

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.  
Historisk-filologiske Meddelelser. **XXV**, 1.

---

DIE ÄLTESTEN SEGEN ÜBER  
CHRISTI TAUFGE UND CHRISTI TOD IN  
RELIGIONSGESCHICHTLICHEM LICHTE

VON

F. OHRT



KØBENHAVN  
LEVIN & MUNKSGAARD  
EJNAR MUNKSGAARD  
1938



Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab udgiver følgende  
Publikationer:

Oversigt over Det Kgl. Danske Videnskabernes  
Selskabs Virksomhed,  
Historisk-filologiske Meddelelser,  
Filosofiske Meddelelser,  
Archæologisk-kunsthistoriske Meddelelser,  
Mathematisk-fysiske Meddelelser,  
Biologiske Meddelelser,  
Skrifter, historisk og filosofisk Afdeling,  
Skrifter, naturvidenskabelig og matematisk Afdeling.

Selskabets Kommissionær er *Levin & Munksgaard*, Nørre-  
gade 6, København.

---

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.  
Historisk-filologiske Meddelelser. **XXV**, 1.

---

DIE ÄLTESTEN SEGEN ÜBER  
CHRISTI TAUFGE UND CHRISTI TOD IN  
RELIGIONSGESCHICHTLICHEM LICHTGE

VON

F. OHRT



KØBENHAVN

LEVIN & MUNKSGAARD

EJNAR MUNKSGAARD

1938

Printed in Denmark.  
Bianco Lunos Bogtrykkeri A/S.

## VORWORT

Schon vor recht vielen Jahren sind vom Verfasser in dem Buche »De danske Besværgelser mod Vrid og Blod« (Det Kgl. danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser VI 3, 1922) die in der vorliegenden Arbeit behandelten Themata berührt worden. Teils wurden bereits dort einige der unten im Abschnitt A gebotenen Auslegungen vorgeschlagen, teils waren wichtigere Hauptgesichtspunkte des Abschnitts B angegeben. Siehe besonders Vrid og Blod S. 99—112, 147—151, 155—158, 160—165, 189—197, 202—206. Hinzu kamen später kleinere Einzeluntersuchungen, die unten im Laufe unserer Darstellung vermerkt sind<sup>1</sup>. Die Beschäftigung mit diesen Dingen liess im Verf. den Wunsch reifen, die betreffenden mitteleuropäischen volkstümlichen Segen in ihren ältesten Fassungen einmal ausführlich zu behandeln und eine eingehende religionsgeschichtliche Wertung zu versuchen. Jedenfalls ist das Buch keine blosse Erweiterung jener Abschnitte in »Vrid og Blod«, sondern eine selbständige Arbeit geworden. Dass es in mehreren Beziehungen unvollkommen ist, steht dem Verf. klar. Er gibt sich jedoch der Hoffnung hin, das Buch werde, wie es ist, dem Studium des volkstümlichen Christentums in einigen Beziehungen dienlich sein.

Der Direktion des CARLSBERGFOND spreche ich für freigebige Unterstützung meiner Studien einen aufrichtigen Dank aus.

<sup>1</sup> Das grössere dänische Buch des Verf.s über andere Segen, »Da signed Krist« (København 1927), wäre mehr für die Art der Untersuchung, wenig für den Stoff im Einzelnen zu vergleichen.

København im Dez. 1937.

F. OHRT.



### Abkürzungen.

ARElW	Archiv für Religionswissenschaft.
ASS	Acta Sanctorum, ed. BOLLANDUS.
CABROL	F. C. CABROL, Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, Paris.
CORBLET	JULES CORBLET, Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du Sacrement de Baptême, Paris 1881—1882.
CSEL	Corpus Scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, Wien.
EBERMANN	OSK. EBERMANN, Blut- und Wundsegen (Palaestra XXIV), Berlin 1903.
FFC	Folklore Fellows' Communications (Academia Scientiarum Fennica).
FRANZ	AD. FRANZ, Die kirchlichen Benediktionen des Mittelalters, Freiburg 1909.
FUF	Finnisch-ugrische Forschungen, Helsingfors.
GOAR	JAC. GOAR, Euchologium s. Rituale Græcorum, 2. Ausg., Venetiis 1730.
HessBl.	Hessische Blätter für Volkskunde, Giessen.
HILBERG	Hieronymi Epistulae, rec. IS. HILBERG (CSEL Bd. 54—56).
Hwb. Aberggl.	Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Berlin.
It. Hieros.	Itinera Hierosolymitana saec. IV—VIII, rec. PAULUS GEYER (CSEL Bd. 39), Wien 1898.
It. russes	Itinéraires russes en Orient, trad. par B. DE KHITROWO I 1 (Publications de la Société de l'Orient latin, Série géographique V 1), Genève 1889.
JACOBY, Bericht	AD. JACOBY, Ein bisher unbekannter apokrypher Bericht über die Taufe Jesu, Strassburg 1902.

- KROHN MUF KAARLE KROHN, Magische Ursprungsrunen der Finnen (FFC Nr. 52), Helsingfors 1924.
- LEGRAND E. LEGRAND, Bibliothèque grecque vulgaire II, Paris 1881.
- MIGNE MIGNE, Patrologia, series Graeca (PG), resp. series Latina (PL), Paris.
- MONE, Hymnen F. J. MONE, Lateinische Hymnen des Mittelalters, Freiburg 1853—1855.
- MONE, Anzeiger F. J. MONE, Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit, Karlsruhe.
- MSD MÜLLENHOFF-SCHERER, Denkmäler der deutschen Poesie und Prosa, 3. Ausg., Berlin 1892.
- Patr. Or. R. GRAFFIN & F. MAU, Patrologia Orientalis, Paris.
- PRADEL FR. PRADEL, Griechische und süditalienische Gebete (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten III 3), Giessen 1907.
- PREISENDANZ K. PREISENDANZ, Papyri graecae magicae, Lpz. 1928.
- Quellen bay. Quellen und Erörterungen zur bayerischen und Gesch. deutschen Geschichte, München.
- Recueil Recueil des Historiens des Croisades. Historiens occidentaux, Paris 1844—1895.
- REITZENSTEIN, R. REITZENSTEIN, Die Vorgeschichte der christlichen Taufe, Lpz. 1929.
- RIANT P. Riant, Expéditions et pèlerinages des Scandinaves en terre sainte au temps des croisades, Paris 1865.
- SCHÖNBACH, HSG A. SCHÖNBACH's handschriftliche Sammlung von Segen (in Abschriften) in der Giessener Universitätsbibliothek.
- SEEBERG REINH. SEEBERG, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3. Aufl., Lpz. 1922 ff.
- Skjd. FINNUR JÓNSSON, Den norsk-islandske Skjalde-digtning, København 1912—1915.
- SKVR Suomen kansan vanhat runot [Die alten Runolieder des Finnenvolkes], Helsinki 1908 ff.
- STM ELIAS v. STEINMEYER, Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler, Berlin 1916.
- STRZYGOWSKI JOS. STRZYGOWSKI, Iconographie der Taufe Christi, München 1885.

- TOBLER-MOLINIER Publications de la Société de l'Orient latin, Série géographique IV 1: Itinera Hierosolymitana, par T. TOBLER et A. MOLINIER, Genève 1879—1885.
- VB F. OHRT, Vrid og Blod, København 1922. (s. Vorwort).
- ZfdA. Zeitschrift für deutsches Alterthum, Lpz. Berlin.
- ZfVkdZ. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde (Weinhold), Berlin.

Mit (†††) in den Segentexten bezeichnen wir nomina trinitatis.

× bedeutet unlesbarer Buchstabe (ohne Gewähr dafür, dass die Zahl der × überall der Zahl der betreffenden Buchstaben im Codex entspricht).

• unter einem Buchstaben deutet an, dass die Lesung als unsicher gilt.

... auf der Zeile deutet an, dass wir hier für das Thema unwichtige Worte oder Sätze auslassen.

In den lateinischen Segentexten sind (mit Ausnahme der Nr. 1 und Nr. 20) die Kürzungen aufgelöst.

Für Segentexte, die früher schon öfter veröffentlicht sind, wird gewöhnlich nur auf eine Stelle hingewiesen (ev. auf die letzte oder die vermeintlich beste Ausgabe); eine Regel ist hier nicht durchgeführt worden.



## EINLEITUNG

1. Thema. Das Studium der Geistesgeschichte der christlichen Religion war durch die Zeiten wohl in erster Reihe ein Studium alles dessen, was aus den Kreisen der Gelehrten und der Kirchenleiter hervorging, es seien nun innere Erlebnisse, Lehrgebäude oder Institutionen. Daneben konnte sich freilich auch die Religion der kirchlichen Unterschichten, auch der Laien, reger Aufmerksamkeit seitens der Forschung erfreuen. Dies gilt z. B. von dem Heiligenkult, von gewissen Massenbewegungen, auch — und hier setzten mit besonderem Eifer die Volkskundler ein — von den vermeintlichen Resten vorchristlichen Volksglaubens (christlich beurteilt also: Aberglaube). Weniger beleuchtet scheint der laienmässige Christglaube in engerem, zentralerem Sinn, vor allem die Vorstellungen über Christus selbst und über die Hauptstücke seines Erdenlebens. Was uns unten beschäftigen soll, sind wiederum nur ein Paar Ausschnitte dieses Christglaubens, ja eben nur des Christusglaubens, älterer Zeiten, nämlich zwei Ereignisse innerhalb der evangelischen Berichte: Jesu Taufe und seine Passion als Gegenstände des Volksglaubens.

Wenn diese beiden Themata hier gewählt wurden, hängt es natürlich damit zusammen, dass sie im Bewusstsein des Volkes eine sehr grosse Rolle spielten, nicht bloss die Passion, sondern zu Zeiten auch die Taufe. Zu eben dieser Auswahl wurde aber der Verfasser geführt durch den besonderen

Stoff seiner vieljährigen Arbeit, nämlich die alten volkstümlichen Segen (»Zaubersegens«). Die aus dem Frühmittelalter überlieferten volkstümlichen Segentexte (wesentlich altdeutsche, altenglische, lateinische), haben nämlich, insofern sie Christi Erdenleben berühren, in vorwiegendem Grade seine Taufe und seine Passion zum Gegenstand<sup>1</sup>. Die magische Seite der Segen hat uns nur gelegentlich interessiert, nämlich insofern ihr magischer Zweck für das Verständnis des Textes fördernd sein konnte; um so mehr fesselte uns aber ihr volkstümlicher religiöser Inhalt. Wenn z. B. ein alter Segen sagt »Sicut Longinus miles latus salvatoris aperuit, . . . (plaga) non doluit . . . , sic plaga ista, quam carmino, . . . non doleat«, so liegt hier teils eine Behauptung vor, dass das Verhalten des göttlichen Blutes für die jetzige Wunde des NN entscheidend sei, teils aber auch die volkstümliche Vorstellung, dass Jesu Seitenwunde (trotzdem er als noch lebendig gedacht ist) ihn nicht schmerzt habe. — Die Segen haben für uns auch im einzelnen den Stoff bestimmt und begrenzt, darum sind hier nicht alle Punkte alt-volkstümlichen Glaubens über Jesu Taufe und Leiden behandelt. Es ist zu bedauern, dass die Segentexte so knapp und geistig arm sind. Andererseits finden sich aus jenen Zeiten kaum Zeugnisse über den Christusglauben, die in Bezug auf derbe Volkstümlichkeit ihnen den Rang streitig machen könnten. Eben darum wird es zu verantworten sein, sie einer Untersuchung wie der vorliegenden zu Grunde zu legen.

Die Untersuchung beschränkt sich auf die Vorstellungen,

<sup>1</sup> Hinzu käme noch Jesu Geburt, die in jenen Segen nicht ganz selten erwähnt wird. Dieses Thema hat der Verf. jedoch nicht mitzunehmen gewagt, weil es ihm unmöglich schien, die z. T. recht phantastisch klingenden Aussagen der betreffenden Texte anderswoher auch nur annähernd befriedigend zu beleuchten.

die auf christlichem Grund und Boden hervortreten. Die Frage, inwiefern die Annahmen über Christi Wirken oder Leiden auf Erden gewisse Voraussetzungen in dem alten Heidentum der betreffenden Völker hatten, liessen wir ausserhalb unserer Betrachtung; nur im Vorbeigehen und seltener haben wir hier derartige Probleme berührt.

2. Begrenzung völkisch, zeitlich, sozial. Auch hier war für uns im wesentlichen das Verhalten unserer Hauptquelle, der alten Segen, bestimmend.

Völkisch. Insoweit uns die Antike beschäftigen wird, kommen hier natürlich nur die Mittelmeervölker in Betracht. Für das Frühmittelalter ist aber die deutsche, englische und nordische Welt Hauptgegenstand der Behandlung geworden. In der romanischen Welt ist der Verfasser nur wenig bewandert; u. a. gilt auch, was kaum sein Fehler sein dürfte, dass ihm aus diesem Gebiet so gut wie keine frühmittelalterlichen Aufzeichnungen von Segen vorliegen; es finden sich solche m. W. mit wenigen Ausnahmen nicht gedruckt. Da schon die Antike Ansätze zu volkstümlichen Segen zeigt (vgl. unten St. 3 der Einleitung), ist es wohl nicht glaublich, dass eine derartige Dichtung den altromanischen Völkern unbekannt gewesen wäre; aber vielleicht ist sie nicht so reich entwickelt worden wie auf gottonischem (»germanischem«) Boden der Fall war. Oder birgt sich hier noch manches in Handschriften? Mehr über diesen dunklen Punkt wüssten wir nicht zu sagen.

Zeitlich. Die Zeiträume, innerhalb deren sich unsere Untersuchung hauptsächlich bewegen wird, sind für die Völker West-, Mittel- und Nordeuropas die ersten Jahrhunderte nach ihrer endgültigen Bekehrung. Die alten Segen aus englischem und deutschem Boden, handschriftlich von etwa 900 an bezeugt, melden sich hier als Beiträge zur

Kenntnis des älteren volkstümlichen Christentums dieser Völker. Im allgemeinen bildet uns etwa die Zeit um 1200 die Schlussgrenze; anderartige Strömungen im Geistesleben machen sich jetzt mehr geltend; auch hat die spätere Segendichtung zum Teil ein anderes Gepräge als die ältere. Gelegentlich ist jedoch auch auf erst später, z. T. sogar viel später, überlieferten Stoff Rücksicht genommen. Dies gilt besonders in allen den nicht ganz wenigen Fällen, wo von Finnland die Rede ist, einem Grenzland römisch-katholischer Kultur, das sehr spät (eigentlich erst seit dem 13ten Jahrh.) bekehrt wurde, und dessen volkstümliche Überlieferung zum allergrössten Teil erst im 19ten Jahrh. zur Aufzeichnung gelangte, vielfach aber schon in der ersten Zeit nach der Bekehrung begründet scheint.

Noch weniger fest haben wir eine zeitliche Anfangsgrenze gezogen. Die zu behandelnden Vorstellungen wurzeln wesentlich im antiken Christentum, und so weit möglich haben wir versucht, hierüber Aufklärung zu geben. —

Dass auch die breit volkstümliche Überlieferung vielfach international ist und sich oft durch eine Reihe von Jahrhunderten ziemlich unverändert erhält, wird sich (auch ohne besondere Unterstreichung) ergeben.

Volksschichten. Laut einer nordischen Saga<sup>1</sup> begegnete einst ein heidnischer Norweger einem dänischen Viehhirten, an dessen Kleid er ein Kreuz erblickte; er fragte ihn nun, was das heisse, ein Christ zu sein. Der Hirt sagte ihm darüber, so viel er wusste, fügte aber hinzu: »Unser Bischof wird dir deutlicher über den Glauben berichten können als ich.« Einem modernen Leser entlockt die kleine Erzählung, soweit man sie als historisch fasst, den Seufzer: wie dankbar

<sup>1</sup> Die jüngere Olaf Tryggvasons Saga Cap. 201 (Fornmanna sögur II 156).



wäre man dem bescheidenen Hirten, hätte er seinen eigenen Vorstellungen und Empfindungen über das Christentum breiten und freien Lauf gelassen, und wie dankbar dem Zuhörer, hätte er dies der Nachwelt zum Nutzen aufzeichnen können. Aber letzteres kommt nicht vor. Die Schriftsteller alter Zeiten begnügten sich, wie es noch bis in unsere Zeit hinein üblich gewesen, in Fragen des breitesten Volksglaubens damit, gewisse Sitten und Gebräuche, besonders »heidnisch« verdächtige, mitzuteilen; der zentrale Glaubensinhalt schien ihnen nicht weiter auffällig. Wir müssen durchgehends darauf verzichten, über den Christglauben des ganz »groben, gemeinen Mannes«, jedenfalls direkt, Intimeres zu erfahren. — Von der weltlichen Oberschicht wird gelten, dass nur ein ganz kleiner Teil sich die hochkirchlichen Ideale und Vorstellungen tiefer aneignete. Was die übrigen betrifft, gibt es Fälle, die uns günstiger stellen als bei der Unterschicht, nämlich wo Männer der Häuptlingsklasse eine literarische Bildung wesentlich weltlicher Art erreichten, die ihre laienmässige Auffassung des Christglaubens nicht beeinträchtigte; es sei hier an die norrönen Skalden erinnert, über die besonders B § 42 gehandelt wird.

Zu den Ungelehrten, den theologisch nicht tiefer Bewanderten, gehörte im Frühmittelalter bekanntlich auch noch der grösste Teil der niederen Geistlichkeit und der Mönchswelt — zu Zeiten auch, besonders vor der Cluniazenserbewegung und dem Kampf gegen die Simonie, vielfach der höhere Klerus. Das Aufschreiben der Segen sowie anderer breitkirchlicher Überlieferung ist im wesentlichen Sache der Mönche, Vaganten und Dorfpfarrer gewesen, trotz hochkirchlicher Verbote. Aber nicht bloss dies, sondern in solchen Kreisen sind, wie jetzt in der Regel anerkannt wird, auch die Verfasser der volkstümlichen Segen zu suchen. Der

christliche Inhalt derselben entsprach eben ihren Vorstellungen und sicher dem allgemeinen laienmässigen Gedankengang.

3. Die Segen. Als eine, die Wahl unserer Themata bestimmende, Hauptquelle haben uns die alten Segen über Christus gedient. Ihre Wurzeln haben die volkstümlichen Segen, jedenfalls als Literaturgattung, zum Teil auch in Einzelfällen, in der christlichen Antike und im Vulgärjudentum. Schon seit ganz früher Zeit brachten die Massen der Neubekehrten ihre magisch geprägten Vorstellungen über die Kraft gewisser Wörter und Sprüche in die Kirche hinein. Christliche Amuletteninschriften, besonders Scherben und Papyrusstücke mit Bibelworten, sind gegen Krankheits- und andere Dämonen verwendet worden. Magische christliche Formeln (mit heiligen Namen u. ä.) wird es schon im 2ten, vielleicht schon im ersten Jahrhundert gegeben haben<sup>1</sup>. Die Sprüche der Exorzisten arten in »cyprianische« Gebete aus. Vom 4ten Jahrh. an sehen wir kirchliche Synodalbeschlüsse den Geistlichen, niederen und höheren, verbieten, Zauberei und Beschwörung zu treiben.

Zwei griechische Segensprüche, in denen Christus (bzw. Gott) im Gespräch mit Menschen (Engeln) über Krankheitsheilung auftritt, sind auf einem Papyrusblatt aus Ägypten, eher des 5ten als des 6ten Jahrh.s, erhalten<sup>2</sup>; der eine ist ganz nach dem später so beliebten Begegnungsschema geformt. Jedenfalls einer dieser Segen (der mit Gott und Engeln) ist zweifelsohne in seinem Ursprung ein jüdischer Spruch. Andererseits ist für beide Texte der Inhalt auch aus mittelalterlichen Segen bekannt<sup>3</sup>. Wir haben hier sozusagen

<sup>1</sup> K. MICHEL, Gebet und Bild (FICKER'S Studien üb. christl. Denkmäler 1, 1902) S. 48.

<sup>2</sup> GRENFELL-HUNT, The Oxyrhynchus Papyri XI (1915) Nr. 1384.

<sup>3</sup> Über die beiden Texte handelt Verf., Blätter f. hessische Volkskunde 35, 49 ff.

ein missed link zwischen vorchristlichen und mittelalterlichen Sprüchen.

Segen über Jesus am Jordan sowie über die Heilung seiner Wunde — die beiden Hauptgegenstände dieser Arbeit — sind aus antiker Zeit bis jetzt nicht bekannt. Doch geht der früheste Segentext, den wir über Jesus am Jordan besitzen (unten Nr. 1), um 900, augenscheinlich auf einen viele Jahrhunderte älteren apokryphen Evangelientext (uns zufällig erhalten) zurück; vgl. unten A Jordansegen S. 29; und die Umsetzung des letzteren in einen Volkssegen kann schon lange vor 900 stattgefunden haben.

Die Jahrhunderte zwischen 500 und 900 sind an Segentexten arm. Für uns hat hier eine Beschwörung aus dalmatischem Gebiet, 6tes Jahrh. (unten Nr. 20), Interesse.

Von etwa 900 an liegt dann eine Reihe von Segentexten in englischer und deutscher Sprache vor, auch lateinischer (z. T. vulgärlateinischer), diese meist in Handschriften, die von Engländern oder Deutschen geschrieben scheinen. — Noch die Zeit ums Jahr 1000 ist »finsteres Mittelalter«, wo die hohen Ideale des Christentums nur in ganz kleinen Kreisen ein Leben fristen und wo die breitkirchlichen Vorstellungen ihren freien Lauf haben konnten. Eine Blütezeit für das Schaffen solcher Segen konnte damals noch immer bestehen, wenn auch dies Schaffen schon viel früher angefangen hatte. — Einmal erschaffen und eingebürgert, konnten sich dann einige von diesen Segen in späteren Zeiten, wo andere Vorstellungen sich durchsetzten, im Gebrauch erhalten, z. T. bis auf unsere Tage; in einigen Fällen hat man sogar noch im Spätmittelalter neue Segen alten Geistes gedichtet (B § 117).

Mehr als andere Texte sind magische Sprüche, seien sie auch ursprünglich noch so sinnvoll, der Gefahr ausgesetzt,

zu erstarren, zu blossen Formeln herabzusinken, so dass ihr Inhalt dem Gebraucher sinnlos vorkommt oder doch seiner übrigen Vorstellungswelt nicht entspricht. Wann und wo dies eintritt, darüber lässt sich natürlich wenig sagen. Nur für ein Zeitalter, wo der Inhalt eines Segens mit den damals üblichen Anschauungen übereinstimmt, wird man davon ausgehen können, dass sein Sinn gewöhnlich ohne weiteres klar gewesen ist; dies dürfte noch im ganzen Frühmittelalter der Fall sein. In solchen Einzelfällen, wo die individuellen Abänderungen (Varianten) in den Handschriften dem Sinne des Spruches gemäss geschehen, will dies besagen, dass eine Erstarrung noch nicht eingetreten ist. — Inwiefern die Segen immer wörtlich zu nehmen sind, darüber B § 97 und 115.

4. Andere Quellen. Die alten Segen dürften eine Quelle darstellen, deren Verfasser in vorzüglichem Grade volkstümlichen Kreisen angehörten. Es finden sich jedoch auch andere intime Quellen, solche also, die nicht von oben und aussen über die Ungelehrten dies und jenes berichten, sondern von dem Volke nahestehenden Männern aufgezeichnet wurden. Ausser Legenden, einigen Geschichtswerken u. a. m. haben wir besonders eine Reihe von Pilgerberichten zu verwerten gesucht. Vielfach sind Schriften der Art von naiv frommen, recht ungelehrten Menschen verfasst, deren Aussagen uns nicht zum wenigsten da wertvoll sind, wo sie ihre Empfindungen schlicht mitteilen, wertvoll jedoch auch, wo sie als Augenzeugen schildern, was die Menge (nach Anweisung der Zizeronen) glaubt und treibt. Besonders für die Einschätzung des Besuchs am Jordan und damit letztlich der Taufe Christi dürfte hier Beachtenswertes zu entnehmen sein. Auch in Bezug auf die Passion ist diese



Literatur zwar reichhaltig, nicht aber eben in den Fragen, die die Segen hier anregen.

Eine Quelle, die sich sozusagen ungesucht meldet, ist die volkssprachliche religiöse Dichtung des frühen Mittelalters. Allbekannt ist das heldische Christusbild altenglischer und altd deutscher Gedichte. Wir haben auch diese älteste Dichtung zu verwerten gesucht. Hier ist jedoch nicht zu übersehen, dass die Verfasser dabei ihre korrekte theologische und biblische Bildung nicht verleugnen (B § 72 und 105). Mit den volkstümlichen Segen verglichen, sind sie Gelehrten-erzeugnisse. Eigentümlich und für die Frage über den Jordan verhältnismässig ergiebig ist die nordische Skaldendichtung, insofern sie Gegenstände der Religion erwähnt (vgl. oben S. 12); formell zwar sehr kunstvoll, ist sie von theologischer Bildung wenig berührt und zeigt uns durchgängig ein frisches Laienchristentum der Kriegerklasse. Wiederum anderen Geistes, breite Volkstümlichkeit atmend, zum Teil fast mehr mythisch als legendarisch wirkend sind gewisse finnische »Runo«-lieder, deren Stoff christlichen Ursprung erkennen lässt (s. besonders B § 20 und 112).

Frühmittelalterliche Predigten breitvolkstümlichen Geistes (dies etwas anderes als Popularisierungen der Kirchenlehre) liegen m. W. nicht vor; die vorhandenen Predigtanleitungen scheinen durchgängig von schablonenmässiger Kirchlichkeit geprägt.

Etliche Male ist unten auf Denkmäler der Kunst hingewiesen. Dies ist jedoch mit einigem Vorbehalt geschehen; auf diesem Wege kann man nämlich zwar die Beliebtheit eines Motivs, auch die Bedeutsamkeit eines heiligen Ereignisses ermessen; aber eine Schlussfolgerung aus der Darstellungsart auf den Glauben ist nicht immer zulässig, vgl. besonders B § 95.

Die frühmittelalterlichen Mysterienspiele bieten uns kaum besonderen Stoff, weder für die Taufe Jesu noch für die Passion; Szenen der letzteren wurden erst im angehenden Hochmittelalter vorgeführt — der Lanzenstich zwar schon früher, aber in hochkirchlich-johanneischer Form (vgl. B § 101).

Über das Verhältnis der volkstümlichen Religion zur Lehre der Oberkirche s. unten St. 7 der Einleitung.

5. Hauptergebnisse. Wir dürfen nicht übersehen, dass das Christusbild der alten Laienwelt schon darum so wenig deutlich hervortritt, weil es z. T. nicht im Vordergrund des Glaubens gestanden, nicht zur Sphäre der Alltagsfrömmigkeit gehört hat. Es drängten sich vielfach die Heiligen dazwischen mit ihren Spezialgebieten (auch als Schützer der einzelnen Person) und mit ihrer Fülle von Legenden und Reliquien, so dass die Person und das Werk Christi verbleichen mussten. Dies ist zwar kaum in der ersten Missionszeit der Fall gewesen (und es kennzeichnet auch nicht die alte religiöse Dichtung). Aber auch schon bei der ersten Bekanntschaft wird Christus nicht so sehr als Jesus, der hier auf Erden litt und lebte, sondern weit mehr als gewaltiger Schöpfer, König und Weltenrichter die Gemüter bewegt haben<sup>1</sup>.

Irgend etwas hat man sich indessen doch über den Lebensgang des Heilands auf Erden vorgestellt. Und was dies u. a. gewesen, darüber lassen sich wohl Andeutungen geben mit Hilfe der Hauptmenge der alten Segen sowie einiger anderen Quellen. Indem wir hier, als Voraussatz der Ergebnisse der folgenden Untersuchung, eine kleine, auf den ersten Blick vielleicht etwas befremdende, Skizze

<sup>1</sup> Vgl. hierüber MAURER, *Bekehrung* II 268 ff., Chlodowech und Olaf der Heilige als Beispiele. Siehe auch unten B § 94.

entwerfen, müssen wir uns gleich gegen zwei mögliche Missverständnisse verwahren. Erstens, sicher nicht alle Züge dieses volkstümlichen Christusbildes sind überall bekannt gewesen; auch passen nicht einmal alle Einzelzüge zu einander; sie liessen sich wohl zum Teil auch anders gruppieren als hier versucht. Zweitens, und dies ist noch weit wichtiger, es sei durchaus nicht behauptet, dass diese volkstümlichen Züge jemals das ganze Christusbild ausmachten. Korrektere biblische und kirchliche, aber auch anders geartete volkstümliche (vgl. B § 92) Vorstellungen werden sich damit verbunden haben. Die kleine Skizze hier unten will vorhandenen Stoff sammeln und andeuten, welches Bild sich hiedurch ergeben wird. Mag dieses Bild auch niemals völlig »in Reinkultur« und in klarem Bewusstsein in den Seelen gelebt haben, so dürfte es doch auf entscheidenden Gebieten eine der Tendenzen des Volksglaubens offenbaren.

Was sich, hauptsächlich auf Grundlage der Segen, als volkstümliches Christusbild ergeben würde, wäre etwa Folgendes. (Jesu Geburt lassen wir, wie schon bemerkt, unberührt). Christ, Gottes Sohn, selber Gott, ging mit Johannes zum Flusse Jordan, der an der heiligen Stadt vorbeifliesst. Auf sein Geheiss hemmte der Strom seinen Lauf, und sie gingen hindurch. Christ gebot nun Johannes, ihn zu taufen. (Und obschon der Heiland in seiner Göttlichkeit wie ein glühendes Feuer anzurühren war, musste Johannes gehorchen.) Wie nun der Feuergott dreimal untertauchte, erhob sich dreimal das Wasser und schwoll empor. Durch Christ geheiligt, zieht der Fluss fortan den bösen Mächten eine feste Grenze, die sie nicht überschreiten dürfen. Aber der Jordan ist schon von Uranfang heilig; er ist der Paradiesesstrom, aller Flüsse beglückend speisender Urquell. Jetzt, durch Christs Taufe hochheilig, macht er jedes Wasser für unsere Taufe dienlich.

Etliche sagen es jedoch so, dass Christ schon damals unsere Sünden mit sich in den Fluss trug und dort tilgte; der Jordan hat sie fortgespült.

Einige Zeit nach dieser Heilstat schied Christ aus der Welt. Böse Menschen wollten ihn ums Leben bringen. Es wird verschieden darüber berichtet, wie sie dies angingen: er ward im Kampfspiele mit Judas verwundet; oder: am Liebesmahle im Kreise der Freunde stach ihn der Gegner; oder wohl gewöhnlich: die bösen Juden schlugen ihn an ein Kreuzesholz. So viel steht jedoch fest: ein Mann durchstach ihm mit einem Speere die Seite, und das göttliche Blut (unseres Heiles) quoll hervor. Dem Christ selber konnte dies nicht schaden; die Wunde schwoll weder noch schmerzte; es heisst auch, er habe selber durch sein Machtwort oder sonstwie das Blut gestillt. Weiter zeigte Christ am Kreuze seine gnadenreiche Schöpfermacht; hier schuf er, der Menschen Leiden eingedenk, starke Kräuter wider allen Eiter. Nach dieser Wohltat verliess er die Menschenwelt.

Die alten Segen, unsere Hauptquelle, sind diesseitig, praktisch orientiert; sie interessieren sich nicht für die ewige Heilsbedeutung des Werkes und Leidens Christi und erwähnen solches nur selten; dennoch erlaubt ihr Stoff gewisse Schlussfolgerungen auf die dahinter liegende religiöse Auffassung; auch geben andere volkstümliche Quellen hier einige Ergänzung.

6. Kultischer Hintergrund. Die obige Skizze handelte teils von dem heiligen Wasser, teils von der heiligen Wunde. Es ist klar, dass von den beiden Themen jedenfalls das erstere durch den sakramentalen Charakter des Christglaubens bestimmt ist; wahrscheinlich gilt dies auch von dem anderen.

Hat bei der ersten Bekanntschaft mit der neuen Religion



die Lehre von Gottes Allmacht und vom ewigen Leben die Gemüter der Völker vor allem bewegt, so musste gleich die nächste Frage sein: wie erwirbt und wie erhält man sich Gottes Gunst und das Himmelreich? Die Antwort war: der Eingang geschieht durch die Taufe, die Erhaltung geschieht göttlicherseits durch das Messopfer im Abendmahl. — Etwas prinzipiell Neues war den jungen Christenvölkern eine solche Sakramentreligion kaum, war es wohl ihrerzeit auch nicht den alten gewesen. Die Anhänger der Volksreligionen hatten im Kulte die Verbindung mit den göttlichen Mächten geschaffen und immer wieder erneuert; die Initiationsriten und das Festmahl schufen Zugang zur heiligen Volksgemeinschaft und stetige Wiederbelebung derselben, ja des ganzen Daseins. Auch drückte wohl der Mythos über die Urzeit aus, wie dies anfänglich so gekommen. — Jedenfalls musste innerhalb der Christenvölker auch den Laien und laienmässigen Schichten die ungeheure Bedeutung des Kultes und der Hauptsakramente sich aufdrängen.

Wie sind nun diese Gnadenmittel entstanden? Sie müssen dagewesen sein, so lange es eine Christenwelt gegeben hat. Kein anderer als Gott, Christus selber, kann sie der Menschheit verliehen haben. Und eben die Begründung jener höchsten Erlebnisse aller Christen muss das Hauptwerk Christi in seinen Erdentagen ausgemacht haben; er war eben darum gekommen, uns diese Gaben zu verschaffen. — In einer derartigen Betrachtung wäre man in prinzipiellem Einklang mit der gelehrten Oberkirche; auch ihr waren die Sakramente »der Gnadenquell, den Christi Werk erschaffen und andauernd erhält«<sup>1</sup>. — Ein Interesse auch seitens der Laien für das Erdenleben Christi als den »Urmythus«, die grundlegende Urkraft des ganzen Werkes, war damit er-

<sup>1</sup> R. SEEBERG, Lehrb. der Dogmengeschichte III (3. Aufl.) S. 7 f.

öffnet. Auch als magische Kräfte gegen irdisches Übel gefasst musste jenen Taten eine übergrosse Bedeutung innewohnen.

Der sakramentale Hintergrund kommt in den betreffenden Segen der alten Zeit selten oder nie zu ausdrücklicher Erwähnung; sie nennen überhaupt höchst selten die Gemeindetaufe oder das kirchliche Abendmahl (Nr. 11; Nr. 27, B § 78). Erst in einer Variante des 14ten Jahrh.s heisst es über Jesu Seitenwunde: »vz der wonden ging wazzer vnd bluo; daz wazzer ist vnser daufe, daz blut ist vnser losunge«<sup>1</sup>. — Aber jedenfalls, was die Gemeindetaufe betrifft, lässt der Hintergrund sich doch mitunter deutlich erkennen (hierüber B § 83).

Übrigens mögen auch für die Laien zwei Betrachtungen Hand in Hand gegangen sein: Christi Werke erlösten schon damals im Prinzip ein für alle Male die Welt. Und: Christi Werke haben ihre Bedeutung als Begründung der heilschaffenden, stets zu erteilenden Sakramente. Für die Taufe sehen wir in den alten Segen ein Mal (Nr. 30) die erstere Betrachtung Geltung gewinnen. — Nicht unmöglich ist es, dass bei der recht häufigen Verkettung der beiden Motive Seitenwunde und Jordantaufe (s. bei den Nrrn. 37. 39. 40. 41. 51. 53) die gemeinschaftliche sakramentale oder doch heilsgeschichtliche Bedeutung des Blutes und des Wassers den Zusammenstellern bewusst war.

Die Vorliebe der alten Segen für Jesu Taufe im Jordan und für das Verhalten seiner Wunde ist schon magie-technisch verständlich (vgl. B § 1 Anf.); aber diese Vorliebe hat sicher ihre Voraussetzung auch in der Art des Christenglaubens, so wie dieser schon in einer Schrift der Urgemeinde

<sup>1</sup> BARTSCH, Die altdeutschen Hschrr. der Univ.-Bibl. in Heidelberg S. 191.

(1. Johannesbrief 5,6) ausgedrückt ist: »Dieser ist es, der da kommt mit Wasser und Blut, Jesus Christus«.

Wo von biblischem Ursprung der Hauptsakramente die Rede ist, erwarten wir wohl, für die Taufe das Jesuswort Matth. 28,19 und für das heilige Blut in der Messe das Wort bei dem Abschiedsmahl Matth. 26,27 angeführt zu sehen. Jedenfalls für Blut- und Wundsegen wären diese Worte ja schwerlich geeignet; aber auch davon abgesehen, gilt es, dass einer volkstümlichen Anschauung derartige Einsetzungsworte weniger bieten als es äussere Geschehnisse tun, hier bzw. Jesu Taufe im Jordan und der Lanzenstich am Kreuze; und auch innerhalb der Hochkirche wurden seinerzeit diese Ereignisse als Grundlegungen der Sakramente verwertet; dies gilt besonders für Jesu Taufe (unten B § 69, vgl. auch § 101). — Wo in den alten Segen das Abschiedsmahl einmal erwähnt wird, ist eben der Lanzenstich an diese Stelle verlegt! (Nrr. 39. 40).

Ausser dem Kultus mag in einigen Fällen der kirchliche Kalender für die Formung der Vorstellungen nicht ohne Bedeutung gewesen sein.

7. Verhältnis zur Hochkirche. Wir haben oben gesehen, wie jedenfalls teilweise der kirchliche Kultus das Interesse (die Stoffwahl) der Segendichter beeinflusst hat. Schon hieraus ergibt sich, dass das Verhältnis zwischen ihrem Christusbilde und demjenigen der offiziellen Kirche keineswegs ein bloss negatives gewesen ist, mochten nun auch die Segen als unerlaubte Formeln seitens der Hochkirche noch so verpönt sein. Und überhaupt ist nicht zu verkennen, dass der Inhalt der volkstümlichen Segen u. ä. Erzeugnisse, obschon vielfach vergrößert und entgeistigt, im ganzen doch solche Tendenzen aufzeigen, die in der alten Kirche tief wurzelten und auch bei den Männern der Bildung

nicht zu übersehen sind; hierüber wird im folgenden mehrfach gehandelt werden. Was das spärlich herangezogene, etwas zufällig gewählte patristische Material betrifft, wird von Sachkundigen vieles zu bereichern und besser zu stellen sein.

8. *Disposition.* Im folgenden versuchen wir zuerst, in dem Hauptteil A, eine Auslegung unserer Hauptquelle, der alten volkstümlichen Segen über die Themata 1. Jesu Taufe (Jordan) und 2. Jesu Passion. Die Auslegung ist allgemein philologisch gehalten; für die Diskussion über rein sprachliche Fragen sehe man die fachliche Spezialliteratur ein. Im Hauptteil B ist dann eine religionsgeschichtliche Behandlung der Themata versucht (dieser Gesichtspunkt konnte schon in A nicht überall fern gehalten werden). Die prinzipiell beste Ordnung des Stoffes wäre hier wohl die, dass zuerst die breiter volkstümlichen Quellen, in erster Reihe eben die Segen, in Betracht gezogen würden und zuletzt der hochkirchliche Glaube und Kultus. Allein schon die häufige Knappheit der ersteren Art von Quellen würde die Durchführung einer solchen Ordnung erschweren; je nach Gutdünken haben wir bald der einen, bald der anderen Ordnung den Vorzug gegeben.

Eine augenfällige Unebenheit unserer Darstellung hängt mit einem inhaltlichen Unterschied der Segengruppen zusammen. Der Abschnitt über den Jordan und die Taufe Jesu im zweiten Hauptteil ist verhältnismässig weitschweifig geworden; indem wir die Jordansegnen mit ihrer Betonung der äusseren Ereignisse als Zeugen für die Bedeutsamkeit jener heiligen Vorgänge in den Augen des Volkes gefasst haben, wurden wir dazu geführt, diese volkstümliche Bedeutsamkeit auch mittels anderer Quellen zu beleuchten und weiter die Wertung womöglich qualitativ genauer zu be-



stimmen; hinzu kam noch (und zwar an die Spitze gestellt) Historisches verschiedener Art über die Jordanwunder.

Geschlossener gestaltet sich der Abschnitt über Jesu Wunde (die Passion). Die meisten der betreffenden Segen handeln nämlich von Jesu persönlichem Verhalten — »apathisch« oder aktiv — beim Empfang der Seitenwunde. Und damit war der Hauptinhalt des entsprechenden religionsgeschichtlichen Abschnitts gegeben.

---

## A. PHILOLOGISCHER TEIL



## ERSTER ABSCHNITT

### *Jordansegen.*

Verschiedene Vorstellungen des Volksglaubens erklären uns die Beliebtheit des Jordans in der alten volkstümlichen christlichen Tradition. Als Themata der frühmittelalterlichen Segen kommen hier in Betracht: Ein Stehwunder, dem Heiland zugeschrieben (ohne oder mit Erwähnung seiner Taufe), z. T. in Verbindung mit einem Anschwellen (Schwellwunder) gesetzt. Weiter der Jordan als Sperrgrenze gegen böse Mächte. Endlich die Kraft der Taufe Jesu. Es ergibt sich von selbst, dass die erste Gruppe (unten auf I und II verteilt) fast immer Stillungssegens sind; sie wollen Blut zum »Stehen« bringen. Die Segen der nächsten Gruppe (III) sind, dem Inhalt gemäss, Mahnungen gegen böse Dämonen. Diejenigen Jordansegen, deren Kraftquelle die Taufe Jesu ist (IV), dienen unterschiedlichen Zwecken.

#### I. STEHWUNDER (Normalform).

##### 1. *Ohne Nennung der Taufe.*

1. Lateinisch ums J. 900, vatikanische Hschr. Archiv d. Ges. f. ältere deutsche Geschichtskunde 5 (1824), 245; MSD II 275. —
2. Deutsch 12. Jh. ZfdA. 23, 436; MSD wie Nr. 1; STM. S. 379.

*Xr̄s̄ et sc̄s̄ Iōh̄ ambelans ad flumen Jordane d̄x̄ Xr̄s̄ ad sc̄o  
Iōh̄ restans flum̄ Jordane. Commode restans flum̄ Jordane sic  
res te venast. In homine it.*

2. Ad fluxum sanguinis narium. *Xrist unde Iohan giengen zuoder Jordan. do sprach Xrist Stant Jordan biz ih unde Iohan uber dih gegan. Also Jordan do stuont, so stant du N. illivs bluot.*

Nr. 1. Die Sprachform ist sehr volkstümlich. Zu übersetzen wäre der Text, wie er steht, wohl: »Christ und S. Johannes gingen zum Flusse Jordan. Sprach Christ zu S. Johannes: Stillgestanden ist der Fluss Jordan. Sogleich stand der Fluss Jordan still. Also stehe diese Ader in diesem Menschen«<sup>1</sup>. Wie man sieht, gibt dieses keinen ganz guten Sinn. Im Vulgärlateinischen fungiert das Partic. Präs. Aktiv sehr häufig als historisches Perfektum<sup>2</sup>; so oben in dem zweiten *restans* = restitit. Falls dasselbe auch vom ersten *restans* gilt, wie oben übersetzt, unterrichtet Christus Johannes darüber, dass das Wunder eingetreten ist, was als an sich unnötig erscheinen muss und in unserem Texte den folgenden Satz (Commode usw.) überflüssig machen dürfte. Nach der Analogie des deutschen Textes (unserer Nr. 2) muss man annehmen, dass Christi Worte ursprünglich imperativisch waren: *resta*; und das erste *restans* in Nr. 1 ist mithin naheliegende Verschreibung (oder vielleicht Verbesserung, vgl. unten).

*commode* bedeutet im Vulgärlat. »gleichzeitig« oder »sogleich«. Die Quelle hat also ausgesagt: Christus sprach: Stehe Jordan; sogleich stand der Jordan. Ausgeschlossen scheint es nicht, dass der Schreiber unserer Nr. 1 diesen

<sup>1</sup> Der Schluss (nach WACKERNAGEL) aufzulösen: sic restet vena ista in homine isto; das Punktum nach *venast* will vielleicht andeuten, dass die feste Formel hier zu Ende ist.

<sup>2</sup> Beispiele solchen Gebrauches sind angeführt z. B. Antonini Placentii Itinerarium ed. GILDEMEISTER (1889) s. XIX f.; P. GEYER, Krit. u. sprachl. Erläuterungen zu Ant. Placent. Itinerarium (1892) S. 25; FR. BLATT, Die lat. Bearbeitungen der Acta Andreae et Matthiae apud anthropofagos (Giessen 1930) S. 177 f.

Brauch des Wortes nicht gekannt und es im Sinne »quomodo« aufgefasset hat. Hierauf deutet seine Interpunktion: Punkt vor »commode« und nach »venast«, nicht aber vor »sic«: commode und sic mögen ihm korrespondieren. Man vergleiche den deutschen Text, Nr. 2, der als Übersetzung eines unserer Nr. 1 sehr nahestehenden Textes gelten darf; hier steht »also-so«, sei es nun, dass diesem Schreiber ein »commode« oder ein (sekundäres?) »quomodo« vorlag.

Wie der Text Nr. 1 von Anfang gewesen ist, zeigt uns sicher ein noch viel älterer, griechischer, evangelienmässiger Text, ein Stück apokrypher Taufbericht frühchristlicher Zeit (übersetzt und besprochen unten B § 8 und 12). Hier steht u. a.: *εἶπεν δὲ ὁ κύριος τῷ Ἰωάννῃ· εἶπον τῷ Ἰορδάνῃ· στῆθι, ὁ κύριος ἦλθεν πρὸς ἡμᾶς. καὶ εὐθέως ἔστησαν τὰ ὕδατα.* Dies würde in der Sprachform unseres vulgärlateinischen Segens etwa lauten: *Dixit dominus ad Johanne: »die ad flumen Jordane: resta (dominus advenit ad nos)«; commode restans (d. i. statim restitit) usw.* Die beiden Texte decken sich für die hier gesperrten Worte fast gänzlich.

Eine besondere Härte unserer Nr. 1 findet jetzt ihre Erklärung. Dass Christus den Befehl an den Fluss an Johannes richtet, ist wunderlich. Auf dem Wege zwischen dem griechischen Text und unserer Nr. 1 ist ein »die ad flumen Jordane«, dass der griechische Apokryph bietet, ausgefallen oder gestrichen; ursprünglich sollte der Täufer den Befehl an den Fluss weitergeben. In unserer Nr. 2 sehen wir dann jene Härte wieder ausgeglättet, indem auch noch das »ad S. Joannem« gestrichen ist. (Vielleicht hat schon der Schreiber des Nr. 1-textes die Härte überwinden wollen, indem er »resta« in »restans« verbesserte, so dass Christus nun Johannes über das Eintreten des Wunders belehrt.)

Die Taufe — die im griechischen Apokryph eine Haupt-

sache ist — wird in Nr. 1 gar nicht erwähnt. Johannes steht hier nicht im voraus am Flusse bereit, sondern beide Personen kommen hergewandert. Vielleicht hat schon dieser Bearbeiter sich gedacht, dass die beiden einen Uebergang beabsichtigen, wie einst Josua. Letzteres ist jedenfalls in dem beträchtlich späteren Text Nr. 2 der Fall: der Fluss soll stehen, bis die beiden Heiligen über ihn gegangen sind. Durch die oben erwähnte Streichung des »ad S. Johannem (:dic)« steht Johannes hier eigentlich ohne besondere Aufgabe; er ist ein blosser Begleiter geworden.

Der griechische, der vulgärlateinische und der altdeutsche Text geben uns, zusammen genommen, ein interessantes, über vielleicht ein Jahrtausend spannendes Stück literarischer Wirksamkeit, die uns, sprachlich und inhaltlich sowie in Bezug auf den Zweck, eine wachsende Vervolkstümlichung zeigt.

Der Flussübergangstypus des Segens ist dann durch mehrere Jahrhunderte unbelegt. Erst vom 15. Jahrh. an und dann bis ins 19te hinein bieten sich wieder Beispiele, deutsche und andere<sup>1</sup>. Vielleicht liegt hier jedoch nicht überall alte Tradition vor, denn solche Gebilde konnten unter dem Einfluss der Mose-, Josua- und Eliaswunder immer neu entstehen; einige dieser Sprüche sind auch Mischformen. Dem alten Eingang der Nrr. 1 und 2 sehr nahe stehen zwei Texte des 15. Jahrh., die hier mitgeteilt seien.

Holländisch, als Morgensegen gestaltet. Altdeutsche Blätter 2, 271; MSD II 276. Dänisch, Danmarks Trylleformler I Nr. 72.

Holländisch. Die heileghe Kerst ende die goede sinte Jan / ghingen over die Jordan; / hen en conste doen ghe-

<sup>1</sup> Vgl. Hwb. Aberggl., Art. Jordansegen Anm. 11—13. Noch im 20. Jh. in Finnland aufgezeichnet, SKVR XI Nr. 1718: »... es stand auch des Jordans Strom, als Jesus hinüber ging«.



vellen / noch gheen water ghequellen / noch iser noch stael ghesniden (usw.).

D. h. Sie konnte damals [Niemand, oder die Flut nicht?] fällen noch kein Wasser »quälen« (usw.).

Dänisch. Guth oc her sancte Johan / the rethæ them ath Jordan. / Tha brast Jordan oc tha ran Jordan (usw.).

Der dänische Text sagt: Gott (d. i. Christus) und der Herr St. Johan sie ritten sich zum Jordan; da barst (spaltete sich) der Jordan, und da rann (dies aber sicher Fehler für: *stoth* o. ä.<sup>1</sup>, d. h. stand) der Jordan. — Die Taufe wird hier gar nicht erwähnt, und besonders *brast* deutet auf einen Übergang. Hierher gehört noch der Eingang eines deutschen Pferdesegens um 1500<sup>2</sup>: »Vnser Her Jhesus(?) rait sein(?) ros durch sant Jordans furt«.

## 2. Das Stehwunder bei der Taufe Jesu.

Von den hier folgenden Segen stehen Nr. 4 und 5 STEINMEYER und SIEVERS, Die althochdeutschen Glossen IV 425 bzw. 631. Weiter 9 MSD I 180. 11 MSD II 273 f. 12 ZfdA. 52, 171. Für die übrigen siehe STM. s. 377—379.

3. 10. Jh. . . . *Adiuro sanguis per (†††), vt non fluas plus quam Iordanis aha, quando Christus(?)<sup>3</sup> in ea baptizatus est & axxx a.*

4. 11. Jh. *Sanguis, stati stupi de nasa. N. quid tibi uena sic stet Iordanis fecit, ubi dominus baptizatus est, qui conuertit petram usque in fontes aquarum (usw.).*

5. 11. Jh. *Longin mxxxxx adiuro te sanguis per (†††), ut*

<sup>1</sup> Für die Begründung der Emendation s. Verf., Vrid og Blod S. 114. 124 ff.

<sup>2</sup> Photostatische Wiedergabe aus dem Cod. lat. Monac. 9593, mir von der bay. Staatsbibliothek gütigst überlassen.

<sup>3</sup> »quando Christus« St's Emendation; Text: xxxnelo [?] xp̄e.



*non fluas plus quam flumen fluxit, quando Iohannes Christum  
XXXX.*

6. Um 1100. . . . *Christus ibat ad Iordanem, ut baptizaretur a Iohanne. Iordanis stetit et stupuit. Sic stupescunt gutte sanguinis, que cadunt de naribus istius hominis N. Adiuro te per nomen Christi: restet sanguis.*

7. Um 1100 . . . . *Ita tu sanguis sta, sicut flumen Iordanis stetit, quando Christus in te[!] baptizari uoluit a Iohanne baptista, et nil fluxit in amne.*

8. 12. Jh. . . . *Stant blvot . . . . Also uerstantduo, so der Jordan uerstuont, ubi Scs Iohannes Christum filium dei baptizauit.*

9. 12. Jh. (Milstätter Blutsegen) . . . . *Da ward er getoufet vone Johanne in demo Jordane; duo verstuont der Jordanis fluz unt der sin runst. Also verstant du bluotrinna . . . . also der Jordan tate, duo der quote S. Johannes den heiligen Christ toufta (usw.).*

10. Um 1200(?) (Bamberger Blutsegen). . . . *So uerstant du bluod, sose Iordanis aha uerstunt, do der heilige Iohannes den heilanden Crist in iro toufta . . . .*

11. 12. oder 13. Jh. . . . *(bluot) stant sam drate, | sam der Jordan tate, | da der heilige Krist | inne getauffet ist. Also du getauffet sist unde swie du gehaizen sist, daz dir ze buoze.*

Hierzu eventuell noch Nrr. 19 und 20, vgl. weiter unten.

In folgenden zwei alten Segen (bzw. Segensteilen) ist wohl an die Taufe Christi gedacht, obschon sie Taufe und Christus nicht erwähnen.

12. 10. Jh. *Vnde venis tu Iordane sanguis et aqua. Periuro te in nomine (†††), ut redeas et ultra non ex eas de naribus istius hominis.*

13. um 1100. . . . *Coniuro te Iohannes per lac S. Marie,*

*sicut stetit flumen Iordanis, sic stagna sanguinem, de quocunque loco corporis exierit*<sup>1</sup>.

Die Mehrzahl der Varianten sind lateinisch (der Autor von Nr. 4 wusste, dass dem Kecken die Welt gehört); deutsch nur Nr. 8 (teilweise) 9. 10. 11, alle nach 1100; hinzu kommt das *aha* in der alten 3. Während alle deutschen den Befehl an das Blut direkt im Imperativ geben (*uerstant*), führen die meisten lateinischen eine Beschwörung des Blutes ein: *adiuro*, 12 gar *periuro*, wohl aus »*adiuro per*« gebildet; — das *coniuro* 13 hat Johannes als Objekt<sup>2</sup>. *stati* 4 heisst sicher nicht *statim* sondern etwa *sta*.

Die Taufe wird bald in einem Nebensatz erwähnt (*quando, ubi*, deutsch *duo*), bald in einem Hauptsatz. Nr. 9 hat beides. Fein kirchlich drückt sich 7 aus: »*baptizari uoluit*«; und der Anfang von 6 ist fast ein Zitat aus Matth. 3, 13. Alle ganz lateinischen Varianten haben Christus als Satzsubjekt und das Verbum »taufen« im Passiv, die halbdeutsche 8 und die ganz deutsche 10 Johannes und Aktiv; Nr. 9 hat erstere Konstruktion nur im Anfangsteil (s. unten Nr. 25), wo die Parallelen »geboren«, »getragen« es erfordern, im Schlussteil aber Aktiv. — Die verwischten(?) Buchstaben in 3 *axxxa* will v. STEINMEYER »*alleluia*« deuten; falls nicht das & stünde, würde man ein abgekürztes »*a Johanne baptista*« vermuten.

Sehr eigentümlich ist 13. Johannes wird hier nicht Täufer genannt; schon im Anfangsstück des Segens, unten Nr. 40, wird er erwähnt, und wie wir später sehen werden, ist hier nicht der Täufer, sondern der Apostel gemeint; höchst wahrscheinlich hat aber der Redaktor an den Täufer gedacht.

<sup>1</sup> Vgl. noch Quell. bay. Gesch. 7 (1858), 320 f., 12. Jh.: »... *Sta, sta, sta, sicut flumen Iordanis stetit*«.

<sup>2</sup> *coniuro* kommt in altchristlicher Literatur vor in Wendungen wie »*per Christum te c., ut*«, Thesaurus linguae Latinae IV 340.

Dass ein Heiliger »beschworen« wird, dürfte in den Segen ohne Seitenstück sein (*stagnare* hier sanguinem sistere, vgl. DUCANGE.) — Der Satz »qui conuertit« usw., 4, klingt an Jesaja 41, 18 an.

Das Stehwunder. Die Taufe Christi ist in unserer Gruppe (anders als in der Gruppe IV) für den magischen Zweck nicht unmittelbar von Bedeutung. Das Blut soll stehen, nicht eben, weil der Jordan wegen Christi Taufe heilig ist, sondern weil, und wie, der heilige Fluss einst stehen blieb. Während natürlich die Taufe in den biblischen Wendungen berichtet ist, wird das Stehwunder so gut wie immer mit den magisch adäquaten Ausdrücken erzählt, *stelit*, *uerstuont* (wie *restans*, *stuont* in 1. 2), *fecit*<sup>1</sup> 4 (Germanismus? vgl. *tate* 9. 11) — nicht mit den aus Davidpsalmen geschöpften hochkirchlichen Worten, die ein Weichen ausdrücken (vgl. B § 12, woselbst auch über *stupuit* 6). Negativ drücken sich aus die sehr alte 3 »vt non fluas plus quam« und 7 »et nil fluxit in amne«, »sam drâte sam« 11 bedeutet »so schnell wie«. — Das »unt der sin runst« 9 wird kaum richtig sein; eine spätere Fassung, 14. Jh., die gar in zwei Hschr. vorliegt, hat »und auch sin runst«<sup>2</sup>; *runst*, Rinnen, Fliessen, entspricht dem *rinna* im folgenden. Überall ist der Jordan Subjekt. Nie wird hier wie in 1. 2 und einigen späteren Jordansegnen das Stehen auf einen Befehl zurückgeführt. — Ausgenommen Nr. 6 und 9 wird das Stehwunder nicht direkt berichtet, sondern in Vergleichsform, im Nebensatz: *sicut*, *quam*; *also*, *sose*, *so*.

Schwierig ist die merkwürdige Nr. 12. Hier scheinen »Urbild« und Gegenwart kühn vereint zu sein: Du Jordan,

<sup>1</sup> Gemeint ist wohl etwa »sic stes, sicut J. fecit«.

<sup>2</sup> FR. HEINRICH, Ein mittelenglisches Medizinbuch (1896) S. 120. — Über »ibat-stupuit« im Zauberspruch bei Marcellus von Burdigala X 35 (um 400) vgl. Hess. Bl. 26, 1 f.

sowohl Blutjordan (jetzt) als Wasserjordan (damals), gehe jetzt wie damals zurück!? Was wohl am meisten auffällt, ist die Frage »unde venis tu«, deren Beantwortung überflüssig und gleichgültig scheint<sup>1</sup>. Sind vielleicht Worte umgestellt und entstellt: *Jordane, sanguis et aqua, periuro te . . . ut redeas, unde venisti, et ultra non exeat . . .?*<sup>2</sup>

## II. STEHWUNDER (Sonderform):

### SCHWELLEN UND STEHEN

14. FR. HEINRICH, Ein mittlenglisches Medizinbuch (1896) S. 231 f. 15. Anglia 19, 87. 16. und 17. Urquell NF 2 (1898), 104. 18. PRADEL S. 13. 19. Uppsala Univ.-Bibliothek Hschr. C 664 Vorsatzblatt.

14. 15. Jh. *Oure lord Ihesu Cryst com to flem Iordan. He bad the water come, and hyt com; he bad the water stande, and the water stod; so per vertu of hym now do þy N. blod.*

15. J. 1597. *Water was woode and hye of floude. Christ bad it stand still, and still it stood. So do the bloode (usw.).*

16. 16. Jh. *Cristus vnd Sant Johannes gingen zu dem Jordan. Do sprach Jhesus, der gudt man: Dauff du mich, Johannes. Er sprach: ich enmage, herr, der bach fleust zu sere. Vff hube Cristus sein handt. Also müs dem menschen geschehen (usw.).*

17. 16. Jh.<sup>3</sup> *Do sprach Jesus Cristus: worumb dauffstu nit? Da sprach der gudt Sant Johannes Baptist: Sie, lieber*

<sup>1</sup> Vgl. zwar den Anfang eines ugf. gleichzeitigen Segentextes, Journal American Folklore 22, 184, »Naborrede, unde uenisti«. Aber auch dieser Text scheint teilweise entstellt.

<sup>2</sup> Der Schluss von Nr. 11 »Also du getauffet sist« bedeutet jedenfalls, dass hier der Taufname des NN zu nennen ist. Ob sich damit der Gedanke verbindet, dass er als getaufter Christ an den Segenswirkungen jenes Jordanwunders Anteil hat, ist wohl fraglich.

<sup>3</sup> Der Anfang ist, wie es scheint, vom Herausgeber ausgelassen.



herre meinster mein, nun fleust der Jordan. Uff hub unser lieber herre Cristus sein gödtlich handt vnd thet sein segen über den Jordan, dass er gestünde. Also gestand dir N dein ungerechtes bluet.

