 14 vgl. 1, 8); 2) Zᵉrubbabel (Hagg. 1, 1. 14; 2, 2. 21); 3) Nehemia (Neh. 5, 14. 18; 12, 26). Doch wird der Posten einerseits in der Zeit zwischen Zᵉrubbabel und Nehemia und ebenso andererseits in der Zeit nach Nehemia nicht unbesetzt geblieben sein. Für den Fortbestand in der Zeit vor Nehemia spricht die Notiz Neh. 5, 15, doch vgl. B. II zu 1, 8; für die Zeit nach Nehemia ist derselbe urkundlich bezeugt durch die Elephantine-Papyri, denen zufolge בגוהי im Jahre 408/7 פחת יהוד war (Sachau APE Pap. I Z. 1). Bereits oben (S. 101, vgl. auch B. II zu 1, 8) ist gezeigt worden, dass die Erwähnung eines פֶּחָה, dem man Geschenke darbringt, daher weder mit Venema (S. 13), Bleek (Einl.[5] S. 396), Riehm (Einl. II S. 162), König (Einl. S. 377), Cornill (Einl.[7] § 38, 2), Nowack (S. 424), v. Hoonacker (S. 698), Gr. Baudissin (Einl. S. 588), Welch (DB III S. 219), J. M. P. Smith (S. 8) als Kriterium für die voresranische bzw. vornehemianische Zeit, noch mit Köhler (S. 22), De Wette-Schrader (Einl.[8] S. 484), Hitzig-Steiner (S. 413), Knabenbauer (S. 413), Farrar (Min. proph. S. 224), Volck (PRE[3] XII S. 108), Driver (Intr.[6] S. 357), de Moor (S. 40) Kirkpatrick (DP S. 502) als Argument für die zwischen Nehemias erster und zweiter Statthalterschaft liegende Zeit angesehen werden dürfe. Ebensowenig kann die Nennung des פֶּחָה mit Vitringa (Obs. sacr. S. 333), Bertholdt (Einl. IV S. 1729), Rosenmüller (S. 354), Hengenstenberg (Christol.[2] III S. 582 f.), Keil (S. 683), Isopescul (S. 14)

als Hinweis auf die Zeit der zweiten Statthalterschaft des Nehemia gelten, vgl. oben § 2 S. 104.

Nach 1, 11. 14 steht im Unterschiede von Jerusalem Jahves Name d. h. seine im Kultus gegenwärtige Repräsentation in den Ländern der Heidenwelt d. h. in der Diaspora in hohem Ansehen; dort wird Jahve in der ihm gebührenden Weise als grosser König anerkannt und durch Darbringung reiner d. h. vollwertiger Opfergaben geehrt. Vermutlich hat der Prophet in 1, 11 den Kultus des Tempels zu Elephantine im Auge, vielleicht hat er aber auch noch an andere ausserpalästinensische Jahveheiligtümer gedacht, vgl. B. II zu 1, 11.

Doch für die chronologische Ansetzung unseres Stückes trägt 1, 11 leider nichts aus. Der Tempel zu Elephantine ist bereits vor 525 gegründet worden (Sachau APE Pap. I Z. 13. 14) und von den übrigen ägyptischen Jahveheiligtümern, auf die Josephus (Antt. XIII 3, 1 § 65 f.) anspielt, wissen wir sonst nichts Näheres.

Einen Fingerzeig für die Chronologie bietet jedoch vielleicht die Stellung der vorliegenden Rede innerhalb des B. Maleachi. Die bisher besprochenen vier Reden folgen einander alle in chronologischer Reihe: 2, 10—16 aus der Zeit um 475 (vgl. § 6); 2, 17—3, 5 aus der Zeit unmittelbar vor der Ankunft Esras im Sommer 458 (vgl. § 5); 3, 6—12 aus der Zeit zwischen dem Hochsommer 458 und dem Herbst 457 (vgl. § 4) und endlich 3, 13—21 aus der Zeit bald nach 457 (vgl. § 3).

Die in der Reihenfolge dieser vier Reden eingehaltene chronologische Ordnung präjudiziert auch für 1, 6—2, 9 die Priorität gegenüber 2, 10—16.

Alles zusammengenommen dürften wir daher vielleicht vermuten, dass 1, 6—2, 9 in der Zeit um 480—475 entstanden sei, d. h. ungefähr in der Mitte des Zeitraums, der zwischen der Vollendung des Tempels (515) und der Ankunft Esras (458) liegt.

Die literarischen Beziehungen unserer Rede stehen dieser Ansetzung nicht im Wege. Das Gesetzeskorpus, das Maleachi hier überall vorschwebt, scheint in erster Linie das Deuteronomium zu sein. Dafür spricht die Formulierung des Protestes gegen die Darbringung fehlerhafter Opfertiere (1, 8); trotz einiger Berührungen mit H (Lev. 22, 22) lehnt sich doch Maleachi hier enger an das Deuteronomium (Dt. 15, 21) an, als an irgend eine

der andern Gesetzessammlungen, vgl. oben § 2 S. 99 f. und B. II zu 1, 8.

Ebenfalls auf einer Anlehnung an das Deuteronomium beruht wohl auch die Bezeichnung der Priester (1, 6; 2, 1. 7) als לֵוִי (2, 4 vgl. Dt. 18, 1) bzw. הַלֵּוִי (2, 8 vgl. Dt. 18, 6 f.) neben dem in der IV Rede gebrauchten terminus בְּנֵי־לֵוִי (3, 3 vgl. Dt. 21, 5; 31, 9), vgl. oben § 2 S. 100 f.) auch B. II zu 2, 8 und 3, 3.

Vermutlich wird das gleiche von der 2, 4. 8 genannten göttlichen Berith mit Levi (בְּרִיתִי אֶת־לֵוִי 2, 4 bzw. בְּרִית הַלֵּוִי 2, 8) zu gelten haben, vgl. Dt. 33, 9, auch Dt. 10, 6 f., wo vielleicht ursprünglich an Stelle des jetzigen Stationenverzeichnisses eine Angabe über die Verleihung des Priestertums an Levi enthalten war, s. B. II zu 2, 5, vgl. auch unten Kap. VI § 11.

Die Veranlassung zu der Rede 1, 6—2, 9 ist ebenso wie die der nachfolgenden (2, 10—16, vgl. oben § 6 S. 125) durch den Inhalt des Stückes an die Hand gegeben: der nachlässige Kultusbetrieb im Zusammenhang mit der Pflichtvergessenheit des Kultuspersonals.

Ueber den letzten Anstoss, der den Propheten zu dieser Rede veranlasste, können auch hier nur Vermutungen aufgestellt werden, die sich möglicherweise indirekt aus einzelnen Aeusserungen erschliessen lassen.

Vielleicht darf man auch hier, wie in dem Stück 2, 10—16 (vgl. oben § 6 S. 125 f.) von dem Verse ausgehen, der statt der üblichen pluralischen die sonst im ganzen Buch nur zwei- bzw. dreimal begegnende singularische Anrede aufweist: 1, 8 sagt der Prophet inbezug auf die V. 7 genannten fehlerhaften Tiere: הַקְרִיבֵהוּ נָא לְפֶחָתֶךָ וגו׳ = bring es doch deinem Statthalter u. s. w. Der konkret-individuell gehaltene Charakter der Anrede berechtigt vielleicht zu der Vermutung, dass der Prophet hier ebenso wie 2, 14 einen ganz bestimmten Fall im Auge gehabt hat.

Hält man diesen Vers mit der ebenfalls durchaus konkret-individuell klingenden Aussage 1, 14 zusammen, so dürfte man eventuell folgender Vermutung Raum geben.

Ein Priester hatte ein Anliegen beim Peha. Für den Fall eines günstigen Bescheides hatte er Jahve das beste männliche Tier aus seiner Herde gelobt. Doch statt Jahve brachte er dem Statthalter dieses Tier als Huldigungsgeschenk dar. Der Statthalter nahm das Geschenk mit Wohlgefallen auf (1, 8 lies mit

LXX א$^{c.a}$. A. Q., Vulg. und arab. הֵרְצֵהוּ statt הֵרְצֵךְ, s. B. II z. St.) und erhob das Angesicht des Bittstellers d. h. gewährte ihm die erbetene Gunst. Als es nun galt, das vor Jahve getane Gelübde zu entrichten, da begnügte sich der wortbrüchige Priester unter Berufung auf seine Armut (1, 13 מְתֹלָאָה vgl. oben § 7 S. 127) mit der Darbringung eines schlechteren, minderwertigen Tieres (מָשְׁחָת) aus seiner Herde (1, 14). Dieser Vorfall veranlasst den Propheten, nicht nur den Fluch über den Betrüger auszusprechen (1, 14), sondern gibt ihm auch den Anstoss, das ganze Verhalten der Priesterschaft zum Kultus jener scharfen Verurteilung zu unterziehen, die jetzt den Inhalt von 1, 6—2, 9 bildet.

§ 8.

Die Entstehungszeit der I Rede (1, 2—5).

Die einleitende Rede des B. Maleachi scheint eine wesentlich andere Gestaltung des Gemeindelebens vorauszusetzen als die in §§ 4—7 besprochenen Stücke: 1, 6—2, 9; 2, 10—16; 2, 17—3, 5; 3, 6—12.

Weder die Gemeinde als solche noch einzelne Stände werden wegen ihres äusseren Verhaltens gerügt, weder an dem gottesdienstlichen noch an dem Familienleben hat der Prophet etwas auszusetzen. Auch der Gegensatz zwischen der Tempelgemeinde und den Samaritern wird mit keinem Wort berührt.

Das einzige, was der Prophet der Gemeinde vorzuwerfen hat, ist der verzagte Kleinglaube, der, weil das erhoffte messianische Heil immer noch auf sich warten lässt, an der Liebe Jahves irre geworden ist und daher sehnsüchtig nach äusseren Zeichen und Beglaubigungen dieser Liebe verlangt.

Dabei scheint die Gemeinde der Liebe Jahves als eines freien göttlichen Gnadengeschenkes durchaus würdig zu sein. Zuversichtlich kann der Prophet sie dieser Liebe versichern und ihr durch ein für die allernächste Zukunft geltendes Zeichen bestätigen; dieses Zeichen ist dle unmittelbar bevorstehende Zertrümmerung Edoms, genauer die Verwüstung und Entvölkerung des Edomitergebirges als Strafe für Edoms gottverfluchte Ruchlosigkeit (V. 3 f.). Und wenn dann auf dem dunklen Hintergrunde des verwüsteten Edomiterlandes die über Israels Gebiet aufstrahlende göttliche Glorie den Anbruch der messiani-

schen Zeit ankündigen wird, dann wird die jetzt so kleingläubige Gemeinde an sich selbst den unumstösslichen Tatbeweis der göttlichen Liebe erfahren (V. 5).

Dem Anbruch der Endzeit, dem Advent Jahves, steht demnach nichts anderes im Wege, als die Erfüllung der ezechielischen Weissagung von der Vernichtung Edoms als der unerlässlichen Vorstufe für Israels Verherrlichung (Ez. 35 f.).

An der Gemeinde selbst braucht keine Umgestaltung vorgenommen zu werden; weder sie noch ihre Priester, noch ihr Kultus bedürfen der Reform. Die Gemeinde hat also ihrerseits auch nichts anderes zu tun, als in Geduld den Zeitpunkt des göttlichen Advents abzuwarten; dieser aber tritt sicherlich ein, sobald nur der Gottesfluch an Edom sich ausgewirkt hat. Daher scheint von vornherein die den Reden 1, 6—2, 9; 2, 10—16: 2, 17—3, 5; 3, 6—12 parallel gehende Zeit ausgeschlossen; wir würden gemäss den oben (§§ 4—7) für die genannten Reden ermittelten Datierungen, also entweder in die Zeit vor 480 oder nach dem 24. Tišri 457 verwiesen.

In letzterem Fall würde unser Stück mit der Rede 3, 13—21 gleichzeitig sein können; erscheint doch in ganz analoger Weise auch der dort vorausgesetzte sittlich-religiöse Zustand der Gemeinde als ein derartiger, dass er für den Advent Jahves keinerlei Hindernisse in sich schliesst (vgl. oben § 3 S. 110 f.). Doch inbezug auf zwei Punkte scheint die Situation der Rede 3, 13—21 von der Sachlage unseres Stückes verschieden zu sein.

In 3, 13—21 steht der Advent Jahves unmittelbar bevor (3, 19 ff.). In 1, 2—5 dagegen muss der göttlichen Parusie noch die Zertrümmerung Edoms vorangehen. Allerdings könnte man ja vielleicht die erste Phase des Advents Jahves in 3, 13—21 — die Vernichtung der Samariter (3, 19) — mit der Vorstufe für sein Kommen in 1, 2—5 — der Verwüstung Edoms 1, 3 f. — in Parallele setzen.

Doch unter allen Umständen bleibt dann der zweite Differenzpunkt zwischen beiden Stücken bestehen: 3, 13—21 ist die Stimmung beherrscht durch den Gegensatz gegen die Samariter (vgl. oben § 3 S. 112); 1, 2—5 dagegen durch den Gegensatz gegen die Edomiter.

Dieser nicht wegzuleugnende Unterschied legt es daher sehr nahe, von einer Eingliederung unseres Stückes in die Zeit gleich nach der Gesetzespromulgation im Jahre 457 abzusehen

und der andern von den beiden oben (S. 133) genannten Möglichkeiten den Vorzug zu geben d. h. unser Stück in die Zeit vor 480 anzusetzen.

Für diese Ansetzung spricht auch die bereits oben (§ 7 S. 130) erwähnte Beobachtung, dass die bisher erörterten Reden des Maleachibuches in chronologischer Aufeinanderfolge gruppiert sind. Wären wir über die Geschicke Edoms in der nachexilischen Zeit genauer unterrichtet, so liesse sich der Zeitpunkt unseres Stückes vielleicht noch näher bestimmen. Doch bei dem völligen Schweigen der Quellen ist man hier lediglich auf Mutmassungen angewiesen.

Im Kommentar (s. B. II zu 1, 3) wird gezeigt, dass die Ausleger ausnahmslos den Drohspruch gegen Edom auf ein Ereignis der Vergangenheit beziehen. Von den nach dieser Richtung geltend gemachten Deutungen kann die Beziehung auf die Verwüstung Edoms durch Nebukadnezar, wie sie z. B. Reinke (S. 209 ff.), Keil (S. 686), Knabenbauer (S. 425), Perowne (S. 17), de Moor (S. 73 f.) unter Berufung auf Jer. 49, 7 ff.; 27, 2 ff.; 25, 9. 21 und Josephus Antt. X 9, 7 vertreten, kaum ernstlich in Betracht kommen.

Es bleibt daher nur die Wahl, entweder mit J. Jahn (Einl. II S. 687), Köhler (S. 35), v. Orelli (S. 224), Tichomiroff (S. 184), König (Einl. S. 377) an eine Episode aus den persisch-ägyptischen Kriegen oder mit Graetz (MGWJ 1875, S. 60—66), Wellhausen (S. 204. 214. IJG[5] S. 192 f.), Buhl (Gesch. d. Edom., 1893, S. 78 f.), Cheyne (ZAW XIV S. 142), G. A. Smith (S. 351), Nowack (S. 427), Marti[Do] (S. 461), Driver (S. 300), Isopescul (S. 39), v. Hoonacker (S. 706), König (GRG S. 275), Haller (Jud. S. 110), Duhm[u] (S. XXXI), J. M. P. Smith (S. 6) an das Vordringen der Nabatäer in edomitisches Gebiet zu denken.

Im Kommentar (a. a. O.) wird jedoch der Versuch gemacht zu zeigen, dass וְאִשִּׁים nicht praeterital, sondern praesentisch mit futurischem Nebensinn zu fassen sei m. a. W. dass die Schilderung der Verwüstung Edoms nicht ein Rückblick in die Vergangenheit, sondern ein Ausblick in die Zukunft sei — eine Wiederaufnahme der immer noch unerfüllten ezechielischen Drohweissagung (Ez. 35).

Doch der eschatologische Charakter des Maleachiwortes über Edom schliesst einen historischen Anlass nicht aus.

Möglich, dass die Kunde von dem Ausbruch des ägyptischen Aufstandes am Ende der Regierung des Darius (Herodot VII, 1) oder von den Rüstungen des Xerxes in dessen zweitem Regierungsjahr gegen die Aufständischen (Herodot VII, 7, vgl. Prášek, Geschichte der Meder und Perser II, 1910, S. 112. 147) dem Propheten zur Veranlassung für sein Orakel gegen Edom geworden ist, vgl. unten Kap. V § 5. Hatte doch ungefähr ein Menschenalter früher in ganz analoger Weise Haggai die bei dem Regierungsantritt des Darius Hystaspis in Persien ausgebrochenen Wirren als Vorboten für den Beginn der messianischen Zeit gedeutet, vgl. Ed. Meyer, EJ S. 81 ff.

Die von uns auf anderem Wege gefundene mutmassliche Datierung unseres Stückes vor dem Jahre 480 (vgl. oben S. 133 f.) stimmt gut zu der Zeit der hier vorauszusetzenden Veranlassung für seine Entstehung. Natürlich hätte ebensogut auch die Kunde von einem Vorschub der Nabatäer nach Norden dem Propheten als Anstoss für seine Weissagung gedient haben können. Doch sind wir inbetreff des Vordringens der Nabatäer in edomitisches Gebiet noch vielfach auf Vermutungen angewiesen: weder über den Anfangspunkt dieses Schiebungsprozesses noch über seine einzelnen Stadien lässt sich etwas Sicheres sagen. Ein wirklich festes Datum ist erst gegeben durch das Jahr 312, für das laut der Angabe Diodors (Bibl. hist. XIX, 94—100) der Besitz des edomitischen Gebietes samt der Hauptstadt Petra durch die Nabatäer bezeugt ist. Eine Kombination dieser Angabe Diodors mit einigen Daten bei Ezechiel (25, 4. 5. 10; 35, 10 ff.; 36, 5) und im B. Nehemia (2, 19; 6, 1. 6) macht es, wie im Kommentar (s. B. II zu 1, 3) des näheren gezeigt wird, wahrscheinlich, dass im V ja vielleicht schon im VI vorchr. Jahrhundert einzelne Teile des edomitischen Gebiets von den nach Norden vordringenden Nabatäern besetzt worden sind.

Wollte man mit dieser Tatsache den Ausspruch Maleachis über Edom in Zusammenhang bringen, so müsste man annehmen, dass um 480 wieder ein neuer Vorstoss der Nabatäer im Anzuge gewesen sei und dass dieser Umstand das Auftreten des Propheten veranlasst habe.

Doch hat man auf der Suche nach einem historischen Anlass kurz vor 480 die Wahl zwischen einer feststehenden geschichtlichen Begebenheit, wie der ägyptische Aufstand bzw. die Rüstungen des Xerxes zur Dämpfung desselben einerseits

und einer für diese Zeit erst zu postulierenden Tatsache, wie der Vorschub der Nabatäer andererseits, so dürfte es das natürlichere sein, der geschichtlichen Begebenheit den Vorzug vor dem Postulat zu geben.

Die Rede 1, 2—5 wäre demnach um 485 d. h. um die Zeit des Todes des Darius Hystaspis anzusetzen.

§ 9.

Die Entstehungszeit des Fragments der VII Rede (3, 22—24).

Bereits oben Kap. III § 2 (S. 75) war unter Berufung auf Kap. VII § 5 (s. auch B. II zu 3, 22) darauf hingewiesen worden, dass es sich bei den drei Schlussversen des B. Maleachi nicht um einen späteren Zusatz, sondern um das Bruchstück einer siebenten Rede handelt, deren jetzt fehlende Aussagen bei der Auslegung von 3, 22 (s. B. II z. St.) vermutungsweise ergänzt werden.

Für die Situation dieses Fragments sind folgende Momente charakteristisch:

1) Das Gesetzbuch Esras ist der Gemeinde bereits bekannt, ja es muss bereits öffentliche Geltung erlangt haben. Jedenfalls verweist der Prophet in V. 22, wo unter תּוֹרַת מֹשֶׁה und den חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים (vgl. Neh. 8, 1; 10, 30) nur das Gesetzbuch Esras verstanden werden kann (vgl. B. II z. St.) auf dieses Gesetzbuch als auf eine der Gemeinde allgemein bekannte und von ihr anerkannte Norm, deren man gedenken d. h. sie nicht vernachlässigen, sondern zu erfüllen bestrebt sein solle.

Als terminus a quo ergäbe sich demnach der 24. Tišri des Jahres 457.

2) Von einer Treue gegen das Gesetzbuch, wie sie 3, 14 vorausgesetzt wird (vgl. oben § 3 S. 111), ist jedoch wenig zu merken. Die Gemeinde hat sich vielmehr bereits in dem Masse von den Forderungen des Gesetzbuches entfernt, dass für das Urteil des Propheten zwischen ihr und den Samaritern kein wesentlicher Unterschied mehr besteht; daher würde auch die Parusie Jahves sich nicht wie 3, 19 nur für die Samariter, sondern für das ganze Land, für die Tempelgemeinde in gleicher Weise wie für die Samariter zu einer Verhängung des חֵרֶם d. h. zu einem Akt völliger, restloser Vernichtung gestalten (3, 24 b).

Der sittlich-religiöse Zustand der Gemeinde hat demnach eigentlich Jahves Liebe verwirkt und fordert das göttlich Vertilgungsgericht heraus.

Doch ist andererseits der Zustand der Gemeinde nicht derart, dass er jede Möglichkeit einer Besserung ausschlösse. Im Gegenteil, der Prophet ist durchaus von der Reformfähigkeit der Gemeinde überzeugt. Darum verkündigt er auch, dass Jahve es nicht noch an einem Versuche fehlen lassen werde, die Gemeinde in der Person aller ihrer Glieder — der Väter und der Söhne — innerlich zu erneuern. Zur Erreichung dieses Zweckes werde Gott den Propheten Elia entsenden (V. 23 f.).

Als letzter terminus ad quem wäre damit die Zeit der zweiten Statthalterschaft des Nehemia gegeben; fällt doch in diese Zeit der Wirksamkeit des Nehemia die Abstellung einer Reihe von Missständen, die nach, oder richtiger gesagt, trotz der Verpflichtung auf das Gesetzbuch Esras wieder in der Gemeinde eingerissen waren (Neh. 13, 4—31). Von einer Erneuerung dieser Schäden in der Zeit nach Nehemia dagegen ist nichts bekannt, vgl. oben § 2 S. 105.

Andererseits aber fehlt, wie bereits oben Kap. I § 5 (S. 48) bemerkt worden, jede Bezugnahme auf Nehemias Tätigkeit während seiner ersten Statthalterschaft.

Als terminus ad quem wäre demnach die Zeit der ersten Ankunft Nehemias im 20. Jahr Artaxerxes I (Neh. 2, 1. 11) d. h. das Jahr 445 anzunehmen. Somit wäre unser Fragment in den zwölfjährigen Zeitraum zwischen 457 und 445 einzureihen.

Doch es fragt sich, ob sich die Grenzen für die Entstehung der vorliegenden drei Verse nicht noch enger ziehen lassen. Nach V. 23 steht die Sendung des grossen Reformators, des Propheten Elia unmittelbar bevor; wir würden demnach die Abfassung jedenfalls näher an die Zeit der Ankunft Nehemias, als an das Jahr 457 heranzurücken haben. In diesem Falle wäre freilich vorauszusetzen, dass Maleachi bei der Ankündigung des Propheten Elia an den Statthalter Nehemia gedacht hätte, vgl. Graetz, GJ II, 2, S. 163.

Dabei wäre es auffallend, wenn der Prophet 3, 1 die Gestalt des wegbereitenden Jahveboten auf Esra, 3, 23 dagegen den Vorläufer der göttlichen Parusie auf eine andere Persönlichkeit bezogen hätte, sind doch, wie im Kommentar (s. B. II zu 3, 23) des näheren gezeigt wird, aller Wahrscheinlichkeit nach

אֵלִיָּה הַנָּבִיא in 3, 23 f. und der מַלְאָכִי = מַלְאַךְ יְהוָה bzw. מַלְאַךְ הַבְּרִית in 3, 1 eine identische Grösse, die der Prophet das eine Mal appellativisch und das andere Mal mit einem der Volkseschatologie entnommenen Eigennamen bezeichnet. Es ist daher wohl anzunehmen, dass Maleachi auch unter dem Propheten Elia in 3, 23 f. den Priester und Schriftgelehrten Esra verstanden hat.

Allerdings müsste in diesem Fall vorausgesetzt werden, dass Esra damals nicht mehr in Jerusalem anwesend war, und zwar entweder, dass er Palästina verlassen hatte, oder dass er schon gestorben war, sei es im heiligen Lande, sei es ausserhalb desselben. Das A. T. enthält bekanntlich keinerlei Angaben über das Ende Esras; die letzte Gelegenheit, bei der sein Name hier erwähnt wird, ist die der feierlichen Einweihung der Stadtmauern (Neh. 12, 36). Doch ist es strittig, ob die Nennung Esras hier zum ursprünglichen Text gehört, vgl. Ed. Meyer (EJ S. 200), Siegfried (EN z. St.), Witton Davies (EN z. St.). Jedenfalls aber scheinen Neh. 12, 33—36 nicht den Memoiren Nehemias, sondern der chronistischen Ueberarbeitung anzugehören, vgl. Bertholet (EN z. St.), Hölscher (KHS[3] z. St.), Guthe-Batten (SBOT z. St.).

Die spätere jüdische Ueberlieferung weist über das Ende Esras zwei Varianten auf. Nach der einen, bei Josephus (Antt. XI 5, 5 § 158) erhaltenen, ist Esra in hohem Alter in Jerusalem gestorben, und zwar, wie es scheint, noch vor der ersten Ankunft Nehemias, ungefähr gleichzeitig mit dem Hohenpriester Jojakim, dem Vorgänger des Eljašib (Neh. 12, 10. 26, vgl. oben § 2 S. 108).