18. Byzantinischer Wurmsegen. 16. Jh., aber die Mutterhschr. vermeintlich ums J. 1400 geschrieben. *Ich beschwöre dich also, Wurm . . . stehe (στῆθι) auf deinem Platze, gleichwie der Fluss Jordan stand (ἕστηθῆ), als unser Herr Jesus Christus ihn segnete und in ihm stand (ἔστηθῆ).*

19. Schmerzbesegnung. 13. Jh.(?)<sup>1</sup>. *Pater noster xxx. Christus natus fuit de (diese drei Wörter unsicher) Maria uirgine et matre. Virgo ante partum et virgo post partum, et in ea nullus dolor remansit. Adiuro te, dolor, per ipsius matrem, ut in isto corpore nullam habeas potestatem. Si est sanguinis gutta, non se moueat umquam, set restet, sicut stetit fluius Iordanis, quando dominus eum signauit et Iohannes eum baptizauit. Ad-iuro te itaque, dolor, per dominum redemptorem, per Iohannem baptistam, ut in isto corpore nullam lesionem facias. Fiat fiat fiat, amen amen amen, pater noster. Infernus clausus est, regnum celeste semper apertum est.*

<sup>1</sup> Der Text der Hschr. ist sehr verblichen und die Ausgabe in Uppsala universitetsbiblioteks minnesskrift 1621—1921 S. 80 daher unvollständig und z. T. ungenau. Dank einer 1937 aufgenommenen vorzüglichen Photographie (eine Kopie wurde mir gütigst überlassen) ist jetzt alles bis auf wenige Worte lesbar; unter diesen Umständen ist oben der ganze Text mitgeteilt.

Nach dem obigen folgt noch, ohne Trennung, ein Schwertsegen (vgl. OHRT, Danmarks Trylleformler II Nr. 1219, 15. Jh.): *Coniuro te, micro, per dominum uiuum, per dominum uerum, per dominum sanctum, ut non possis mihi xxxxxxxx neque alicui homini christiano, donec ter terram tetigeris. Pater noster; confido in spiritum sanctum. Vulneribus quinis nos eruant e ruinis, vulnera quinque dei sint medicina mei.*

Der Codex, lateinisch, z. T. deutsch, geschrieben, war noch 1648 in Straßburg; er kam dann mit Johannes Schefferus nach Uppsala (vgl. die Minnesskrift S. 87). — Auf demselben Blatte wie Nr. 19 steht (von etwas älterer Hand geschrieben?) der deutsche Blutsegen, dem unsere Nr. 11 entnommen ist.

Die erst um 1500 vorliegenden Texte 14—17<sup>1</sup> lassen dem Stehwunder ein starkes Schwellen vorausgehen. Die Taufe wird 16. 17 genannt und ist wohl auch in 14 vorauszusetzen; ein Befehl an das Wasser, zu »kommen«, hätte jedenfalls für einen Flussübergang keinen Zweck. In 14 werden beide Akte, das Kommen und das Stocken, auf Jesu Befehl zurückgeführt; der Ausdruck ist augenscheinlich von Matth. 8,9 beeinflusst »et dico huic Vade et vadit, et alio Veni et venit«. *woode* 15 ist mittellenglisch *wōd*, wütend.

In 16 und 17 ist der Wortwechsel eine sehr volkstümliche Vergewaltigung des Gesprächs Jesu und Johannis vor dem Taufakt Matth. 3,13—15; Johannes weigert sich anfänglich, nicht wie im Evangelium aus Demut, sondern wegen eines physischen Hindernisses. Die Form dieses Wortwechsels ist für die Geschichte der Segen interessant: Der Befehl des Oberheiligen, dies oder jenes zu tun, bzw. seine Frage, warum es nicht getan wird, und die Antwort »ich kann nicht« mit Motivierung finden sich seit früher Zeit in Ross-segen. Im 14. Jh.: »Petrus sprich ezu dir Job rit mit mir ezu Rome. Ich en mak, herre meyster, myn ros ist ezu rehe« (urspr. Jesus sprach zu Petrus, reite usw.? vgl. auch Matth. 14,29 f.). Im 12. Jh.: »Man gieng after wege, zoh sin ros inhandon. Do begagende imo min trohtin mit sinero arngrichte: wesman gestu, zu ne ridestu? Waz mag ih riten, min ros ist errehet«<sup>2</sup>.

Das segnende Aufheben der Hand Jesu ist innerhalb deutscher Segen in den Brand- und Feuersegen allgemein und hier schon im angehenden 15ten Jahrh. bezeugt<sup>3</sup>; aber

<sup>1</sup> Sowie einige englische, noch viel spätere Varianten, EBERMANN S. 26 f., weiter Verf., ZfVkd 1930, 269 ff., wo dieses Motiv behandelt ist. Ein finnischer Zauberspruch B § 20.

<sup>2</sup> 14. Jh.: KLAPPER, Schlesische Volkskunde S. 234. 12. Jh.: STM. S. 373.

<sup>3</sup> Vgl. H. HARMJANZ, Die deutschen Feuersegen (FFC Nr. 103 S. 114 ff.).

ein »Segnen« ist, wie es 18. 19 zeigen, innerhalb der Jordan-segen sehr alt.

Vielleicht sind schon 18 und 19 in ihrem Ursprung eben desselben Typus wie 14—17. (M. W. ist 18 der einzige uns in griechischer Sprache erhaltene volkstümliche Segen über Christus und das Stehen des Jordans.) Zwar berichten sie nicht ausdrücklich von einem Schwellen und können, wie sie lauten, auch zur Gruppe I gerechnet werden. — Das *εὐλόγησεν* bzw. *signavit* könnte man so auffassen, als sei hier von einer Weihung für künftigen Gebrauch (Jesu eigene oder die Gemeinde-Taufe) die Rede; aber das Wort stünde dann im Zusammenhang recht überflüssig, ohne besondere Beziehung zum Stehen des Flusses. Gemeint war also wohl entweder ein ermunterndes Segnen des fliehenden Flusses oder aber ein beruhigendes Segnen des ungestümen Flusses; eine Entscheidung hier ist kaum möglich; wir verweisen auf B § 19<sup>1</sup>.

Als populäre Erklärung, warum eigentlich das Wasser bei dem Taufakt »stehen« sollte, muss das Schwellmotiv als sehr gelungen gelten. Das Stehen bedeutet demnach nicht notwendig ein, recht störendes, Gespaltetwerden, sondern eher eine Stillung, etwa bloss Beruhigung, nach wildem Brausen. Die (späteren) Besegner haben hier wohl den normalen, reissenden Lauf des Flusses in Gedanken gehabt. Dennoch verdankt dieses Schwellmotiv sein Entstehen nicht einer solchen Betrachtung; hiervon wird aber erst in B § 14 ff. die Rede sein. — Auch für den magischen Zweck, die Blutstillung, ist das Schwellmotiv sehr geeignet; die Parallelität zwischen Wasser und Blut wird so eine voll-

<sup>1</sup> Wie man sieht, sind 18. 19 keine gewöhnlichen Stillungssegens, 18 beschwört den Wurm, 19 den Schmerz, ev. den Blutstropfen, im Körper zum Stehen.

ständigere: auch das Blut strömt jetzt ungestüm, soll aber wie einst der Jordan sofort »stehen«.

### III. SPERRKRAFT (UND FEUER)

Von einer solchen Kraft des Jordans handelt aller Wahrscheinlichkeit nach der Schlussteil eines sehr alten vulgärlateinischen Beschwörungstextes, vermeintlich des 6ten Jhs., auf Bleitafel, gefunden bei Tragurium (Traù) in Dalmatien. Wir geben hier als Nr. 20 den Eingang und den Schluss. Nahe verwandt ist Nr. 21, ein kirchlich rezipierter Segen.

20<sup>1</sup>. Rossi, *Bullettino di Archeologia cristiana*, seconda serie (1871) s. 38 ff.; ZANGEMEISTER bei MOMMSEN, *Corpus inscriptionum Latinarum* vol. III pars II (1873) s. 961 (mit Abbildung); R. WÜNSCH, *Antike Fluchtafeln* (1912, LIETZMANN'S Kleine Texte 20) Nr. 7 S. 27 ff.; DIEHL, *Inscriptiones Latinae christianae veteres I* (1925) Nr. 2389. — 21. Wettersegen, FRANZ II 76.

20<sup>2</sup>. 6. Jh. *In nom̄ dñi Ieso Cri[s]- | ti denontio tibi, inmon- | dissime spirete tarta- | ruce . . . . . Ue[de] ergo | , inmondissime spirete tartaruce, | ut, ubiconqua nomen dñi audiue- | ris uel sc[ri]pt[ur]a cognoueris, non p[os]- | [sis], ubi uellis, nocere. | [ina]nte habias I[orda]nis fluuio, | quem trans[si?]re non potuisti; | [r]equesitus quare transire non | potuisti, dixisti: quia ibi ignis | a ganea ignifera corret; et ubi- | conqua semper tibi ignis [a ga]nea | ignefera c[o]rsat. denontio tibi | per domino meum. cave te.*

21. 10. Jh. . . . *Interdicimus uobis, omnes angeli tartarum, ut retineatis imbrices uestros sine pluuia ad aquam limpidam, ubi saluator baptizatus est, et ubi sancta Maria, mater domini, in utero candido portauit. iubeo et contestor*

<sup>1</sup> Die erste Ausgabe von LJUBIC (siehe bei WÜNSCH s. 28) mir nicht zugänglich.

<sup>2</sup> | bezeichnet hier Zeilenschluss in der Inschrift.



*uos, ut infra terminum istum lapidem tempestatis non iactetis, sed in arida et deserta loca eum transmittetis . . . .*

Der Fluss wird in beiden Texten als die Grenze erwähnt, die für die schädlichen Operationen der Geister gezogen ist; nur in dem einen Falle wird der Fluss als feurig und darum unüberschreitbar bestimmt. — Der böse Geist ist vermutlich auch in Nr. 20 ein Wettergeist<sup>1</sup>; in dem vorausgehenden, hier nicht mitgeteilten Textabschnitt wird er an das ihm vom Herrn längst gegebene Gebot erinnert, seine Wohnung in den Einöden zu beziehen, fern der Menschenwelt. Der nun folgende Abschnitt »uede ergo« bis »nocere«, also die Aufforderung, Gottes Namen oder den soeben mitgeteilten Spruch zu respektieren, bildet gewöhnlich — inhaltsmässig, nicht verbotenus — den Abschluss eines derartigen Segens;

<sup>1</sup> Alle Herausgeber, auch DIEHL (der WÜNSCH's Behandlung nicht zu kennen scheint), lesen, im Mittelteil des ganzen Textes, das Wort *graudene* (Hagel), WÜNSCH aber (*sine*) *grauedene* (ohne Beschwer). Auch falls dies richtig ist, muss man wohl in Dämon einen Wettergeist sehen wegen der Ähnlichkeit dieser Beschwörung mit kirchlichen Wettersegen: der Geist ist tartarisch und wird in bergige Gegenden verbannt (vgl. schon unsere Nr. 21). Dass die Tafel, wie es scheint, getragen werden soll (»qui oc portent« liest W.), insoweit also die einzelne Person schützt, spricht kaum dagegen, auch davon abgesehen, dass das Sätzlein nachträglich hinzugefügt ist. Inhaltlich bietet übrigens das *grauedene* (W. liest »aut tune demum ore sine grauedene invoceris«) Schwierigkeiten; WÜNSCH meint, der Geist könne von dieser Stunde an ohne Beschwer vom Hexenmeister angerufen werden; aber dem fromm-christlichen Verfasser des Textes wird doch wohl jede Anrufung des Höllengeistes verpönt sein. — In dem Aufsatz »Fluchtafel und Wettersegen« FFC Nr. 86, dem die christlich-mythische Seite des Textes die Hauptsache war, hatte auch ich leider WÜNSCH's für die antik-magische Seite so wertvolle Behandlung übersehen (S. 4 f., vgl. S. 7 f., ist »quem angelus Gabriel de catenis igneis religa[uit oder -bit]« zu übersetzen »mit Feuerketten gebunden hat« (oder »binden wird«?). Diesen Worten entspricht übrigens in einem kirchlichen Wettersegen (FRANZ II 102, gedr. 1500) »per Michaelem, qui . . . igneis cathenis eum (Sathanam) alligauit«. (Auch ist hier von Helfern des Satan die Rede, welchen ein Regenzauber »permittitur«; hat dies mit jenem vermuteten »sine grauedene« etwas zu tun?).

unser Besegner fügt aber noch eine letzte, besonders wirk-  
same Drohung hinzu. Dass die Konjektur *Jordanis* das  
richtige traf, ist kaum zu bezweifeln; vom heiligsten aller  
Flüsse erhalten nach alter Anschauung alle (für Taufe  
geeignete) Wasser ihre Weihe (s. B § 54), so dass, recht  
verstanden, überall, »ubiconqua«, ein Jordan da ist; dem  
entsprechend ist hier der Jordan als überall gegenwärtige  
Sperrung gegen den Unhold angeschaut. Nr. 21 bestätigt dies  
noch weiter: die Wettergeister dürfen den Tauffluss nicht  
überschreiten (s. auch B § 26 f.).

Das »non potuisti« und »requisitus dixisti« deutet darauf,  
dass dem Verfasser der Beschwörung Nr. 20 eine fest for-  
mulierte Legende bekannt war: Der Dämon hat — müssen  
wir uns denken — einst versucht, den Fluss, der die Ost-  
grenze des heiligen Landes bildet, zu überschreiten; wie  
damals dort, so soll hinfort überall ein entsprechender Ver-  
such seinerseits misslingen.

»*ganea ignifera*« ist von WÜNSCH<sup>1</sup> als volksetymologische  
Änderung (*ganea* Krug) des Ausdruckes *γέεννα (τοῦ) πυρός*  
(Matth. 5, 22), *Geenna pyros*, Feuerhölle, erklärt. Dass er  
mit dieser Vermutung das Richtige traf, wird unten B § 28 f.  
näher begründet werden; und daselbst wird über unsere  
Stelle weiter gehandelt. Statt des Feuers erwähnt die etwas  
mehr kirchliche Nr. 21 die Taufe Jesu und die Reinigung  
Marias als das für den Fluss bedeutsame (vgl. unten IV).

Der Ausdruck »*retineatis imbrices sine pluvia ad aquam  
limpidam*« ist gedrängt; der Sinn muss sein: die Rohre  
dürfen diessseits des gesegneten Wassers keinen Regen aus-  
giessen, sind also jenseits zu halten. — Das »*infra terminum  
istum*« gehört zu den festen Wendungen der Wettersegnen,

<sup>1</sup> Antike Fluchtafeln S. 28. Wir haben somit hier eine alte Paral-  
lele zur späteren Bildung »Nobiskrug« für Hölle.

bezeichnet also hier, wo ein neuer Absatz der Beschwörung anhebt (*Jubeo et contestor*), nicht notwendig: diesseits des Jordans. — Der »*lapis tempestatis*«, Wetterstein ist nach FRANZ »der mit dem Blitze herabgehende Stein«.

#### IV. DIE TAUFEN JESU

In diesen Segen ist die Taufe des Heilands, welche innerhalb der obigen Gruppen I 2 und II hinter dem Stehwunder zurücktritt, die Hauptsache oder jedenfalls eine Hauptsache.

22. ZfdA. 21, 210. 23. Quellen bay. Gesch. 7 (1858), 319. Beide: STM. S. 380. 24 nach FR. HÄLSIG, Der Zauberspruch bei den Germanen S. 64. 25. MSD I 180. 26. Germania 25, 68. 27. WACKERNAGEL, Altdutsche Predigten und Gebete S. 219. 28. FRANZ II 591. 29 und 30. ZfdA. 15, 454 f.

22. 11. Jh. *Sicuīta Sicunda* (dann unverständliche Wörter) *Igfant izfersuant igberein izfersuein. Increatus pater* (usw. trinitarisch, dann unverständliche Wörter). *Wazzer fluzit, Iordan heizit, dader heilige Crist inne gedofet ist. Increatus* (usw.).

23. 12. Jh. *Wazzer rinnet, Iordanis heizzet, da der heilige Christ inne getoufet wart. Eiter bistu, zegan soltu. Super aspidem* (usw. Psalm 90, 13 Vulg.).

24. 12. Jh. englischer Viehsegen. *God was iborin in Betelem, iborin he was to Ierusalem, ifolewid in þe flum Iordan, þer nes inemned ne wolf ne þef* (usw.).

25. 12. Jh. Milstätter Blutsegen. *Der heligo Christ wart geboren ce Betelehem, dannen quam er widere ce Jerusalem, da ward er getoufet vone Johanne in demo Jordane, duo verstuont* (Fortsetzung Nr. 9 S. 32).

26. 15. Jh. *Es war ein kind geboren zu Bedlehem vnd*

ward getragen gen Hiervszenlem, es war getofft in Jordan; so war das ist, gestand dies din blutt.

27. 12. Jh. (aus einem Segen wider Feinde). . . . er (NN) mvoze alse wol giseginot sin, so das heilige wizzot ware, daz min herre Sancte Iohannes mime herrin dim almehtin gote in den munt flozte, do ern indeme Iordane tvofte.

28. 9. Jh. . . . adiuro te inimice per (†††), per quatuor euangelia mundi, per Iordane fluuio, hubi dominus noster baptizatus est, ubi Maria, mater domini, pedes suos lauabit. . . .

29. 13. Jh. In des Jordanes wazzer der hl. Crist wart gebadet. Er badete siniu gelider, sin ougen, sin houbet, sine brust, siniu knie, sinen lip allentsament. Ich spie an die erden, daz mirs hiute unt iemer mer buoz werde unt dir siechen N alsame. Stein, du siuse . . . .

30. 13. Jh. In des Jordanes flum | wart gebadet Crist, gotes sun; | des enist kein lougen; | darinne badete er sin ougen, | sin houbet, brust unde fuoz. | Alse wærlich er uns abewuosch | in dem Iordane unsere sünde, | alse müeze uns diz wazzer künde, | was disme siechen künftec si.

Der rinnende Tauffluss (22—23). Nr. 23 ist deutlich wider Eiter; in 22 steht unter den »Zauberwörtern« der Krankheitsname *Nessia*, vielleicht wird hier also die Gicht beschworen. In beiden Segen nimmt dann der Beschwörer die heilende, reinigende Kraft des Taufflusses in Anspruch. (Vgl. auch *sic vita*, *sic unda* in 22?) Das »rinnet«, »fliesset« wird andeuten, dass die Flut das Übel fortspülen kann.

Geburt, Darstellung, Taufe (24—26). In 24 heisst das erste *iborin* geboren, das zweite getragen, vgl. 26. *fulwian* heisst taufen. Der Sinn unserer 25 ist von MÜLLENHOFF-SCHERER<sup>1</sup> verkannt worden: Jerusalem sei hier als

<sup>1</sup> MSD II 273 f. — Über die Nrrn 24—26 hat Verf. ZfVkd 1930, 271 ff. gehandelt.



Ort der Passion Christi genannt, und die Reihenfolge sei mithin unglücklich. Wie 24 und 26 zeigen, wird der Heiland als Kind nach Jerusalem getragen; es ist also von der Darstellung im Tempel Luk. 2,22 die Rede. So heisst es auch in einer späteren Variante (15. Jh., wo die Liste der Heilsorte noch erweitert ist): »... also war das ist, das er . . . . von Sant Johanes rain im Jordan getöfft worden ist vnd im tempel geopfert ist . . . .«<sup>1</sup>. *widere* 25 heisst also nicht »nochmals«, sondern ist Übergangspartikel: dann widerum kam er nach Jerusalem.

Ein anderer, mehr beliebter Segen über drei heilige Orte, deren Nennung Segen spendet, hat z. B. diesen Wortlaut: »Krist ward gekundet ze Nazaret unde geborn ze Betlehem unde gemarterot zJerusalem; ·da bi verbiut ich dir, bluot, daz du stest . . . .« (12. od. 13. Jh.)<sup>2</sup>. Dieser Segen hat mit der unsrigen Gruppe (24—26) zwei Orte gemeinsam, aber die Funktion Jerusalems ist eine andere. Es kann nicht Wunder nehmen, dass Mischformen aufkamen.

Zu merken ist in 25 das *da* (nicht *duo*) nach *Jerusalem*: diesem Bearbeiter lag die heilige Stadt am Jordan, und die drei Ereignisse sind als in rascher Folge vollzogen zu denken. — Der Name Jordan hat in 25 die Anbringung des Stehwunders veranlasst (s. Gruppe I 2).

Taufe nebst Abendmahl (27). Nr. 27 bietet die naive Vorstellung, dass Jesus bei der Taufe auch noch das zweite Hauptsakrament empfängt, wie in der Kirche einst üblich; s. B § 78. *wiz(z)ôtl* (*wizôd*) Gesetz, aber auch Sakrament, das hl. Abendmahl.

Christi Taufe, Marias Fusswaschung (28). *lauabit* gilt sicher als Perfektum *lavavit*. Mit diesem kirchlichen

<sup>1</sup> Germania 25, 67. »

<sup>2</sup> MSD 2, 274.

Exorzismus (für Besessene) ist der kirchliche Wettersegens, der oben als Nr. 21 zitiert ist, zusammenzuhalten. FRANZ (I. c.) betrachtet mit Recht die Worte (im letztgenannten) »in utero candido portavit« als eine kirchliche, missglückte Verbesserung des als bedenklich empfundenen »pedes suos lauabit« in 28; mit dem Jordan hat die heilige Empfängnis sicher nichts zu schaffen. Die Fusswaschung Marias will, der Taufe Christi entsprechend, die Heiligkeit des Jordans motivieren. FRANZ<sup>1</sup> vermutet, scheint es, hier eine sonst unbekannte Legende. Man könnte vielleicht vermuten, es sei an Mariä »Reinigung« Luk. 2, 22 zu denken, und der Verfasser stelle sich (wie in Nr. 25 der Fall) den Jordan als durch oder dicht bei Jerusalem fließend vor: die Taufe des (soeben dargebrachten) Sohnes und die »Reinigung« der Mutter konnten so gleichzeitig und an demselben Ort vor sich gehen. Für die reine Magd genügte wohl ein symbolisches Netzen der Füße (vgl. Joh. 13, 10); nach Otfrieds Christgedicht<sup>2</sup> brauchten Maria und Jesus überhaupt weder Reinigung noch Darbringung. Aber ob diese ganze Erklärung das Richtige trifft, ist sehr zweifelhaft<sup>3</sup>.

Christi Baden. Sündenabwaschen (29. 30). Der Sinn der beiden, einander nahestehenden Varianten 29. 30 ist nicht ohne weiteres klar. Der Zweck beider ist laut den Schlusssätzen sowie nach den begleitenden Riten ein mantischer: das Verhalten eines in Wasser versenkten Steines soll angeben, ob der Kranke genesen wird. Dieser Zweck waltet aber nicht ob in dem Mittelstück von Nr. 29, wo ja das Speien Genesung (buoz) erzielen soll. Dies wird dann

<sup>1</sup> FRANZ II 591 Anm. 3.

<sup>2</sup> Otfried I 14 Vers. 16 f. (PIPER's Ausg. I S. 76).

<sup>3</sup> In einem finnischen Zauberlied (hier nach Suomen kansan muinaisia loitsurunoja (1880) S. 151 Nr. 78) heisst es: »Trinke jetzt Wasser vom Jordan, Marias Waschwasser«.

auch der Fall sein für das Stück über das Baden Christi (in 29 und 30), das sich inhaltlich mit Mantik auch nur schlecht verträgt; der Sinn wird hier sein: in der Kraft jenes heiligen Bades werde NN von aller Krankheit rein. Die Segen sind also nicht einheitlich.

Gegen obige Auffassung streitet scheinbar, dass in 30 (Schluss) Christi Taufe dennoch mit der Mantik in nahe Verbindung gesetzt wird: »Else . . . abewuoch, else müeze . . . künde«. Zu beachten sind aber hier zwei Momente. a) Die wenig gelungene poetische Form von 30 ist im Verhältnis zur Prosaform von 29 sicher die sekundäre: der Satz »des enist kein lougen« steht aus blosser Reimnot da; weiter ist mit *fuoz* der erste Hauptteil zu Ende, aber *fuoz* hat noch nicht seinen Reim, dieser wird erst im zweiten Hauptteil geboten, und hier sind die Sätze »Else . . . künde« wohl Reimprodukte des Bearbeiters, dessen etwaige Auffassung vom Sinne des »Badens« Christi mithin für den übrigen Teil nicht massgebend ist. b) Und der Bearbeiter versucht auch keine innere Verbindung zwischen dem *abewuoch* und der mantischen Eigenschaft des Wassers im Kessel zu knüpfen; er begnügt sich mit dem blossen Wahrsein als *Tertium comparationis* (vgl. z. B. in einem Longinussegen<sup>1</sup> die Abschwächung »als ware das ist, als ware gehe der pfeil heraus«).

Welches ist nun aber der innerste Sinn der Badeszene? Der zuerst passive und dann reflexive Ausdruck (wart gebadet, badete sîn —) deutet daraufhin, dass, naiverweise, der Jordan als an sich und von vornherein heilig vorgestellt ist: seine irgendwie stärkende Kraft teilt sich dem darin gebadeten Christus und zwar seinen sämtlichen Gliedern mit — und ebenso möge jetzt das hiesige Wasser den

<sup>1</sup> Urquell NF 2 (1898), 242.

NN stärken. Also an sich ein grobmagischer Gedanke. Vgl. B § 82.

Anders der Satz »er uns abewuosh in dem Jordan unsere sünde«. Hier ist Christus aktiv; der heilige Gott wäscht im (heiligen) Wasser der Menschheit Sünde ab. Darf uns auch der Satz nicht als dem Segen organisch zugehörnde Erklärung jenes Bades gelten (vgl. oben), so sehen wir doch hier den altkirchlichen Ausdruck, dass Christus mit seiner Taufe die Sünde der Menschen abwusch, in volkstümlichen Zusammenhang gebracht. Vgl. B § 69. — Über Genzan und Jordan s. unten Abschn. II 2 zu Nr. 50.

## ZWEITER ABSCHNITT

### *Passionsseg.*

#### I. DAS VERBRECHEN

Hierher gehören zwei altenglische Varianten einer Mahnung gegen Viehdiebe, Nr. 31. 32, gedr. J. American Folklore 22, 184 u. 178. — Weiter Nr. 33 ein byzantinischer Blutseg, Nicolai Myrepsi Medicamenta, trad. L. Fucus (Basel 1549) S. 118. — Übersetzung weiter unten.

31. 10. Jh. *Jūdēas Crīst āhēngon; gedidon him dāde þā wyrstan. Hālon, þæt hī forhelan ne mihton. Swā nāfre þeos dād forholen ne wyrþe, per crucem Christi.*

32. 11. Jh. *Jūdēas Chrīst āhēngon. þæt heom cōm tō wīte swā strangum. Gedydon heom dāda þā wirrestan; hȳ þæt drōfe onguldon. Hālan hit heom tō hearme micclum, for þām hī hit forhelan ne mihtan.*

33. Um 1280. *Εἰς τὴν κρῖσιν τὴν θέλονν εἰδὲ οἱ ἀπάβαδοι καὶ οἱ ἀπαπάδες καὶ οἱ τόκον λαμβάνοντες et crucifigentes dominum nostrum Iesum Christum, siste sanguinem.*



31. »Die Juden erhenkten Christus; sie taten ihm die böseste Tat an. Sie verbargen, was sie nicht verbergen konnten. So werde auch diese Tat (d. h. der jetzige Diebstahl) nicht verborgen«. 32: »Die Juden usw. Das ward ihnen zu so strenger Strafe. Sie taten usw.; sie mussten es schmerzlich entgelten. Sie verbargen es, sich selber zu grossem Unglück, weil sie es nicht verbergen konnten«. Beide Texte führen ein namhaftes Verbrechen an, welches misslang, wie jetzt dieser Diebstahl misslingen soll. Beide bilden sie den Schluss eines kombinierten Segens; voraus geht u. a. eine kurze Aussage über die Auffindung des Kreuzes (durch Helena), in 31 »CruX Christi abscondita et inuenta est«, in 32 »CruX Christi per furtum periit, inventa est«.

Von den beiden Varianten bietet 31 den geschlosseneren Text; auch ist die Aussage in 32 über das »Verhehlen« recht schwerfällig. (GRENDON's Übersetzung (im »Journal«) von *drove*, Verbannung (expulsion), führt wohl ein zu gelehrtes Moment ein.) — *hit* 32 müsste sich eigentlich auf das Henken beziehen, vielleicht ist jedoch das Kreuz gemeint, und beides gibt letztlich denselben Sinn; weiter B § 88.

Dass der griechische Segen 33 gegen Nasenbluten uns z. T. in der Grundsprache erhalten ist, verdanken wir dem Umstand, dass der Übersetzer FUCHS die Stelle nicht verstand. Der Grundtext des Buches ist m. W. noch nicht gedruckt. Der Segen gehört inhaltlich in eine Gruppe, welche die Strafe grober Sünder, gew. zur Bändigung eines Dämons oder Übels, darstellt<sup>1</sup>. Man möchte übersetzen: »Bei dem Gericht, welches sehen (*εἰδεε* für *ἰδεῖν*) werden die Abtrünnigen(?) und die Priesterlosen und die, so Zins nehmen und unsern Herrn Jesus Christus kreuzigen, stille das Blut!«

<sup>1</sup> Vgl. Hwb. Aberggl., Artikel Sünder in den Segen.

Angeredet ist hier ein magisches Steinlein (Jaspis oder Hämatit), das nachher in ein Nasenloch des Leidenden gesteckt wird. Sollte *ἀπάβαδοι* Fehler sein für *ἀποβάται* in einer sonst kaum belegten Bedeutung 'Abtrünnige'?? *ἀπαπάδες*, Priesterlose, heisst wohl Heiden, d. h. solche, die keine rechten Priester haben — oder irgend eine Sekte (vgl. noch den russischen Sektennamen *bez-popovščina*). Die Worte *crucifigentes* usw. führen wohl kaum eine neue Gruppe ein (nur der griechische Text könnte hier entscheiden), sondern kennzeichnen vielmehr den ungeheuren Frevel der Zinsnehmer: ihr Verbrechen ist denen gleich, die Christus kreuzigten. Formelles Vorbild ist Hebr. 6,6 »*rursus crucifigentes sibimet ipsis filium dei*« — von den Abtrünnigen gesagt.

## II. CHRISTI WUNDE

Fast sämtliche hierher gehörige Texte sind Blutsegens oder Wundsegens.

### 1. *Christus wund und gesunt.*

Nrr. 34—36 s. STM. S. 377 f. Nr. 36 ist Schlussteil des Bamberger Blutsegens, dessen Anfang als unsere Nr. 51 und dessen Mitte als unsere Nr. 10 steht. Nr. 34 auch ZfdA. 52, 171.

34. 10. Jh. (*Ad catarrum dic*) *Christ uwarth giwund, tho uwarth he hel gi ok gisund. That bluod forstuond, so duo thu bluod. Amen.*

35. 12. Jh. (*Ad rest[r]ingendum sanguinem*) *Crist wart<sup>1</sup> wunt, des wart er gesunt. Stant blüt, stant blüt, stant hir inne dürc des heiligen Cristes willeN . . . .*

36. Um 1200. . . . *Crist wart hien erden wnt; | daz wart da ze himele chunt; | iz neblotele noch nesvar noch nechein eiter nebar |. Taz was ein file gote stunte; | heil sis tu wnte.*

<sup>1</sup> Nach *wart* ist *gesunt* ausgestrichen.

Christi Passion und Restitution sind hier auf ihre möglichst kurze Form gebracht. Sprachlich ist 34 nach W. BRAUNE<sup>1</sup> rein altsächsisch und zeigt eine Sprachform ugf. der Zeit um 900 (*forstuond* will man des besseren Reimes wegen auf *forstuod* zurückführen). *hel gi ok gisund*, heil und auch gesund; heil wohl in Bezug auf die Verwundung, gesund auf die Ermattung; nicht allein heilte die Wunde, sondern Christus gewann zugleich (*ok*) seine volle Kraft. Dem gegenüber zeigt 35 mit dem blossen *gesunt* zwar eine formelle Vereinfachung, inhaltlich aber eine geringere Präzision. Über den Sinn weiter B § 115.

In seiner alten, kurzen Form (wie 34 und 35) ist der Segen m. W. später nicht belegt. Schon um 1200 sehen wir aber einen verwandten Segen, 36, im Gebrauch. *hien* heisst »hie(r) in«. Als sicher darf gelten, dass der bündige, ausdrucksvolle, auch viel früher belegte Segen 34. 35, und nicht 36 der primäre ist. In 36 ist der im Reim ausgedrückte Gegensatz kein vollständiger; mit *chund* ist noch keine Heilung gegeben; um eine solche zu schaffen musste der Compiler die alte Formel »iz neblotete« usw. über die Wunde(n) Jesu heranziehen. Mit »erden-himele« schuf er einen neuen Gegensatz und zwar des Ortes. Dass dieser Bearbeiter an dem alten Segen kirchlichen Anstoss genommen hat, ist nicht wahrscheinlich; die Formel, die Nr. 36 einführt, ist mit ihrem »neblutete« erst recht unbiblisch (vgl. Joh. 19, 34). Aber welchen Gedanken wollte er mit seiner neuen Reimzeile »daz wart da ze himele chunt« ausdrücken? Wohl diesen, dass Jesu Wunde von Gott sogleich geheilt wurde: als die Kunde zum Himmel drang, ward sogleich ein Wunder vollzogen, und so kam es, dass die heilige Wunde weder blutete noch eiterte. Eine kirchliche Auslegung

<sup>1</sup> ZfdA. 64, 551 ff.

des Sätzleins über den Himmel, etwa: der Versöhnungsakt wurde im Himmel beglaubigt, würde inhaltlich Zusammengehöriges trennen.

Diesem und nicht dem alten, an Bündigkeit unübertrefflichen Segen gehörte aber die Zukunft. Vom 15. Jh. an begegnet uns die wund-kund-Form wieder, und zwar in verschiedenen Gestaltungen; wir treffen sie deutsch und nordisch, eine Annäherung auch englisch<sup>1</sup>. Noch später (16. Jh.) taucht der ältere Reim freilich wieder auf, jetzt aber mit einem kirklichtuenden Einschubsel: »Jesus ward auf Erden wund, fuhr gen Himmel (und ward) gesund«.

Interessant ist es, dass für keinen dieser Segen eine lateinische Form bekannt ist. Die Trierer Hschr., welche die vorzügliche Nr. 34 bringt, soll die älteste Handschrift sein, welche deutsche Reime enthält. Deutlich ist 34 eine kleine volkstümliche Originalleistung, wie ein erster kräftiger Atemzug in frischer Luft.

## 2. Die Seitenwunde.

37. 39—41. STM. S. 377—379 in anderer Reihenfolge. 38. MSD II 275. 42. Journal American Folklore 22, 159. 43. Quellen bay. Gesch. 7 (1858), 320. 44. LEGRAND II 25. 45. VASSILIEV, Anecdota Græco-Byzantina I (Moskva 1893) 334. 46. Germania 18, 234. 47. R. KÖHLER, Kleinere Schriften III 553. 48. STM. S. 379. 49. ZfdA. 15, 454. 50. STM. S. 375. 51. STM. S. 377. 52. Germania 12, 464. 53. Forts. von Nr. 43. 54. ZfVkd 11, 79.

37. 10. Jh. *Longinus miles. lango zile. Cristes thegan ast astes* (Forts. oben Nr. 3).

38. 11. Jh. *Miles Longinus cum lancea sua feruit in latere Christi, nec [uulnus?]<sup>2</sup> fecit, nec uena doluit. Christus dixit:*

<sup>1</sup> Ueber diese Gestaltungen ist VB S. 185 ff. ausführlich gehandelt.

<sup>2</sup> Vgl. 41 *τραῦμα ἐποίησε.*



*stringe te, sanguis. Dominus, qui serrasti uenam, tu fac stagnare uenam in membro isto.*

39. Um 1100. *Longinus miles punxit Christum. Christus recubauit, sed Christus dixit: sanguis iste, nec currat.* (Forts. oben Nr. 7).

40. Um 1100. *Christus iacuit uulneratus in dextero latere. Superuenit Sanctus Iohannes et dixit: Christe, quis te uulnerauit? At ille: miles, inquit, Longinus cum lancea bisacuta me uulnerauit. † Coniuro te, Iohannes, per lac Sancte Marie, sicut stetit flumen Iordanis* (usw., Forts. Nr. 13).

41. 12. Jh. *Vjdxnmem manare de ferreo fonte. Ille sanguis restitit, ubi Christus p̄ci (d. h. praecepit?). Stant bluot, habe blvot, habe dine sxxx blvot. Sancta M[aria], liga hec uxxx* (Forts. Nr. 8 mit Also uerstant).

42. 11. Jh.?? *Longinus miles lancea ponxit dominum, et restitit sanguis et recessit dolor.*

43. 12. Jh. *Truncha musa daffatana qurri truna musa daffatana clusa si hic feda cala feda palafeda deuulnera. Longinus magnus fecit plagam magnam. Nepoecine poluit olim fac tolio. amen. Longinus miles* (usw. Forts. unten Nr. 53).

44. 15. Jh.<sup>1</sup>. (Im Dreibrüdersegen). Ὡς ἐλόγγευσε Λογγίνος ὁ ἐκατόνταρχος τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, καὶ οὔτε ἐφλέγμαεν, οὔτε ἤλκωσεν, οὔτε τραῦμα ἐποίησε, νὰ μηδὲ τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ (ὁδεῖνος) ἢ πληγὴ ἐλκώση ἢ φλεγμονὴν ποιήση, ἀλλ' ἵνα ἰαθῆ καὶ εἶη ὕγιής.

45. 15. Jh. Ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός τὴν πλευρὰν αὐτοῦ ἐκεντήθη λόγγην, καὶ οὐκ ἐφλέγμαεν, οὐκ ἔσπεφεν, οὐκ ἐπυρομάχησε. καὶ ἐσύ, κο(μ)μίδι τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ ὁδεῖνα μὴ φλεγμαίνης, μήτε σέψης, μὴ πυρομαχίσης, ἀλλὰ ἰάθητι<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. Zanetti, Graeca D. Marci bibliotheca, usw. (Venet. 1740) s. 198.

<sup>2</sup> Dieser Text scheint nicht überall in Ordnung zu sein; u. a. wäre für κομίδι etwa κόμμα (Schlag) zu erwarten. Professor HØEG, Kopenhagen,

(Übersetzung. 44. Wie der Zenturio Longinos unsern Herrn J. Chr. mit der Lanze stach, und es sich weder entzündete noch schwor noch Wunde verursachte, so möge auch dieser Stoss (Hieb) des Dieners Gottes NN nicht schwären noch Entzündung verursachen, sondern er werde heil und sei gesund. — 45. Unser Herr J. Chr. ward in seine Seite gestochen mit einer Lanze, und nicht entzündete es sich, nicht faulte es, nicht wurde es brandig(?). Auch du —(?) des Dieners Gottes NN, mögest nicht schwären(?), dich nicht entzünden, nicht faulen, nicht brandig werden(?), sondern werde geheilt.)

46. 13. Jh. (Im Dreibrüdersegen). *Sicut Hebreus lancea[m] fixit in [latere?] domini nostri Jesu Christi, non ancavit, non flammavit, non putredinem fecit, ita fiat plaga: non flammēt, non arde[a]t, non putredinem faciat.*

47. 13. Jh. (Im Dreibrüdersegen). *Sicut Longinus miles latus salvatoris aperuit, non diu sanguinavit, non rancavit, non doluit, non tumuit, non putruit, nec ardorem tempestatis habuit, sic plaga ista, quam carmino, non sanguinet, non rancet, non doleat, non tumeat, non putreat, nec ardorem tempestatis habeat.*

48. 13. Jh.? (Im Dreibrüdersegen). *Hebr. Longinus lanceam fixit in latere domini nostri Ihesu Christi, nec diu sanguinauit, nec ranclauit, nec tumuit, nec tempestatem ardoris habuit. Sic nec diu sanguinet, nec ranclet, nec tempestatem ardoris habeat vulnus illud.*

49. 12. Jh. (Im Dreibrüdersegen). *Also de[r] Jud Longinus, der unsern herren Jhesum Christum stæch in die siten mit dem sper, daz eneitert nith, noch gewan hitze, noch enswar, noch enbluotet zevil, noch enfuelt. Also tuo disiu*

teilt mir mit, dass *πυρομαχέειν* teils »in Todesangst sein« bedeutet, teils auch »kampflustig, erhitzt sein«.



*wnde, diu enbluot nith zevil, noch engewinne hitze, noch enswær, noch enhatter, noch enfuuel, die ich gesent hab.*

50. 11. Jh. *Genzan unde Iordan keiken sament sozzon; to uersoz Genzan Iordane te situn. To uerstont taz plot, uerstande tiz plot, stant plot. Vro unde Lazakere keiken molt petritto; stant plot fasto* (Es folgt der »Tumbo«-segen).

51. Um 1200, Bamberger Blutsegen. *Crist unte Iudas spiliten mit spieza; do wart der heiligo Christ wnd in sine siton. Do namer den dymen unte uorduhta se uorna. So uerstant du bluod* (usw., Forts. Nr. 10 und weiter Nr. 36).

52. Um 1200. *Der lange Longinus transfixit Christi latus, statim fluxit sanguis de latere. In ipsius nomine stet sanguis iste.*

53. 12. Jh. (Forts. von 43). *Longinus miles lanceauit dominum Iesum Christum; exiuit sanguis et aqua. Iesus sta sanguis. Christus chrisma. Strangula uenam limis. Murmur accessus. Amen. Pater noster. Sta sta sta, sicut flumen Iordanis stetit* (ob. S. 33 Anm. 1).

54. 12. Jh. Augensegen. *Ich beswer hiwte dine hir<sup>1</sup> bi dem hailigen Christe, der sich zemarternne gap durch alle man künne, per Sanctam Mariam matrem domini nostri Iesu Christi, vnde bi dem hailigen blute, daz vz unsers herren siten ran* (usw.).

Wie oben angedeutet, bilden viele dieser Texte nur Teile eines kombinierten Segens, wo öfters auch ein Jordansegen dasteht.

Im folgenden seien, um spätere Abschweifungen zu vermeiden, zuerst Bemerkungen über einzelne von diesen Segen gemacht; dann untersuchen wir die Longinussegen Zug um Zug.

Der älteste deutschsprachige Segen über Longinus, unsere Nr. 37, sieht mehr wie kurze Notizen aus, gleicht mehr einer

<sup>1</sup> d. i. heftiger Schmerz o. ä.

Glossierung als einem Segen (anders erst die Fortsetzung über den Jordan). *lango zile* ist sicher Erklärung des Namens Longinus. Sollte *zile* etwa so viel wie *zilge* (*zelch*) bedeuten? Damit wäre Longinus entweder als »langer Ast«, ein langer Kerl (*longurio*) bezeichnet, vgl. 52 — *Zilo* ist altdeutscher Mannesname —, oder vielleicht als »der mit der langen Stange« (Lanze), nach dem (zufälligen) Anklingen des Longinus« an *λόγγη*? Über *christes thegan*, welches *miles* erklären wil, s. unten. *ast astes* ist vielleicht mit JACOBY<sup>1</sup> aus »(cruci domini) *astans*« der lateinischen »Acta Longini« zu erklären.

Nr. 40 ist nach dem beliebten Begegnungsschema umgeformt. Formell zu vergleichen ist der älteste bekannte lateinische Begegnungssegen, um 800, gegen Fieber, wo Helena auf einem Steine krank sitzt, dann »supervenit S. Maria«, Frage und Antwort<sup>2</sup>. Mehrfach weicht jedoch unser Segen vom üblichen Begegnungsschema ab: Wir hören nicht, dass Johannes Hilfe leistet — dazu ist er wohl auch Jesus gegenüber nicht der Mann —, der Schluss von »coniuro te, Iohannes« an steht sicher nicht (auch) als Wort Jesu, nur als Wort des jeweiligen Besegners. Weiter fragt Johannes nicht nach dem Leiden wie üblich, sondern nach dem Urheber desselben und erhält hierüber Bescheid. Diese beiden Abweichungen haben ohne Zweifel ihren Grund in Anlehnung an einen besonderen biblischen Stoff. Johannes als die zweite Person könnte sich zwar leicht erklären aus Joh. 19, 26 (35), der Lieblingsjünger steht mit Maria unter dem Kreuze (darum auch das »per lac S. Marie«??); aber seine Frage »Christe, quis —« deutet darauf, dass zugleich ein anderer Auftritt dem ursprünglichen Verfasser vorgeschwebt

<sup>1</sup> Hwb. Aberggl. V 1347.

<sup>2</sup> ZfdA. 23, 261.

hat: der Lieblingsjünger fragt Joh. 13,25 bei dem Abendmahl: »domine, quis est«, sc. qui te tradet. Wenn weiter Christus in 40 liegt, wird auch hier die Vorstellung vom Mahl einwirken (vgl. Joh. 13,12 *recubisset*, Luk. 22,14 *discubuit*). Dasselbe ist der Fall in 39, wo Jesus *recubauit*, zurückgelehnt lag, d. h. lag zu Tisch. In beiden Varianten ist also die Abendmahlszene und die Kreuzesszene zusammengeworfen: *a* Christus liegt *b* verwundet, *ab* Johannes *a* fragt, wer sein Feind ist. Wir haben in 40 mithin eine frühmittelalterliche Verschmelzung der Judas- und der Longinustgestalt. Wie diese Zusammensteller sich eigentlich die Szene gedacht haben, lässt sich kaum sicher sagen. Dass Christus »lag«, wurde wohl als ein Zustand der Schwäche aufgefasst, bem. »sed Chr. dixit«, — schwerlich jedoch als Christi »Liegen« nach der Kreuzesabnahme, indem er ja als redend eingeführt wird. Andererseits deckt das »supervenit Johannes« nicht die Situation von Joh. 13,25, wo der Apostel im voraus Jesu ganz nahe liegt. Weiteres über diese Segen B § 112. Der Bearbeiter, welcher den Schluss von 40 mit dem Jordanauftritt (s. Nr. 13) verkettete, hat wohl wiederum den Apostel mit dem Täufer zusammengeworfen.

Nr. 43. Hier sehen zwei Stellen nach *Ephesia grammata* aus und mögen von den Benutzern zuletzt als solche aufgefasst sein (zu *cala feda palafeda* vgl. *palamiasit calamia*, um 900<sup>1</sup>). Aber schon das *deuulnera* spricht dagegen, und die letzte Passage *nepoecine* usw. ist sicher aus Wundsegenstoffen entstellt. Z. T. dürfte Vergessen des Gehörten im Spiele sein. Hinter *daffatana* könnte man *de fonte* vermuten, vgl. 41; hinter *qurri* entweder *ferreo* (ebda) oder eher (*cu-*) *currit*, vgl. 39 *nec currat. nepoecine poluit* etwa für »nec

<sup>1</sup> GALLEE, Altsächsische Sprachdenkmäler (Leiden 1894) S. 208; ein wenig anders in der Hschr. von Nr. 43, Quellen bay. Gesch. 7, 319.

putruit nec doluit«; *olim fac tolio* für »(nec) vulnus(?) faciat (nec) tumeat«. *magnus* für *miles*, weil ein *magnam* folgt; oder (JACOBY<sup>1</sup>) es heisst so viel wie *longus*. — Hier läge demnach ein kombinierter Segen vor: 43 Anfang vgl. 41, 43 Schluss vgl. 46; hinzu kommt 53.

Die beiden byzantinischen Texte 44, 45, 44 mit, 45 ohne Dreibrüdevorstück. Da innerhalb einzelner, erst spätmittelalterlich überlieferter byz. Segentexte lateinischer Einfluss unleugbar ist, wird man fragen, ob diese beiden vielleicht lateinischen Mustern nachgebildet sind. Nr. 44 macht aber einen echt griechischen Eindruck; die Brüder z. B. sollen laut dem Dreibrüdevorstück »bei dem kostbaren und lebendigmachenden Kreuze und der hochheiligen Gottesmutter (theotokos)« schwören. Über das zwar auffallende »Longinos der Zenturio« s. unten S. 58. Gegen die Echtheit der Nr. 45 spricht wohl nichts Entscheidendes, obschon die passive Form und das Fehlen des Namens Longinus<sup>2</sup> nicht ganz ohne lateinische Seitenstücke sind; um 1500 »Dominus . . . vnctus et bis vnctus, et de lancea fuit transpunctus«, dann erst »Longinus miles dominum lanceavit«<sup>3</sup>; namenlose Form oben Nr. 41, 12. Jh.

Während der letzte der oben mitgeteilten Segen, 54, sich ganz in kirchlichen Ausdrücken und Vorstellungen bewegt und auf die Person des Speerstechers von Joh. 19,34 gar nicht anspielt, kann man fast alle die übrigen (41 bildet jedenfalls formell eine Ausnahme) als Varianten des Longinussegens ansehen<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Hwb. Aberggl. V 1388, der altfranz. »Longius li grans« vergleicht.

<sup>2</sup> Eben das Fehlen deutet nach JACOBY, ZfdA. 54, 205 auf Echtheit, weil L. in der griech. Kirche gew. der Zenturio ist; vgl. unten S. 58.

<sup>3</sup> Danmarks Trylleformler II Nr. 1144, um 1500—1520.

<sup>4</sup> Über den Longinussegens handelt Ad. JACOBY, Hwb. Aberggl. s. v.



Der Mann von Joh. 19, 34 (und Matth. 27, 49). Die allermeisten Varianten nennen ihn bei Namen, Longinus (vgl. auch oben Nr. 5). Von den drei Ausnahmen hat in zweien das Verbum intransitive Form (manare 41) oder passive (*ἐκεντήθη* 45); der Täter ist hier völlig unbezeichnet. Die dritte Ausnahme, 46, ist zufällig. Eine »Erklärung« des Namens (lang) 37. 43(?). 52. Miles, Soldat, ist er in der grossen Mehrzahl der lateinischen Varianten. In der griech. Nr. 44 ist er Hekatontarch, also Offizier. Hinter diesem Titel steckt der Hauptmann von Matth. 27, 54, der nicht sticht, aber in Jesus einen Gottessohn erkennt. In der griechischen Kirche hiess gewöhnlich dieser, nicht der Speerträger, Longinos<sup>1</sup>. In Nr. 44 liegt also — indem der Offizier den Lanzenstich gibt — Verwechslung oder Verschmelzung der beiden Gestalten vor. Eine solche musste nahe liegen, da beide Personen nachher gläubig werden. Auch schon in Handschriften der Acta Pilati kommt diese Verwechslung vor und mehrmals im Westen, (wo »miles« auch Ritter bedeuten konnte, und) wo die sehr verbreitete *Legenda aurea* (13. Jh.) sagt<sup>2</sup>: »Longinus fuit quidam centurio . . . latus domini lancea perforavit«. Einfluss lateinischer Überlieferung kann also in 44 vorliegen, die Annahme ist aber durchaus nicht notwendig (vgl. oben S. 57). Wenn Longinus französisch und deutsch, jedenfalls von c. 1400 an, »chivaler«, »ritter« heisst<sup>3</sup>, kann dieses Übersetzung von »miles« sein. Merkwürdig ist die Bezeichnung *Christes thegan*, Christi Streiter (oder Diener), in der alten Nr. 37. Wahrscheinlich ist hier eben der Zenturio im Spiel, der sich schon unter

<sup>1</sup> Doch ist in einer Rezension der griech. Acta Pilati (A 16, 4) Longinus Name des Soldaten (in der anderen des Offiziers), TISCHENDORF, *Evangelia apocrypha* S. 262 gegen S. 288.

<sup>2</sup> Cap. 47, GRAESSE'S Ausg. S. 202.

<sup>3</sup> Hierüber VB S. 158.



dem Kreuze als »Christ« bekannte und nach der Legende später als Märtyrer starb. Segen über des Lanzenstechers Longinus Blindheit, Heilung und Märtyrertod sind erst von umf. 1400 an bekannt (etwa durch die *Legenda aurea* angeregt); und die Grundlage unserer Nr. 37 war kaum ein solcher Text.

In allen Varianten, die Longinus genauer bestimmen, besteht ein Entweder-oder. Entweder wird sein Amt oder seine Religion (sein Volkstum) bestimmt: er ist Krieger (als solcher wohl als Römer gedacht), oder aber er ist Hebräus, Jude, so gewöhnlich in den Dreibrüdersegen (Ausnahmen 44. 47). Hierher gehört vielleicht auch Nr. 51 *Judas*<sup>1</sup>, aber natürlich hat der Bearbeiter wirklich an den biblischen Judas gedacht und war wohl fern davon, sich diesen Täter als späteren Heiligen vorzustellen. Dieselbe Änderung kommt später vor: *Juda Loynus* 15. Jh.; ein Judasritter um 1600; »Judas, warum stachst du unsern Herrn«, dänisch 19. Jh.<sup>2</sup>. Sowohl Soldat (bzw. Ritter) als Jude ist Longinus erst in späteren, und wenigen, Aufzeichnungen.

Sehr merkwürdig ist die alte Nr. 50, die ganz andere Namen, bzw. Bezeichnungen, hat: erst *Genzan* und *Jordan*, darauf, als Parallelen oder Varianten, *Vro unde Lazakere*. In dem letzteren Paare möchte man den Herrn, ahd. *Vro*, und Longinus, (Mann mit dem) Riemen-Spiess<sup>3</sup>, erkennen. Im ersteren Paare entspricht *Jordan*, die verwundete Person, nicht dem Longinus (Judas) sondern Jesus. Dass der Fluss, biblisch (Ps. 114) und in den Kunstdarstellungen der Taufe

<sup>1</sup> So STM, S. 377 ff.

<sup>2</sup> ZfdA. 38, 14; ZfdMyth. 3, 327; Danmarks Trylleformler I Nr. 124.

<sup>3</sup> GRAFF, Ahd. Sprachschatz II 316; MSD I 18. — Die Gleichung *Lazakere* (als »Lanzenschwinger« verstanden) = Longinus schon bei EHRISMANN, Geschichte d. deutschen Literatur bis z. Ausg. des MA I (1918), 104 Anm. 1.

Jesu, personifiziert erscheinen kann und als chr. Personenname verbreitet war (B § 59), hilft uns hier nicht viel, auch wohl nicht, dass er in bulgarischer Legende als Marias Bruder vorkommt<sup>1</sup>. (In vielen unserer Segen könnte Jordan aus dem Abschnitt über das Stehwunder in den Longinusabschnitt eingedrungen sein; aber eben dieser Segen (50) hat keinen Jordanabschnitt.) *Genzan* sieht nach *Genezar(-eth)* aus, dem »Jordan« in der Form angenähert; *Genezar* schreibt auch Adamnan, Schreiber des Pilgers *Arkulf* (7. Jh.)<sup>2</sup>, dessen Bericht im 11. Jh. und später abgeschrieben wurde.

Die Tat. Die Waffe wird in einigen Varianten nicht bestimmt oder genannt (39. 43 Mitte. 47. 50. 52). Lateinisch ist sie gewöhnlich *lancea* (53 und griech. 44 im Verb eingeschlossen), deutsch *sper* 49, *spiez* 51. Dass hinter *ast-a-* 37 »hasta« steckt, ist kaum glaublich (vgl. oben S. 55); in den Longinussegen steht *hasta* spät und selten<sup>3</sup>. Dagegen möchte man vermuten, dass *de ferreo fonte* 41 eine dichterische Bezeichnung der eisernen Lanze, von der das Blut hinabströmte, verbirgt, obzwar »fons« besser für die Wunde passen würde; vielleicht meint der Verfasser »die vom Eisen eröffnete Quelle«. Kaum sicher herstellbar ist hier die Lücke zwischen *vid(?)* und *nem*. Eine späte (16. Jh.?), sprachlich verwilderte Form hebt an: »Ego Longius filius in dei (lies filium dei) *lancia ferrea vulneram* (l. *vulneravi*), *vluor sangwinavit, sangwis in terram cecidit quae [sic] tota terra*

<sup>1</sup> DRAGOMANOV in *Sbornik za narodni umotvorenija* (usw.), kniga 10 (Sofia 1894), S. 34. Nach DRAG. soll dort Johannes der Täufer gemeint sein. — Finnisch treffen wir einmal Jordan für Jesus: »Jordan, Gottes Sohn, komm, deine Werke zu erkennen«, GANANDER, *Mythologia fennica* (Åbo 1789) S. 23.

<sup>2</sup> It. Hieros. ed. GEYER S. 268, ed. TOBLER-MOLINIER I 180.

<sup>3</sup> WIERUS, *De præstigiis dæmonum* (Basel 1577) S. 533, erst im beschwörenden Teil »... precor te per illam hastam...«.

tremuit« usw.<sup>1</sup> Auch hier ist also das Strömen hervorgehoben. Hat diese Ichform wirklich alte Ahnen, so könnte man den defekten Anfang unserer Nr. 41 etwa so ausfüllen: »Vid[i sanguin]em« usw., in dem Sinne »Ich Longinus sah das Blut strömen«. (Es handelt sich dann kaum um Heilung des blinden L.; solches liegt gar nicht im Kontext). Aber eine literarische Ausschmückung mit einem zu uns redenden Longinus läge ausserhalb des einfach-edlen Stils der Segen des alten Mittelalters. Besser wäre darum wohl — falls der Platz es erlaubt<sup>2</sup> — zu lesen »vidit sanguinem« nach Joh. 19, 35 »et qui vidit, testimonium perhibuit«; Subjekt ist dann der Evangelist (vgl. oben S. 55), also: nach einem Augenzeugen steht es fest, dass das heilige Blut geströmt (und auf Christi Geheiss damit aufgehört) hat.

Das Verb. Weder lateinisch noch sonst zeigt sich hier eine feste Tradition; unter den sehr vielen lateinischen Verben, welche die Tat ausdrücken, sind *aperuit* 47 und *punxit* 39. 42 biblisch, Joh. 19, 34 bzw. Matth. 27, 49. Deutsch *stæch* 49 entspricht *punxit*. (In späteren deutschen Varianten herrscht *stach* vor, in späteren lateinischen aber ein *perforavit*, welches man in der *Legenda aurea* las.) — Ganz eigentümlich sind hier wieder 50a und b samt 51.

Genzan und Jordan *ke(i)ken sament sozzon* 50a erklären die Philologen als »gingen zusammen zu schiessen« (*sciozan*) oder als »gegen einander schossen« (*scuzzun*). Während die Wortwahl es hier offen lässt, ob der Kampf Ernst oder Spiel ist, behauptet 51 das letztere; und im Unterschiede von dem aktiven *uersoz te situn*, »verschoss die Seite«, 50, lässt der Ausdruck *wart wnd*, 51 (vgl. 34—36), die Möglichkeit bestehen, dass keine Böswilligkeit im Spiele war. 50b *keiken*

<sup>1</sup> MONE, Anzeiger 6, 477 Nr. 43.

<sup>2</sup> Was zu vermuten ist, da STM. *vides sanguinē* zu lesen vorschlägt.

*molt petritto* ist kaum sicher erklärt; dem Sinne nach etwa: sie betraten den abgegrenzten Kampf- oder Spielplatz?<sup>1</sup>. Diese Bearbeiter (50. 51) haben sich also die Wunde des Urberichts als in einem Zweikampf (Kampfspiel) erhalten vorgestellt; der Schauplatz kann hier nicht das Golgathakreuz sein.

Was 50 a betrifft, ist es merkwürdig, etwas formell recht Ähnliches in Arkulfs obengenannter Beschreibung (7. Jh.) zu lesen. Es heisst da<sup>2</sup>: Der Jordan passiert im Norden einen See; »postea lacum, qui Genezar dicitur, medio transit fluento«, um sich dann zuletzt in den Asphaltsee zu ergiessen; »itaque duos lacus victor egressus, in tertio haeret«. Also das Bild von einem Kampf zwischen Genezar und Jordan; der eine hat den anderen sozusagen durchbohrt. Ist die Ähnlichkeit des Namenpaares ganz zufällig, oder hat sich der Segenverfasser irgendwie beeinflussen lassen?

Die Seite des Herrn wird gewöhnlich genannt, entweder als Objekt (47. 52, *te situn* 50, vgl. auch 45) oder mit Präposition (*in*). Auch der Genzan- und der Vro-segen haben, als deutliche Anknüpfung an Joh. 19,34, die Seite. — Die rechte Seite 40, wohl weil sie die Gnadenseite ist, Matth. 25,34. In späteren Varianten sowie in der Longinuslegende wird selten die linke (die Herzseite?) genannt.

Das Wunder. In den alten Longinussegen bieten sich uns vier verschiedene Darstellungen dessen, was auf den Lanzenstich folgte. a. Der Stich verursachte kein Ungemach

<sup>1</sup> (KOEGL-) DETTERS Vorschlag, PAUL u. BRAUNES Beiträge 19, 510, Vrogerus und Odin betreten die Erde, um nachher den vom Gegner getretenen Staub in die Hand zu nehmen und dadurch unverwundbar zu werden, spinnt viel aus wenigem heraus; eben der entscheidende Ritus wird ja nicht genannt. Auch ist Gefeitsein nicht dasselbe wie Blutstillung.

<sup>2</sup> It. Hieros. 268. — Sollte dann weiter »Joseph und Gardian« (von denen Joseph der leidende ist), GRIMM, Mythologie III 502 (aus Quedlinburger Hexenakten), letztlich auf dasselbe Namenpaar zurückgehen?



irgendwelcher Art. b. Das Blut kam wieder zum Stehen. c. Ein Wort oder eine Handlung stillte das Blut. d. Biblischer Typus: Aus der Öffnung floss Blut (und Wasser). In einigen wenigen Fällen enthält eine und dieselbe Fassung mehr als eine von diesen Typen (also abgesehen davon, dass eine Niederschrift (wie 43. 53) mehrere Fassungen aneinanderreihen kann).

a. Kein Ungemach. Nrr. 36. 38. 43—49. (Über 43 vgl. oben S. 56 f.). Dieser Typus berichtet vom glücklichen Verlauf der Verwundung Christi in einer Reihe von negierten Verbalgliedern — schwor nicht usw. —, die dann im Konjunktiv für die Beschwörung der aktuellen Wunde, jedoch nicht immer genau, wiederholt werden. Die Reihe spannt von mindestens zwei Gliedern (38) bis höchstens sechs (47); in dem Longinusabschnitt des Dreibrüdersegens findet die Wortreihe sich immer (bei uns 44. 46—49). Inhaltlich können wir die Glieder etwa so verteilen: 1. Faulen; 2. Schwären; 3. Schmerzen; 4. Bluten.

1. Faulen. *ἔσεψεν*; putruit, putredinem fecit, »ancavit«, ranc(1)avit« (d. i. rancuit, wurde stinkend oder ranzig); fuelt. Das Faulen ist (neben doluit?) der einzige von jenen vier Begriffen, für den sich eine biblische Anknüpfung nachweisen lässt; doch ist das Bibelwort ein anderes und redet nicht von Wunden, sondern vom ganzen Körper (im Hades): ApGesch. 2, 27 und 13, 35 (nach Psalm 16, 10) »neque dabis Sanctum tuum videre corruptionem« (*ἰδεῖν διαφθοράν*).

2. Schwären, Entzündung. *ἤλκωσεν*, (*ὄρκεύσης?*), *ἐπυρομάχησε*, (*τραῦμα ἐποίησε*), *ἐφλέγμασεν* (*φλεγμονὴν ποιήσῃ*); tumuit; flammavit; ardorem tempestatis habuit (ardeat); swar; eitert, (*hatter?*, MÜLLENHOFF, der Herausgeber, will in »en-eiter« verbessern), bar eiter; gewan hitze.

3. Schmerzen. doluit 38. 43(?). 47, vgl. recessit dolor 42.



4. Blüten. (non) diu sanguinavit 47. 48; (ne) bluotet zevil 49; nur 36 (ne) blotete wagt es, das »diu« für die Wunde Christi zu streichen, in offenem Widerspruch zu Joh. 19,34, dies ist jedoch singuläre Übertreibung oder bezweckt Ausgleich mit den anderen Gliedern (36 strebt auch Rhythmus und Reim an). Während die Ausdrücke für das Schwären sehr zahlreich sind und fast in jeder Reihe vertreten, kommt das Blüten seltener vor; die Segen des Typus a sind eben Wund- nicht Blutsegens.

Eine derartige Reihe oder Formel (Typus a) ist natürlich schon lange vor der Zeit der christlichen »epischen« Wundsegens in der Magie verwendet worden: der optativische Gebrauch, den wir aus dem Schlusse der obigen Segens kennen, wird viel älter sein als der präteritale; ein lateinisches Beispiel (ne doleas, ne noceas usw.) liegt schon im 4. Jh. vor<sup>1</sup>. Während zu der Zeit unserer obigen Longinustexte, 10.—13. Jh., die deutschen Vertreter der Reihe sich gewöhnlich eng an die lateinischen halten (Ausnahme 34), zeigen sie vom Spätmittelalter an ein volkstümlicheres Gepräge, mit Stab- oder Endreim; in neuerer Zeit hat man die Reihe meist für alle fünf Wunden Christi oder für die Nagelwunden verwendet.

b. Typus »restitit«. 41 »ille sanguis restitit«, 42 »restitit sanguis (et recessit dolor)«, 50 »to uerstont taz plot«. Im Grunde derselbe Typus wie der schon seit dem 10. Jh. bezeugte »da ward er gesund« 34. 35 (36): eine knappe Angabe des Endergebnisses. — Hieran schliesst sich in 50 eng die aktuelle Beschwörung »uerstande tiz plot«, vgl. 34.

c. Befehlstypus (sei dieser Typus genannt a parte portiori). Das Blut wird durch ein Wort, bzw. eine Handlung Christi (bzw. einer anderen Person?) gestillt. Die betreffenden

<sup>1</sup> Über das ältere Vorkommen der Wortreihe EBERMANN S. 53 f.

Segen sind Blutstillungssegne, können aber mit Wundsegenstoffen verbunden sein. 38 »Christus dixit: stringe te, sanguis«. Aus dem darauf folgenden Satze (wo serrare in der ganz unklassischen Bedeutung schliessen steht) geht hervor, dass er so die Ader zuschloss. — 39 »Christus recubavit, sed Chr. dixit: sanguis iste nec currat«. Zu erwarten wäre »dixit: sanguis, sta. Sicut sanguis ille stetit, ita stet sanguis iste nec currat«. Der Schreiber mag vom ersten »sanguis« zum dritten gesprungen sein. Wie der Text lautet, beschwört Christus nicht seine, sondern die aktuelle (NN's) Wunde. — In 41 ist wohl zu lesen »ubi Christus praecepit«; zum magischen Gebrauch dieses Verbums vgl. »dixit dominus: praecipio tibi, nescia«, 12. Jh.<sup>1</sup>. Formell haben wir in 41 Typus b und c verbunden.

In dem deutschen Segen 51 wirkt nicht ein Wort, sondern eine Bewegung; denn in *do nam er den dymen vnte uorduhta se uorna* muss jedenfalls gesagt sein, dass der Verwundete seinen Daumen auf oder in die Wunde legt; und man wird sich denken, dass auf diese Weise das Blut gestillt wird nicht bloss für die Dauer des »Spieles«, sondern für immer. *nam* ist wohl volkstümlicher Ausdruck: man »nimmt« seinen Finger und tut so oder so mit ihm. Die Worte von *vnte* an sind schwierig: »und (die Seite) deuchte (ihm) — besser: war anzusehen — wie (*so se*) zuvor«? HERM. MÖLLER hat konjiziert<sup>2</sup> *uordahta se uorna*, d. i. »er deckte sie (die Seite) vorne zu«, wo zwar »vorne« ein bisschen auffiele. Ein Auflegen des göttlichen Fingers zur Blutstillung wird noch in finnischen Blutsegen erwähnt<sup>3</sup>: Gott (auch Maria) wird gebeten: »Lege deinen dicken Daumen, / füge deinen Finger

<sup>1</sup> GRIMM, Mythologie III 370.

<sup>2</sup> Brieflich um 1921.

<sup>3</sup> SKVR I 4, 1 Nr. 175 Vv. 116 ff.; vgl. Nr. 177 Vv. 42 ff.; Nr. 183 Vv. 27 ff.

aufs Fleisch (auch: füge deinen fleischigen Finger) / zum Flicker der bösen Öffnung, / zum Stopfen dieses Stromes«; und laut einem anderen Segen<sup>1</sup> hat Maria Jesu strömendes Blut gestillt, indem sie »ihre schöne Hand an die Brust ihres Sohnes legte«. — Nicht sehr fern läge die Vermutung, dass im altdeutschen Segen eine dunkle Erinnerung an den Thomasauftritt Joh. 20,27 vorliegt: der ungläubige Apostel soll seinen Finger ins Nagelloch und seine Hand in die Seitenwunde des Herrn stecken. Dies hat man dann mit der Vorstellung von Heilhänden, heilender Handauflegung, verbunden und hat Christus selbst so seine Wunde zuzuschliessen lassen<sup>2</sup>. Notwendig ist diese Annahme natürlich nicht; die Stelle lässt sich im altdeutschen Segen wie in den finnischen einfach als ein aus magischer Praxis bekannter Ritus verstehen.

Das sehr zusammengesetzte Gebilde, unsere 43. 53 (13), kettet mehrere Typen des Longinussegens aneinander: Typus a (schwor nicht) 43, dann Typus d (biblisch) 53 Anfang; dann vielleicht noch einen Typus. Der Schluss von 53 von *Iesus sta* an wirkt sehr gepresst und dunkel. *chrisma*, Salbe, ist hier augenscheinlich in etymologische Verbindung mit *Christus* gesetzt; der Ausdruck könnte Jesu Leiden symbolisieren (Matth. 26,12; Mark. 14,8)<sup>3</sup>, wird jedoch in unserem Kontext vielleicht eher eine Wundsalbe bezeichnen, vgl. Joh. 19,40 und s. den Exkurs unten.

Das folgende *strangula* usw. hat eine Parallele in einem verwilderten Segen wider Nasenbluten, 12. Jh.<sup>4</sup>; Vorschrift

<sup>1</sup> KROHN MUF S. 18.

<sup>2</sup> Denn *er* muss nach dem Kontext Christus sein, ist nicht Judas, so dass dieser Name für Thomas stände.

<sup>3</sup> Vgl. FRANZ II 199, 12. Jh.: »Christus natus, baptizatus, unctus, passus« usw.? Aber auch die Taufe kann als unctio gelten.

<sup>4</sup> ZfdA. 23, 437.

und Worttext sind hier diese: »Tange nares hominis duobus digitis et dic in dextram aurem: strangula. vena. murmur. luna. cessa. pater noster. hoc ter«. Hier entspricht *luna* dem *limis* und *cessa* (»höre auf«) wohl dem *accessus*. 53 und noch mehr diese kurze Parallele geben den Eindruck, dass die dunklen Worte (in 53 also der Schluss von »Jesus sta« an) nur als Beschwörung seitens des jeweiligen Besegers dastehen; man wird jedoch bei genauerer Betrachtung geneigt sein, sie jedenfalls inhaltlich auf den Urauftritt zu beziehen. Zu merken ist schon die Pluralisform *limis*, Tücher od. ähnl. *limus*, ein vergilisches Wort, ist im heidnischen Kult die Schürze des Opferpriesters, hier etwa so viel wie *linteis*, »mit Linnentüchern« wie Joh. 19, 40 (20, 7)? Der Sinn des Segens wäre dann, dass die Salbe und die Tücher, die eine helfende Person bereit hielt, einst die blutende Ader Jesu verschlossen, vielleicht auf Jesu Befehl (*strangula* vgl. 38 Jesu Wort »stringe te, sanguis«, aber auch die Bitte des Besegers »fac stagnare venam« ebenda). Das *murmur* beider Fassungen könnte man zur Not erklären als aus »Maria mater« (Marie matris) od. ähnl. entstellt, obschon eine Verkennung des Namens Mariä sonderbar scheint (*accessus* als *accessit* zu lesen geht wohl nicht, schon weil das Verbum nach aller Analogie der Begegnungssegens »supvenit« sein müsste. Vielleicht »strangula venam linteis Marie (matris) ac cessa s(anguinem)«?? vgl. 41 »Maria, liga hec vulnera«. Sachlich jedenfalls dürfte irgendwie Maria hier im Spiele sein.

[*Exkurs*. Helfer(in), um Christi Blut bemüht. Die ältere Vorstellung dürfte die vom Auffangen des Blutes sein, die jüngere die vom Verbinden und Heilen der Wunde. Jedenfalls schon im Frühmittelalter wusste die griechische Kirche, dass »das aus der göttlichen Seite geflossene



Blut und Wasser« von Engeln aufgefangen wurde<sup>1</sup>; eine solche Szene wird im Westen später gern in der Kunst dargestellt. Auch Maria hat man diese Liebestat zugeteilt. In einer griechischen Passionspredigt vom 9. Jh.<sup>2</sup> heisst es, dass Maria nach dem Speerstiche »das Blut und Wasser, das aus der göttlichen Seite (des toten Heilands) herabfloss, auffing« und dasselbe »mit grossem Verlangen und höchster Verehrung (zu sich) nahm«. In dem lateinischen Recordare-Hymnus (13. Jh.?)<sup>3</sup> redet der Dichter Maria an: »recordare, quanto zelo / cruor illo tuo velo / roseus excipitur«.

Der volkstümliche Gedanke, dass Maria die Wunden pflegte oder heilte, ist m. W. erst im Spätmittelalter ganz deutlich belegt. Doch mag schon das nordenglische Gosforthkreuz, ums J. 1000, eine Andeutung geben; hier<sup>4</sup> sieht man Jesus, als gekreuzigt gedacht, obschon ohne Kreuz, Longinus mit dem Speer und ein Weib mit einem Salbenkrüge: Maria (genau wohl: die Mutter Jesu mit der Salbe Magdalenas) heilend, was Longinus verwundet. Jedenfalls eine Milderung des Ungemachs des noch Lebendigen erwähnen z. B. Texte des 14. Jhs.<sup>5</sup>: Maria bedeckt Jesu Nacktheit mit ihrem Kopftuch noch vor oder auch während der Kreuzigung. In spätmittelalterlichen Segen kann dann das Pietàmotiv die Wendung erhalten, dass Maria die Wunden pflegt. Ausgangspunkt ist hier teils Joh. 12,7 (eine Maria salbt Jesus im voraus zum Begräbnis) teils die Marien, die nach Mark. 16,1 am ersten Ostertage die Leiche mit Aromata salben wollen,

<sup>1</sup> COMBEFIS, *Græcolat. patrum bibliothecæ novum auctarium* (Paris 1648) I 1166 (Predigt vom 9. Jh.).

<sup>2</sup> Georgios von Nikomedeia, *Sermo VIII*, Migne PG 100, 1481.

<sup>3</sup> MONE, *Hymnen* II Nr. 432.

<sup>4</sup> *Abbildung Aarbøger for nordisk Oldkyndighed* 1884 S. 18.

<sup>5</sup> FRIEDMANN, *Altitalienische Heiligenlegenden* (Gesellsch. f. romanische Literatur 14) S. 97, ein apokrypher Evangelientext. — Die Frankfurter Dirigierrolle, KÜRSCHNER, *Deutsche National-Litteratur* 14, 360.



während Joh. 19,25 drei Marien schon unter dem Kreuze stehen; gleich nach der Kreuzabnahme binden »sie« Joh. 19,40 den heiligen Körper »linteris cum aromatibus«. Die biblische Grundlage ist noch in dem ältesten bekannten Dreimariensegen, deutsch 14. Jh., deutlich: »Do die drie Marien vnsern herren salben wolent, do hettent sie Aloe och in ieren salben; also gut vnd also gesund sol es sin« usw.<sup>1</sup>, zu sprechen bei der Verwendung von Aloe gegen die »Blattern«; wie man sieht, ist aber der Gedanke, dass die Salbe zur Gesundung Christi dienen sollte; in ganz späten Segen pflegt die Mutter Maria mittels Salben ihren verwundeten Sohn. Eine Aufzeichnung des 15. Jhs. führt Maria in den Longinussegen als Blutstillerin ein<sup>2</sup>: »Longinus daz sper in sine hant finge / und stach unsern herren in sine rechte syten gut, / daraus rannd wasser und blut; / da kame Maria, unser fraw darnach / und sprach: / stant, blut, in der adern dine, / als unser here an der bitter marter sine . . . .« (dies letzte Zeilenpaar gehört ursprünglich in einen anderen Segen; vgl. noch den finnischen Segen oben S. 65 f.). Man bemerke, wie sehr der Longinus-Maria-Segen in seinem Aufbau den Anfang der viel älteren Nr. 53 ähnlich ist: Longinus sticht, Wasser und Blut fließt, dann spricht eine heilige Person »Stand Blut«. (Entspricht wohl »kame darnach« dem *accessit*??) Wir würden es jedenfalls als möglich hinstellen, dass ein Segner schon im 12. Jh. (Nr. 53) Maria als helfende Person bei Jesu Passion einführte oder doch darauf anspielte (unsere Nr. 41 hat ebenfalls Jesu Mutter: »S. Maria, liga hec v(ulnera)«, jedoch nur als Beschwörung des aktuellen Besegners). — Unser Typus c vertritt, wie dem auch sei, eine Zwischenstufe zwischen den

<sup>1</sup> Alemannia 10, 220. Vgl. auch unten S. 73.

<sup>2</sup> SCHÖNBACH, HSG Nr. 999 aus Cod. pal. Germ. 369.

beiden obengenannten Vorstellungen: 1. Auffangen des Blutes (von Engeln oder Maria). 2. (unser Typus c) Stillung des Blutes (durch Christus, auch Maria?). 3. Pflege der Wunde (durch Maria oder die Marien). Wie 1. hat 2. das Blut zum Gegenstand; wie 3. handelt 2. von wunderbarer Hilfe.]

Dieser ganze »persönliche« Typus c, wo Christus (oder sonst wer) das Blut zum Stehen bringt, bietet in formeller Hinsicht Auffallendes, nämlich eine grosse Knappheit oder Wortkargheit. Man vergleiche 38. 41. 53 mit wortreichen Beispielen des Typus a, man trifft sogar eine gewaltsame (doch wohl versehentliche) Kürzung wie 39. Bedeutet nun die grosse Knappheit oder Geballtheit, dass dieser Typus schon im Verfall war, oder im Gegenteil, dass hier etwas neues noch unbeholfen nach Ausdruck ringt? Man wäre für jene frühe Zeit geneigt, aufs letztere zu schliessen; sicher ist es aber nicht. — Bemerkenswert ist, dass unser Typus in der Nachzeit sehr selten vertreten ist; ich wüsste eigentlich bloss zwei oder drei Beispiele. (Aus dem J. 1321<sup>1</sup>: »Longinus miles percussit latus (usw.), et dixit dominus: cessa a punctione (lass das Stechen). Et stet sanguis iste, ut stetit (Text *ste ut*) sanguis ille«; zu *cessa* vgl. *cessa* und *accessus* oben S. 67). 15. Jh.: der oben S. 69 angeführte Text. 16. Jh.<sup>2</sup>: »... Langinus miles dominum lanceavit. Et dixit: stet sanguis de isto homine N; et remansit (lies recessit oder recessat?) dolor« (hier Kürzung wie in unserer Nr. 39).

d. Biblischer Typus, vgl. Joh. 19,34 (Matth. 27,49). Nr. 52. 53 Anfang (vgl. 54); Blut (und Wasser) floss aus der Wunde. Im Gegensatz zu den Typen a b c, wo der Nach-

<sup>1</sup> SCHÖNBACH, HSG Nr. 923 aus Cod. pal. Germ. 214.

<sup>2</sup> Danmarks Trylleformler II Nr. 1144 (I Nr. 121 ff. sind eigentümliche Neubildungen).

druck überall auf der Heilung, bzw. der Gutartigkeit der heiligen Wunde liegt, ist in diesem Typus das Fließen des Blutes (und Wassers) Christi das Entscheidende. So in 52 und in der überwältigenden Mehrzahl der späteren, lateinischen wie volkssprachlichen, Aufzeichnungen. Die Logik dieses Typus, das heisst die Schlussfolgerung von damals auf jetzt, ist demnach eine andere als in a—c, wo ein einfacher positiver Schluss auf der Hand lag (»so auch jetzt«). In 52 hat die Logik keinen deutlichen Ausdruck gefunden. Später sind besonders zwei Zusätze zum Schriftwort beliebt: »sanguis redempcionis, aqua baptismatis« bzw. »daz wazzer ist vnser daufe, daz blut ist vnser losunge, als werlich als daz war ist—«; und z. B. »vorstant, blut, durch des heiligen blutes ere«<sup>1</sup>. Also eben weil das heilige Blut geflossen ist, in der Kraft des heiligen Blutes, soll jetzt NN's Blut nicht fließen. (Selten ist, wie schon in 53? (Typus d plus c?), dieser Sinn durch Hinzufügung eines anderen Typus geändert<sup>2</sup>.)

Es sei hier noch bemerkt: Nr. 54, wo das Rinnen betont wird, ist kein Longinussegen und kein Blut- oder Wundsegen, und der Ausdruck steht als allgemeine Beschwörung neben anderen. — Ein Text des 13. Jhs.<sup>3</sup> beschwört das Blut u. a. »per fluxum sanguinis de sanctissimo latere eius mananten«. Dies ist zwar ein »Blutsegen«, aber in dem Sinne, dass das Blut fließen soll: »Adiuro te, sanguis menstru(or)um, ut fluas«; und als parallele Glieder stehen »sanguis in circumcissione« und »sudor in monte oliueti«. Hier also similia similibus.

<sup>1</sup> SCHÖNBACH, HSG Nr. 712 (Wiener Staatsbibl. 3071) J. 1378. BARTSCH, Die altdeutschen Hschr. der Univbibl. in Heidelberg S. 191, 14. Jh.; Mitteil. d. schles. Ges. f. Volkskunde Heft 18 (1907) S. 7, J. 1429.

<sup>2</sup> In ZfdA, 27, 308 f., 14. Jh. Typus d plus c.

<sup>3</sup> SCHÖNBACH, HSG »C. st. H. B.«.

Während die Typen b und c in späterer Zeit sehr selten wurden, sehen wir sowohl Typus a als d in den folgenden Jahrhunderten reich vertreten, und ungefähr vom 14. Jh. an auch romanisch (a im Dreibrüdersegen), nordisch (ebenso), englisch (d) belegt. Sie stehen beide, wie es scheint, um 1400—1600 auf der Höhe ihrer Beliebtheit, um dann, jedenfalls in Deutschland, viel seltener zu werden.

Wann und welchem Typus gemäss der Longinussegen ursprünglich verfasst wurde, entzieht sich unserem Wissen. So viel nur lässt sich sagen, dass schon im 11. Jh. frei volkstümliche Fassungen vorlagen (Nr. 38 Typus a plus c), während der bibelmässige Typus d, der eine ganz andere Pointe bietet, erst von c. 1200 an bezeugt ist. Eine Konstruktion der Entwicklung, die die freieren Typen aus den korrekteren herleiten wollte, könnte sich also nicht auf das zeitliche Verhältnis der Dokumente berufen.

### 3. Die Kräuter.

55. Altenglisch. *Journal American Folklore* 22, 190 ff. 11. Jh.

55. *Fille and finule, fela mihtigu twā,  
 þā wyrte gescēop wītig drihten,  
 hālig on heofonum, þā hē hongode;  
 sette and sænde on VII worulde,  
 earmum and ēadigum eallum tō bōte.*

(VII gesprochen *seofon.*) Übersetzung: »Thymian und Fenchel, zwei sehr mächtige, / die(se) Kräuter schuf der weise Herr, / heilig im Himmel, während er hing, / setzte (pflanzte) und schickte (sie) in sieben Welten, / allen, Armen und Reichen, zur Genesung«.

Diese Verse bilden einen Abschnitt des grossen »Neunkräuterliedes« (Nigon wyrta galdor), das verschiedene Kräu-



ter anredet oder erwähnt, ihre Kräfte rühmend; für fast alle wird vermerkt, dass sie gegen »Eiter« (Gift, Entzündungen, Schlangenbiss u. a.) wirksam sind, und dies ist, wie wir sehen werden, zweifelsohne auch für den Thymian und den Fenchel der Fall. Wie kam der Dichter auf ein Kräuter-Erschaffen am Kreuze? Eine Tradition hierüber hat sicher an die wohlriechenden Kräuter angeknüpft, die nach den synoptischen Evangelien für den Leichnam Christi verwendet werden sollten und nach Joh. 19,40 tatsächlich am Charfreitag so verwendet wurden. Aber weiter hatte Christus selbst, von den Todten erstanden, nach Mark. 16,18 den Gläubigen versprochen, dass sie ohne Gefahr Schlangen anfassen und tötendes Gift trinken könnten. Solche Eigenschaften gewinnt man erfahrungsgemäss durch den Besitz gewisser Kräuter; also hat der Herr damals den Jüngern wirksame Kräuter versprochen oder vielmehr schon übergeben. Und so fliessen diese Kräuter und die »Aromata« von Charfreitag in eins; was Christi (wundem) Körper gut war, wird auch den Jüngern taugen und wird durch sie in alle Welt gebracht. Vom Erschaffen dieser Kräuter hören wir m. W. nur im altenglischen Segen, vom Worte des verklärten Herrn aber auch sonst. Ein lateinischer Spruch aus noch älterer Handschrift, um 900, mahnt das Pervinca-Kraut (in der Hschr. *feruitia*) also<sup>1</sup>: » . . . Quando dominus ad coelos ascendit, memorare, quod dixit« (vgl. Mark. 16,19 postquam locutus est eis, adsumtus est in caelum). Die Pervinca soll des Wortes gedenken, das der zum Himmel fahrende Herr sprach; aus der Verheissung Mark. 16,18 ist hier also ein Geheiss an das Kraut geworden. Für das weitere zu 55 siehe B § 108 und 111.

<sup>1</sup> WADSTEIN, Niederdeutsche Denkmäler VI 128; GALLÉE, Altsächsische Sprachdenkmäler S. 208.





## B. RELIGIONSGESCHICHTLICHER TEIL



## ERSTER ABSCHNITT

### *Der Jordan und die Taufe Jesu.*

Zur Einleitung. § 1. In den volkstümlichen Segen des Frühmittelalters ist von den Ortsnamen des heiligen Landes der Jordan ohne Vergleich der am häufigsten vorkommende. Nur zum Teil findet dies seine Erklärung in dem sehr grossen Bedarf, damals wie auch zu späteren Zeiten, an Blutsegen, denen nach den Gesetzen der magischen »Sympathie« das Motiv vom Stehen des Jordans, dem Stehen des Blutes analog, sehr willkommen sein musste. Denn erstens sind bei weitem nicht alle jene Segen über den Jordan Blutstillungen mit dem Stehmotiv (s. Nrr. 20—30); zweitens war in Beschwörungen schon aus viel älterer Zeit die Stillung auch eines anderen Gewässers, nämlich des Roten Meeres bekannt; dies Motiv finden wir aber in den volkstümlichen Segen Europas erst sehr spät bezeugt; im Frühmittelalter ist es nur in kirchlichen Benediktionen belegt<sup>1</sup>.

Innerhalb der volkstümlichen Jordansegen dieses Zeitraums wiederum ist der Fluss fast immer zu Christus in Beziehung gesetzt. Segen über Jordan-Josua und Jordan-Elias, in Beschwörungen ebenfalls viel früher belegt<sup>2</sup>, kommen, jedenfalls im römisch-katholischen Europa, innerhalb des von uns behandelten Zeitraums kaum vor.

<sup>1</sup> Z. B. FRANZ I 156, II 75.

<sup>2</sup> Wiener Denkschriften 36, 121, jüdisch geprägter Zauberpapyrus, 4. Jh. Elias koptisch KROPP, Ausgew. kopt. Zaubertexte II 45, 8. Jh.

Um das häufige Vorkommen des Jordan-Christus-Motivs in den frühmittelalterlichen Segen und den Reichtum dieses Motivs an Einzelzügen zu erklären, muss man den christlich-volkstümlichen Hintergrund in Betracht ziehen. Wir haben hier einen Ausdruck der sehr grossen Bedeutung, die dem Jordan und Jesu Taufe in den Augen der alten Christenwelt zukam. Dieser Glaubens-Jordanstrom durchläuft hoch- wie breitkirchliches Gebiet, strömt durch des Ostens wie des Westens Lande und reicht von seiner Quelle im frühchristlich-morgenländischen Altertum bis in das römisch-katholische Mittelalter hinein, woselbst einige seiner Verzweigungen eine Zeitlang kräftig anschwellen, die meisten aber allmählich nachlassen.

Vorchristliches und Nichtchristliches. § 2. Es ist verlockend, sich die Heiligkeit des Jordans in den vorchristlichen Zeiten breit auszumalen. Der Name selbst, Jordan, scheint aus uralter, vorsemitischer Zeit übernommen (eine Ableitung von hebr. *jārad*, herabgehen, mithin sekundär); er ist wohl kaum zu trennen von *Iardanos*, dem, sicher vor-griechischen, Namen (= Strom?) zweier oder dreier Flüsse im östlichen Mittelmeergebiete, Peloponnes, Ilias VII 135, und Kreta, Odyss. III 292 (auch Lydien?)<sup>1</sup>. Eine seiner Quellen hat der Jordan am Berge *Hermon*, welcher Name vermeintlich abgesondertes, unzugängliches Heiligtum (vgl. arab. Harem) bedeutet<sup>2</sup>. Auch sein zum Teil ungestümer, vielgewundener, südwärts gerichteter Lauf, sein Ausfluss in das sonderbare, tief belegene Tote Meer mochten dem Jordan eine Sonderstellung verleihen: ein Strom, der Götterwelt im hohen Norden entspringend und mit wilder Kraft und Aus-

<sup>1</sup> PAULY-WISSOWA, Realencycl. d. cl. Altws., s. v.; HUGO WINCKLER, Altorientalische Forschungen I (1893 ff.) 422 f.

<sup>2</sup> GESENIUS, Hebr. Wörterbuch, 6. Ausg. (1915). Vgl. LIDZBARSKI, Ginzā (1925) S. V.



dauer die tiefsten Tiefen suchend. Nach einem Talmudtraktate<sup>1</sup> fließt er vom Toten Meere gar weiter (unter der Erde?) und ergießt sich in das grosse Meer.

Diese, so leicht konstruierbare, und auch durchaus annehmbare, Heiligkeit ist jedoch durch die vorchristlichen Jahrhunderte äusserst spärlich bezeugt. Zu nennen ist wohl nur, und mit Vorbehalt, die Geschichte vom Propheten Elisa, 2. Kön. 5, 10 ff., deren auftretende Personen dem 9. Jh. angehören. Der Prophet gibt dem aussätzigen Syrer Naeman die Botschaft: »Gehe hin und wasche dich siebenmal im Jordan, so wird dir dein Fleisch wieder erstattet und rein werden«, was dann auch in Erfüllung geht. Nun legt zwar der Erzähler alles Gewicht auf die Wundermacht des Propheten: der Syrer soll erfahren, »dass ein Prophet in Israel ist«; dennoch schimmert wohl durch, dass nach dem Volksglauben der Jordan ein heiliger, heilender Fluss war — dies jedoch nur den Israeliten, denn Naeman selbst meint anfänglich, die Flüsse seines Heimatlandes, Amara und Pharpar — von denen letzterer ebenfalls dem Hermon entspringt — seien »besser«, vielleicht wegen ihres klareren Wassers<sup>2</sup>, während der untere Jordan recht trübe ist.

Vielleicht hätte Naeman dagegen wohl den oberen, syrischen Lauf des Jordan-Hauptquellflusses genehmigt, dessen Wasser schön und klar ist. Eine griechische Inschrift zeigt<sup>3</sup>,

<sup>1</sup> Bekhoroth bei HERMANN L. STRACK u. P. BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament (usw.) I (1922) 101. Solches z. T. noch in mittelalterlicher Geographie; aus dem Norden sei genannt der Reiseführer des isländischen Abtes Nikolaus (*Antiquités russes* II (Kjöbenhavn 1852) 414; *Aarbøger for nordisk Oldkyndighed* 3. R. III 61): der Jordan durchläuft das Tote Meer, ohne sich mit demselben zu mischen.

<sup>2</sup> Oder einfach: weil sie syrisch waren? ROBERTSON SMITH, *Die Religion der Semiten*, üb. v. STÜBE, S. 132.

<sup>3</sup> CLERMONT-GANNEAU, *Recueil d'Archéol. orientale* 2 (1898) 67 f., mir nicht zugänglich; die obigen Bemerkungen über die Inschrift nach REIT-

dass ums J. 110 nach Christus in dieser Gegend, am Fusse des Hermons, eine Quell- oder Stromgöttin und ein heiliges Wasser verehrt wurden. Der Göttin zu Ehren, deren hellenisierter Name Leukothea, die weisse Göttin, war, wurden Feste gefeiert, und ein gewisser Neteiros ist »im Kessel (Wasserbecken) vergöttlicht worden«, offenbar durch den Tod im heiligen Wasser. Sehr wahrscheinlich ist die Vermutung, dass es sich hier um den in grosser Nähe strömenden oberen Jordan handelt.

Die wiederholte Nennung des (unteren) Jordans in den Elisageschichten, s. besonders 2. Kön. 6, 1 ff., macht es wahrscheinlich, dass die Ufer des Flusses einst der Aufenthalt gewisser Prophetenverbände waren, in deren Legenden er deshalb eine Rolle spielte.

§ 3. In spätjüdischer Zeit galt der Jordan jedenfalls den Rabbinern durchaus nicht als heilig. Im Talmud heisst es bei Besprechung des 4. Mosis Cap. 19 vorgeschriebenen Reinigungswassers, das Wasser des Jordans und dasjenige des Jarmukh sei für diesen Zweck untauglich, »weil es Mischwasser ist«. Für levitische Reinigungen, also auch in Fällen von Aussatz, seien vier Flüsse, darunter der Jordan, nicht geeignet<sup>1</sup>, was jedoch auch nicht besagen soll, dass sie überhaupt als unrein gelten sollten.

Andererseits sehen wir die Gegend um den Jordan und das Tote Meer in spätjüdischer Zeit als Wohnung separatistischer Frommen. Ob sich hier ein Faden zurückschlingt in alte volkstümliche Schätzung des Flusses, bleibt wohl unsicher. Eine grob magische Vorstellung von der Wirkung des Jordanwassers hat jedenfalls der grösste unter diesen

ZENSTEIN, Vorgeschichte S. 18 f. — Zeigt der Name Neteiros den Mann als Aramäer, etwa als *nîr*, Bewahrter, Überwacher, zu erklären?

<sup>1</sup> Para 8, 10 bei STRACK-BILLERBECK S. 161. 109.

Frommen, der letzte Prophet Israels, Johannes der Täufer, nicht gehegt. Seine Wahl des Taufortes zeigt ihn höchstens als der rabbinischen Überlieferung fernstehend<sup>1</sup>.

Hoch haben die ausserchristlichen, sogar jesusfeindlichen Mandäer den Fluss Jordan wie den Täufer Johannes geschätzt (siehe unten § 62); aber es lässt sich kaum sicher sagen, ob ihre Identifizierung des ersteren mit dem Himmelflusse auf ältere Überlieferung zurückgeht. — In einer alten mandäischen Beschwörung<sup>2</sup> heisst es: »Auf, rufe . . . den reichen Segen vom Jordan. Wir wollen ihn einsetzen über das Thor des (NN)«.

Alles in allem dürfte eine vorjohanneische und vorchristliche volkstümliche Schätzung des Jordans als heiliger Fluss wahrscheinlich sein, schwerlich aber geradezu nachweisbar.

In dem 1934 gefundenen Evangelienfragment aus den Jahren um 120—150 steht<sup>3</sup> ein Geschichtchen von Jesus, der zum Jordan geht und Wasser vom Flusse auf die Erde giesst, woraus dann Korn aufwächst. Also ein Wunder, welches die Taufe Christi nicht zum Gegenstand hat. Eine alte Überlieferung über die Wunderkraft des Jordans soll man indessen in diesem sicher ausserpalästinensischen Evangelium nicht suchen. Dem Urheber der Perikope war eher der Jordan als der grosse Fluss des heiligen Landes und Schauplatz der Taufe Christi bekannt; sollte der Herr

<sup>1</sup> BERNOUILLI, *Joh. d. Täufer u. die Urgemeinde* (1918) S. 81 f. meint sogar, doch wohl übertrieben, das Tauchen in den offenen, trüben Fluss sei »eine unerhörte Herabwürdigung einer zeremoniellen Vornahme« gewesen. Übrigens vermutet B., dass Johannes auch in andern beliebigen, weniger entfernten Gewässern getauft hat (hält andererseits, S. 116, das »in die Wüste« Matth. 11, 7 für ein echtes Jesuswort).

<sup>2</sup> LIDZBÄRSKI in *Florilegium, dédié à M. de Vogüé* (Paris 1909) S. 355.

<sup>3</sup> *Fragments of an unknown Gospel*, ed. by H. IDRIS BELL and T. C. SKEAT (Ld. 1935) S. 12. 13. 26. 28. (Das genauere Verständnis der Perikope verdanke ich einem Vortrage Prof. H. LIETZMANN's, gehalten an der Univ. Kopenhagen Herbst 1935).

mit lebendigem Wasser ein Wunder wirken, musste es eben an diesem Flusse geschehen.

Berühmt und besungen ist im Volke Israel seit alter Zeit der Jordan aus einem Grunde, der mit des Flusses eigener etwaiger Heiligkeit nichts zu tun hat, nämlich wegen des Josvawunders: Ein Wunder, das den Jordan zum Objekt hat, nicht aber einer Kraft des Jordans entstammt. Wegen der grossen Bedeutung dieses Wunders für die Vorstellungen von der Taufe Christi werden wir unten gleich darauf zurückkommen.

Im folgenden behandeln wir zuerst (I—IV) die einzelnen, nicht-kanonischen Wunderzüge, die wir, Abschnitt A, in den Segen mit dem Jordan verknüpft sahen; dann (V—VI) die volkstümliche Schätzung des Jordans im allgemeinen; schliesslich (VII) die direkte Wertung der Taufe Jesu.

### I. STEHWUNDER (Normalform).

Biblisches und Pseudepigraphisches. § 4. »Der Herr machte das Meer trocken, und die Wasser teilten sich voneinander«, 2. Mosis 14,21. Dem alten Israel und der altjüdischen Gemeinde war der Gang durch das Rote Meer das Grund- und Hauptwunder in der Geschichte des Volkes, der durchschlagende Beweis für die göttliche Führung Israels. Dichterisch wird das Stehen des Meeres schon in dem alten Danklied 2. Mosis 15 (Vers 8. 19) ausgemalt. Später in der Psalmdichtung. So heisst es Ps. 77,17 mit kraftvoller Personifizierung des Naturelements: »Viderunt te aquae, Deus, viderunt te aquae et timuerunt« (Vers 20) »In mari via tua, et semitae tuae in aquis multis«.

Eine Wiederholung ist dann der Jordanübergang unter Josua, Josuabuch 3,13 ff. In beiden Fällen vollzieht das ganze Volk den Wundergang, im ersteren aus dem Lande



der Knechtschaft hinaus, im letzteren in das gelobte Land hinein, während in einem dritten Falle, 2. Kön. 2,8, nur zwei Personen, Elias und Elisa, den Jordan passieren. Beider Grosswunder, Moses' und Josuas, gedenkt der 114. Psalm, wieder personifizierend, Vers 3 »Mare vidit et fugit, Jordanis conversus est retrorsum«; Vers 5 »Quid est tibi, mare, quod fugisti, et tu, Jordanis, quia conversus es retrorsum?«

Die kanonischen Evangelien setzen Jesu Wundermacht auf zweierlei Art mit Wasser in Verbindung: er stillt den Sturm, und er wandelt auf dem galiläischen Meere; möglich, dass der letztere Zug später für die Bildung der Jordanlegende nicht ohne Bedeutung war. Dagegen wissen diese Evangelien durchaus nichts von anderen Wundern bei der Taufe Jesu als die Himmelsstimme und die Herabkunft des Geistes »gleich wie eine Taube«.

Ausserhalb des urchristlichen Kreises fand indessen in jener geistig aufgeregten Zeit die Vorstellung von einer Wiederholung der Grundwunder aus der Anfangszeit des Volkes ihren Ausdruck. Schien doch ein altes Prophetenwort wie Jesaja 50,2 eine derartige Zukunftserwartung zu rechtfertigen: »Desertum faciam mare, ponam flumina in siccum«, vgl. auch Jes. 43,2. Das jüdische vierte Esrabuch, im ersten christlichen Jahrhundert verfasst, verspricht (Cap. 13), dass bei der Rückkehr des Zehnstämmevolkes der Flusslauf (nach dem Kontext der Euphrat) stocken wird. Und der jüdische »Prophete« *Theudas*, um 45, verhiess seinen Anhängern, er würde den Jordan spalten und ihnen »leichten Durchgang verschaffen«<sup>1</sup>, wie es scheint, aber in der Richtung ostwärts.

<sup>1</sup> Josephos' Antiqu. XX 97. — Das Stehen des Jordans nach dem Pseudepigraphen Vitae Adae et Evae 6 ff. beruht, meint JACOBY, Bericht S. 70 f., auf christlicher Einwirkung.



Entstehung der christlichen Legende. § 5. Aus dem Boden derartiger messianischer Erwartungen wird die Legende von dem Stehen des Jordans bei Christi Taufe gesprossen sein.

Die Vermutung läge an sich nahe, dass man schon von Johannes dem Täufer in dessen Jüngerkreisen, wo das baldige Kommen des neuen Reiches erhofft wurde (Matth. 3, 2), ein Jordanwunder erwartet hat und ein solches dann späterhin als von ihm vollzogen behauptete. Nach einer (Ciceronen-?) Überlieferung war — nicht Bethania (Joh. 1, 28) sondern Bethabara, also der Ort des Josuadurchgangs, zugleich der Ort, wo Johannes taufte<sup>1</sup>. — Die Anfangskapitel des Lukasevangeliums lassen ja mehrfach die Berichte über den Täufer durch parallele Berichte über Jesus überboten werden. Der volkstümliche Christusglaube hätte sich dann auf ähnliche Weise auch des täuferjüngerischen Flusswunders bemächtigt. (Zu beachten wäre gegebenenfalls vielleicht, dass in dem griechischen Legendenbericht über das Christus-Jordanwunder, s. ob. S. 29 und B § 8, der Täufer das Wunder vollzieht, wenn auch auf Jesu Befehl.) Hierüber lässt sich jedoch kaum etwas Sicheres sagen. Da die heiligen Schriften der Mandäer möglicherweise alte Überlieferungen der Johannesjünger in sich bergen, könnte man hier an ihre Berichte über den Taufakt am Jordan denken (unten § 15), aber auch hier treffen wir den (mandäischen) Messias, nicht den Täufer, als Urheber des Stehwunders, und jedenfalls teilweise sind die betreffenden Darstellungen sicher Nachbildungen einer christlichen Quelle.

Jesus, Jeschua, konnte schon wegen der Identität der

<sup>1</sup> Mithin auch Schauplatz der Taufe Jesu; über diesen Punkt vgl. JACOBY, Bericht S. 63 f. JACOBY vermutet dahinter typologische Deutung (die Taufe ein »Durchgang«); ob nicht eher eine volkstümliche Erwartung eines wirklichen Durchgangs dahinter steckt?

Namen als ein neuer Josua (griechisch Ἰησοῦς) aufgefasst werden. Auch davon abgesehen war zu erwarten, dass die verheissene Wiederholung eines Josua-Jordanwunders sich an den Messias Jesus knüpfen würde und zwar natürlich an die einzige Gelegenheit, bei der ihn die Überlieferung mit dem Jordan in Verbindung brachte, also seine Taufe. Falls man sich aber nicht einer typologischen Deutung hingeben wollte<sup>1</sup>, musste eine solche Anknüpfung dem Gedanken oder der visuellen Phantasie Schwierigkeit bereiten. An sich konnte zwar ein neues Stehwunder ein herrliches Zeichen der Messiaswürde Jesu abgeben, und in diesem Sinne werden wir es auch gewürdigt finden; aber ein praktischer Zweck des Wunders bei der Vollziehung einer Taufhandlung, welche ja eben lebendiges, fließendes Wasser heischt, war nicht ohne weiteres zu ersehen. 1. Ein Sich-Spalten (mit Stauung des oberen und Wegströmen des unteren Gewässers) oder ein Zurückweichen war biblisches Vorbild, Josua Cap. 3 bzw. Ps. 114,3, musste aber dem Untertauchen eines Täuflings eher hinderlich sein<sup>2</sup>. 2. Wo man dies einsah, konnte man das Stehwunder im Gegenteil als Aufhebung eines Weichens auffassen (dem ursprünglichen Sinne von Ps. 114,3 also ganz zuwider, wo

<sup>1</sup> Nach 1. Cor. 10, 10 war Israels Durchgang durch das Rote Meer eine Taufe auf Moses und ist mithin ein Typus der Christentaufe. Tertium comparationis ist ja hier nicht ein Übergang sondern ein Durchgang: das Hinab- und Hinaufsteigen (vgl. Röm. 6, 3 ff. die Taufe als ein Sterben und Auferstehen). — Über die kirchenväterliche Verwertung Moses' und Josuas für Christi und unsere Taufe vgl. CORBLET I 38 f. Dass Jesus eben an dem Ort getauft wurde, wo der Josua-Übergang stattfand, war durch die Jahrhunderte Pilgerweisheit; vgl. JACOBY, Bericht S. 63 f. und z. B. Thietmari peregrinatio (1217), ed. LAURENT S. 31.

<sup>2</sup> Vgl. diese Stelle im mandäischen Taufbericht (s. unten § 15): »Und der Strom, als er den Glanz des Mandâ d'Hajjê (Messias) sah, wandte sich zurück, und Jôhannâ stand auf dem Trockenem«, worauf sie dem Wasser nachgehen.

ja das Weichen einem Stehen gleich gilt), etwa als ein Wieder-zu-Diensten-sein (ev. an die Anfrage Ps. 114,5 geknüpft), so dass deutlich zwei Ereignisse gesondert werden, das Weichen aus eigenem Triebe und dann das »Stehen« auf göttlichen Befehl. 3. Endlich konnte man, weder an Spaltung noch an Weichen denkend, das Wunder schlechthin als ein Stillstehen (etwa wie ein Teich) oder gar als ein sehr gelindes Fliesen anschauen. Alle drei Typen werden wir unten belegt finden.

(Der dritte Typus hat innerhalb der altchristlichen Legenden seinen normalen Platz wohl bei Jesu Geburt. Nach dem Protevangelium Jacobi (um 150) Cap. 18 steht in jenem heiligen Augenblick überhaupt Alles still: das Himmelsgewölbe, die Luft, die Menschen und Tiere, »und ich (Joseph) sah auf den Wasserlauf des Flusses und sah die Mäuler der Böcke daraufgehalten, und sie tranken nicht«. Der Sinn ist sicher, dass auch die Wasser, nicht bloss die Mäuler stehen — und zwar mit einfachem »Stehen« ohne Spaltung oder Weichen<sup>1</sup>.)

In volkstümlicheren Quellen wird das Stehwunder öfter auf Christi ausdrücklichen Befehl vollzogen; in hochkirchlicher Literatur findet sich dieser Zug nicht.

Wir kommen jetzt zu den ältesten volkstümlichen Zeugnissen für das Stehwunder als auf Christus bezüglich.

Antoninus. § 6. Den ersten zeitlich einigermassen bestimmbaren Bericht<sup>2</sup> verdanken wir einer Pilgerfahrt vom

<sup>1</sup> So wurde dies Wunder bei der Geburt auch im Mittelalter berichtet, lateinisch in der *Vita (rhythmica) Marie et Salvatoris*, 13. Jh. Vers 1938 f. (VOEGTLIN'S Ausg. S. 71), deutsch in Wernher's Nachdichtung Vers 3007 ff. (hrsg. v. PÄPKE (Dt. Texte d. Mtalters 27) S. 50): »dass ællü wasser über al / Niemen flussend hin zetal / Und student dri stunden / Als sü nit fliesen kunden«.

<sup>2</sup> In der wertvollen Arbeit AD. JACOBY'S, Bericht (usw., s. Abkürzungen), 1900, werden u. a. sowohl die damals bekannten volkstümlichen

Schlusse des 6. Jhs. Ein noch älterer Bericht über Pilgererlebnisse am Jordan (bei Hieronymus über seine Freundin Paula um 385<sup>1</sup>) sagt nur, dass die Pilgerin bei Sonnenaufgang der Durchgangswunder Josuas und Elias' gedachte sowie des Gnadenerweises, dass der Herr durch seine Taufe alle Gewässer reinigte. Diese schlichten Worte sehen nicht nach typologischer Deutung aus, sie sind wohl einfach eine Aufzählung der drei grossen Jordanereignisse.

Erst im 6ten Jahrhundert weiss ein Pilger von einem Epiphantias-Stehwunder zu berichten. Antoninus von Piacenza's einfacher und einfältiger (anonymer) Begleiter, nach 570, erzählt, was jährlich am Epiphantiasfeste geschehen soll<sup>2</sup>: »Albescente die procedunt ministeria sub diuo<sup>3</sup>, et tenentes diaconi [sic] descendit sacerdos in fluuium; et hora, qua coeperit benedicere aquam, mox Jordanis cum rugitu redit post se, et stat aqua, usque dum baptismus perficiatur . . . . Completo baptismo reuertitur aqua in locum suum.« Nach dem Zusammenhange muss man glauben, dass der Erzähler das Wunder selbst gesehen haben will; es ist für uns hier eine untergeordnete Frage, ob das Wunder vom Priester (ev. von Ciceronen) den Pilgern aufsuggeriert (so GILDEMEISTER S. XIX) oder dem Antoninus von andern erzählt wurde (so JACOBY); auf jeden Fall muss der Bericht eine Tradition wiedergeben. — Mit Sicherheit können wir

als die kirchenväterlichen (hochkirchlichen) Aussagen über die Taufe Jesu mitgeteilt; für die hochkirchlichen, die unserer Aufgabe ferner liegen, können wir uns, auf seine Arbeit hinweisend, in grösster Kürze fassen (unten § 10).

<sup>1</sup> Ep. 108, 12 (HILBERG II S. 321).

<sup>2</sup> Hier nach It. Hieros. ed. GEYER (1898) S. 167; bei JACOBY, Bericht S. 54 nach GILDEMEISTERS Ausg. S. 9.

<sup>3</sup> D. h. »Bei Tagesanbruch werden die heiligen Geräte unter freiem Himmel vorgeführt«, s. GEYER, Kritische u. sprachliche Erläuterungen zu Anton. Placent.'s Itinerarium (1892) S. 28.



schliessen, dass das Wunder darum bei jeder Epiphaniensfeier stattfindet, weil es bei der allerersten Epiphanie, d. h. Jesu Taufe, stattfand; und dieses muss auch den Pilgern in der Regel mitgeteilt worden sein. — Nach »stat aqua« hat die jüngere und sonst schlechtere Handschriftengruppe die Worte »superior in se«, und nach »perficiatur« die Sätze »inferior vero fugit in mare, dicente Psalmista: mare vidit et fugit, Jordanis conversus est retrorsum«. GILDEMEISTER meint, dass in diesem einzelnen Falle die jüngere Gruppe das Ursprüngliche bietet<sup>1</sup>. Einleuchtend ist dies nicht; die Ergänzungen können von einem Schreiber herrühren, dem die Schilderung unvollständig und der ihm hier vertrauten Terminologie nicht völlig Genüge leistend schien; auch ist kaum einzusehen, warum die Worte, falls echt, ausgelassen wären. Auf jeden Fall aber gibt uns der Text (der kürzere wie der längere) im wesentlichen eine Anpassung des Übergangswunders an Josua 3,15 f. Der Sacerdos bei der christlichen Feier entspricht den Priestern, mit deren Descensio das Josuawunder einsetzte; das »Stat aqua (superior)« (wie auch »inferior fugit in mare«) entspricht sachlich Josua 3,16; und die Trockenlegung hält an während der Dauer des Taufvorganges, wie im Josuabuche während der Dauer des Übergangs. Das »redit post se« ist der einzige Ausdruck der älteren Textgruppe, der an das Psalmwort 114,3 erinnern kann. In dieser Schilderung ist das alte Durchgangswunder, wie es scheint, recht äusserlich mit der »Taufe« der Pilger (wirkliche Taufe oder blosses Bad?) zusammengefügt (Typus 1, oben S. 85). Wir gehen übrigens auf die schwierigen Fragen, die die unbeholfene,

<sup>1</sup> Anton. Placent. Itinerarium ed. GILDEMEISTER (1889) s. 41 f. Seine Begründung ist übrigens die nicht stichhaltige, dass diese Auslegung des Psalmwortes im Westen sonst unbekannt sei, weshalb ein späterer Schreiber die Worte schwerlich hinzufügen könne.



von uns oben nur teilweise mitgeteilte Schilderung im Einzelnen aufgibt<sup>1</sup>, nicht ein. — Wenn das Wunder eintreten soll, sobald der Priester anfängt, das Wasser zu segnen, ist dies nicht im Josuabericht begründet<sup>2</sup> (so wenig wie das Brüllen); es entspricht dem Befehls Worte, das in anderen volkstümlichen Versionen von Jesus selbst gesprochen wird<sup>3</sup>.

Äthiopisches Apokryphon. § 7. Weitere Berichte finden wir innerhalb der Literaturgattung, die wir als apokryphe Evangelien (christliche oder nichtchristliche) bezeichnen können<sup>4</sup>. Die älteste Gestalt der Tradition in derartigen Schriften ist uns wahrscheinlich unerreichbar. Es sei zuerst ein äthiopischer Bericht, wegen seiner Allseitigkeit, (auszugsweise) mitgeteilt, der 1923 veröffentlicht wurde. Zwar steht er in einer sicher recht späten Kompilationsarbeit, aber die Elemente derselben werden alt sein. Es ist

<sup>1</sup> War der *baptismus* eine wirkliche Taufe einzelner Pilger oder mit der *benedictio* im folgenden identisch? Meint Antoninus mit dem *fons* ein Taufbecken oder den Fluss selbst? Weicht also das Wasser während der im Becken vor sich gehenden Taufhandlung, oder indem die Pilger im Flusse »getauft« werden?

<sup>2</sup> Die ägyptische Maria »segnete« den Jordan mit dem Zeichen des heiligen Kreuzes und konnte dann gleich über den Fluss gehen, ASS April I 82.

<sup>3</sup> Fraglich ist es, ob auch ein früherer, in diesem Punkte etwas verworren, Pilgerbericht, des Theodosius vom J. 530 (It. Hieros. ed. GEYER S. 146 f., ed. TOBLER-MOLINIER I 68), das Wasserwunder erzählt hat; hier wird Ps. 114 Vers 5 und 6 angeführt, und zu Vers 6 wird gesagt: »Quando dominus ad baptismum descendit, ipsi montes ante ipsum ambulabant gestiendo, et hodie velut saltantes videntur«. JACOBY (Bericht S. 55 f.) meint, dass auch in Bezug auf Vers 5 im ursprünglichen Theodosiustext Entsprechendes über das Wasser gesagt war. (Zu beachten ist übrigens das vorsichtige »velut«). — Über Daniels Reise s. weiter unten.

<sup>4</sup> Über die mandäische Tauflegende s. unten § 15. Nicht in den Kreis der Stehwunder gehört die arabische Erzählung in Logia et Agrapha domini Jesu, Patr. Or. 13, 384 Nr. 54: Jesus geht, einen Begleiter an der Hand führend, über einen Fluss, aber »super aquam«, augenscheinlich nach Matt. 14, 25 ff.

das 30ste Wunder in der Schrift: Die Wundertaten Jesu<sup>1</sup>. Die Darstellung ist weitläufig; wir referieren das ganze Jordankapitel recht ausführlich, weil späterhin auch anderes davon als das Stehwunder uns beschäftigen wird.

Dem Täufer ist im voraus als Messiaszeichen (Joh. 1, 33) offenbart worden, dass der Jordan zurückgehen und glühend heiss werden wird. Dies trifft ein, und er weiss, jetzt ist das Lamm Gottes da. Jesus spricht: »Heute werde ich den Bösen zermalmen, seine Macht vernichten und ihn in den Wassern ertränken. Heute werden die Gewässer der Erde geheiligt werden . . . . Heute wird unser Vater Adam neugebildet werden und die Sünde Evas, der Mutter aller Menschen, getilgt . . . . Heute werde ich Meinesgleichen befreien, die im Hades weilen«. Morgens gehen sie beide zum Jordan. Gespräch wie Matth. 3, 14 f., jedoch weitläufiger, und Jesus sagt: »Wisse, dass du mir die Hand auf mein Haupt legen sollst, (aber) ich werde mich selber taufen«. Weiter wird erzählt: »Der Herr Jesus kam zum Jordan. Als ihn der Jordan erblickte, ging er zurück und wandte sich rückwärts um vierzig (Klein-)Ellen; sein Wasser ward wie Feuerkohlen. Als unser Herr ihn zurückgewandt sah, tadelte er ihn und sagte: »Stehe<sup>2</sup> auf deinem Platze, solange meine Taufe vor sich geht, und fliehe nicht«. Als bald kehrte das Wasser um und stand, damit erfüllt würde das Wort des Propheten David, der da gesprochen hat: Die Wasser sahen dich und ängstigten sich (Ps. 77, 17); weiter sagt er: Was

<sup>1</sup> Patr. Or. 17, 841 ff., Les miracles de Jésus, bei GRÉBAUT, mit franz. Übersetzung. GRÉBAUT, Revue orientale 16 (1911), 255, hält es für möglich, dass die Schrift aus dem Arabischen übertragen ist. Dies ist dann nicht vor dem 13. Jh. geschehen?

<sup>2</sup> *qûm*; bei GRÉBAUT »tiens-toi«; entsprechend im folgenden *waqôma*, »se tint«. Die französische Wiedergabe wird den Sinn vorzüglich treffen: das Wasser soll sich wieder auf seinem Platze halten, sein Bett normal ausfüllen.

war dir, du Meer, dass du flohest, und du, Jordan, dass du dich zurückwandtest (Ps. 114, 5)?«. Der Täufer betet nun Jesus an und versucht abermals, sich zu entziehen. Nackt steigt der Herr in den Jordan, »er stand mitten in den Fluten, Johannes legte ihm seine Hand aufs Haupt«; der Täufer sieht dann den Himmel geöffnet und die Taube herabkommen, und er hört die göttliche Stimme; Jesus steigt aus dem Flusse, Engel tragen ihn fort.

Diese Kompilation sammelt fast alle altkirchlichen Vorstellungen über das Wie und Wozu der Taufe Jesu<sup>1</sup>. Das Stehwunder und dessen Wirkung auf Johannes ist zweimal berichtet (wohl eher nach zwei Quellen als bloss ungeschickte Darstellung). Bei diesem Wunder ist kein direkter Einfluss des Josuabuches zu spüren; die Psalmsprüche beherrschen die Darstellung. Wir haben hier den Typus, den wir oben (S. 85) als Typus 2 bezeichneten. Die Psalmworte sind für die Situation umgedeutet; das von Jesus gebotene »Stehen« ist kein Weichen; das Weichen, obzwar indirekt eine Wirkung der göttlichen Majestät, wird im Gegenteil von Jesus getadelt mit den Worten von Ps. 114, 5; das Stehen tritt dagegen ein, indem der Fluss wiederkommt, und ist kaum ein wirkliches Stillstehen, sondern eine Rückkehr zum normalen Verhalten<sup>2</sup>. Aber zu merken ist, dass das Wort »stehen« gebraucht wird, obschon es sich in den Psalmsprüchen über den Jordan nirgends findet und für die Sache viel ferner liegt als etwa ein »komme zurück«. Dies deutet darauf, dass hinter diesem »Psalmtypus« eine ältere Überlieferung steckt, nach welcher das Wunder, wie bei Antoninus, ein wirkliches Josuawunder (»Typus 1«)

<sup>1</sup> von den »Messiaszeichen« im Flusse jedoch nur: Weichen, Stehen, Feuer-(hitze), nicht das Aufschäumen (noch den Lichtglanz vgl. die folgenden Abschnitte).

<sup>2</sup> So auch in dem mandäischen Bericht, unten § 15.

war. Auch der Psalmtypus wird aber alt sein, und wie wir sehen werden, hat er grosse Verbreitung gewonnen.

Griechisches Apokryphon. § 8. Eine viel kürzere Darstellung ist die griechische im »Chronicon paschale«, einer Schrift des 7ten Jahrhunderts, welche hier eine alte Quelle, eine Chronotaxie (Angabe der Hauptdaten im Leben Jesu) aufgenommen hat; das betreffende Stück<sup>1</sup>, welches wiederum einem alten apokryphen Evangelium o. dgl. entstammen wird, sagt:

»Er ward getauft am 11ten Tybi um die 10te Stunde des Tages von Johannes in dem Flusse Jordan. Und der Jordan ging zurück (*ἀνεπόδισεν*). Es sprach aber der Herr zu Johannes: Sprich zum Jordan »Stehe, der Herr ist zu uns gekommen«. Und sogleich standen die Wasser. (Darauf Gespräch wie Matth. 3, 14 f.). Als sie dann zum Wasser hinabstiegen, brodelten die Wasser auf wie Wasser, das gemengt worden ist<sup>2</sup>. Und als er aus dem Wasser gestiegen war, ward sogleich der Himmel geöffnet, und der heilige Geist kam wie eine feuerähnliche Taube. Und eine grosse Stimme ward gehört wie Donnersstimme, sagend: Dieser ist mein Sohn, der geliebte, an dem ich Wohlgefallen habe«.