Nach einer andern, durch Benjamin von Tudela (Itiner. I, 73 ed. Ascher nach Herzfeld GVJ II S. 77, vgl. auch Nikel WJG S. 227) bezeugten, soll Esra zu Artaxerxes zurückgekehrt und im Alter von 120 Jahren am Flusse Semura in Persien gestorben sein.

Was die Todesart Esras anlangt, so war eine Tradition im Umlauf, derzufolge Esra überhaupt nicht gestorben, sondern ähnlich wie einst Elia (2. Kön. 2, 11) und Henoch (Gen. 5, 24) entrückt worden war, um in Gemeinschaft mit seinen Genossen bei dem Sohne Gottes zu bleiben bis zur Vollendung der Zeiten. Diese Ueberlieferung ist allerdings erst durch das 4. Esrabuch bezeugt (4. Esr. 14, 9. 49), doch schliesst das ein bedeutend höheres Alter derselben nicht aus.

Haben wir aber ein Recht, schon bei unserem Propheten die Bekanntschaft mit dieser Tradition anzunehmen, dann lag

es für ihn umso näher, die Persönlichkeit Esra, die er bereits 3, 1 mit der Figur des מַלְאַךְ יְהוָה verknüpft hatte, auch hier wiederum auf die Gestalt des wiederkehrenden Elia zu beziehen; galt doch von Elia dasselbe wie von Esra — beide waren zu Gott entrückt und beider Wiederkunft wurde erwartet.

Zu den mutmasslichen Motiven, die in der Volkseschatologie zu der Uebertragung des Eliasnamens auf die Gestalt des göttlichen Vorläufers geführt haben können, s. B. II zu 3, 23, vgl. auch unten Kap. VI § 4.

Sind wir mit unserer Auslegung von 3, 23 im Recht, dann würde sich als terminus a quo die Zeit des Todes bzw. der Rückkehr Esras nach dem Osten ergeben. Diese Annahme findet übrigens ihre Bestätigung an der Erwägung, dass vermutlich der Rückfall der Gemeinde in das alte Unwesen, den sowohl die Mahnung V. 22 als auch die zwar hypothetische Drohung V. 24 b voraussetzen (vgl. oben S. 136), sich psychologisch am ehesten aus einer Zeit erklärt, da Esra vom Schauplatz der Geschichte verschwunden war und daher nicht mehr durch seinen persönlichen Einfluss das aufrechterhalten konnte, was er einst im Jahre 457 so kraftvoll geschaffen, vgl. unten Kap. V § 11.

Leider sind wir nicht in der Lage, die Dauer der Wirksamkeit Esras in Jerusalem genauer zu bestimmen. Länger als ein Jahrzehnt wird sie jedoch schwerlich umfasst haben, m. a. W. als spätester terminus a quo für die drei Schlussverse unseres Buches wäre ungefär das Jahr 448/7 anzunehmen. Noch weiter herabzugehen dürfte schon deswegen nicht ratsam sein, weil vor der Ankunft Nehemias im Jahre 445 noch ein gewisser Spielraum übrig bleiben muss für die Errichtung und die Zerstörung der Stadtmauern (Esr. 4, 12—23), deren Wiederherstellung als der eigentliche Anlass für die Entsendung Nehemias erscheint (Neh. 1, 3; 2, 3; 2, 11—4, 17; 6, 1—7, 3; 12, 27—47), vgl. unten Kap. V § 4.

Somit würde unser Fragment der Zeit angehören, die zwischen dem innerhalb des Jahrzehnts 457—448/7 erfolgten Tode bzw. Rücktritt Esras und der Ankunft Nehemias 445 liegt.

Allerdings können auch bei dieser Ansetzung als chronologisch feste Daten nur die bereits oben (S. 137) genannten Jahre 457 und 445 in Betracht kommen.

§ 10.

Zusammenfassung der Ergebnisse.

Die in den §§ 3—9 angestellte Untersuchung über die Entstehungszeit der einzelnen Reden des B. Maleachi ergibt demnach folgendes Resultat:

1) Die erste Rede (1, 2—5) gehört wohl ungefähr in das Todesjahr des Darius Hystaspis, in die Zeit um 485, die Zeit der persischen Rüstungen gegen Aegypten (vgl. § 8).

2) Die zweite Rede (1, 6—2, 9) ist vermutlich um 480—475 entstanden d. h. ungefähr in der Mitte des Zeitraums zwischen der Vollendung des Tempels und der Ankunft Esras (vgl. § 7).

3) Die dritte Rede (2, 10—16) verdankt ihre Entstehung Verhältnissen, die sich vermutlich am ehesten aus der Zeit ungefähr eine Generation vor der Ankunft Esras (458) d. h. um 475 erklären lassen (vgl. § 6).

4) Die vierte Rede (2, 17—3, 5) dürfte aller Wahrscheinlichkeit nach unmittelbar vor der Ankunft Esras in Jerusalem d. h. im Sommer 458 verfasst sein (vgl. § 5).

5) Die fünfte Rede (3, 6—12) begreift sich am besten aus der Zeit zwischen der Ankunft Esras im Hochsommer (1. Ab) 458 und der Gesetzesproklamation im Herbst (24. Tišri) 457 (vgl. § 4).

6) Die sechste Rede (3, 13—21) muss bald auf den Akt der feierlichen Kanonisierung des Gesetzes am 24. Tišri gefolgt sein (vgl. § 3).

7) Das Fragment der siebenten Rede (3, 22—24) endlich geht wohl jener Zeit parallel, die zwischen dem Verschwinden Esras vom Schauplatz der Geschichte innerhalb des Dezenniums 457—448/7 und der Ankunft Nehemias im Jahre 445 liegt (vgl. § 9).

Die sieben Reden unseres prophetischen Buches verteilen sich demnach, wie bereits oben Kap. I § 5 (S. 44) bemerkt worden, auf einen Zeitraum von mindestens 30 Jahren innerhalb der beiden Endpunkte zwischen dem Tode des Darius Hystaspis (485) und der ersten Ankunft des Nehemia (445).

OSTEUROPÄISCHE ORTSNAMEN

VON

MAX VASMER

DORPAT 1921

Leonhard Masing

zum 75. geburtstag gewidmet

Druck von C. Mattiesen, Dorpat

1. Das Schwarze Meer.

Mustert man die namen der meere bei den alten und heutzutage, so sieht man, dass meere benannt werden können: 1) nach ihrer beschaffenheit, als: Mare Magnum, Mare Congelatum, Oceanus Glacialis, 2) nach ihrer lage, als: Mare Superum oder Mare Inferum, als *ἡ ἔξω θάλαττα* oder *ἡ ἔσω θάλαττα*, dann als *ἡ καθ' ἡμᾶς θάλασσα*, *ἡ ἡμετέρα θάλασσα*, ferner als *δυτικὸς ὠκεανός*, endlich auch *Προποντίς* als *ἡ πρὸ τοῦ Πόντου τοῦ Εὐξείνου θάλασσα*, 3) nach einem lande, einer stadt, einem volke: Sinus Arabicus, Sinus Persicus, Mare Ligusticum, Mare Ionium, Mare Germanicum oder Cimbricum, Rigaer meerbusen, Golf von Aden, 4) nach ihrer färbung: Mare rubrum, *Ἐρυθρὰ θάλασσα* usw.[1])

Unter dieser nüchternen namengebung macht sich der name des *Πόντος Εὔξεινος* recht wunderlich aus. Ein so poetischer name ist mir sonst weder in alten noch in neuen sprachstadien begegnet. Ich sehe mich daher berechtigt für sein aufkommen eine besondere erklärung zu suchen. Bereits nach der antiken tradition heisst es: Pontus Euxinus antea ab inhospitali feritate Axinus appellatus. Plinius NH VI 1. Pontus, Euxinus falso nomine dictus, Ovid. Tristia III c. 13 v. 27 sq. Euxini mendax cognomine litus, Ovid Tristia V c. 10 v. 13. Endlich heisst es bei Ovid Tristia IV c. 4 v. 55 sq:

> Frigida me cohibent Euxini litora Ponti:
> Dictus ab antiquis Axenus ille fuit.

In griechischen quellen ist der name *Ἄξεινος* bei Pindar, Euripides, Strabo u. a. belegt. Vgl. die zitate Latyschew, Scythica et Caucasica I 111, 324 u. 345.

---

1) Vgl. das material bei Forbiger Handbuch der alten Geographie II passim, dazu Eberh. Schrader, Abh. d. preuss. Akad. 1877, Philos.-hist. kl. p. 169 sq.

Der name *Ἄξεινος* wird ausserdem für das Schwarze Meer durch zahlreiche spätere belege sichergestellt. Die benennung *Εὔξεινος* ist so häufig, dass sie nicht mehr belegt zu werden braucht. Nach dem oben über die namen der meere bemerkten, halte ich mich nun für berechtigt in *Ἄξεινος* eine volksetymologie zu sehen und leite den namen aus dem iranischen her. Hier sehe ich seine quelle in avest. aχšaēna- „dunkelfarbig“ (s. Bartholomae Altiran. Wb. s. v.). Da iran. aē auch sonst durch gr. *ει* wiedergegeben wird, z. b. in *παράδεισος* aus iran. pa^{i}ridaēza-, so stösst diese erklärung auf keinerlei lautliche schwierigkeiten. Semasiologisch hat sie aber den vorzug, dass sie dann für den namen des Schwarzen Meeres eine bedeutung sichert, die in einer sehr grossen anzahl von sprachen vorliegt. Vgl. die zusammenstellungen bei Egli Nomina Geographica^{2} p. 735. Da die skythensprache jetzt allgemein für iranisch gehalten wird, so muss angenommen werden, dass das Schwarze Meer im skythischen etwa *zrayō (oder zrayas) aχšaēnam hiess. Merkwürdig stimmt zu dem ersten teil dieses von mir vorausgesetzten namens, wenn wir in der finnischen volkspoesie ein altes wort für meer sarajas finden, welches Setälä aus iran. zrayas erklärt und bis ins wotjakische, syrjänische, ostjakische verfolgt. Vgl. Setälä's lichtvollen aufsatz in der Thomsen-Festschrift (1912) p. 188—91, dazu Munkácsi Keleti Szemle VI 209.

Eine bestätigung der hier gegebenen deutung sehe ich darin, dass iran. aχšaēna- sich in allen iranischen sprachen bis heute erhalten hat. Vgl. mpers. χašīn, npers. χešīn, šiγn. šoin, sarikol. χoin, afγ. šīn, kurd. χešīn šīn, osset. äχsinäg „taube“ usw. Vgl. Bartholomae, Altiran. Wb. s. v. Hübschmann, Osset. Etym. s. v., ZDMG XXXVIII 427 sq. Horn, Neupers. Etym. 109 s. v. Tomaschek, Pamirdial. 813 sq. BB VII 204 Geiger, Afghan. Et. 188. Wichtig ist noch, dass dieses iranische wort auch in geographischen namen vorkommt. Vgl. Tomaschek bei Pauly-Wissowa V p. 1668, Hübschmann ZDMG XXXVIII 427 sq. Die bedeutung des wortes schwankt zwischen: ‚dunkelfarbig‘, ‚blauschwarz‘ und ‚blau.‘

Eine weitere empfehlung der iranischen etymologie von *Πόντος Ἄξεινος* sehe ich darin, dass das Schwarze Meer bei den alten *Σκυθικὸς Πόντος* (Theokrit XVI 99), Scythicus Pontus bei Lucanus und Ausonius (s. Latyschew, Scythica II

146 u. 315), Pontus Scythicus bei Seneca Medea v. 212 genannt wird. Die form Scythicum fretum findet sich bei Ovid und Martial (Latyschew Scythica II 86, 89 u. 226). Auch Sarmaticus Pontus bei Valerius Flaccus (Latyschew c. l. II 214), Mare Sarmaticum bei Ovid, Martial und Valer. Flaccus stützen diese erklärung.

Die blauschwarze bezw. schwarze färbung des Schwarzen Meeres fiel schon den alten auf. Avienus spricht von: Vaga glauci marmora Ponti (vgl. Latyschew Scythica II 356), die byzantinische paraphrase der „Periegesis" des Dionysios spricht von einer *μελανίζουσα θάλασσα* (vgl. Latyschew Scythica I 181), von „Euxini caeruleae aquae" spricht Seneca, Agamemno v. 66 sq. (zitiert bei Latyschew Sc. II 143) vom *Πόντος μέλας* endlich spricht schon Euripides Iphigen. Taur. v. 107. Merkwürdig ist die klage der kosackenfrau an der leiche ihres mannes in Gogols Страшная Месть cap. IX, die in die worte ausklingt: „Ты посинѣлъ, какъ Черное море!" Auch der moderne reisende wird die bezeichnung „blauschwarz" für das Schwarze Meer passend finden. Ausser meiner eigenen erfahrung kann ich mich hierbei auch auf Baedeker Russland[7] p. 390 berufen, der, ohne die iranische etymologie zu kennen, behauptet: „Das Schwarze Meer verdient mitunter seinen namen durch die blauschwarze färbung des wassers . . ."

Man sieht aus dem obigen, dass die iranische erklärung selbst in dem falle zu recht bestehen könnte, wenn für das iranische wort die ursprüngliche bedeutung „blauschwarz" erwiesen werden könnte. Etymologisch hat es dennoch „dunkelfarbig" bedeutet (vgl. Bartholomae Altiran. Wb. s. v.). Geht man aber von der bedeutung „schwarz" aus, dann ergibt sich eine semasiologische übereinstimmung mit dem fast bei allen völkern verbreiteten namen des meeres. Auch im neugriechischen heisst es ja *Μαύρη θάλασσα*.

Wenn irgendwo von einer veranlagung einer sprache zur aufnahme eines fremden axšaēna- die rede sein kann, so ist es im griechischen der fall. Denn gerade im jonischen, welches auf dem Schwarzen Meer von allen griechischen dialekten am meisten verbreitet war, gab es ein wort *ἄξεινος* „ungastlich", mit dem es lautlich zusammenfiel. Dass dieser name, einmal aufgenommen, später einer veränderung im griechischen bedurfte, ist ebenso klar. Wenn ein meer als das ungastliche

galt, so musste dieser umstand die seeleute vom befahren desselben zurückschrecken und zugleich musste der gebrauch des namens *Πόντος Ἄξεινος* die befürchtung hervorrufen, die meeresgottheit würde sich für diese unschmeichelhafte bezeichnung an den seefahrern rächen. Daher ist die umformung von *ἄξεινος* in *εὔξεινος* auf euphemistischer grundlage fast selbstverständlich. Man schmeichelte dadurch der meeresgottheit und beruhigte die eingeschüchterten seefahrer. Ein weiterer anlass zu dieser umbenennung des „ungastlichen meeres" war der kulturelle aufschwung, den die gestade des Schwarzen Meeres der griechischen besiedelung verdankten.

Ich halte also, um das resultat dieser auseinandersetzung zusammenzufassen, den griechischen namen des Schwarzen Meeres für eine volksetymologische umgestaltung einer iranischen benennung.

2. Gorynь und Ikva.

Bei der erklärung des namens Gorynь, eines rechten nebenflusses des Prypet scheint zunächst der anklang an slav. gora „berg" bestechend. Wenn aber aksl. pustyni einen „öden ort" bezeichnet, dann wäre für *Gorьni die bedeutung „gebirgige gegend" zu erwarten. Man kann nicht behaupten, dass diese bezeichnung zu einem flussnamen passt. Aus diesem grunde fühle ich mich veranlasst den ursprung des namens Gorynь anderswo zu suchen. Im germanischen findet sich dazu eine sehr passende wortgruppe, nämlich gotisch garunjō fem. „überschwemmung, flut" zu garinnan „zusammenfliessen". — Das erstere dieser wörter halte ich für die quelle des namens Gorynь. Ein derartiger deutungsversuch eines wolhynischen ortsnamens aus dem gotischen wird durch verschiedene tatsachen bestätigt. So durch den fund einer gotischen lanzenspitze in Kowel (vgl. Streitberg, Gotisches Elementarbuch[4] 36 sq.) und die germanischen ortsnamen Galiziens und Wolhyniens, über die uns Rozwadowski Rocznik Slawistyczny VI p. 53 sq. aufgeklärt hat, um von dem aufenthalt der goten im sumpfland Ovim zu schweigen, worunter allgemein die Pinsker sümpfe verstanden werden.

Ein anderer fluss in dieser gegend, Ikva, ein rechter

nebenfluss des Styrь, eines rechten nebenflusses des Prypet, kann gleichfalls aus dem germanischen gedeutet werden. Ich gehe von einem ursprünglichen slavischen *Ikу gen. s. Ikъve aus. Dieses kann ohne schwierigkeiten aus german. *aikō fem. „eiche“ = nhd. eiche erklärt werden. Die wiedergabe eines german. ai (vielleicht dial. ei) durch slav. i findet eine parallele in aksl. likъ „tanz“ likovati „tanzen“ aus got. laikan „springen, hüpfen“ (vgl. Feist, Got. Wb. 173). Die stärkste stütze dieser etymologie des namens Ikva ist jedenfalls die tatsache, dass am flusse Ikva eine stadt liegt, die Dubno heisst und südlich davon ein ort Dubovec, natürlich von russ. dubъ „eiche“. Ferner haben wir zu beiden seiten der Ikva heutzutage die kolonien Semiduby und Rědkoduby.

3. Altruss. Jerelь.

Dieser altrussische name eines nebenflusses des Dniepr im Jekaterinoslavschen gouvernement entspricht heutigem Orelь an derselben stelle. Für die erklärung des namens ist es wichtig, dass die altrussischen chroniken den Jerelь-fluss erwähnen, indem sie die erklärung Uglъ, Ugolъ = „winkel“ hinzufügen. So heisst es im Ipatijevskij Spisok s. a. 1183: „на мѣстѣ нарицаемѣмь Ерель, егоже Русь зовуть Уголъ“. Im Lavrentijevskij Spisok s. a. 1185 steht nur Uglъ.

Sobolevskij РФВ LXIV (1910) p. 186 erklärt diesen namen recht willkürlich, indem er ihn mit dem bei Herodot erwähnten *Γέρρος ποταμός* in verbindung bringt. Ich sehe weder lautlich noch morphologisch eine möglichkeit diese beiden namen miteinander zu verbinden. Wenn Sobolevskij dann noch Archiv slav. Phil. XXVIII 449 sq. die vermutung ausspricht Jerelь gehe auf ein skythisches *Jarăr zurück, dann schwebt diese vermutung auch in der luft, denn die form *Jarar finde ich nirgends belegt und könnte sie aus iranischen mitteln, — der einzige schlüssel zum verständnis skythischer sprachreste, — auch nicht erklären. Das einzige, was an den zusammenstellungen Sobolevskij's richtig ist, ist die urkundlich belegte deutung von Jerelь als Uglъ „winkel“. Belege dafür vgl. noch bei Maštakov, Списокъ рѣкъ Днѣпровскаго бассейна (1913) p. 78. Sieht man sich nach einer erklärung von Jerelь um, dann bietet sich eine solche, so weit ich sehen kann, nur aus dem

turkotatarischen. Hier finden wir ein osman. aderbeidž. äiri „krumm, schief“ äirilik „schiefheit, krummheit“ (s. Radloff, Wb. I 661 sq.). Davon könnte man sich eine ableitung *äirili „krumm, schief“ denken, woraus Jerelь ohne weiteres erklärbar wäre, denn da im altrussischen anlautende i- diphthonge nicht vorkamen, so ist eine lautsubstitution sehr wahrscheinlich. Aus Jerelь ist dann die form Orelь lautgesetzlich entstanden. Wir finden sie in polonisierter form bei Beauplan 1650 als Orzel vgl. Kordt, Матерьялы по исторіи русской картографіи, I karte XXXII, II karte I u. a. Durch das russische akanje ohne weiteres begreiflich ist die form Ariel R(zeka) bei G. Mercator a. 1595, s. Kordt c. l. II karte X[1]). Die deutung von Jerelь aus *äirili gewinnt an wahrscheinlichkeit, wenn man in betracht zieht, dass osman. aderbeidž. äiri auch in ortsnamen vorkommt. So in Äiri dag = Ararat, Äiri bučak „stadtname“, äiri därä u. a. s. Radloff Wb. I 661 sq.

Der bedeutung des altruss. Jerelь noch näher stehen würde osman. aderb. alt. tel. leb. kirg. sart. airy „gabelförmiger zweig, spaltung, winkel“, wovon eine ableitung airyly „winkelig, gabelförmig“ lautet (s. Radloff, Wb. I 27 sq.). Aber lautlich könnte ich die zwei vorderen vokale in der zweiten und dritten silbe von Jerelь nicht erklären, wenn auch der anlaut zur not begreiflich wäre.

Aus lautlichen gründen gänzlich ausgeschlossen ist für mich die ableitung von Jerelь aus einer vorauszusetzenden iranischen entsprechung von altind. arālas „gebogen“, s. dazu Uhlenbeck, Altind. Wb. 12.

4. Carnia.

Slowenisch Kranjsko bezeichnet, wie bekannt, ein land, das im deutschen Krain heisst. Die deutsche form liesse sich am einfachsten als wiedergabe eines slavischen Krajina „grenzland“ von slav. kraj „land, rand“ deuten, zumal Krajina gerade bei den südslaven mehrfach als ortsname vorkommt. Vgl. Egli, Nomina Geographica[2] p. 507. Trotzdem wird diese auffassung durch die slowenische form, sowie durch Carniola, Carniolia, — zuerst bei Paulus Diaconus, — vollständig aus-

1) Weitere belege bei Maštakov Днѣпръ 78.

geschlossen. Die form Carniola wird meist als deminutivum aufgefasst im gegensatz zum friaulischen herzogtum Carnia (s. Egli c. l.). Steht die sache aber so, dann kann Krain nur eine umgestaltung dieses alten namens sein, evtl. unter volksetymologischer beeinflussung durch slavisch kraj. So bereits Kiepert, Lehrbuch d. alten Geographie 364, Egli c. l.

Es bleibt dann noch der name Carnia selbst zu erklären. Er stellt sich am einfachsten zu altirisch carn „steinhaufen", cymr. carn, id., carnen „kleiner haufen", womit nach Walde EW² 8 auch kelto-venetisch karanto- „stein" und nnd. haar „gebirgszug" zu verbinden ist. Bei dieser auffassung bedeutet Krain ursprünglich ein stein- oder felsland. Der keltische ursprung dieses namens wäre leicht zu verstehen. Geht doch auch der name Vindobona auf die kelten zurück.

Die hier gegebene erklärung von Carnia halte ich für wahrscheinlicher, als die bei Holder Altceltischer Sprachschatz I 791 sq. gebotene herleitung von carno- „horn".

5. *Καρροδοῦνον.*

Der bei Ptolemaeus III, 5, 15 im südwestlichen Sarmatien erwähnte ort *Καρροδοῦνον* wird heute mit Kamenec Podolsk identifiziert. Vgl. Braun, Разысканія въ области готославянскихъ отношеній Index s. v. Karrodunon. Der zweite teil des alten namens erweist ihn natürlich sofort als keltisch. Vgl. altirisch dún „stadt, festung" aus *dūnos, sowie namen, wie Augustodunum, Lugdunum usw. s. etwa Kluge EW⁷ s. v. zaun. Der erste teil muss auch aus dem keltischen erklärt werden. Wenn die Ptolemaeischen messungen uns das recht geben den ort mit Kamenec Podolsk zu identifizieren, dann ist es erlaubt den ersten teil aus altirisch carn „steinhaufen" herzuleiten. Diese deutung hat den vorzug, dass sie für beide ortsnamenformen die gleiche bedeutung feststellt. Der slavische name kann eine übersetzung eines fremden sein. Die assimilation von rn zu rr, die hierbei für Karrodunon aus *Karnodūnom vorausgesetzt wird, findet zahlreiche seitenstücke, z. b. im albanesischen.

Der russische name Kamenec Podolsk stammt natürlich aus poln. Kamieniec „kamienie, naniesione przez potoki

górskie, kamienie na brzegach potoku", Słownik języka polskiego (Warszawa) s. v.

Die hier gegebene deutung halte ich für wahrscheinlicher, als die Holder'sche Altcelt. Sprachschatz I 810.

6. Mursa, Mursia.

Mursa (*Μοῦρσα*) heisst bei Stephanus Byzant., dem Geographen von Ravenna, auf der Tabula Peutingeriana u. a. eine stadt, bie bei andern den namen Mursia, *Μουρσία* trägt, z. b. bei Ptolemaeus. Niemand von den kennern dieser frage zweifelt daran, dass dieser alte ort der heutigen stadt Essegg, magy. Eszék, serbokroat. Òsjek entspricht. Vgl. etwa Kiepert, Lehrbuch der alten Geographie 363, Forbiger, Handbuch der alten Geographie III 477 sq., Holder, Altcelt. Spr. II 659, Egli Nomina Geogr.[2] 298. Es fragt sich, welcher sprache der name Mursa angehört und was er bedeutet. Die bedeutung von Mursa könnte ja derjenigen von Òsjek entsprechen. Letzteres bedeutet im serbokroatischen einen „abhang (am wasser), locus declivis" (vgl. Vuk, Broz & Iveković u. a. s. v.). Wie so viele andere geographische namen, konnte auch dieser name aus dem gleichbedeutenden namen einer andern sprache übersetzt sein. Die lage von Mursia lässt es am wahrscheinlichsten erscheinen, dass wir es hier mit einem illyrischen ortsnamen zu tun haben. Diese vermutung wird durch einen hinweis gestützt, den uns ein neugriechischer dialekt bietet. Im epirotischen dialekt des neugriechischen findet sich ein wort *μοῦρσα* in der bedeutung „grube". Es wird belegt durch *Ζωγράφειος Ἀγών (Μνημεῖα)* I 48 s. v. und bei Aravantinos, *Ἠπειρωτικὸν Γλωσσάριον* s. v. Aus dem mittelgriechischen kenne ich nur einen beleg für dieses wort in einem gesprächbuch „Rěč tonkoslovija grečeskago" ed. N. K. Nikolskij, wo es mit russ. jama „grube" erklärt wird. Dieses russisch-mittelgriechische gesprächbuch wird aus verschiedenen gründen dem XV jhdt. zugewiesen. Vgl. Nikolskij's vorwort zu seiner ausgabe und meinen vortrag Actes du Congrès des Orientalistes à Athènes 1912 p. 162. Die dialekteigentümlichkeiten dieses sprachdenkmals lassen vermuten, dass es den griechischen volksdialekt Mazedoniens wiedergibt. Aus der „Rěč tonkoslovija grečeskago" ist das wort auch in die altrussischen Azbukovniki aufgenom-

men worden. Vgl. im Azbukovnik Sacharov's (Сказанія русскаго народа) p. 172: мурсія, яма.