Wie in der äthiopischen Fassung (S. 90) begegnet uns hier der Befehl Jesu, in jener direkt an den Fluss gerichtet, hier an Johannes und zur wortgetreuen Wiederholung für ihn zurechtgelegt; denn die Worte »Stehe, der Herr ist zu uns gekommen« passen nur im Munde des Täufers. Unsere Fassung schildert denselben Verlauf, den wir aus dem äthiopischen Texte kennen lernten: beim ersten Anblick des Herrn weicht der Jordan (nach Ps. 114, 3), dann aber muss

<sup>1</sup> Chronicon paschale (Venet. 1729) S. 180. Behandlung bei ЯСОВУ, Bericht S. (17) 36 ff. *ἀνεπόδισεν* bei ЯСОВУ S. 17 ist Druckfehler.

<sup>2</sup> Über das Aufbrodeln handeln wir erst § 14.



er (nach Ps. 114, 5) seinem Weichen ein Ende machen, »stehen«, weil der Herr jetzt zur Taufe da ist. Allerdings ist die Begründung »der Herr ist gekommen« undeutlich; der Fluss floh ja eben, weil der Herr kam; die Befehlsworte »Stehe, denn der Herr ist gekommen« müssten, für sich genommen, sicher so verstanden werden, dass jetzt dem Herrn zu Ehren ein Wunder eigener Art geschehen solle, ein Stehwunder im eigentlichen Sinne<sup>1</sup>. Im Zusammenhang gesehen muss der Satz indessen meinen: der Herr steht schon unmittelbar am Flussbett und verlangt, augenblicklich bedient zu werden. Es ist aber zu merken, dass der griechische Text ganz wie der äthiopische das Wort »stehe«, nicht etwa »komme zurück« gebraucht, also eine einfachere Form voraussetzt. — Die griechische Fassung ist übrigens kürzer und bündiger als die äthiopische und führt nicht die Psalmworte selbst an. Johannes' Weigerung, genau nach Matth. 3, 14, wird unmittelbar nach dem Wasserwunder erzählt, so dass letzteres klar zugleich als das Messiaszeichen hervortritt, welches jene Weigerung motiviert. Fast durchgängig steht der griechische Text trotz seines Überbietens der kanonischen Evangelien diesen viel näher als es der äthiopische tut.

Abt Daniel. § 9. Ein diesen beiden inhaltlich recht nahe verwandter Bericht datiert erst von der Zeit nach 1100, darf aber als eine hier selbständige Quelle gelten. In der Erzählung von seiner Pilgerreise 1113—15 (oder etwas früher?) sagt der russische Igumen (Abt) Daniel von dem Grund-

<sup>1</sup> Darum habe ich früher, VB S. 106 f. und Hwb. Abergl., Art. Jordansegnen § 1, als mir die äthiopische Fassung noch unbekannt war, vermutet, dass erst mit dem Satze »Es sprach aber der Herr« die eigentliche Apokryphenquelle einsetze, und dass diese nur ein Wunder (Typus 1.) gebracht habe (wie auch ursprünglich der Fall gewesen sein wird).



wunder (über dessen jährliche Wiederholung er schweigt)<sup>1</sup>: »An dieser Stelle taufte Johannes der Vorläufer unsern Herrn Jesus Christus; denn bis zu dieser Stelle trat der Jordan aus seinem Bette [und (sic) seinen Schöpfer zur Taufe kommen sehend] und kehrte dann zurück, und bis zu dieser Stelle kam er zu Christus. Vordem war an diesem Orte das Meer von Sodom nahe bei diesem Taufplatze; jetzt aber ist es infolge der Taufe weiter zurückgewichen um vier Stadien. Denn damals geriet das Meer, als es die Gottheit nackt in den Wassern des Jordans sah, in Furcht und entwich zitternd; der Jordan aber, als er den Herrn gesehen, wandte sich wieder zurück, wie der Prophet spricht« (es folgt Ps. 114,5, trotzdem hier Meer und Fluss gleichgestellt werden). Von dem Zusatz über das Meer abgesehen stimmt dies im wesentlichen mit der äthiopischen Fassung überein: der Fluss weicht und kommt wieder, nur ist das Wort »stehen« gar nicht gebraucht. (Übrigens ist der Hergang recht unklar vorgestellt; wie verhielt sich der Fluss oberhalb und wie unterhalb des Ortes?) — Der Satz »als er den Herrn gesehen« als Motivierung des Wiederkommens erinnert an den Chronicontext »Stehe, denn der Herr ist gekommen«; ein alter Schreiber des Pilgerbuches hat das Sonderbare gefühlt und hat die Bemerkung auch schon beim Fortweichen angebracht.

Hochkirchliches. § 10. Nicht bloss derart breitkirchliche Schriften, sondern auch Aussagen in der hochkirchlichen Literatur bezeugen, dass eine Legende über das Weichen oder Stehen des Jordans bei der Taufe Christi innerhalb der alten Christenheit allgemein geglaubt wurde

<sup>1</sup> Puteschestvije igumena Danijla, bei A. S. NOROV (Petersbg. 1864) S. 54. Deutsch von A. LESKIEN, Zschr. d. deutschen Palästinavereins 7, 33. Französisch von B. de KHITROWO, It. russes (s. d. Abkürz.) S. 27. Die Worte in [ ] stehen nicht in allen Hschrn.

(sei es nun, dass die betreffenden hochkirchlichen Verfasser sie ohne weiteres akzeptieren oder sie bildlich aufgefasst haben wollen). Wir lassen einige solche Aussagen folgen. Es handelt sich hauptsächlich um (syrische und griechische) Predigten und liturgische Hymnen vom 4. Jh. an<sup>1</sup>. Durchweg werden die Psalmworte 77, 17 und besonders 114, 3. 5 herangezogen. Es heisst in der syrischen Version einer auch griechisch erhaltenen Theophaniepredigt: »Als der Jordan den Schöpfer der Quellen hinabsteigen sah, damit er in ihm gewaschen würde, da fürchtete er sich und floh nach rückwärts. David aber machte sich auf und fragte ihn und sprach: Wohin eilst du, Jordan, dass du dich rückwärts wandtest . . . lass deine Wellen herbeifluten . . . David tat wohl daran, dass er den Fluss ermahnt, nicht aus Furcht zu fliehen«. Wir sind hier der volkstümlichen Befehlsform (oben S. 90) nahe, doch spricht nicht Jesus, sondern David (nach der dichterischen Fiktion nicht lange vor, sondern eben bei der Taufe Jesu). — Eine andere Theophaniepredigt, Hippolytos zugeschrieben<sup>2</sup>, zitiert beide Psalmen und lässt dann den Fluss auf 114, 5 antworten, er sei aus Unwissenheit geflohen, sei jedoch jetzt darüber im klaren, dass der Herr zu retten und nicht zu richten komme; und den Täufer lässt der Redner sagen: »Wenn auch ich mich erdreisten werde, dich du zu taufen, der Jordan erdreistet sich nicht zu nahen«. Der Verfasser empfindet also einen Parallelismus zwischen dem zögernden Täufer (Matth. 3, 14) und dem zögernden Taufstrom.

In griechischer Festliturgie für den 2.—7. Januar steht:

<sup>1</sup> Es sei hier auf JACOBY, Bericht S. 45 ff. 52 f. hingewiesen. Die Hippolytos zugeschriebene Predigt wird uns, wenn sie echt ist, sogar ins 3te Jh. zurückführen.

<sup>2</sup> H. s Werke, hrsg. von BONWETSCH u. ACHELIS I 2 (1897) 258; JACOBY, Bericht S. 46 f.

»Der Jordan und das Meer flohen, o Heiland, und wandten sich rückwärts. Stehe (*στῆθι*), Fluss Jordan, um tanzend den Herrn zu empfangen, so er zur Taufe kommt«. Hier also gar das »Stehen«, obzwar nicht als primäres Wunder, sondern wie in den Apokryphen als Gegensatz zum anfänglichen Fliehen; es schliesst ein »Tanzen« nicht aus. — Anders wieder in einer anderen Liturgie<sup>1</sup>: »Der Jordan spaltet sich (*ῥήγνεται*) und hält den Strom seiner Fluten zurück beim Anblick des sich badenden Herrn«. Hier also unser Typus 1 (S. 85). Endlich in einem Hymnus<sup>2</sup>: »Der Jordan erschrak und blieb stehen (*ἔπτηξε καὶ ἔμεινεν*), welches einem lateinischen »stupuit et stetit« entspräche.

Für die lateinische Kirche bezeugt ein »ambrosianischer« Hymnus auf die Taufe Christi eine Anerkennung dieses Wunders: »Fluenta Jordanis retro conversa«<sup>3</sup>. Und die alte »grosse Wasserbenediktion« am Vorabend des Epiphaniestages hatte in einer Antiphonie<sup>4</sup> die Worte: »Baptizat . . . Johannes salvatorem, aqua Jordanis stupuit«. Sonst aber fehlen vermutlich hier streng hochkirchliche Belege.

Das Ergebnis dieser ganzen Umschau wird sein, dass in den volkstümlicheren Quellen der derberen »antoninischen« Form des Stehwunders (Josuaform, Typus 1) früh eine mittels Ps. 114,5 dem Taufakte mehr angepasste zur Seite stand (Typus 2), deren einfachster Ausdruck das Apokryphon im Chronicon paschale ist; das Wort »stehe«, »stand« scheint jedoch hier eine ursprünglichere Form des

<sup>1</sup> GOAR S. 366; JACOBY S. 52.

<sup>2</sup> JACOBY S. 53.

<sup>3</sup> MONE, Hymnen I Nr. 56; JACOBY S. 54.

<sup>4</sup> Der Text mir zugänglich nur in REITZENSTEIN, Vorgeschichte S. 192. Diese Benediktion drang nie ganz durch, 1890 wurde sie endgültig unterdrückt, CABROL II 1 B 708, wo auch Hinweise.

Wunders vorauszusetzen (Typus 1, oder vielleicht 3?, oben S. 85 f.). Die hochkirchlichen Aussagen bieten überwiegend eine vorsichtige Form des Typus 2, ohne Befehl Christi, selten das Wort »stehen« oder gar Typus 1.

§ 11. Die bildende Kunst mag, was dieses Stehwunder betrifft, keine grosse Bedeutung für die Phantasie der breiteren Volksschichten gehabt haben, im Westen wie im Osten. Zwar wurde, auch manchmal im Westen, der weichende Flussgott, kaum aber jemals ein gespaltener Jordan bei Jesu Taufe dargestellt<sup>1</sup>. Wenn endlich mitunter das Wasser fast nur Jesu Füsse benetzt oder gar gänzlich fehlt, wird dies kaum das Weichen oder Austrocknen des Jordans bezeichnen, sondern ist bloss Bequemlichkeit des Künstlers<sup>2</sup>; natürlich haben es aber Zuschauer anders auffassen können.

(Die kleine Wasserpfütze auf einigen Darstellungen möchte CABROL<sup>3</sup> mit der Aussage einer hippolytischen Predigt verbinden, Jesus sei »in wenigem Wasser getauft« worden; hier ist indessen die Rede vom Gegensatz zwischen dem himmlischen Flusse, d. i. der Heiland selber, und einem armseligen irdischen Wasserlauf, darum das *ὀλίγω*.)

Segen. § 12. Sind im Westen die hochkirchlichen Zeugnisse sparsam, da wohl die Leitenden sich bald recht kühl zu diesem biblisch schwach bezeugten Wunder verhielten, so zeigen uns vor allem die Segen, dass es dem niederen Klerus und der Mönchswelt im Frühmittelalter sehr vertraut war. Pilger haben die Kunde, jedenfalls von der jährlichen

<sup>1</sup> Auch nicht STRZYGOWSKI Planche III, 1; VI, 9 (russisch und byzantinisch)?

<sup>2</sup> Anders MANSIKKA, *Histor. Aikakauskirja IV* (Helsinki 1909) 9 (im Sonderabdruck), der auf die Zapiski imp. archeolog. obščestva, novaja serija III (1888) 384 abgebildeten Amulette hinweist, wo MANSIKKA sicher richtig Jesu Taufe dargestellt findet. Übrigens ist auf dem zweiten Bilde dort der Fluss tatsächlich vorhanden, in Dreieckform »schwellend«.

<sup>3</sup> CABROL II 1, 357. Hippolyt, wie oben S. 95<sup>2</sup> angeführt.



Wiederholung, verbreiten können (oben S. 87); vermutlich gab es einst auch in lateinischer Sprache Apokryphen, die das Wunder berichteten. Die Segen zeigen uns, dass spätestens von 900 an das mit Jesu Taufe verbundene Stehwunder magisch ausgenutzt wurde.

Segen sind Erzeugnisse eines praktisch gerichteten Willens; sie bezwecken Heilung, in dieser Gruppe (A I—II) gewöhnlich Blutstillung, an sich nicht Aufklärung über Wundertaten Christi. Die hierher gehörigen alten Segen erwähnen das, worauf es für die Blutstillung ankam, das Stehen des Jordans schlechthin, dazu den (die) Heiligen, dem (denen) das Wunder zu verdanken war, am öftesten auch noch die Taufgelegenheit; die genaueren Umstände lassen sie aber meistens unerwähnt. Ein solches Wegschneiden des nicht Zweckdienlichen ist deutlich zu spüren in der allerältesten Aufzeichnung Nr. 1 (ob. S. 27), zum Glück aber nicht ganz konsequent durchgeführt. Grundlage war hier augenscheinlich eine schriftlich fixierte, dem Bericht im *Chronicon paschale* ganz entsprechende Darstellung; z. T. ist auch die äthiopische Fassung zu vergleichen (so das »*ambelans ad flumen Jordane*« gleich im Anfang, vgl. äth. »Der Herr Jesus kam zum Jordan«). Die Worte »*dixit Christus ad S. Johanne*« decken genau »es sprach aber der Herr zu Johannes« in der griechischen Textform, sonst die einzige, die uns diesen Zug, die Vermittlung des Befehls durch den Täufer, bietet. Weiter hat, wie schon oben (S. 29) gezeigt, in der Grundlage des Segens sicher etwas dem »*sprich zum Jordan*« des griech. Textes Entsprechendes gestanden. Endlich deckt »*commode restans flumen Jordane*« (Segen) recht genau »und sogleich standen die Wasser« (Chron.). Es ist demnach sehr wahrscheinlich, dass in der legendarischen Grundlage des lateinischen Segens

im Anfang auch ein Satz wie »und der Jordan wich zurück« vorkam, ein Satz, der sich im griech. wie im äthiop. Texte findet. Dieser Satz wurde aber, als durchaus nicht zweckmässig, im Segen übergangen; sogar die Taufe ist unerwähnt. Unkundige Leser und Hörer des lateinischen Segens mussten darum das »stehe«, »stand« in unabgeschwächtem Sinne verstehen, nicht als Aufhören des Weichens oder Rückkehr nach Weichen, sondern als Aufhören des normalen Rinnens oder gar als Spaltung. Und die Kenntnis einer Form wie die lateinische Nr. 1 konnte dann eine noch derber volkstümliche wie die deutsche Nr. 2 (12. Jh.) erzeugen; deren erste Sätze decken ganz genau den Anfang des lateinischen Segens: »Christ unde Johan giengen zuo der Jordan; do sprach Christ«. Dann aber teilt der deutsche Bearbeiter ausdrücklich mit, dass die Heiligen einen Flussübergang bezweckten.

Besässen wir nicht den Chronicon- und den äthiop. Text, läge es nahe zu meinen, die Grundlage der beiden alten Segen sei eine einfache Legendenform, wie sie bei Antoninus zu erschliessen ist. Und unmöglich ist es ja nicht, dass man im Westen tatsächlich auch einen solchen »josuamässigen« Bericht über die Taufe Jesu festgehalten hat. Die nahe textliche Übereinstimmung zwischen den eben erwähnten Formen (griech.-lat.-deutsch) lässt jedoch annehmen, dass die Entwicklung, jedenfalls für die beiden alten Segentexte 1 und 2, die oben dargestellte war. Tatsächlich haben wir hier zwar den Typus 1 (oder 3), historisch eher eine magische Zurechtlegung auf Grundlage des Typus 2.

Ob Typus 1 oder 3 vorliegt, lässt sich natürlich hier nicht entscheiden. Der deutsche Segen spricht ja zwar ausdrücklich von einem Übergang; ob aber »uber dih geganc« einen trockengelegten (gespaltenen) Fluss oder ein Durch-

waten andeutet, ist ja nicht zu ersehen; und für den magischen Zweck der Blutsegen ist natürlich eine Spaltung des Jordans keine notwendige Voraussetzung. In späteren Fassungen kommt indessen mitunter die Spaltung tatsächlich vor, so im dänischen »tha brast Jordan« (ob. S. 31); in anderen Fällen ist sie augenscheinlich nicht vorgestellt, so im deutschen »(Jesus) rait sein ros durch Sant Jordans furt (ebda, vgl. holl. S. 30).

Die alten Stehwundersegen, von 1—2 abgesehen, bringen das Wunder ohne den Befehl, meist möglichst kurz: der Fluss stand (hierüber ob. S. 34). — Höchstens in zwei Fällen könnte sich eine Spur von der Furcht, bzw. dem Weichen des Jordans, nach den Psalmenstellen, noch bergen: Nr. 6 (um 1100) und Nr. 12 (10. Jh.). In 6 erinnert das »Jordanis stetit et stupuit« an das Psalmwort 77,17 »aquae viderunt te et timuerunt« und noch mehr an den alten hymnischen Ausdruck (oben S. 96) »es erschrak der Jordan und blieb stehen«. Doch kann die Bedeutung im Segen nicht »stutzen« sein: die Wortstellung<sup>1</sup> wie auch die Fortsetzung »stupescunt gutte sanguinis« erfordern hier die Übersetzung »erstarren, stillstehen«. — In 12 steht *redeas*, vgl. Ps. 114, 3, jedoch nur vom Blut, nicht auch vom Jordan (»rediit«) gesagt; oben (S. 34 f.) wurde eine Erklärung des sonderbaren alten Segens versucht.

§ 13. Noch sehen wir im späteren Mittelalter das Stehwunder wieder eine mehr »legitime« Rolle spielen, nämlich in der religiösen Unterhaltungsliteratur. Um 1300 erzählt das legendenreiche englische Gedicht »Cursor mundi« bei der Taufe Christi gleich nach dem Bericht über die Himmelsstimme<sup>2</sup>: »þe hali strem o[f] flum Jordan . . . on

<sup>1</sup> Vgl. dagegen in späterer Aufzeichnung (MSD 2, 273, 15tes Jh.) »aqua (Jordanis) obstupuit (stutzte) et stetit«.

<sup>2</sup> Cursor mundi, ed. MORRIS II Vers 740 f.

αιπερ side stode still as stan« (d. i. wie Stein), hier also ein Spaltungswunder. Von einer lateinischen Maria- und Christus-Dichtung und deren deutschen Bearbeitungen wird unten (§ 17) die Rede sein.

## II. SONSTIGE WUNDER: SCHWELLEN; LICHT, FEUER

### 1. Schwellen.

§ 14. Das Stehwunder gehört von Anfang an in eine der Taufe Christi ganz fremde Vorstellungswelt und fügt sich immer nur recht unbequem in die neue Verkettung ein. Völlig natürlich fügt sich dagegen die Verbindung zwischen Taufe und Schwellen. Ein Strom, der Taufe spendet, muss eben lebendes Wasser führen, das sich um den Täufling rege schmiegen oder türmen kann. Das ist an sich zweckmässig; hinzu kommt aber noch bei der Taufe des Herrn das Moment der Huldigung, sei es nun in Freude oder (wie das Weichen) in Aufregung gegenüber dem Mysterium tremendum. Vergleichen kann man hier Luk. 1, 41 ff.: das Kind (eben der spätere Täufer) im Leibe Elisabeths hüpfte, *ἔσκιότησεν*, mit Freuden, als »die Mutter ihres (E.s) Herrn« sie begrüßte. (Vielleicht haben die Wundererzähler ursprünglich wirklich diese Parallele zw. Täufer und Fluss gefühlt, wie zweifelsohne diejenige zw. dem sich sträubenden Täufer und dem weichenden Jordan, oben S. 95).

Der Jordan wird erregt oder schwillt an oder hüpfte in die Höhe. In den harmonistischen Darstellungen ist dieser Legendenzug auf verschiedene Weise in die Ereignisse eingereiht, z. T. auch mit dem Stehwunder verbunden (letzteres auch in den Segen).

Die einfachsten Aussagen über dies Wunder liefern uns syrische Dichter. Durchgehends ist Ps. 77, 17 ihre biblische



Grundlage. Über Jesu Taufe singt Efre<sup>m</sup><sup>1</sup>: »Die Himmel öffnen sich, die Wasser schäumen, die Taube erscheint« usw. Das Wunder trifft hier also gleich nach (oder während) der Taufe ein<sup>2</sup>. Anders bei demselben Dichter, wenn er den Täufer reden lässt<sup>3</sup>: »Es sahen dich die Wasser und wurden erschüttert, es schäumt vor Erregung der Fluss; und ich schwacher, wie dürfte ich es wagen, dir die Taufe zu erteilen?« Die Frage deckt sich ja inhaltlich mit Johannes' Weigerung Matth. 3,14. — Ein griechischer Hymnus verbindet das Weichen und das Hüpfen<sup>4</sup>: »Der Jordan und das Meer flohen, o Heiland, und wandten sich zurück. Fluss Jordan, stehe, um hüpfend (*σχιζτῶν* wie Luk. 1,41) zu empfangen den Herrscher, der da kommt, getauft zu werden«. Also Weichen—»Stehen«—Hüpfen.

§ 15. Umgekehrt kombinieren die zwei mandäische Taufberichte: erst Schwellen, dann Weichen und Stehen (Spaltung). Es handelt sich hier zwar um eine nicht-christliche Literatur, aber jedenfalls in dem längeren Bericht verrät sich wohl (bei allem Christushass der Mandäer) die Einwirkung irgend einer christlichen Quelle, vgl. oben S. 84).

Von den beiden ist der Traktat von Johanna's Ausgang eine ausführliche Erzählung, aus der wir folgendes hervorheben<sup>5</sup>: »Da stand Jöhännā auf, stieg in den Jordan, liess

<sup>1</sup> Hymn. in fest. Epiph. I 20, S. Ephraemi hymni et sermones, ed. TH. LAMY I (1882) S. 11.

<sup>2</sup> Entsprechend Jakob von Sarug, zitiert JACOBY, Bericht S. 44; das Wasser erregt sich hier vor Freude.

<sup>3</sup> Ephrem Hymn. XIV 31, LAMY I S. 124.

<sup>4</sup> Im Menaion für 2.—7. Januar, hier nach JACOBY, Bericht S. 52. — Endlich: Eben das weichende obere Wasser bildet Wirbel und brodelt (während das »mittlere« leuchtet), Synaxaire arménien nach der Ausg. Konstantinopel 1834 (siehe Patr. Or. 19, 15), eine sehr wortreiche, sicher ganz junge Ausmalung.

<sup>5</sup> LIDZBARSKI, Ginzā (1925) S. 192; vgl. REITZENSTEIN, Vorgeschichte S. 270 ff. Vgl. JACOBY, Bericht S. 97 ff.

den Jordan frei fließen, breitete seine Arme aus, empfing den Mandā d'Haijē<sup>1</sup> . . . darauf ging Manda d'Haije zu Johanna an den Jordan. Als der Jordan den Manda d'Haije erblickte, sprang und hüpfte er ihm entgegen und hüpfte über seine Ufer. Johanna stand . . . im Wasser . . . und hat nicht die Kraft zum Stehen. Manda d'Haije erblickte Johanna und betrückte sich über ihn. Der Glanz des Manda d'Haije drückte auf den Jordan; und als der Jordan den Glanz des Manda d'Haije erblickte, wandte er sich rückwärts, und Johanna stand im Trockenem«. Es folgt eine drastische Umbildung von Matth. 3,14 f.: auf den Befehl des Manda d'Haije, diesen zu taufen, antwortet Johanna u. a.: »Jetzt hat sich hier Trocknis gebildet; worin soll ich dich taufen?« Beide schreiten dann soweit, wie der Fluss zurückgewichen ist; Fische und Vögel preisen Manda d'Haije, und Johanna erkennt, wer sein Begleiter ist.

Kürzer ist der Bericht über die Taufe des Genius Hibil-Ziwā im Jordan, die von Manda d'Haije und dem »Herrn der Grösse« vollzogen wird. Wir führen an<sup>2</sup>; »Als das lebende Wasser den Glanz und das Licht des Hibil-Ziwa . . . erblickte . . ., scherzte es und hielt sich nicht still, hüpfte und drehte sich hin und her. Darauf sprach der Herr der Grösse zum grossen Jordan: Du grosser Jordan des Lebens, bleib ruhig und fest an deiner Stätte, denn Hibil-Ziwa soll in dir getauft werden . . . Der Jordan des lebenden Wassers blieb stehen, und Hibil-Ziwa wurde in ihm getauft«, Wie man sieht, entspricht hier der Verlauf ganz dem Bericht im Chron. paschale und dem äthiopischen: Erregung—Rüge—»Stehen«, nur ist das erste Glied Hüpfen, nicht Weichen.

<sup>1</sup> Der Heiland, nach REITZENSTEIN hier der Taufgott.

<sup>2</sup> LIDZBARSKI, Ginzā S. 144.

§ 16. In merkwürdiger, andeutender Form treffen wir das Schwellen im Schluss eben des griechischen Chronicon-berichtes (oben S. 92): Nach Weichen und Stehen geschieht es noch, als Jesus und Johannes zum Flusse hinabsteigen, dass die Wasser aufbrodeln wie Wasser, das gemengt wird: »ἀνεκόχλασαν<sup>1</sup> τὰ ὕδατα, ὥσπερ κεκερασμένον ὕδωρ«. Wie von JACOBY bemerkt<sup>2</sup>, kann dies bedeuten, dass das Aufbrausen hier ursprünglich auf die Einwirkung von Feuer zurückgeführt wird. Über das Feuer unten § 22.

Eine unechte augustinische Predigt<sup>3</sup> legt in das »reversus est retrorsum« die Erklärung hinein: während der Fluss zu Josuas Zeit sich leerte, hätte er jetzt, wenn möglich, sich mit seinen Wellen auf einen Platz zusammendrücken wollen, um den Körper Jesu zu berühren.

In wie weit auch Denkmäler der Kunst das wunderbare Schwellen darstellen wollen, wagen wir nicht zu entscheiden. Der dem Orient entstammende Typus, wo das Wasser des Jordans nicht eine horizontale Linie bildet, sondern als Kuppel oder Dreieck sich bis an Christi Lenden oder gar Schultern »erhebt«, wird, jedenfalls anfänglich, auf Unbekanntschaft mit den Gesetzen des Perspektivs beruhen, z. T. auch darauf dass man sich begnügte, das Wasser dort zu bezeichnen, wo es von Nöten war. Recht allgemein wurde im Westen diese Darstellung erst vom 11ten Jh. an, und zwar wesentlich in der deutschen Kunst bis um 1300<sup>4</sup>.

§ 17. Auf die Vorstellung von einem Anschwellen deutet sicher, was im 12ten Jh. der Mönch Theoderich berich-

<sup>1</sup> Die Ausgabe ἀνεκόχλασαν.

<sup>2</sup> JACOBY, Bericht S. 78 mit Anm. 1.

<sup>3</sup> Sermo 137, Maurinerausg. (J. 1700) V Appendix S. 173.

<sup>4</sup> STRZYGOWSKI, besonders Planche VIII—XII (XVII); USENER, Relig.-gesch. Untersuchungen III S. 236; JACOBY, Bericht S. 78—82. — CABROL II 1 S. 364; MÂLE, L'art religieux du XII<sup>e</sup> siècle en France S. 71.

tet<sup>1</sup>: er sah an der Taufstelle den grossen Stein, auf dem der Heiland während des Taufakts stand, »et (fertur) Jordanis ad eum venisse fluenta, non autem eum intrasse«.

Recht verbreitet wurde vom Hochmittelalter an das jordanische Steh- und Schwellwunder durch das lateinische gereimte Christus-und-Maria-Buch *Vita b. virginis Marie et salvatoris rhythmica*, um 1200—1250, und eine von den deutschen Nachdichtungen von einem Wernher<sup>2</sup>. Die *Vita* (von einem Süddeutschen verfasst?<sup>3</sup>) behauptet, u. a. auf griechische Autoren zurückzugehen. Es genüge uns hier, den Wernher anzuführen:

Do Ihesus indas wasser kam,  
 Stille stuont der Jordan,  
 So das er nut zetale flos,  
 Die wile er Ihesum da begos  
 Und umbegab den werden Crist  
 Dienstberlich inder frist;  
 Gegen im hüb er sich enbor  
 Allumbe, zeruggen und vor,  
 Das er im wassers gab genug  
 Und im uber sin hobet schlüg,  
 Das Jhesus betorfte sich biegen nüt  
 Durch wassers dünni als ander lüt.

Kräftig ist hier ein praktischer Zweck unterstrichen: das Schwellen dient der Bequemlichkeit des Täuflings; es folgt demgemäss nach dem Stehen wie im Chronicontext.

<sup>1</sup> Theoderici Libellus de locis sanctis, hrsg. v. TOBLER (St. Gallen 1865) cap. 30, S. 73 (So auch JACOBY S. 56).

<sup>2</sup> *Vita rhythmica* Vers 3676 ff. (S. 129); Wernher Vers 6763 ff. (S. 110). Vgl. oben S. 86 Anm. 1.

<sup>3</sup> Vgl. E. SCHRÖDER, *ZfdA.* 68, 243 ff.



§ 18. Erst vom Ausgang des Mittelalters liegen uns solche Segen vor, von denen man sicher annehmen kann, sie gehören dem Ursprung nach hierher. Da in Blutsegen — um solche handelt es sich — der Zweck ein Stehen ist, wird das Schwellen hier als etwas Ungebührliches betrachtet, nicht als Messiaszeichen, und die Reihenfolge wird also Schwellen—Stehen (letzteres hier wohl Typus 3, oben S. 86). Die betreffenden Segen sind (ob. S. 35) zwei englische Varianten (Nrr. 14. 15) und zwei sich ebenfalls nahe stehende deutsche Fassungen (16. 17). Ohne Kenntnis der Schwell-legende würde man geneigt sein, sie alle bloss als (späte) Motivierungen des Stehwunders in Anpassung an bekannte Schriftworte zu betrachten: 14 an Matth. 8, 9, die übrigen an die Seewunder und Petri Zagen, also 15 (»water was woode« usw.) an Matth. 8, 23 ff., die deutschen an Matth. 14, 24 ff. — welche Einflüsse wohl auch alle, was die Form betrifft, als unleugbar gelten dürfen. Aber die Übereinstimmung mit der alten Legende dürfte dennoch zu gross sein, um als zufällig gelten zu können. Ganz auffallend deckt sich in 16. 17 Befehl (bzw. Frage) und Antwort mit antiker Fassung. Jesus spricht in 16: »Dauff du mich, Johannes«. Die Antwort: »Ich enmage, herr, der bach fleust zu sere«. 17: Jesus: »Worumb dauffstu nit«; und Johannes: »Sie, lieber herre meinster mein, nun fleust der Jordan«. Man vergleiche bei Ephrem (oben S. 102, in ganz anderem Sinne!): »Es schäumte vor Erregung der Fluss; und ich schwacher, wie dürfte ich es wagen, dir die Taufe zu erteilen?« Und was die Wirkung auf den Täufer betrifft, berichtet in ebenso grobsinnlicher Auffassung wie unsere Segen der mandäische Johanna's Ausgang (oben S. 103): der Strom hüpfte auf seine Ufer so gewaltig, dass der Täufer nicht die Kraft hat, zu

stehen, worauf der Messias, von Mitleid ergriffen, mittelst seines Glanzes das Wasser fortscheucht. Man wird vermuten dürfen, dass nicht bloss das Schwellen, sondern zugleich ein Gespräch zwischen Jesus und Johannes über dasselbe auch im katholischen Europa in, uns nicht erhaltener, Legendenerzählung überliefert war, sei es nun, dass hier die Weigerung des Täufers realistisch begründet gewesen wie in den Segen 16. 17 oder noch in religiösem Geist wie bei Ephrem. — Dass die Ursache des Schwellens Christi Gegenwart war, hat die Segenverfasser natürlich nicht interessiert; sie geben den Eindruck, dass das Schwellen nur das heftige Vorwärtsfluten, also die normale Bewegung des Wassers, war (wie Josua 3,15).

§ 19. Während der Messias in mandäischer Fassung das Wasser durch seinen Glanz verdrängt, beruhigt Christus dasselbe in den Segen mittelst seiner Hand. Dieser Zug, obschon aus früherer Zeit in Feuersegnen bezeugt (ob. S. 37), ist an sich so natürlich, dass er auch in unserer Legende heimisch sein kann; Gottes Hand bändigt alle Elemente, vgl. daneben auch Matth. 14,31 nach Petri Wassernot. Und auf Abbildungen der Taufe Christi sah man oft die Hand des Heilands ausgestreckt, manchmal auch über das aufbrausende Wasser<sup>1</sup>; diese Gebärde, vom Künstler vielleicht als Heiligung des Wassers gemeint, konnte leicht als Beruhigung des Stromes aufgefasst werden.

An diesem Punkte der Untersuchung seien die beiden alten Segen 18. 19 erwähnt<sup>2</sup>: »Stehe, wie der Fluss Jordan

<sup>1</sup> STRZYGOWSKI Planche VIII Nr. 1.

<sup>2</sup> Der Schluss des kombinierten Segens 18 enthält ein lateinisches Wort (*Χριστός*) *ἔγγυατ*; dies kann jedoch kaum beweisen, dass auch die Anfangsstücke aus dem Westen herkommen sollten.

stand, als u. H. Jesus Christus ihn segnete und in ihm stand« bzw. »und Johannes ihn taufte«. Was war mit dem Flusse vor dem »Segnen«? Ein Weichen oder im Gegenteil ein Aufbrausen, bzw. ein ungestümes Strömen (als Normallauf, vgl. ob. S. 38)? Darf man nach der alten Tradition urteilen, so gilt, dass Jesus den weichenden Jordan nicht mit einem »Segen« zurückruft, sondern er tadelt ihn (oben S. 90). Der Ausdruck dagegen erinnert an die antoninische (oben S. 87), nach Josua 3,15 geformte Beschreibung: Nachdem der Priester in das Wasser getreten ist, und sobald er zu segnen anfängt, steht der (bisher strömende) Fluss.

§ 20. Über ein aufschwellendes und wieder fallendes Gewässer hat man noch im 19ten Jahrh. in Finnland ein Lied gesungen, das an den Bericht des Chronicon paschale (oben S. 104) erinnert: die Flut braust auf, indem Wasser — mit Feuer? — sich mengt. Es ist ein, in etwa 150 Varianten vorliegendes, Zaubersong, das, zur Heilung von Brandwunden und anderen durch Feuer verursachten Schäden, über den Ursprung des Feuers berichtet und — wie manche finnischen Ursprungslieder der Art — eigentlich eine breit erzählte Legende ist. Russisch-byzantinischer Ursprung des Liedes ist schon wegen der Verbreitungsverhältnisse desselben äusserst unwahrscheinlich; der Stoff muss von Skandinavien und Westfinnland aus verbreitet sein. Das Gewässer heisst gewöhnlich nicht der Jordan<sup>1</sup>, sondern der »Alue-See« o. ä., d. h. der niedrige See; vermutlich ist das Tote

<sup>1</sup> Doch wird mitunter der Jordan an anderer Stelle in den Feuerliedern genannt: im Jordan fing man den Fisch, der den Feuerfunken verschlungen hatte, КРОНЪ МУФ S. 131; SKVR VII Abt. 3. Nrr. 607. 609. 622. Bei КРОНЪ steht auch eine vereinzelte Variante der Blutstillungssegens (jetzt SKVR XI Nr. 1747); es heisst hier: »... der Jordanfluss versiegte nach drei Nächten, die Ufer trockneten aus«. Hier liegt jedoch wohl eine isolierte Entlehnung aus dem Feuersegens vor.

Meer gemeint<sup>1</sup>. Eine gute Variante des 18. Jhs. gibt den Auftritt<sup>2</sup> so:

»Der Feuerfunke rollte hinab . . . / auf den Grund des Aloe-Sees, / brüllend stürzte er auf den Grund des Sees, / hinab in den engen Schlund(?). / Dieser Aloe-See alsdann, / dreimal in der Sommernacht, / schwoll bis zu seinen (Ufer-) Fichten an, / tobte über seine Ufer hinaus. / Alsdann wiederum der Aloe-See, / dreimal in der Sommernacht, / liess sein Wasser bis auf den Grund austrocknen, / seinen Barsch auf den Wasserfelsen, / seinen Schroll auf den Steinscheren«. (Ein Fisch verschlingt einstweilen den Funken.)

In einigen Varianten (darunter ist die früheste, vom J. 1658) geht das Versiegen dem Schwellen voraus; es heisst 1658 (gegen Seitenstich, nicht gegen Feuerschaden)<sup>3</sup>: »Es fiel der Feuerfunke / durch neun Himmel / . . . mitten in den See Alafvy. / Der See Alawoi (sic) dreimal / trocknete bis zu den trockenen Steinen, / ward gefüllt über seine Ufer hinaus«.

Wenn der Blitz in ein Wasser einschlägt, kann dieses wie eine Säule emporzischen (vgl. den Ausdruck des Chron. paschale). Ist denn das finnische Lied, dem der Funke einfach als gefährliches Naturelement gilt und durchaus nicht Christus bedeuten will, überhaupt hier zu verwerten, ist es nicht schlechthin, auch in seiner Urform, mythologisch gefasste Schilderung eines Naturereignisses? Es fällt aber auf,

<sup>1</sup> Hängt das irgendwie mit der Vorstellung zusammen, dass das Tote Meer an der Stätte des feuerbetroffenen Sodoma liegt? Dr. AD. JACOBY macht mich brieflich auf Buch Henoch Cap. 67 aufmerksam, wo dies Meer als der Tartaros betrachtet wird.

<sup>2</sup> SKVR XII Abt. 1. Nr. 4487 Vers 25 ff.; vgl. KROHN MFU S. 117 f., F. OHRT, The Spark in the Water (FFC Nr. 65 S. 4 f.).

<sup>3</sup> SKVR XI Nr. 992.



dass hier das breit ausgemalte Verhalten des Wassers doch kein naturgemässes ist: der See schwillt nicht gen Himmel empor, sondern tritt über seine Ufer und wird trockengelegt (auch davon abgesehen, dass der Funke im Wasser nicht erlischt). Es muss hier — worauf auch die Wassernamen (s. oben) deuten, — eine Schilderung anderen Ursprungs vorliegen, die dann nachher rein naturmythisch aufgefasst wurde; und die Grundlage war das Christusfeuer, vor dem das Wasser sowohl überschwohl als wich. Die im Finnischen gewöhnliche umgekehrte Reihenfolge, Schwellen—Weichen (oder Trocknen), trafen wir schon im Ginzäbuche (oben S. 103). — Die dreimalige Bewegung entspricht vielleicht der frühmittelalterlich bezeugten Annahme, dass Jesus, wie die Täuflinge in der christlichen Taufpraxis, dreimal in das Wasser getaucht wurde<sup>1</sup>. — Die Nachtzeit ist damit hinreichend erklärt, dass der Gedanke an den Blitz sich unwillkürlich mit Nacht verbindet; dasselbe gilt vom »Sommer«. Aber die »Nacht« mag uns auch daran erinnern, dass nach der alten Palästina-tradition Jesu Taufe nachts geschah. Zu Antonins Zeiten, um 570, fing die jährliche Theophaniefeier nachts an; ebenso um 1100, und der Pilger Daniel weiss die Begründung: »wie denn Christus um Mitternacht von Johannes getauft wurde«<sup>2</sup>. (Der äthiopische Taufbericht sagt dagegen »morgens« (oben S. 90). — Falls die »Sommernacht« hier auf Tradition beruht, ist — wie mir Dr.

<sup>1</sup> Synode von Celichyth J. 817, MANSI, S. Conciliorum nova et ampl. collectio XIV 360: »Exemplum præbuit per semet ipsum Dei filius omni credenti, quando esset ter mersus in undis Jordanis«. Vgl. die trina immersio in der Sage vom Kelche des Kaisers Heinrich (unt. § 52), auch das Alexiusgedicht (unt. § 40 Anfang Anm.). — Für den Osten JACOBY, Bericht S. 43.

<sup>2</sup> Nachweis unten § 30.

AD. JACOBY gütigst mitteilt<sup>1</sup> — diese Vorstellung wahrscheinlich zurückzuführen auf die alte Rolle des Skt. Johannistages als Taufstag und die damit zusammenhängende volkstümliche Sitte, in der Johannisnacht zu baden. Diese Nacht wird man sich dann auch manchmal als Zeitpunkt der Taufe Jesu vorgestellt haben können.

## 2. *Licht. Feuer.*

Was diese Erscheinungen bei der Taufe Christi betrifft, begnügen wir uns mit kürzeren Bemerkungen, da sie, von dem soeben mitgeteilten finnischen Spruche abgesehen, in den mittelalterlichen Segen keine Erwähnung finden; eben der finnische Beleg beweist aber doch, dass auch solche Legenden Volksgut geworden sind.

Das Licht. § 21. In prachtvoller Vision schaut im Osten Jakob von Sarug den Jordan als Lichterscheinung bei der Taufe des Heilands<sup>2</sup>: »Mit den verborgenen Augen des Geistes glaube ich zu schauen den Fluss aufwärts gehoben, die Wellen in Fluten nicht aus Wasser, sondern aus Licht, und in unsere Seelen reichlich giessend die wahre Kenntnis der heiligen Dreifaltigkeit«. Was dem Dichter hier vor Augen schwebt, ist zwar die bekannte Erscheinung vom anschwellenden Jordan, aber eigentlich doch kaum mehr der irdische Fluss, eher der in den Himmel gehörende Lichtjordan, von dem die Mandäer zu reden wissen<sup>3</sup>. — Auf lateinischem Boden begegnet uns gar ein Versuch, das Licht in ein

<sup>1</sup> Brieflich <sup>22/5</sup> 1934 mit Hinweis auf Augustins Sermo 196 (Mauriner-ausg. J. 1700, tom. V 629) und auf AD. WREDE, Rheinische Volkskunde (1922) S. 274 (mir hier nicht zugänglich).

<sup>2</sup> Patr. Or. VI 1, S. 65. Epiphanienhymnus.

<sup>3</sup> Vgl. REITZENSTEIN, Vorgesch. passim. (Die von uns oben (S. 103) angeführten Ginzästellen reden von dem Glanz, den der Heiland selber ausstrahlt.

kanonisches Evangelium hineinzubringen. Eine Italahandschrift, a (und g), lässt auf Matth. 3,15 folgen: »Et cum baptizaretur, lumen ingens circumfulsit de aqua, ita ut timerent omnes, qui advenerunt«<sup>1</sup>. — Später hat die Hand der Hochkirche verwischend eingegriffen. Deutsche und englische Gedichte des Hochmittelalters bringen zwar das Lichtwunder, aber dergestalt, dass kaum ein selbständiges Wunder mehr da ist<sup>2</sup>. Es trifft ein, nicht »cum baptizaretur« sondern »cum foret baptizatus« (Vita rhythmica), und nicht mehr »de aqua« sondern vom Himmel oder von der Geisteserscheinung: Wernher:

Ain gross liecht schain gar wunneklich  
 An Ihesum sunder aine . . . .  
 Das gleston von dem hymel kam;  
 Der hailig gaist kam offenbar (usw.).

Cursor mundi:

þar þe haligast him light,  
 In scap of douf he come wit flight.

Das Feuer, der Funke<sup>3</sup>. § 22. In der natürlichen Welt muss ein Feuerfunke im rinnenden Wasser (nach kurzem Aufzischen des Wassers) verschwinden — und auch dieses kann selbstverständlich geistig gedeutet werden, so, wenn es in einer altchristlichen Predigt heisst<sup>4</sup> — vielleicht mit Anspielung auf die Kraft des Taufwassers —, die Seele lösche, gewandelt durch den Glauben wie in die Natur des

<sup>1</sup> Siehe weiter z. B. MIGNE PL 19, 110 in den Noten; RESCH, Agrapha S. 36. 76. 224; FFC Nr. 65 S. 7 Anm. 2 (über Evang. der 12 Apostel).

<sup>2</sup> Vita rhythmica Vers 3684 ff. (S. 129); Wernher Vers 6782 ff. (S. 111) (vgl. ob. S. 86 Anm. 1); Der Saelden Hort (Deutsche Gedichte des MA 26 (1927) S. 44) Vers 2509 ff.; Cursor mundi (ed. Morris) II S. 738 f.

<sup>3</sup> Vgl. JACOBY, Bericht, im Register: Taufe Jesu (Feuer).

<sup>4</sup> Clement. Homilien IX 11 (DRESSEL's Ausg. 1853, Vers 204).

Wassers, den Teufel gleich einem Feuerfunken aus. Aber, die Sache umkehrend, schafft der Gedanke an die überwältigende Kraft der Gottheit ein »naturwidriges« Bild. Schon vorchristlich ist der Funke Symbol des Göttlichen; und den Gnostikern ist der *σπυθίη* der Gottesfunke im Menschen. Einen Rest alten apokryphen Evangelienberichtes bietet wohl (wie oben S. 104 bemerkt) der Chonicontext in enger Verbindung mit dem Aufbrausen: Als Täufer und Täufling hinabstiegen, brodelten die Wasser auf »wie Wasser, das gemengt wird«. Eine Annäherung finden wir weiter in zwei Quellen der Ostkirchen, nämlich in der syrischen, »severianischen« Tauf liturgie (6tes Jh.) und in dem äthiopischen Apokryphon. Erstere<sup>1</sup> bietet als heiliges Schriftstück einen unkanonischen Evangelientext, in welchem es u. a. heisst: »Absque igne et absque lignis calefactae erant aquae, quando venit filius dei, ut baptizaretur in medio Jordanis«. Dies entspricht, wie wir oben § 7 gesehen, dem äthiopischen Berichte, wonach vor der Taufe der Fluss heiss wie Feuerkohlen wird.

Deutlich zeigen uns syrische und griechische Dichter, sogar in viel kühneren Ausdrücken als die Apokryphen, die Grundvorstellung. So am weitläufigsten Ephrem in demselben Hymnus (oben S. 102), in dem er das Schäumen erwähnt (jedoch ohne Verbindung damit); wir führen hier

<sup>1</sup> A. Resch, *Agrapha* (Texte u. Unters. z. Gesch. d. altchristl. Literatur, Neue Folge 15) S. 75. Dieser Text und der sehr ähnliche äthiopische sind augenscheinlich mit dem des alten Ebionitenevangeliums (Ev. der Zwölfboten) verwandt. Auf Resch's Ausführungen a. a. O. S. 79 ff., der syrische Text dieser Perikope sei eine Bearbeitung des eigentlichen Ur-Evangeliums über die Taufe Jesu, welche von Paulus in Phil. 2, 6 f. benutzt sein soll, sei hier nicht eingegangen. Schon der Ebionitentext gibt den Eindruck einer Komposition, und dies gilt noch mehr von den beiden anderen, wobei jedoch der syrische vorsichtig abgedämpft scheint.



nur Johannes' erschrockenen Ausrufe an<sup>1</sup>: »Wer kann brennendes Feuer mit den Händen fassen!« Und »Ich schwacher kann deinen feurigen Körper mit den Händen nicht anrühren; aber deine himmlischen Legionen sind glühend: befehl einem deiner Engel, dass er dich taufe«<sup>2</sup>. Eine syrisch erhaltene Predigt<sup>3</sup> Gregors des Thaumaturgen malt uns den Vorgang vor Augen: »Ein Funke ist im Wasser, ein Feuer im Flusse, eine Flamme gleitet in der Woge auf und ab: Gott wird im Jordan gebadet«. Deutlich also die Gottheit selber als das Feuer. — Im Westen weiss schon Justinus Martyr im 2ten Jh.<sup>4</sup>: »Als Jesus zum Wasser hinabgestiegen war, wurde auch Feuer im Jordan entzündet«. (Hat vielleicht Justinus dies so verstanden, dass Jesus selber mit Feuer wie mit Wasser getauft wurde, in Übereinstimmung mit Matth. 3,11 »mit Feuer« oder nach alter Vorstellung von einer Feuertaufe?) Nach dem altrömischen Ritual wird bei der Taufwasserweihe am Charfreitag eine brennende Kerze in das Taufbecken getaucht<sup>5</sup>.

Auf dem Gebiete der Kunst ist hier wohl nur wenig anzuführen. Flammen in dem Jordan zeigt uns jedenfalls eine Miniatur des 11ten Jhs.<sup>6</sup> Soll nicht auch die schmale, dreistufige Säule auf einem Bilde in Rabula's Bibel (J. 586)<sup>7</sup> eine Flamme im Flusse bezeichnen? Sie hat doch ihre Basis

<sup>1</sup> Hymn. in f. Ep. XIV Str. 11. 29. 34 (LAMY I S. 118 ff.).

<sup>2</sup> Fast wörtlich ebenso im griechischen Ritual, vgl. CORBLET I S. 110.

<sup>3</sup> PITRA, *Analecta sacra* IV 384 (JACOBY S. 68).

<sup>4</sup> *Dialogus cum Tryphone* 88. — Vgl. später Ennodius' *Benedictio cerei* II (Corp. scriptor. eccles. Lat. VI, 421) nach Erwähnung der Taufe Jesu: »Innocui corpus suscepit incendii«?

<sup>5</sup> REITZENSTEIN, der Vorges. S. 198 dies anführt, fasst hier und bei Justinus das Feuer als den himmlischen Lichtjordan, der zur Erde hinabsteigt (wie bei den Mandäern).

<sup>6</sup> STRZYGOWSKI S. 21 und Pl. III 4, vgl. auch VI 11.

<sup>7</sup> Ebda Pl. II 9.

im Wasser, geht, nach den Zeichnungen zu urteilen, nicht von der Taube aus.<sup>1</sup> (Oder soll sie ein Aufbrodeln, Aufzischen darstellen?)

§ 23. Unverkennbar begegnet uns die alte Legende noch in dem finnischen Zauberliede über den Ursprung des Feuers, oben § 20. Der Feuerfunke ist hier zwar nicht mehr als göttliche, heilbringende Macht erkannt (wie das Tote Meer und die Fortsetzung des Liedes zeigen<sup>2</sup>); aber die Identität mit dem alten Jordanfeuerberichte dürfte dennoch deutlich sein. — Die Erhaltung des Legendenzuges »Feuerfunke im Wasser« im fernen Finnland ist auffällig. M. W. ist dieses Motiv als Legendenzug in der ganzen mittelalterlichen Überlieferung des römisch-katholischen Europa unbezeugt. Das Stehen und das Schwellen haben wir angetroffen, auch zwar den Lichtglanz, diesen jedoch kirchlich »verblichen«, ohne Verbindung mit dem Wasser. Der sich ins Wasser versenkende Christus-Funke ist seit dem Ausgang des Altertums anscheinend in Vergessenheit geraten (Das Jordanfeuer in der Trauinschrift gehört nicht hierher, siehe § 28).

Nicht unmöglich wäre es, dass ein nordischer (oder finnischer) Pilger auf seiner Ostfahrt, verschiedene Züge der Tauflegende kennen lernte und in irgend einer Form auch über das Feuer im Jordan belehrt wurde. Merkwürdig ist es jedenfalls, dass der norwegische Prätendent Eirik um 1180 eine brennende Kerze in der Hand, in den Jordan stieg, bittend, Gott möge, falls Eirik tatsächlich Sohn des Königs Sigurd Mund sei, das Licht brennend aus dem Flusse heraufkommen lassen; und siehe, es brannte noch immer<sup>3</sup>. Vgl.

<sup>1</sup> Gegen STRZ. S. 17. Vgl. noch die, wie es scheint, mit STRZ.'s nicht identische Abbildung ROHAULT de FLEURY, L'Évangile (1874) I Pl. XXXII 1.

<sup>2</sup> Über diese Fragen FFC Nr. 65 S. 13 f. 17 ff.

<sup>3</sup> Sverres Saga cap. 59 (Fornmanna sögur VIII, Kjøbenhavn 1834, S. 148). Die Saga vor 1213 verfasst.

die allgemeine Taufsitte oben S. 114 und auch eine lokale Pilgersitte unten § 30. Diese Form einer Orakelbefragung, und zwar eben im Jordan, dürfte mit der Vorstellung vom nicht erloschenen Feuer in dem heiligen Taufflusse zusammenhängen, und diese Vorstellung wäre also um 1200 im Norden nicht unbekannt.

In Finnland ist das Motiv gänzlich entchristlicht worden — vielleicht schon bei der ersten Konzeption des Liedes —, indem der Dichter den ursprünglichen Sinn nicht erkannte. In seiner neuen Form hat es dann durch Jahrhunderte ruhig fortgelebt.

### III. SPERRKRAFT

#### 1. *Teufelsmächte im Jordan.*

§ 24. Wo der Jordan mit bösen Mächten in Verbindung gesetzt wird, ist dies in der christlichen Antike meist so vorgestellt, dass die bösen Dämonen unten im Flusse selbst gehaust haben, während die Annahme, dass sie jenseits des Jordans wohnen, von ein Paar sehr alten Segen abgesehen, wesentlich erst aus später Zeit — und auch dann spärlich — bezeugt zu sein scheint.

Im Buche Hiob (40,18) wird das Nilpferd, Behemoth, geschildert. Das *jardën* des Grundtextes bedeutet an dieser Stelle nicht den Fluss in Palästina, sondern Strom im allgemeinen (oder, nach B. DUHM, Wolkenbruch). Im späteren Judentum sah man aber hier ein dämonisches Ungeheuer im Flusse Jordan. (Mittelalterliche arabische Geographie kennt die Erklärung der stetigen Wasserabsorption des Toten Meeres: der See erstreckte sich bodenlos hinab zu dem Fische Behemut, der die Welt trägt<sup>1</sup>.) Nach christlicher Auf-

<sup>1</sup> Manuel de la cosmographie du moyen âge, par A. F. MEHREN (Copenhague 1874) S. 133.

fassung war dieses Ungetüm so viel wie der Teufel, der im Jordan auf Christus lauernd von ihm überwunden ward, nach Ps. 74,13 »contribuisti capita draconum in aquis«. Schon die alten judenchristlichen Oden Salomos (Nr. 24<sup>1</sup>) sagen mit einem ähnlichen Bilde von Jesu Taufe: »Die Abgründe öffneten sich und schlossen sich; sie suchten(?) nach dem Herrn wie Gebärende; doch der ward ihnen nicht zum Frasse gegeben . . . und die Abgründe wurden untergetaucht in dem Untertauchen des Herrn«. Wenn uns dies an seinen Kreuzestod und seine Hadesfahrt erinnert (vgl. Matth. 12,40), ist es schon darum, weil nach antiker Auffassung der Taufe das Untertauchen wirklich ein »Salto mortale e vitale« ist, ein Durchgang durch das Todesreich zum Leben<sup>2</sup>.

Das Thema sieht man in der Kunst recht häufig zur Anschauung gebracht: Christus als Täufling mit dem zerspaltenen oder noch heilen Drachen, auch Schlangen, die gegen den Heiland zischen<sup>3</sup>.

Spätmittelalterlich finden wir aber in einem Pilgerberichte die Aussage<sup>4</sup>, dass der Aufenthalt im Jordan gefährlich sei, u. a. weil vom Toten Meere mitunter »inhumane et infernales bestiae« dort hinaufkommen. Geht wohl dies auf den nach Christus lauernden Behemoth zurück? Jedenfalls begegnet uns hier dieselbe Zusammenstellung von Göttlichem und Teuflischem: das höllische Totenmeer schickt seine Ausgeburten in den heiligen Fluss hinauf. — Für einen Pilger musste die Feststellung einer

<sup>1</sup> The Odes and Psalms of Solomon, by R. HARRIS and A. MINGANA II (1920) S. 341.

<sup>2</sup> Hierüber REITZENSTEIN, Vorgeschichte, mit Anführung der Ode ebda S. 195 f.

<sup>3</sup> STRZYGOWSKI S. 33 und Pl. VII 1 u. 2.

<sup>4</sup> Fratris Felicis Fabri Evagatorium, ed. HASSLER (1843) II 40.



unheimlichen Macht in der Tiefe des Taufstromes ein erschütterndes Erlebnis sein, wie uns der Mönch Felix Faber als Augenzeuge 1492 berichtet<sup>1</sup>: Ein Mann, der trotz dem Verbote der sarazenischen Wache über den Fluss schwimmen wollte, fühlte, dass etwas unter dem Wasser Befindliches ihn berührte, was ihn — so erzählte er selbst — in einen solchen Schrecken versetzte, dass seine Glieder völlig erlahmten (*quod omne robur membrorum perdidit*); nachher war er wie zerrüttet; Felix meint, er habe nicht viele Jahre gelebt.

## 2. *Teufelsmächte jenseits des Jordans.*

§ 25. Eine von Anfang an von der vorigen wohl unabhängige Vorstellung ist diese: Der Jordan bildet die Grenze des heiligen Landes, die Wesen jenseits sind unheilig oder gar böse (und können nicht hinüber, oder nicht einmal dahinan). Schon die Naturverhältnisse, auch die Fauna, mögen hier, wie z. T. für die vorige Gruppe, von Einfluss sein; jedenfalls im Mittelalter wird viel von den Löwen und Tigern jenseits geredet<sup>2</sup>. — Eine alttestamentliche Stelle, Richter 5,17 (Vulg.), wird im 6ten Jh., also ungefähr zur Zeit der dalmatischen Tafel (unsere Nr. 20), in gelehrter Auslegung so verstanden<sup>3</sup>: Gilead ist kein Menschenland, sondern ein »Haufe« (1. Mose 31,47), lauter Sandhaufen und Einöde; Gilead »*trans Jordanem habitat, quia ad Jordanem non potuit pervenire*«. Der Eindruck der Unheimlichkeit dieser Gegend mochte noch durch die Evangelien verstärkt werden; in der Wüste, also vielleicht jenseits des

<sup>1</sup> *Evagatorium*, wie oben, S. 36.

<sup>2</sup> T. TOBLER, *Zwei Bücher Topographie von Jerusalem und seine Umgebung* II 676 f. Die Seiten 669—718 hier geben über den Jordan gar manches.

<sup>3</sup> *Verecundus* bei PITRA, *Spicilegium Solesmense* IV 122.

Flusses, hat der Heiland nach seiner Taufe gehungert und wurde vom Teufel versucht.

Wie tief in einem Mönchsherzen das Bild des trennenden Jordans wurzelte, zeigt die Vision des frommen Maurilius<sup>1</sup>, Erzbischof von Rouen, ehemaliger Mönch in Fécamp, 11tes Jh. Nachdem er die Schwelle zwischen Leben und Tod schon überschritten, wacht er auf zum Erdenleben, um der Umgebung zur Warnung sein Schauen noch mitzuteilen: Freundliche Führer (ductores) in lichten Kleidern hatten ihn, den schon Paradieseserwartung umwitterte, blitzesschnell nach dem heiligen Lande geführt; Jerusalem ward besucht; sie kamen weiter an den Jordan, hier von den Bewohnern des West-Ufers fröhlich empfangen. Maurilius aber wollte noch das jenseitige sehen und trieb zur Überfahrt. Da sagten ihm die Begleiter, Gott habe verfügt, er solle noch durch Schauen von Dämonen erschreckt werden, bis dass er gereinigt würde von seinen verzeihlichen Sünden, die er nicht durch die Beichte getilgt hatte. »Dies gesprochen, stand am anderen Ufer eine so grosse Schar von Dämonen, spitziige Lanzen schwingend, Feuer aushauchend, dass das Feld eisern, die Luft flammend erschien«. — Gehört es auch hierher, wenn zur Zeit des ersten Kreuzzuges ein Fluss jenseits des Jordans »flumen diaboli« heisst?<sup>2</sup>

§ 26. Zwei alte Segentexte, bzw. des 6ten und des 10ten Jhs., belehren uns darüber, dass böse Mächte am Jordan hausen, aber ihr verderbliches Spiel nicht in der Menschenwelt treiben dürfen: Nr. 20. 21. Wohl in beiden Fällen ist von Wetterdämonen die Rede (ob. S. 40 Anm.). Während die stark volkstümliche Nr. 20 deutlich die ursprüngliche Vor-

<sup>1</sup> William of Malmesbury, *Gesta regum Anglorum*, ed. STUBBS II § 268 S. 328.

<sup>2</sup> R. RÖHRICHT, *Regesta regni Hierosolymitani* S. 18 Nr. 80, Jahr 1115.

stellung bietet, der böse Geist soll sich hinter dem Flusse halten, ist, so scheint es, in Nr. 21 eine etwas störende Umbiegung im Gange: die Regenrohre der Dämonen werden mit dem klaren Wasser des Taufflusses zusammengestellt. Führt dies einen Gegensatz ein zwischen Teuflischem und Heiligem, oder will der Verfasser eine positive Verbindung andeuten: die Dämonen sollen ihre Regenrohre dem Jordan zur Verfügung stellen, der nach Gottes Anordnung die Erde bewässern kann (vgl. unten § 61)? Letztere Erklärung ist wohl kaum annehmbar; aber in späteren, kirchlich vorsichtigeren Fassungen eben dieser Adjuration sehen wir jedenfalls die alte derbe Vorstellung irgendwie durch Glättung beseitigt. So im 12. Jh.<sup>1</sup>: »Signum crucis (angeredet) . . . . tolle grandines et da aquam limpidissimam, tamquam Christus baptizatus est in sacrosancto Jordanis fluuio«. Um 1500<sup>2</sup>: »Adiuro uos, angelos tenebrarum . . . . ut non iactetis nec dimittatis lapides neque tempestates uel corruscationes in finibus istis, sed ueniat aqua de celo sine ulla machinatione, que sit benedicta, sicut fuit illa aqua, quam dominus benedixit in flumine Iordanis, ubi ipse baptizari dignatus est« (In letzterer Redaktion sind noch die bösen Geister und ihre Helfer angeredet, sonst reden die jüngeren meist das Kreuz (wie oben) oder Christus an).

Das (Ost-)Jordanland, auf das die Dämonen hingewiesen werden, ist, muss man sich wohl denken, als Wüstenland vorgestellt. Oft heisst es in altkirchlichen Benediktionen, die Wettergeister sollen den Hagel, Regen, Blitz nicht auf Menschenland, sondern auf öde, trockene, bergige Gegenden (oder auf das Meer) werfen<sup>3</sup>. So ja auch im

<sup>1</sup> FRANZ II 84.

<sup>2</sup> ebda S. 102 f. vgl. S. 100 f.

<sup>3</sup> FRANZ II 51 Anm. 4, (80) 81. 82. 85. 93. 99.

Schluss unserer Nr. 21, auch im oben nicht mitgeteilten Mittelstück der Traùinschrift. (Eine Parallele aus der nordischen Eddadichtung bietet die Helgakviða Hjörv.<sup>1</sup>: die freundlichen Walküren senden »Tau in tiefe Täler, Hagel in hohe Wälder«, *í háva víðu* gleich den »silvestria loca, colla-montia« der Traùtafel.) Das sozusagen feste Hauptquartier (vgl. *retineatis*) der Regengeister ist dann wohl nicht weniger wüstenartig gedacht denn die Gegenden, wo sie sich gelegentlich ausgiessen dürfen.

Ein Verbannungsort ist Transjordanien ebenfalls in einem byzantinischen Segen für Besessene und Kranke<sup>2</sup>, in welchem »jeder böse und unreine Geist« bedroht wird: ». . . Der selige [Name fehlt] und der heilige Daniel und der Prophet Salomon (sollen dich hinschicken) jenseits des Jordans; dort soll er [sic] dich einsperren, dort dich abwenden von dem Diener Gottes, NN«. Auch ein (neu?)griechischer Segen wieder die Migräne<sup>3</sup> weiss, dass dort böse Dämonen lauern; doch wird hier keine Sperre oder Einkerkerung erwähnt: »Jenseits des Jordans steht ein junger Mann, der gehässige Hemikranos (Halbkopf), und ruft mit hoher Stimme, dass er Menschenfleisch zu fressen begehrt« (eine Himmelsstimme sagt dann eine Beschwörung her). Krankheitsdämonen werden öfters in die Wüsteneien verbannt.

<sup>1</sup> Str. 28 (Bugge), vgl. SPERBER, PAUL u. BRAUNES Beiträge 37 (1912) S. 149 f.

<sup>2</sup> PRADEL S. 21, Hschr. 16. Jh., aber die Mutterhschr. wahrscheinlich vor 1400.

<sup>3</sup> Folk-Lore 10, 171 »aus einem Manuskript«. — Auch andere Segen könnte man anführen. Skt. Johannes am (im) Jordan und Fieberdämonen treffen wir russisch, ZABYLIN, Russkij narod S. 355, und dänisch, Danm. Trylleformler I Nr. 253—258; aber es ist für den russischen Segen höchst wahrscheinlich, für die dänischen sicher, dass der Jordan hier unursprünglich ist (Verf., Da signed Krist S. 38 ff.).



3. *Der unüberschreitbare Jordan.*

§ 27. »Quem transire non potuisti«, Nr. 20. Der Tartaruchos weiss selbst, dass er den Jordan nicht überschreiten kann. Das Motiv des sperrenden heiligen Flusses ist alt und zähe. Ein »non potui pertransire« hören wir schon aus dem Munde des Propheten Hezechiel (47,5); er vermag den unter dem Tempel hervorquellenden, ostwärts strömenden, ins Tote Meer fallenden heiligen Fluss — eine Schöpfung seiner konstruktiven Phantasie — nicht zu durchwaten, weil derselbe zu tief und schwellend ist. Diese Stelle hat Ephrem der Syrer in einem Hymnus<sup>1</sup> so ausgelegt, dass der Prophet in dem Strome das schöne Antlitz des Heilands sah<sup>2</sup>, aber nicht hinüberkonnte, »videbat te, at pertransire nequivit«, bevor der Glaube die Abgötterei überwunden hatte. Denkt sich hier der Dichter Jesus als Täufling prophetisch geschaut? er sagt es nicht ausdrücklich. Jedenfalls ist die apotropäische Kraft des Jordans geradezu eine hochkirchliche Vorstellung in der griechischen Welt; es heisst in einer Wasserweihe<sup>3</sup>: »Heilige auch dies Wasser und gib ihm den Segen des Jordans, mache es den Dämonen verderblich, den feindlichen Mächten unzugänglich«. Jedes geweihte Wasser empfängt diese Kraft, weil der Jordan sie besitzt. Ebenso vergegenwärtigt unsere Tafelinschrift das (Jordan-)Feuer überall, wo der Höllengeist durchbrechen will. (Ein »ad Jordanem non potuit pervenire« ist uns oben § 25 begegnet.)

(Ganz eigentümlich ist eine allegorisierende Stelle einer (gnostischen) Naassenerpredigt, bei Hippolytos erhalten<sup>4</sup>,

<sup>1</sup> Hymn. XI 5 (LAMY I S. 105 f.).

<sup>2</sup> Offenbar durch falsche Übersetzung von Hez. 47,6 *haraita, ben adam*.

<sup>3</sup> GOAR S. 352, angeführt in diesem Sinn schon von WEISSBRODT, in der unten § 28 genannten Schrift.

<sup>4</sup> Hippolytus' Werke III (Refutatio) bei P. WENDLAND S. 89; vgl. REITZENSTEIN, Poimandres S. 90 mit Anm. 2. — Anders und einfacher

laut welcher der Jordan ein Sperrfluss im üblen Sinne war, bis Josua seinen Lauf wendete: »Dieser, sagt er, ist der grosse Jordan, welcher abwärts floss und die Israeliten an dem Auszug aus Ägypten, also aus der niederen Mischung (der Sinnenwelt) hinderte . . . welchen aber Josua (»Jesus«) nach oben zog und aufwärtsfliessend machte«, letzteres wohl Anspielung auf Ps. 114, 3. Der böse, sperrende Jordan war also mit dem Roten Meere identisch<sup>1</sup>).

Sehr eigenartig gestaltet sich die Vorstellung von der Reaktion des Jordans dem Unreinen gegenüber in dem Bericht Gregors von Tours, dass der Fluss vor einem sündhaften Weibe zurückwich — ein Weichen in »Ekel«, wie Christus gegenüber in heiliger Scheu; wir verweisen auf § 36.

Noch aus viel späteren Zeiten findet die Vorstellung vom unüberschreitbaren Jordan ihren Ausdruck; wir werden hier wieder einmal zum Finnenvolke geführt. Das Motiv »der Jordan zwischen uns« ist aus finnisch Ingermanland bezeugt, u. a. im Liede von der Heldin, die Sonne und Mond aus der Macht der Finsternis befreit; auf ihrer Heimfahrt verfolgt, zaubert sie<sup>2</sup>: »Kommt, Jordanflüsse, / auf dass man nicht herüber schlüpfe, / nicht herüber, nicht herunter, / noch auch rund herum«. Und es ist noch vor kurzem Volksglaube gewesen, »dass der Jordan ein erschrecklich breiter und dabei noch reissender Fluss sei; über denselben zu kommen, sei dem bösen Geiste schwierig, weil Jesus dort getauft ward, und weil (der Jordan) ein heiliger Fluss war«<sup>3</sup>.

gibt den Gegensatz zwischen (Tränkung) von unten (in Ägypten) und von oben Hieron. Epist. XLVI 2 (CSEL LIV 330 f.).

<sup>1</sup> »Nach oben« bedeutet in der Allegorie: in die Erlösung, aus der Sinnenwelt hinaus; wie viel es »buchstäblich« bedeutete, lassen wir unentschieden (vgl. unten § 62).

<sup>2</sup> SKVR III 1 Nr. 1151 Zeile 52 ff. (um 1882 aufgezeichnet).

<sup>3</sup> Brieffliche Mitteilung <sup>21</sup>/<sub>4</sub> 1934 des Herrn Professor W. SALMINEN, Helsingfors, nach volkstümlichen Berichterstattnern.

4. *Das Feuer aus der Spelunke*<sup>1</sup>.

§ 28. »Ibi ignis a ganea ignifera correte« (20). Der Höllengeist weiss auch noch, warum er nicht über den Jordan kann; er gibt die sonderbare Erklärung: weil dort ein Feuer von (aus) einer feurigen Spelunke läuft. Derartiges finden wir kaum sonst über den Jordan ausgesagt. Wir können uns hier schwerlich mit der allgemeinen Bemerkung begnügen, dass der Jordan, weil er als Tauffluss apotropäische Kraft besitzt, damit auch die Eigenschaft eines unterirdischen, den Bösen verhängnisvollen Pyriphlegethon übernommen hat<sup>2</sup>. Wenn der Verfasser sich den Jordan so ausmalt, muss er doch wohl etwas Bestimmtes von einem feuerführenden Flusse im heiligen Lande gehört haben. Hier könnte nun zwar unser Gedanke auf das Feuer bei Christi Taufe gelenkt werden; das damals im Jordan erschienene Gottesfeuer könnte als etwas Permanentes vorgestellt sein (wie im mandäischen Taufritual der Strom zugleich glühendes Wasser und lebender Glanz ist<sup>3</sup>), und den Bösen musste das göttliche Feuer fürchterlich und sperrend (spez. für Hagel und Regen schon als Element geradezu vernichtend!) sein. Allein auch eine derartige »Erklärung« ist nicht recht genügend. Vielmehr ist zu prüfen, ob nicht hier von anderswoher eine Vorstellung auf den Jordan übertragen ist.

Vorchristlich ist die Vorstellung von einem ewigen Feuer bei Jerusalem, vgl. schon Jesaja 66,24. Recht breit ausgeführt findet sie sich im Henochsbuche, 2. Jh. vor Chr., Capp. 26—27 (auch 90): Am Weltgericht werden die ab-

<sup>1</sup> Wie es sich herausstellen wird, ist dies Stück eigentlich ein Exkurs.

<sup>2</sup> So fasst wohl W. WEISSBRODT die Sache, Ein aegyptischer christl. Grabstein, Verz. d. Vorlesungen am Kgl. Lyceum Hosianum zu Braunschweig, 1909, S. 31 Anm. 2.

<sup>3</sup> REITZENSTEIN, Vorgeschichte S. 3 f. 57.

trünnigen Israeliten in den Feuerpfuhl des unreinen Tales Ge-Hinnom (Gehenna) geworfen<sup>1</sup>. Das Tal Josaphat (Kidron), worin Ge-Hinnom mündet, wurde nach Joel 3,12 allgemein als Ort des jüngsten Gerichts betrachtet. Ein später Text des Buches *De situ terræ sanctæ* sagt von dem Tale Josaphat<sup>2</sup>: »Ibi iudicaturus est dominus iustos et peccatores; et ibi est fluvius *Πόριμος*, qui ignem vomit in consummationem seculi«. Schauplatz des Gerichts und Ort des Feuers fließen hier in eins zusammen. (Den Muslims heisst das Südende des Tallaufes, das vereinte Hinnom- und Josaphattal: Feuertal, Wâdi en-Nâr). Im Theodosiustext ist also aus dem Pfuhe ein Fluss geworden — eine Ausgeburt derselben Phantasie, die den Feuerstrom der iranischen<sup>3</sup> Eschatologie schuf, aber für Theodosius ist der Fluss schon da — dies vielleicht in Anlehnung an den tatsächlich vulkanischen Charakter des Hinnomtales. Ähnlich die Notiz des Mönches Epiphanius (um 840 oder später?): »Rechts von demselben Tore (nl. des »Gotteshauses Zion«) ist das Zugloch der Feuerhöhle<sup>4</sup>«. Und noch später, im Gedichte Ekphrasis usw. des Perdikkas<sup>5</sup>: »in welchem (Tale der

<sup>1</sup> Anders wohl im griechisch-jüdischen Zauberspruch (PREISENDANZ I S. 172 Zeile 3070 f.) das »unauslöschbare Feuer« vor Gott im reinen Jerusalem, welches nach DIETERICH, *Abraxas* S. 147, eine Umdeutung des ewigen Opferfeuers auf dem jüdischen Brandopferaltar sein wird. In der Fortsetzung ist dann von der Feuerhöhle die Rede, »vor dem (nl. Gott) die *γέννα πυρός* erzittert«, aber ohne logische Verbindung mit dem ersteren Feuer.

<sup>2</sup> Theodosius *de terra sancta* cap. XI, TOBLER-MOLINIER I S. 66, vgl. GEYER'S Ausgabe.

<sup>3</sup> Vgl. noch den mandäischen Kšāš, den die Seelen passieren sollen: »in ihm sind Feuerbrände«; die Bösen können ihn nicht überschreiten, LIDZBARSKI, *Das Johannesbuch der Mandäer* II 181.

<sup>4</sup> Epiphanius *Enarratio*, in LEO ALLATIUS, *Symmikta* (Köln 1653) S. 50, *ἐστὶν ἡ ἀναπνοὴ τῆς Γεέννης τοῦ πυρός*.

<sup>5</sup> Perdikkas *Ekphrasis* ebda S. 73 f., *ἐν τῷ δροαμεῖν τὸν πύρινον, τὸν ποταμὸν ὡς λόγος (δροαμεῖν wohl einfach = τρέχειν)*.



Tränen) der feurige Fluss läuft, wie die Rede geht«. In anderen Pilgerschriften wieder wird dieser Fluss als ein rein eschatologischer aufgefasst<sup>1</sup>.

§ 29. Für uns von besonderem Interesse ist noch die Erwähnung eines Ortes Josaphat in einer vermutlich recht alten häretischen Schrift<sup>2</sup>; das Feuer ist hier wie auf der Trautafel dem bösen Geiste ein Terminus. Ein Apokryphon aus Katharerkreisen (von Bulgarien nach Frankreich gekommen) berichtet von der Herabkunft des Teufels; nach Hschr. B: »Quum descendisset deorsum, invenit suum Ossop, quod est genus ignis (in Hschr. W aber: (invenit) »infernum, quod est geenna ignis«); et postea non potuit descendere deorsum propter flammam ignis ardentis«. Ein Scholion in der Hschr. W erklärt: »Vallis Iosaphat. Idem sunt scilicet oseph et asco et infer(num) et tartarus et generatio (nach REITZENSTEIN Fehler für: geenna) ignis«. Aus dem Tale Josaphat mit dem Feuerströme ist hier eine unterirdische Feuerhölle geworden, die aber wie der feurige Jordan der Trautafel den bösen Geist an weiterem Vordringen hindert<sup>3</sup>.

Auf vielfache Art scheint die Phantasie mit dem Feuer bei Jerusalem gespielt zu haben. Bei dem Beschwörer von Traù ist die Vorstellung auf den sperrenden (und allgegenwärtigen) Jordan übertragen, vielleicht ohne Wissen davon, dass auch sonstwie dieser Fluss als einst feurig vorgestellt war. — Besonders die Stelle im Apokryphon zeigt uns, dass WÜNSCH mit seiner, ohne genauere Begründung ausgespro-

<sup>1</sup> Anonymus de locis Hieros., ebda S. 83 f. (spätestens um 1400). Und russische Pilger des 16. Jhs., It. russes S. 274 u. 323.

<sup>2</sup> REITZENSTEIN, Vorgeschichte S. 298 vgl. S. 310. 312.

<sup>3</sup> Eine Parallele aus ägyptischem Zauber führt WÜNSCH, Antike Fluchtafeln S. 30, an: vor dem Krokodil soll das Wasser feurig werden.

chenen, Vermutung (s. ob. S. 41) das Richtige traf: hinter dem *ganea* steckt Geenna.

Inwiefern der Jordan in dieser Verbindung nur eine einmalige Erscheinung ist, lässt sich m. W. nicht ermitteln. Jedenfalls sind wir mit diesem Zuge ausserhalb der Sphäre der Taufe Jesu gekommen<sup>1</sup>.

#### IV. ERNEUERUNG DER WUNDER

Alljährlich. § 30. Wunder über Wunder: Stehen des Jordans, Schwellen des Jordans, Feuer oder Licht im Jordan, berichtet oder dargestellt in Apokryphen, in Segen, in der Kunst, alles dies steht als ein Zeugnis dafür, wie hoch sich manche Schichten des Christenvolkes die Bedeutung der Taufe Jesu vorgestellt haben. Schon das Gewebe dieser Wunder musste das Ereignis als der grössten eines in den Erdentagen des Heilands erscheinen lassen.

Hinzu kommt aber hier noch eins: Die Wunder sind zum Teil solche, die sich am Jordan wiederholen. Auch späterhin, alljährlich in der heiligen Nacht, da Christus mit dem Täufer Johannes in den Jordan stieg, erneuert die Natur ihre mächtigen Regungen von damals; ja dies gilt sogar von dem grössten der Wunder, der Herabkunft des heiligen Geistes. Es stand der Jordan nicht bloss in jener einen heiligen Nacht, er steht — davon wusste im 6ten Jahrhundert der Pilger Antoninus — jedes Jahr am Epiphaniastage. Es hüpfen die nahen Berge nicht nur damals, auch »heute« scheinen sie zu tanzen<sup>2</sup>. Das Erglänzen des Jordans (oder

<sup>1</sup> Was in der »Lobrede auf den Täufer« (Hschr. J. 985), Coptic Apocrypha, by WALLIS BUDGE (1913), S. 346 f. in der englischen Übersetzung, von einem (anonymen) eschatologischen Feuerfluss und Johannes als Fährmann erzählt wird, hat mit dem feurigen Jordan wohl nur sehr entfernte Berührung.

<sup>2</sup> Für diese Wiederholung siehe ob. S. 89 Anm. 3.

das Feuer) ist m. W. nicht deutlich als jährliche, wohl aber als einmalige Wiederholung bezeugt (unten § 32). Aber mit diesen Zügen ist das Letzte und Tiefste noch nicht berichtet: der Geist kommt in den Jordan, und zwar nicht nur ein Mal wegen eines überaus hervorragenden Täuflings (§ 32); auch dieses, ein konstitutives, Wunder wiederholt sich den Frömmsten jährlich zur Epiphaniezeit. Es berichtet hierüber ein Anwesender (Anf. 12ten Jhs.) schlicht und dennoch geheimnisvoll, nämlich unser alter Bekannter, der russische Abt Daniel. Die Wiederholung des Stehwunders wie zu Antoninus' Zeiten hat man, wie es scheint, um 1100 nicht mehr vorgespiegelt, aber noch Grösseres, wenn auch fast Unstoffliches, war zu schauen.

»Gott vergönnte mir ja, — sagt Daniel<sup>1</sup> — dreimal am Jordan zu sein; und gerade am Wasserweihfeste war ich am Jordan mit meinem ganzen Gefolge, und wir sahen die göttliche Gnade auf das Wasser des Jordans kommen. Und eine zahllose Menge Volks kommt dann zum Wasser [mit Lichtern], und diese ganze Nacht hindurch ist ausgezeichnete Gesang, und brennende Lichter ohne Zahl<sup>2</sup>. Um Mitternacht geschieht die Weihe des Wassers; dann kommt nämlich der heilige Geist [vom Himmel] auf die Wasser des Jordans. Die Menschen nun, welche würdig (und) gut sind, sehen (es)<sup>3</sup> [wie der heilige Geist herabkommt], aber alles Volk sieht es nicht, nur erstet dann jeglichem Menschen eine Freude [und Fröhlichkeit] im Herzen. [Wenn nun die

<sup>1</sup> NOROV S. 56 f.; LESKIEN S. 34 f.; KHITROWO S. 30 (die vollständigen Titel ob. S. 94 Anm. 1). Die Worte in eckigen Klammern fehlen in einer Gruppe von Hschr.

<sup>2</sup> Theoderich, um 1170, will über 60,000 Menschen nachts am Jordan gesehen haben, fast alle mit Lichtern in den Händen (Libellus de locis sanctis, hrsg. v. TOBLER S. 73).

<sup>3</sup> Andere Lesart: »welche würdig sind, sehen es gut« (d. h. deutlich?).

Priester das hochwürdige Kreuz eintauchen,] und wenn sie sprechen: »Als du im Jordan getauft wurdest, o Herr«, dann springen alle Leute in den Jordan und werden im Jordanflusse getauft, wie denn Christus um Mitternacht von Johannes getauft wurde«.

In welcher Gestalt und in welchem Moment der Geist sich schauen liess, sagt uns Daniel nicht; und doch muss man annehmen, dass er zu den Würdigen gehörte und sich nicht mit der allgemeinen »Freude im Herzen« begnügen musste; denn die »Gnade Gottes«, die er wirklich sah, ist wohl mit dem Geiste identisch.

Während der Geist nach den evangelischen Taufberichten sich auf Christus, der schon aus dem Flusse stieg oder gestiegen war, herabliess, kommt er hier (wo der persönliche Christus auch fehlt) auf die Wasser des Jordans (»na wodü iordanskija«). Auf diese Weise kommt die göttliche Gnade jährlich dem Jordan zu gute. Zugleich sehen wir wohl auch Christus selbst, das göttliche Feuer (§ 22), in den Lichtern virtuell gegenwärtig (und in dem Kreuz der einen Textform); wir wissen, dass der Pilger seine Kerze auch in den Jordan eintauchen konnte (oben S. 115); vielleicht war dies eben allgemeine Sitte (vgl. das alte römische Taufritual, oben S. 114); war dem so, kam auch das Feuer jährlich dem Flusse zu gute.

Auch noch die erste Person der Gottheit, die Stimme des Vaters, sich, im Gesang der Priester, gegenwärtig vorzustellen, wäre wohl zu schematisch. Die von Daniel zitierten Worte sind Anfang eines Abschnittes der »grösseren« Weihwasserliturgie des Jerusalemer Patriarchen Sophronios, laut dieser zu sprechen, indem ein Kreuz eingetaucht wird: »Als du im Jordan getauft wurdest, o Herr<sup>1</sup>, ward die Anbetung

<sup>1</sup> W *Iordanë kreščajušću ti s'a, Gospodu* = *Ἐν Ἰορδάνῃ βαπτισομένον σοῦ. Κύριε*, GOAR S. 372. (Die Wiedergabe bei Mme KИTPOBΩ »Le Seig-



der Dreifaltigkeit geoffenbart«, worauf neben Christus die Gottesstimme und die Erscheinung des Geistes erwähnt werden. Ein wirkliches, wiederholtes Wunder ist nach Daniels Bericht jedenfalls bloss die letztgenannte.

Neben diesen sich jährlich wiederholenden Augenblickswundern steht im Volksglauben die permanente Wunderkraft des Jordans als Segen und als Fluch, einerseits die Gnade, die den Frommen durch ein Bad in seinen Wellen entspriesst (unten Kapitel V), anderseits die die bösen Mächte verscheuchende heilige Sperrkraft des Stromes (oben III) als Grenzfluss (oder gar als feuerführend). (Hiergegen sticht eigentlich grell ab der stete Besuch von höllischen Ungeheuern, die den Pilgern im Flusse gefährlich sind, nachdem doch Jesus den Jordandrachen getötet hat, oben S. 117.)

§ 31. Alljährliche Wiederholung eines Grundwunders im heiligen Lande selbst begegnet uns m. W. sonst nur in einem einzigen Falle, und hier gar bloss annäherungsweise, nämlich in dem »Osterfeuer« zu Jerusalem. Die Taufe Jesu im Jordan erscheint insoweit als im volkstümlichen Bewusstsein auf derselben Höhe stehend wie seine Überwindung des Todes.

Diese Jordanwunder lassen sich unmöglich — wie etwa die Feier der Auferstehung — mit dem Wechsel der Jahreszeiten irgendwie in Verbindung bringen. Dass der Jordan steht oder feurig erglänzt, dass die Berge hüpfen, dass der Geist sich auf den Fluss herabsenkt, sind keine bloss kalender-symbolischen Wunder, sie scheinen rein heilsgeschichtlich begründet. Zutiefst liegt dennoch wohl eine uralte Anschauung von der gottbeseelten Natur zu Grunde.

neur reçoit le baptême dans le Jourdain« darf nicht dazu verleiten, Daniel so zu verstehen, als würde auch die Taufe Christi irgendwie jährlich wiederholt).

Soll deren Ur-Beseelung erhalten werden, ist stete Erneuerung notwendig. Die Kräfte der Natur, auch die besonderen, lokalen, auf seltener Gottesgabe beruhenden, werden sich verlieren, falls nicht persönliche Wesen, sei es Gott oder Mensch, sich um ihre Neuerschaffung bemühen. Der Jordan ward durch Christus hochheilig; aber Gott muss dennoch immer wieder seinen Geist hinabsenken, und die Menschlein müssen wohl ihr Licht oder ihr Kreuz hineintun oder durch rituelle Gebete die göttliche Gnade herabrufen<sup>1</sup>. (Mit dem Jordan verjüngt sich wohl dann die Taufkraft und andere Segenskraft aller Gewässer, die aber auch direkt rituell erneuert werden, unten § 57.) Die Erneuerung geschieht am besten am Tage des Urwunders. — Die Kraftverjüngung ist somit eine sprunghafte; und am gewaltigsten wirkt sie, falls man unmittelbar nach der Geisteserscheinung untertaucht — wie denn ehemals im Teiche Bethesda gar nur der erste, der nach dem periodisch auftretenden Engel hinabstieg, genas, Joh. 5,(5.)7.

Bei dem Jordan ist dem Gläubigen das Christwunder das Primäre, das was immerfort erneuert werden muss. Jedenfalls wissen wir nichts von periodischer Erneuerung einer Heilungs- oder Sühnkraft des vorchristlichen Jordans (vgl. oben § 2). Die Möglichkeit, dass das ganze christliche Treiben am und im Jordan auch in dieser Hinsicht die Fortsetzung uralter Tradition war, sei hiermit nicht abgewiesen; aber auch ohne eine solche Vorgeschichte ist primitive Einstellung des Mittelalters sicher denkbar (Über die Krafterneuerung vgl. noch unten § 56 f.).

Einmalig. § 32. Weniger gelten uns die Berichte über ausserordentliche, einmalige Wiederholungen der bei Jesu

<sup>1</sup> Vgl. für primitive Auffassung V. GRÖNBECH, *Primitiv religion* (Stockh. 1915) S. 25.

Taufe geschehenen Wunder sowie anderer Jordanwunder; denn jedes biblische Wunder kann ja gelegentlich wiederholt werden. Von dem Jordan selbst heisst es in der apokryphen Vita des heiligen Basilios »des Grossen«<sup>1</sup>, dass er hier getauft wurde, und »siehe, ein Feuerglanz erglänzte ihnen, und aus diesem liess sich eine Taube in den Jordan hinab und flog, nachdem sie das Wasser aufgerührt hatte, davon in den Himmel«. Hier steht »turbata aqua« sicher nach Joh. 5,7: diese Aktion der Taube, bzw. des Engels, gibt dem Wasser neue Kraft. (Ein spezielles Lichtwunder (Orakel) im Jordan suchte und erlebte im 12. Jh. der Norweger Eirik, oben S. 115.)

Weitere Tauf- oder Epiphaniawunder vernehmen wir aus Armenien. Der König Tiridates III empfing im J. 302 die Taufe im Euphratstrome von dem heiligen Gregorios; da wurden nach der Legende<sup>2</sup> »die Wasser gestillt und zurückgestossen« (*σταθέντα ἀνεκροόσθησαν*), in anderer Rezension »sein Strom hielt sich zurück« (*ἐπέχετο*); auch ein Lichtwunder geschieht. — Entsprechend ist der auf spätere Zeit bezügliche Bericht<sup>3</sup> vom Griechenkaiser Basilios II und von dem Patriarchen Bedros (Petros): Der Kaiser kommt im J. 1022 nach Trapezunt, und da gerade Epiphania ist, ladet er den Patriarchen ein, das Wasser

<sup>1</sup> ASS Juni II 943 a; die Vita um 800 verfasst?

<sup>2</sup> Text nach LAGARDE, Abh. der Göttinger Ges. d. Wissensch. 35, 75 ff.; auch bei JACOBY, Bericht s. 56 f.

<sup>3</sup> Hier nach der Übersetzung in SCHLUMBERGER, L'épopée Byzantine à la fin du dixième siècle II (1900) 491. SCHL. kombiniert, wie er mitteilt, die Berichte zweier Chroniken (»Arisdagues de Lasdiverd's« und »Guiragos'«). — Ähnlich über dasselbe Ereignis Le synaxaire arménien de Ter Israel, Patr. Or. 18, 197 f.: »der Fluss stockte sogleich in seinem Lauf auf einen Augenblick« (Typus 3. ob. S. 86?), und Lichtstrahlen spielten über die Gewässer.

des Flusses Akampsis<sup>1</sup> zu segnen. Als nun Bedros geweihtes Öl in den Fluss giesst, »sprühten plötzlich Lichtbündel von seiner Oberfläche auf, und der Fluss ging aufwärts (»monta« in der Übers.) gegen seine Quelle«. Dass hier Wiederholung des Jesus-Jordan-wunders vorliegt, bemerken diese Quellen nicht ausdrücklich; in der Bedros-geschichte liegt es aber auf der Hand: die hinterlistigen Orthodoxen (Griechen) präparieren gleichzeitig ein anderes »Wunder«, sie lassen eine Taube, die den Geist von Matth. 3,16 vorstellt, los; ein (phil-armenischer) Adler führt sie aber fort. — Im Bedrosbericht handelt es sich zwar um eine alljährliche Zeremonie; vermutlich wurde immer um Epiphantias Öl ausgegossen, um das Wasser neu zu heiligen; aber die eigentlichen Wunder, auch das Leuchten (von brennendem Öl?), sind im Sinne des Chronisten etwas Ausserordentliches. —

(Von Stehwundern, die zwar auf Jordanwunder, nicht aber auf Jesu Taufe, zurückgeführt werden, hören wir öfters in den Heiligenlegenden, so, wenn die ägyptische Maria den Jordan, auf dem Wasser gehend, passiert, und der heilige Nikolaos von Myra einen Strom teilt<sup>2</sup>. Aus irischen Quellen<sup>3</sup>: Laut der Vita Carthagi spaltet sich ein Fluss, und viele gehen hinüber »secundum similitudinem Iordanis fluminis sub Iove«. Und der heilige Mochua legt seinen Mantel auf einen bösen Fluss und führt so 16 Priester hinüber »in der Kraft Dessen, der im Mantel Eliae die Wasser des Jordans austrocknete«.)

<sup>1</sup> SCHLUMBERGER S. 489 (492), wo versehentlich »Akanipsis« steht.

<sup>2</sup> Maria: ASS April I 82, vgl. ob. S. 89 Anm. 2. Nikolaos: G. ANRICH, Hagios Nikolaos I (1913) 309; II (1917) 394.

<sup>3</sup> CH. PLUMMER, Vitae sanctorum Hiberniae (Oxf. 1910) I 196 f.; II 187 f.



## V. WERTUNG DES JORDANS BEI DEN PILGERN

1. *Pilger der Hauptländer (u. a.)*.

§ 33. Es gilt hier, uns diejenigen Pilgerberichte und andere Schriften vor Augen zu führen, die eine besondere Schätzung des heiligsten aller Flüsse als Reiseziel bekunden, und die Ausdrücke dieser Schätzung zu beachten. Die Pilger vom hohen Norden behandeln wir besonders (St. 2). Die Wundergeschichten der Pilger haben wir oben mit behandelt, und Aussagen über Jesu eigene Taufe gehören in einen späteren Abschnitt (VII). — Im Voraus sei hier stark unterstrichen, dass das hier gegebene Bild einseitig werden muss, weil aus allen Zeiten auch Pilgerberichte vorliegen, die den Jordan gar nicht oder nur wenig erwähnen. Es genügt uns zu sehen, wie vom ausgehenden Altertum an bis tief ins Mittelalter hinein in weiteren Kreisen der Jordan für die Pilger ein besonderes Interesse hatte, oft als feierlicher Abschluss der Fahrt.

In den ersten christlichen Jahrhunderten sehen wir den Jordan nicht allein als das Ziel eigentlicher Pilgerfahrten, sondern vor allem als die ersehnte Stätte für die Taufe des Besuchers; um in dem heiligen Wasser, darin Jesus die Taufe empfing, »Wiedergeburt« zu erhalten, verschoben manche das Sakrament auf lange Zeit. Auch bei Constantinus d. Gr., dessen Wunsch unerfüllt blieb, war dies der Fall. Im Mittelalter dagegen empfangen Erwachsene<sup>1</sup> im Jordan gewöhnlich nicht die Taufe, nur ein Bad. Aber dieses Bad schätzte man, wie es sich oftmals kundgibt, fast so hoch wie die wirkliche Taufe, und »Taufe« sehen wir es auch noch genannt.

<sup>1</sup> Für Taufe der Kinder griechischer Pilger im Mittelalter vgl. Thietmari Peregrinatio (um 1217), hrsg. v. LAURENT (1857) S. 31 f.

Auch das ausgehende Altertum kennt jedoch sehr wohl den Besuch der schon getauften Pilger. Der »fluvius baptizati« (Christi) wird um 400 zwischen der Krippe und dem Garten des Gebetes unter den Stätten der heiligen Andacht genannt<sup>1</sup>. Als solche Stätten des neuen Bundes führen die frommen Weiber Paula und Eustochium in einem Briefe d. Js. 386 diese an<sup>2</sup>: Christi Grab, Kreuz, Himmelfahrtsberg, Lazari Grab (sic) und dann zuletzt »fluenta Iordanis, ad lavacrum Domini puriora« (dies bedeutet wohl »reiner als vorher durch die Taufe Christi« und nicht das gröbere »am reinsten (eben) an der Taufstätte Christi«?). Schon im 5ten Jahrhundert hören wir von grossen Pilgermassen am Jordan, nämlich<sup>3</sup> »eine Schar von Armeniern, nicht weniger als 400, zum Jordan von der heiligen Stadt hinabziehend«<sup>4</sup>. — Wie schon in vorchristlicher Zeit (oben S. 80) wird auch jetzt die Jordangegend bei Einsiedlern, dann auch bei Klosterbrüdern, als Wohnung beliebt. Eine geistige Ahnin der christlichen Einsiedler wäre nach der Legende<sup>5</sup> die ägyptische Maria (um 500??), die als reuige Sünderin in den Jordan hinabsteigt, um Antlitz und Hände zu benetzen, und dann 47 Jahre in der Wüste jenseits verweilt.

§ 34. Wie hoch der gemeine Mann im 6. Jh. den Segen des Jordanwassers für sein Los im Jenseits schätzte, erzählt uns der Pilger Antoninus (vgl. oben § 6): es war

<sup>1</sup> Rufinus von Nola, Ep. 49, 14 (CSEL 29, 412).

<sup>2</sup> Hieron., Ep. 46, 13 (HILBERG I 343).

<sup>3</sup> Bios kai politeia Euthymiu (COTELERIUS, Monumenta ecclesiae Graecae II 234). Vgl. ASS Jan. II 308.

<sup>4</sup> Auf einer Hornbulle aus Ägypten, frühchristlicher Zeit, (als Amulett getragen?) ist teils die Geburt teils die Taufe Christi abgebildet. R. FÖRNER, Die frühchristl. Alterthümer aus dem Gräberfelde von Achmim-Panopolis (1893) S. 21. Der Verfasser meint, wir haben hier vielleicht ein Andenken an eine Pilgerfahrt.

<sup>5</sup> ASS April I 80.

allgemeine Sitte, im Hemde und z. T. mit anderen Kleidungsstücken das heilige Bad zu nehmen, und diese Stücke für seine Beerdigung aufzubewahren<sup>1</sup>. Und noch in späten Jahrhunderten ist diese Sitte bezeugt; für die östlichen Kirchen soll sie noch immer fortbestehen<sup>2</sup>.

Dasselbe 6te Jahrhundert bietet eine Zusammenfassung der Beschreibung, die uns später häufig begegnet: der Palästina-besuch wird durch zwei bestimmte Punkte gekennzeichnet. Der heilige Nikolaos (Zionita)<sup>3</sup> betet in Jerusalem das kostbare Kreuz und die Auferstehung (das Grab) an und weiter »alle die heiligen Stätten« bis zum kostbaren (Variante: heiligen) Jordan. Hier mag der Jordan als der geographisch äusserste Punkt stehen oder als der zuletzt besuchte; wenn er tatsächlich oft den Schlusspunkt der Pilgerandachten bildete, bedeutet dies sicher nicht eine relative Geringschätzung, im Gegenteil den Wunsch nach hochwirksamem Abschluss.

Aus voller Brust lässt im frühen Mittelalter Antenor, Verfasser des Lebensgangs des heiligen Silvinus, Bischofs von Anchy († 720), aus voller Brust die Töne erklingen, die durch die Jahrhunderte immer und immer werden getönt haben, hier aber tönen sie besonders schön und stark. Silvinus kam zum Jordan — heisst es<sup>4</sup> —, wo Gottes und des Menschen Sohn durch seine Taufe die unsrige geheiligt hat;

<sup>1</sup> »Completo baptismo omnes descendunt in fluvium pro benedictione induti sindones et multi cum aliis speciebus, quas sibi ad sepulturam servant«.

<sup>2</sup> TOBLER, Zwei Bücher Topographie von Jerusalem II 706. CORBLET I 106.

<sup>3</sup> ANRICH, Hagios Nikolaos I 9 f.; vgl. auch S. 30. Die Vita schon im 6ten Jh. verfasst.

<sup>4</sup> ASS Febr. III 30, »Unde lætus effectus et quasi denuo renatus ac totus intrinsecus reparatus recessit, jam prope desiderium in præsentī vita adimpletum habens«.

er liess sich von der heiligen Welle ganz überspülen. Hiedurch mit Freude erfüllt und wie neu geboren und innerlich völlig erquickt, zog er zurück, indem er schon fast all sein Sehnen in diesem Leben als erfüllt ansah. Der Besuch am Jordan steht hier nicht nur als der Schluss, sondern, recht verstanden, zugleich als der Gipfel der ganzen Pilgerfahrt. Von Golgatha, dessen Segen zwar auch in machtvollen Worten gemalt wird, scheidet Silvinus nur »roboratus« und »securior«. Aber beide Erlebnisse gehören sicher zusammen; für den, der die Stätten des Todes und der Auferstehung besucht hat, ist der Jordan die völlig neubelebende Welle. In diesem Sinne könnte man sagen: *Veder' il Giordano e poi morire.*

§ 35. Ein Gefühl der Vollendung atmet auch die Erzählung von den dänischen Brüdern Sven und Eskil, die gleich nach dem Jordanbade sterben; wir reihen sie daher hier ein, obschon die Handlung in der Zeit der Kreuzzüge spielt. Der Bericht entstammt wahrscheinlich dem dänischen Erzbischof Eskil, dem Neffen der beiden Brüder, welcher seine letzten Jahre in Clairvaux verlebte, und ist in dem Werke »*Exordium magnum ordinis Cisterciensis*«, etwa um 1200, aufbewahrt<sup>1</sup>. Der fromme Wiborger Bischof Sven und sein Bruder Eskil, ein kriegerisch wilder und frevelhafter Häuptling, zogen, um 1152, nach Palästina; sie besuchen das Herrengrab und beten das Kreuzesholz an. In der Paternosterkirche bei Jerusalem flehen sie zu Gott um Sündenvergebung und Befreiung von allem Übel, »und

<sup>1</sup> Hrsg. von B. TISSIER in *Bibliotheca patrum Cisterciensium*, Lugdunum 1642 II, spätere Ausg. Bonofontum in Therascia 1660 I. Die Texte über Sven u. Eskil in den beiden Ausgaben scheinen nicht ganz identisch zu sein (1642 S. 152 ff., 1660 S. 122 ff.); die erstere Ausgabe kenne ich nur nach dem Abdruck in LANGEBEK, *Scriptores rerum Danicarum medii aevi IV* (Hafniae 1776) 422 ff.



die himmlische Milde unterliess, wie der Verlauf der Dinge zeigte, nicht, auf ihre Bitten Rücksicht zu nehmen«. Gleich darauf kommen sie zum Jordan, und nach dem heiligen Bade<sup>1</sup> rief der grosse Sünder Eskil im Gebet zum Herrn und bekannte, er befürchte für sich vieles von sich selbst, dass er nämlich, heimgekommen ins Vaterland, in sein ehemaliges Leben zurückfallen werde; darum bittet er, Gott möge ihn jetzt, wo das Gelübde dieser Wallfahrt eingelöst (d. i. erfüllt) ist (absoluto iam voto peregrinationis hujus), von den Banden des Körpers und den Stricken der Sünde lösen und ins Paradies führen. Nach dem Gebete fühlt er sein Ende nahe und stirbt in der heiligen Beichte. Es wird nun auch Sven von heftigem Todeswunsche ergriffen, und er bittet Christus, nicht länger von seinem begnadigten Bruder getrennt sein zu müssen. Kaum ist das Gebet beendet, so fühlt er sich schwach; er befiehlt, beide Körper in der Paternosterkirche zu beerdigen, und entschläft selig im Herrn an demselben Tage wie sein Bruder.

§ 36. Der Bericht unterstreicht nicht besonders die Bedeutung eben des Jordanbades; das Bad ist auch hier nicht von der übrigen Pilgerfahrt zu trennen; es ist Abschluss und Krone des Ganzen. Andererseits erinnert Eskils Gebet an die Stimmung, die über der antiken Taufe auf dem Todeslager liegt; bei Jerusalem hat er um Sündenvergebung gefleht und kann nun auf Erfüllung hoffen; darum lieber jetzt gleich, letztlich durch das heilige Bad gereinigt, in die Ewigkeit eingehen, als die Seelengefahren des Erdenlebens weiter vor sich zu haben. Und so scheiden die Brüder dahin, wie, mutatis mutandis, ein christliches Kleobis-Biton-Paar,

<sup>1</sup> TISSIER 1660 »unda illa sacra potati . . . atque perfusi« (bei LANGE-  
BEK »unde illa sacrata« usw.).

das nach vollzogenem Dienste am heiligen Orte das erflachte Los, »einem Menschen das beste«, gewinnt.

(Das Motiv des Wunsches, im heiligen Lande zu sterben, ist auch sonst im FrühMA hin und wieder bezeugt, m. W. aber nicht besonders für den Jordan. So findet der Vater des hl. Gerhard (um 1000?) in Palästina sein Grab, wie er sich schon zu Hause gewünscht hatte<sup>1</sup>. Richard, Abt von Verdun, welcher von früheren Empfängern dieser Gnade gehört hat, hegt denselben Wunsch, der jedoch auf seiner Fahrt (1027?) nicht erfüllt wird<sup>2</sup>. Um 1040 kommt der burgundische Mönch Lethbald zum Ölberge und bittet Gott: falls er dies Jahr sterben soll, möge er hier im Anblick der Himmelfahrtsstätte das Irdische verlassen, was dann auch am selben Tage geschieht; vorher hat er »die aller heiligsten Orte« besucht<sup>3</sup>. — Der Jordan aber ist der Sterbeort in einem sehr alten Bericht, wo zwar der Tod der »Heldin« keine Wunscheseerfüllung ist, anderseits doch ein Gnadenbeweis. Wir fügen die kleine Wundergeschichte, die Gregor von Tours, 6tes Jh., erzählt<sup>4</sup>, hier ein; er hat sie sogar von einem Manne, welcher behauptete, er sei Augenzeuge gewesen. In Jericho wohnte eine Hure, die achtmal ihre ausserehelichen Kinder getötet hatte. Am Epiphaniensfeste, da alle in den Jordan treten, um sowohl die Wunden des Körpers wie die Narben der Seele abzuwaschen, geht auch

<sup>1</sup> Vita S. Gerardi, in *Rerum Hungaricarum monumenta Arpadiana* (Sangalli 1849) S. 206.

<sup>2</sup> Mon. Germ. Ser. VIII 393 und ASS Juni II 988 ff.

<sup>3</sup> Glabri Rodulphi *Historiae sui temporis* cap. 6 in *Historiae Francorum scriptores*, ed. Fr. DUCHESNE IV (Paris 1641) S. 46 f. — Nicht eigentlich hierher gehört der Todeswunsch des Fulco von Anjou bei dem hl. Grabe (11. Jh.); unter Misshandlungen seitens der Türken fleht er zu Gott um den Tod, aber ohne Hinweis auf die Heiligkeit der Stätte; auch er kommt »placide« nach Hause. *Wilhelmi Malmesbiriensis Gesta regum Anglorum* usw., ed. STUBBS, II (1889) S. 292 f.

<sup>4</sup> Les livres des miracles (I cap. 88), par H. L. BORDIER I 242 f.

sie mit. Aber, ein Wunder, das Wasser weicht vor ihren Füßen zurück, und so nach und nach bis zum anderen Ufer hinüber. Von tiefer Reue ergriffen bekennt das Weib nun in Gegenwart des Pilgervolkes ihre Sünden, und alle fallen zu Boden und beten für sie. Nach dem Gebet scheidet sie, mit auf der Erde ausgestreckten Armen; »ich glaube, — sagt Gregor — dies geschah, damit das Verbrechen, dem sie ergeben war, nicht wiederholt werden sollte«. Die Ähnlichkeit mit der Eskilgeschichte ist auffällig. In beiden Fällen haben wir letzter Hand wohl zugleich einen Anflug des sehr alten Glaubens, dass die Sündenvergebung bei der Taufe nur die Sünden der Vorzeit tilge, sodass dem schwachen Menschen ein sofort erfolgendes Ableben erwünscht sein muss.)

§ 37. Auch wo das Jordanbad nicht den Abschluss bildet, kann dennoch eben für diese Station die mächtige seelische Wirkung hervorgehoben sein. Elias der Jüngere, ein Calabresermönch († um 900) besucht<sup>1</sup> die Stätten Jerusalems, darauf »zuerst« den Jordan, darauf den Berg Thabor und die »Duodecim sedes«. Aber nur was den Jordan betrifft, werden wir seiner Gefühle teilhaftig: »aus dessen hochheiligen Wassern schöpfte er eine unglaubliche Wonne (voluptatem incredibilem)«. — Wenig glänzend verlief der Jordanbesuch für den armen Regensburger Udalrich, Mönch zu Zelle im Breisgau (um 1050); auch für ihn lag das Jordanbad in der Mitte, wäre aber leicht das Ende geworden. Als er<sup>2</sup> »pro desiderio ablutus« wieder ans Ufer kommt, gewahrt man eine Räuberschar in der Ferne. Ein schöner Augenblick für das Martyrium; doch zeigt ein anderer Drang sich stärker: »der Knecht Christi, licet palmam

<sup>1</sup> ASS Aug. III 492 f., lat. Übersetzung der anonymen griechischen Vita.

<sup>2</sup> ASS Juli III 157; die Vita vermutlich um 1110 geschrieben.

martyrii in mente, wandte sich dennoch zur Flucht mit seinen Gefährten, von der Schwachheit des Fleisches angetrieben«. Obwohl überholt und zur Erde geworfen, entschlüpft er und besucht weiter den Ölberg und das Tränental; sein Besuch am Jordan war also eine Exkursion aus Jerusalem.

§ 38. So recht tiefbewegte Äusserungen über das Jordanbad wie aus dem älteren Mittelalter hören wir — die skandinavischen Länder (oben § 35 f., unten § 42 ff.) ausgenommen — kaum oder doch selten aus der Welt der Kreuzzüge, wo das heilige Grab in so hohem Grade das allgemeine Lösungswort war, obschon das Bad fortgesetzt zur normalen Pilgerfahrt gehörte<sup>1</sup>. Schon bei der ersten Belagerung Jerusalems 1099 zieht es etliche dorthin. Zwei Gräfen namens Robert »verzweifelnd an der Barmherzigkeit Gottes«<sup>2</sup> (in Bezug auf die Eroberung) wollen mit ihrem Gefolge jedoch noch den Segen des Bades und der Palmen gewinnen; erst »als sie im Flusse Jordan unverzüglich abgewaschen waren und bei Jericho im Garten Abrahams Palmen gesammelt hatten«<sup>3</sup>, verliessen sie das heilige Land. — Erst am Epiphaniastage 1100 besuchen Bohemund und Balduin den Tauffluss Christi und »machten sich die Freude, sich hier zu waschen und zu ergötzen« (in quo præ gaudio loti sunt et delectati)<sup>4</sup> — von Geistesherabkunft, von ekstatischem Schauen wie bei dem fast gleichzeitigen Russen Daniel oder vom grellen Stehwunder einer älteren Zeit verlautet hier und überhaupt in den Kreuzfahrerberichten nichts. — Von dem Besuche

<sup>1</sup> Der klassische Historiker der Züge, Vilhelm von Tyrus, erwähnt den Jordan nur in geographischem und militärgeschichtlichem Zusammenhang.

<sup>2</sup> Raimundus de Aguilers, Hist. Francorum cap. 29 (Recueil III 298).

<sup>3</sup> Fulcherius Carnotensis cap. 32 (Recueil III 363 f.).

<sup>4</sup> Albertus Aquensis, Historia Hierosolymitana (Recueil IV 512).



der sieben Hundert friedlichen, später niedergemetzelten Pilger ums Jahr 1120 heisst es:<sup>1</sup> »In Freude und heiteren Herzens waren sie von Jerusalem hinabgezogen, um die Fluten des Jordans nach Art der Gläubigen (*juxta ritum fidelium*) zu besuchen«. Hier hat jedoch offenbar schon, und vor allem, das Ostererlebnis die »Freude« ins Herz gelegt.

Ungestüm äussern sich dagegen die Gefühle eben am Jordan, als nach dem endgültigen Verlust des heiligen Landes die gewaltige Schar von »über zehn Tausend (Christen) von jedem Volke und jeder Nation« Epiphania feierte, »gaudentes et flentes« — das Weinen nimmt hier indessen ganz überhand: »Als aber alles Volk getauft wurde und Kyrieleison rief, gab es ein solches Weinen und Heulen (*ululatus*), dass wir wähten, die Engel seien vom Himmel herabgestiegen und schriegen mit uns zusammen mit klagender Stimme«. So berichtet der Florentinermönch Riccoldus<sup>2</sup>. Von anderen Verfassern wird m. W. nie ein solches Zetern am Jordan erwähnt, die Stimmung ist sonst eine heitere. Wirkte hier eine individuelle Gefühlsüberwältigung Einzelner ansteckend auf die grosse Versammlung, oder hatte vielmehr das Jammern auch hier seinen allgemeinen Hintergrund in dem tiefschmerzlichen Verlust des heiligen Bodens und markiert also das Ende der Kreuzfahrerzeit?

§ 39. Die merkwürdigste Auslassung über den Jordanbesuch in diesem Zeitraum entstammt, nach dem Berichte, dem Munde eines Laien; zwar äussert sich dieser nicht direkt über die Wirkung des Bades, sondern gibt eine, den Teilnehmern selbst nicht erklärbare, Einzelvorschrift. Der Soldat Petrus, dem der Apostel Andreas den Ort der heiligen Lanze offenbarte (§ 103), erhielt von ihm zugleich folgende

<sup>1</sup> Alb. Aqu. (*Recueil* IV 712).

<sup>2</sup> J. LAURENT, *Peregrinatores medii aevi quatuor* (Lpz. 1864) S. 109.

Weisung an den Grafen Raimund von Toulouse<sup>1</sup>: wenn dieser den Jordan besuchte, solle er sich nicht eintauchen, sondern auf einem Fahrzeug überfahren und erst drüben, in Hemd und Hosen gekleidet, sich vom Flusse benetzen lassen; die Kleider, wenn getrocknet, solle er mit der Lanze des Herrn verwahren. So wurde denn auch getan; auf weidengeflochtenem Flosse passiert man den Jordan, und dann erst, nachdem die Anwesenden »für das Leben des Grafen und anderer Fürsten« gebeten haben, badet Raimund, nur mit Hemd und neuen Hosen bekleidet; »aber warum der Mann Gottes also vorschrieb, wissen wir noch immer nicht«.

Man darf vielleicht diese Vorschriften am ehesten so deuten: Der Soldat Petrus konnte auf diese Weise so gut wie irgend möglich für das Gedeihen und Seelenheil seines geliebten Führers, des Grafen Raimund, Sorge tragen; darum 1. das Gebet vor dem Bade; 2. das Verlegen des letzteren auf das linke, historisch »richtige« Ufer; 3. die Aufbewahrung der Kleider mit der hochheiligen Lanze zusammen (welch letztere dem Grafen zu übergeben der Apostel im Gesichte geboten hatte). Für den Urheber der Offenbarung gehörten mithin das Seitenblut Christi und das Wasser des Jordans zu den Hauptkräften der Heilsordnung. Es bleibt unsicher, was er mit den Kleidern bezweckt hat. Vielleicht sollte das Hemd dem Grafen dereinst als Todes- oder Beerdigungshemd dienen, vielleicht auch als Geburtshemd in seiner Familie (unten § 50). Merkwürdig aber ist, dass man damals »des Heiligen« Gedankengang nicht verstanden haben soll. Dies mag darauf deuten, dass eben hier wirklich die Seele des Laien Petrus geredet hat, nicht, wie sonst gewöhnlich, der sehr zweckbewusste Geist seiner

<sup>1</sup> Raimundus de Aguilers (Recueil III 301 f.).

geistlichen Einbläser. Andererseits ist diese Offenbarung über den Jordanbesuch nicht anstössig gewesen; sie wurde ja tatsächlich befolgt.

§ 40. Auch in der freien Dichtung der Kreuzzugsperiode kann der Besuch am Jordan (und in Jericho) als ein normales, fast selbstverständliches Glied der Palästinafahrten gelten und auch neben Jerusalem als das einzige erwähnte Ziel der Fahrt treten. Während die Grundform, 11. Jh., des beliebten Gedichtes von heiligen Alexius von einer Pilgerfahrt seines Helden überhaupt nichts weiss, obschon er nach Syrien kommt, lässt eine Redaktion des 12. Jhs. ihn von Syrien aus erst das heilige Grab besuchen, und<sup>1</sup>:

apres en est al flum Iourdan venus,  
u li baptesmes de nostre signor fu,  
et li apostle si baptisierent tuit;  
il se despoille, si se baigna tut nus,  
puis prit des palmes, si s'en est revenus.

Entsprechend das Gedicht *Aiol et Mirabel*, wo der Pilger nur die zwei heiligen Orte Jerusalem und Jordan (mit Jericho) erwähnt<sup>2</sup>:

Je fu la al sepulcre, u surexi,  
Et el mont de Caluaire, u mort soufri,  
Et au saint flun Jordan, la dieu merehi;  
La me baingai awan tiere ior d'auril.  
(En l'ort Abraham pris cet espi.)

<sup>1</sup> La vie de saint Alexis, ed. GASTON PARIS (1887) S. 231 f., vgl. S. 203 f. (290). Eine Redaktion des 14. Jhs. (ebda S. 357 f.) sagt: »puis vint au flun Jourdein pour accomplir l'afaire, par trois fois s'i baigna«. Dagegen berichten deutsche Alexiusviten des 14. Jhs. zwar über einen siebenjährigen Aufenthalt in Jerusalem, aber nichts über Jordanbesuch.

<sup>2</sup> *Aiol et Mirabel*, hrsg. von W. FOERSTER (Heilbronn 1876—82) S. 45 (*espi* hier vom Palmenzweige).

Während hier das Herrengrab und Golgatha durch Zusätze objektiven Inhalts gekennzeichnet werden, wird der Jordan durch einen Stimmungserguss hervorgehoben, »Gott sei Dank« (oder »durch Gottes Gnade«), welcher zeigt, dass nicht zum wenigsten an diesem Ort für die Seele des Pilgers etwas zu gewinnen war.

§ 41. Erst diessseits der Zeiträume, die uns hier in erster Reihe beschäftigen, liegen in grösserer Zahl ausführlichere Berichte deutscher sowie niederländischer und englischer Pilger vor<sup>1</sup>. Die deutschen zeigen uns, dass in diesen Kreisen noch immer gelegentlich eine hohe Wertung des Jordanbesuches zum Ausdruck kommen konnte. Der Erbmarschall v. Gumpenberg fasst seine ganze Fahrt (des J. 1483) so zusammen<sup>2</sup>: »Zum heiligen Grab undt Jordan gefahren«. Den Höhepunkt der Wertung erreicht der Nürnberger Patrizier Georg Pfintzing<sup>3</sup> (1440). Dieser Pilger notiert fleissig die Dauer der Ablässe bei den heiligen Stätten. Das gewöhnliche Mass ist »7 Jahre, 40 Tage«. In besonderen Fällen heisst es »do ist applas von schuld und von pein«, so bei Geburtsstelle, Gethsemane, Osterlamm, Kreuzfels, Grab u. a. Einmal (Marias Grab): »wer do hin kumpt mit warer rew und andacht, der ist ledig aller seiner sünd«. Aber für den Jordan häuft er alles zusammen: »wer sich dar ynn pat oder tauft [d. h. taucht] mit einer guten meynung oder andaht, der wirt ledig und loss aller seiner sünd mit aplas von schuld und pein«. Übrigens hatte schon 813 das Konzil zu Chalon sur Saône mit Bedauern festgestellt: »Es

<sup>1</sup> RÖHRICHT u. MEISSNER, Deutsche Pilgerreisen nach dem heiligen Lande (1880). L. CONRADY, Vier rheinische Palästina-Pilgerschriften des 14., 15. und 16. Jhs. (1882). TH. WRIGHT, Early Travels in Palestine (1848); frühenglische sind Willibald's (um 725) und Sæwulf's (um 1100).

<sup>2</sup> RÖHRICHT-MEISSNER S. 115 f.

<sup>3</sup> Ebda S. 76—90.



gibt noch Laien, welche . . . (durch Gebet an heiligen Stätten) Strafflosigkeit für ihre Sünden zu gewinnen hoffen<sup>1</sup>. — Viele mussten aber auf die Fahrt nach dem Flusse verzichten wegen der stetigen Gefahr seitens der Beduinen<sup>2</sup>.

## 2. *Norröne Pilger.*

§ 42. Wir wenden uns dem hohen Norden zu und empfinden den Übergang zur altnorrönen<sup>3</sup> Literatur als Eintritt in einen anderen Himmelsstrich. Mehrere von den hier in Frage kommenden Berichten entstammen keinen geistlichen Köpfen, sondern weltlichen Skalden (Dichtern), deren Stil (u. a. die Überladung mit poetischen Umschreibungen) zwar sehr konventionell ist, aber, von dem kirchlichen Stile grundverschieden, im Heidentum wurzelt. Die Skalden der älteren Zeit waren durchgängig keine weltfernen Schreibtischpoeten; gewöhnlich standen sie den Männern der Tat nahe (einige von den Führern waren gar selbst Skalden), ihre Gedichte sind öfters politisch-historische Zeugnisse erster Hand. — Selbst wo es sich um Berichte geistlicher Verfasser handelt, zeigen diese sich z. T. von der nationalen Bildung durchdrungen.

Inhaltlich sind die Berichte über die Palästinafahrten gewöhnlich von hoher Kampfesfreude geprägt, was nicht Wunder nehmen kann, schon wenn wir bedenken, dass die meisten Fahrten innerhalb der Zeit der Kreuzzüge fallen, dass sie manchmal selbst den Charakter einer Kriegsfahrt tragen

<sup>1</sup> LALANNE, Bibliothèque de l'École des Chartes II 15.