Wie dem auch sei, neugriechisch *μοῦρσα* „grube" lässt sich nur im Epirus nachweisen. Aus dem altgriechischen lässt es sich nicht erklären. Ebenso ist es nicht gelungen es als ein lehnwort, weder aus dem türkischen, noch aus dem albanesischen, slavischen oder rumänischen herzuleiten. Die verbreitung des wortes im Epirus, sowie der alte name von Essegg lassen den gedanken an seinen illyrischen ursprung aufkommen. Wie in so vielen fällen hätten die slaven diesen namen aus einer fremden sprache übersetzt.

7. Pannonia.

Da unter Pannonien das land um den Plattensee = sloven. Blatno jezero „sumpfsee" verstanden wird, so könnte der slavische name des sees einen hinweis auf die herkunft des namens Pannonia vom sumpflande abgeben. Das vorhandensein von ortsnamen wie Emona, Campona, Salona (vom salz), Narona (am flusse Nar vgl. Forbiger, Handbuch der alten Geographie III 844) auf illyrischem gebiet lässt die herkunft von Pannonia von einem ortsnamen *Pannona „sumpfstadt" voraussetzen. Dieser vorauszusetzende ortsname stellt sich zu altpreuss. pannean „sumpf", gall. anam „paludem", got. fani n. „kot", altnord. altengl. fen, altfries. fenne, ahd. fenna, fennî „sumpf". Zur sippe vergleiche man Fick Vgl. Wb. III[4] 228, Feist Got. Wb. 76, Walde EW[2] 557.

Wie ich aus dem Idgm. Jahrbuch III 114 ersehe, hat schon Grienberger, Zschr. d. Altert. LV p. 40 sq. den namen Pannoniens in diesen zusammenhang gestellt, und ihn als „sumpfland" gedeutet. Der name des Plattensees im slovenischen, der „sumpfsee" bedeutet, ist eine gute stütze dieser deutung.

8. Siscia.

Siscia heisst bei den römern (Plinius u. a.) eine stadt am zusammenfluss der Kulpa (Colapis) mit der Sawe. Die griechen nennen es *Σισκία* (Strabo, Ptolemaeus u. a.). Vgl. die belege bei Holder, Altcelt. Sprachsch. II 1584 sq. Forbiger, Handbuch der alten Geogr. III 475, Kiepert, Lehrbuch der alten Geographie

364. Niemand von den gelehrten zweifelt daran, dass dieser ort dem heutigen Sísak Gen. s. Síska, — einer stadt auf kroatischem Gebiet — entspricht. Vgl. etwa Forbiger c. l. Kiepert c. l. Gołovackij, Географическій Словарь Западно-Славянскихъ и Югославянскихъ Земель, Вильна 1884 p. 286. Die alte form dieses namens war ohne zweifel *Siskъ.

Neben Siscia wird an der gleichen stelle auch Segestica (Σεγεστική) erwähnt. Trotz des gleichklanges dieser beiden namen ist es nicht ausgeschlossen, dass es zwei verschiedene, wenn auch nebeneinander gelegene ortschaften waren. Bereits Forbiger c. l. bemerkt, dass unter Segestica bei Plinius nur die insel verstanden wird, auf der Siscia gelegen ist, und Strabo unterscheidet sie gleichfalls, obgleich er über Segestica mitteilungen macht, die sich bei andern autoren auf die stadt Siscia beziehen. Selbst, wenn sich beide namen auf dieselbe ortschaft beziehen sollten, so ist es möglich und wahrscheinlich, dass sich in Segestica die erinnerung an die den römern besser bekannte stadt Segesta in Sizilien wiederspiegelt. Bei der etymologischen auseinandersetzung über Siscia kann daher die form Segestica bei seite gelassen werden, da es zwischen beiden keine phonetische brücke gibt.

Nun zur etymologie von Siscia. An und für sich könnte der serbokroat. name Sísak, magy. Sziszek, nhd. Sissek (wozu Skok, Ztschr. rom. Phil. XXXVI p. 654) leicht mit serbokroat. sísak m. = nòsac m. „mündung“ (z. b. an der kanne) vgl. Vuk, Broz & Iveković s. v. verbunden werden. Aber gegen eine derartige auffassung protestiert aufs energischste die geschichte. Zu der zeit, aus der wir die zeugnisse über das vorhandensein eines ortes Siscia haben, konnte von einer slavischen bevölkerung in Pannonien keine rede sein. Zur erklärung eines alten ortsnamens dieser gegend bleibt uns nur die wahl zwischen illyriern und kelten. Aus dem illyrischen wüsste ich nichts vergleichbares. Aber wohl aus dem keltischen. Hier findet sich neuirisch seisg, cymr. hêzg „binse, riedgras“, welches auf urkeltisch *sekskā zurückgeführt und mit ahd. sahar „riedgras“, lat. seco usw., dann aber auch mit urgerm. sagja- m. „riedgras, segge“, sagjā f. „schwert“, ags. secg m. „riedgras, carex“ (engl. sedge) verglichen wird. Vgl. zur sippe Fick, Vgl. Wb. II⁴ 302, III⁴ 424, Walde, EW² 693. Ein gallisches *sesca „rohr, schilf“ erweist Meyer-Lübke, Rom. Wb. 592 in prov.

sesca, span. jisca. Es muss angenommen werden, dass Siscia vom riedgras seinen namen erhalten hat. Nennt doch Kiepert Lehrbuch d. alten Geogr. 364 den ort: „die durch die sumpfige umgebung äusserst naturfeste stadt." Und Berezin, Хорватія, Славонія, Далмація и Военная Граница I (1879) p. 25 meint: „eine sumpfige gegend können wir nicht unerwähnt lassen, die sich längs dem linken ufer der Sawe hinzieht, angefangen von der stadt Sisak bis zu der mündung des Lonja-flusses. Sie ist bekannt unter dem namen Lonjsko pole, 4 meilen lang und 3 meilen breit." Die wortbildung von Siscia erinnert an das oben behandelte Carnia. Zur veränderung von Siscia im slavischen vgl. Skok c. l. 654.

9. Tmutorokanъ.

Da die identität der altrussischen stadt Tmutorokanъ mit dem heutigen orte Tamanъ an der strasse von Jeni Kale gegenüber Kertsch von niemand bezweifelt wird, vgl. Bruhn, Черноморье I 189 u. a., so muss diese tatsache bei der etymologisierung dieser ortsnamen berücksichtigt werden. Den namen Tamanъ halte ich für ein altrussisches adjektiv, gebildet von einem personennamen *Tamanъ, etwa wie Vol̓odiměrъ „stadt Vladimirs" von Volodiměrъ, Kosńatinъ „stadt Konstantins" von Kosńatinъ, Kostętinъ „Konstantin" vgl. dazu die beispiele in meinem artikel Eesti Kirjandus 1920 p. 202.

Der personenname *Tamanъ ist eine offenkundige entlehnung aus turkotatar. taman „bezeichnung einer würde" (s. Radloff Wb. III 996). Wenn wir neben dieser bezeichnung im turkotatarischen auch noch die bezeichnung taman tarχan finden (s. Radloff c. l.), bezw. taman tarkan (wozu Radloff III 851 sq.), dann ist es fast selbstverständlich, dass man den namen Tmutorokanъ damit in verbindung bringt. Die älteste form des altrussischen ortsnamens war ohne frage *Tъmǫtorkanъ, wie aus der inschriftlichen form Tъmutorokanъ auf dem steine von Tmutorokanъ deutlich hervorgeht. Die form *Tъmǫtorkanъ lässt sich aber ohne besondere schwierigkeiten auf turkotatar. taman tarkan zurückführen. Die lautveränderungen auf russischem boden sind ganz klar. Eine erklärung verlangt nur der vokal der ersten silbe, denn für fremdes *a* haben die russen in älteren lehnwörtern bekanntlich ein *o*. Nun

wissen wir aber vom donaubulgarischen und tschuwassischen, dass dort sonstigem turkotatarischen *a* ein engerer laut entspricht[1]). Das würde zur erklärung des ъ-vokals von Тъmutorokanь genügen. Der wandel von ǫ zu *u* und der vollaut im russischen bedarf keiner erklärung.

Die deutung des ortsnamens aus dem turkotatarischen erhält eine weitere stütze, wenn man bedenkt, dass an der stelle von Tmutorokanь bezw. Tamanь das alte *Φαναγόρεια* gelegen hat, welches im VI jhdt. von turkotataren zerstört worden ist. Vgl. dazu Marquart, Osteuropäische Streifzüge 163. Später wird *Φαναγόρεια* in der gewalt der chazaren erwähnt[2]). Das kann aber die archaisierung des alten namens sein und spräche wiederum für die erklärung des namens aus dem turkotatarischen. Eine weitere stütze der obigen etymologie sehe ich in der bei Const. Porphyr. Adm. Imper. und sonst bezeugten form *Ταμάταρχα* (vgl. Marquart c. l. 16 und 163). Wenn daneben *Μάτραχα*, *Μάταρχα* belegt ist (vgl. Jurgevič, Зап. Одесск. Общ. Ист. и Древн. V 829, welches auch auf italienischen karten als Matrica, Matercha erscheint (s. Jurgevič, Marquart c. l.[3]), dann lässt sich diese form leicht aus *τὸ Ταμάταρχα* durch haplologie herleiten.

Für unsere erklärung ist wichtig, dass tarχan urspr. „herzog, heerführer" auch im tschuwassischen belegt werden kann und dazu noch im avarischen und turkobulgarischen vorkommt, vgl. die belege bei Vasiljevskij, Труды III p. CCLXVII sq. Zeuss, Die Deutschen 726 und 729.

Für verfehlt halte ich die versuche Marquarts Tmutorokanь mit der in arabischen quellen vorkommenden form Smkarš unter einen hut zu bringen (Streifzüge 163). Die identifizierung von Tmutorokanь mit *Τετραξῖται* kommt jetzt auch nicht mehr in frage (vgl. Marquart c. l. 507, trotz Vasiljevskij, Труды III p. CCLXXXII). Für ausschlaggebend bei meiner erklärung des ortsnamens Tmutorokanь ist für mich der umstand, dass dieser name

1) Vgl. Wichmann, Die tschuwassischen Lehnwörter in den permischen Sprachen passim.

2) Vgl. Marquart c. l.

3) Vgl. Matriga bei Herberstein-Gastaldo a. 1566 (s. Kordt, Мат. Ист. Русск. Картогр. I karte XVI), bei G. Gastaldo a. 1548 (s. Kordt c. l. I karte V u. passim).

dann dieselbe bedeutung erhält, wie das heute an seiner stelle stehende Tamanь.

10. Der Tschudische See und die Tschuden.

Sitzungsberichte der Gel. Estn. Ges. 1920 p. 112 wird die deutung des russischen namens des Peipus Čudьskoje ozero (Чудское озеро) als germ. þiudisks saiws „deutscher see“ versucht, nachdem kurz zuvor meine beteiligung an der betr. debatte erwähnt, aber nicht wiedergegeben wird. Ich habe schon damals die unmöglichkeit dieser deutung hervorgehoben. Die altrussischen chroniken bezeichnen die deutschen stets als němьci und verstehen unter čudь immer die westfinnen (namentlich auch esten). Ich kann daher čudьskoje ozero nur als „estnischen see“ übersetzen und halte nur eine solche deutung für möglich. Da Sibirien zum grössten teil von Novgorod bezw. dessen nordrussischen abzweigungen aus besiedelt worden ist, so kann ich die bezeichnung čudь f. coll. für „ein nichtrussisches sagenhaftes volk, dessen spuren man nur in grabhügeln zu finden glaubt“ bei den russischen bauern in Sibirien nur so erklären, dass dieser name von den russen aus dem Novgoroder gebiet oder sonst aus Nordrussland bereits mitgebracht worden ist. Kommt doch der name čudь als bezeichnung der finnen auch in Nordrussland vor, wo er nebenbei auch als schimpfwort gebraucht wird. Vgl. darüber Dahl, Grossrussisches Wb. IV^4 1369.

Für die hier vertretene auffassung, dass čudь nach Sibirien aus Nordrussland importiert ist, kann noch ein lehrreicher fall ins feld geführt werden: Der name des S-W windes auf dem Ilmensee bei Novgorod lautet: Šelonьnikъ (Шелóнникъ). Er ist hier sehr begreiflich, denn von S-W mündet der Šelonь (Шелонь) -fluss in den see und folglich ist Šelonьnikъ „der vom Šelonь-fluss her kommende wind“. Wenn nun aber der gleiche name des S-W-windes in Archangelsk, im olonetzischen gouvernement und sogar in Sibirien (Irkutsk) vorkommt[1]), wo kein Šelonь-fluss in der nähe ist, dann ist darin eine ähnliche verschleppung eines wortes durch die nach norden und osten gerichtete Novgoroder kolonisation zu sehen.

1) Vgl. Dahl c. l. IV^4 1393.

11. Saga.

Den namen Saga hat: 1) ein l. nbfl. des Trubež, eines l. nbflusses des Dniepr (östlich von Kiew) s. Maštakov, Днѣпръ 53. 2) e. l. nebenfluss des Tern, eines rechten nbflusses der Sula (NO von Romny) s. Maštakov 58. Dann evtl. noch ein dritter fluss s. Maštakov 212. Ausserdem gibt es eine Staraja Saga e. linker nbfluss des Chorol, eines rechten nbflusses des Psiol (NW von Poltawa) s. Maštakov 71, sowie Dolgaja Saga l. nbfluss des Chorol, in der nähe des vorhergenannten, s. Maštakov 71. Zieht man in betracht, dass die unter 1) erwähnte Saga sich in der nähe eines flusses Bobrik befindet, dass die Saga unter 2) gleichfalls in ihrer nachbarschaft eine Kurica (Cypka), Bobrik und Ozak aufweist, dann ist man versucht den namen Saga auf iran. sāgā „ziege“, osset. sāγ, aind. chāgā f. „ziege“ zurückzuführen (zur sippe Uhlenbeck, Aind. Wb. 94), zumal Ozak aus iran. azaka- „bock“ zu aind. aja- m. „bock“ erklärt werden könnte (vgl. Uhlenbeck c. l. 4). Der „bock“ neben der „ziege“. Und doch ist das ein fehlschluss. Wenn man dem prinzip huldigt russische ortsnamen zuerst aus dem russischen zu erklären, dann hat man den namen Saga zuerst vom russischen standpunkte zu betrachten. Dann findet sich aber im klr. saga „breite flusstelle“ (s. Списки Насел. Мѣстъ Екатеринославск. Губ. p. IX), welches unzweifelhaft die quelle der obigen namen ist. Das klr. wort ist turkotatarisch. Vgl. kirgiz. saγa „flussmündung“ (dazu Radloff, Wb. IV 261).

12. Seliger.

Bei behandlung der frage über den ursprung des seenamens Seliger, altruss. Seregěrь ist nur die herleitung aus finn. särkijärvi „rotaugensee“ lautgesetzlich möglich (vgl. Kalima, Ostseefinn. Lehnw. im Russischen 262), da aus einem von Pogodin, Извѣстія отд. русск. яз. X, 3 p. 5 vorausgesetzten fi. selkäjärvi ein russisches *Sologěrь zu erwarten wäre. Vgl. polonъ, moloko, točь, polótь. Auch ist fi. särkijärvi in ortsnamen besonders oft belegt, während mir fi. selkäjärvi nicht begegnet ist.

DER SCHWANK VON KAISER UND ABT BEI DEN MINSKER JUDEN

VON

WALTER ANDERSON

DORPAT 1921

Druck von C. Mattiesen, Dorpat 1921

Vorliegender Aufsatz bildet einen stark erweiterten Ausschnitt aus meiner Monographie über den Schwank von Kaiser und Abt (Aarne nr. 922), welche ursprünglich in russischer Sprache abgefasst und auf zwei umfangreiche Bände berechnet war. Davon ist jedoch nur der erste Band im Druck erschienen, und zwar in den Denkschriften der Universität Kasan (Ученыя Записки Императорскаго Казанскаго Университета *82*, 1915, 8 und *83*, 1916, 1. 2. 3. 4/5), unter dem Titel: Императоръ и аббатъ, исторія одного народнаго анекдота, Казань 1916 (IV + 520 + III S.). Dieser erste Band behandelt die literarischen Fassungen von „Kaiser und Abt" und ihre Verwandtschaft untereinander. Der zweite Band, die Inhaltsangaben sämtlicher mündlicher Varianten und die vergleichende Untersuchung enthaltend, ist im Manuskript längst fertiggestellt, konnte aber wegen der bodenlosen russischen Verhältnisse nicht mehr veröffentlicht werden.

Eine deutsche Ausgabe meiner Monographie („Kaiser und Abt: die Geschichte eines Schwanks") wird demnächst in der bekannten Serie FF Communications erscheinen, doch wird sie einen bedeutend geringeren Umfang haben, weil die Untersuchung über die literarischen Varianten und die Inhaltsangaben der mündlichen darin durch gedrängte bibliographische Übersichten ersetzt worden sind.

Da ich mich in dieser deutschen Ausgabe notgedrungen sehr kurz werde fassen müssen, möchte ich mich hier etwas genauer über eine Sache aussprechen, welche in der Wissenschaft noch nie berührt worden ist: nämlich über das Vorkommen des Schwanks von Kaiser und Abt bei den heutigen litauischen Juden.

Durch die politischen Verhältnisse nach Minsk verschlagen, habe ich anderthalb Jahre lang (Dezember 1918 bis Mai 1920) an mehreren jüdischen Mittelschulen deutschen Sprachunterricht erteilt. Ich benutzte diese (sonst nicht sehr befriedigende)

Stellung dazu, um meine zahlreichen Schülerinnen und Schüler für volkskundliche Fragen zu interessieren und von ihnen jüdische Kinderreime, Volkslieder, Märchen, Schwänke usw. aufzeichnen zu lassen. Meine auf solche Weise entstandene jüdische Materialsammlung umfasst heute 453 Manuskripte mit insgesamt 1332 Seiten.

Besondere Aufmerksamkeit schenkte ich natürlich meinem speziellen Untersuchungsobjekt — dem Schwank von Kaiser und Abt. Ob dieser Schwank den Minsker Juden bekannt war, wusste ich anfangs nicht, da er aber bei allen in Betracht kommenden Nachbarvölkern — den Weissrussen, Grossrussen, Ukrainern, Polen, Litauern und Deutschen — stark verbreitet ist, so konnte ich a priori erwarten, ihn auch unter der jüdischen Bevölkerung Weissrusslands anzutreffen.

Um nun von meinen Schülern Aufzeichnungen zu erhalten, welche nicht ein blosses Echo meiner eigenen Erzählung vorstellten, also um Mystifikationen vorzubeugen, wählte ich folgendes Verfahren: ich erzählte ihnen eine künstlich von mir konstruierte Variante*), deren einzelne Elemente zwar in verschiedenen volkstümlichen Fassungen von „Kaiser und Abt" begegnen, aber wenigstens zum Teil den osteuropäischen Varianten des Schwanks vollständig fremd sind, so dass ihr Vorkommen in einer mir eingereichten Aufzeichnung sofort die Mystifikation seitens des Schülers verraten hätte. Ein solcher Fall ist mir auch tatsächlich einmal begegnet: s. u. zu GG 57. — Ich mache besonders darauf aufmerksam, dass die so charakteristische Frage nach dem Werte des Königs (N) in meiner künstlichen Variante nicht vorkam. — Jedesmal, wenn ich diese künstliche Fassung erzählt hatte, wandte ich mich an die Zuhörer mit der Frage, ob jemand von ihnen schon früher eine ähnliche Geschichte gehört habe; es fanden sich nun fast immer ein paar Schülerinnen oder Schüler, die dies bejahten und mir auf meine Bitte versprachen, die betreffende Erzählung zu Hause aufzuschreiben,

*) Inschrift am Kloster: „Wir leben ohne Sorgen". Der König fragt den Abt: 1) Wie hoch ist der Himmel (A), 2) Wie tief ist das Meer (B), 3) In wieviel Zeit kann ich die Welt umreisen (F), 4) Wo ist der Mittelpunkt der Welt (G), 5) Was denke ich (Q). Der Koch des Klosters antwortet: 1) Einen Blick, 2) Einen Steinwurf, 3) Wenn Sie sich auf die Sonne setzen — in 24 Stunden, 4) Hier, 5) Dass ich der Abt bin. Der König macht den Koch zum Abt und umgekehrt.

und zwar im jüdischdeutschen Dialekt oder (wenn sie im Jüdischschreiben keine Übung hatten) in russischer Sprache.

Auf solche Weise erhielt ich nach und nach 24 Aufzeichnungen von „Kaiser und Abt", welche ich unten in extenso abdrucke — die 14 jüdischdeutschen in Transkription, die 10 russischen in deutscher Übersetzung.

Der Leser könnte fragen, welcher Grund mich veranlasse, diesen zahlreichen, voneinander wenig abweichenden Texten die Ehre eines vollständigen Abdrucks zu erweisen. Darauf muss ich antworten, dass es vier Gründe waren, die mich zu einem solchen Verfahren bewogen:

1) Der reiche Volkserzählungsschatz der polnisch-litauischen Juden ist bis heute noch so gut wie gar nicht bekannt, wenigstens gibt es noch fast gar keine wissenschaftlichen Publikationen jüdischer Märchen, Sagen, Schwänke usw. Dabei wären aber solche Publikationen im höchsten Grade erwünscht, weil sie auf die Herkunft der Volkserzählungen der Polen, Litauer, Weissrussen usw. die interessantesten Schlaglichter werfen könnten.

2) Mündliche jüdische Varianten von „Kaiser und Abt" sind bis heute überhaupt noch nicht veröffentlicht worden; die einzige*) bekannte literarische Variante steht im anonymen Maase-Buch, welches wahrscheinlich gegen Ende des XVI. Jahrhunderts in Westdeutschland abgefasst wurde (erste erhaltene Ausgabe: Basel 1602), ist aber zweifellos aus christlicher Quelle entlehnt, worauf schon der christliche Name des Helden — Kunz — hinweist**).

3) Dennoch bin ich bei meiner Untersuchung zum Schluss gekommen, dass die älteste Redaktion des Schwanks von Kaiser und Abt, welche im IX. Jahrhundert in Ägypten, im XIII. in Südfrankreich (zweimal) und im XVI. (?) in Russland belegt ist und welche noch heute im Irak und auf Ceylon fortlebt, spezifisch jüdischen Charakter trägt und jüdischen Ursprungs ist. Dieser Umstand muss natürlich unser Interesse für die heutigen jüdischen Varianten des Schwanks erhöhen: ich füge

*) Wenn man nicht die jüdischdeutsche Travestie der Bürgerschen Ballade von „Reb Schamsche Zoreles" (1846) mitrechnen will: Императоръ и аббатъ I 326—333.

**) Императоръ и аббатъ I 219—224.

aber gleich hinzu, dass die erwähnte älteste Redaktion sich unter ihnen bisher nicht gefunden hat.

4) Der Schwank von Kaiser und Abt gehört zu der Klasse der kaleidoskopisch veränderlichen Volkserzählungen*), deren Elemente (hier besonders die Personen- und Fragenkombinationen) auf die allerbunteste Weise wechseln, so dass es schwer fällt, aus ein und demselben Ort zwei Varianten ausfindig zu machen, welche genau die gleiche Elementekombination aufweisen. Ich hatte mir deshalb schon lange gewünscht, einen einzelnen geographischen Ort gewissermassen unter die Lupe nehmen zu können, um an der Hand eines wirklich genügenden Materials die Grenzen der Variabilität des Schwanks von Kaiser und Abt für den betreffenden Ort festzustellen. Dies ist mir nun für Minsk tatsächlich gelungen.

Alle meine 24 Varianten sind in Minsk aufgezeichnet worden, nicht alle aber stammen aus dieser Stadt: 17 Varianten haben die Aufzeichner tatsächlich in Minsk gehört, 4 an verschiedenen Orten des Minsker Gouvernements, eine im ehemaligen Gouv. Wilna, eine im Gouv. Grodno, und eine soll gar baltisch-deutschen Ursprungs sein. Ich habe daher die Texte geographisch (von Westen nach Osten gerechnet) angeordnet, die Minsker städtischen Varianten ausserdem chronologisch — nach den Jahren, in welchen die Aufzeichner oder ihre Gewährsleute die betreffende Erzählung zuerst gehört haben (diese Jahreszahlen scheinen freilich nicht immer sehr zuverlässig zu sein).

Bei jeder Variante gebe ich unter „MS" die Nummer des Manuskripts und die fortlaufende Seitenzahl an.

„Aufz." = Aufzeichner oder -rin. — Aufgezeichnet sind die Texte fast ausschliesslich von Schülerinnen und Schülern folgender vier Minsker Lehranstalten: 1) Mädchengymnasium der Frau Levitskaja (Lvt), 2) Mädchengymnasium der Frau Levidova-Nejfach (LvN), 3) Mädchengymnasium der Frau Ključ-Puzyrijskaja (KlP), 4) Jüdische Realschule (für beide Geschlechter, JRs). Die Schulklasse (von unten gerechnet) ist jedesmal vermerkt.