<sup>2</sup> RÖHRICHT-MEISNER, Einl. S. 33 ff., woselbst eine lebhafte Schilderung des Treibens am J.; s. auch TOBLER, Zwei Bücher Topographie von Jerusalem II 702.

<sup>3</sup> *Norrön* in der, engeren, Bedeutung altwestnordisch, also norwegisch und isländisch umfassend, während »nordisch« gleich skandinavisch gilt, d. h. zugleich dänisch und schwedisch umfasst.

und von weltlichen Häuptlingen vollzogen wurden. Hinzu kommt ein eigentümlicher Sportgeist, der sich schon der weiten Fahrt rühmt und nicht zum wenigsten am Jordan an den Tag tritt. Endlich findet auch die rein religiöse Wertung der Pilgerfahrt kräftigen, z. T. recht eigentümlich geprägten Ausdruck.

Wie PAUL RIANT, der Historiker der altnordischen Pilgerfahrten, es gesagt hat<sup>1</sup>: »Von allen Orten der Verehrung in Palästina war die Stätte, wo unser Heiland die Taufe empfangen hatte, im Norden die berühmteste . . . Die Drápen [Preislieder, welche den Ereignissen zeitlich oft sehr nahe stehen] unterlassen es nie, dieser besonderen Handlung ihrer Helden (dem Bade des Pilgers im Jordan) eine glänzende Strophe zu weihen«. Mitunter erwähnen die Berichte von dem ganzen Aufenthalt in Palästina überhaupt nur den Jordanabschnitt; doch ist nicht zu vergessen, dass uns nie ein Wort wie *Jórdánarferð* o. dgl. begegnet, sondern immer *Jórsalaferð*, *Jórsalafari* usw.

In dem Folgenden streben wir auch für unser norrönes Kapitel keineswegs Vollständigkeit in der Aufzählung aller Fahrten an; eine solche findet man bei RIANT; wir heben nur das uns Wichtige hervor.

Die nordischen Pilgerfahrten hatten schon um ein Jahrhundert vor den Kreuzzügen etwa mit Thorvald's und Stefni's Reise ums J. 1000 angefangen. Der spätere König Harald Harðráði hatte um 1034 u. a. den Jordan besucht; die Drápa über diese Fahrt spricht aber nur von seinen Kämpfen mit den Ungläubigen in der Jordangegend.

§ 43. Die berühmteste unter allen nordischen Pilgerfahrten ist der prachtvolle Flottenzug des Norwegerkönigs *Sigurd*, welcher seinen Ehrennamen *Jórsalafari* (Jerusalem-

<sup>1</sup> RIANT S. 88 f.

fahrer) eben diesem Unternehmen verdankt. Sein Aufenthalt in Palästina fiel ins J. 1110. Auch ausländische Quellen gedenken des Zuges; von diesen erwähnt jedenfalls Albert von Aachen (der vor etwa 1160 schrieb) kurz auch die Jordanfahrt des Königs: Sigurd (den er Magnus nennt) und Balduin fahren freundschaftlich zusammen zum Flusse Jordan und vollziehen diesen Besuch *catholico ritu* in Jesu Namen<sup>1</sup>. In den einheimischen Prosaquellen spielt Sigurds Besuch am Jordan meist eine viel kleinere Rolle als die Gewinnung eines Splitters des echten Kreuzes in Jerusalem (vgl. unten S. 151); und die beiden frühesten, das lateinische Werk des Mönches Theodoricus (vor 1190?<sup>2</sup>) und das »Ágrip« (für diesen Teil vor c. 1170) schweigen ganz vom Jordan. Um so auffälliger ist das Verhalten der viel älteren, aus Sigurds eigener Zeit herrührenden *Drápan* über seinen Zug, jedenfalls was die uns erhaltenen Bruchstücke derselben betrifft. Schon um 1120 dichtete *Thórarín Stuttfeld* (Kurzpelz) ein solches Preislied; von dessen sechs erhaltenen Strophen äussert sich eine (und höchstens ein Paar Zeilen einer zweiten) über den Aufenthalt im heiligen Lande selbst:

»Immer wird man sich erinnern, so lange der Saal der Sonnenburg steht, an den Zug des Rabenfütterers (d. i. des blutigen Kriegers); du hast im nassen Jordan gebadet, du Ehrenreicher, der den grauen Spiess tönen lässt«<sup>3</sup>.

Vielleicht noch älter ist die *Sigurðardrápa* des grossen Skalden *Einar Skúlason*, zugleich Priester, welcher spätestens 1114 sich in Norwegen aufhielt, dem Könige eng befreundet; die allermeisten erhaltenen Strophen besingen

<sup>1</sup> Albertus Aquensis, *Hist. Hieros.* XI 30 (Recueil IV 677 f.).

<sup>2</sup> Die Zeitbestimmungen der Werke sind in diesem Kapitel überall nach F. Jónsson, *Den oldnorske o. oldisl. Litt:s Hist.* II (Kbh. 1928) gegeben.

<sup>3</sup> *Skjd.* A I 490; B I 462.

die Kämpfe unterwegs und bei Sidon, nur eine das religiöse Ziel der Fahrt:

»Ich erwähne, dass der kampfheitere Fürst ausfuhr, Jerusalems Gau zu besuchen — man kennt keinen hehreren Edeln unter dem weiten Windessaal —, und der scharfe Goldverschwender vollbrachte es, in Jordans reinem Wasser zu baden; eine gepriesene Tat war das«<sup>1</sup>.

Diese Tat war also in den Augen der kriegerischen Umgebung Sigurds, darunter auch eines Priesters, in religiöser (vgl. »reinen«) Hinsicht eine Hauptleistung, wenn nicht gar die Hauptleistung seiner Fahrt; unverkennbar aber klingt hindurch zugleich die Bewunderung der sportlichen Leistung.

Die berühmte Prosa-Erzählung vom Wort-Wettkampf (»Männervergleich«) der Königsbrüder Sigurd und Eystein, einige Zeit nach des ersteren Rückkehr, findet sich in der Arbeit Morkinskinna, deren Grundhandschrift als eine Kompilation aus den Jahren um 1220 gilt, und, breiter ausgeführt, in der meisterhaften Darstellung Snorri's in seinem Grosswerke über norwegische Geschichte »Heimskringla« (um 1220—30 verfasst). Hier spielt Sigurd dem Bruder gegenüber als letzten und höchsten Trumpf die Fahrt »lengst út til Jórðánar« (so Heimskringla) aus, das Durchschwimmen des Flusses und den Knoten, den er ihm jenseits mit einem Weidenzweig band — alles ohne jegliche Betonung des religiösen Moments (die einzige Beziehung der ganzen Pilgerfahrt aufs Kirchliche wird von Eystein gegeben, mit der spottenden Bemerkung, Sigurd habe, dem Reiche zu wenig Nutzen, dort unten »Morianer für den Teufel zerhauen«).

<sup>1</sup> Ebda A I 456; B I 424. Die ungefähr gleichzeitige Útfarardrápa Halldor Skvaldri's handelt, so weit sie uns erhalten ist, nur von den Kämpfen Sigurds.



§ 44. Aber eine kräftige religiöse Wertung der Jordanfahrt Sigurds finden wir in einer anderen Erzählung der Morkinskinna (nicht in der Heimskringla). Wir lassen es gänzlich dahingestellt, ob sie tatsächlich Sigurds eigene Gefühle ausdrückt oder nicht (Diese und ein Paar andere Sigurderzählungen, teils hier, teils in einer späteren Arbeit, schmecken ein wenig nach Legende und Vorliebe für den »kleinen Mann«). Jedenfalls haben wir ein Zeugnis von der Auffassung gewisser Kreise. In der Morkinskinna wird also erzählt<sup>1</sup>: In späteren Jahren begab es sich, dass der König Sigurd [† 1130] an einem Freitag Abend Fleisch aufzutragen gebot. Diese grosse Ungebührlichkeit erfüllt die anwesenden Hofleute mit Schrecken; keiner von ihnen wagt es aber, dem heftigen und eigensinnigen König zu widersprechen — »da ergriff der Mann das Wort, der *Aslak Hani* (Hahn) hiess; er war mit dem König auf der Auslandsfahrt gewesen. Nicht war er ein Mann aus vornehmem Geschlecht<sup>2</sup>, (er war) rasch und klein von Wuchs. Und als er sah, dass Niemand dem König widersprechen würde, da sprach er u. a.: »Anderes gelobtest du damals, da du aus dem Jordan aufstiegest und hattest gebadet in dem Wasser, wo (auch) Gott selber, (und) hattest Palmenzweig in der Hand und Kreuz an der Brust, (als) dass du Freitags Fleisch essen würdest«. Aslaks Worte machen auf den König so tiefen Eindruck, dass er das Fleisch wegzutragen gebietet und Aslak belohnt.

In dieser Erzählung soll der schlichte Mann aus dem Volke augenscheinlich diesem Gedanken Ausdruck geben: Dem Könige war vor allen heiligen Stunden der Pilgerfahrt

<sup>1</sup> Morkinskinna, hrsg. v. C. UNGER (Christiania 1867) S. 193. Ganz ähnlich in der späteren Compilation Fornmanna sögur VII 159 f.

<sup>2</sup> In seiner folgenden Ansprache an den König sagt er von sich selber »Ich kleiner Mann«.

diejenige die grösste, wo er aus dem Jordanbade stieg in der Nachfolge Gottes selbst, in vollem Pilgerschmuck<sup>1</sup>; in diesem seligen Augenblick der Fahrtvollendung und des Auf-der-Höhe-Seins hat er sein Leben dem Dienste Christi und der Kirche geweiht — etwas ganz anderes als sein jetziges frevelhaftes Beginnen. Möglich ist wohl gar, dass Aslak nicht auf ein mündliches, lautes Versprechen zielt, sondern andeuten will, was in jenem Augenblick die Seele des Königs erfüllt hat. — Man könnte vielleicht erwarten, der Verfasser würde eher an einen anderen Auftritt erinnern, den historische Prosaberichte, auch die Heimskringla, breit ausführen: Sigurd erhielt nachher in Jerusalem von Balduin eine überaus heilige Reliquie, einen Splitter des wahren Kreuzes, auf welchen er verschiedene Gelübde ablegte: das Christentum zu verbreiten, den Zehnten zu entrichten, und anderes mehr<sup>2</sup>. Aber unser Verfasser knüpft eben an das Jordanbad an, welches ihm religiös bedeutungsvoller schien.

Zu Unrecht hat m. E. RIANT die Bedeutung der Worte »anderes gelobtest du« (*oðro héztu*) und damit den ganzen Sinn der Ansprache verengt. »Der König — meint RIANT<sup>3</sup> — hatte, um ein anderes Gelübde zu erfüllen, „welches (sagt die Saga) vor den anderen [nl. den später auf den Kreuzessplitter geschworenen] und zu der Zeit, da er vom Jordan zurückkehrte, abgelegt war“, die Abstinenz am Freitage in Norwegen eingeführt«. Aber die von RIANT in „ „ angeführten Worte stehen nicht in der Saga; er hat sie

<sup>1</sup> Die »Kostumierung« des Königs ist wohl nicht ganz korrekt, falls man immer Jericho erst nach dem Jordanbade besuchte, vgl. unten § 46 über Rognvald Jarl.

<sup>2</sup> So nach Heimskr. (F. Jónssons Ausg. S. 538). In der Morkinskinna fehlt das Blatt, das vom Aufenthalt in Palästina berichtet hat.

<sup>3</sup> RIANT S. 209 mit Hinweis auf Fornmannasögur VII 160 und auf Heimskr. III 278 (in der Ausg. 1911 S. 537).

unbewussterweise eben aus dem »oðro héztv« herauskonstruiert. »Anderes gelobtest du als Fleisch zu essen« ist nicht ohne weiteres dasselbe wie »du gelobtest, kein Fleisch zu essen«. Das ganze, breit und liebevoll ausgeführte, feierliche Bild des Königs in heiligem Schmuck am gottbegnadigten Ort bereitet nicht auf ein blosses Detailgelübde vor, sondern auf einen allgemeinen Willensaufschwung, ein Versprechen, fortan ein wahrer Christ zu sein (vgl. Qrvar-Odds »Darauf konnte ich Christo dienen«, nach dem Jordanbade gesprochen, s. unten § 52). Zu bemerken ist wohl auch, dass die Einzelgelübde in Jerusalem als verabredete Bedingungen für die Gewinnung der Kreuzesreliquie erscheinen, während das Gelübde am Jordan aus freier Brust hervorquillt. — Höchstens liesse sich sagen, dass ein Abstinenzgelübde dadurch nahe gelegt würde, dass Christus (»Gott selbst«) nach seiner Taufe gefastet hatte; hiervon steht jedoch kein Wort da, noch verlautet m. W. in der Pilgertradition sonst etwas von solcher Verkettung.

§ 45. Ein anderer Norwegerkönig Sigurd, Slembi mit Zunamen, wurde nach seinem heldenhaften Martertode († 1139) von dem Skalden Ívar Ingimundarson, mit einem grossen Gedicht, Sigurðarbólkr, geehrt; zwei Strophen (im alten Fornyrðislag) handeln von seiner Pilgerfahrt, welche 1135, noch bevor er als Thronbewerber auftrat, stattfand:

»Der Thrönder Führer vollendete den Weg nach Rom auf seinen Füssen, er, der Grosses vollbrachte. Nachher besuchte der Heerwalt die Heiligtümer und tilgte (seine) Sünde«.

»Es besuchte der rasche (Heeres-)Walter die breite Burg Jerusalems weit draussen in der Welt, bevor Sigurd in dem Wasser, das Gott weihte, die Sünden abwusch«<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Skjd. A I 495; B I 467.

Die »Heiligtümer« (Reliquien) können nach dem Sprachgebrauch sicher sehr wohl den Jordan miteinschliessen, so dass die erste Strophe sich auf die Gnadenquellen im Allgemeinen, die zweite auf eine besondere unter diesen bezieht. Dies dürfte wahrscheinlicher sein als die Auslegung: Durch zweierlei Akte gewann Sigurd Tilgung seiner Sünden, erstlich durch den Besuch der Heiligtümer (Roms oder eher Jerusalems), letztlich durch das Bad im gottgeweihten Strome<sup>1</sup>. — Dass der Jordan die Sünden des Pilgers geradezu abwäscht (bzw. tilgt), ist so gerade heraus kaum in alten aussernordischen Quellen gesagt<sup>2</sup>; es wird aber dem innersten Herzensglauben Tausender von Seelen im Süden wie im Norden ausdrücken. Was ward getilgt und abgewaschen? Die Ausdrücke sind allgemein, weder Schuld noch Sündenstrafe noch die sündige Lust wird man ausschliessen dürfen. In der Aslak-Hani-Erzählung über Sigurd Jórsalafari war die Aktivität, das gute Gelübde, hervorgehoben; bei Sigurd Slembi ist die Sache jedenfalls von der negativen Seite, der Erlösung von den Sünden, gesehen.

§ 46. Auch von den Orkneys, welche von Norwegern besiedelt waren und dann ein selbständiges Jarlentum bildeten, gingen Palästinafahrten aus. Schon um 1120 hatte der Jarl Hákon Pálsson eine solche Fahrt unternommen und

<sup>1</sup> Der einleitende Text in der Morkinskinna, die uns das Gedicht erhalten hat, bietet diese Reihenfolge der Ereignisse: »(er) fuhr hinaus nach dem Jorsalalande und dem Jordan und besuchte die Heiligtümer, wie Ivar sagt« (dann die erste der beiden oben angeführten Strophen). Weiter: »und hier [d. h.: wie folgt] erzählt er [Ivar] davon, dass Sigurd nach Jerusalem ausfuhr und das Grab unseres Herrn besuchte und sich hiedurch Gottes Barmherzigkeit und grosse Weltchre erwarb (wörtlich: kaufte)«; dann folgt die zweite Strophe (Morkinskinna, hrsg. v. UNGER S. 203). Wie man sieht, entspricht die Prosa dem Zitate nicht ganz; vielleicht hat eine, uns verlorene Strophe, von dem Besuch am Herrngrab erzählt.

<sup>2</sup> Für das Spätmittelalter siehe ob. S. 145.



natürlich auch im Jordan gebadet<sup>1</sup>. Und in die Jahre um 1150 fällt die Fahrt oder besser der Zug des Jarls Rognvald mit dem norwegischen Häuptling Erling Skakki u. a. zusammen. Rognvald war eine fröhliche Persönlichkeit und ein humorvoller Dichter. Seine Lieder über die Expedition sind von Sport- und Kampffreude getragen, und sie deuten darauf, dass er den Jordanbesuch ganz nach dem Vorbilde Sigurd Jórsalafari's anlegte (der Knoten einem »Taugeichts« gebunden). Hinzu kommt noch ein erotischer<sup>2</sup> Ton. Über seine Absicht, zum Jordan zu gehen, soll er in angeheiterter Stimmung gedichtet haben: bei günstigem Wind fahren sie auf dem Mittelmeer; »sie sassen da — sagt die um (nach?) 1200 verfasste Orkneyingasaga<sup>3</sup>, die uns auch die Lieder erhalten hat. — und tranken und waren sehr lustig; da sang der Jarl dieses Lied«, im Andenken an eine Dame in Narbonne, die ihm nicht gleichgültig geblieben war:

»Lange wird der herrliche Mann (R. selbst) die Worte Ermingerðs behalten: das kecke Weib will, dass wir der Meergöttin Land durchreiten zum Jordan. Wenn aber zum Herbst (wir) Wellenreiter vom Süden her zurück übers Meer fahren, werden wir das Wallfischland pflügen heim nach Narbonne«<sup>4</sup>. Der Jordan steht also hier als das äusserste, sportliche Reiseziel. Auch jenseits des Flusses erinnert er sich, stolz auf seine lange Fahrt und die blutigen Kämpfe, der Ermingerð.

<sup>1</sup> Orkneyinga Saga, hrsg. v. S. NORDAL (1913—16) S. 121: Er besuchte dort die »Heiligtümer« und badete im Flusse Jordan, wie's der Pilger Sitte ist.

<sup>2</sup> Die Echtheit der betreffenden Strophen ist umstritten. Lit. hierüber FINNUR JÓNSSON, Norsk-islandsk Litteraturhist.<sup>2</sup> II 39 Anm. 3. Dazu noch MEISSNER, Arkiv f. nord. Filol. 41 (1925) S. 140 ff., der, wie es scheint, mit guten Gründen die Echtheit behauptet.

<sup>3</sup> Cap. 86 (NORDAL S. 234).

<sup>4</sup> Skjd. A I 508; B I 482.

Aber derselbe Recke Rognvald ist zugleich ein frommer Mann, der ein Menschenalter nach seinem Tode (lokal) heiliggesprochen ward. Über das heilige Erlebnis hat er tatsächlich einen ernsten Ton anzustimmen gewusst. Bei der Abfahrt vom Jordan zurück nach Jerusalem hat er u. a. noch diese Halbstrophe gedichtet<sup>1</sup>:

»Ein Kreuz hängt diesem Säng' (Beter?) vor der Brust — der Zorn sollte gestillt sein — und ein Palmenzweig zwischen den Schultern; es schart sich die Menge nach vorn auf die Abhänge hin«.

Es ist kaum richtig, sich diese Worte als »beim Aufbruch aus der heiligen Stadt im Anblick der sich auf den Hügelrändern sammelnden Schar« gesprochen zu denken<sup>2</sup>. Die Handschriften der Prosasaga variieren hier, was die Zeitangabe betrifft<sup>3</sup>; aber die Menge auf den Abhängen stellt man sich natürlicher als Genossen der bedeutungsvollen religiösen Handlung vor denn als ganz zufällige Neugierige. Die Szene wird ungefähr dieselbe sein wie in Aslaks Rede (oben S. 150): der König verläßt, mit Kreuz und Palmenzweig geschmückt, den Jordan oder das Jordantal.

Was meint aber Rognvald mit den Worten »Der Zorn sollte gestillt sein« (*þjóstr skyli lægt*)? *þjóstr* bezeichnet gewöhnlich einen lauten, barschen Zornesausbruch und wird von den Auslegern auch hier auf den menschlichen Jähzorn bezogen: »all mein Zorn wäre jetzt vorüber« oder »jeden Zorn, jede Leidenschaft sollte man (hier im hl. Lande) unterdrücken«<sup>4</sup>. Es würde vielleicht ein wenig auffallen,

<sup>1</sup> Ebda A I 511, B I 486.

<sup>2</sup> So W. H. VOGT, Der Kultredner (Breslau 1927) S. 78 f.

<sup>3</sup> NORDAL'S Ausg. der Orkneyingasaga S. 255 zieht die Lesart vor »þeir fóru aprt til Jórsalaborgar«; das »Flatöbuch« hat »er þeir fóru útan af Jórsalalandi«.

<sup>4</sup> Ersteres Skjaldedigt. I. c.; letzteres KOCK u. MEISSNER, Skaldisches Lesebuch II (1931) Glossar sub *lægja*.

falls der Jarl seine sündhafte Natur eben als »Zorn« zusammenfasst; als zornigen oder jähzornigen Menschen schildert ihn die Saga durchaus nicht. Wuchtiger fallen jedenfalls die Worte, wenn man sie vom Zorne Gottes versteht, der jetzt hoffentlich gestillt ist (Konjunktiv der Vorsicht und Bescheidenheit des frommen Katholiken). Dass *þjóstr* im Mittelalter auch so gebraucht wurde, geht sicher aus dem Gedichte (13. Jh.) »Líknarbraut« (Der Heilsweg) Str. 30 hervor: »Ich krieche zum Kreuze vom Zorne (fort)« (*krýpk til kross frá þjósti*<sup>1</sup>).

§ 47. Unter den Berichten südlicherer Pilger des Früh- und Hochmittelalters begegneten uns recht wenige präzise Ausdrücke für das innerlich Gewonnene. Sie begnügen sich in der Regel damit, die grosse Freudigkeit hervorzuheben. Doch redet ein Silvin auch von neuer Geburt, und die Gebrüder Sven und Eskil haben im Voraus um Vergebung und Erlösung gefleht. — Die westnordischen Aussagen über die Jordanfahrt erwiesen sich teilweise als von bloss kriegerischem oder sportlichem Interesse getragen<sup>2</sup>; die Freude am Sport klingt noch mit in der Aussage über König Sigurd Jórsalafari, dass sein Baden im reinen Fluss »eine

<sup>1</sup> Skjd. II A 155; B II 168. Die richtige Übersetzung bei E. A. KOCK, Notationes Norroenae 9. Teil (Lunds Univ.'s Arsskrift NF, 1. Abt., Jg. 1927) § 1393. Professor JÓN HELGASON, Kopenhagen, machte mich sowohl auf die Stelle in der »Líknarbraut« wie auf KOCK's Übers. aufmerksam.

<sup>2</sup> Hierher gehören wohl jedenfalls auch die Zeilen des Ólaf Hvítaskáld über den geächteten Áróf Hjórtleifsson, dass dieser (um 1224) »draussen am herrlichen Jordan *nafn rak skógarmanns*«, ob man nun übersetzt »(seinen), des Geächteten, Namen berühmt machte« oder aber »den Namen eines Geächteten tilgte (die Acht tilgte)«. Die ganze Strophe scheint auf Kampfesruhm eingestellt. Zwar führte Áróf nur 16 Mann mit sich; aber am Jordan hatten sie sich vielleicht gegen Räuberbeduinen zu wehren. Sturlungasaga, hrsg. v. KÁLUND I 379; Skjd. A II 97; B II 108; SVB. EGILSSON, Lexicon poeticum, 2. Ausg. bei F. JÓNSSON, sub *nafn*.

gepriesene Tater war (oben S. 149). Ein anderer Teil der Aussagen gibt aber dem religiösen Interesse alleinigen und recht deutlichen Ausdruck und stellt dann Behauptungen auf, die sonst nur in einem Falle ausdrücklich zugleich für die Heiligtümer anderer Stätten gemacht werden (oben S. 152). Im gottgeweihten Jordan hat König Sigurd Slembi seine Sünden abgewaschen und getilgt. Rognvald Jarl wähnt den »Zorn« nach dem Bade und damit nach vollendeter Pilgerfahrt gestillt, d. h. wohl, er meint, seine Sünden sind ihm jetzt vergeben. Und als König Sigurd Jórsalafari sich einst einer Gottlosigkeit erdreistet, erinnert ihn der gemeine Mann an das Gelübde, das nach dem heiligen Bade sein Herz erfüllte. — Im hohen Norden wie im Süden schliesslich dieselben Ziele: Vom Jordanbade erhofft man Befreiung von der Sündenschuld und der Macht des Bösen sowie geistige Neugeburt. Aber unter den Gnadenspendern des heiligen Landes hat für die norrönen Pilger der Jordan eine ganz besonders grosse Rolle gespielt. Für die Heiligkeit des Jordans im Norden werden wir noch im folgenden weitere Zeugnisse finden.

§ 48. RIANT bemerkt kurz<sup>1</sup>, dass der Norden bezüglich der Jordanverehrung die besondere Ehrfurcht mit der Kirche des Ostens teilte. Man könnte hier die Frage anregen, ob die nordische Verehrung auf besondere Einwirkung seitens der griechischen Kirche zurückgeht und durch (Gottland und) das russische Reich vermittelt war (man denke an die Handelsfahrten; an die recht häufige Hinreise der Pilger über Russland und Byzanz; an die ursprünglich schwedische Herrscherklasse Russlands, mit welcher ziemlich lange Zeit Bruderschaft gepflegt wurde), z. T. vielleicht auch durch Eindrücke östlichen Pilgerwesens, im heiligen

<sup>1</sup> RIANT S. 88.



Lande selbst empfangen. Ohne in einer solchen Frage irgendwie entscheiden zu wagen, würden wir meinen, die katholische Kirche bietet genügende Beispiele, besonders wohl aus der Zeit vor den Kreuzzügen, einer sehr hohen Jordanverehrung (man vergleiche unser vorhergehendes Kapitel), und dass die Steigerung bei den Westskandinaviern z. T. auf besonderen Voraussetzungen dieses Stammes selbst beruht. Was die Einzelheiten der Jordanfahrt betrifft, war jedenfalls das im Norden übliche Palmenpflücken im »Abrahamsgarten« bei Jericho allgemeine Sitte der romanischen Kreuzfahrer, und das sich hierauf beziehende westnordische Wort für PalästinaPilger *palmari* ist den Romanen entlehnt<sup>1</sup>. Auch das Schwimmen über den Jordan konnten Katholiken treiben<sup>2</sup>. Endlich war der Weg durch Russland eben von den Westskandinaviern weniger benutzt<sup>3</sup>.

### 3. Körperlicher Segen.

§ 49. Es darf als selbstverständlich gelten, dass der Fluss, der sich für die Seele, die Erneuerung des Lebens in der Gnade, als heilkräftig erwies, auch die Leiden und Schwächen des Körpers zu heilen vermochte — »abluere tam vulnera corporis quam animae cicatrices«, wie Gregor von Tours es ausdrückt — sowie anderen zeitlichen Segen zu schenken. Für primitiv denkende Menschen waren Seelenheil und Körperheil keineswegs zu trennen; Krankheit — falls nicht angehext — war Beweis der Ungnade einer gött-

<sup>1</sup> Vgl. RIANT S. 46 Anm. 1.

<sup>2</sup> Über die Kerzen im Jordan s. ob. S. 115 f.; über Gudmund Arason unt. § 60.

<sup>3</sup> Unter den elf Bildfeldern des Taufbeckens zu Aakirkeby (Bornholm), Werk eines gottländischen Meisters des 13. Jhs., stellt keines die Taufe Jesu dar (s. WIMMER, De danske Runemindesmærker I 1 (1908) S. CLXVIII f.

lichen Macht. Wer in einem heiligen Wasser sein körperliches Leiden abwusch, dem hatte durch diesen Akt die Gottheit ihre Gunst und Gnade wieder zugewendet, rein an Leib und Seele konnte er heimkehren. — Zu bemerken ist hier indessen, dass in den Berichten über Johannes den Täufer die Krankenheilung ganz ausscheidet und die Sündenvergebung allein als Zweck des Bades dasteht<sup>1</sup>. Es lag ja damals schon längst, unter dem Eindruck des allgemeinen Missgeschicks, über der jüdischen Gemeinde die schwere Last einer Sündenschuld, auch wenn man von Gebrechen und Leiden der Einzelnen absah. Gerade den Einzelnen öffnete indessen der Täufer einen Weg zur Errettung aus dem bevorstehenden strengen Gericht über das Volk. Und es ist nicht zu bezweifeln, dass nach damaliger Auffassung Krankheit und Sünde des Einzelnen noch immer eng zusammengehörten, vgl. Joh. 5, 14, auch 9, 2. Möglich ist wohl sogar, dass das Schweigen der Evangelien über Heilungen seitens des Täufers dem christlichen Umguss der Johannes-überlieferung zuzuschreiben ist: der Täufer konnte das Messiaszeichen der Wundermacht nicht tragen (vgl. Matth. 11, 2 ff.). Aber dies, sowie das Verhalten einer noch früheren Zeit, bleibt im Dunkeln; für die Christen musste die Heilkraft des Jordans in erster Reihe seiner Beziehung zu Christus zu verdanken sein.

Schon von der Christtaufe in der Heimat konnte körperlicher Segen ausgehen, so, wenn im 9. Jahrh. Rimbart, der

<sup>1</sup> LIDZBARSKI, Ginzā S. V—VI: »Nicht mehr Heilung des Körpers, sondern Heilung der Seele suchte man« (damals im Jordan). — Wenn L. ebenda bemerkt, dass innerhalb der Christenheit der Jordan qua Ort der Taufe Christi nur »als Moment der Erinnerung« Bedeutung erhielt, darf, wie schon unsere bisherigen Kapitel zeigen, das Wort Erinnerung, falls der Satz Gültigkeit haben soll, durchaus nicht in moderner, blasser Bedeutung genommen werden.

Lebensschilderer des hl. Ansgarius versichert<sup>1</sup>, dass viele mit Krankheiten behaftete dänische Heiden, die bei ihren Götzen vergeblich Heilung gesucht hatten, bei der Taufe sogleich genasen »gratia divina largiente«. Nicht Kleineres musste man wohl vom Untertauchen in den Mutterstrom aller Taufwasser erhoffen können.

§ 50. Mit den Krankenheilungen ins Einzelne zu gehen, ist für uns durchaus nicht notwendig. Das einzige uns aus vorchristlicher Zeit bekannte Beispiel ist die Genesung des aussätzigen Syrrers Naeman (oben S. 79). Und eben den armen Menschen, die am Aussatz litten, bot nach frühmittelalterlicher Überlieferung der Jordan häufig Heilung. Gregorius von Tours hat »viele« solche Menschen gesehen<sup>2</sup>. Anschaulich wird uns im 8. Jahrh. das Verfahren mit den schwachen und siechen Pilgern vor Augen gemalt: sie halten sich fest an einem Seil, das von Ufer zu Ufer gespannt ist, und also geschützt tauchen sie unter<sup>3</sup>. Derselbe Berichterstatter weiss auch von einer anderen Gnade, die Gott im Jordan spendet; das ist der Kindersegen: »Auch unfruchtbare Weiber kommen dorthin und gewinnen Gottes Gnade«<sup>4</sup>. Im ausgehenden MA ist von den schon Schwangeren die Rede, und die Berührung ist eine indirekte: »Item — sagt der Breslauer Kaufmann Peter Rindfleisch — das grosse hemde han ich angehabt und mich im Jordan darinne gebadt und habs dornach an der Sohnne getreugt und aus rheinem wasser dornach gewaschen. Das hemde ist gutt frawn, die schwanger gehn, das sie es anlegen«<sup>5</sup>. Es muss auffallen, dass dies

<sup>1</sup> Vita Ansgarii cap. 24 (Mon. Germ. hist., Scriptores II 709 f.).

<sup>2</sup> Gregorii Turensis Libri miraculorum, lib. I (De gloria martyrum) cap. 19 (BORDIER'S Ausg. I S. 54); zum Teil waren sie jedoch in den heissen Wassern der Stadt Levida (Livia) geheilt worden.

<sup>3</sup> Hodoeporicon S. Willibaldi, It. Hieros. I 262.

<sup>4</sup> ebda, »venientes ibi gratiam Dei merentur«.

<sup>5</sup> RÖHRICHT-MEISNER (vgl. ob. S. 145<sup>1</sup>) S. 322.

Verfahren sich fast ganz mit der Anweisung des Soldaten Petrus im J. 1099 für den Grafen Raimund deckt (vgl. oben S. 143): »Camisia et bragis lineis indutus de flumine aspergatur; et postquam siccata fuerint ejus vestimenta, reponat ea . . .«. Hat schon Petrus an einen nachherigen Gebrauch bei Geburten gedacht? (Auch Hosen eines Mannes sind der Frau bei Geburtsnot dienlich, jedenfalls nach späterem Glauben<sup>1</sup>). — Durch derartiges Verfahren konnte der Segen des Jordans auch auf Nicht-Pilger übertragen werden.

§ 51. Von Verjüngung durch die Nähe des Heiligen wusste schon das Frühmittelalter zu fabulieren. Der Iren-Apostel Patrick traf auf seiner phantastischen Reise unweit des Berges »Hermon« ein Ehepaar, das einst von Jesus besucht worden war und sich seitdem noch immer jugendfrisch erhielt<sup>2</sup>. Erst im ausgehenden Mittelalter, und m. W. nur ein Mal, hören wir, dass eben der Jordan konserviert und verjüngt (Der Ausdruck 2. Kön. 5, 14, Naemans Fleisch ward wie das Fleisch eines »jungen Knaben«, sei jedoch hier eben genannt). Der Gedanke lag an sich nicht fern; ist die Christentaufe ein »lavacrum regenerationis et renovationis«, so kann der Tauffluss für den Körper wohl ein Entsprechendes leisten<sup>3</sup>. »Das breite Volk (vulgus) — heisst es in dem Evagatorium des Mönches Felix Faber<sup>4</sup>, der um 1492 Palästina besuchte — erzählt, dass, wer im Jordan

<sup>1</sup> KLINGNER, Luther u. der deutsche Volksaberglaube S. 113. Plinius empfahl, den Leibgürtel des Ehemanns zu gebrauchen, und diese Sitte ist auch für die christliche Welt bezeugt, vgl. FRANZ II 206 f.

<sup>2</sup> WHITNEY STOKES, The tripartite Life of Patrick I (1887) S. 30 f.

<sup>3</sup> Der sich in einer Quelle des Morgenlandes verjüngende Adler, den die alten Bestiarien erwähnen stellt die geistige Verjüngung in der Christentaufe dar; vgl. Phil. de Thaün's Bestiaire, WALLBERG'S Ausg. S. 75 ff.; Altfranzös. Bibliothek XIV 249 ff.; STRZYGOWSKI S. 59.

<sup>4</sup> HASSLER'S Ausg. (1843) II 41.



badet, weiterhin nicht altert, und ausserdem, je nachdem wie lange Zeit er im Flusse verweilt, verjüngt er sich; nämlich falls er eine Stunde badet, wird er um eine Stunde jünger, falls zwei, um zwei, falls ein Jahr, um ein Jahr«. Schwerlich konnte also von spürbarer Verjüngung die Rede sein. (Grösseres hatte man im hohen Norden längst von dem Wasser der Christentaufe erzählt: Nach der jüngeren Ólaf Tryggvasons Saga cap. 216<sup>1</sup> (im ausgehenden 13. Jh. verfasst) tauft, ums J. 1000, der Missionsprediger Thangbrand zwei alte abgelebte Weiber mit der Wirkung, dass ihre Kränklichkeit schwindet, ihre Glieder gelenkig werden, und noch dazu Freude und Heilshoffnung sie erfüllt. Dies wird jedoch als ein bloss einmaliges, von einem Heiden beehrtes, Wunder berichtet.)

§ 52. »Getauft« in dem Jordan wurde auch Lebloses verschiedener Art, um die den Gegenständen schon inwohnende Kraft zu stärken, eine Stärkung, welche die vom gewöhnlichen Weihwasser ausgehende<sup>2</sup> noch übertraf. Dies gilt u. a. von Glocken und Schellen, deren Lärm an sich geeignet ist, böse Dämonen zu verscheuchen; so weit umher wie die also getaufte Glocke tönte, konnte ohne Gottes Willen der Hagel unmöglich einschlagen<sup>3</sup>.

Im französischen, vermutlich im 12. Jahrh. gedichteten Liede von Mainet, einem Helden aus dem Kreise Karls des Grossen, wird das Schwert Durendal zehnmal im Jordan getauft, »dis fois baptisie ens el saint flum Jordant«<sup>4</sup>. — Nach dem sagenhaften Bericht in der Chronik des Böhmen Cosmas über Kaiser Heinrich II und den Bamberger Ein-

<sup>1</sup> Fornmanna sögur II (Kjöbenhavn 1826) S. 200 f.

<sup>2</sup> Über Glockenweihe sowie Glocken- (und Schellen-) taufe s. FRANZ I 192, II 40 ff.

<sup>3</sup> TOBLER, Zwei Bücher Topographie von Jerusalem II 706 f.

<sup>4</sup> Romania IV (1875) S. 328 (Zeile 34).

siedler<sup>1</sup>, gibt der Kaiser diesem, der nach Jerusalem pilgern will, seinen schweren, mit zwei Henkeln versehenen Abendmahlskelch mit, auf dass er denselben dreimal tauche (»quem ut intingat sub trina mersione«) in den Jordan, wo Christus von Johannes getauft wurde. Dies führt der Pilger denn auch treulich aus.

Aus früher Zeit hören wir, dass Wasser, aus dem Jordan geschöpft, auch den Fahrzeugen zu gute kommen konnte. Antoninus der Pilger (oben § 6) erzählt, dass die Alexandriner ihre Schiffe vor Abfahrt mit Jordanwasser segnen: »Tollunt inde (sc. e Jordane) aquam benedictam et inde faciunt aquam aspersionis in navibus suis, antequam exeant ad navigandum«. Der Sinn ist (trotz »in navibus«) kaum, dass sie das Wasser immer mit sich an Bord führen<sup>2</sup>, sondern dass sie vor jeder Ausfahrt die Schiffe damit besprengen.

So spendet der hochheilige Fluss mannigfachen Segen; magische Kräfte entströmen ihm; aber die Wirkungen nicht-christlicher Magie muss er, eben weil heilig und christlich, aufheben. Beides verträgt sich nicht zusammen — man müsste denn sehr geschickt sein, um dennoch aus beiderlei Magie Nutzen zu ziehen. So der Held der späten, phantastischen Saga von *Qrvar-Odd* (um 1250—1300 verfasst). Dieser Norweger, ursprünglich Heide, aber in Aquitanien getauft, kommt nach Palästina<sup>3</sup>. »Er lenkt nun seine Schritte

<sup>1</sup> Mon. Germ. hist., Scriptores IX 59.

<sup>2</sup> So meint, wie es scheint, TOBLER, Zwei Bücher Topographie von Jerusalem II 707 Anm.

<sup>3</sup> *Qrvar-Odds saga* cap. 34 (BOER's Ausg. S. 116 f.). Nicht ganz deutlich im (noch späteren?) Gedichte *Ævidrápa*, *Skjaldedígn.* A II 316; B II 335 f.; hier sagt Odd: »darauf [nach dem Bade] konnte ich Christo dienen«. Über den Halbchristen Thorkil in der *Vatnsdælasaga* cap. 46 und seine Scheu der Christentaufe gegenüber vgl. W. H. VOGT in seiner Ausg. dieser Saga (Halle 1921) S. 126 f.; VOGT's Auffassung ist jedoch nicht die allein mögliche.

zum Jordan hinaus; dort legt er alle seine Kleider ab, auch sein Hemd, und selbiges behielt alle seine Eigenschaften«. Dies Hemd war nämlich ein Zauberhemd, welches seinen Träger u. a. unverwundbar machte. Qrvar-Odd musste darauf gefasst sein, dass der christheilige Fluss allen Zauber tilgen würde; aber er möchte doch ungern die Kraft seines guten Hemdes vermissen, darum jene Vorsichtsmassregel vor dem Bade, recht christlicher Art zuwider (oben S. 160).

Sehr will es uns aber befremden, wenn das heilige Jordanwasser Christenmenschen als etwas zu Meidendes, Gefährliches gilt. Es handelt sich hier um Aberglauben der Seeleute, denen ja übrigens bis heute z. B. die Gegenwart eines Geistlichen an Bord unwillkommen ist. Brach über den Pilgertransportschiffen ein Sturm los, so fragte die Mannschaft nicht bloss, ob ein Gebannter (ein »Jonas«), sondern auch ob Jordanwasser oder sonst eine Reliquie auf dem Fahrzeug wäre; und es kam vor, dass man solches ins Meer warf<sup>1</sup>. Es ist dies wohl ein Ausdruck des Tabuglaubens: das Heilige ist mit furchtbarer Kraft geladen, auf Segen (Antoninus' Bericht oben S. 163!) und auf Fluch; die allzu nahe Berührung, die Isolierung mit dem Heiligen zusammen, wird verhängnisvoll. —

Auch die gesunde Betrachtung, dass der heilige Fluss dem von Natur Unheiligen durchaus nicht hilft, kann sich jedenfalls seit dem ausgehenden Mittelalter äussern. In vielen Varianten ist ein Sprichwort bekannt, dass, was gemein ist, sich nicht veredeln lässt (oder allgemeiner, dass die Natur unabänderlich ist). U. a. mittelhochdeutsch (13. Jh.)<sup>2</sup>: »Gienge ein hunt tûsent stunt / ze kirchen, er wær doch ein

<sup>1</sup> RÖHRICHT-MEISNER S. 18 mit Anm. 10.

<sup>2</sup> Freidank 138, 5. Hierauf machte mich Professor R. JENTE, St. Louis, freundlichst brieflich <sup>22</sup>/<sub>2</sub> 1935 aufmerksam.

hunt«. (Neudeutsch gew. anders, mit dem Reime »Rhein: Schwein«.) Lateinisch im Mittelalter<sup>1</sup>: *Merso Iordani / menda fit equa cani*«, d. h. Dem Hunde bleibt sein Gebrechen das gleiche, auch wenn er in den Jordan getaucht wird. Dänisch, 15. Jahrh.: »Kastæ hwnd i Iordens flodh, tha ær hwnd, som føre war«. Isländisch: »Hrynd þu hundj i Jordan, hundur er sem áður«.

## VI. HEIMAT-, WELT- UND HIMMELJORDAN

§ 53. Nur wenigen ist es vergönnt, den heiligsten aller Flüsse zu besuchen und die wunderbare Kraft seiner Fluten über sich hinströmen zu fühlen. Eine Annäherung (wohl nicht mehr) an das »moslimische« Prinzip, dass jeder Gläubige ein Mal im Leben die heiligen Stätten besuchen sollte, finden wir höchstens in der östlichen Kirche, auch bis auf unsere Tage. Für die allermeisten Europäer blieb ein solcher Gedanke fremd. Dass z. B. Pilger oder Kaufleute echtes Jordanwasser zu Hause verschenkten oder feilhielten, kam sehr wenigen zu gute. Ganz ist das Christentum nirgends auf einer »Mekkastufe« stehen geblieben. Immer war der Glaube vorhanden, dass Gottes Gnade, obzwar an äussere Mittel geknüpft, unter normalen Umständen überall zu finden wäre. Und die höchste Wirkung, die der Jordan bringen konnte, Sündentilgung und neues Leben, wurde jedem Christen in der heiligen Taufe allenthalben auf der Welt zu Teil.

Die beiden religiösen Vorstellungen, Die göttliche Gnade ist an den heiligen Ort gebunden, und, Die Gnade wirkt

<sup>1</sup> Die folgenden Formen: AXEL KOCK und PETERSENS, *Östnordiska och. lat. Medeltidsordspråk* I Nr. 592 S. 66; II S. 244. Mit dem »Jordan« wird hier der Fluss selbst, nicht (nach kirchlichem, gewählttem Sprachgebrauch) die Gemeindetaufe gemeint sein.



ohne Schranken, finden ihre Verschmelzung in dem Satze, Die Kraft des heiligen Ortes strömt nach Gottes Verfügung überall hin zum Menschenbedarf, der heilige Ort kann überall errichtet werden. Den Jordan haben wir demnach überall, vor allem in dem heiligen Wasser der Taufe, volkstümlich z. T. auch für anderen Gebrauch.

### 1. Die sakramentale Allgegenwart.

§ 54. Die Vorstellung von einer Wirkung der Taufe Jesu auf alles Gewässer gibt sich schon im Zeitalter der »apostolischen Väter« kund durch Ignatios' Wort in seinem Ephesierbriefe cap. 18<sup>1</sup>; Christus »wurde getauft, um, indem er sich diesem unterzog, das Wasser zu reinigen«. Innerhalb der Oberkirche des Altertums wird dann dieser Gedanke immer wiederholt, im Westen wie im Osten, in Taufwasserweihformeln (etwa »Heute wird die Natur der Gewässer geheiligt«)<sup>2</sup> wie in Predigten und anderen Schriften; mit besonderer Schönheit drückt es eine pseudo-augustinische Predigt aus<sup>3</sup>: »Indem sich der Heiland in Wasser tauchte, weihte er aller Ströme Längen, aller Quellen Adern mit dem Geheimnis (Sakrament) der Taufe«. (Dies kann auch als eine Erneuerung des reinen (lauteren) Urzustandes des Wassers dargestellt werden.) — Für das ältere Mittelalter zeuge hier eine Predigt Bedas (um 700)<sup>4</sup>: Jesus, selber von aller Sünde rein, liess sich im Jordan taufen, »auf dass er

<sup>1</sup> Patres apostolici, ed. FUNK, I 228: *ἵνα τῷ πάθει τὸ ἕδος καθαρίσῃ.*

<sup>2</sup> GOAR S. 375. Siehe auch FRANZ I 51 mit Anm. 9. — Vgl. ob. S. 87 Hieron. Ep. 108, 12 »pollutas diluuit aquas . . . suo dominus mundavit baptisate«.

<sup>3</sup> MIGNE PL 39, 2012 (Appendix, Sermo 135, 4); Maurinerausg., J. 1700, V Appendix S. 173 (Sermo 137).

<sup>4</sup> Bedas 11te Homilie (MIGNE PL 94, 58); vgl. auch A. SCHÖNBACH, Altdeutsche Predigtentexte II 33.

aller Wasser Strömen Heiligkeit verlieh, den Schmutz unserer Frevel zu entfernen«. Im Westen ist dann diese überkommene »kosmische« Betrachtung mit Thomas von Aquino dauernd die offizielle Lehre der Kirche geworden. Unter Berufung auf Äusserungen der Väter entscheidet er, dass mit Christi Taufe das Taufsakrament als solches eingesetzt sei, obgleich erst nach der Auferstehung die Notwendigkeit seines Gebrauchs den Menschen mitgeteilt wurde. Er führt weiter aus, dass zwar nicht jedes Wasser physisch mit dem von Jesu Leib berührten Jordan in Verbindung steht, aber Christi Kraft ist, mit seiner Taufe im Jordan, auf jedes Wasser übertragen worden, »non propter continuitatem loci, sed propter similitudinem speciei«; das Wasser als Materie wurde damals zum Taufgebrauch geweiht<sup>1</sup>.

§ 55. Die Ubiquität der göttlichen Kraft in allem Taufwasser liess sich auch so auffassen, dass der Jordan selber geistig überall zugegen ist. So schärft eine (pseudo-ambrosianische) Predigt<sup>2</sup>, des 5ten Jhs.(?), ein: »Überall ist jetzt Christus, überall der Jordan«. Innerhalb der griechischen Kirche konnte jeder Taufbrunnen »der Jordan« heissen, und auch bei Dichtern und Lehrern der Westkirche finden sich derlei Ausdrücke: die Getauften sind »Jordane tincti flumine« und »homines Jordane renati«<sup>3</sup>. Mehr kirchlich symbolisch als volkstümlich-mythologisch fasst offenbar der Dichter der altenglischen Höllenfahrt Christi die Sache<sup>4</sup>:

<sup>1</sup> Summa theologiae, pars III, quaest. 66, art. 2 (Opera omnia, Romae 1906, XII S. 64). Wie dann diese Wirkung auf das Element nach der Kirchenlehre zu verstehen ist, braucht uns hier nicht zu beschäftigen.

<sup>2</sup> MIGNE PL 17, 702.

<sup>3</sup> KRAUS, Real-Encycl. d. christl. Alterthümer II 71 gibt diese beiden Beispiele (z. T. durch Druckfehler entstellt) von Prudentius, Kathemerinon II 64 und Paulinus (Petricordia), Vita S. Martini IV 253 (5. Jh.) (hier: »altera poela decent homines Jordane renatos«).

<sup>4</sup> Vers 103 ff., GREIN, Bibliothek d. angelsächs. Poesie I (1857) S. 194. Der Text ist nicht ganz in Ordnung.

»O du Jordan in Judäa, / wie du auf deinem Platze still verbliebst! / Gar nicht [konntest?] du (aller) Erdenbewohner (Lande) durchströmen: / sie konnten (dennoch) dein Wasser wonniglich geniessen«. Also der Fluss selber ist nur in Palästina zu finden, der Segen seines Wassers überall; dementsprechend ist im voraus von Jerusalem gesagt: die Stadt ist nur dort, wird (aber) überall gepriesen.

Es begegnet uns also im altchristlichen Wasserkult eine Vorstellung von dem — der Idee nach — allgegenwärtigen Jordan. Seine Kraft erneuert er (bzw. das Taufwasser), jedenfalls in der Ostkirche, überall durch das Ritual am Epiphaniastage (»Heute wird die Natur der Gewässer geheiligt«) — ein kultisches Wiederholungswunder, das der am Jordan selbst sich vollziehenden Wiederherabkunft des Geistes (oben S. 128 ff.) entspricht, und das innerhalb des Blutkultes in dem all-österlich kultisch überall wiederholten Tode und Neuaufleben des Heilands ein Seitenstück hat.

## 2. *Der heimatliche Jordan.*

§ 56. Auch die breiteren Schichten haben eine solche Vorstellung vom Jordan gehegt. Für jede Gemeinschaft ist hier das Interesse an die eigenen Wasserläufe geknüpft; dem allgegenwärtigen Jordan der Theologie entspricht der Heimatjordan des Volksbrauchs. Wie es scheint, haben hier alte, nichtchristliche Bräuche vorgelegen, welche dann die Kirche mit ihrem Geist zu erfüllen strebte. Vor allem begegnen uns derartige Vorstellungen und Gebräuche bei den Völkern der östlichen Kirchen (wir erinnern hier zugleich an die lokalen Jordanwunder in Armenien, oben S. 132 f.). Das Interesse ist hier nicht bloss auf die Taufe gerichtet, sondern auf allerart Verwendung des Wassers. Jedenfalls für gewöhnlich ist hier nicht von einer sich gleich-

mässig auf das Jahr verteilenden Heiligkeit des fließenden Wassers die Rede, sondern dessen Kraft erreicht nach volkstümlichem Christenglauben gleich am Epiphaniastage ihren Gipfel und wird am sichersten sogleich ausgenutzt.

Das früheste Zeugnis von Derartigem ist wohl die Schilderung in einer Epiphanienspredigt Chrysostomos', im J. 387 in Antiochia gehalten: »Dieses ist der Tag, an dem (Christus) getauft wurde und die Natur der Gewässer heiligte. Darum also schöpfen alle bei dieser Feier um Mitternacht Wasser, setzen die Flüssigkeit zu Hause hin und bewahren sie ein volles Jahr, weil ja heute die Wasser geheiligt wurden. Und das Wunder wird offenbar, indem die Natur jener Wasservorräte durch die Länge der Zeit nicht verdirbt, sondern das heute geschöpfte Wasser ein volles Jahr, ja oft zwei und drei Jahre rein und frisch bleibt und nach so langer Zeit mit eben geschöpftem Quellwasser wetteifert«<sup>1</sup>. Der Kirchenvater hat also den Wunderglauben des Volkes geteilt; ob aber das Volk schon seine christliche Motivierung kannte, ist sehr fraglich. Chrysostomos klagt nämlich selber in der Einleitung eben dieser Predigt darüber, dass zwar viele die Kirchenfeiern begehen und ihre Namen wissen, aber die Ursprünge kennen sie nicht, und dies gelte auch von Epiphantias. Es scheint also, das Antiochener Volk hat damals diesen Gebrauch ohne Gedanken an Christi Taufe oder den Jordan vollzogen. Und man kommt wohl schwerlich von dem Eindruck los, dass hier ein an sich nicht-christlicher Brauch vorliegt, den dann Chrysostomos, wie vor und nach ihm andere, kirchlich zu interpretieren und unter kirchliche Leitung zu bringen suchte<sup>2</sup>. Es mag

<sup>1</sup> MIGNE PG 49, 365 f.

<sup>2</sup> Über die rein kirchliche Wasserweihe zu Epiphantias s. FRANZ I 70 ff.; er vermutet, dass sie sich von der Diözese Jerusalem aus, wozu das Jordangebiet gehörte, verbreitet hat.



sich ursprünglich um eine magische Erneuerung der Naturkräfte um die Zeit der Wintersonnenwende handeln (Entsprechend gehen wohl ähnliche Sitten um die Sommer Sonnenwende, sogar die Verwendung des Johannistags als beliebter Tauftag (oben S. 111), letztlich auf solche Naturauffassung zurück).

§ 57. Die Verknüpfung mit Christi Taufe im Jordan ist jedenfalls längst volkstümlich geworden. Solche Wasserriten haben sich dann im Osten mehrfach bis auf unsere Tage gehalten. Aus Ägypten (ums J. 1835) hören wir<sup>1</sup>, dass am Gheetasfeste (oder in der Nacht zuvor), 18. oder 19. Januar, zum Gedächtnis der Taufe Jesu, Männer und Knaben sich im Wasser, das vom Priester geweiht ist, baden; es ist zwar, meint der Berichtstatter, für die meisten mehr ein Vergnügen als ein religiöser Ritus. — Im czarischen St. Petersburg wurde (nach BLANCHARD) das Epiphanienfest *Jordan* genannt; der Metropolit tauchte sein Kreuz in eine Wuhne der Neva vor dem Winterpalast und erbat Gottes Segen über alle feldbefruchtenden Ströme des ganzen Russenreiches (der »Jordan« kam also sozusagen via Neva dorthinaus); die Völkermenge schöpfte überall, wo eine Spalte im Eis zu finden war. Als lokale Zeremonie vollzog sich aber dasselbe allenthalben in den Provinzen, sei es bei eisbedecktem oder bei offenem Wasser; so sah der Berichtstatter das Jahr zuvor bei Tiflis den Fluss voll von Menschen und Pferden und die Ufer von Wasserschöpfenden belagert<sup>2</sup>.

Bei Slaven auch weit ausserhalb der griechisch-gläubigen Welt kennt man sehr wohl den heimischen Jordan; er ist in privaten, ausserkirchlich-magischen Brauch eingedrungen.

<sup>1</sup> E. W. LANE, *An Account of the Manners and Customs of the modern Egyptians* (Ausgg. 1842 und 1890) S. 500.

<sup>2</sup> M. BLANCHARD, *Le Tour du Monde*, tome III (1861) S. 206 f. (verkürzt auch bei CORBLET I 110).

gen. Die Czechen Mährens holen sich gegen die Lungensucht »Jordanwasser« aus dem (nächsten?) Flusse, wo eine Strömung ist; sie sprechen zuerst: »Gelobt sei Jesus Christus, Wässerchen! Woher fliessest du, Wässerchen? Ich komme zu dir um Gesundheit. Du fliessest bis (až) vom Jordan«, usw., und schöpfen dann im Namen Johannis des Täufers<sup>1</sup>.

Von einer negativ wirkenden Ubiquität des heiligen Flusses weiss schon um 600 die Traütafel (A Nr. 20 S. 39). Nicht bloss das »Feuer« soll der böse Geist »ubiconqua« haben, sondern den Fluss selbst: »inante habias Iordanis fluuio«.

§ 58. Ein besonderer Ausdruck für die Verheimatlichung des Jordans wäre die Namensübertragung. Auf die Frage, ob schon im Frühmittelalter in dem Westen Europas das Volk einzelne heimische Gewässer nach dem Jordan benannt hat, wüsste ich nicht bestimmt zu antworten; vielleicht wird es anderen leicht sein, Belege zu geben. Natürlich wird man hier an das heutige Vorkommen des Namens als Fluss-, See- oder Quellname denken. Hier ist aber Vorsicht geboten, denn nicht in allen Fällen wird der Name so alt sein. CORBLET<sup>2</sup> berichtet über einen Fall, der uns weit ins Mittelalter zurück führen sollte: Bischof Paulinus von York soll im 7ten Jahrh. u. a. im Derwentflusse Massentaufen veranstaltet haben; und eine Strecke dieses Flusses wurde im 19. Jahrh. Jordan genannt. Es liegt gegebenen Falls der Schluss nahe, dass die Benennung auf eine Zeit zurückgeht, wo eben jene Fluss-strecke noch immer zur Taufe verwendet wurde; wenige Jahrhunderte nach Paulinus war die Taufe in Flüssen ausser Gebrauch gekommen. Dies Ganze muss

<sup>1</sup> HOVORKA u. KRONFELD, Vergleichende Volksmedizin II (1909) S. 660, vgl. ebda S. 50.

<sup>2</sup> CORBLET II 3.

CORBLET'S Autorität überlassen bleiben; er verweist auf Beda und auf die Times <sup>17</sup>/<sub>3</sub> 1865; aber Beda (Hist. eccles. II cap. 9 und 13) nennt zwar den Derwent, jedoch nicht als Tauffluss; in der Times-Nummer habe ich über die Sache überhaupt nichts finden können.

Durch die Landschaft Auvergne fließt der Jordannefluss; und es dürfte für Frankreich noch mehr Beispiele geben. Für Deutschland soll die Benennung heimischer Örtlichkeiten nach heiligen Stätten zur Zeit der Kreuzzüge aufgekomen sein<sup>1</sup>. Ausser den verschiedenen Gesundquellen »Jordanbad« gibt es hier einen Jordansee auf der Insel Wollin<sup>2</sup>. Für Skandinavien wüsste ich keine sicheren Belege. In Finnland gibt es zwei Jordanflüsse (beide in Karelien); und ein recht grosser See im Nordosten heisst Juortana, d. i. Jordan (eine Stromschnelle in Lappland Jordaninivat)<sup>3</sup>.

§ 59. Wir verlassen für einen Moment unser Wasserlaufsthema, um eine parallele Namensfestigung des heiligen

<sup>1</sup> RÖHRICHT, Die Deutschen im heiligen Lande (1894) S. 141, wo indessen der Jordan nicht als Beispiel auftritt.

<sup>2</sup> Blätter f. pomm. Volkskde 2, 147; der Mittheiler meint: »Der Name hat mit demjenigen des paläst. Flusses natürlich [sic] nichts zu tun«.

<sup>3</sup> Der Jordanfluss in Utah, mündet, wie sein Namengeber, in einen Salzsee.

RITTER'S Geographisches Lexikon (1895) kennt 9 Ortschaften in Europa (Dörfer, Städtchen, bzw. Bezirke) mit dem Namen Jordan, oder für gew. mit einer Ableitung davon; dazu einige in Nordamerika. Vermutlich könnte die Liste noch vermehrt werden. In vielen von diesen Fällen mag der Ort seinen Namen von einem Fluss oder Bach in der Nähe beziehen. Die allermeisten dieser neun Ortschaften sind im Gebiet der jetzigen Republik Polen zu suchen; eine, Dorf Jordan, liegt in Brandenburg. (Das Armenviertel Amsterdams, De Jordaan, soll urspr. Le jardin sein.) Zum Vergleich sei bemerkt, dass es nach RITTER in Europa zwei Ortschaften Jerusalem gibt (1 Czechoslowachei, 1 Polen), zwei oder drei Nazareth (1 Portugal, 1 Belgien, — 1 Rumänien?), 1 Bethlehem (Württemberg). Ein Dorf Jerusalem liegt, wie mir Dr. LOEWENTHAL mittheilt, unweit Königsberg i. Pr.