Unter „Eing[eliefert]" steht das Datum, wann die betreffende Aufzeichnung in meine Hände gelangt ist. Eingeliefert wurden

*) S. meine künftig erscheinende Schrift „Kaiser und Abt" (FFC), Teil III, Kap. 11 § 4.

die Texte in folgender Reihenfolge: Jud 7, 11, 8, 15, GG 57, Jud 4, 16, 23, [16a], 17, 18, 9, 22, 14, 3, 12, 1, 2, 19, 20, 10, 21, 13, 5, 6.

Was die Transkription anbelangt, so habe ich die Minsker jüdischdeutsche Aussprache möglichst sorgfältig wiederzugeben gesucht; eine völlige Konsequenz liess sich dabei freilich leider nicht erreichen, weil die Minsker Mundart selbst in manchen Punkten schwankt (so wird z. B. š in einigen Fällen nicht selten wie *s* gesprochen, *gigang'n* wie *gigaing'n* u. dgl.). Die lexikalische Seite der Texte war ich bestrebt möglichst unberührt zu lassen, auch wo sie dem gewöhnlichen Minsker Sprachgebrauch widerspricht (z. B. unbest. Art. *ein* statt *a*, *hir* statt *do* usw.). — Der Herr Oberrabbiner Dr. Ch. F. Epstein in Dorpat hat die grosse Freundlichkeit gehabt, sämtliche jüdischdeutsche Texte mit mir auf ihre Aussprache hin durchzusehen, wofür ich ihm an dieser Stelle meinen wärmsten Dank ausspreche.

Jud 1 (MS *148*, 479—482). Ehemaliges Gouv. Grodno, Kreis Bielsk, Stadt Brańsk. Aufz.: Genja Chajkina, LvN V. Erzählt von deren Grossmutter *1914*. Eing. 14. I. 1920.

Drai frag'n.

Es iz given[1]) a keizer; er flegt oftmol halt'n milxóme[2]) mit alerlei ḳisórim[3]), dadurx flegt er laid'n hunger un doršt. Nit vait fun em hot giveint[4]) einer, a galax[5]), vos flegt in greis roskoš[6]) <leb'n>. Einmol, geiendik for der greiser armei eif der milxome, hot der keizer derzen dem galax, velxer iz gigang'n nox[7]) dem es'n špacir'n. Hot der keizer em a ruf gitun un gizogt: „Tref mir di drai frag'n, vos ix vel dir freg'n: vifil bin ix vert, ven ix zic af'n tron, ongitun in maine beste zax'n, mit der krein af'n kop; un in vifil teg darf[8]) ix arumfor'n di gance velt, for'ndik eif main best'n ferd; un vos vel ix kler'n[9]), ven du vest mir entfer'n[10]) eif di cvei frag'n. Eif dem gib ix dir 2 monat'n cait". Der galax flegt nit es'n un trink'n, nor kler'n vi cu entfer'n eif di frag'n. Einmol in di teg geit der galax <a>ufgiklerter[11]) in feld. Dort'n treft em zain pastux[12]) un fregt em: „Vos binstu azei[13]) farklert[14])?" Der galax hot em derceilt, in vos es bašteit zain umet[15]). Der pastux zogt cu em: „Du gib mir daine kleider, un ix vel gein cum keizer onštot dir". Der galax hot zix derfreit, un cu der baštimter cait iz der pastux gigang'n cum keizer. „Du binst šein gikumen?"

zogt der keizer cum pastux, kler'ndik az dos iz der galax: „un ict entfer mir af main eršter frage: vifil bin ix vert, zic'ndik eif dem tron?“ — „Keizer“, hot gizogt der pastux, „Joiseif'n[16]) hot men farkeift far 20 šek'l; iz er dox givez'n ein nóvi[17]); un du binst vert mit ein šek'l veiniker: alzo du binst vert 19 šek'l.“ — „Gut!“ zogt der keizer; „un ict zog mir, vifil cait darf[18]) ix hob'n eif arumcufor'n di gance velt mit main ferd?“ — „Eib[19]) dain ferd vet leif'n azei gix[20]) vi di zun“, entfert der pastux, „zo vest du for'n 24 šo[21]).“ — „Du binst ein greiser xoxem[22])“, zogt der keizer, „zog mir, vos kler ix ict?“ — „Du klerst, har keizer, az ix bin der galax; nein, ix bin nor ein badiner dem galaxs.“ — „Eib azei“, entfert der keizer, „iz[23]) fun ict on zolst du zain der galax!“ — „O main har“, entfert der pastux, „kein galax ken ix nit zain, vail ix bin nit kein giler'nter menš.“ — „Eib azei“, zogt der keizer, „iz fun ict on vest du es'n eif ein štul mit dem galax.“

[1]) gewesen. [2]) Krieg. [3]) Kaisern. [4]) gewohnt. [5]) christlicher Priester. [6]) Pracht (russ.). [7]) nach. [8]) (hier:) kann. [9]) denken. [10]) antworten. [11]) in Gedanken versunken. [12]) Hirt (russ.). [13]) so. [14]) in Gedanken versunken. [15]) Kummer. [16]) Joseph. [17]) Prophet. [18]) brauche. [19]) wenn. [20]) rasch. [21]) Stunden. [22]) Weiser. [23]) so.

Jud 2 (MS *195*, 621—625). Ehemaliges Gouv. Wilna, Kreis Oszmiany, Flecken Wołożyn. Aufz.: Emma Schaker, KlP III. Erzählt von deren Bruder Wulf Schaker im Sommer *1918*. Eing. 20. I. 1920.

Einmol iz gigang'n a galax, un af'n hit'l hot er gitrog'n a blexel, un af der blexel iz given ongišrib'n, az er iz der kligster menš fun der velt. In der vaile, vos er iz gigang'n, iz farbaigigang'n der keizer. Er hot dos derzen; hot er gifregt ba em: „Eib du bist der kligster menš, tu[1]) zog mir, vif'l šter'n iz af'n him'l, un vos bin ix vert, un vos kler ix“. Vi der galax hot dos derhert, iz er givor'n a teiter[2]); dan hot der keizer gigeb'n em drai teg srok[3]): er zol bakler'n. Er geit azei fartraxt[4]). Geit farbai a id. Fregt ba em der id: „Vos bist du azei umetik[5])?“ Hot der galax em nit gientfert. Zogt der id: „Ix kon dir helf'n“. Hot er em derceilt. Dan hot der id gibet'n ba em zaine zax'n; hot er em gigeb'n zaine zax'n. Er hot zei ongiton, un in drai teg arum iz er avek[6]) cum keizer. Er iz gikumen cum keizer. Fregt der keizer ba em, ci[7]) er iz fartik; hot er gizogt, az je[8]). Hot der keizer ba em gifregt: „Vifil šter'n iz af'n him'l?“ Hot er em gientfert: „5000; eib du gleibst nit, tu gei un ceil iber“. Dernox fregt er ba em: „Vos bin ix vert?“ Zogt der id, az a geck'l[9]), vos er iz a got iber him'l un iber d'r erd, kost 3 kopkes; „ober du bist dox nor iber d'r erd alein, — biste vert onderhalb'n kopkes“. Dernox fregt der keizer ba em: „Vos traxt[10]) ix ict?“ Zogt der id: „Du

traxst, az ix bin der galax, — nein, ix bin Mošķe". Hot em dan der keizer opgiloz'n.

[1]) so. [2]) Toter. [3]) Frist (russ.). [4]) in Gedanken versunken. [5]) traurig. [6]) fort. [7]) ob (poln. u. weissr.). [8]) ja. [9]) kleiner Götze. [10]) denke.

Jud 3 (MS *110*, 355. 357). Gouv. Minsk, Kreis Sluck, Gut Bobovnja. Aufz.: Liebe Rudickaja, LvN VII. Erzählt von deren Onkel im Sommer *1916*. Eing. 16. XII. 1919.

Amol iz given a keizer. Cu dem keizer hot gihat ein araingang[1]) a id. Der id hot fil eices[2]) gigeb'n dem keizer, un der keizer hot zeier lib gihat dem id'n. Di goïm hob'n zeier mekáne[3]) given dem id'n. Zei hob'n zix cuzamengiklib'n[4]) mit dem galax un zix barat, vos cu ton antkeg'n dem id'n. Di goïm mit dem galax zainen gikumen cu dem plan, az der galax zol gein cum keizer un bet'n, az er zol dem id'n fun zix opšteis'n[5]), un onštot dem id'n vet zain der galax. Ven der galax hot dos forgileigt dem keizer, hot zix der <keizer> cueršt antzogt[6]); nor az der galax hot zix zeier štark ongiheib'n bet'n, hot der keizer cu em gizogt, eib er vet em tref'n drai retenes[7]), vet er em nemen onštot dem id'n. Di drai retenes iz given <di> dozige[8]): 1) Avu[9]) iz der mit'n fun der velt? 2) Vifil kost er? 3) Vos klert er? Der galax hot giklert di retenes, nor hot nit gikent dos tref'n. Dan iz er gigaing'n cum id'n. Der id hot em zeier šein cuginumen[10]), un hot ba em ginumen zaine kleider, un avek cum keizer geiendik, hot der id gikeift ein ceilem[11]) far 5 kopikes. Ven der id iz arain cum keizer in dem galaxs zax'n, hot der keizer em nit derkent un hot em cuginumen[12]) far dem galax. Der keizer hot ba em gifregt di retenes: „Nu zog mir, avu iz di mit'n velt?" — „Di mit'n velt", zogt der id, „iz do" — un vaizt on eif der erd. Zogt der keizer cu em: „Far vos epes do un nit dort'n?" Dan zogt der id: „Eib du vilst nit gleib'n, tu gei — mest[13]) ois". Der keizer iz beiz givor'n un zogt: „Nu, un vifil kost ix?" Dan zogt der id: „Du kost $4^1/_2$ kopike". Der keizer iz beiz givor'n un zogt: „Vorum veist du, dos ix kost mer nit vi $4^1/_2$ kopike?" Hot er em gientfert: „Ba unz šteit a keizer mit 10 procent nideriker far Got, un az Got kost 5 kopikes, koste $4^1/_2$ kopike", — un er hot em giviz'n dem ceilem, vos er hot geiendik cu em gikeift. Nu zogt der keizer: „Ober eif der driter retenes veste mir šein nit opnar'n: nu zog mir, vos kler ix?" — „Je, dos ken ix glaix zog'n: du klerst, az antkeg'n dir šteit der galax — nor antkeg'n dir šteit der id!" In di verter[14]) hot der id aropgivorf'n dem galaxs zax'n. Der id hot vider cum keizer gigaing'n vi frier.

[1]) Zutritt. [2]) Ratschläge. [3]) neidisch. [4]) versammelt. [5]) verstossen. [6]) geweigert. [7]) Rätsel. [8]) folgende. [9]) wo. [10]) empfangen. [11]) Kreuz. [12]) gehalten. [13]) miss. [14]) mit diesen Worten.

Jud 4 (MS *27*, 89 sq.). Gouv. und Kreis Minsk, Flecken Kojdanov. Aufz.: Aron Bedersohn, JRs V. Erzählt von Margolin *1915 oder 1916*. Eing. 4. XII. 1919.

Ein Zar hatte einen Rat, einen jüdischen Doktor. Der war sehr klug und beantwortete alle Fragen des Zaren. Die Höflinge fingen aber an über ihn zu murren, weil er ein Jude war. Da beschloss der Zar, sich unter den Priestern einen Rat zu wählen. Er erwählte einen Priester und sprach zu ihm: „Wenn du mir drei Fragen beantwortest, so nehme ich dich zum Rat. Die Fragen sind die folgenden: 1) Wieviel koste ich? 2) Wo ist der Mittelpunkt der Erde?*) 3) Was denke ich?" Der Priester dachte und dachte, konnte aber nichts erdenken. Endlich fiel es ihm ein, dass der jüdische Doktor, welcher beim Zaren dient, sehr klug ist. Er ging zu ihm hin. Der Doktor sagte: „Gib mir deine Kleider, und ich werde die Fragen beantworten". Der Doktor zog die Kleider des Priesters an und ging zum Zaren. Der Zar stellte ihm seine Fragen: „1) Wieviel koste ich?" Er antwortete: „Ich habe vor kurzem ein Heiligenbild, d. h. Gott, für 2 Kopeken gekauft, du kostest also $1^1/_2$ Kopeken". — „2) Wo ist der Mittelpunkt der Erde?" — „Hier, wo ich stehe, und wenn du es nicht glaubst, so miss nach." **) — „3) Was denke ich?" — „Du denkst, ich sei der Priester, ich bin aber der jüdische Doktor." Von jener Zeit an liess der Zar den Doktor bei sich weiterleben und hörte nicht auf das Murren der Höflinge.

Jud 5 (MS *284*, 855). Minsk. Aufz.: Herr Ovsej Lejzerovič Starobin (Vater der Schülerin Sonja Starobina, Lvt VII a). Erzählt von dessen Vater *1905*. Eing. 9. II. 1920.

Main foter hot mir derceilt in 1905 jor dem anekdot:

In Španie iz givez'n ein idišer minister in 18. jorhundert, R. Jeines'n fun Prog [1]). Er iz givez'n zeier frum un ein greiser xoxem. Hot der španišer keizer gifregt ba zaine galóxim (prister) 3 frag'n; zei zol'n em cait 3 teg entfer'n, ven nit — vel'n zei baštroft ver'n: 1) Vifil bin ix vert? 2) Vu iz der mit'n velt? 3) Un vos kler ix? Zei hob'n nit gikent geb'n kein entfer dem keizer. Zainen zei gigang'n cu R. Jeines'n Proger mit ein bite — er zol zei dem reteneš entfer'n. Hot er gizogt: „Je, ix vel zix onton in daine pristerkleider, un ix vel gein cum keizer ein entfer cu geb'n". Dan hot der prister gigeb'n zaine kleider, un R. Jeines'n iz avek cum keizer. Der keizer hot em nit derkent, den er hot giklert, dos es iz gikumen der prister. Dan zogt der keizer cum prister: „Nu, vos far entfer gibst eif maine frag'n?" — „Je", entfert er, „eif der erster frage, fil du bist vert, ken ix dir zog'n, dos

*) Dahinter stand im MS ursprünglich noch eine Frage, welche vom Aufzeichner aber ausgestrichen worden ist: „Wieviel Sterne sind am Himmel?"

**) Dahinter im MS ausgestrichen: „Wieviel Sterne sind am Himmel?" — „10000 + 5, und wenn du es nicht glaubst, so zähl' nach."

du bist vert nor 3 fenig, den ix hob ict ein opgot gikeift far 3 fenig; bistu dox mer nit vert, vi der got, vos du gleibst." Un di 2. frage, vu iz mit'n velt, štelt er op zain štek'n in mit'n štub [2]) un zogt: „Dos hir iz der mit fun der velt; ven du gleibst nit — gei, mest iber, vestu zen, az es iz rixtik. Un eif der 3. frag, vos du klerst: klerstu givis, dos ix bin der prister — ken ix dir zog'n, dos ix bin nor Jeines'n fun Prog".

[1]) R. Jonathan (Eybeschütz) von Prag; vgl. Jud. 16; s. u. p. 28.
[2]) Haus.

Jud 6 (MS *292*, 873 sq.). Minsk. Aufz.: Moses Beinensohn, JRs IV. Gehört *1914*. Eing. 10. II. 1920.

Drai frages.

(Gihert in Minsk 1914 jor.)

A keizer hot gifregt ba a jepiskop [1]) drai frages, di eršte: vu iz der mit'n fun der velt, di andere: vos iz er vert mit zain medíne [2]), di drite: vos klert er; — un hot gigeb'n em drai teg, az er zol bakler'n. Der jepiskop hot nit gikent ufkler'n. Iz er avekgigaing'n cu a id'n, R. Akive [3]), un hot R. Akiven <gibet'n>, az <er> zol gein onštot em cum keizer. R. Akive hot zix sogláset [4]) un ongiton dem jepiskops kleider, un avekgigaing'n cum keizer. Geiendik cum keizer hot er gikeift far a zekser [5]) a obraz [6]). Ven er iz gikumen cum keizer, hot er af der eršter frage azei gientfert: er hot ginumen dem štek'n, vos er hot gihalt'n, un hot em avekgištelt in mit'n dem eimer, un hot gizogt: „Do iz der mit'n fun der velt". Der keizer hot gifregt: „Fun vanen veist du?" Hot er gientfert: „Eib du gleibst nit, tu gei — mest op". Eif der <cveiter frage> hot er gientfert, az er mit zain melúxe [7]) iz vert a draier'l [8]), vail Got kost a zekser. Eif der driter frage hot er gientfert, az „du klerst, az ix bin <der jepiskop, ober ix bin> nit der jepiskop, nor R. Akive" — un hot aropgiris'n zaine kleider.

[1]) Bischof (russ.). [2]) Land. [3]) Akiba. [4]) eingewilligt (russ.). [5]) 6 Groschen = 3 Kopeken. [6]) Heiligenbild (russ.). [7]) Reich. [8]) 3 Groschen = $1^1/_2$ Kopeken.

Jud 7 (MS *1*, 1 sq.). Minsk. Aufz.: Chana Sorokina, Lvt V. Erzählt von deren Tante, Frau Futer, *ca. 1914*. Eing. 24. XII. 1918.

In ein meluxe iz givez'n ein grester galax, a foiler, un hot gor ništ givolt ton; di gance arbeit hot er gileigt eif di klenere galoxim. Ven der kinig hot dervust zix dos, hot er gizogt cu em: „Eib du vest tref'n maine drai retenes, dan blaibst du vider eif dain štele". Der

galax iz arumgilof'n vi a mešugener[1]), un hot nit givust, vos cu ton. Er hot a gut'n fraind, ein id. Er leift cu em un derceilt em di drai retenes, un vos der kinig hot em gizogt. <Hot em gizogt> der id: „Eib du vilst, ken ix gein cum kinig"; nor er zol em geb'n zaine b'godim[2]). Der galax hot dos giton. Der id hot ongiton zaine b'godim, un hot gikeift ein ceilem, un iz avek cum kinig. Dort hot er gientfert em eif ale drai zax'n: 1) „Du fregst, vifil šter'n iz eif dem him'l: tu ceil frier, un dan vel ix dir zog'n"; 2) „Du fregst, vos bin ix vert: zog ix dir, az gor ništ, vail der ceilem kost drai groš'n"; 3) „Du fregst, vos klerstu: zog ix dir, a[3]) du klerst dox, az ix bin der galax, — zog <ix> dir, az ix bin zain fraind, a id". Der kinig iz givez'n zeier cufrid'n fun em, un hot em gimaxt dem grest'n ort ba zix, un dem galax avekgitrib'n.

[1]) Verrückter. [2]) Kleider. [3]) = az („dass").

Jud 8 (MS *12*, 49—51). Minsk. Aufz.: Ch. Kadušina, Lvt V. Erzählt von deren alter Tante, Frau Jakubsohn, *ca. 1915*. Eing. 13. XI. 1919.

In einer Stadt lebte ein Priester, welcher seiner Klugheit wegen berühmt war. Alle sprachen darüber, und das Gerücht davon drang bis zum Zaren. Dieser wollte sich überzeugen, ob das Gerücht wahr sei, und liess den Priester zu sich rufen. Der Priester erschien auf seinen Ruf. Der Zar sagte: „Mir ist es zu Ohren gekommen, dass du sehr klug seist, und da ich mich davon überzeugen will, so stelle ich dir drei Fragen: und wenn du mir diese Fragen nicht beantwortest, so wirst du hingerichtet werden. Dies ist die erste Frage: Wieviel Sterne sind am Himmel? 2) Wieviel koste ich? 3) Was denke ich? — Morgen abend erwarte ich dich". Der Priester ging von ihm stark betrübt. Unterwegs holte ihn sein Nachbar Moses ein und fragte ihn, warum er so traurig aussehe. Der Priester antwortete: „Heute hat der Zar mich zu sich gerufen und mir drei sehr schwere Fragen aufgegeben, welche ich nicht werde beantworten können". Moses fragte: „Was für Fragen sind das?" Der Priester erzählte ihm alles. Der Jude sprach zu ihm: „Beunruhige dich nicht, schick' mich zum Zaren und ich werde alles beantworten. Morgen abend komme ich zu dir nach den Kleidern und gehe von dir zum Zaren". Der Priester willigte mit Freuden ein. Am Abend des nächsten Tages erschien der Jude in den Kleidern des Priesters vor dem Angesicht des Zaren. Der Zar fragte ihn: „Nun, wirst du mir jene Fragen beantworten? Sage, wieviel Sterne sind jetzt am Himmel?" — „Zwei Millionen", sagte der Jude, „und wenn du es nicht glaubst, so prüf' nach." — „Wieviel koste ich?" Der Jude sagte: „Du kostest einen Groschen". Der Zar sprach: „Woher hast du das?" Da zog der Jude aus dem Busen ein kleines Heiligenbild hervor, auf welchem Gott dargestellt war, und sagte: „Als ich zu dir ging, habe ich dieses Bild für eine Kopeke

gekauft. Da du gleich nach Gott kommst, so ist dein Preis ein Groschen". Der Zar lachte und sprach: „Nun, antworte mir jetzt, was ich denke". — „Du denkst", sagte der Jude, „ich sei der Priester, — ich bin aber sein Nachbar, der Jude Moses." Der Zar wunderte sich über seine Klugheit und entliess ihn mit einem Geldgeschenk.

Jud 9 (MS *71*, 207 sq.). Minsk. Aufz.: Rebekka Kahan, JRs VII. Gehört im jüdischdeutschen Dialekt *ca. 1916—1917.* Eing. 9. XII. 1919.

Ein Herrscher hatte unter seinen Günstlingen einen Juden, welcher durch seine Klugheit und Energie mehr Einfluss gewonnen hatte, als alle Übrigen. Vielen im Reiche gefiel das nicht, aber niemand durfte es wagen, die Aufmerksamkeit des Herrschers darauf zu lenken. Da fragte einmal ein Priester, als er sich mit dem Herrscher unterhielt, ob dieser denn wirklich in seinem ganzen Reiche keinen Nichtjuden für die Verwaltung aller Angelegenheiten finden könne. Der Zar dachte nach und sagte: „Gut, ich bin einverstanden deinen Rat zu befolgen und werde dich selbst erwählen, wenn du mir drei Fragen löst. Die Fragen sind die folgenden: wo ist der Mittelpunkt der Erde, was bin ich wert und worüber denke ich. In drei Tagen muss ich die Antworten auf diese Fragen haben; wenn keine Antwort kommt, so wirst du für deine Kühnheit hingerichtet werden". Den Priester machten diese Fragen betroffen, aber er konnte nicht mehr zurück und musste die Fragen um jeden Preis lösen. Es vergingen zwei Tage, er konnte aber nichts ausdenken und beschloss, jenen selben Juden um Rat anzugehen. Der Jude dachte nach und sagte: „Gut, gib mir nur deinen Habit und deinen Stock und warte hier ein wenig, ich will selbst zum Herrscher gehen und für dich antworten". So geschah es auch. Der Jude ging zum Herrscher; unterwegs traf er einen Mann, der mit kleinen Heiligenbildern handelte, und kaufte ihm eins davon für ein Fünfkopekenstück ab. Als er aufs Schloss gekommen war, begann er mit seinem Stock Messungen vorzunehmen, blieb endlich stehen und sagte: „Hier ist der Mittelpunkt der Erde, und wenn Sie mir nicht glauben, so messen Sie selber nach. Ihr Wert beträgt $4^1/_2$ Kopeken: wenn ich die Gottheit für 5 Kopeken kaufen konnte, so steht der Zar natürlich etwas niedriger im Preise, als Gott. Und Sie denken natürlich, dass ich der Priester bin, aber Sie irren sich: ich bin gar nicht der, für wen Sie mich gehalten haben".

Jud 10 (MS *252*, 765). Minsk. Aufz.: E. Merlis, Lvt IV. Gehört *ca. 1916—1917.* Eing. 2. II. 1920.

Ein keizer hot cugiruf'n dem galax un hot gizogt: „Tref, vif'l ix kost, un vif'l šter'n iz af'n him'l, un vos kler ix". Der galax hot nit gikent derkler'n, un er hot cugiruf'n dem id un hot gizogt: „Tref mir,

vif'l kost der keizer, un vif'l šter'n iz af'n him'l, un vos kler ix *[sic]*". Der id hot ongiton dem galaxs zax'n un hot gigaing'n cu dem keizer, un hot em gizogt: „Šter'n iz af'n him'l 1000, du kost 24 gildn's un du klerst, az ix bin a galax — nor ix bin a id".

Jud 11 (MS *11*, 45—47). Minsk. Aufz.: Lisa Pines, LvN VII. Gehört von einer jüdischen Freundin in russischer Sprache *1918*. Eing. 7. XI. 1919.

Ein Priester wollte einen anderen Priester aus dessen Wohnung ausquartieren, sagte ihm aber, wenn er ihm drei Rätsel rate, wolle er ihn in der Wohnung lassen. Die drei Rätsel waren die folgenden: „Wo ist der Mittelpunkt der Welt? Wieviel koste ich? Und was denke ich?" Der Priester kam sehr betrübt nach Hause und wusste nicht, was er tun solle. Während er grübelte, trat zu ihm sein Nachbar, ein Jude, herein; als dieser ihn so betrübt sah, fragte er nach dem Grunde. Der Priester erzählte ihm alles genau. Da lachte der Jude und sagte ihm, er solle ihm seine Kleider geben, dann werde er zu jenem Priester gehn. Der Priester wurde sehr froh und zog ihm seine Kleider an. Unterwegs kaufte der Jude ein Heiligenbild, für welches er 15 Kopeken bezahlte. Als er bei jenem Priester eintrat, erkannte der ihn nicht und fragte gleich nach den Antworten. Auf die Frage, wo der Mittelpunkt der Welt sei, zeigte der Jude auf den Mittelpunkt des Zimmers. „Wieso?" sagte der Priester, „ist denn der Mittelpunkt der Welt hier?" — „Wenn du es nicht glaubst, so geh und miss nach", antwortete der Jude. — „Und wieviel koste ich?" fragte der Priester. — „$7^1/_2$ Kopeken", antwortete der Jude. — „Wieso $7^1/_2$ Kopeken?" fragte der Priester. Da sagte der Jude: „Der Priester ist die zweite Person nächst Gott, und da Gott (das Heiligenbild) 15 Kopeken kostet, so kostet er $7^1/_2$ Kopeken". — „Nun, und was denke ich?" fragte der Priester. — „Sie denken, ich sei ein Priester, ich bin aber ein Jude", antwortete der Jude.