Flusses ins Auge zu fassen: das sehr häufige, in Zeit und Raum verbreitete Auftreten des Jordans als Personenname, an sich ein starkes Zeugnis für die hohe Wertung des Taufflusses; der Träger ist »Jordane renatus«, d. h. getauft, wie ja auch Renatus als Taufname vorkommt; aber es fällt auf, dass ersterer Name nicht »Jordanicus« o. ä. lautet: der Getaufte heisst wie der Fluss selbst (der Born des Lebens quillt in ihm?? Joh. 4,14); es ist auffallend, den Namen eines heiligen Ortes als Personennamen verwendet zu sehen, und kein solcher Ort könnte hier mit dem Jordan auch im entferntesten wetteifern, falls überhaupt Derartiges in alter Zeit sonst vorkommt. Unter bekannteren Persönlichkeiten wären vor den Kreuzzügen zu nennen der »gotische« Historiker *Jordanes* im 6. Jh., und ein Patriarch von Jerusalem *Jordanus* um 1040<sup>1</sup>. Wir erinnern übrigens daran, dass im 11. Jh. uns ein Blutsegen den Jordan im Zweikampf darstellt (A Nr. 50. S. 54. 62; B § 106). — Zur Zeit der Kreuzzüge tragen sehr viele Westländer, meist wohl Franken, den Namen<sup>2</sup>. Schon kurz nach 1100 sehen wir ihn auch im skandinavischen Norden zu Hause; eine Runeninschrift in einer dänischen Dorfkirche kündigt an<sup>3</sup>: »Iordan risti runu; raþi þæn ær kan« (Jordan grub Runen ein; es deute sie, wer da kann). Im Spätmittelalter ist der Personennamen in

<sup>1</sup> Rodolphus Glaber cap. VI (*Historiae Francorum scriptores*, ed. FR. DUCHESNE, IV, Paris 1641, S. 47).

<sup>2</sup> RÖHRICHT, *Regesta regni Hierosolymitani*, Index personarum S. 446, hat 16 Personen namens *Jordanus* zwischen den Jahren 1106 und 1279. — Siehe auch FÖRSTEMANN, *Altdeutsches Namenbuch* (1900), woselbst, S. 981, noch eine *Jordana* verzeichnet ist (6. Jh.). (F. glaubt nicht, dass der Personennamen letzter Hand mit dem Flussnamen identisch ist). — Wird »*Jordanus*« der Flussname selbst oder ein Derivat sein? Doch wohl letzteres.

<sup>3</sup> *Nordisk Kultur* XVI (1933), Runorna S. 139; der letzte Satz jedoch nach späterer Lesung E. MOLTKE's (mir von Professor BRÖNDUM-NIELSEN gütigst mitgeteilt).



Schweden und Finnland verbreitet, in Finnland ist er auch durch ältere Ortschaftsnamen wie *Jordansböle* (J. 1540) und *Jordansby* (1549), deren erstes Glied der Personenname sein muss, bezeugt<sup>1</sup>.

In späteren Zeiten hat man nicht immer begriffen, dass jemand diesen Namen tragen könnte, falls nicht etwas Pilgermässiges dahinter steckte. So hat man den Namen des zweiten Dominikanergenerals, *Jordanus Saxo* (ein Westfale), später damit erklären wollen, dass er von auf Pilgerschaft befindlichen Eltern in Palästina geboren sei und dort im Jordan getauft<sup>2</sup>.

§ 60. Ein interessanter Bericht aus dem hohen Norden zeigt uns einen Wundertäter in der Zeit kurz nach 1200, der sich für seine Wasserkuren auf die von Jesu Taufe herrührende Heiligkeit alles Wassers berief und den Jordan überall erkannte. Wir haben hier einen Fall, wo es sich nicht um eine alljährliche Wasserweihe, sondern um gelegentliche Einsegnungen handelt. Der betreffende war ein isländischer Priester, von 1202 an gar Bischof, *Gudmund Arason*, eine sonderbare, etwas ungestüme Persönlichkeit, sowohl Mann der Kirche als, und noch mehr, Mann fürs Volk. Die beiden, noch im 13. Jahrh. abgeschlossenen Sagas über ihn gehen sicher auf zuverlässige Quellen zurück<sup>3</sup>.

*Gudmund* reiste auf Island viel herum, weihte (»sang über«) Quellen und Seen und Zuber mit Wasser und vollzog Heilungswunder damit; das Wasser heilte auch in seiner

<sup>1</sup> Briefliche Mitteilungen <sup>19</sup>/<sub>2</sub> 1936 des Herrn Professor T. E. KARSTEN, Helsingfors, mit Hinweis für Schweden auf LUNDGREN-BRÄTE, Personnamn från medeltiden (Svenska landsmål X Nr. 6) S. 137, für Finnland u. a. auf R. HAUSEN, Finlands medeltidsurkunder IV (1924) S. 563.

<sup>2</sup> ASS Febr. II 720.

<sup>3</sup> Vgl. F. JÓNSSON, Den oldnorske og oldisl. Litteraturs Hist., 2. Ausg. II 566 ff. u. 763 f. (729). Das obige lange Zitat nach *Biskupa sögur*, Ausg. des Bókmentafélags I (1858) S. 575 ff.

Abwesenheit. Zwar hatte er viele Gegner und Verspötter, allmählich aber steckte sein Wunderglaube an; in Gudmunds letzten Jahren waren indessen die unteren Schichten seine treuesten Anhänger, eine Bettlerschar bildete sein stetes Gefolge. Die hohe Obrigkeit, Erzbischof Thore von Nidaros, wurde einmal beunruhigt und lud Gudmund, damals schon Bischof, vor. »Was sagst du — sprach Thore — von deinen Wasserweihungen? denn es geht immer noch viel Gerede darum«. Aus Gudmunds wortreicher Antwort — fast wie ein kleines Kompendium der Jordan-Theo- und Mythologie — geben wir das wichtigste, auch was uns erst weiter unten beschäftigen kann. »Nicht ich weihe, genau gesprochen, die Gewässer, denn der Herr selbst hat sie im Anfang seines Erdenlebens geheiligt, so dass sie nicht heiliger werden können«. Dies ist, führt er aus, geschehen, teils durch das Wunder zu Kana, teils »als Er Johannes den Täufer ihn taufen liess im Jordan, aller Christenheit zum Heil und zur Gnade. Und da ward eine so erhabene Wonne auf dem Wasser, als unser Herr Jesus Christus in den Fluss Jordan hinabstieg; da kam der heilige Geist über ihn in Taubengestalt und salbte (*krismði*) den Fluss und fuhr darauf zum Himmel. Da wurde der Fluss ein so hehres Heiligtum, dass alle Gewässer hier in der Welt heilig wurden durch die Gabe des hl. Geistes und im Namen der hl. Dreifaltigkeit und (wurden) so vollkommen von allen Unreinheiten gereinigt, dass kein Gedanke zu denken vermag und keine Zunge auszusprechen die Gnade, die Gott dem Wasser verliehen hat«, jedoch nur den Gläubigen, denn den Ungläubigen ist alles unrein. Die Gewässer, über die er singt, — betont er abermals — »die werden von Gott selber, nicht aber von mir geheiligt, wenn's recht verstanden wird«. »Der Jordan heiligt alle Wasser und reinigt alle Quellsprünge

und Landseen, und ebenso Lehmbrunnen wie andere Gewässer« (in einer anderen Fassung der Saga<sup>1</sup> sagt G. gar: »Alle Quellen sind das Wasser des Jordans«). Weiter: »(Der Jordan) allein in aller Welt ist dasselbige Wasser, das der Herr im Anfang der Welt im Paradiese schuf; noch heute ist seine Quelle dort, und von dort strömt er herab in vier Armen und seinem (Haupt-?)Strome, und sie quellen hervor hier und dort aus der Erde, Menschen und Viehe zum Leben sowie allen den Lebewesen, denen Gott bestimmt hat, durch Wasser Hilfe zu erhalten und durch seine Gnade«. Der Jordan — meint Gudmund — ist das wichtigste unter den vier Elementen. Über dem weltumspannenden Jordan vergisst er aber nicht den Mikrokosmos, den Tränenjordan; zuletzt behauptet er nämlich, das Wasser des Jordans sei auch im Menschenherzen befestigt, »und quillt in der Brust auf und kommt hervor aus den Augensteinen zur Reue und Errettung und dem Menschen zum Leben, und dies Wasser Gottes ist jedem Menschen gegeben, so er getauft ist«. Hier liegt sicher das Schriftwort Joh. 4, 14 zu Grunde: »das Wasser, das ich (Jesus) ihm geben werde, das wird in ihm ein Brunnen des Wassers werden, das in ewiges Leben quillt«.

Wegen seiner Heilungen weiss sich also Gudmund ausreichend zu verteidigen. Dieser Jordanenthusiast war, will man glauben, kein blosser Geriebener, der sich vor der Obrigkeit mit Gelehrsamkeit salvierte, dem Volke gegenüber sich aber als den selbstherrlichen Wundermann aufspielte; vermutlich hat er auch sonst gelehrt, dass auf Gottes Schaffen im Jordan alles zurückgehe. Wie viele es dann beherzigten, können wir nicht wissen; und die Sagas hinterlassen am ehesten den Eindruck, dass nach dem Glauben der Isländer

<sup>1</sup> Biskupa sögur II S. 96.

mit dem gottheiligen Wasser ohne Gudmunds »Besingen« nicht viel los war. Auch lässt es sich kaum sagen, aus welchen Quellen Gudmund sein ganzes System hatte; nicht übersehen darf man die Notiz<sup>1</sup>: »Viele Sachen nahm er in seinen Glauben auf, von denen Keiner wüsste, dass Jemand sie vorher hier zu Lande (d. h. auf Island) angenommen hätte«. Aber dass er nichts davon erfunden hat, haben wir teils schon gesehen, teils wird es uns aus dem folgenden klar werden.

### 3. *Der Weltjordan.*

§ 61. Die Identität der vielen Gewässer mit dem Jordan ist nach den Theologen (Aquinas oben S. 167) und gewöhnlich auch in volkstümlicher Auffassung, wie wir gesehen, sakramentaler oder religiös-magischer Art. Doch hat uns ein Abschnitt der Verteidigungsrede des Bischofs Gudmund eine besondere Anschauung erschlossen, nämlich die mythisch-geographische oder -physische. Sie umfasst teils das Erdreich: der Jordan ist Hauptstrom des ganzen irdischen Wassersystems (hier cap. 3); teils auch das Jenseits: die Jordanquelle befindet sich im Paradiese (cap. 4). (Auch diesen Doppelabschnitt werden wohl andere vielfach ergänzen können).

Die Vorstellung von einer physischen Verbindung des palästinensischen Jordans mit fernen Gegenden hat einen natürlichen Ausgangspunkt in ganz nüchternen Wahrnehmungen und Schlussfolgerungen. Mittelalterliche arabische Geographen wussten über den Zogarsee (Totes Meer) und den Jordan dies zu berichten<sup>2</sup>: »Das Niveau dieses Sees

<sup>1</sup> Sturlunga saga, hrsg. von KÅLUND, I (1906) S. 148. — Noch im 14. Jahrh. hat Einar Gilsson ein Gedicht über Gudmund Arason verfasst und hier auch die Verhörsszene paraphrasiert, Skjd. A II 406, B II 432.

<sup>2</sup> A. F. MEHREN, Manuel de la Cosmographie du moyen âge . . . . de Shems-ed Din (usw., Copenhague 1874) S. 133.



hebt sich nicht im Winter, obschon er viel dorthinab strömendes Wasser empfängt, und senkt sich auch nicht im Sommer. Der Jordan entlädt dort seine Wasser Tag und Nacht. Es gibt verschiedene Annahmen über die Wasserabsorption dieses Sees: einige sagen, dass er mit einem zwei Monate entfernten Lande in Verbindung steht, dass seine Wasser dort hinabströmen und dem Ackerbau sowie zum Getränk dienen . . . . noch andere sagen, dass seine Wasser sich unter die Erde hin verlieren und sich mit dem Roten Meere vereinigen«. Schon der Talmud erwähnt die Annahme, der Jordan laufe vom Salzmeer weiter und ergiesse sich ins »grosse Meer«<sup>1</sup>.

Derb und deutlich ist ein Bericht über russische Pilger im 14. Jh.; doch ist hier nur von einer partiellen, besonderen, nicht von einer die ganze Welt umfassenden Verbindung die Rede: »In dem grossen Altar (der Sofiakirche zu Byzanz) befindet sich der Brunnen, der mit dem heiligen Jordan in Verbindung steht. (Eines Morgens) zog die keiserliche Wache ein Gefäss aus dem Brunnen, und die russischen Pilger erkannten es wieder; die Griechen wollten es nicht glauben. Die Russen sagten: Es ist unser Gefäss, es fiel uns aus den Händen, als wir im Jordan badeten«. Weiter entdeckte man dann eines Tages ein Kästchen mit Gold im Brunnen »und wunderte sich; so enthüllte sich der Brunnen auf Gottes Befehl und wurde »Jordan« genannt«<sup>2</sup>.

In dem System des Bischofs Gudmund (oben § 60) tritt die sakramentale Heiligkeit aller Gewässer als das primäre hervor; die geographische Weisheit liefert weitere Stütze dafür. Dem entspricht, dass hier auch die physische Ver-

<sup>1</sup> Siehe oben S. 79.

<sup>2</sup> Le pèlerinage d'Étienne de Novgorod, It. russes S. 117. Arabische Geographen berichten über eine physische Verbindung zwischen einem Brunnen von Tyrus und dem Euphrat, MEHREN, Manuel S. 134.

bindung mit dem Jordan alles Wasser umfasst: Gott hat es von Anfang so geplant und damit der sakramentalen Verbindung, die erst mit Jesu Taufe eintrat, vorgearbeitet. »Alle Quellen sind das Wasser des Jordans«. (Also wieder einmal Iardanos gleich Strom!? S. 78). Der Jordan ist das wichtigste der vier Elemente. Aber auch die Verknüpfung mit dem Paradiesmotiv muss einen Weltjordan ergeben (s. cap. 4): Der paradiesgeborene Fluss strömt in vier Grossarmen durch die Welt und quillt allenthalben hervor.

Aus welchen Schriften Gudmund dies, direkt oder indirekt schöpfte, ist unbekannt. Wir treffen aber anderwärts im hohen Norden denselben Welt-Tauffluss, über den ein Mann auf Island spekulierte, als Glied volkstümlichen Glaubens, nämlich im äussersten Norden der (ehedem) katholischen Welt, Finnland. Die Zaubersegen über den Ursprung des Wassers sagen nicht bloss aus: »Dein (des Wassers) Geschlecht ist vom Berge, / vom Felsen dein Wachstum, / dieses Wasser ist aus dem Jordan«, und: »Du hast geraume Zeit im Berge gelegen, / lange im Felsen geruht, / an der Seite des Jordanflusses, / vor (den Füßen) Adam(s) und Eva(s)«; sondern auch: »Das Wasser ist dem Jordan entsprungen, / alle Flüsse sind aus dem Jordan«; und (umgekehrt): »Getauft ward der Allgewaltige / dort an Jordans Fluss, / an des heiligen Stromes Strudel, / in den alle Ströme münden; / damit lösche ich den Schmutz (der Krankheit)«<sup>1</sup>. U. HOLMBERG zieht, wie wir meinen mit Recht, aus diesen finnischen Liedern allein den Schluss, dass man sich im mittelalterlichen Westeuropa den Jordan als Zentralquelle vorgestellt hat<sup>2</sup>. Die finnischen christlichen Zauberlieder entstammen ihrer Verbreitungsrichtung nach,

<sup>1</sup> KROHN MUF S. 107; SKVR I 4, 1 Nr. 554.

<sup>2</sup> U. HOLMBERG, Der Baum des Lebens (Helsinki 1922) S. 72.

mit wenigen, leicht erkennbaren Ausnahmen, dem katholischen, nicht dem griechischen Europa.

#### 4. *Der Paradiesjordan.*

§ 62. Die kosmische Heiligkeit des Jordans hängt mit der Vorstellung vom Paradiesesflusse recht eng zusammen. Der Fluss, der die Menschenwelt umspannt, hat selbst seine Quelle ausserhalb derselben, mag nun der Ursprungsort nur in mythischer Ferne oder oben im Himmel liegen.

Uralt und verbreitet ist die Vorstellung von einem Weltstrom, der aus himmlischer Höhe oder aus dem Urzeitsparadiese quillt und, viergeteilt, die ganze Erde durchströmt<sup>1</sup>. In Altisrael ist die Überlieferung diese (Gen. 2, 10 ff.): »Es ging aus von Eden (dem Garten gen Osten) ein Strom, zu wässern den Garten, und teilte sich von da in vier Hauptwasser«; diese heissen Pison, Gihon, Hiddekel und Phrat. Tatsächlich haben ja Tigris und Euphrat ihren gemeinsamen Ursprung im Hochgebirge; auf ein solches hat die Tradition dann wohl auch den Paradiesgarten verlegt.

Dass eben der Jordan in sehr alter Zeit als paradiesischer Weltstrom gegolten hätte, davon lassen sich kaum deutliche Zeugnisse finden, obschon das viele Sonderbare an seinem Lauf eine solche Wertung nahezulegen scheint (ob. S. 78 f.). Aber jedenfalls vereinigen sich später mythische Vorstellungen mit der historischen Tradition, der Johannesverehrung, in einer ausserchristlichen Religion, dem Mandäismus, und erheben den Jordan in die gewaltige Funktion. Den Mandäern war der Gedanke äusserst wichtig, dass sie den Jordan überall hatten: ein jedes fliessende, mithin zur Taufe geeignete Wasser gehört unter die »Jor-

<sup>1</sup> Ebda S. 72 f.

dane« und hat als ein Jordan letztlich seinen Ursprung unter Gottes Thron im Norden, von wo er Vergebung der Sünden und göttliche Reinheit herabströmen lässt<sup>1</sup>. (Das erdgeographische Moment ist hier nicht sehr deutlich ausgedrückt und tritt wohl hinter der sakramentalen und jenseitsmythologischen Einheit zurück.)

Eine alte Redaktion des jüdischen Henochbuches, der sogenannte slavische Henoch, urspr. sicher griechisch (um den Anfang unserer Zeitrechnung entstanden?) gibt (cap. VIII) den Universalströmen keine Namen. Vier Quellen entspringen im Paradiese, »und sie teilen sich in vier Teile« und durchströmen das Paradies Edems, »und von da gehen sie hervor längs der Erde, und haben die Umkehr ihrem Kreis [sic] wie auch die anderen Elemente«<sup>2</sup>.

Man konnte dagegen erwarten, innerhalb der christlichen Mythologie den Jordan sehr früh zum Universalfluss erhoben zu sehen. Solches scheint jedoch für die ersten Jahrhunderte nicht nachweisbar. Eine sehr ausführliche apokryphe christliche Quelle des ausgehenden Altertums zeigt die verschiedenen Vorstellungen, die wir sonst im Welt- und Paradiesjordan vereinigt finden können, gesondert; aber eben der Jordan wird hier nicht genannt. Diese Schrift ist die griechische, auch in syrischer und in lateinischer Redaktion vorliegende, *Apocalypsis Pauli*, vermutlich kurz vor 400 verfasst<sup>3</sup>. Und hier werden jedoch (sect. 21 ff.) für das Jenseitige nicht weniger denn fünf Gewässer erwähnt:

<sup>1</sup> Vgl. W. HEITMÜLLER, Im Namen Jesu S. 195.

<sup>2</sup> N. BONWETSCH, Das slawische Henochbuch, Abh. d. kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl., NF, Bd. I Nr. 3 (Berlin 1896), S. 12 f.

<sup>3</sup> *Apocalypses apocryphae*, ed. TISCHENDORF (1866) S. 50 ff. Lateinische Fassung M. RHODES JAMES, *Apocrypha anecdota* (Texts and Studies, Contributions to biblical and patristic Literature II 3) S. 22 ff.



1. Der Fluss Okeanos, dessen Anfang an den Himmelskreis festgemacht ist, und der die ganze Erde umgibt (vgl. oben den »Kreis« des Henochbuches, und Gen. 1, 2. 7).

2. Der See Acherusa, in den die reuigen Sünder auf Geheiss des Engels Michael geworfen werden (lat. Fassung: von Michael getauft werden), um nachher in die Gottesstadt zu kommen. — In der syrischen Bearbeitung ist der Name zu »Eucharistia« entstellt — hat eine sakramentale Wirkung hier dem Gedanken vorgeschwebt? — und sein Wasser ist weisser als Milch; die Seelen werden hier (syrisch) jedoch nicht hineingeworfen, sondern Michael trägt sie hinüber.

3. Vier Flüsse, welche die himmlische Gottesstadt umgeben; sie fliessen mit Milch, Honig, Öl, Wein (so auch im slav. Henoch). — Syrisch heisst es statt dessen: sie sind die Gleichnisse der irdischen Flüsse Gichon, Pison, Euphrat, Tigris.

4. Ein Fluss, an dem Paulus alle Propheten trifft. (Vielleicht ist dieser jedoch einer von jenen vier Flüssen.)

5. Im Paradiese, wo Adam und Eva sündigten, rinnt aus der Wurzel eines mächtigen und schönen Baumes ein Wasser, das sich in vier Betten verteilt: Pheison, Geon, Tigris, Euphrat (vgl. syrisch Nr. 3); diese sind noch vor Himmel und Erde geschaffen.

§ 63. Den Kirchenvätern ist, wie wir oben (§ 54) hörten, das Taufwasser und alles Wasser durch Jesu Taufe jordanisiert. Die Vermutung dürfte nicht allzu kühn sein, dass diese Idee von Christus, der in dem Jordan alles Wasser im Nu sakramental beeinflusst, den Vätern so nahe lag, eben weil ihnen das alte Weltbild von dem physisch-überphysischen Zusammenhange aller Gewässer mit einem göttlichen Hauptstrome vertraut war. Hier musste die johan-

neische Gedanken- und Bilderwelt sehr förderlich sein; schon hier bietet sich auf christlichem Boden die Verknüpfung von Mythologischem und Sakramentalem. Man denke an Joh. Ev. 3, 5; 4, 10. 14; Apoc. (2, 7;) 21, 6; 22, 1 f. 17: Eine Neugeburt aus Wasser tut not; lebendiges Wasser bietet Christus; der Fluss des lebendigen Wassers quillt vom Throne Gottes und Christi im Paradiese hervor. Also Taufwasser und Himmelstrom (der traditionell zugleich als Weltstrom gilt) ist ein und dasselbe Wasser des Lebens. Die johanneischen Schriften nennen zwar den Jordan nicht in diesem Zusammenhang (vgl. unten § 67); stand aber der Kirche fest, dass die Taufe aus Jesu Taufe im Jordan ihre Kraft bezog, so könnte wie von selbst der Jordan in die Funktion als Welt- und Himmelfluss hineingleiten. (— Etwas anders gewendet ist das Bild in der oben S. 122 f. angeführten gnostischen Predigt bei Hippolytos.)

§ 64. In der Kunst sehen wir bisweilen den Jordan mit den alten Paradiesströmen sozusagen parallelisiert, so, wenn z. B. Christus auf einer frühen Glasmalerei (Rom)<sup>1</sup>, auf Bergeshöhe stehend, den Jordan (mit Namen bezeichnet) zu seinen Füßen hat, und darunter wiederum die vier Paradiesströme einem Felsen entspringen. Eine wirkliche Identifizierung ist aber hier nicht geboten. — Eine Einwirkung des Himmelsjordanmotivs auf andere Art wäre man eher versucht anzunehmen, wo, wie im Frühmittelalter häufig, über Jesus bei seiner Taufe das Wasser nicht vom Flusse kommt, obgleich der Herr dort steht, sondern von oben, entweder aus dem Schnabel der Taube oder direkt vom Himmel (ersteres auch bei Darstellungen der Kindertaufe), sodass das Taufwasser als direkt (urwasserhaft-)

<sup>1</sup> CABROL I 1, 885 ff.

himmlisch veranschaulicht wird<sup>1</sup>. In einigen Fällen wird jedoch der vertikale Lauf auf unbeholfener Darstellung beruhen<sup>2</sup>.

Recht merkwürdig ist eine Stelle aus dem Gedichte *La Chanson d'Antioche* (12. Jahrh.; um 1200 umgearbeitet); hier ist einer von den vier Paradiesströmen, nämlich der Euphrat, eine Art Gegenbild des Taufflusses Jordan geworden (vgl. oben S. 132): im Jordan hat Johannes den Herrn getauft; nun tauft ihn seinerseits der Herr im Euphrat (vgl. unten S. 189 f.): einige Kreuzfahrer ziehen weit gen Osten,

et passerent Euftrate, la forte aive corant.  
Et cil est uns des fluns que Diex parama tant,  
de paradis descent, si com trouvons lisant,  
où nostre sire Diex baptisa saint Jehan.<sup>3</sup>

Andere Lesart im Schluss: »de paradis méismes, dont Diex jeta Adant (Adam), u nostre sire« usw.

§ 65. In der Würde als Paradiesfluss treffen wir den Jordan unbestreitbar im Hochnorden. Vielleicht hat schon ums J. 1000 ein Skalde hieran gedacht, wenn er Christus am Urdsbrunnen sitzen lässt. Deutlich spricht sich um 1200 der Wasserwundermann Gudmund (oben S. 176) aus: Der Jordan »ist dasselbige Wasser, das der Herr im Anfang der Welt im Paradiese schuf; noch heute ist seine Quelle dort«.

<sup>1</sup> De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana* 1876 S. 11 mit Tab. 1. Vgl. hierüber CORBLET II 526 f. und 576, der auf Ennodius' (ums J. 500) 148tes Epigramm hinweist (CSEL VI 607), das auf eine entsprechende Taufsitte anspielt: Wasser des Baptisteriums von der Decke herabfließend.

<sup>2</sup> So Fig. 165 bei EM. MÂLE, *L'art religieux du XII<sup>e</sup> siècle en France* S. 240, wo die Anbringung der Quellflüsse »Jor« und »Dan« zeigen, dass der Fluss nicht Wolken sondern Bergen entspringt.

<sup>3</sup> *La chanson d'Antioche*, ed. PAULIN PARIS II (1848) S. 43. *aive* d. i. aqua; *parama* liebte sehr.

Wenn nach Gudmund weiter die Jordangewässer hienieden allen »zum Leben« und zur »Hilfe« dienen, kann dies an Apok. 22,1. 2 anklingen: Der Fluss des Lebenswassers, der von Gottes Thron herausquillt, ist vom Holz des Lebens umpflanzt, dessen Blätter zur Gesundheit der Völker dienen (vgl. ob. § 49); und deutlich haben wir die Spur der johanneischen Gedanken in Gudmunds Ausführungen über den inneren Jordan (oben S. 176).

Und Finnland. Das Wasser wird in der Besprechung (oben S. 179) angeredet: »Lange hast du im Felsen geruht, / an der Seite des Jordanflusses, / vor den Füßen Adams und Evas«. Hier scheinen zwar ganz verschiedene Dinge zusammengeworfen; denn der Fels mag der Wüstenfels sein, aus dem Moses Wasser schlug; aber der Spruch will sicher, nach Analogie finnischer religiöser Zaubersprüche, einen Urstand schildern, ein Dasein im Weltanfang. Moses gehört sowohl wie Adam und Eva und auch der Jordan der Urzeit zu. Hieraus folgt auch, dass nicht an Adams legendarische Busse im Jordan nach dem Sündenfall gedacht ist, sondern der Jordan floss im Paradiese unserer Voreltern.

Ganz in die Ewigkeit hinein erstreckt das Jordan-Ereignis seine kosmische Wirkung: In der Vollendung wird nach mittelalterlicher Weisheit alles Wasser in den vollen Verklärungsstand eintreten. Das Elucidarium des Honorius von Autun, 12. Jh., schildert<sup>1</sup>, wie alles Wasser (sowie alle Himmelskörper), die jetzt rastlos dahineilen, dann zum Stillstand, zur grossen Ruhe gelangen werden, und er fügt hinzu: »Das Wasser, das Christi Körper zu benetzen gewürdigt war und die Heiligen in der Taufe abwusch, wird an Schönheit alles Kristall übertreffen« (man vgl. Apok. 15, 2 mit 22, 1).

<sup>1</sup> III cap. 15 (MIGNE PL 172, 1168).



So sehen wir das ganze Dasein umspannt: von der Quelle im Urzeitsparadiese durch die Stromläufe der Welt zum stillen Spiegelglasmeer im Gottesreiche.

## VII. DIE TAUFTE JESU IM JORDAN

§ 66. Lassen sich so aus der Jordanverehrung Schlüsse ziehen auf volkstümliche hohe Wertung der Taufe Jesu, so sind wir viel weniger günstig gestellt in Betreff ganz direkter Zeugnisse. Über das Zentral-Ereignis selbst mögen (von den damit verbundenen Jordanwundern abgesehen), nur recht selten solche volkstümlichen Aussagen vorliegen, die anderes und mehr als die üblichen kirchlichen Wendungen erhalten. Wir versuchen in diesem Abschnitt zuerst einen kurzen Überblick über die allgemein kirchliche Linie, dann einen Einblick in die »Volksdichtung« (mehr oder weniger volkstümlicher Art).

### 1. *Evangelien und Apokryphen.*

§ 67. Die kanonischen Evangelien geben uns einen deutlichen Richtungspunkt für die urchristliche Zeit. Der Evangelist Markus lässt die Tatsache ohne weiteres gelten; er berichtet unbefangen in einem Hauptsatze, was er übernommen hat: Jesus kam und wurde getauft im Jordan von Johannes. Aber weiterhin spüren wir die Befremdung der Vorstellung gegenüber, dass der Heiland von einem Menschen die Taufe »der Busse« empfangen habe, und gar von dem Begründer eines anderen Heilsweges (der Gemeinde der Johannesjünger)<sup>1</sup>. Leise ist die Befremdung noch bei

<sup>1</sup> Ob Jesus tatsächlich getauft worden ist oder nicht, sollte uns hier nicht beschäftigen. Moderner Skepsis gegenüber ist wohl jenes Verhalten der Evangelien nicht ganz ohne Interesse. Vgl. BERNOUILLI, Johannes der

Lukas, der Jesu Taufe in einem Nebensatze mitteilt als der Geistesoffenbarung vorausgehend. Stärker bei Matthäus, der noch vorher das Anstössliche unterstreicht (wie bei der Geburtsgeschichte) und dann zu entfernen strebt: Johannes weigert sich und gibt nur auf Jesu ausdrücklichen Befehl nach. (Das judenchristliche Hebräerevangelium und das gnostizierende Ebioniten-Evangelium (»der zwölf Apostel«) verhalten sich wesentlich wie Matthäus, doch erzählt jedenfalls letzteres die Taufvollziehung in einem Hauptsatze; die Geistesmitteilung ist aber das Wichtigste.)

Der vierte kanonische Evangelist endlich erwähnt wiederholt den Täufer und sein Wirken, vermeidet aber vollständig, auch nur ein einziges Mal (so auch 1,31 ff.) zu sagen, dass er Jesum getauft habe. Die übliche Auffassung, dass der Verfasser die Tatsache unerwähnt lasse als den Lesern schon bekannt und als etwas an sich Gleichgültiges, das doch herauszuhören sei<sup>1</sup>, trifft kaum das Richtige. Der Täufer hat nach diesem Verfasser Jesu durchaus nichts geben können als nur Zeugnis von dessen Herrlichkeit, nämlich von der Herabkunft des Geistes, (welche allen Evangelisten<sup>2</sup> die Hauptsache ist). Sätze wie 1,31 ff., besonders aber 3,26 »Meister (Johannes), der bei dir war

Täufer und die Urgemeinde (1918) S. 115. Dieser Verfasser meint anderseits (S. 112), die Urgemeinde habe von dem Moment an, wo sie die Taufe auf Jesu Namen als Zugangsbedingung forderte, »ein unbezwingbares Interesse daran, Jesus als Täufling sich vorzustellen«. Aber warum? Und hören wir z. B. etwas darüber, dass die Johannesjünger sich den Täufer als vorher getauft vorstellten? Soll der erhabene Stifter sein Gnadenmittel notwendig erst selbst nötig gehabt oder erprobt haben? — Die Mandäer haben zwar, wie es scheint, den Jôhannā eine Art Taufe durch den Messias empfangen lassen, LIDZBARSKI, *Ginzā* S. 193, aber zuletzt, als Vollendung seines Erdenlaufes; vgl. auch oben S. 184.

<sup>1</sup> So noch REITZENSTEIN, *Vorgesch.* (1929) S. 57.

<sup>2</sup> Wie auch Acta 10, 38; vgl. JUSTINUS, *Dial. c. Tryphone* 8 (MIGNE PG 6, 493): den Messias soll nach jüdischem Glauben Elias »salben«.

jenseits des Jordans, von dem du zeugtest, siehe der tauft«, deuten m. E. darauf, dass die Taufe Jesu dem Verfasser nicht gleichgültig, sondern eigentlich ein Ärgernis war<sup>1</sup>. Vielleicht hängt es hiermit zusammen, dass der Evangelist im ersten Kapitel über den Johannes-Jesus-Auftritt gar nicht direkt berichtet, in welchem Falle eine derartige Verschweigung schwieriger wäre, sondern nur in Sätzen, die als Konfessionen des Täufers geformt sind.

§ 68. Die ausserkanonische Evangelienliteratur (insoweit sie das ganze Leben Jesu berücksichtigte) hat, von den beiden obenerwähnten sehr alten Werken abgesehen, eine ganz andere Richtung eingeschlagen. Meist ist uns zwar diese Literatur, was die Taufperikope betrifft, nur in kurzen Zitaten oder durch blosse Anspielungen bekannt<sup>2</sup>. Andererseits erstrecken sich die Zeugnisse weit ins Mittelalter hinab. — Die gefundene Lösung des Problems ist dieselbe, die wir auch in der Grosskirche finden. Die Tatsache der Taufe steht ganz unbedenklich fest, dies aber darum, weil ihre Bedeutung nun keine christologische (messianische) ist, sondern eine sakramentale: nicht mit dem Täufling, der schon im voraus Gott ist, geschieht etwas Eingreifendes, sondern mit dem Elemente, welches jetzt durch den Gottessohn (und den Geist) Heilskraft erhält. Letztlich haben ja die Bedenken der ersten Gruppe und das positive Interesse der zweiten einen gemeinsamen Grund in der Überzeugung, Jesus habe für sich selbst keine Taufe nötig gehabt.

Dieses Verhalten der zweiten Gruppe zeigt sich wohl schon in den Wundern (oben cap. I—II), die sich nach

<sup>1</sup> Insofern möchte man also USENER zustimmen, wenn er nämlich im Joh. Ev. einen nicht getauften Christus finden will, nicht aber darin, dass dies die altchristliche Überlieferung sei.

<sup>2</sup> Vgl. ob. §§ 7. 8. 10. 14. 21; mandäisches § 15.

diesen Berichten mit oder in dem Wasser vollziehen: es stockt in seinem Lauf, es schwillt heran, es empfängt in wunderbarer Weise das göttliche Feuer<sup>1</sup>; denn hier kommt nicht bloss die Gottheit, sondern sie will das Wasser durch ihre Berührung in dessen tiefstem Wesen erschüttern, will es heiligen. Nur eine scheinbare Ausnahme bildet die Form des Stehwunders, wo das Weichen des Jordans (nach Psalm 114) als dem Sich Sträuben des Täufers entsprechend empfunden wird (vgl. den Chronicon-paschale-Bericht mit Matth. cap. 3). Denn der Täufer bei Matthäus sträubt sich aus ethischen Gründen (Jesus bedarf keiner Reinigung durch einen sündigen Menschen); der Fluss dagegen weicht in physischer Scheu, das stoffliche Element des Wassers bebt zurück vor der göttlichen Potenz.

Wo innerhalb dieser Gruppe dennoch ein Bedenken wegen der Taufe Jesu durch einen Menschen spürbar wird, findet man die Lösung, Jesus habe sich in Wirklichkeit selber getauft, Johannes habe ihm nur die Hand aufs Haupt gelegt; so das äthiopische Apokryphon. Oder man schafft einen gewissen Ausgleich dadurch, dass Jesus nachher den Täufer tauft; so nach dem arianischen Kommentarwerk »Opus imperfectum in Matthaeum«<sup>2</sup> (4. oder 5. Jh.), wo Jesus auf Johannes' Bitte antwortet »Lass nur vorläufig« (Modo interim sine); der Kommentator fügt hinzu: »(damit) gab er an, dass nachher (postea) Christus den Johannes taufte, obwohl das (nur) in geheimeren Büchern offen geschrieben steht«. Nach der Chanson d'Antioche (oben S. 184) erfolgt die Taufe Johannis später im Euphrat. Anders in einem italienischen Apokryphon, in einer Hschr. des 14ten

<sup>1</sup> Andererseits findet sich das Lichtwunder auch im Ev. der zwölf Apostel.

<sup>2</sup> MIGNE PG 56, 658.



Jhs. erhalten<sup>1</sup>: »Und Christus sprach: Taufe erst mich, und ich werde dann dich taufen . . . (es folgt Jesu Taufe, der Geist, die Stimme). Und dann legte Christus seine Hand dem heiligen Johannes aufs Haupt und taufte ihn in jenem selbigen Flusse«. Ebenso die Beischrift einer bildlichen Darstellung des 12ten Jhs.: »Ubi XPS et Ihoannes in Iordane flumine tincti fuerunt«<sup>2</sup>. So meint wohl auch ein altfranzösisches Leben Christi: »Et sains Jehans le baptisa, et il baptisa saint Jehan«<sup>3</sup>.

## 2. Kirchliches.

§ 69. Während das Judenchristentum — und auf eigene Weise eigentlich auch die Gnostiker — auf der Linie der christologischen Wertung verblieb, schlug die Grosskirche<sup>4</sup> denselben Weg ein, auf dem wir die zweite Gruppe der Apokryphen fanden: Jesu Taufe hatte keine wirklich christologische Bedeutung (die Herabkunft des Geistes war mehr eine Offenbarung den Menschen, auch als Vorausnahme der Wirkung der Christentaufe, als eine Kraftzuführung dem Heilande<sup>5</sup>). Aber die Berührung Gottes mit dem Jordan war direkt soteriologisch wirksam. Sie begründete oder stellte wieder her die Reinheit der Gewässer (oben S. 166 ff.); sie war eine prinzipielle Einsetzung, oder doch Vorbereitung, der Christentaufe — ihre Segenswirkungen für die Mensch-

<sup>1</sup> FRIEDMANN, Altitalienische Heiligenlegenden (Ges. f. roman. Lit. 14) S. 87.

<sup>2</sup> STRZYGOWSKI XI 6; JACOBY, Bericht S. 87.

<sup>3</sup> Christi Leben . . . altfranzös. Version, h. v. EMIL KRAPPE (1911) S. 16.

<sup>4</sup> Für Einzelheiten und Einzelbelege sei besonders auf J. BORNEMANN, Die Taufe Christi durch Johannes in der dogm. Beurteilung . . . der vier ersten Jhh. (1896) verwiesen.

<sup>5</sup> BORNEMANN S. 29 f. 49. Oder der Geist »salbt« den Fluss, ob. S. 175, vgl. 187<sup>2</sup>. Seine jährliche Wiederkunft (ob S. 128 ff.) ist selbstvstl. nichts »Christologisches«. Vgl. auch unten § 82.

heit liessen sich damit einfach als Rückschlüsse aus den Wirkungen der Gemeindetaufe gedankenmässig bestimmen. — Eine Konkurrenz entstand durch den Stiftungsbefehl Matth. 28, 19; gewissermassen eignete sich wohl die Taufperikope, weil sie über ein Ereignis berichtet, besser denn Matth. 28 als Seitenstück zur Einsetzung des Herrenmahls.

Die Wirkung auf die Menschen, die von der Taufe Christi — wie von der Gemeindetaufe und überhaupt von allen Erlösungsquellen — ausgeht, wird etwas verschieden empfunden in der östlichen und in der westlichen Kirchenwelt. Der hellenistischen Frömmigkeit war der Weg und der Inhalt des Heils, vom dämonischen Sündenstoff befreit, göttlicher Natur teilhaft zu werden (2. Petri 1, 4). »Durch die Teilhaftigkeit an seiner fleischlichen Parusie (im Jordan) werden wir auch seiner göttlichen Gnade teilhaft«<sup>1</sup>. Im 12. Jh. drückt sich ein griechischer Pilger<sup>2</sup> so aus: Der heilige Jordan ist der Fluss, »in dem mein Jesus, arm geworden, (nach 2. Cor. 8, 9), durch seine Taufe das grosse Geheimnis meiner Neubildung (*ἀναπλάσεως*) vollbrachte«. — Nach allen Seiten hin, und negativ wie positiv, hat eine für breitere Schichten bestimmte Schrift, das äthiopische Apokryphon (s. oben § 7) das grosse Werk beleuchtet: Der Täufling Jesus sagt, er werde heute den Bösen zermalmen und ertränken [vgl. S. 117], die Seelen im Hades befreien, die Sünden Evas tilgen, den Adam neubilden, alle Gewässer heiligen. Alles dies kann sehr gut aus hochkirchlichen Predigten, Liturgien, Traktaten zusammengestellt werden.

Wie grob materialistisch sich selbst literarische Kleriker die Wirkung der Christentaufe vorstellen konnten, zeigt

<sup>1</sup> Kyrillos von Jerusalem, 4. Jh., MIGNE PG 33, 443.

<sup>2</sup> Johannes Fokas, Ekphrasen en synopsēi, in LEO ALLATIUS' Symmikta (Köln 1653) S. 32 f.

eine Aussage über den Patriarchen Severus von Antiochia, um 500<sup>1</sup>, dass noch sein entseelter Körper »den süßen Duft der Taufe aushauchte; dieser Wohlgeruch hatte ihn sein ganzes Leben lang nicht verlassen«; wer hierüber nicht Bescheid wusste, glaubte, der Heilige habe sich mit Myrrha parfümiert. Es ist vielleicht erlaubt, im Sinne des Erzählers hinzuzufügen: dieser Wohlgeruch entstammte letztlich dem hochheiligen Körper Christi, der sich in den Jordan tauchte.

Die lateinische Kirche hielt grundsätzlich an dem Zusammenhang zwischen Christi Taufe und der Christentaufe fest (vgl. oben § 54). Symbolisch äussert sich dies noch im Weihwasserritual an dem Vorabend des Epiphantias: der Priester taucht das Kruzifix ins Wasser als eine exorzistisch wirkende Wiederholung der Taufe Christi, während hierauf bezügliche Antiphonen gesungen werden<sup>2</sup>. Zwar wurde allmählich der Zusammenhang kaum so lebhaft empfunden wie im Osten, wie ja auch das Epiphantiasfest ein anderes Thema erhielt (Anbetung der Könige). Hinzu kam, der ethischen Auffassung mehrerer Lehrer des Westens gemäss, eine teilweise verschiedene Wertung des Inhalts der in der Taufe gespendeten Gnade: Mehr Vergebung der Sündenschuld als Abwaschung des Stoffes der Sünde. Dennoch begegnet uns das Bild der »Abwaschung« (im Jordan) auch hier oft genug<sup>3</sup>, sowohl bei den Gelehrten (so Lactantius: »Tinctus est . . . . in Jordane flumine, ut lavacro spiritali peccata . . . . carnis, quam gerebat, aboleret«<sup>4</sup>) als auch z. B. in Hymnen, »Ad Jordanis flumina nostra lavit crimina«<sup>5</sup>, was auch in einem volkstümlichen Segen, Hschr.

<sup>1</sup> Patr. or. II 259 f., syrisch mit franz. Uebers.

<sup>2</sup> Vgl. REITZENSTEIN, Vorgeschichte S. 192 f.

<sup>3</sup> Vgl. für die Christentaufe SEEBERG II<sup>3</sup> 380 f.

<sup>4</sup> Institutiones IV 15 (MIGNE PL 6, 491; BORNEMANN S. 75).

<sup>5</sup> MONE, Hymnen I 39 Nr. 28.

des 13. Jhs., wiederhallt: »alse wærlích er uns abewuoch in dem Jordane unsere sünde« (A Nr. 30 S. 43).

Im Frühmittelalter fasst Gregor von Tours Jesu Wirken auf Erden als ein dreifaches auf<sup>1</sup>: Predigen, Wundertun, Einsetzung der Taufe (»baptismi gratiam tribuens«). Beispiel einer Erwähnung des letzten Stückes in volkstümlichen Predigten des Frühmittelalters ist die Ansprache, die der heilige Gallus bei einer Kirchenfeier zu Konstanz (nach 600), dazu aufgefordert, an die Menge hielt; er gab hier einen Überblick über die Hauptstücke des alten und neuen Testaments, aus dem letzteren (laut seiner Vita nach Walahfrid<sup>2</sup>) nur diese: Adventus domini, baptismus salvatoris, mirabilium gloria, crucis ignominia, resurrectio. Auch altdeutsche Predigten<sup>3</sup> späterer Zeit erwähnen Christi Taufe, mit der er die unsrige »gestetiget« (befestigt) hat oder »gereiniget«.

§ 70. Einen Platz als Glied der Glaubensregel — die doch selbst schon früh eben als Taufsymbol gebraucht ward — hat die Taufe Christi weder im Osten noch im Westen erreicht, jedenfalls nicht behaupten können. Nur in früher Zeit kommen Ansätze und Anspielungen vor; so besonders bei Ignatios<sup>4</sup>: »getauft von Johannes, damit alle Gerechtigkeit erfüllt werde« (zwischen »geboren« und »gekreuzigt«). Das Glied von der Christentaufe (»Vergebung der Sünden«) kam in den letzten Artikel, unter die Wirkungen des Geistes, welcher nur in wenigen Credoformen (des Ostens)

<sup>1</sup> Hist. Franc. I 19 (MIGNE PL 71, 171).

<sup>2</sup> Bibliotheca patrum (Lugd. 1677) XI 1047. Ähnlich in der lateinischen »Musterpredigt aus der Zeit Karls des Grossen«, SCHERER, ZfdA. 12, 438.

<sup>3</sup> SCHÖNBACH, Altdeutsche Predigten, Texte I 269. 153, vgl. I 157, II 33.

<sup>4</sup> Ad Smyrn. I 1 (Patres apostolici, ed. FUNK I 276); vgl. SEEBERG I<sup>3</sup> 136. 211 Anm. 2. S. meint, dies Glied habe dem ältesten, nur auf Christus bezüglichen Credo angehört.



als »auf den Jordan herabgekommen« bezeichnet wird (unten § 81). — Und doch kann uns noch spät, im äussersten Westen, Christi Taufe recht credomässig begegnen, so, wenn es in einem irischen Segen oder Hymnus heisst<sup>1</sup>: »Ich binde mich heute an die Kraft der Geburt Christi samt seiner Taufe, an die Kraft seiner Kreuzigung samt seiner Beerdigung, an die Kraft seiner Auferstehung samt seiner Himmelfahrt«.

### 3. Kunst und Dichtung.

§ 71. Hörte das Volk nicht von der Taufe Christi, wenn ihm allsonntäglich das Credo vorgesagt wurde, so schaute es doch das heilige Geschehnis vielerorts in den Darstellungen der Kunst<sup>2</sup>, was kaum weniger eindrucksvoll war als das Hören. Schon im 2ten Jahrh. ist das Motiv in Rom bezeugt. Es muss aber auffallen, dass die Denkmäler aus dem Frühmittelalter im Westen nicht sehr häufig sind. Um 1000 breitet sich dann das Motiv in wachsendem Masse aus, nicht zum wenigsten im Norden der Alpen, und gehört weiterhin durch Jahrhunderte zu den allerbeliebtesten das Leben Christi darstellenden Szenen. War nun auch der Auftritt, im Sinne der Frühscholastik, vor allem als Verherrlichung der sich hier offenbarenden Trinität gemeint, das breite Volk musste den Vorgang ganz unmittelbar fassen — hier tauchte der Heiland ins Wasser —, und es wusste

<sup>1</sup> WHITNEY STOKES, *The tripartite Life of Patrick I* (1887) S. 47 f. (irisch mit engl. Übersetzung). — Aus einer Aufzählung der »Sprünge« im Leben Jesu (vgl. unt. § 114) sei genannt: »Salit . . . de Jordane in cruce, de cruce in tumulum« usw. Migne PL 15, 1795 (Ambrosius).

<sup>2</sup> Es sei hier auf STRZYGOWSKI hingewiesen; für das Altertum ferner auf den Artikel *Baptême de Jésus* in CABROL II 1 (1907). G. MILLET, *Recherches sur l'iconographie de l'Évangile* (usw.), Paris 1916, S. 170 ff.; É. MÂLE, *L'art religieux du XII<sup>e</sup> siècle en France*, Paris 1922, S. 70 ff. Einen Überblick bietet K. KÜNSTLE, *Iconographie der christl. Kunst* (Freibg. 1928) I 375 ff.

dabei, dass das Hauptsakrament, welches der Eingang zum Reiche Gottes war, hier seinen hochheiligen Ursprung hatte. Für das Volk kamen natürlich wesentlich die grösseren Darstellungen in den Kirchen (Taufbecken, Fresken) in Betracht, am wenigsten etwa die Buchminiaturen. — Über Einzelzüge siehe oben § 11. 16. 22, unten § 75.

§ 72. Die frühmittelalterliche erzählende Dichtung in französischer, deutscher und englischer Sprache gibt uns, von einigen Wunderberichten (oben SS. 100f. 105. 112) abgesehen, kaum etwas sehr bemerkenswertes, noch hebt sie irgendwie die Taufe Jesu besonders hervor<sup>1</sup>. Es ist hier auch daran zu erinnern, dass die eigentlichen religiösen Dichtungen tatsächlich von Bibelfesten und theologiekundigen Klerikern verfasst sind. Innerhalb der deutschen Literatur erzählt das Heliandgedicht den Auftritt korrekt biblisch, nur mit dem anschaulichen (vielleicht Heiligenlegenden und -bildern entnommenen<sup>2</sup>) Zuge, dass die Taube sich auf die Schulter des Herrn niederlässt, — und ohne Anspielung auf die Christentaufe. Eine solche findet sich sonst mehrfach; so bei Otfrid (II 3): »Nu ist druhtin Krist gidoufit, thiū sunta in uns bisoufit« (ersäuft); Ezzo (11. Jh.): »er wūsch ab (näml. im Jordan) unser missetat, neheine er selber niene hat«; Frau Ava (12. Jh.): »do er in daz wazzer was gegangen, wasschen vnser sunde«; Adelbrechts Gedicht über Johannes Baptista (12. Jh.): »die toufe er uns erist gab« (wo aber »er« der Täufer ist)<sup>3</sup>. —

<sup>1</sup> Siehe jedoch die Zitate aus dem Alexiusgedicht ob. S. 144 und aus Ogier li Dancis unt. § 75.

<sup>2</sup> So FR. LOEWENTHAL, ZfdA. 57, 275 f. BULTMANN, Forsch. z. Religion u. Gesch. des A u. NT, NF Heft 12 (1921) S. 152, findet hier das Märchenmotiv von der Königswahl durch einen Vogel.

<sup>3</sup> Ezzo: WACKERNAGEL, Das deutsche Kirchenlied II 29. Ava: Zeitschr. f. deutsche Philologie 19, 156. Adelbrecht: C. KRAUS, Deutsche Gedichte des 12. Jhs. S. 23.

Ein regerer dichterischer Geist durchweht das altenglische Fragment über die »Höllenfahrt« (vgl. oben S. 167 f.). Im Hades begrüsst der Täufer den Heiland mit einer Ansprache; er fasst hier jene Taufhandlung als eine Begnadigung der ganzen Menschheit<sup>1</sup>:

»Und Jordan in Judäa, / wir beide in jenem Strome uns  
badeten zusammen. / Du überwarfst mit dem Wasser, Herr  
der Heerscharen, / milden Sinnes alle Stadtbewohner. / Also  
du und Johannes im Jordan / mit der Taufe lieblich be-  
lebtest / all diese Menschenwelt. Dess sei immer dir, Schöp-  
fer, Dank«. — Anschaulich wird hier die Erlösung der  
Menschen als schon mit Jesu Taufe vollbracht vorgestellt.  
Kirchliche Hymnen konnten indessen, wie wir oben (S. 192 f.)  
gehört, dies ebenso kühn aussagen.

§ 73. Die christliche Dichtung des alten Westskandina-  
viens kleidet sich wesentlich in dieselben Formen, die wir  
oben (S. 146) für die Pilgerliteratur erwähnten. Wenn  
auch das Motiv der Taufe Christi alles in allem nicht gerade  
so häufig vorkommt, wie vielleicht die skaldische Lobprei-  
sung des Pilgerbesuchs am Jordan erwarten liesse, so muss  
doch das Verhalten der ältesten uns erhaltenen nordisch-  
christlichen Dichtung, 10. und 11. Jh., Aufmerksamkeit  
erwecken. Von christlicher Poesie der ersten Bekehrungs-  
zeit, des 10. Jhs. und den Jahren um 1000, sind uns nur  
äusserst geringe Trümmer geblieben. Ausser einigen wenigen  
Strophen des Skalden Hallfred, in denen er u. a. sich mit  
einem tiefen Seufzer von den alten Göttern zum machtvollen  
Christus wendet, sind zwei winzige Fragmente überliefert;  
von diesen beiden hat das eine (von Þórbjörn Dísaskáld)  
die Christentaufe zum Thema, das andere (von Eilif Goð-

<sup>1</sup> GREIN, *Bibl. d. angelsächs. Poesie* I 195 (Vv. 131 ff.); THORPE, *Codex Exoniensis* S. 466 f.

rúnarson) sagt aus, dass Gott im Süden am Urdbrunnen thront und so seine Macht befestigt; hier ist sicher an den Born des Lebens im Paradiese (vgl. oben § 62 ff.) und möglicherweise zugleich an den Tauffluss gedacht<sup>1</sup>. — Aus dem 11ten Jh. sind nur etwa sechs Gedichte oder Fragmente christlichen Inhalts erhalten; hierunter zwei von dem Skalden Sigvat, nämlich eine Strophe über Christi Taufe und ein Liedchen von der Taufe der Tochter Sigvats<sup>2</sup>. Dieses Vorherrschen des Interesses für die Taufe, sei es der Menschen oder Jesu, wird kein Zufall sein und kann nicht darauf beruhen, dass eine spätere Zeit eben dieses Thema mit Vorliebe in der Erinnerung behalten hätte; die Vorliebe haben ohne Zweifel die Menschen der Bekehrungszeit gehegt. Es ist uns aus dieser alten Zeit keine Dichtung über Christi Geburt, Tod oder Auferstehung erhalten, dagegen wohl über Welschöpfung und Weltherrschaft. Jesu Taufe ist das einzige erhaltene Thema aus den Evangelien.

Die betreffende Halbstrophe, in der Poetik Snorri Sturlasons als von Sigvat Þórðarson (einem Laiendichter) gedichtet überliefert, sagt<sup>3</sup>:

»Einst schickte Jordans König vier Engel vom Himmel;  
der Strom wusch dem Weltherrscher das heilige Haar«.

Die vier Engel bei der Taufe Christi könnten, wie von FR. PAASCHE vermutet<sup>4</sup>, dem Anschauen einer bildlichen Darstellung entstammen; Sigvat war vielgereist, u. a. auch in Rom gewesen. Und zu dem schönen Satze von dem Strome könnte möglicherweise eine bildliche Darstellung,

<sup>1</sup> Acta Philol. Scand. 12, 91 ff.

<sup>2</sup> Das übrige aus dem 11. Jh. ist: Fragmente von Skapti und Þórarín, Þránds Engelgebet (fragm.) und ein Preislied über König Olaf den Heiligen.

<sup>3</sup> Skáldskaparmál cap. 52. Skjd. A 1 265, B 1 245.

<sup>4</sup> FR. PAASCHE, Kristendom og Kvad S. 20.



wo der Fluss selber um Christus hoch emporstrebt (oben § 14 ff.), Sigvats Phantasie inspiriert haben (der Strom ist Satzsubjekt).

Diese Halbstrophe hat nach F. JÓNSSONS Meinung als eine Art Refrain in Sigvats uns teilweise (27 Strophen) erhaltener Gedächtnisdrapa auf König Olaf den Heiligen († 1030) gestanden. Sigvat hatte, erzählt nämlich die Tradition<sup>1</sup>, zuerst daran gedacht, diese Drapa mit Refrain weltlicher Art (aus der Sigurdsaga genommen) auszustatten; eine Offenbarung des verewigten Königs hatte ihn jedoch auf ein heiliges Thema verwiesen: er solle die »Uppreistarsaga« dazu benutzen, d. i. wahrscheinlich die Geschichte von der Welschöpfung (und Neuschöpfung durch Christus?<sup>2</sup>). Trifft jene Vermutung F. JÓNSSON'S das Richtige, sollte also die Grosstat des Heilands am Jordan und damit die Freude an der Christentaufe das grosse Ehrengedicht durchweben (oder doch: mit durchweben, denn es könnte vielleicht von mehreren, jetzt verschollenen Refrains die Rede sein). Die Drapa hebt übrigens erst in ihrem Schlussteil die Heiligkeit des (Leichnams des) Königs besonders hervor.

Das merkwürdigste Glied der Halbstrophe ist noch unbesprochen. Gott wird mit einer »Kenning« (Umschreibung durch Kompositum) als *Jórdánar gramr*, Jordans König oder Fürst, benannt. Dies bezieht sich wohl nach dem Zusammenhang in erster Reihe auf die Taufe Christi, schliesst aber möglicherweise auch die Vorstellung vom

<sup>1</sup> Fornmannasögur V 64 und 210; vgl. F. JÓNSSON, Den oldnorsk-  
oldislandske Litteraturs Historie (2. Ausg.) I 595.

<sup>2</sup> Vgl. zum Namen, dass Caedmon (nach Bede IV 24), im Traume aufgefordert »Canta principium creaturarum«, nicht bloss die Schöpfung, sondern auch u. a. Jesu Leben besingt? Die Uppreistarsaga wäre also nach dem Anfangsteil benannt.

Jordan als Himmels- und Weltstrom ein (vgl. oben S. 184). — Wie Snorri (a. a. O.) uns belehrt, gibt es sonst noch drei derartige (sozusagen »geographische«) Kenningar für Gott: Er ist den Skalden auch Jerusalems (Jórsals) oder Griechenlands oder Roms König. Also zwei Namen nach den Grossreichen des Südens, zwei nach den Hauptorten des heiligen Landes, die letzteren dieselben die für nordische Pilger so ganz dominierten. Zu beachten ist noch, was RUD. MEISSNER sagt<sup>1</sup>: »Die ältesten Kenningar für den Christengott, *munka dróttinn* (Herr der Mönche), *Róms konungr*, *Jórðúnar gramr*, zeigen, dass man das Fremdartige der Vorstellung des Christengottes noch stark empfand. Sie verschwinden nachher vollständig«. Den ältesten nordischen Christen ist also der Jordan etwas sehr Auffälliges gewesen, ebenso wie das heilige Rom und die Mönche.

Die hier besprochenen Skaldenworte halten sich echt dichterischer Weise an den ganz konkreten Ausdruck; sie reflektieren nicht über die Segenswirkungen des Ereignisses, wie z. B. altdeutsche Gedichte es tun (S. 195). Eine religiöse Wertung (im Falle der Christentaufe) geht jedoch nicht ganz der ältesten nordischen Dichtung ab. Im 10ten Jh. preist Þórbjörn Dísaskáld<sup>2</sup> einen »Seefahrer«, der »in dem Born der Taufe war, den Mann, der die höchste Gabe des weissen Christ empfing«.

§ 74. Vom 12ten Jh. an spüren wir einen mehr biblisch-kirchlichen Inhalt. Recht ausführlich gehen mehrere Skalden auch dieser späteren Zeit auf das Ereignis ein. Die anonyme »*Leiðarvíska*« ist ein grösseres, bibelkundiges Gedicht (des 12ten Jhs.), obschon mit ziemlich volkstümlichem Rahmen, da es, an einen Himmelsbrief anknüpfend, die Heiligkeit

<sup>1</sup> R. MEISSNER, Die Kenningar der Skalden (1921) S. 369.

<sup>2</sup> Skjd. I A 144, B 135. Von anderen Gaben als eben der Taufe kann hier kaum die Rede sein.

des Sonntags einschärft und all das Heilige aufzählt, das an einem Sonntage geschehen ist (merkwürdig genug wird eben bei Jesu Taufe nicht ausdrücklich wiederholt, dass auch sie an einem Sonntage stattfand). Es heisst hier<sup>1</sup>:

»Der Walter aller Herrlichkeit liess den rühmlichen Johannes, den reinen Ehrenmann, sich taufen. Es kam gnadenbereit der heilige Geist und legte Salbe (*krisma*) auf das Haupt des Herrschers der Engel«.

Ähnlich, aber kürzer ist die Schilderung in diesem Fragment des Isländers Skáld-Þórir<sup>2</sup>, vermutlich des 12ten Jhs.:

»Eine hehre Taube kam und legte dem milden Macht-Skjöldung (König) des Himmels Krisma auf den Hutplatz (das Haupt)«.

Das Krisma (vgl. Ap. Gesch. 10, 38, oben S. 187 Anm. 2) erinnert an Bilder, auf denen die Taube mit einem Ölblatt auf Christus herabkommt. Es ist hier und in der *Leiðarvísa* kaum wirklich »christologisch« gemeint.