Jud 12 (MS *147*, 475—478). Minsk. Aufz.: Frume Fischer, LvN V. Erzählt von deren Grossmutter *1918*. Eing. 14. I. 1920.

Drai frag'n.

Ein menš hot gikumen cu dem keizer un gizogt, az ba em[1]) iz faran[2]) a galax, un vos er[3]) leibt[4]) em zeier, un vos der galax iz zeier a vredner[5]) menš. Der keizer hot giruf'n dem galax un gizogt, az er vil em šis'n. Der galax hot em zeier ongiheib'n cu bet'n. Der keizer hot bašlos'n, az eib der galax vet nit entfer'n eif zaine drai frag'n, velxe er vet em geb'n, vet er em šis'n. Der galax, velxer hot nit kein ander breire[6]), fregt: „Main har, velxe frag'n vilstu ba mir freg'n?" Der keizer entfert: „Di eršte frage iz, vif'l šter'n iz af'n him'l? di

ander frage: vif'l bin ix vert? un di drite frage: vos kler ix in harc'n?" Der galax hot gikumen aheim a fartreierdiker[7]). Di vaib fregt em, vorum iz er azei umetik; nor er hot ir nit givolt gor derceil'n. Er hot giklert šein cvei teg, gor ništ giges'n un givor'n blaix un dar[8]). Di vaib hot fort zix aingištelt: loz er ir derceil'n, vorum iz er azei treierdik[9]). Er hot ir šein gimust derceil'n. Ven zi hot dos derhert, hot zi gizogt: „Efšer[10]) freg'n a eice ba dém id, dem rov[11]), vos ale leib'n em azei?" Der galax hot avekgigang'n cu dem id un derceilt em di gance gišixte, vos iz givez'n mit em, un gifregt a eice, vos zol er ton. Der id hot a bis'l giklert un gientfert: „Ix vel onton a parik[12]), un ix vel gein cum keizer entfer'n eif zaine frag'n, un er vet meinen, az em entferst du". Der galax hot zix derfreit, vos er darf nit mer kler'n veg'n dem ein. Der rov hot ongiton a parik un avekgigang'n cum keizer. Ven er hot gikumen cu em, fregt der keizer ba dem ibergitonenem[13]) galax: „Nu, du kenst šein entfer'n eif maine frag'n?" — — „Je", entfert der rov. — „Nu, zog mix, vif'l šter'n iz af'n him'l?" — „Eif dem him'l iz cvancik toiz'nd zib'n hundert axtik zib'n šter'n." — „Fun vanen veist dos?" — „Du gleibst mix nit — tu gei un ceil iber." — „Nu, un vif'l bin ix vert?" Der ibergitonener galax hot aroisginumen fun buzim a ikone[14]), velxe er hot gikeift geiendik, hot gientfert: „Ot[15]), der got kost a kopke, azei vi du bist di ander hant fun Got, biste vert a groš'n". — „Un vos kler ix in harc'n?" — „Du klerst in harc'n, az ix bin a galax, nor ix bin a id." Der id hot aropginumen dem parik, vos er hot gitrog'n. Ven der keizer hot dos derzen, hot er gifregt: „Fun vanen veiste dos ales?" Der rov hot em ales derceilt. Dan hot der keizer gigeb'n dem rov a greise matóne[16]), un dem galax hot er giheis'n šis'n.

[1]) (nämlich beim Kaiser). [2]) vorhanden. [3]) (der Kaiser). [4]) lobt. [5]) schädlicher (russ.). [6]) Ausweg. [7]) in Trauer versunken. [8]) mager. [9]) traurig. [10]) vielleicht. [11]) Rabbiner. [12]) Perücke. [13]) verkleideten. [14]) Heiligenbild (russ.). [15]) siehe. [16]) Geschenk.

Jud 13 (MS *261*, 791—793). Minsk. Aufz.: Věra Muroch, Lvt VIII. Gehört den 25. Dezember *1918* (?). Eing. 5. II. 1920.

Bei einem Zaren lebten ein Jude und ein Priester. Den Juden liebte der Zar sehr, und er nahm bei ihm eine würdige Stellung ein. Der Priester war auf den Juden neidisch. Einmal kam er zum Zaren und fragte ihn, warum er dem Juden gegenüber so wohlwollend sei. Der Zar sprach: „Wenn du mir drei Fragen beantwortest, so sollst du an die Stelle des Juden kommen". Der Priester fragte, was das für Fragen seien. Der Zar sagte: „Wo ist der Mittelpunkt der Welt? Wieviel koste ich? Was denke ich jetzt?" Da der Priester nicht wusste, was er antworten solle, ging er Hilfe suchend zum Juden. Der Jude legte den Habit des Priesters an, kaufte für 10 Kopeken ein Heiligenbild und kam zum Zaren. Auf die erste Frage antwortete er: „Der

Mittelpunkt der Welt ist dort, wo du stehst; glaubst du es nicht, so miss nach". Auf die zweite Frage: „5 Kopeken: weil das Heiligenbild 10 Kopeken kostet, so kostest du 5 Kopeken". Auf die dritte Frage: „Du denkst, ob ich es sei oder nicht ich".

Jud 14 (MS *109*, 353 sq.). Minsk. Aufz.: Priva Privina, Lvt VIII b. Erzählt von einem Gymnasiasten *ca. 1918*. Eing. 15. XII. 1919.

Ein Zar hatte einen Mann, welcher Rätsel löste. Einmal rief er ihn zu sich und sagte, wenn er drei Rätsel errate, solle er eine Belohnung bekommen. Das erste Rätsel bestand in folgendem: „Wieviel Sterne sind am Himmel?" Das zweite: „Wo ist der Mittelpunkt der Erde?" Das dritte: „Was denke ich?" Er gab ihm drei Tage Bedenkzeit. Wieviel jener auch dachte, konnte er die Rätsel auf keine Weise lösen. Als die letzte Frist herankam, begegnete er einem Hirten. Der Hirt bemerkte den Kummer auf seinem Gesicht und fragte ihn nach der Ursache. Als jener ihm sein Leid erzählt hatte, sagte der Hirt zu ihm: „Gib mir deine Kleider, und ich will zum Zaren gehen". Jener wurde sehr froh, und als die Zeit gekommen war, zog der Hirt seine Kleider an und ging zum Zaren. Er verbeugte sich vor dem letzteren und sagte die Antwort auf die erste Frage: „Am Himmel sind so und soviel Sterne, und wenn du es nicht glaubst, so zähle selbst nach". Die zweite Frage — er nahm einen Stock, steckte ihn in die Erde und sprach: „Der Mittelpunkt der Erde ist hier, und wenn du es nicht glaubst, so prüfe selbst nach". Die dritte Frage: „Was du denkst? Du denkst, vor dir stehe jener Mann, dem du die Fragen aufgegeben hast, — aber nein!" — dabei nahm er die Kleider ab und sagte: „Ich bin ein einfacher Hirt!" Dem Zaren gefiel die Antwort sehr und er gab ihm die Belohnung.

Jud 15 (MS *13*, 53—56). Minsk. Aufz.: Cilja Verebejčik, Lvt V. Erzählt von Isaak Verebejčik im Oktober *1919*. Eing. 15. XI. 1919.

Ein König machte einmal eine Spazierfahrt. Am Wege befand sich eine Mühle, neben welcher ein Bauer stand. Der König hielt vor der Mühle an und trat ein, um sich zu wärmen. Der Bauer wusste nicht, dass es der König war, und begann über den König zu schelten, indem er sagte, das Leben sei heutzutage ganz schlecht geworden. Der König schwieg die ganze Zeit, als der Bauer aber geendet hatte, da stand der König auf und schrie ihn an: „Weisst du auch, dass ich selber der König bin? Du darfst kein einziges böses Wort über ihn reden! Ich werde dich zum Tode verurteilen!" Der Bauer erschrak und fing an, die Füsse des Königs zu küssen. Lange Zeit

weinte der Bauer und bat um Vergebung, der König war aber immer noch zornig. Endlich sprach er: „Wenn du am Leben bleiben willst, so gebe ich dir eine dreitägige Frist, dass du mir aber bis dahin folgende Fragen beantwortest: 1) Wo ist der Mittelpunkt der Welt? 2) Wieviel Sterne sind am Himmel? 3) Was denke ich?“ Der Bauer ging wie verrückt umher und konnte es nicht erraten. Der dritte Tag war schon angebrochen, er hatte aber noch immer keine Antworten gefunden. Er ging nun zum Könige, ohne irgendein Resultat erreicht zu haben. Plötzlich begegnete er einem bekannten Juden, welcher Chajim hiess. Chajim fragte ihn: „Was bist du so mürrisch?“ Der Bauer antwortete: „Wie soll ich nicht traurig sein, wenn ich jetzt zum Tode gehe!“ Chajim wunderte sich und sprach: „Was ist los?“ Der Bauer erzählte es ihm. Chajim sagte: „Lass mich deine Kleider anziehen und zum König gehn“. Der Bauer erstaunte und sprach: „Wenn du nicht alle Fragen beantwortest, so wird man dich töten“. Aber Chajim erschrak nicht und beschloss zum König zu gehen. Er kam zum königlichen Palast. Zuerst wollte man ihn nicht einlassen, dann liess man ihn aber auf Befehl des Königs ein. Dann kam der König heraus und sagte: „Nun, bist du dahinter gekommen?“ Chajim antwortete: „Ja“. — „Nun, sage mir, wo ist der Mittelpunkt der Welt?“ Chajim nahm einen Arschin und begann den Boden zu messen; er drehte sich herum, nahm einen Stock, steckte ihn in die Erde und sprach: „Hier!“ Der König sagte: „Woher weisst du das?“ Chajim sprach: „Wenn Sie es nicht glauben, so können Sie nachmessen“. Auf die zweite Frage sagte Chajim: „Wieviel Mohnkörner in einem Pfunde Mohn sind, ebensoviel Sterne sind am Himmel“. Auf die dritte Frage antwortete Chajim: „Ich weiss, was du denkst: du denkst, ich sei ein Bauer, ich bin aber ein Jude“. Hierauf zog er seinen Pelz aus und blieb im blossen Rocke stehen.

Jud 16 (MS *28*, 91 sq.). Minsk. Aufz.: Fajviš Ginsburg, JRs V. Erzählt von dessen Grossmutter, Frau Ch. Ginsburg, den 3. Dezember *1919*. Eing. 4. XII. 1919.

Einmal rief der Zar den Peips[1]) zu sich und sprach zu ihm: „Ich will dir folgende drei Fragen stellen: 1) Wieviel koste ich? 2) Wo ist der Mittelpunkt der Erde? 3) Was denke ich? Wenn du sie löst, so bekommst du die Hälfte meines Reichs, und wenn nicht, so lasse ich dich köpfen“. Es vergingen zwei Tage, aber der Peips konnte noch keine einzige Frage beantworten. Um die Mitte des dritten Tages begegnete er dem Reb Jajnes Preger[2]) und erzählte ihm sein Leid. Reb Jajnes Preger sprach: „Ich kenne die Lösung der Fragen; was gibst du mir, wenn ich statt deiner zum König gehe?“ Der Peips antwortete, er wolle mit ihm tauschen: wenn jener die Fragen löst, so solle er das halbe Reich nehmen, wenn aber nicht, so solle er geköpft werden. Reb Jajnes Preges ging darauf ein. Am nächsten Tage kam er aufs Schloss. Der Zar fragte: „Wieviel koste ich?“ Reb Jajnes

Preger antwortete: „$1^1/_2$ Kopeken". Der Zar wurde zornig. Reb Jajnes Preger sprach: „Ärgere dich nicht so sehr: ich schätze dich für einen halben Gott, ein Heiligenbild kostet 3 Kopeken, so schätze ich dich halb so hoch". Hierauf fragte der Zar: „Wo ist der Mittelpunkt der Erde?" Reb Jajnes Preger antwortete: „Dort wo du stehst; glaubst du es nicht, so miss nach". Auf die dritte Frage antwortete Reb Jajnes Preger: „Du denkst, ich sei der Peips, ich bin aber in Wirklichkeit Reb Jajnes Preger". Da übergab der Zar dem Reb Jajnes Preger das halbe Reich, den Peips aber liess er köpfen.*)

[1]) Papst. [2]) = R. Jonathan von Prag (vgl. Jud 5; s. u. p. 28).

Jud 17 (MS *67*, 191—194). Minsk. Aufz.: S. Altschuler, Lvt V. Erzählt von deren Vater *1919*. Eing. 8. XII. 1919**).

*) **Jud 16 a** (MS *30*, 95). Minsk. Aufz.: M. S., JRs V. Erzählt von einem Kameraden *1919*. Eing. 4. XII. 1919.

Der Zar und der Beichtvater.

Eine Zarin hatte einen Beichtvater. Die Zarin war mit ihm sehr zufrieden. Der Zar erfuhr davon und rief ihn zu sich. Als er gekommen war, sagte der Zar: „Wenn du einer Frau zu gefallen verstehst, so musst du sehr gescheit sein; beantworte mir drei Fragen: wenn du sie beantwortest, so will ich dich belohnen, wenn nicht, so werde ich dich fortjagen. Die Fragen sind die folgenden: wieviel Sterne sind am Himmel, wieviel Tropfen sind im Meer und was denke ich". Der Beichtvater kam nach Hause und begann zu denken, konnte aber zu keinem Schluss kommen. Er hatte einen Nachbarn, einen Schuster, der ein sehr kluger Mann war, und ging bei ihm Rat holen. Der Schuster sagte, er werde statt seiner hingehen. Das tat er auch. Zur bestimmten Frist schminkte er sich, verkleidete sich als Priester und kam zum Zaren. Der Zar fragte: „Wieviel Sterne sind am Himmel?" Der Schuster antwortete: „Zwölf Millionen". Der Zar sagte: „Woher weisst du das?" Der Schuster sprach: „Wenn du es nicht glaubst, so lass nachzählen". Der Zar fragte: „Wieviel Tropfen sind im Meer?" Er antwortete ebenso. Da fragte der Zar: „Was denke ich?" Er antwortete: „Du denkst, ich sei der Beichtvater deiner Gemahlin, — nein, ich bin ein armer Schuster".

Wenn ich die vorliegende Variante nicht im Text, sondern bloss in einer Fussnote veröffentliche, so kommt dies daher, weil ich hinsichtlich ihrer Echtheit starke Zweifel hege. Ich will nicht behaupten, dass ihr Text an und für sich sehr verdächtig klinge: obgleich die darin enthaltene Frage nach der Zahl der Tropfen im Meere (C) in den modernen Varianten von „Kaiser und Abt" ungemein selten ist, so kommt sie dennoch tatsächlich hie und da darin vor (übrigens muss ich bekennen, dass ich gerade in der Klasse JRs V so unvorsichtig gewesen bin, alle 16 in „K. u. A." regelmässig vorkommenden Fragen aufzuzählen); das Schlimme liegt aber darin, dass der Aufzeichner von Jud 16 a eine gar zu rege Phantasie zu besitzen scheint. Den obigen Text hatte er schon zu Hause (mit Tinte) fertiggeschrieben; als er aber sah, welchen Wert ich auf solche Aufzeichnungen legte, schrieb er in der Klasse mit Bleistift noch rasch eine zweite Variante hinzu (MS *30*, 97 sq.), sowie zwei entferntere Parallelen (MS *30*, 96). Alle drei Texte will er in der Stadt Borisov (Gouv. Minsk) in dem Hefte eines Schulkameraden, welcher dergleichen Sachen sammelte, gelesen haben; alle drei sind aber nichts als plumpe Fälschungen. Dieser Umstand wirft auch auf die Variante Jud 16 a ein bedenkliches Licht, obgleich diese, wenn gefälscht, wenigstens ziemlich geschickt gefälscht ist.

**) Vorliegende Variante ist mit der folgenden (Jud 18) inhaltlich sehr nahe verwandt (die Eierepisode z. B., welche ihnen beiden gemeinsam ist,

Es iz given amol a keizer, un hot gihat a gut'n fraind, a id'n; un zain galax iz given eif dem id'n zeier breiges [1]). Hot der galax gibet'n, az der keizer zol mit dem id'n nit bahandl'n gut. Hot der keizer gifregt bain galax 3 frages: ven er vet em entfer'n, vet er em ton di gifelikeit. Di 1-te frage: „Vu iz der mit'n velt?"; 2: „Fil bin ix vert?"; 3: „Vos kler ix?" Der galax hot giklert, un der id hot zix dervust fun di frages. Hot er zix cuginumen dem best'n cimer, un hot zix oisgiton a heiler [2]), un hot ginumen a korb eier, un hot zix avekgizect eif dem. Dervail iz gikumen der galax freg'n bai'n id'n di frages, vos me hot ba em gifregt. Hot er em gientfert, az er ken nit loz'n di korb kil'n [3]); ven er vil, az er zol gein far em cum keizer un entfer'n far em di 3 frages, zol er zix oiston a heiler un zec'n zix eif di eier; un er vet nemen zain štek'n un vet onton zaine kleider, un vet gein geb'n entfer eif di 3 frages. Un der galax hot azei giton. Ven der id iz gigang'n, hot er gikeift a got far 1 gild'n, un iz gikumen cum keizer, un hot zix gimold'n cum keizer, az er iz der galax un vil em geb'n entfer eif di 3 frag'n. Un štelt avek dem štek'n eif'n mit'n štub un zogt, az do iz di mit'n velt: „Ven du gleibst nit — gei un mest ois. Un fil biste vert? du bist vert $^1/_2$ gild'n, den ix hob gikeift a got far a gild'n, un du bist vert $^1/_2$ fun Got. Un vos du klerst? az ix bin der galax; zog ix dir, az ix bin der id, un der galax zict ba mir in a kamer eif eier".

Ix hob dos gihert fun main foter 1919.

[1]) böse. [2]) sich ganz ausgezogen. [3]) abkühlen.

Jud 18 (MS *68*, 196 sq.). Minsk. Aufz.: Sonja Berkovskaja, Lvt V. Erzählt vom Schuhmacher Salomo Każdan den 5. Dezember *1919*. Eing. 8. XII. 1919 *).

Ein Priester beneidete einen Juden, welcher bei dem Herrscher in Ehren stand. Er wandte sich an den Herrscher mit dem Vorschlag den Juden zu entlassen, damit er selbst dessen Stelle einnehmen könne. Aber der Herrscher wollte nicht den Juden entlassen und durch den Priester ersetzen, ehe er die Fähigkeiten des letzteren erkannt habe. Er gab dem Priester auf, ihm drei Fragen zu lösen: hatte er sie gelöst, so sollte er die Stelle des Juden erhalten. Die Fragen wären die folgenden: 1) „Wo ist der Mittelpunkt der Erde?" 2) „Was koste ich?" 3) „Was denke ich?" — Da der Priester die Lösungen der Fragen nicht wusste, so wendete er sich an den Juden mit der Bitte um einen

kommt sonst in keiner einzigen Variante von „Kaiser und Abt" vor: s. u. p. 36). Die Aufzeichnerinnen nennen zwar verschiedene Quellen, doch waren sie Klassenkameradinnen und reichten ihre Aufzeichnungen an ein und demselben Tage ein. Der Text Jud 18 war schon am 7. Dezember zu Hause aufgeschrieben worden, der Text Jud 17 wurde von Frl. Altschuler in Gegenwart von Frl. Berkovskaja in der Klasse niedergeschrieben.

*) Vgl. die Fussnote zu Jud 17.

Rat. Als der Jude den zu ihm kommenden Priester erblickte, begriff er, um was es sich handelte, und setzte sich auf einen Korb mit Eiern. Als der Priester ihn um die Auflösung jener Fragen anging, da bat er ihn seine Stelle einzunehmen und ihm seine Kleider zu übergeben: er selbst wolle zum Herrscher gehen und ihm dort alle drei Fragen beantworten. Der Priester willigte nolens volens ein, setzte sich statt des Juden hin und übergab diesem seine Kleider. Der Jude ging zum Herrscher. Unterwegs kaufte er für fünf Kopeken ein Bild Jesu Christi und steckte es in seine Tasche. Als er zum Herrscher gekommen war, liess er ihm melden, der Priester sei mit den Antworten auf alle drei Fragen gekommen. Der Herrscher liess ihn hereinführen und stellte ihm wieder der Reihe nach seine Fragen. Auf die erste Frage „wo ist der Mittelpunkt der Erde" mass der Pseudopriester das Zimmer aus, stellte seinen Stock hin und erklärte, der Mittelpunkt sei hier: „Glaubst du mir nicht, so miss bitte nach". Auf die zweite Frage „wieviel koste ich" antwortete er: „Viereinhalb Kopeken". Auf die Frage, warum so wenig, zog der Pseudopriester aus seiner Tasche das Bild hervor und sagte zum Herrscher, das Bild Gottes sei höher als der Herrscher, und da es nur 5 Kopeken koste, so sei derselbe $4^1/_2$ Kopeken wert; damit war auch der Herrscher einverstanden. Auf die dritte Frage „was denke ich" antwortete der Pseudopriester: „Du denkst, o Herrscher, ich sei der Priester, in Wirklichkeit bin ich aber der Jude, und jener sitzt bei mir auf einem Korbe mit Eiern". Da war der Herrscher neugierig darauf, jenen Priester, der sein Rat werden wollte, zu sehen. Er ging mit dem Juden nachzusehen, was der Priester mache. Als er sah, dass jener wirklich auf Eiern sass, da befahl er ihn zu töten, zur Strafe dafür, dass ein so dummer Priester sein Rat hatte werden wollen.

Jud 19 (MS *209*, 657—659). Minsk. Aufz.: M. Eidelman, JRs IV. Erzählt von dessen Kameraden Benjamin Nussbein (ebenfalls JRs IV) kurz vor der Aufzeichnung; Nussbein selbst*) hatte diese Geschichte im Jahre *1919* gehört. Eing. 22. I. 1920.

Ba ein keizer iz givez'n ein ministr ein id. Iz dos nit gifel'n givor'n ein galax. Kumt er cum keizer un zogt em: „Eif vos[1]) darfstu ein id? nem beser mir!" Zogt em der keizer: „Eib du vest mir entfer'n eif maine 3 frag'n, vel ix dem id hargenen[2]) un dir nemen onštot em. Vos bin ix vert? Vu iz der mit'n fun der erd? Un vos kler ix?" Der galax hot nit gikont entfer'n un iz avek. Der id iz avek cum galax, ginumen ba em di rase[3]), gikeift far 5 kopikes ein ikone un iz avek cum keizer. Er hot em gizogt: „Du bist vert $3^1/_2$ kopikes". — „Fun vanen veistu?" fregt der keizer. — „Eib Got iz vert 5 kopikes, bistu vert etvos veiniker." Dernox hot er aroisginumen

*) Welcher mir übrigens bald darauf noch eine zweite Variante lieferte, die er aus einer anderen Quelle gehört hatte: Jud 20.

ein aršin, ongiheib'n mest'n un ongiviz'n eif ein ort in cimer: „Do", hot er gizogt. — „Fun vanen veistu?" hot em der keizer gifregt. — „Gleibst nit? mest iber! — Du klerst aváde[4]), az ix bin der galax, — nor ix bin gor der id."

[1]) wozu. [2]) töten. [3]) Habit (russ.). [4]) gewiss.

Jud 20 (MS *246*, 751—753). Minsk. Aufz.: Benjamin Nussbein, JRs IV*). Erzählt von einer Frau, „welche in der Bogadělnaja-Strasse lebt", im Januar *1920*. Eing. 29. I. 1920.

Ba a keizer iz given a favorit a id, mit'n nomen Moške. Iz gikumen a galax cum keizer un zogt em: „Far vos[1]) epes iz ba dir a id a favorit? nem beser mir af zain ort!" Hot der keizer gizogt cum galax, az „eib der id vet mir nit entfer'n af maine 3 frag'n, vel ix dir nemen eif zain ort". — Ba Mošken iz given a bruder — Joške. — Der keizer hot gifregt ba Mošken di drai frag'n. Iz er gikumen a fardageter[2]). Zogt Joške, az er vet gein far em, un iz avek. Eif'n veg hot er gikeift a ikone far 5 kop., ginumen mit zix a aršin. Kumendik cum keizer, hot er em gizogt: „Du bist vert 3 kop., vaile Got kost 5 kop., un du a bis'l veiniker. Der mit'n fun der velt iz do, vu du zict: gleibst nit — mest ois. Du klerst, az ix bin Moške, iz bin ix Joške".

[1]) wozu. [2]) betrübt.

Jud 21 (MS *256*, 777 sq.). Minsk. Aufz.: Pesja Ruderman, Lvt VIII. Erzählt von einem Minsker den 2. Januar *1920*. Eing. 2. II. 1920.

Ba a keizer iz given a idišer minister, velxer hot zix banuct fun di libe fun keizer. Ba dem zelb'n keizer iz eix given ein kristlixer galax, velxer hot mekane given dem id'n. Einmol kumt der galax cum keizer un zogt: „Vi iz dir nit mies[1]) cu banuc'n zix mit di rat'n fun ein id'n?" Entfert em der keizer: „Ven du vest mir entfer'n eif drai frag'n, vest du farnemen di štele fun dem id'n; do zainen di frag'n: Vu iz der mit'n fun der velt? Vos kost ix? Un vos traxt ix?" Der keizer hot em gigeb'n drai teg srok eif cu batraxt'n un entfer'n. Der galax hot gitraxt drai teg un drai next, un hot nit gikent endek'n di giheimniš'n fun di frag'n. Dan iz er avek cum id'n, hot dos ales em derceilt un hot em gibet'n, er zol em helf'n. Der id hot aingištimt cu helf'n dem galax. Er hot ongiton di zax'n fun dem galax un iz avekgigang'n cum keizer. Af'n veg hot er gikeift far cen kopikes ein ikone un iz gikumen cum keizer. Der keizer fregt em, ci

*) Vgl. Jud 19.

kon er šein entfer'n eif di frages. Er hot gizogt, az je. Dan fregt der keizer die eršte frage: „Vu iz der center fun der velt?“ — „Do“, entfert der id, „un ven du gleibst nit, mest ois.“ Dan leigt er for em di cveite frage: „Vos kost ix?“ — „5 kopikes“, entfert der id, „eib az Gots ikone kost cen kopikes, iz du vi a keizer, helft fun Got, kost 5 kopikes.“ Un di drite frage: „Vos traxt ix?“ Entfert der id: „Du traxst, az ix bin der galax, — ix bin der id, dain minister“.

[1]) widerlich.

Jud 22 (MS *29*, 93 sq.). Gouv. Minsk, Kreis Ihumen, Dorf Grebjonka. Aufz.: David Schapiro, JRs V. Erz. von Israel Schapiro *ca. 1916.* Eing. 4. XII. 1919.

A kinig iz breiges givor'n af ein jepiskop, derfar vos er hot em nit opgigeb'n kein ere in der cait fun davnen[1]) in kleister[2]). Derfar hot <er> em farruf'n cu zix in kabinet un hot em fargeb'n drai frag'n, un hot em gizogt, az tomer[3]) vet er em nit entfer'n eif di frag'n, vet er em aropvarf'n fun jepiskop. Di eršte frage iz givez'n azei: „Vifil bin ix vert?“ 2) „Vu iz der mit'n velt?“ 3) „Vos mein ix?“ — Ba dem jepiskop iz given ein bruder, a galax, un zei zainen given enlix eine un di andere. Der jepiskop hot nit gikent entfer'n di frage. Iz avekgigang'n der galax onštot em. Geiendik hot er gikeift di cure[4]) fun ein gec'n un hot opgicolt 10 rub'l, un mit der mit iz er gikumen cum k e i z e r. Eif der eršter frage: „Vifil bin ix vert?“ hot em der galax gientfert: „5 rub'l“. Eif der frage: „Vos epes 5?“ hot er em gizogt: „Az der Got fun him'l un erd iz di verde 10 rub'l, bist du vert 5 rub'l, vaile Got iz ein kinig fun him'l und erd, un du bist nor ein kinig fun der erd“. Eif der cveiter frage: „Vu iz di mit'n velt?“ hot der galax em gientfert: „Do vu ix štei, iz di mit'n velt, un eib du, har kinig, gleibst nit, tu mest iber“. Eif der driter frage: „Vos mein ix?“ hot der galax gientfert: „Du meinst, har kinig, az du redst mit dem jepiskop, nor du redst mit zain bruder, dem galax“.

[1]) Beten. [2]) Kirche. [3]) wenn. [4]) Bild.

Jud 23 (MS *72*, 209—211). Gouv. Minsk, Kreis Ihumen, Flecken Taljka. Aufz.: Cilja Ovsějeva, JRs VII. Erzählt von deren Onkel *1914.* Eing. 9. XII. 1919.

In einem Reiche lebte ein Zar. Dieser Zar liebte es, sich mit einem russischen Priester und mit einem jüdischen Rabbiner zu beraten. Und da der Rabbiner klüger war als der Priester, so war der Priester auf ihn sehr neidisch, und er bat den Zaren, dieser möge ihm erlauben

alle Juden auszurotten. Der Zar antwortete hierauf folgendes: „Wenn du die Fragen löst, welche ich dir vorlegen werde, so sollen alle Juden in deiner Gewalt sein". Der Priester war damit einverstanden. Die Fragen des Zaren lauteten folgendermassen: „Wo ist der Mittelpunkt der Erde? Was ist mein Wert? Und worüber denke ich jetzt?" Und er gab ihm für die Beantwortung drei Tage Frist: „Im entgegengesetzten Falle werde ich dich töten". — Nun waren aber schon $2^1/_2$ Tage vergangen, und der Priester konnte noch immer die Lösungen nicht finden; es kam endlich die Zeit, wo man schon zum Zaren gehen musste, die Antworten waren aber noch immer nicht da. Da entschloss sich der Priester, der für sein Leben fürchtete, zu folgender List: er fasste den Entschluss, zu jenem Rabbiner zu gehen und ihn zu bitten, die Rätsel zu lösen. Der Rabbiner wusste aber davon und bereitete sich zum Empfange des Priesters vor. Als der Priester zu ihm kam, betete er gerade. Der Priester erzählte ihm, der Zar habe ihm aufgetragen jene Fragen zu lösen, sonst werde er hingerichtet werden: dabei verschwieg er aber, dass, wenn er sie löse, dasselbe Schicksal alle Juden erwarte. Der Rabbiner dachte ein wenig nach und sagte: „Gib mir deine Kleider, und ich gehe statt deiner hin". Der Priester war darüber froh und ging auf diese Abmachung ein. Der Rabbiner kaufte auf dem Wege zum Zaren ein Bild der Mutter Gottes für 15 Kopeken. Er erschien vor dem Zaren und sagte, er habe alle Fragen gelöst. Der Zar fragte: „Wo ist der Mittelpunkt der Erde?" Jener trat drei Schritte zurück und sagte, der Mittelpunkt der Erde sei hier: im entgegengesetzten Falle möge er selbst nachmessen. „Und was ist mein Wert?" Jener antwortete ihm: „$7^1/_2$ Kopeken". Der Zar ärgerte sich über eine solche Antwort: wie dürfe er sagen, dass er nur $7^1/_2$ Kopeken koste? Da entgegnete jener: „Da der Zar Gottes andere Hand ist, Gott aber 15 Kopeken kostet, so ist es klar, dass sein Preis $7^1/_2$ Kopeken beträgt". Hierauf fragte der Zar: „Worüber denke ich jetzt?" Jener antwortete: „Du denkst doch, ich sei der Priester, ich bin aber der Rabbiner". Auf diese Antwort hin befreite der Zar alle Juden vom Tode, den Priester aber liess er hinrichten.

Die nun folgende vierundzwanzigste Variante steht insofern etwas abseits, als die Aufzeichnerin in der bestimmtesten Form behauptet, ihr Vater habe sie nicht von einem Juden, sondern von einem Deutschen (der wie es scheint aus Libau stammte und später nach Odessa übersiedelte) gehört. Ich habe diese Variante daher mit jener Signatur bezeichnet, welche sie als 57-ste deutsche Variante in meiner Monographie trägt.

GG 57 (MS *24*, 78 sq.). Libau? Aufz.: Frl. Lejzerova, LvN VI. Erzählt von deren Vater, der die Geschichte seinerseits

ca. 1905 in Minsk von einem Deutschen namens Eduard (Zuname unbekannt) gehört hat. Eing. 18. XI. 1919.

Einmol hot mir der foter derceilt ein gišixte; dem foter hot dos derceilt ein taič [1]). Eduard.

In ein štot iz given ein kleister [2]); dort zainen given monáx'n [3]); zei hob'n gilebt zeier gut. Eif dem teier fun kleister hob'n zei ongišrib'n, dos zei leb'n one zorg'n. Einmol iz durx der štot durxgifor'n der kinig, un hot es ibergileient [4]). Dos hot zeier fardros'n dem kinig, un er hot aroisgiruf'n dem abát [5]) fun kleister. Ven der abat iz aroisgigang'n, hot em der kinig gizogt: „Ix bin kinig un hob zeier fil daiges [6]), un ir zait monax'n, velxe muz'n dem ganc'n leb'n zix matern [7]) — lebt azei gut on zorg! ix vel aix šein max'n zorg'n. Du must mir entfer'n eif finf [*sic*] frag'n, velxe ix vil ba dir freg'n: dos mustu mir entfer'n, un ix gib dir 3 teg srok". Der abat klert šein cvei teg, un ken nit entfer'n. Er hot giklert un hot bašlos'n cu bet'n dem id Jehudo, velxe iz given ba em in kleister: er zol entfer'n dem kinig di frag'n far fil gelt. Jehudo hot ongiton dem abats kleider un avekgigang'n cum k e i z e r. Dort'n fregt em der: „Vu iz der mit'n fun der velt?" Dan štelt er zix avek eif'n mit cimer un zogt: „Do iz der mit'n, un ven du gleibst nit, dan mest iber". Dan fregt em der kinig: „Vif'l mol hostu gibrent?" — „Cu jed'n mol, ven ix max xásene [8]) a toxter, bren ix op, un ix hob zib'n mol gibrent." Un 3. frage: „Vos traxt ix?" Dan entfert Jehudo: „Du traxst, dos ix bin der abat, nor ix bin ein id, velx'n der abat hot gibet'n gein cu dir entfer'n di frag'n onštot em".

[1]) Deutscher. [2]) Kirche. [3]) Mönche (russ.). [4]) durchgelesen. [5]) Abt (russ.). [6]) Sorgen. [7]) quälen. [8]) verheirate.

Diese Variante erweckte in mir sofort einen starken Verdacht. Verdächtig war schon die Formulierung der Klosterinschrift „Wir leben ohne Sorgen": genau so lautete nämlich diese Inschrift in der von mir erzählten künstlichen Fassung (s. oben p. 4); und genau so lautet sie in deutschen mündlichen Varianten, aber n i c h t in osteuropäischen (in gross- und weissrussischen findet sich z. B. in der Regel die Inschrift „Безпечальный монастырь" oder „Беззаботный монастырь" = „Das kummer- oder sorgenlose Kloster"). Noch verdächtiger war es, dass der Klostervorsteher den in Russland nur literarisch bekannten Titel „abát" (russ. аббатъ = Abt) führte; am allerverdächtigsten, dass der König von f ü n f Fragen sprach, während er in Wirklichkeit nur d r e i aufgab: in meiner künstlichen Variante fanden sich sowohl fünf Fragen vor, als auch der Abtstitel. Dagegen klang die zweite Hälfte der verdächtigen Variante

durchaus echt, dafür aber nicht deutsch, sondern jüdisch, wie das Auftreten des Juden Jehudo als Antwortgeber beweist.

Als ich die Aufzeichnerin zur Rede stellte, gestand sie mir ohne weiteres, dass sie sich den Anfang der Geschichte von ihrem Vater nicht genau habe wiedererzählen lassen und statt dessen einfach die betreffenden Züge aus meiner eigenen Erzählung eingesetzt habe. Ich bat sie nun, sich die ganze Geschichte nochmals von ihrem Vater erzählen zu lassen und genau aufzuschreiben. Die gewünschte neue Aufzeichnung erhielt ich nun freilich nicht, wohl aber (am 2. XII. 1919) einen Zettel folgenden Inhalts (MS *24*, 81):

Der foter hot gizogt, az es iz given a kleister, un in kleister iz given a galax. Af dem kleister fun gasig'n zait [1]) iz given a nadpis [2]): „Я священникъ безъ заботъ“ [3]). Far di ale zax'n kavirt der foter.

[1]) von der Strassenseite. [2]) Inschrift (russ.). [3]) „Ich bin der Priester ohne Sorgen“.

Damit waren die alten Schwierigkeiten beseitigt, aber eine neue entstanden. Die Inschrift lautete weder jüdisch noch deutsch, sondern russisch: was man freilich zur Not dadurch erklären konnte, dass der „Deutsche namens Eduard“ die Geschichte nicht in deutscher, sondern in russischer Sprache erzählt habe. Hat nun dieser Eduard seine Erzählung aus einer deutschen, russischen, lettischen oder jüdischen Quelle geschöpft? in Kurland wäre auch das letzte nicht unmöglich. Oder hat Herr Lejzerov die Variante Eduards unbewusst mit einer echten jüdischen Variante verschmolzen, wodurch sich das Auftreten des Juden als Antwortgeber erklärt? Wie dem auch sei, können wir uns auf die vorliegende Variante bei unseren Untersuchungen nur sehr wenig stützen.

Wenn ich nun im folgenden meine Aufzeichnungen auf die einzelnen Züge hin vergleiche, muss ich dabei eine Variante, nämlich Jud 1, ganz aus dem Spiel lassen, weil sie vollständig aus Bürgers Ballade entlehnt ist. Von einigem Interesse sind höchstens zwei Änderungen, welche der jüdische Erzähler an dem Bürgerschen Texte vorgenommen hat: den unverständlichen „Abt“ hat er durch den verständlicheren

„Galach" (Priester) ersetzt, und der Kaiser wird vom Hirten nicht auf 29 Silberlinge geschätzt, sondern auf 19 Schekel, weil Joseph für 20 Schekel verkauft worden sei. Der Gedanke Christus durch Joseph zu ersetzen war nun allerdings für einen Juden sehr naheliegend: wir begegnen derselben Erscheinung ebenso bei Reb Schamsche Zoreles (s. oben p. 5 n. 1), aber auch in ein paar christlichen Varianten unseres Schwanks.

Bei der Untersuchung des Schwanks von Kaiser und Abt haben wir folgende Elemente in Betracht zu ziehen: I. Die handelnden Personen. II. Die Fragen. III. Die übrigen Züge.

I. Die handelnden Personen.

Die Zahl der handelnden Personen beträgt in allen unseren 23 Varianten (Jud 2—23 und GG 57), ebenso wie in der Mehrzahl der Varianten der übrigen Völker und ebenso wie schon in der Urform des Schwanks, drei: 1) der Fragesteller, 2) der Gefragte, 3) der Antwortgeber.

1. Der Fragesteller ist in allen Varianten, ausser Jud 11, ein Monarch: ebenso schon in der Urform und in den meisten Varianten der übrigen Völker. Wenn nun dieser Monarch in den jüdischdeutschen Aufzeichnungen ein Kaiser (Jud 2, 3, 5, 6, 10, 12, 17, 19—21, vgl. auch Jud 22 und GG 57) oder ein König (Jud 7, 22, GG 57) genannt wird, in den russischen ein Zar*) (Jud 4, 8, 13, 14, 16, 23, vgl. auch 9), König (Jud 15, vgl. 16) oder einfach Herrscher**) (Jud 9, 18), so haben diese Detailunterschiede keine weitere Bedeutung.

Die einzige Ausnahme bildet die Variante Jud 11, in welcher ein Priester den anderen aus dessen Wohnung ausquartieren will. Diese Ausnahme erklärt sich natürlich durch eine rein zufällige Angleichung der Person des Fragestellers an die Person des Gefragten.

---

*) Das russische Wort *царь* bezeichnet bekanntlich sowohl einen Kaiser (besonders den russischen), als auch einen König (speziell einen König des Altertums oder einen Märchenkönig).

**) Dieses Wort (*государь*) wurde in Russland in der Regel gebraucht, wenn man vom Kaiser in der dritten Person sprach (= „Seine Majestät").

2. Der Gefragte ist in allen Varianten, ausser Jud 14, 15 und 20, ein Geistlicher, und zwar immer ein christlicher Priester („*galax*") — was deutlich darauf hinweist, dass die litauischen Juden unseren Schwank von den Christen entlehnt haben. — Ein Geistlicher kommt auch sonst in der Mehrzahl aller heutigen Varianten von „Kaiser und Abt" vor, nicht aber in der Urform des Schwanks (hier wurden die Fragen vom Könige mehreren Höflingen aufgegeben).

Der Priester ist in einem Falle als Papst spezifiziert: Jud 16 („*peips*"), in zweien als Bischof: Jud 6, 22, in Jud 7 wenigstens als „grösster Galach", der viele „kleinere Galóchim" unter sich hat. — In Jud 5 werden die Fragen vom Kaiser mehreren Priestern aufgegeben, doch spielt im weiteren nur einer von ihnen eine Rolle.

In Jud 20 ist der Gefragte nicht ein christlicher Priester, sondern der jüdische Günstling des Kaisers, namens Moške; der Antwortgeber ist hier der Jude Joške, der Bruder Moškes. Hier ist also die Person des Gefragten derjenigen des Antwortgebers angeglichen worden: wie wir unten (p. 27 sq. 35) sehen werden, wurden die Fragen ursprünglich nicht dem Kaisergünstling Moške, sondern einem gegen ihn intrigierenden christlichen Priester gestellt, während Moške sie beantwortete; dieser gegen Moške intrigierende Priester kommt auch in unserer Variante tatsächlich vor, bleibt aber ganz im Hintergrunde.

Wenn in Jud 15 statt des Priesters ein Bauer, in Jud 14 gar ein Hofrätsellöser erwähnt wird, so sind dies rein zufällige Abweichungen.

3. Der Antwortgeber ist in allen Varianten, ausser Jud 14 und 22, ein Jude. Während das Vorkommen des christlichen Priesters als Gefragten auf eine christliche Quelle des Schwanks hinwies, beweist die Erwähnung des Juden als Antwortgebers eine bewusste jüdische Überarbeitung dieser Quelle: ein Jude in dieser Rolle kommt nämlich in keiner einzigen christlichen oder überhaupt nichtjüdischen Variante von „Kaiser und Abt" vor.

Sehr bemerkenswert ist der in Jud 3—5, 9, 13, 17—19, 21 und 23 (vgl. auch 20) wiederkehrende Zug, dass der kluge Jude ein allmächtiger, aber von den Christen gehasster Minister, also gewissermassen ein Hofjude ist (Minister, Rat, Günstling oder Freund des Herrschers). Dieser charakteri-

stische Zug, der sonst in keiner einzigen Variante unseres Schwanks vorkommt, hängt aufs engste mit der eigentümlichen Anfangsepisode der erwähnten Varianten zusammen, auf welche ich unten (p. 35) zurückkommen werde.

Die Varianten Jud 5, 6, 12, 16 und 23 machen den Juden zu einem Rabbiner: das Erscheinen dieses wohl sekundär entstandenen Zuges erklärt sich dadurch, dass zu einem christlichen Priester ein jüdischer Rabbiner ein gutes Gegenstück abgibt. — In Jud 4 ist der Jude ein Doktor, also wohl Hofarzt.

Wo der Jude kein Günstling des Herrschers ist, wird er bisweilen als Nachbar (Jud 8, 11), Freund (Jud 7) oder Bekannter (Jud 15) des Gefragten eingeführt.

Ziemlich selten wird der Name des Juden genannt. Zweimal heisst er R. Jonathan von Prag*) oder Preger (Jud 5, 16), einmal R. Akiba (womit jedoch natürlich nicht der berühmte Zeitgenosse Barkochbas gemeint sein kann: Jud 6), zweimal Moses (Jud 8) oder Moške (Jud 2, vgl. auch 20), einmal Joške (Jud 20), einmal Chajim (Jud 15), einmal Jehudo (GG 57).

Wenn wir in Jud 22 statt des Juden einen christlichen Priester finden, so erklärt sich dies durch teilweise Angleichung der Person des Antwortgebers an die Person des Gefragten (letzterer ist hier ein Bischof). Dass der Priester hier tatsächlich sekundär eingedrungen ist, sieht man aus dem Vorhandensein der Heiligenbildepisode (unten p. 31 sq.), welche sehr wohl einem Juden, nicht aber einem gläubigen Christen zu Gesicht steht.

Sehr auffallend ist das Auftreten des Hirten in Jud 14: der Hirt kommt nämlich in unserem Schwank sonst nur bei germanischen Völkern vor, oder bei solchen, welche unter dem stärksten Einfluss der germanischen Kulturen stehen. Es wäre ja möglich, auch in unserem Falle an deutschen Einfluss zu denken, doch weisen die Minsker jüdischen Varianten von „Kaiser und Abt“ mit den deutschen mündlichen Varianten desselben Schwanks sonst durchaus keine näheren Berührungspunkte auf. Ich wäre deshalb eher geneigt, an einen literari-

*) Herr Oberrabbiner Epstein hat mich darauf hingewiesen, dass unter diesem Namen nur R. Jonathan Eybeschütz gemeint sein kann: geb. in Krakau um 1690, seit 1714 Prediger und Rabbiner in Prag, seit 1741 Rabbiner in Metz, seit 1750 Oberrabbiner von Altona, Hamburg und Wandsbeck, gest. in Altona den 18. September 1764 (*Jewish Encyclopedia* V 308—310 s. v. Eybeschütz, mit Bild).

schen Einfluss z. B. seitens der Ballade Bürgers zu denken: letztere ist ja tatsächlich mindestens in einem Fall als jüdische Volkserzählung aufgezeichnet worden (Jud 1).

In den zwei Varianten, in welchen infolge von Angleichung statt der Personenkombination „Herrscher + Priester + Jude" die Kombination „Herrscher + Jude + Jude" (Jud 20) oder „Herrscher + Bischof + Priester" (Jud 22) erscheint, ist der Antwortgeber der Bruder des Gefragten (und zwar ist er diesem sehr ähnlich: Jud 22). Dieses Bruderverhältnis halte ich für nicht ganz zufällig, da es auch, obwohl sehr selten, in weiss- und grossrussischen Varianten von „Kaiser und Abt" sowie anderswo vorkommt. Ich möchte annehmen, dass dieser Zug in die beiden jüdischen Varianten sekundär aus christlichen (vielleicht sogar literarischen) eingedrungen ist und die erwähnte Angleichung zur Folge gehabt hat.

Als ursprüngliche und normale Personenkombination der litauisch-jüdischen Varianten von „Kaiser und Abt" sehe ich demnach die Kombination „Herrscher + christlicher Priester + Jude" an, welche sich auch in den meisten Fällen intakt erhalten hat (Jud 2—10, 12, 13, 16—19, 21, 23, GG 57) und nur selten, hauptsächlich durch Angleichungserscheinungen, teilweise zerstört worden ist (Jud 11, 15, 20, 22); am stärksten abweichend ist die Personenkombination in Jud 14 (Zar + Hofrätsellöser + Hirt).

II. Die Fragen.

Die Zahl der Fragen in jeder einzelnen Variante beträgt (wie übrigens schon in der Urform des Schwanks und in der Mehrzahl der nichtjüdischen Varianten) überall drei (nur in Jud 4 hatte der Aufzeichner beinahe noch eine vierte Frage hineingefügt: s. oben p. 10 n. 1. 2).

Von den sechzehn Fragen, welche im Schwank von Kaiser und Abt mehr oder weniger regelmässig vorkommen und welche ich in meiner Monographie mit den Buchstaben A—Q bezeichne, begegnen in den Minsker jüdischen Varianten nur vier, und zwar solche, welche auch sonst (insbesondere in Weissrussland und Litauen) ungemein häufig sind: G. Wo ist der Mittelpunkt der Erde? H. Wieviel Sterne sind am Himmel? N. Wieviel bin ich wert? Q. Was denke ich?

G. Wo ist der Mittelpunkt der Erde*)?

18 Varianten: Jud 3—6, 9, 11, 13—23, GG 57.

Die Formulierung der Frage ist im Grunde überall die gleiche, die Antwort ebenfalls („Hier, und wenn du es nicht glaubst, so miss selbst nach"). Ausschmückende Motive, welche mehrmals selbständig entstanden sein können und auch sonst vielfach vorkommen, sind die folgenden: der Antwortgeber nimmt, ehe er antwortet, scheinbare Messungen vor (Jud 9, 15, 18, 19, — sicher auch 20, wo er beim Gange zum Kaiser einen Arschin mitgenommen hat); er steckt seinen Stock in die Erde (Jud 5, 6, 14, 15, 17, 18).

H. Wieviel Sterne sind am Himmel?

7 Varianten: Jud 2, [4], 7, 8, 10, 12, 14, 15.

Die Formulierung der Frage ist überall die gleiche, die Antwort in den meisten Fällen auch: „So und soviel, und wenn du es nicht glaubst, so zähl' selbst nach"**); diese Antwort, welche auch in den nichtjüdischen Varianten unseres Schwanks heutzutage die gewöhnlichste ist, ohne die ursprüngliche zu sein, kommt in folgenden Texten vor: Jud 2 (5000), [4 (10000 + 5)], 8 (2000000), 10 (1000), 12 (20787), 14 (so und soviel). — Eine ältere Antwort verglich die Zahl der Sterne am Himmel mit der Zahl anderer schwer zählbarer Gegenstände, wobei ursprünglich offenbar von Sandkörnern, später aber besonders oft von Haaren die Rede war (letzteres findet sich noch heutzutage in verschiedenen litauischen, polnischen und ukrainischen Varianten); zu dieser älteren Antwortform gehört offenbar die Antwort in Jud 15 („Sterne am Himmel sind ebensoviel, wie Mohnkörner in einem Pfunde Mohn sind)***). — Die Antwort in Jud 7 („Zähle du zuerst, und dann werde ich dir antworten") ist ganz verderbt und kommt anderwärts nicht vor.

N. Wieviel bin ich wert?

20 Varianten: Jud 2—13, 16—23.

In der Formulierung kommen keine merklichen Unterschiede vor, ausser in Jud 7, wo die indirekte Frage, nach der

*) Oder der Welt: das Volk pflegt beide Begriffe nicht scharf auseinanderzuhalten.

**) In Jud 10, wie auch 15, ist die Begründung zufällig weggelassen.

***) Vgl. die slovenische Variante SS 2: „ebensoviel als Graupen in diesem Sack sind".

ausdrücklichen Erklärung der Aufzeichnerin, zu interpretieren ist: „Wieviel bist du [d. h. der Priester] wert?“ — eine höchst unglückliche Entstellung der ursprünglichen Form.

Sehr interessant ist es zu sehen, wie sich die ursprüngliche Antwort „Du bist 29 Silberlinge wert, denn Christus ist für 30 verkauft worden“ unter den Händen der Juden umgestaltet hat. Diese Antwort war für einen Juden natürlich absolut unbrauchbar und musste durch eine andere ersetzt werden. Am nächsten lag der Gedanke, aus Christus Joseph und aus den 29 Silberlingen 19 Schekel zu machen: dieses Verfahren ist auch tatsächlich in der aus Bürger entlehnten Variante Jud 1 angewandt worden, ebenso wie in der lustigen Travestie des Reb Schamsche Zoreles (oben p. 26). Einen ganz anderen Ausweg wählen sämtliche*) echte litauisch-jüdische Varianten: in ihnen vergleicht der Jude den Wert des Herrschers mit dem Werte eines christlichen Heiligenbildes und schätzt den Herrscher natürlich etwas niedriger ein (nur in Jud 5 ebenso hoch). Auf diese Weise wird die Antwort auf die Frage N aus einer Predigt christlicher Demut zu einer boshaften Satire auf den christlichen „Götzendienst“. Dass sie wirklich so gemeint ist, das beweisen schon die wegwerfenden Ausdrücke *„geck'l“* (= kleiner Götze“) in Jud 2, „Abgott“ in Jud 5 und „Bild eines Götzen“ in Jud 22, sowie ganz besonders die Phrase in Jud 5: „Bist du doch nicht mehr wert, als der Gott, an den du glaubst“.

Eine ähnliche Antwort auf die Frage N ist mir sonst nur in einer einzigen Variante unseres Schwanks begegnet, nämlich in einer burjatischen (*As* Bur 1): der Chan ist 49 Kopeken wert, weil ein gemaltes Götterbild 50 Kopeken kostet; doch trägt diese Antwort hier keinen satirischen Charakter, weil der Erzähler selbst ein Buddhist war und ein buddhistisches Götterbild meinte. Übrigens ist die burjatische Variante zweifellos bei den Russen entlehnt.

Die Umwandlung der Antwort auf die Frage N scheint bei den Juden nicht mehrmals, sondern einmal vor sich gegangen zu sein. Dafür spricht auch jener immer wiederkehrende Zug, dass der Jude das Heiligenbild nicht etwa bloss erwähnt, sondern auf dem Wege zum Herrscher kauft, einsteckt und

*) Wenn in Jud 10 die Motivierung der Antwort „24 Gulden“ fehlt, so beruht dies nur auf der Flüchtigkeit der Aufzeichnung.

dem Herrscher als handgreiflichen Beweis vorzeigt. Nur in Jud 2, 10 und 16 ist dieser Zug ausgefallen; in Jud 4 sagt der Jude wenigstens, er habe vor kurzem ein Heiligenbild gekauft — ob auf dem Wege zum Zaren, ist nicht klar.

Das Heiligenbild stellt nach Jud 18 Jesus Christus, nach Jud 23 die Mutter Gottes dar; Jud 3 und 7 erwähnen statt des Bildes ein Kreuz; ob in Jud 2 (*geck'l*), 5 (Abgott) und 17 (Gott) ein Bild oder ein Kruzifix gemeint ist, ist schwer zu entscheiden.

Der Preis des Bildes wird verschieden angegeben: *1 Kopeke* (Jud 8, 12), *1*$^1/_2$ *Kop.* (Jud 5: „3 Pfennig", Jud 7: „3 Groschen"), *2 Kop.* (Jud 4), *3 Kop.* (Jud 2, 6: „1 Sechser", 16), *5 Kop.* (Jud 3, 9, 18—20), *10 Kop.* (Jud 13, 21), *15 Kop.* (Jud 11, 17: „1 Gulden", 23), *10 Rubel* (Jud 22), *überhaupt kein Preis angegeben* (Jud 10).

Auch der Wert des Herrschers variiert: *gar nichts* (Jud 7), $^1/_2$ *Kop.* („1 Groschen": Jud 8, 12), *1*$^1/_2$ *Kop.* (Jud 2, 4, 5: „3 Pfennig", 6: „1 Dreier", 16), *3 Kop.* (Jud 20), *3*$^1/_2$ *Kop.* (Jud 19), *4*$^1/_2$ *Kop.* (Jud 3, 9, 18), *5 Kop.* (Jud 13, 21), *7*$^1/_2$ *Kop.* (Jud 11, 17: „$^1/_2$ Gulden", 23), *3 Rub. 60 Kop.* (Jud 10: „24 Gulden"), *5 Rubel* (Jud 22).

Bisweilen wird die Schätzung des Herrschers noch besonders motiviert: der Herrscher kommt gleich nach Gott (Jud 8, 11), er ist die andere Hand Gottes (Jud 12, 23), er ist ein halber Gott (Jud 16, 21). Besondere Beachtung verdient folgende zweimal (Jud 2, 22) vorkommende Motivierung: Gott ist ein Herr über Himmel und Erde, der Monarch ein Herr nur über die Erde, also bloss die Hälfte des Preises wert; eine solche oder ähnliche Motivierung kommt nämlich auch in einigen sonstigen Varianten von „Kaiser und Abt" vor, darunter auch in litauischen, weiss- und grossrussischen und ukrainischen.

Q. Was denke ich?

Alle 23 Varianten.

Die Formulierung ist überall die gleiche; ebenso die Antwort („Du denkst, ich sei der und der, ich bin aber jemand anders"), ausser Jud 13, wo sie lautet: „Du denkst, ob ich es sei oder nicht ich" (ebenso in der bulgarischen Variante SB 2)*).

*) In Jud 3, 6, 12, 14, 15 wirft der Antwortgeber bei der Antwort seine Verkleidung ab — was auch in sonstigen Varianten von „Kaiser und Abt" häufig vorkommt.

Z. Die in GG 57 vorkommende Frage: „Wievielmal bist du abgebrannt?“ (Antw.: „Siebenmal, weil ich sieben Töchter verheiratet habe“) ist dem Schwank von Kaiser und Abt gänzlich fremd und bildete ursprünglich wahrscheinlich eine selbständige Anekdote.

Fragenkombinationen. Ausser der singulären Kombination GZQ (GG 57) kommen in unseren 23 Varianten nur folgende drei Kombinationen vor, welche alle drei auch bei den Nachbarn der litauischen Juden ungemein verbreitet sind:

GNQ — Jud 3—6*), 9, 11, 13, 16—23 (15 Var., darunter NGQ — Jud 4, 5, 16, 19, 20, 22: 6 Var.);

HNQ — Jud 2, 7, 8, 10, 12 (5 Var., darunter NHQ — Jud 10 [wo die Reihenfolge der Antworten aber HNQ ist]: 1 Var.);

GHQ — Jud 14, 15 (2 Var., darunter HGQ — Jud 14: 1 Var.).

In meiner grossen Monographie habe ich nachzuweisen versucht, dass die Kombination GHQ nach Russland von der Balkanhalbinsel über Österreich-Ungarn gekommen ist, GNQ — aus Frankreich (?) über Deutschland und Polen, HNQ — aus Deutschland über Polen. Die Untersuchung aller drei Kombinationen wird aber aufs äusserste durch den Umstand erschwert, dass in den einzelnen Varianten eine jede derselben sekundär aus der Verschmelzung der beiden übrigen entstehen konnte und auch tatsächlich vielfach entstanden ist.

Wenn wir uns nun die Frage stellen, welche Kombination in der Minsker jüdischen Bearbeitung unseres Schwanks die ursprünglichste ist, so müssen wir uns vor allem gegen die Kombination GHQ aussprechen, welche nur in zwei Varianten vorkommt, die durch den Einfluss fremder (christlicher?) Varianten verderbt sind oder doch jedenfalls stark von den übrigen abweichen (ungewöhnliche Personenkombinationen, Fehlen der Frage N mit ihrer so charakteristischen Antwort).

Zwischen den beiden Kombinationen GNQ und HNQ entscheidet die Variantenzahl (15:5) zu Gunsten der ersteren. Und nicht nur die Variantenzahl: die GNQ-Varianten zeichnen sich auch durch ihre bessere Erhaltung, insbesondere durch das

*) In der Aufzeichnung Jud 4 stand ursprünglich NGHQ, später ist H weggestrichen worden.

fast durchgängige*) Vorkommen der charakteristischen Anfangsepisode (s. u. p. 35) aus, welche in den HNQ-Varianten durchweg durch verschiedene andere, teilweise aus christlichen Varianten entlehnte Motive ersetzt ist. Ich glaube daher, dass in den litauisch-jüdischen Varianten die Fragenkombination HNQ (ebenso wie GHQ) mehrmals sekundär aus GNQ entstanden ist, und zwar durch die Nebeneinwirkung anderer (christlicher?) die Frage H enthaltender Varianten. Wie leicht ein solcher Nebeneinfluss sich einstellen kann, das sehen wir an dem Beispiel des Aufzeichners von Jud 4, welcher aus einer anderswo gehörten Variante die Frage H bereits in seinen Kojdanover Text eingefügt und auf diese Weise die Kombination NGHQ erhalten hatte, dann aber die überzählige Frage nachträglich ausstrich (s. oben p. 10 n. 1. 2).

Was die Reihenfolge der Fragen G, N und Q anlangt, so scheint das Zahlenverhältnis (9:6 Var.) zu Gunsten der Reihenfolge GNQ zu sprechen; auch ist die letztere durchaus effektvoller als NGQ.

III. Die übrigen Züge.

1. Beweggrund der Handlungsweise des Herrschers.

In den meisten modernen Varianten (aber erst seit dem XVIII. Jahrhundert) dient zur Erklärung dieser Handlungsweise eine höchst amüsante Erzählung (die Inschriftepisode): der Geistliche schreibt an sein Haus: „Ich habe keine Sorgen", der Herrscher liest diese Inschrift, ärgert sich über sie und beschliesst, dem Geistlichen Sorgen zu machen.

Dieses Motiv scheint den litauisch-jüdischen Varianten ursprünglich durchaus fremd zu sein. Wir begegnen ihm zwar in Jud 2 („Ich bin der klügste Mensch von der Welt" **) und in GG 57 („Ich bin der Priester ohne Sorgen"), aber die letztere Variante ist überhaupt nicht rein jüdisch, sondern mindestens teilweise deutsch oder russisch (s. oben p. 23—25); und auch in der ersteren ist christlicher Einfluss nicht unwahrscheinlich, jedenfalls steht sie gänzlich vereinzelt da.

*) Nur in Jud 6, 11, 16, 22 fehlt die Anfangsepisode.

**) Diese übrigens sehr naheliegende Formulierung der Inschrift kommt auch in nichtjüdischen Varianten sporadisch vor.

Hingegen finden wir in 11 Varianten (sämtlich mit der Fragenkombination GNQ), mehr oder minder gut erhalten, folgende sehr charakteristische Anfangsepisode (Jud 3—5, 9, 13, 17—21, 23): „Ein christlicher Priester*) ist auf den allmächtigen jüdischen Minister des Herrschers neidisch und bittet den letzteren, er solle den Juden davonjagen und an dessen Stelle ihn selbst, den Priester, zu seinem Minister machen. Der Herrscher geht darauf ein unter der Bedingung, dass der Priester zuvor drei Fragen beantworte. Das kann der Priester nicht und wendet sich um Hilfe an jenen selben jüdischen Minister, welchen er stürzen will".

Diese sonst nirgends vorkommende Anfangsepisode scheint unter dem Einfluss der Esthersage entstanden zu sein: dass den jüdischen Erzählern bei dem Verhältnis zwischen dem Juden und dem Priester wirklich dasjenige zwischen Mardochai und Haman vorschwebt, sieht man am besten aus Jud 23, wo der Priester den Zaren zur Ausrottung aller Juden zu bereden sucht (vgl. auch Jud 19: der Minister soll getötet werden).

In jenen Varianten, welchen sowohl die Ministerepisode als die Inschriftepisode fehlt, wird die Handlungsweise des Herrschers auf die bunteste und zufälligste Weise motiviert: der Priester ist sehr faul (Jud 7); man hat ihn als schädlichen Menschen verklagt (Jud 12); er hat dem König während des Gottesdienstes keine Ehre erwiesen (Jud 22); er ist seiner Klugheit wegen berühmt (Jud 8); der eine Priester will den anderen ausquartieren (Jud 11); der Bauer hat den König, ohne es zu wissen, beleidigt (Jud 15); der Gefragte ist Hofrätsellöser (Jud 14); oder es fehlt überhaupt jede Motivierung (Jud 6, 10, 16). — Alle diese Fälle (ausser Jud 14?) scheinen durch das zufällige Vergessen der Ministerepisode erklärt werden zu müssen.

2. Zur Beantwortung der Fragen wird dem Gefragten eine Frist gesetzt, wenn dies auch nicht überall ausdrücklich erwähnt wird; die Dauer der Frist setzen Jud 2, 5, 6, 9, 14, 15, 16 (?), 21, 23, GG 57 auf drei Tage fest, Jud 8 — auf einen Tag.

*) Dieser ist in Jud 13, 17, 21, 23 ebenfalls ein Höfling des Herrschers.

3. Im Fall der Nichtbeantwortung der Fragen droht dem Gefragten gewöhnlich eine Strafe, wenn dies auch wiederum nicht immer klar erwähnt ist. An Strafandrohungen kommen vor: Tod (Jud 8, 9, 12, 15, 16, 23), Entlassung (Jud 7, 20, 22), Ausquartierung (Jud 11), ungenannte Strafe (Jud 5); bisweilen wird statt (Jud 14) oder neben (Jud 16) der Strafandrohung ein Lohnversprechen erwähnt: vgl. auch die Varianten mit der Ministerepisode.

4. Ähnlichkeit des Antwortgebers mit dem Gefragten. Dieser Zug, welchem wir bei den Minsker Juden nur in Jud 22 begegnet sind (vgl. oben p. 29), kommt auch anderwärts sporadisch vor.

5. Rollentausch des Antwortgebers mit dem Gefragten. **a)** Der Gefragte überträgt seine Rolle überall dem Antwortgeber; dies ist in der Regel von einem Kleidertausch begleitet, welcher meistens, aber nicht immer, ausdrücklich erwähnt wird. **b)** Dagegen kommt die umgekehrte Rollenübertragung, welche in einigen Dutzenden nichtjüdischer Varianten begegnet, bei den Minsker Juden nur in den sehr nahe miteinander verwandten Aufzeichnungen Jud 17 und 18 vor: der Jude überredet den dummen Priester, sich statt seiner nackt auf einen Korb mit Eiern zu setzen, um dieselben auszubrüten; dies ist aber eine selbständige Anekdote, welche mit „Kaiser und Abt" ursprünglich nichts zu tun hat*).

6. Endresultat der Begebenheit. Dass der Herrscher dem Antwortgeber die Stelle des Gefragten verleiht und umgekehrt, wie dies in sehr vielen Varianten von „Kaiser und Abt" vorkommt, konnte der jüdische Bearbeiter natürlich nicht erzählen: es wäre doch gar zu toll gewesen, wenn der Jude zum christlichen Priester ernannt worden wäre oder gar umgekehrt. Der Schwank hat daher meistens keinen genauer ausgeführten Schluss; bisweilen wird die Belohnung des Juden besonders erwähnt (Jud 7, 8, 12, 14, 16), bisweilen die Bestrafung des Priesters, und zwar dessen Hinrichtung (Jud 12, 16, 18, 23) oder Entlassung (Jud 7).

) Vgl. A. Aarne, Estnische Märchen- und Sagenvarianten, Hamina 1918 [auf d. Umschl.: 1919] (= FF Communications nr. 25), p. 99 nr. 1677: „Der General brütet ein Ei aus: Der Page verlockt den General an seiner statt Eier auszubrüten, ruft den König herbei, um zuzusehen".

7. Eine Lokalisation der Erzählung begegnet nur in Jud 5 (Spanien), und auch da ist sie rein zufällig.

Ich gebe nun eine tabellarische Übersicht aller besprochenen Varianten (einschl. Jud 1), um die Verteilung der entscheidenden Züge zu zeigen (Jude als Antwortgeber, Fragenkombination GNQ, Zug **a**: Ministerepisode, s. ob. p. 35, Zug **b**: Vergleichung des Wertes des Herrschers mit dem Preise des unterwegs gekauften Heiligenbildes, s. ob. p. 31 sq.).

Jud 1	Kais.	Priest.	Hirt	NFQ	—	—	Aus Bürger entlehnt.
Jud 2	Kais.	Priest.	*Jude*	HNQ	Inschr.	*b*	
Jud 3	Kais.	Priest.	*Jude*	*GNQ*	*a*	*b*	
Jud 4	Zar	Priest.	*Jude*	*NGQ*	*a*	*b*	
Jud 5	Kais.	Priestt.	*Jude*	*NGQ*	*a*	*b*	
Jud 6	Kais.	Bisch.	*Jude*	*GNQ*	—	*b*	
Jud 7	Kön.	Priest.	*Jude*	HNQ	—	*b*	
Jud 8	Zar	Priest.	*Jude*	HNQ	—	*b*	
Jud 9	Herrsch.	Priest.	*Jude*	*GNQ*	*a*	*b*	
Jud 10	Kais.	Priest.	*Jude*	NHQ (HNQ)	—	(*b*)	
Jud 11	Priest.	Priest.	*Jude*	*GNQ*	—	*b*	
Jud 12	Kais.	Priest.	*Jude*	HNQ	—	*b*	
Jud 13	Zar	Priest.	*Jude*	*GNQ*	*a*	*b*	
Jud 14	Zar	Hofrätsell.	Hirt	HGQ	—	—	
Jud 15	Kön.	Bauer	*Jude*	GHQ	—	—	
Jud 16	Zar	Papst	*Jude*	*NGQ*	—	*b*	
Jud 17	Kais.	Priest.	*Jude*	*GNQ*	*a*	*b*	Eierepisode } s. oben
Jud 18	Herrsch.	Priest.	*Jude*	*GNQ*	*a*	*b*	Eierepisode } p. 36.
Jud 19	Kais.	Priest.	*Jude*	*NGQ*	*a*	*b*	
Jud 20	Kais.	Jude	*Jude*	*NGQ*	*a*	*b*	
Jud 21	Kais.	Priest.	*Jude*	*GNQ*	*a*	*b*	
Jud 22	Kön.	Bisch.	Priest.	*NGQ*	—	*b*	
Jud 23	Zar	Priest.	*Jude*	*GNQ*	*a*	*b*	
GG 57	Kön.	Priest.	*Jude*	GZQ	Inschr.	—	

Ich komme mithin zu folgenden Resultaten:

1) Es gibt eine besondere Minsker jüdische Redaktion des Schwanks von Kaiser und Abt, welche uns in 22 mehr oder minder gut erhaltenen, teilweise auch von anderen Redaktionen beeinflussten Varianten bekannt ist. Einzig die aus Bürger entlehnte Variante Jud 1, sowie die Variante Jud 14 weisen keine spezifischen Kennzeichen der erwähnten Minsker

jüdischen Redaktion auf (doch ist es trotzdem möglich, dass auch Jud 14 auf ihr basiert).

2) Der ursprüngliche Text dieser Minsker jüdischen Redaktion hatte folgenden Inhalt:

Ein christlicher Priester ist auf den allmächtigen jüdischen Minister des Herrschers neidisch und bittet den letzteren, er solle den Juden davonjagen und an dessen Stelle ihn selbst, den Priester, zu seinem Minister machen. Der Herrscher geht darauf ein unter der Bedingung, dass der Priester zuvor folgende Fragen beantworte: 1) Wo ist der Mittelpunkt der Erde, 2) Wieviel bin ich wert, 3) Was denke ich. — Der Priester kann zur gegebenen Frist die Antworten nicht finden und wendet sich um Hilfe an jenen selben Minister, welchen er stürzen will. Der Jude verspricht dem Priester zu helfen, zieht dessen Kleider an und geht zum Herrscher; unterwegs kauft er für 5 (?) Kopeken ein Heiligenbild. Dem Herrscher antwortet er folgendermassen: 1) Hier, und wenn du es nicht glaubst, so miss selbst nach; 2) Ich habe dieses Heiligenbild, also Gott, für 5 (?) Kopeken gekauft, folglich bist du $4^1/_2$ (?) Kopeken wert; 3) Du denkst, ich sei der christliche Priester — in Wirklichkeit aber bin ich dein jüdischer Minister.

3) Die Quelle der Minsker jüdischen Redaktion war eine christliche Variante des Schwanks, welche sich wenig von jenen Varianten unterschied, die noch heute bei den Weiss- und Grossrussen, Polen und Litauern im Umlauf sind (Personen: Herrscher + Geistlicher + ?, Fragen: GNQ).

4) Die Anfangsepisode der Minsker jüdischen Redaktion ist offenbar von der Esthersage beeinflusst.

5) Das Verbreitungsgebiet der Minsker jüdischen Redaktion umfasst nicht nur die Stadt, sondern auch das Gouvernement Minsk (wenigstens die Kreise Minsk, Sluck und Ihumen) sowie den Kreis Oszmiany des ehemaligen Gouv. Wilna; wie weit es sich noch sonst erstreckt, kann ich nicht feststellen.

6) Die Entstehungszeit der Minsker jüdischen Redaktion wird kaum sehr weit zurückliegen, doch scheint sie wegen ihrer starken Verbreitung immerhin schon mindestens einige Jahrzehnte alt zu sein; dass die erste Aufzeichnung (Jud 7) kurz vor dem 24. Dezember 1918 gemacht worden ist und dass auch die datierbaren Erinnerungen der Gewährsleute nicht bis hinter 1905 zurückreichen (Jud 5, GG 57), kann natürlich nicht dagegen sprechen.

7) Die Minsker jüdische Redaktion ist sehr häufig der Beeinflussung seitens anderweitiger (besonders christlicher) Varianten von „Kaiser und Abt“ ausgesetzt gewesen:

dadurch erklärt sich z. B. das Auftauchen der Frage H in mehreren Varianten, die Entstehung der Fragenkombinationen HNQ und GHQ, sowie das Auftreten des Inschriftmotivs in Jud 2 und GG 57.

Zum Schluss möchte ich noch auf die Möglichkeit hinweisen, dass der Urtext der Minsker jüdischen Redaktion in der jüdischdeutschen Literatur zu suchen ist. Die Grossmutter des Aufzeichners von Jud 16 erklärte nämlich, diese Geschichte einmal irgendwo gelesen zu haben; doch glaube ich eher, dass hier eine Gedächtnistäuschung vorliegt.

QUAESTIUNCULAE HORATIANAE

SCRIPSIT

J. BERGMAN

DORPATI MDCCCCXXI

Typis expressit C. Mattiesen, Dorpati MDCCCCXXI

I.

De antiquae Horatii recensionis memoria in codicibus saec. VI et VII Prudentianis servata.

Constat inter omnes, codicum Horatianorum permagnam quidem copiam exstare, nullos tamen in tanto numero certam et indubitatam memoriae antiquissimae atque sincerae fidem prae se ferre.

Ne nomen quidem Vetti Agori Basili Mavorti, illustrissimi illius veterum poetarum editoris, qui summo magistratu anno DXXVII post Christum natum in urbe functus est, in quibusdam codicibus[1]) subscriptum, veram recensionis Mavortianae memoriam in his codicibus retineri testimonio indubitato testatur. Nam etiam horum librorum lectiones variae sunt neque inter se constantes, interpolationum et arbitrii librariorum medii, quod vocatur, aevi apertissima indicia praebentes.

Scholiorum quoque antiquorum reliquias, non solum eorum, quae sub Acronis nomine circumferuntur, sed etiam illorum, quae Porphyrionis auctoritate fulciri possunt, minoris momenti esse ad liquidum perductum est. „Quantilli existimanda sit Porphyrionis in recensendis vel explicandis verbis poetae auctoritas, ipse invitus scholiis ineptis nimis saepe demonstrat". Haec verba sunt novissimi carminum Horatianorum editoris critici, Friderici Vollmeri[2]), qui post renovatas et religiosissimas in his rebus investigandis curas, monendum censet, ut certa testimonia *extra codices Horatianos servata* diligenter observentur, qualia et ipse in commentario suo addidit, neve neglegatur „quid *διαῤῥήδην* ab antiquis Horatio tributum sit, quid minus diligenter relatum".

---

1) Scilicet in tribus Parisinis (7972 s. IX, 7900 s. X, 8265 s. XII), in Leidensi 28 s. X, in Reginensi-Oxoniensi P 2 s. X, in Taurinensi L. VI. 2 s. XI, in Bruxellensi 9776—9778 s. XI, in Gothano B 61 s. XV.

2) Q. Horatii Flacci Carmina rec. Fr. Vollmer, ed. maior iterata et correcta, Lipsiae 1917.

Iure haec monuit. Inter eiusmodi subsidia critica numeranda sunt etiam quae a sequentibus poetis et aliis scriptoribus Horatio deprompta sunt vel ad similitudinem eius accommodata. Magnus est in posterioribus antiquitatis saeculis scriptorum numerus, qui Horatium imitati sunt vel *ἀποφθέγματα* ex libris eius excerpta in usum suum verterunt. Quam rem non est cur longius persequar, cum notissima sit. Sed inter poetas Romanos posteriores, quos Horatium diligenter evolvisse et in usum suum vertisse apparet, unus omnium ceteris praestare videtur Aurelius Prudentius Clemens. Quanta apud hunc principem christianae antiquitatis poetam copia sit phrasium et sententiarum Horatianarum, iamdiu observatur. Manifestum est Prudentium exemplaria priscorum poetarum Romanorum nocturna versasse manu, versasse diurna, quippe qui fuerit — ut cum Gennadio loquar[1]) — ‚saeculari litteratura eruditus'. Quo factum est, ut apud eum multorum poetarum veterum memoria servata sit. Ac praesertim vestigia Vergili et Horati pressisse invenitur, quamquam etiam Lucretio, Tibullo, Propertio, Ovidio, Lucano, Senecae, Statio, Juvenali, Martiali familiarem eum fuisse apparet, ne de Claudiano, eiusdem aetatis poeta, cuius carmina paucis annis ante Prudentianos libros edita sunt, dicam.

De imitationibus eius Horatianis iam ante triginta quattuor annos fusius egit vir doctus Germanus, Hermannus Breidt[2]). Sed omnes eiusmodi investigationes olim factae incertis aliquatenus fundamentis fulciebantur, quia nondum de vero et sincero Prudenti textu constabat. Nemo enim totam codicum Prudentianorum molem ingentissimam perscrutatus viam et rationem per labyrinthum eorum monstrare potuerat. Qui novissimam carminum Prudentianorum editionem criticam edendam curavit, Albertus Dressel[3]), paulo plures quam septuaginta codices atque maiorem eorum partem tantum nomine et fama cognoverat; ipse nullos nisi Vaticanos et paucos in Germania servatos contulerat vel potius fortasse — quod ad Vaticanos attinet — ex collationibus Arevali notos adhibuerat. Re vera autem tantus est codicum Prudentianorum numerus, ut plus quam tres compleant centurias. Neque id solum curis Dresselii defuit, quod

1) De viris inlustribus XIII.

2) H. Breidt, De Aurelio Prudentio Clemente Horatii imitatore. Heidelbergae 1887.

3) Aurelii Prudentii Clementis Carmina rec. A. Dressel. Lipsiae 1860.

maiorem codicum partem non pervestigaverat, sed ne optimas quidem membranas in examen vocaverat; auctoritate Faustini Arevali confisus textum suum codice Vaticano Reginensi 321 (saec. X) pro fundamento usus constituit, neglectis duobus, qui et optimam et antiquissimam memoriam servabant, Parisino scilicet 8084 et Ambrosiano (Mediolanensi) D 36 sup..

Postquam consilio et auctoritate Academiae Vindobonensis nova codicum omnium investigatione atque censura instituta[1]) de generibus et fide eorum iudicare potui, textum puriorem et ab interpolationum labe liberatum mox praesto habebimus in editione critica, Vindobonae edenda, quam, ante aliquot annos iam prelo paratam, propter res adversas belli causa ortas, nondum nobis licuit typis mandare.

Dum tempora libris maioribus imprimendis meliora exspectamus, occasionem nobis benigne praebitam ab amplissimis illis viris, qui Acta et commentationes Universitatis litterarum Dorpatensis edendas curant, grato animo adripuimus, ut saltem minores quosdam horum studiorum fructus in lucem proferremus. Et quoniam hoc anno publicas de Horati operibus lectiones habemus, pauca de locis quibusdam Horatianis auxilio codicum Prudenti antiquissimorum illustratis proferre in animo est.

Exstat in bibliotheca nationali, quae vocatur, Parisina, numero 8084 inter codices latinos signatus, vulgo Puteaneus appellatus, codex membranaceus, pro decore et ornamento insigni bibliothecae illius illustrissimae semper habitus, saeculo sexto exaratus, Aurelii Prudentii Clementis carmina continens. In hoc codice post finem illius hymnorum libri, qui Cathemerinon vocatur, nomen legitur Vetti Agori Basili. Vetustate fere deletae sunt quaedam litterarum formae, ita ut hodie nihil clare legi possit, nisi — — TIUS AGORIUS — — SILIUS. Sed hoc sine dubio sufficit. Vettium Agorium Basilium illum Mavortium, qui et Horati carmina recensuit, significari nemo non videt. Non desunt, qui nomen illud genuinum et manu ipsius propria exaratum putent[2]).

Ac primum dispiciamus, qualis haec subscriptio sit. Aliae subscriptiones, quotquot in codicibus exstant, omnes — quantum scio — non solum nomen aliquod sed et alia complura continent.

1) Cf. commentationem nostram, quae inscribitur De codicum Prudentianorum generibus et virtute (Sitzungsber. d. Akad. d. Wissenschaften, Wien 1908).

2) Cf. E. O. Winstedt, Mavortius and Prudentius (The Classical Quarterly 1906, p. 10—12).

Brevissima quaeque vel ante vel post nomen subscribentis saltem *legi, emendavi, legi et emendavi, recensui* vel tale quid exhibent, velut:

emendavi Torquatus Gennadius (Cod. Martialis Florent. Medic. pl. XXXV 38);

ego Crispus Salustius emendavi Romae felix (Cod. Apulei Florent. Medic. pl. LXVIII 2);

feliciter emendavi discriptum Rabennae Rusticius Helpidius domnulus VC (Cod. Iul. Par. excerpt. Valer. Max. Vat. 4229).

Calliopius recensui (Cod. Terenti Vat. 3886).

In compluribus codicibus commentarios Caesaris de bello Gallico continentibus post finem unius cuiusque libri haec servata est subscriptio:

Iulius Celsus Constantinus v. c. legi.

Subscriptio illa Mavortiana in quibusdam Horati codicibus servata hoc modo se habet:

Vettius Agorius Basilius Mavortius v. c. et inl. ex com. dom. ex cons. ord. legi et ut potui emendavi conferente mihi magistro Felice oratore urbis Romae.

In Prudenti codice Parisino lat. 8084 post finem hymnorum Cathemerinon paulo infra mediam paginam nihil nisi nomen, quod supra diximus, legitur, eadem, ut videtur, manu exaratum, quae notas quasdam metra indicantes in margine hymnorum addidit, sine dubio antiqua manu non multo post ipsum codicis scribam primarium scribente (si non eiusdem ipsius est: atramentum idem fere videtur). Unde Winstedtius collegit nomen esse genuinum a Vettio ut libri possessore inscriptum, non ad recensionem indicandam. Sed licet exemplar primarium non sit; certe non longo temporis spatio ab eo remotum esse potest; codex enim eiusdem fere aetatis est et, apographum si est, sine dubio textus Mavortiani memoriam satis accurate repetitam servat.

Inter codices Horatianos vix unum reperias, qui saeculum nonum excedat. Hic autem trecentis annis ante exaratus est, in ipsa Mavorti aetate.

Alia est quaestio, qualis memoria Horatiana in hoc codice occurrat, utrum ad recensionem Mavortianam adaptata, an fortasse antiquior.

Antiquiorem crediderim. Nam licet Mavortius ipse codicem antiquissimum Prudenti suis manibus evolverit et correxerit, vix ausus esse mihi videtur ipsius Prudenti textum secundum suam recensionem Horatianam emendare, si quid a Prudentio

ex Horatio depromptum invenerat. Veri similius videtur Mavortium in emendando Horatio Prudenti verba Horatio desumpta secutum esse, quia Prudentius antiquiorem certe et fortasse meliorem Horatii editionem habere potuit quam Mavortius ipse. Utut hoc est, antiquitatis auctoritatem vel maximam habent, quae in hoc codice Horatiana occurrunt, qui, quod antiquior testis omnino deest, religiose respiciendus est. Signo A hunc codicem signavi.

Sed etiam alius Prudenti codex antiquus non sine fructu ad rem criticam Horatianam adhiberi poterit, Ambrosianus scilicet, quem supra nominavimus, saec. VII, (in monasterio Bobiensi, ut videtur, exaratus), quippe qui et ipse bonae indolis sit et longe codicum Horatianorum aetatem superet. Adde, quod lacunas in Parisino occurrentes, quia mutilus hic est, aliqua ex parte potest explere Ambrosianus, quamquam et ipse mutilus. Denique non eadem familia oriundus est, quam ob rem, ubi eadem verba praebet, veritatem memoriae confirmat. Quoniam familia illa, cuius principem locum tenet Ambrosianus, corruptelas quasdam et interpolationes paucas, rationibus dogmaticis ortas praebet, non eiusdem fidei atque auctoritatis est in Prudentio emendando quam Parisinus, sed hoc vitium ad eos locos, qui Horatio deprompti sunt, non pertinet, quorum certa videtur fuisse memoria. Hunc codicem littera B signavi.

Transeo ad locos quosdam referendos. Sed quoniam non pauci sunt, qui Horatio desumpti sunt vel imitationem eius redolent, non omnes adferam, tales solum, ubi vel differant codicum lectiones vel doctorum de veris poetae verbis sententiae. Ac ne nimius fiam, ne hos quidem omnes, neque eruditorum excogitata et dubitationes in examen vocabo sed magis exempli causa pauca proferam, ad editionem Prudentianam futuram, quod ad cetera pertinet, delegans.

Hor. Carm. I 3, 19:

qui uidit m a r e t u r g i d u m

Altera Vollmeri classis codicum Horatianorum, *(II), turgidum* exhibet, quod etiam scholiis confirmatur, sed classis prima, signo *(I)* signata, cum notis ex Blandinio vetustissimo, qui vocatur, a Cruquio excerptis conspirans, *turbidum* habet. Conferre licet

Prud. Perist. V 475:

quae t u r g i d u m quondam m a r e
gradiente Christo straueras

Nulla in codicibus primariis dissensio est: omnes t u r g i d u m exhibent. Deficit hoc loco codex A, sed B antiquitate et ipse nobilis (saec. VII), cum ceteris omnibus conspirans et cum tota reliqua familia codicis A, hoc loco deficientis (quippe qui mutilatus sit), eandem lectionem, *turgidum* scilicet, habet.

Hor. Carm. I 4, 16:

iam te premet nox f a b u l a e q u e m a n e s.

Hoc loco de sensu agitur, non de consentiente codicum Horatianorum memoria. Quaeritur, utrum *fabulae* pro genetivo sing., an pro nominativo plur. acceptum sit, quod confirmari videtur carmine quodam epigraphico (Carm. epigr. 1504, 10 saec. II), ubi *fabulas manes* exstat.

Sed Prudentius fortasse *fabulae* pro genetivo accepit; conferas quaeso

Prud. Contra Symm. I 190 sq.:

et tot templa deum Romae, quot in orbe sepulcra
heroum numerare licet, quos f a b u l a m a n e s
nobilitat, noster populus veneratus adorat.

Libri contra Symmachum in codice Mavorti (A), qui mutilus est, desunt. Sed exstat hic locus in codice Ambrosiano (B), nec de lectione *fabula* exoriri potest dubitatio, ne minima quidem; in omnibus omnium familiarum codicibus una est huius loci scriptura, quae etiam ipso metro commendatur.

Fabula subiecti vice fungitur — fabula igitur, id est fama et confabulatio hominum, manes nobilitat, id est in deorum numerum extollit. Haec mentis conceptio haud longe ab ea abhorret, quae verbis *fabulae manes* inest, si verbum *fabulae* pro genetivo accipimus.

Horat. Carm. I 34, 3—5:

. . . nunc retrorsum
uela dare atque iterare cursus
cogor r e l e c t o s.

Ita Heinsius et Bentley codicum auctoritate neglecta, qui r e l i c t o s praebent. Conferre nunc licet

Prud. Apoth. 1003:

perque atauos c u r s u m r e l e g e n t e uetustos,

ubi *relegente* non solum in codice A occurrit sed omnium librorum manu scriptorum consensu confirmatur.

Hoc loco contra codices Horatianos sagacissimum Heinsii et Bentlei acumen comprobari videtur.

Horat. Carm. II 14, 1:

E h e u f u g a c e s, Postume, Postume,
labuntur anni

Prud. Cath. XI 5:

H e u quam f u g a c e m gratiam
festina uoluebat dies

Ita legitur in A et omnibus codd. Prudentianis. In Horatianis *eheu* praevalet, sed *heu heu* ab Hieronymo traditum est, quamquam aliis locis idem Hieronymus (cf. adnotationes criticas Fr. Vollmeri) lectionem e h e u cum codicibus conspirans habet. Quamquam nullo modo certum est Prudentium hoc loco ad verbum exprimere voluisse initium illud carminis Horatiani, observanda tamen videtur lectio eius; fieri potest, ut in suo exemplari carminum Horatianorum poeta ille quarti saeculi re vera legerit *Heu, heu fugaces* et quae sequuntur. Horatio ipsi videtur ineunte versu acceptius fuisse *heu, heu* quam *eheu*; conferre licet Carm. I 15, 9: (heu heu, quantus equis). I 35, 33 (heu heu, cicatricum et sceleris pudet).

Hor. Carm. II 20, 1:

n o n u s i t a t a nec tenui ferar

Prud. Cath. VII 56:

n o n u s i t a t i s ortus hic natalibus

Ita non solum in A, sed in omnibus antiquioribus Prudentianis codd. legitur.

Quamquam ultimam syllabam leviter mutavit poeta christianus, ut ad suum usum adaptaret, non dubium videtur, quin verba Horatiana ante oculos habuerit. Quae verba *non usitata* fuisse apparet, quod lectionem etiam in codicibus Horatianis traditam confirmat, contra Bergkium, qui *visitata* coniecit.

Hor. Carm. III 2, 28—29:

— — f r a g i l e m q u e mecum
solvat p h a s e l o n

Prud. Contra Symm. II 530:

institerant tenues cumbae fragilesque faseli

Haec lectio in codd. CD PE[1]) exstat et post correcturam in VN.

In codd. MOSU autem et in VN ab initio, ante correcturam:

instar erant tenuis cumbae fragilisque faseli

In duobus antiquissimis codd. A et B, quippe qui mutili sint, hic locus omnino deest.

Quod ad imitationem Horatianam pertinet, nullius momenti sunt variae huius loci lectiones, nam haec imitatio nulla re constat nisi verbis *fragilesque* vel *fragilisque faseli.*

Difficile est eiusmodi imitationes nimium premere. Sed si credere licet, memoriam loci Horatiani fideliorem esse, Bentleius hoc loco destituitur, *fragilemue* pro *fragilemque* ponens.

Horat. Carm. III 23, 9—13:

nam quae nivali pascitur Algido
deuota quercus inter et ilices
aut crescit Albanis in herbis
victima pontificum securis
ceruice tinguet.

Codicum Horatianorum maior pars *secures* praebet, excepto Harleiano 2725 (saec IX) qui *securim* exhibet. Fr. Vollmer iure *securis* edit (= secures). Librarius ille, qui *securim* invenit, formam *securis*, nisi fallor, prave intelligens pro nominativo habuit eamque ob rem, quia accusativus esse deberet, in *securim* correxit.

Memoria quaedam huius loci Prudentio versum Apotheoseos 460 sq. scribenti videtur obversasse (de Iuliano imperatore):

forte litans Hecaten placabat sanguine multo
pontificum festis ferienda securibus illic
agmina vaccarum steterant etc.

Securibus formam pluralem habet, qua lectio *securis* (secures) apud Horatium confirmari videtur, quamquam concedere debemus sufficientem pluralis formae causam in iis quae sequuntur futurum fuisse (agmina vaccarum), etiam si apud Horatium suum securim legisset poëta.

1) Codices a me C (Cantabrigiensis Corp. Chr. 223 s. IX) et D (Dunelmensis Cathedr. B 9. 4 s. X) signati eiusdem familiae sunt atque cod. A; V (Vaticanus Reg. 321 saec. IX—X) et N (Paris. 8305 saec. X) eiusdem atque cod. B, ceteri deteriores sunt.

Hor. Carm. III 27, 59:

pendulum zona bene te secuta e-
lidere collum.

elidere *Lambinus* coniecit, laedere *codices* exhibent *(I) (II)*.

Conferre licet

Prud. Perist. X 1108:

elidit ille fune collum martyris.

Ita consensu codicum communi traditum est (A deficit sed B et tota codicis A familia locum habent), quod scripturam Lambini confirmat.

Hor. Epod. XII 25:

o ego non felix, quam tu fugis, ut pauet acris
agna lupos capreaeque leones.

Contra codices Horatianos Charis. Gramm. I 158, 6 *o ego infelix* praebet.

Conferre licet

Prud. Perist. V 42:

audesne, non felix, ait
ius hoc deorum et principum
violare?

Ita cod. A et optimus quisque codicum. Deteriores et recentiores *infelix*, quod etiam in paucis melioris notae occurrit sed posteriore — manus secundae — cura insertum. Non dubium est, quin lectio *non felix* genuina et antiquissima fuerit, poetae ipsius verba referens.

Id quoque apparere videtur, etiam apud Horatium *non felix* antiquiorem esse lectionem, quae, ut durior, in faciliorem et usitatiorem, qualis erat *infelix*, mutata sit.

Hor. Sat. II 2, 3:

rusticus ab normis sapiens crassaque Minerva

Sic edit Fridericus Vollmer. Codices aut *abnormis* aut *abnormi* praebere videntur. Vollmer in adnotatione critica editionis suae maioris se praepositionem separavisse dicit. Et iure separavit, ut opinor.

Inexspectatum et primo aspectu vix apertum ei subsidium praebet

Prud. Contra Symm. II 1020:

o felix nimium sapiens et rusticus idem

Sic omnes codices (*def. ABSU*). Vulgo *nimium* cum *felix* coniungitur: *o felix nimium, sapiens* cet. Nisi fallor, melius cum *sapiens* coniungi potest: *o felix, nimium sapiens* cet. Hoc modo si acceperimus, *nimium sapiens* prorsus idem videtur, atque Horatianum illud *ab normis sapiens*. Prudentius in Horati codice suo *ab normis* invenit, quod ab eo, ut subobscurum, mutatum est in verbum clarius et dilucidius, quale est *nimium*.

Hor. De arte poet. 111:

post effert a n i m i m o t u s i n t e r p r e t e l i n g u a.

Exstat *animi* in codicibus, *alios* apud Bedam, qui hunc locum repetit.

Prud. Perist. X 770 sq.:

digna est fidelis l i n g u a, quae sit hostia
i n t e r p r e s a n i m i, enuntiatrix sensuum
cordis ministra, praeco operti pectoris

Habent *animi* codd. excepto M (familiae deterioris) qui *animae* praebet, sine dubio vocalis *e*, quae sequentis verbi (*enuntiatrix*) initium facit, contaminatione quadam et falsa coniunctione ortum, nam idem codex *nunciatrix* pro *enuntiatrix* habet.

Confirmatur igitur contra Bedam, qui saeculo octavo floruit, antiquior lectio in codicibus Horatianis servata, quae est *animi*.

Horati libros qui sibi recensendos sumpserit, eum difficillimam rem suscepisse nemo negare potest.

Nam non solum grammaticorum principes per omnia eruditionis saecula eum perscrutati suut sed iam ab initio et in ipsa et remotissima antiquitate vexatissimus erat, saepissime exscriptus et multiplicatus in usum scholarum. Usque ad originem puram et genuinam redire nemo poterit.

Ad extrema ventum erit, si eum nobis Horatium reparaverit ars critica, quem legebant homines quarti p. Chr. saeculi.

Quod si novas lectiones minus adfert perscrutatio antiquissimorum Horati vestigiorum, quam corroborat iam receptas, id tamen documento est quarto exeunte et ineunte quinto saeculo fixum et longo usu firmatum fuisse textum Horatianum.

II.

Ad Hor. Carm. III 5, 17.

Fridericus Vollmer in nova carminum Horatianorum editione critica ita edit, coniecturam Düntzeri recipiens:

si non periret i a m m i s e r a b i l i s
captiva pubes.

Codices, cum Porphyrione, consentientes *periret inmiserabilis* praebent. Alia coniectura, Weidneri scilicet, *periret non miserabilis* est. Inter coniecturas antiquiores memoria dignas commemorari possunt Glareani *perirent* et *perires* Lachmanni. Verba in codicibus tradita mutandi nullam video causam. Offensionem dedit brevis verbi *perirĕt* ultima. Negari non potest apud Horatium semper longam esse quintam hendecasyllabi alcaici syllabam. Correpta nusquam invenitur, nam formas verborum in *o* desinentes, quales sunt *quaero* (I 16, 26), *resigno* (III 29, 54), vel *vetabo* (III 2, 26), vel *memento* (II 3, 1), sine dubio longas esse voluit Horatius. Kiessling-Heinze (1917) versum Carm. I 15, 36 comparat, ubi trochaeus (*ignis*) pro spondeo in basi asclepiadea occurrit.

Sed iure quaeri potest, num *periret* hoc loco re vera brevem habeat ultimam. In ea pedis parte, quae cum ictu coniuncta est, haud raro producta invenitur syllaba quae alias brevis est (e. gr. *perrupit Acheronta Herculeus labor* I 3, 36; *angulus ridĕt, ubi non Hymetto*, ante caesuram principalem; sicut et II 13 *caeca timĕt aliunde fata*). Hoc inter omnes constat. Eiusmodi autem exempla cum loco nostro non congruunt, nam ultima huius vocis *periret* sine ictu est.

Sed apud antiquiores poetas exempla congruentia inveniri possunt, velut hoc Enni:

noenum (vel *non enim) rumores ponebāt ante salutem*
(Enn. Annal. fragm. 374).

Etiam *essēt* apud Ennium producta ultima occurrere docet F. Sommer[1]) (quamquam locum in editione Baehrensiana (1886), quae unica mihi hac in urbe praesto est, invenire non potui).

Utut est, nemo dubitare potest, quin in antiquissima latinitate longa fuerit vocalis *e* non solum ante *s*, ubi longam quantitatem retinuit (perirēs) sed etiam ante *m* et *t*, ubi procedente aetate brevis facta est. Fortasse colorem sermoni antiquiorem reddere voluit poeta in referenda oratione et sententia Reguli, hominis aetatis vetustae. Certe causa traditae memoriae mutandae sufficiens non est antiquioris pronuntiationis vestigium etiamsi ab usu et consuetudine posterioris aetatis abhorret.

Trochaeum autem pro spondeo de industria et consulto positum credere vetat constantissime et contra morem Graecorum ab Horatio servata lex illa spondiaca, cui obtemperavit pari religione atque constantia etiam Prudentius, Horatium in metris utrique communibus semper secutus. Nam si quis contra me versus hymni Perist. XIV 9 et 91 (utrumque alcaicum hendecasyllabum)

9 mortis deindĕ gloria liberae
91 exutus indĕ spiritus emicat

in subsidium vocaverit, eum commonefactum velim, scriptorem sine dubio utroque in versu spondeos ponere voluisse: apud Prudentium enim positione longa fit syllaba metrica, etiamsi utraque littera consonans initium sequentis verbi efficit.

1) F. Sommer, Handbuch der lateinischen Laut- und Formenlehre. Heidelberg 1902, p. 578.

III.

„Lex Meinekiana."

Carminibus Horati universis legem quandam in re metrica constitutam existimari, qua unumquodque carmen in strophas quaternorum versuum dividi debeat, quis ignorat? Quae contra hanc „duram legem Meinekianam" in commentatione Bonnensi graviter et copiose disputavit Antonius Elter[1]), verbosior fortasse quam necesse erat, sed admirabili doctrina et acumine critico insignis, et vera esse et ad legem, cuius mentionem feci, labefactandam validiora, quam quae ante de hac re dicta sunt, mihi videntur[2]). Sed et antea de difficultate cogendi sub legem illam carmina qualia sunt III 30 et IV 8 multi viri docti et rerum Horatianarum periti disseruerunt. Quae omnia hic repetendo non est, cur operam et oleum perdam, nec libri Elteriani argumenta enarrare in animo est, quae, qui voluerit, ipse poterit inspicere.

Sed unum ad sententiam eius de lege Meinekiana abroganda confirmandam ex umbra studiorum meorum allatum velim. Prudentium enim Horati imitatorem fuisse vidimus, non solum in elocutione sua et sermone poëtico, sed etiam, ex parte aliqua, in re metrica. Quamquam permultis et variis metris utitur, quorum plurima pars ab Horatianis differt, legibus tamen Horatianis,

---

1) A. Elter, Donarem pateras (Programmata Bonnensia 26—29). Bonn 1905—1907.

2) Sed quod ad novam interpretandi carminis IV 8 rationem attinet, quamquam quae attulit et in hac re doctrinae uberioris plena sunt, vereor, ne a recta via vir subtilior aberraverit. Cum eo consentiens totum illud carmen vere Horatianum, non interpolatum censeo, sed minus veri similia, certe non necessaria videntur quae de inepta quadam ignoti adhuc monumenti cuiusdam inscriptione animo sibi finxit. (Cf. de hac re P. Corssen, Donarem patera-. Neue Jahrb. f. Phil. u. Päd. 1908, cuius fidelitatem in vulgarem de interpolatione carminis opinionem non probo, quamquam in Elteri sententia ex parte condem nenda ei assentior.)

ubicumque metra Horati adhibet, religiosis paret quam ceteri quarti et quinti saeculi poetae solent.

Metro asclepiadeo primo bis utitur: in hymno V libri Cathemerinon et in prologo libri I contra Symmachum. Ille quidem 164 versus habet, in strophas quaternorum asclepiadeorum minorum divisos, sed hic contra strophice dividi non potest. Causa dissimilitudinis sine dubio ea est, quod hymnus Cath. V ad canendum aptatus erat, carmen alterum autem, minime ad canendum idoneum, quippe quod totum in narratione versaretur. Prudentium igitur, quamvis obtemperantem legibus Horatianis, nullam legem Meinekianam cognovisse apparet. Mihi persuasum est Horatium ipsum aeque ignarum fuisse. Sed lex ipsius alia erat: carmina canenda strophice divisit, carmina non canenda lege stropharum soluta censuit.

TARTU ÜLIKOOLI TOIMETUSED ilmuvad kolmes seerias:

A: Mathematica, physica, medica. (Matemaatika-loodusteaduskonna, arstiteaduskonna, põllumajandusteaduskonna ja loomaarstiteaduskonna tööd.)

B: Humaniora. (Usuteaduskonna, filosoofiateaduskonna ja õigusteaduskonna tööd.)

C: Annales. (Aastaaruanded.)

Ladu: Ülikooli Raamatukogus, Tartus.

LES PUBLICATIONS DE L'UNIVERSITÉ DE TARTU (DORPAT) se feront en trois séries:

A: Mathematica, physica, medica. (Mathématiques, sciences naturelles, médicine, agronomie, sciences vétérinaires.)

B: Humaniora. (Théologie, philosophie, linguistique, histoire, jurisprudence.)

C: Annales.

Dépôt: La Bibliothèque de l'Université de Tartu, Esthonie.