Bedeutsamer ist, was über die Heilsbedeutung der Taufe Christi ein anonymes Fragment<sup>3</sup> aus nicht bestimmbarer Zeit (13. Jh.?) bündig aussagt:

»Er wusch in dem reinen Wasser die Schuld und die Leidens-Merkmale unserer (Misse-)Taten ab«.

Die Prägnanz des Ausdrucks entspricht z. B. dem hymnischen »Ad Jordanis flumina nostra lavit crimina«. Ob der Dichter bei der Tilgung der Leidensmerkmale an Heilung unserer leiblichen Gebrechen (vgl. § 49 f.) oder vielmehr an den prinzipiellen Anfang unserer künftigen Verklärung

<sup>1</sup> Skjd. I A 622, B 628 (Str. 24).

<sup>2</sup> Ebda I A 573, B 567.

<sup>3</sup> Ebda II A 165, B 182. Das Gedicht »Lilja«, das auch eine Schilderung der Taufe Christi gibt, entstammt erst dem 14ten Jh.

denkt, sei dahingestellt. — Ein anderes Fragment<sup>1</sup> spielt auf die mit der Taufe Jesu gegebene Einsetzung der Gemeindefaule an: Christus, heisst es, liess sich gebären und beschneiden.

»bevor die Wassertaufe des Königs der Menschen dem Wasser Besserung (d. i. Heiligung) verlieh« — wie es die Kirche seit Alters lehrte (oben § 54).

#### 4. *Besondere Einzelzüge.*

Es sei hier vor allem auf den Abschnitt über die Wunder bei der Taufe Jesu hingewiesen (cap. I—II). Im übrigen können wir nur vereinzelte Andeutungen geben über gewisse Fragen, die die Taufe des Heilands wachrufen könnte.

Das Alter des Christus-Täuflings. § 75. Die Kunstdenkmäler zeigen in der Antike und im frühen Mittelalter Christus im Jordan gewöhnlich als unbärtigen Jüngling oder als Knaben. Es ist dies der allgemeine hellenistische Christustypus; durchgängig haben höchst wahrscheinlich die Urheber dieser Taufbilder über Jesu Alter gar nicht belehren wollen. Literarische Andeutungen über einen ganz jungen Christustäufling begegnen uns m. W. sehr selten. Für die nicht christlichen Mandäer wäre zu nennen eine Stelle in »Johanna's Ausgang«<sup>2</sup>, wo der Täufer, bevor er den mandäischen Heiland tauft, denselben als ein »Knäblein von drei Jahren und einem Tag« anredet; was dahinter steckt, ist wohl nicht bekannt. — Vielleicht verrät die alte christliche (syrisch erhaltene) Schrift Didascalia (Lehre der Zwölfboten, 3tes Jh.?) eine unwillkürliche Tendenz, sich den Heiland schon als Kind getauft vorzustellen<sup>3</sup>: »Wäre es erlaubt gewesen, die Taufe von einem Weibe zu empfangen, so hätte unser

<sup>1</sup> Ebda.

<sup>2</sup> LIDZBARSKI, Ginzā S. 192 (vgl. ob. S. 103).

<sup>3</sup> La Didascalie, trad. par F. NAC (1902) S. 89.



Herr und Meister sie von seiner Mutter Maria empfangen, während er doch von Johannes getauft ist«. (Maria hat ja das Kind kurz nach der Geburt im Tempel dargestellt)<sup>1</sup>. Jedenfalls kann sogar ein Gelehrter wie Lactantius (um 300), der doch Bescheid wissen musste, darauf verfallen zu sagen<sup>2</sup>: »Cum primum coepit adolescere, tinctus est a Joanne in Jordane flumine«, also in den ersten Jünglingsjahren (wie auf frühchristlichen Fresken zu sehen). Vielleicht darf man hier noch ein französisches Gedicht von der Zeit um 1200 anführen<sup>3</sup>, wo der Held, Christus anflehend, ihn erst an die heilige Geburt (und den Kindermord) erinnert und dann spricht: »Getauft wardst du, Herr, im Flusse Jordan und wandertest auf Erden (»s'alas par terre«), Herr, 32 Jahr'«.

Im Frühmittelalter begegnet uns in der Kunst, ein seltenes Mal, ein ganz kleiner und augenscheinlich auch als klein gedachter Jesus, der nicht im Flusse, sondern nach der damals aufkommenden Taufsitte in einem Becken steht — auf einem dieser Bilder so, dass Kopf und Schultern hervorragen, nebst den Händen, die er dem Täufer entgegenstreckt, welcher sich über ihn beugt (London)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Aus viel späterer Zeit sei hier auf eine Bildnisserie hingewiesen (goldener Schrein, Aachen, 12. Jh.): ausser Jesu Taufe wird hier, und zwar gleich nach dem Geburtsbilde, das Kind dargestellt, wie es von zwei Weibern gewaschen wird. Éd. DIDRON, *Annales archéologiques* 26 (1869), S. 344 Anm. 1, der die Weiber als die Hebammen aus dem Protev. Jacobi bestimmt, fasst die Szene symbolisch: »le bain de l'Enfant-Jésus préludait à son baptême« und deutete damit auf das erste der Sakramente.

<sup>2</sup> *Divin. inst.* IV 15 (CSEL 19, S. 329).

<sup>3</sup> *La chevalerie Ogier de Danemarche par Raimbert de Paris*, BARROIS' Ausg. 1842, II Vers 11639 f.

<sup>4</sup> STRZYGOWSKI S. 37 mit Tafel VIII, 6; vgl. S. 46 und Tafel XI, 6 (12. Jh., Buchbild). Im 6. Jh. sehen wir einmal den Christustäufeling, zwar bärtig, aber in Vergleich mit dem Täufer ganz klein, ebda Taf. II, 9. — Nicht hierher gehören wohl die Darstellungen auf den grossen Kreuzen von Ruthwell und Bewcastle (Northumberland, 7. Jh.), wo der Täufer das Lamm auf dem linken Arme trägt und mit der rechten

§ 76. Dass eine Vorstellung vom Heiland als Kind, wie die Täuflinge der Gemeinde, in dieser Epoche des Mittelalters tatsächlich im Volke gelebt hat, davon zeugt unter zwei Segenstexten, einem englischen und einem deutschen (A Nr. 24, 25, oben S. 42, 43 f.), jedenfalls der eine (25). Englisch: Gott geboren in Bethlehem, getragen nach Jerusalem, getauft im Jordan. Deutsch: geboren zu B., von da kam er nach J., »da ward er getoufet . . . in demo Jordane«. Beide Texte setzen voraus, dass folgende drei grosse Ereignisse im Leben Jesu zusammengehören: Geburt, Darbringung im Tempel (Luk. 2, 22), Taufe. Von diesen konnte das zweite, das sonst ohne besonderes kirchliches Interesse war, leicht verblassen; dies ist in dem deutschen Segen der Fall: Christus, geboren in Bethlehem, »kam« nach Jerusalem, ward getauft im Jordan.

Was die Taufe betrifft, ist im letzteren Segen das Wörtlein *da* zu merken: er kam nach Jerusalem, dort (dasselbst) ward er getauft im Jordan. Also keine Zeitbestimmung (wie »*duo* (verstuont der Jord.)« alsdann, damals, am Schluss des Segens), sondern eine Ortsangabe, dem *dannen* entsprechend. Christ »kommt« von Bethlehem nach Jerusalem und wird daselbst — natürlich nicht nach Verlauf von dreissig Jahren, sondern sogleich — getauft. Die drei Geschehnisse an drei verschiedenen Orten hat dieser Besegner zu zwei an zwei Orten zusammengezogen.

(Dass der heiligste aller Ströme die heilige Stadt durchlief oder doch berührte, mochte dem Mann aus dem Volke eine naheliegende Anschauung sein. Was in fernen Tagen ein Ezechiel (vgl. oben S. 122) der gegebenen Natur zum Trotz durch ein Wunder festlegen musste, vollzog sich nun in der

Hand auf dasselbe zeigt, BALDWIN BROWN, *The Arts in early England* S. 126 ff.

Ferne ganz natürlich. War es richtig, wenn wir (§ 28) auf der Trautafel den Jordanfluss mit dem Feuerstrom im Tale Josaphat identifiziert fanden, so bekundet sich aus sehr früher Zeit, etwa dem 6ten Jh., vielleicht dieselbe Vorstellung, dass der Jordan in unmittelbarer Nähe der heiligen Stadt fließt.) Wir kehren zur Frage vom Alter des Täuflings Jesus zurück.

Wohl eben um die Zeit jener beiden Segensvarianten waren die Kunstdarstellungen der Taufe Jesu im Begriff, den alten Typus zu verlassen und fangen in Frankreich und Deutschland an, etwa im Bunde mit der neuen, bibelstrengeren Frömmigkeit im allgemeinen, den korrekten Typus des erwachsenen, bärtigen Mannes zu zeigen. Immer konnte aber in der Gemeinde u. a. die Kindertaufe sich als unwillkürliche Norm der Vorstellung geltend machen. Und noch in späten Jahrhunderten verraten mitunter Varianten jenes alten Segens, wie man sich den Heiland am Jordan dachte. Im 15ten Jh.: »Es war ein kind geboren zu Bedlehem, vnd ward getragen gen Hiervszenlem, es war getofft im Jordan . . . .«<sup>1</sup>. — Ganz breit und unmissverständlich führen noch dem Volksmunde in sehr später Zeit entnommene Segen dies aus. Dänisch um 1793: Die Gebärmutter »soll so still liegen wie Jesus in den Armen St. Johannis lag, als sie ihn taufte im Flusse Jordan in dem dreiheiligen Namen«<sup>2</sup>. Finnisch (Aufzeichnung des 19ten Jhs.): (Rose, du sollst schwinden,) »bis du so klein wirst wie Jesus damals, als er im Strome des Jordans getauft ward«<sup>3</sup>. Und so mögen im stillen die innersten Gedanken des gemeinen Mannes fast durch alle Jahrhunderte der Christenheit sich gestaltet haben. —

<sup>1</sup> Germania 25, 68.

<sup>2</sup> Danmarks Trylleformler I (1917) Nr. 237.

<sup>3</sup> SKVR XI Nr. 1016, vgl. Nr. 2358.

§ 77. Ausser der Gemeindetaufe mag hier noch ein anderer Faktor gewirkt haben: der christliche Festkalender und zwar zu einer Zeit, wo das Epiphaniensfest dem Bewusstsein noch als (zugleich) der Taufe Christi geweiht vorschwebte. In rascher Folge spielten sich innerhalb der Festreihe der Weihnachtszeit diese drei ab: Geburt des Kindes, Beschneidung des Achttägigen (Neujahr), Taufe. (Der zweite Punkt ist hier ein anderer als in jenen Segen.) So nahe war die Folge, dass dem Bewusstsein dies alles als eine Festkette (der Zwölfnächte) erscheinen konnte (und nach der ursprünglichen Intention wohl auch sollte), als erster Akt des jährlich sich wiederholenden Dramas, welches die Hälfte des Kirchenjahres ausfüllt. Schon in (oder kurz nach) der ausgehenden Antike kann eine Epiphaniaspredigt spielend Ur-Ereignisse und Kalenderfeste identifizieren<sup>1</sup>: »Noch ist das Fest seiner Geburt nicht vollendet, und schon sollen wir die Feier seiner Taufe begehen; kaum ist er den Menschen geboren, und schon wird er durch das Sakrament wiedergeboren« (sic). Naive Laien konnten diese kalendari-sche Nähe leicht auf die Ur-Ereignisse übertragen<sup>2</sup>. — Man

<sup>1</sup> Pseudo-augustinische Predigt (MIGNE PL 39 App. S. 1101, Sermo 135, 1). Vgl. dagegen Migne 17, 647, Predigt des 5ten Jhs., wo solches vermieden ist.

<sup>2</sup> Ein solches Gefühl hat andererseits nicht gehindert, dass auf jeden Teilabschnitt besonderes Licht fiel. Höchst merkwürdig mutet es an, wenn es auf einer dänischen Insel noch um 1730 hiess: Zwischen Weihnachten und Neujahr darf man nicht spinnen, »weil unser Herr noch ein Heide ist« (E. PONTOPPIDAN, Everriculum fermenti veteris (Hauniae 1736) S. 85, aus Alsen). Der Sinn ist vielleicht: Auch das Jesuskind war bei seiner Geburt bösen Mächten ausgesetzt und kann darum, solange es noch »Heide« ist, die Menschen in ihrer Arbeit nicht schützen. War das Jesuskind von Geburt Heide, so hat die Beschneidung es zum Gemeindeglied (Juden) und schliesslich die Taufe zum Christen gemacht. (Eine bewusste volkstümliche Dogmatik soll man natürlich nicht aus solchen Worten herauspressen wollen). — In der alten Kirche konnte sogar behauptet werden, Christus habe die Juden durch seine Beschneidung, die Heiden durch seine Taufe erlöst (Lactantius wie ob. S. 202).



könnte zwar sehr leicht diese Betrachtung ad absurdum führen mit der Bemerkung, auf diese Weise müsse das Volk sich ja Christus bei dessen Tode als ein Kind von ungefähr drei Monaten vorgestellt haben. Aber psychologisch ist der Unterschied zwischen einer Festzeit, die ein paar Wochen umspannt, und andererseits dem folgenden, bis auf die Osterwoche keine Festketten aufzeigenden Kalenderzeiträume nicht zu verkennen. (Übrigens wurde ja innerhalb der »Osterwoche« Christus tatsächlich nur um eine Woche älter; hier böte sich jener Betrachtung ein Vorbild.) Und das Volk ist nicht einmal ganz vor jener »Konsequenz« (wenn man will) zurückgewichen; es gibt vereinzelt spätmittelalterliche Passionsliedervarianten, in denen das kleine Jesuskind zum Kreuze geführt wird<sup>1</sup>.

Taufe und Abendmahl. § 78. Ein Segenstext des 12ten Jhs. (A Nr. 27 S. 43) sagt aus, dass Johannes dem Heiland nebst der Taufe gleichzeitig auch das hl. Abendmahl gab. Dies ist Übertragung der alten, einst auch im Westen allgemeinen Sitte, das Abendmahl dem Täufling gleich nach vollzogener Taufe darzureichen. Erst im 13ten Jh. machte sich eine starke Gegenbewegung geltend, und Thomas Aquinas beurteilte das Vorgehen als unstatthaft. Als Ersatz hielt sich noch lange Zeit nachher die Benetzung der Lippen und der Zunge des neugetauften Kindes mit dem »Ablutionswein«<sup>2</sup>. — Da der Segen auf eine Gemeindesitte anspielt, ist wohl anzunehmen, dass auch dieser Segner sich Christus hier als Kind vorstellt. (Eigentlich hätten wir ja hier zugleich

<sup>1</sup> Z. B. Sv. GRUNDTVIG, Danmarks gamle Folkeviser Nr. 97.

<sup>2</sup> Über diesen Gebrauch FRANZ II 235 ff. FRANZ teilt ebda S. 236 mit, dass im Süddeutschen dieser Brauch »das Witzen« genannt wurde, weil man glaubte, dass der Genuss des Ablutionsweines die Kinder gescheid mache. Liegt hier nicht eine volkstümliche Entstellung und Umdeutung des alten Wortes *wizzol* vor?

einen volkstümlichen Mythos über den Ursprung des hl. Abendmahls; solches ist jedoch im Segen gar nicht betont. Überhaupt wird die Einstiftung dieses Sakraments bei dem letzten Liebesmahle wohl nie unter den Hauptdaten (»Tage«, »Sprünge«, »Siegel« oder wie sie nun heissen) — Geburt, Taufe, Tod usw. — mitgenannt, — schon darum, weil hier mit Jesus selber nichts geschieht.)

Der Täufer. § 79. Fast die Hälfte der alten Segenstexte nennen neben Jesus auch Johannes den Täufer. Bisweilen hat dann dieser, neben (oder statt) seiner Täuferrolle, Besonderes zu sagen oder zu tun; er kann sich hierbei als den Verhältnissen unterlegen erkennen (s. die Schwellsegen Nr. 16, 17, A S. 35 f, B § 18), in anderen Fällen aber sich aktiv zeigen: dem Jordan zureden (Nr. 1), obzwar nach Christi Befehl; oder dem Heiland das heilige Abendmahl darreichen (Nr. 27 A S. 43). Die Volkstümlichkeit, welche die Segen so für ihn bezeugen, haftete ihm durch die Jahrhunderte an.

Die ausserordentliche Kraft der Persönlichkeit Johannes', genannt des Täufers, geht aus den Evangelien, die ja doch von seiner Bewegung Abstand wahren wollen, deutlich hervor. Jesus selbst rechnet ihn nach Matth. 11, 11 unter die Grössten der Menschheit; und das Johannesevangelium, dem es so sehr daran gelegen ist, ihn selber seine Unterlegenheit betonen zu lassen, nennt ihn, 5, 35, ein brennend und scheinend Licht. Wenn nachher die Kirche diesen Johannes verehrte, hat hier ein Eindruck seiner Persönlichkeit keine direkte Bedeutung mehr gehabt. Er musste eine Sonderstellung einnehmen einfach als der, dem die ungeheure Ehre zufiel, ob schon damals dem Gottesreiche noch nicht zugehörig<sup>1</sup>,

<sup>1</sup> Vgl. noch neudeutsch im Volksrätsel: »Der Knecht gab's dem Herrn, der's selber nicht hatte«, WOSSIDLO, Mecklenburgische Volksüberlieferung

dem Heiland die Weihe der Taufe und damit indirekt der Menschheit das Taufsakrament zu geben; zugleich als der verheissene Vorläufer des Messias — diese Wertung schon in den Evangelien vorhanden; die griechische Kirche nennt ihn nach Luk. 1,17 den »Prodromos«.

Wie sonst allein Christus und Maria hat der Täufer im Festkalender eine Mehrzahl von Feiertagen (Geburt, Tod, Auffindung des Hauptes); unter diesen ist der Geburtstag, auch volkstümlich, das Hauptfest geworden; dieser Tag ward um die Zeit der Sonnenwende eingereiht als ein Seiten- und Gegenstück zu Jesu Geburtsfeier; »sex menses . . . . inter se habent praeco et iudex«, sagt Augustinus<sup>1</sup>, indem er berichtet, dass an diesem 24ten Juni eine Anzahl von Christen zum Meere gingen und sich »taufte«. Er stempelt dies als einen »heidnischen Aberglauben«, mit Recht auch insofern letztlich sicher alte Reinigungsriten, die sich an die Sonnenwende knüpften, hier verkleidet weiterlebten. Derartige Skt. Johannis-Riten haben bekanntlich eine eminente Zähigkeit besessen und werden in hohem Grade mitgewirkt haben, die Volkstümlichkeit des Täufers immer frisch zu erhalten.

Sein Kult war innerhalb der neugetauften Christenvölker des Frühmittelalters besonders rege. Im merowingischen Frankenreiche konnten Johannesreliquien sich sehr hoher Schätzung erfreuen, wohl gar noch bevor die ersten Kreuzesreliquien dorthin gelangten<sup>2</sup>.

In der Kunst ist für die Darstellung der Taufe Christi

I Nr. 414 b. — Übrigens liess das Wort »Qui minor est in regno caelorum, major est illo« sich schön umdeuten: Grösser als Joh. ist nur Einer, nämlich der an Jahren jüngere Jesus! Vgl. UNGER, Postola sögur S. 846.

<sup>1</sup> Augustini opera (Maurinerausg. 1700) V 629; vgl. ob. S. 110 f.

<sup>2</sup> Vgl. BERNOUILLI, Die Heiligen der Merovinger S. 238 f. mit Hinweis auf Gregor von Tours' De gloria martyrum cap. 8 ff.

der Täufer eine unumgängliche Figur. Wo dazu der Heiland-Täufling als kleines Kind oder als unbärtiger Jüngling auftritt, auch wo die Taufe durch Schöpfen mit der Hand des Johannes vollzogen wird, gewinnt die Gestalt des Täufers an Ansehnlichkeit. — Sah man hier die Einsetzung des Taufsakraments, so war gewissermassen Johannes der Urheber desselben. »Die toufe er uns erist gab«, heisst es in einem deutschen Gedicht des 12ten Jhs. zu seiner Ehre (oben S. 195). Er war sozusagen der erste Priester, der das heilige Sakrament vollzog. So heisst es schon in der syrischen severianischen Taufliturgie (oben S. 113): »Accessit Johannes tanquam sacerdos benedictus«. Und so nennen ihn noch ein paar finnische Zauberlieder: »Johannes, Priester der Götter« (wo die Pluralisform sich vielleicht auf die göttliche Dreiheit bei der Taufe Jesu: Gottesstimme, Sohn, Geist als Taube, bezieht)<sup>1</sup>.

Derselbe Mann, der im hohen Norden so beredsam die Heiligkeit und Allgegenwart des Jordans pries, Bischof Gudmund (§ 60), zollte auch dem Täufer eine besondere Verehrung und bediente sich der Macht dieses Heiligen auch in seinem Heilverfahren; einmal hängte er das Bild des Täufers zwischen die Hörner eines kranken Widders, und das Tier genas<sup>2</sup>.

§ 80. Andere biblische Motive hat man in Legende und Dichtung an die Taufe angereiht und so der Täufergestalt einen besonderen Glanz verliehen. Schon im Nicodemus-Evangelium<sup>3</sup> tritt dies zu Tage: Im Hades ergreift er das Wort kurz vor der Ankunft des Erlösers und berichtet den ungetauften Frommen, er, der Täufer, sei herabgestiegen als

<sup>1</sup> SKVR VII 4 Nr. 2043 (S. 183) Ursprung der Seuchen; VII 5 Nr. 3943. 3947 (S. 825 ff.) Ursprung des Bären.

<sup>2</sup> Biskupa sögur I 465.

<sup>3</sup> TISCHENDORF, Evangelia apocrypha S. 302 f. 371 f.



Christi Vorläufer (»praeivi ante faciem eius«, also in derselben Funktion wie auf Erden), um zu melden, dass Christus jetzt zur Erlösung naht. Später u. a. im altenglischen Lied von der Höllenfahrt, wo (s. oben S. 196) Johannes in einer langen Ansprache Christus im Hades an den Jordan erinnert, wo »wir beide uns zusammen badeten«, und wo die ganze Menschheit erlöst ward. Hier wäre nach dem Wortlaut eigentlich gesagt, auch Johannes habe damals die Taufe empfangen. Dass er nach verbreiteter Überlieferung früh oder spät der Taufe teilhaft wurde, haben wir oben gehört (S. 184. 189 f.).

Als christlicher Taufpriester tritt Johannes auf innerhalb eines Legendenkreises, dessen biblische Wurzel Matth. 14,1—9 bildet. Die Frau Herodias und ihre Tochter sind Gestalten, deren Schicksale schon sehr früh die Phantasie beschäftigt haben<sup>1</sup>. In zwei weit getrennten Ländern finden wir, zwar in später Zeit, die Vorstellung, dass Johannes der Herodias nicht (nur?) die Ehe, sondern (auch?) die Taufe verweigert. In Norditalien (Aufzeichnung im 19ten Jh.): Redodesa (Herodias) bittet jedes Jahr am Vorabend des Epiphaniensfestes in einer Johanniskirche: »Johannes, Johannes, taufe mich dieses Jahr«. Er antwortet: »Meine Frau, ein anderes Jahr«. Und so wird es fortgehen bis zum Ende der Welt. In dem finnischen Zauberliede vom Ursprung der Krankheiten (bzw. des Seitenstechens) bittet ein böses Weib Johannes, den Priester Gottes (oder der Götter, vgl. oben S. 209), ihre Kinder zu taufen; der aber weigert sich: »Nicht

<sup>1</sup> Salome vom Eise geköpft, Pseudo-Dorotheos (griechisch, um 800?), SCHERMANN, *Prophetarum vitae fabulosae* (etc.) S. 158 f. Herodias und ihre Söhne sterben an derselben furchtbaren Krankheit wie Herodes, ebda S. 159. Sie wird die Mutter der neun Krankheiten (finnisch s. unten). Sie wird mit der wilden Jägerin oder Hexenführerin identifiziert bzw. zusammengestellt, s. GRIMM, *Myth.*, Reg. s. v. Herodias (nordisch UNGER, *Postola sögur* S. 914).

taufe ich die Bösen, nicht begiesse ich die schrecklichen«. Sie tut es dann selber und gibt den Kindern Krankheitsnamen<sup>1</sup>.

Schon diese wenigen Bemerkungen und Beispiele mögen zeigen, dass der Täufer in der Volksphantasie einen reicheren Platz einnahm, als die alten mitteleuropäischen volkstümlichen Segen bei ihrem eng umgrenzten Gebrauch seines Namens ahnen lassen.

### 5. *Heiliger Christ oder heiliges Wasser?*

§ 81. Wenn unser Heil auf Jesu Taufe im Jordan beruht, was war dann hier dem Volke im Grunde das Heilige und Heilwirkende: die Person oder der Fluss, oder beides — denn es handelt sich nicht notwendig um eine Alternative? Es geht kaum, eine solche Frage als bloss töricht abzuweisen; bewusst hat das Volk sie sich sicher nicht vorgelegt, aber es hat die Dinge doch aus dieser oder aus jener Voraussetzung heraus angeschaut. (Wir bemerken nur vorübergehend, dass das Problem sich mit zwei anderen berühren kann, nämlich Logos oder Mensch, und messianische oder soteriologische Wirkung der Taufe Jesu; eine prinzipielle Untersuchung dieser Berührungen tut uns nicht not; z. T. nehmen die folgenden Ausführungen darauf Bezug.)

Die beiden Potenzen, Jesus Christus und der Fluss, sind von einander ursprünglich unabhängig und können jede für sich als heilig aufgefasst werden. Jesus ist heilig als der verheissene Messias oder als der fleischgewordene Logos oder, populär, einfach als der Gott-Schöpfer. Das Wasser (wir wagen nicht, speziell vom Jordan zu reden, vgl. § 2)

<sup>1</sup> SETÄLÄ, FUF 12, 235 ff., der die beiden Sagen zusammengestellt hat; KROHN, MUF (FFC 52) S. 155 f.

ist an sich ein reines Element und war schon vor Jesu Zeiten ein Medium religiöser Weihung. In dem weltgeschichtlichen Moment, da Jesus in den Jordan stieg, begegneten sich die Potenzen; wie stellte man sich hier zur Frage der Heiligkeitspriorität und Übertragung der Heiligkeit?

Dem streng kirchlichen Bewusstsein ruht notwendig der Nachdruck auf der ersten Potenz; oder diese ist bei der Begegnung die allein heilige. Christus heiligt durch seine Taufe den Jordan und damit alles Wasser, wie wir im vorigen gehört haben (§ 54)<sup>1</sup>. Es kann auch betont sein, dass das Wasser durch die Sintflut besudelt und beschmutzt war und nun gereinigt wurde (also doch Wiederherstellung eines uranfänglichen Reinheitsstandes); so schon in Hieronymus' Bericht über die Pilgerfahrt Paulas<sup>2</sup>; und die Aussage findet sich später wiederholt, auch dahin variiert, dass eben der Jordan hier genannt wird: der portugiesische Klosterprior Theotoni<sup>3</sup> eilte, kurz nach 1100, mit unbeschreiblicher Andacht »zu den Wassern des Jordans, die durch den Untergang des ganzen Menschengeschlechts beschmutzt, aber seit Christi Taufe gereinigt sind«<sup>3</sup>. Bei der Taufe Jesu — sagt eine Predigt (6. Jh.?)<sup>4</sup> — »purgantur potius fluenta quam purgant . . . non tam lavit unda quam lota est«. Für weite Kreise verkündete im 12. Jahrhundert der vielgelesene Petrus Comestor<sup>5</sup>, dass die Heiligkeit von Jesu Körper

<sup>1</sup> Der Ausdruck in einer ägypt. Liturgie, dass der Logos die Wasser des Jordans ἕγια ἀπέθειξεν (WOBBERMIN, Altehr. lit. Stücke (Texte u. Unters. NF II H. 3 b) S. 9) bedeutet im Zusammenhange sicher nicht »als heilig dartat« sondern »heilig machte«.

<sup>2</sup> Hieron. Epist. 108, 12 (HILBERG II 321): totius humani generis interfectione maculatas.

<sup>3</sup> ASS Febr. III 112: totius humani generis labe maculatas. Vgl. schon Paulas »fluenta Jordanis ad lavacrum domini puriora« ob. S. 135.

<sup>4</sup> MIGNE PL 39, 2012. Vgl. ob. S. 166 mit Anm. 3.

<sup>5</sup> Historia scholastica cap. 33 (MIGNE PL 198, 1554).

ausginge: »tactu sui corporis« teilte er durch seine Taufe dem Wasser die wiedergebärende Kraft mit.

Dieselbe Anschauung wird auch da zu Grunde liegen, wo es, von den Evangelien abweichend, heisst, der Geist Gottes sei direkt auf den Jordan (oder gar in den Jordan) gekommen. Einige östliche Credotexte sagen im dritten Artikel: »und an den heiligen Geist, der auf den Jordan herabgestiegen ist«; der Sinn ist natürlich, dass damit schon alles Taufwasser geheiligt wurde<sup>1</sup>. Bei der Jordantaufe des heiligen Basilios erscheint (laut einer um 800? verfassten Vita, oben S. 132) eine Taube und rührt das Wasser auf. Um 1100 wollte man jedes Jahr zu Epiphantias das Herabsteigen des Geistes auf den Jordan wahrnehmen (oben S. 128 ff.). Ein weiter Sprung in Raum und Zeit: sehr volkstümlich derb sagt, aber mit altertümlichem Ausdruck, ein spät überlieferter kynischer isländischer Liebessegen<sup>2</sup>: »Jetzt (nämlich indem Haare des Mannes und des Weibes zusammen verbrannt werden) werde unsere Liebe gemischt, wie Gottes Gnade mit dem Fluss Jordan ehemals, da er sich taufen liess im Namen patris et fil(ii) et spiritus sancti«.

§ 82. Wer sich in das heilige Ereignis der Taufe Jesu vertiefte, konnte jedoch auch dazu kommen, die uralte und immer lebendige Anschauung vom Wasser als dem reinen und reinigen Element in seine Betrachtung irgendwie aufzunehmen. Manchmal konnte dann diese Vorstellung sogar bei kirchlichen Theologen so kräftig unterstrichen

<sup>1</sup> *καταβέν ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην*, KATTENBUSCH, Das apostolische Symbol I 297. 303. — Sachlich dasselbe im griech. Tauf-Offizium: »du (Gott) heiligtest auch die jordanischen Fluten, indem du deinen hl. Geist vom Himmel sandtest«, GOAR S. 289. 371. — In seltenen Fällen schwebt die Taube auf einen sich gänzlich unter Wasser befindlichen Christus herab, STRZYGOWSKI VI 3. 4 (slavisch).

<sup>2</sup> Handschr. »Isl. Folkeviser« 13 Nr. 2406 in der Folkemindesamling, Kgl. Bibliothek, Kopenhagen.



werden, dass eigentlich gesagt wurde, Jesus selber sei vom Flusse gereinigt; aber kaum je hat man damit allen Ernstes sagen wollen, der Heiland sei einer inneren Reinigung wirklich bedürftig gewesen. Der alte Apologet Meliton, 2tes Jahrhundert, führt aus<sup>1</sup>, wie sich die Himmelskörper im Wasser verjüngen; wenn aber die Sonne mit Sternen und Mond im Okeanos badet, warum soll dann Christus, der Himmelskönig, die wahre himmlische Sonne, nicht im Jordan baden? — Eine Predigt, etwa des 6ten Jhs. (oben S. 205 angeführt) ist bestrebt, das kirchlich Korrekte zu sagen, und hütet sich doch nicht vor der gefährlichen Aussage, Christus sei im Jordan sakramental wiedergeboren worden.

Vielfach war — meint der Bischof Optatus (um 370) — der Donatist Parmendanus zu rügen wegen seiner unglücklichen Ausführungen über die Taufe Jesu. Er hatte gesagt, das sündhafte Fleisch sei durch die Überflutung im Jordan von allem Schmutz gereinigt (*carnem illam peccatricem, Jordanis demersam diluvio, ab universis sordibus esse mundatam*). U. a. wendet Optatus ein: Christi Fleisch muss doch als heiliger denn der Jordan gelten, so dass der Herr durch sein Niedersteigen eher das Wasser geheiligt hat als umgekehrt<sup>2</sup>. (Ob Parmendanus mit dem sündhaften Fleisch wirklich Christi eigenes gemeint hatte, bleibt wohl unklar). — Unanstösslich blieb dagegen z. B. Sedulius, 5tes Jh., der in einem Hymnus schilderte, wie das himmlische Lamm nicht seine eigene, sondern unsere Sünde in dem Bade des reinen Stromes abwusch<sup>3</sup>:

<sup>1</sup> PITRA, *Adallecta sacra* II 5. SEEBERG I<sup>3</sup> 446 f. Anm. 3 legt diese Stelle so aus, dass Jesus das Wasser reinigt und mit Geist erfüllt; dies liegt aber dem Kontext ganz fern.

<sup>2</sup> *De schismate Donatistarum* I 8 (MIGNE Pl. 11, 897); über die Stelle handelt z. T. BORNEMANN, *Die Taufe Christi* S. 78 f.

<sup>3</sup> WACKERNAGEL, *Das deutsche Kirchenlied* I 47 Nr. 50.

Lavacra puri gurgitis  
 cælestis agnus attingit,  
 peccata quæ non detulit  
 nos abluendo sustulit.

Hier sind also beide Potenzen als heilig vorgestellt; schwerlich steht *puri* proleptisch. — Ganz ähnlich drückt viel später ein nordischer Skalde sich aus (13. Jahrh.): »Im reinen Wasser wusch Christus unserer Taten Schuld ab« (oben S. 200).

Es kommt also vor, dass man die Reinheit des Wasserelementes als solches hervorhebt. Dagegen wird es m. W. niemals ausdrücklich gesagt, dass eben der Jordan im voraus heiliger als andere Gewässer wäre und deshalb von Jesus zum Tauffluss erkoren. (Auch die Wasserwunder bei der Taufe Jesu geben durchaus nicht einer solchen Behauptung Ausdruck<sup>1</sup>.) Bildliche Darstellungen der Taufe Christi, auf denen das über das Haupt des Herrn gegossene Wasser nicht vom Flusse kommt, sondern aus dem Schnabel der Taube oder direkt vom Himmel (S. 183), wollen wohl am ehesten unterstreichen, dass kein irdisches Wasser, auch nicht der (irdische) Jordan, für den grossen Akt rein genug war. Und selbst ein Gudmund Arason, dem der Jordan doch dem Paradiese entquollen war, zieht durchaus nicht die Folgerung, dieser Fluss wäre also im voraus fähig gewesen zum Fortspülen aller Sünde, sondern er wiederholt den alten Gedanken, die Gottheit habe damals den Fluss geheiligt (oben S. 175).

Dennoch ist es wahrscheinlich genug, dass die breite Masse geneigt gewesen ist — ohne jede Konsequenz — auch in diesem Punkte die Sache grob zu fassen. Viel hierüber

<sup>1</sup> Das »Stehen« spräche im Gegenteil eher dagegen nach Psalm 77, 17.

liegt kaum vor. Man denke doch z. B. an den Schluss des Segens Nr. 30 (S. 43), der den kirchlichen Satz aufnimmt, dass Christus »uns abewuoch in dem Jordane unsere sünde«. Noch deutlicher spricht jedoch der Anfang desselben Segens sowie Nr. 29 (ebda), wo von einer Wirkung auf Jesus selber die Rede ist — eine physisch-magische Wirkung, natürlich keine moralische: Jesus badete im Jordan seine Glieder, seine Augen, Haupt, Brust usw. Man muss sich denken, dass jetzt die Kraft jenes Bades auf den kranken NN heilsam wirken soll. Dies setzt voraus, dass der Heiland selbst durch das Jordanbad irgendwie gekräftigt wurde — eine Art christliches Achilleusmotiv. Christus war — dürfte man vielleicht sagen — dem alten Volke zwar Gott, zugleich aber ein »Kind-Gott«, der erst magisch ausgerüstet werden musste<sup>1</sup>.

#### 6. *Schlussbetrachtungen.*

Christentaufe, Christi Taufe, Jordanbad. § 83. Zeitlich geht das Ereignis am Jordan der Taufe in den christlichen Gemeinden voraus, und die Kirche war wiederholt beflissen, die Gemeindetaufe aus jenem Ereignis herzuleiten. Man verriet dabei immer, dass dem kirchlichen Empfinden nach im Grunde das Umgekehrte der Fall sein müsste: die christliche Taufe war das Vertraute, über dessen Art und Wirkung man sich einigermassen im klaren war, wogegen die Taufe Jesu als das Erklärungsbedürftige dastand, das seine Erklärung am besten im Lichte der

<sup>1</sup> Wir erinnern auch an die ganz späte Aussage aus dem Norden, dass Jesus um Weihnachten noch ein Heide sei (ob. S. 205 Anm. 2), was sicher jedenfalls mehr massiv gemeint war, als der sehr ähnliche fatale Ausdruck der oben zitierten spätantiken (?) Predigt (S. 205. 214): Jesus, kaum geboren, ward wiedergeboren (wo ebenfalls die Kalenderfeste den Ausgangspunkt bilden).

christlichen Taufe erhielt als deren erste Vollziehung oder, wie gewöhnlich, als deren Einsetzung (oben S. 190). Manche Einzelheiten, welche die Vorstellungen von Jesu Taufe betreffen, mitunter recht naiver Art, verraten dies; so das ter immersus (S. 110); Johannes als Priester (S. 209); innerhalb der Kunst, z. T. auch in den Segen, der kindliche Jesustäufling (§ 75. 76) und der aus Johannis Hand über-gossene Jesus (S. 209)<sup>1</sup>. Vor allem ist jedoch der Gleichlauf in den grossen Zügen ersichtlich; die Gottesgaben, welche Jesu Taufe erzielen soll, und die man auch als Pilger am Jordan sucht, sind notwendig dieselben, die in der Gemeindetaufe geschenkt werden. Christus hat am Jordan den Menschen eben diese Güter im Prinzip verschafft. Dem Exorzismus bei der Gemeindetaufe entspricht die Überwindung der Teufelsmacht im Jordan (S. 90. 116 f.); der Tötung des alten Adams (und Belebung des neuen) entspricht der Mythos von der Busse Adams im Jordan, vgl. z. T. S. 90). Die in unserer Taufe gewonnene Tilgung (d. h. Entfernung<sup>2</sup> bzw. Vergebung) der Sünde wird als schon bei der Taufe Christi geschenkt (S. 191 f. 195. 208) und als im Jordan immer erhältlich (S. 145. 155 f.(?)) gedacht<sup>3</sup>. Körperliche Genesung und gar Verjüngung ist wie in der Gemeindetaufe so auch im Jordan zu erhoffen (§ 50.51). In einer, und zwar kirchlich sehr hervortretenden Vorstellung, dem positiven, allerdings sachlich etwas unbestimmten, Ausdruck für

<sup>1</sup> Für die Kunst gilt indessen, dass die Darstellung der Taufe Jesu der Darstellung der Gemeindetaufe zeitlich vorausgeht; und die Behauptung BORNEMANN'S (Taufe Christi S. 86), dass erstere ein Typus für die christliche Taufe wurde, hat ebenfalls ihre Berechtigung.

<sup>2</sup> Vgl. HEITMÜLLER, Taufe und Abendmahl im Urchristentum S. 9 über die Gemeindetaufe in der Auffassung des Ostens.

<sup>3</sup> Die beliebte frühmittelalterliche Auffassung der Christentaufe als ein Paktum mit Gott (H. Y. SCHUBERT, Gesch. d. chr. Kirche im FrühMA (1917) S. 689 ff.) konnte für Jesu Taufe nicht in Betracht kommen.



die Taufwirkung, liegt die Sache anders: die Mitteilung des Geistes ist in den Evangelien schon für die Taufe Jesu bezeugt (sie wird dort der normalen Johannestaufe abgesprochen, welche doch nach Luk. 3,3 die Sündenvergebung bezweckte).

Über die Wirkungen der Taufe Christi viel im einzelnen zu reflektieren, musste dem theologisch ungebildeten Manne ganz fern liegen. Ihm stand fest, dass die Christentaufe den Himmel zugänglich machte, meist wohl auch, dass sie eine Gabe Christi war, im Jordan erteilt; den Inhalt dieser Gabe selbst dann wieder zu zerlegen, tat nicht not. Etwas mehr scheinen (wie unsere Pilgerkapitel gezeigt haben werden) die Wirkungen des Jordanbesuches die Gedanken der breiteren Schichten beschäftigt zu haben. Jesu Taufe lag als gewaltiges Urereignis weit hinter der Kirchentaufe, das Jordanbad stand neben (oder kam nach) derselben, es konnte ein praktisches Erlebnis zum eigenen Heile werden. Was den Glauben an die fortwährende Kraft des Jordans betrifft, sei hier bloss daran erinnert, dass jedenfalls innerhalb der östlichen Kirchen die Herabkunft des Geistes ein besonderer Einzelzug war: alljährlich lässt sich der Geist, seelenbeglückend, auf die Wasser des Taufstromes herab (oben S. 128 ff.). Die Geistesmitteilung ist, möchte man meinen, der am wenigsten volkstümliche, am meisten theologische Begriff unter den Taufwirkungen. Andererseits ist sie aber im Evangelienbericht über Jesu Taufe als sinnlich fühlbar geschildert. So konnte eben dieser Zug volkstümlich werden (besser vielleicht: bleiben), obwohl es zugleich heisst, dass allein die »Würdigen« das Wunder sehen.

Wenn im hohen Norden in der Bekehrungszeit die skandinavische Hervorhebung des Jordans und der Taufe Jesu, später das Pilgern zum Jordan, so stark in die Augen fallen, irrt

man kaum, falls man dies z. T. auf eine hieroben vorhandene, sehr hohe Schätzung des Taufsakraments, »der höchsten Gabe des weissen Christ« (S. 199), in der ersten Bekehrungszeit zurückführt. Dem eisernen und blutigen ersten Bekehrer Norwegens, Olaf Tryggvason, scheint der Empfang der Taufe, wenn auch nicht das ganze Christentum, so doch der überaus wichtigste Punkt gewesen zu sein. Er hat gewirkt zu einer Zeit, wo die tiefere sittliche Bewegung, die von Cluny und Citeaux ausgehen sollte, um nach 1150 auch den Norden zu erreichen, noch nicht im Schwange war<sup>1</sup>.

§ 84. Jesu Taufe ist ersichtlich in urchristlicher Zeit den Gläubigen eine befremdende Tatsache gewesen (§ 67), für die es dann dennoch gelang, eine dem Menschenheil entsprechende Erklärung zu finden. Dass man späterhin in den zu bekehrenden und neubekehrten Völkerschaften des Frühmittelalters sich daran gestossen hätte wie am Leiden und Tode Christi, davon hören wir m. W. nicht (Bedenken der eigenen Taufe gegenüber dürften hier gar nicht zu verwerthen sein), weder dass der Gottessohn eines solchen Bades nicht bedürfe, noch dass es für ihn eine zu geringfügige, nicht heldenmässige Handlung sei. Besonders bei Leuten der Unterschicht, (relativ) friedsamem Mönchen, Kleinbauern, Hirten, Knechten, werden Bedenken »heroischer« Art sich sehr wenig geltend gemacht haben. Zwischen spätgriechischem und keltisch-germanisch-magischem Empfinden gähnte hier kaum eine tiefe Kluft. Dass in der Urzeit Christus durch die Herabkunft seines göttlichen Leibes in das Wasser diesem seine göttliche Kraft mitteilte, eine Kraft, die wir dann nachher in der eigenen Taufe auf unsere Menschennatur übertragen, dies mochte vor allem dem ein-

<sup>1</sup> Vgl. FR. PAASCHE, Kristendom og Kvad S. 48.

fachen Manne kaum absonderlich sein. — Aber es ist auch bekannt, dass z. B. im noch heidnischen Norden selbst innerhalb der kriegerischen Oberschicht der Glaube an magische Kräfte wirksam war; Odin selbst war Urheber der Zauberlieder; der Skalde Egil hat selber Magie getrieben, um damit seine Feinde zu überwinden.

Dem Volke mochte Jesu Taufe im Jordan als eine der ganz grossen Taten des Heilands dastehen, denen man den Zugang zum ewigen Leben verdankte. Und im Glanze der Phantasie bot sie sich der Anbetung dar: Ein Gott-Täufling im Lichtglanz oder mit Feuerleib; ein Täufer, der Weibgeborenen Grösster; ein Fluss, dem Paradiese entquollen, im grossen Augenblicke stockend oder schwellend, fortan mit Heiligkeit geladen und durch die Jahrhunderte Pilgerseelen zu Hunderttausenden reinigend. Und dies ein Glaube (natürlich nicht in allen Einzelheiten Jedermanns Eigentum), welcher durchgängig der Oberkirche nicht widersprach, eher sie überbot.

## ZWEITER ABSCHNITT

### *Christi Passion.*

Zur Einleitung. § 85. Die religiöse Gedankenwelt ist gewissermassen tolerant, geräumig und weitherzig; die eine Erklärung oder Auffassung schliesst durchaus nicht immer die andere aus. Unsere Sünde wurde durch Jesu Taufe getilgt; unsere Sünde wurde durch Jesu Tod getilgt. Jesu Tod ist eine Überwindung der Teufelsmacht; Jesu Tod ist eine Genugtuung gegenüber der göttlichen Gerechtigkeit. Jesus war über Angst und Todespein erhaben; Jesus hat

den bitteren Tod bis in alle Tiefen der Seelenangst und der körperlichen Leiden geschmeckt. Sache der Theologen ist es, alles abzuwägen, für jegliches den rechten Einfügungsplatz im Tempelbau des Systems zu finden. Das Laienvolk (dem der Kult so sehr die Hauptsache ist) müht sich mit derlei Arbeit nicht ab; aber je nach Bedarf und im Aufwallen des Gefühls nimmt es bald diese, bald jene lebendige Anschauung an sein Herz und lässt das übrige zurücktreten. (Dies schliesst nicht aus, dass tiefe Erlebnisse des Einzelnen wie der Gesellschaft auch dauernde Verschiebungen bewirken können.) Und mögen hier an sich noch so freie und einseitige Anschauungen vorkommen, das Volk macht kein Dogma daraus und verneint nicht andere Auffassungen. Zum Beispiel wird eine Vorstellung von dem Gekreuzigten als dem von allem Leiden freien, zauberhaften Gott, obschon andeutungsweise vorhanden, kaum je konsequent und bewusst festgehalten sein.

§ 86. Jesu Tod ist für den Geschichtsforscher ein Ereignis, über dessen Ursachen und Umstände er (mit geringer Aussicht auf völlige Aufklärung) in den ältesten Quellen Aufschlüsse sucht. Dem Glauben ist Jesu Tod eine göttliche Fügung, ein Akt, welcher der Menschheit irgendwie Gottes Gnade eröffnet. Aber auch der Glaube fragt nicht allein nach der (direkten) Wirkung auf uns, sondern auch nach Ursachen und Umständen, obgleich von anderem Gesichtspunkt aus als die Geschichtsforschung. Der Gläubige mag sich auch vorstellen, was Jesu selbst sein Tod war; warum musste er ihm verfallen, wie konnte Gottes Sohn überhaupt sterben, wie hat er den Tod empfunden? Auch das Volk hat sich über solches Vorstellungen gebildet, und zwar — so weit wir sehen können — deutlicher als über die Frage, was Jesu Tod uns bedeutet.



Für den Gang der folgenden Darstellung werden wir darum diesen Gesichtspunkt in erster Reihe bestimmend sein lassen: Jesus selbst in seinem Tode, während wir die Vorstellungen über dessen Bedeutung für die Menschheit ganz zurücktreten lassen müssen. — Zwei Anschauungen bieten sich uns als die wesentlichen dar: der sterbende Heiland als passiv oder als aktiv gedacht, Züge eines Christus, der das Ganze über sich ergehen lässt, oder eines Christus, der Haltung und Tatbereitschaft zeigt. Wir leiten den ersten der betreffenden Abschnitte mit einem Kapitel über den Grund des Todesurteils ein.

## I. PASSIVE ZÜGE

### 1. *Das Verbrechen.*

§ 87. Von ältester Zeit an sehen wir die Betrachtung — in den evangelischen Berichten wurzelnd — in den Vordergrund gestellt, dass Jesu Tod die Frucht eines Verbrechens war; vorherrschend sind die Juden als Urheber gemeint. In der ältesten Missionspredigt ist dies, laut Apostelgeschichte, sogar der einzige Gesichtspunkt, obgleich mit der Zutat, dass dieses Ereignis wiederum in Gottes Ratschluss lag. Sind die Zuhörer Juden in Jerusalem, heisst es »ihr« (so Petrus Acta 2, 23; 3, 15; Stephanus 5, 30), sonst »sie« (Petrus 10, 39; Paulus 13, 28). Die Auferweckung ist in Bezug hierauf Gottes Gegenzug. Der Barnabasbrief<sup>1</sup> will sogar, dass »Gottes Sohn deshalb im Fleische gekommen ist, auf dass er vollende das Mass der Sünden denen, die seine Propheten mit Tod verfolgt haben«. Und dies ist für den Verfasser, neben der Sündenvergebung kraft der Besprengung mit dem heiligen Blute, der Hauptzweck des Leidens und des Todes Jesu.

<sup>1</sup> V 11 (Patres apostolici, ed. Funk I 52).

Eine solche Betrachtung der Passion ging in die älteste Liturgie über; im achten Buche der »Constitutiones apostolicae« heisst es<sup>1</sup>: »Nachdem er all dieses [Lehren und Wunder] vollzogen hatte, wurde er von der Sünder Händen festgenommen . . . und erlitt vieles und unterzog sich jeder Schmähung mit Deiner [Gottes] Zulassung«. Es ist hier keine innerliche Verbindung zwischen Jesu Gnadenerwerb und seinem Tode gesetzt.

Es lag dann nicht fern, weiter zu urteilen: trugen die Juden von damals die Schuld, so sind wir anderen daran unschuldig. Auch wo man glaubt, dass Jesu Blut irgendwie die Sünden der Welt tilgt, wendet man dies ungern dahin, dass also jeder Sünder, du und ich, an seinem Tode schuldig sei, sondern hält sich eine solche Schuld fern vom Leibe. So haben sich selbst fromme Leute ihrerzeit getröstet; in dem Leben des heiligen Pachomios (4tes Jh.) lesen wir diese kleine Geschichte<sup>2</sup>: Dem heiligen Ägypter offenbarte sich ein dornengekrönter Jüngling, und zwei Engel sagten: dies ist Jesus, »den Gott zur Welt geschickt hat, ihr aber gekreuzigt und mit Dornen gekrönt habt«. Und Pachomios zum Jüngling: »Ich bitte dich, Herr sowie deine heilige Natur, nicht habe ich dich gekreuzigt«. Der Jüngling lächelte ein wenig und sprach: »Ich weiss, dass nicht du mich gekreuzigt hast, sondern eure Väter; sei also guten Mutes!« Hier will der Erzähler nicht — was ein Leser mit anderer Einstellung hineinlegen möchte — die Engel als die korrekt Gestrengen, Jesus als den über die naive Oberflächlichkeit des Mönches gutmütig Lächelnden bezeichnen; sondern die Engel reden all zu summarisch, und Jesu freundliches Lächeln gilt dem erschrockenen Eifer seines Jüngers.

<sup>1</sup> Const. apost. VIII 12, 15 (ÜLTZEN'S Ausg. (1853) S. 211 f.

<sup>2</sup> Patr. Or. 4, 450.

Ist nun Jerusalem die Stätte des grössten Frevels der Welt, muss es wohl als ein verfluchter Ort gelten? So haben die Pilger nicht gemeint, aber die Eingangsworte des Briefes der hl. Paula und Eustochium an Marcella (4tes Jahrh.) lassen<sup>1</sup> hervorschimmern, dass einige tatsächlich so dachten (oder ist eine bestimmte Person gemeint?), und dass die Schreiberinnen selbst mit diesem Gedanken haben Abrechnung halten müssen. Das herbe Bibelwort Apocal. 11, 8 von der grossen Stadt, die geistig ein Sodoma und Ägypten heisst, und wo der Herr gekreuzigt wurde, sei, so erklären sie, von »der Welt« gemeint. Und zornig fragen sie: »Wenn nach dem Leiden des Herrn dieser Ort (Jerusalem) ein verabscheuungswerter ist, wie eine frevelhafte Stimme lärmend verkündet«<sup>2</sup>, warum wollte denn Paulus dort Pfingsten feiern«, usw.

§ 88. Die Vorstellung von Christi Tod als einem Crimen blieb in der Kirche neben den dogmatischen Wertungen natürlich immer lebendig. Es seien hier nur noch ein paar Beispiele aus dem Frühmittelalter gegeben.

Dem Frankenvolk des 6ten Jhs. schildert Gregor von Tours in der Einleitung seines Geschichtswerkes Jesu Leben und Tod in wesentlich demselben Lichte, wie in jener alten Liturgie der Fall war. Jesus predigt, spendet die Gnade der Taufe und vollzieht Wunder. Die bösen Juden werden ihm feind wie vorhin den Propheten; und damit die alten Wahr-

<sup>1</sup> Hieron. Epist. 46, 8 (HILBERG I 334 f. 338), »ut scelerata vox concrepat« (vgl. 46, 4).

<sup>2</sup> Wir geben der Versuchung nach, eine dichterische Parallele (dem Leben abgelauscht?) aus neuer Zeit anzuführen. In Selma Lagerlöfs »Jerusalem« will eine schwedische Dorfgemeinschaft, von schwärmerischer Frömmigkeit getrieben, nach der heiligen Stadt übersiedeln. Die Pfarrersfrau hält den Kopf kühl und warnt (vergebens): »Ihr sollt nicht nach Jerusalem ziehen; es ist eine böse Stadt; es war dort, wo sie Christus kreuzigten«.

sagungen in Erfüllung gehen, wird er verraten, verurteilt, verspottet, gekreuzigt<sup>1</sup>. Über Jesu eignes Verhalten im Tode steht hier kein Wort: die Auferstehung zeigt ihn dann als Sieger und Herrscher, und so stellt sich ihn Gregor am liebsten vor. — (Gregor weiss sonst (VI 5) wohl etwas Dogmatisches über Jesu Tod zu sagen, hier ist dieser aber lediglich ein Verbrechen als Erfüllung der Wahrsagung.) — Einen solchen Eindruck der Belehrung über Jesu Tod empfing wohl auch der König Chlodowech als Täufling, wie es sein Ausruf zeigt: »Wäre ich dort mit meinen Franken gewesen, ich hätte die Unbill gerächt«. Und Fredegar, der dies erzählt, fügt hinzu, dass der König durch diese Worte sich als wahrer Christ bezeugte<sup>2</sup>.

Und um schliesslich ein frühmittelalterliches Beispiel zu nennen, wo neben dem Verbrechen auch ein anderer Gesichtspunkt zu Worte kommt: Dem fröhlichfrommen Pilger Bischof Silvinus (vgl. oben S. 137) ist<sup>3</sup> Golgatha der Ort, »wo der Herr von den gottlosen Juden und den Soldaten der Römer gekreuzigt ward«, wo er aber zugleich die Menschheit von der Teufelsmacht siegreich befreite — ein entschieden aktiver Zug. — (Über den Laien Petrus siehe unten § 103).

In dem altenglischen Segenschatz (A Nr. 31. 32, S. 47) finden wir, ums J. 1000, das Verbrechen der Juden negativ verwertet; so wenig wie ihnen ihr Anschlag zu guter Letzt gelang, so wenig gelinge jetzt dem Viehdiebe der seinige. »Die Juden haben Christus aufgehängt; sie taten ihm die schlimmste Tat an; sie verbargen, was sie nicht verbergen

<sup>1</sup> *Historia Francorum* I cap. 19 (MIGNE PL 71, 171); ähnl. *De gloria martyrum* cap. 3 (71, 707 f.). Vgl. BERNOUILLI, *Die Heiligen der Merowinger* S. 311.

<sup>2</sup> Fredegar's *Historia Francorum epitomata* cap. 21 (MIGNE 71, 586).

<sup>3</sup> ASS Febr. III 30.



konnten; so werde diese Tat (der aktuelle Diebstahl) nimmer verborgen« (so Nr. 31). Der Nachdruck liegt hier auf dem Nicht-verborgen-können: nach verübtem Frevel versteckten die Juden das Kreuzesholz, weil sie hofften, auf diese Weise ihre böse Tat der Welt verhehlen zu können; aber es misslang, denn die Kaiserinmutter Helena hat das Kreuz aufgefunden (im Eingangsteil von Nr. 31 steht: »Crux Christi abscondita et inventa est«). Über einen Zeitabstand zwischen Christus und Helena ist hier kaum reflektiert<sup>1</sup>.

§ 89. (In späten Zeiten, urkundlich erst etwa seit dem 17. Jh., sehen wir den Frevel der Juden noch volkstümlich ausgenutzt in einer Beschwörung gegen verschiedenerlei Krankheiten: »Jerusalem, Jerusalem, du jüdische Stadt, da man unseren lieben herren Jesum Christum gekrüzigt hat . . .«, mit wechselndem, in der Form etwas gekünsteltem Schluss<sup>1</sup>. Vielleicht war der ursprüngliche Sinn, dass die böse Stadt nach Jesu Prophezeiung (»Jerusalem, Jerusalem« Matth. 23, 37 f.) verging; so vergehe nun das Übel. Jedenfalls haben wir hier ugf. dieselbe, sozusagen altprophetische, Auffassung von der heiligen Stadt, wie sie zu Paula's Zeit (oben S. 224) schlimme Menschen vertraten.)

In älterer Zeit sind es durchgehends die Juden, auf deren Rücken die Frevellast gelegt wird. Es gibt recht volkstüm-

<sup>1</sup> Ein deutscher Diebssegen, 15. Jh., SCHÖNBACH, Studien II 149, sagt sehr ähnlich: »... Als dich, her Jhesus Christus, die juden wolten vertilgt (d. h. vernichtet) haben, des mocht nit gesein; als wenig müg mir mein gut vertilgt werden«. Hier ist jedoch das Moment des Kreuzverbergens verundeutlicht oder verloren gegangen. — Nicht hierher gehört aber der Segen »contra uberbein«, 12. Jh., STM. S. 386: »Ih besuereu dich, uberbein, bi demo holze, da der almahtigo got an ersterban wolda durich meneschon sunda, daz du suinest unde in al suachost«. Das »wolda« führt uns in einen hochkirchlichen Gedankengang; es ist die Rede von dem freiwilligen Opfertode zur Sühnung der Sünden der ganzen Menschheit. Vgl. das »voluit« A. Nr. 7 S. 32.

<sup>2</sup> Vgl. über den Segen Art. Jerusalem in den Segen § 3, Hwb. Abergl.

liche Gebilde, die den Pilatus als den grossen Frevler (oder doch als der Grossfrevler einen) darstellen, obschon sie ihn nicht mit Namen nennen, nämlich erstens ein kleiner Kreis von deutschen Wurmsegen, z. B. so: »Wurm . . . dir muezz beschechen, als dem beschache, der valsch urtail ueber uensern herren sprach; diu selb urtail bracht in in den tod . . . «<sup>1</sup>; Pilatus hat sich ja nach uralter Legende in Rom selber ums Leben gebracht. Weiter auch einige Varianten des so sehr beliebten deutschen (nordischen, finnischen, nie aber lateinisch belegten) Segens über den ungerechten Mann<sup>2</sup>, z. B.: Dem Übel sei so unmêr (unlieb), »als unserm lieben herrn der richter was, do er an dem rechten sasz vnd ein falsch vrtail sprach«<sup>3</sup>. Aber die betreffenden Segen sind erst seit dem 14. Jh. belegt und hängen in ihrem Entstehen wohl mit der im Hoch- und Spätmittelalter überhandnehmenden strengen Beurteilung des Pilatus zusammen, welcher Beurteilung in der alten Zeit eine gelinde gegenüberstand, z. T. gar überlegen war<sup>4</sup>.

Der Frevel, der Christus an das Kreuz brachte, war letztlich Glied einer Kette von Anschlägen, welche die Teufelsmacht vom ersten Anfang an gegen den Heiland schmiedete. Erstlich das Lauern des Satans auf das Leben der Mutter und ihrer Leibesfrucht oder des Neugeborenen; dann des Judenkönigs Herodes' Attentat in Bethlehem; erst der dritte Anschlag, die Kreuzigung, war, jedoch nur scheinbar, ein Erfolg. Die beiden ersten Glieder sind volkstümlich verwertet, z. B. in Segen; m. W. gilt dies aber nicht auch vom Tode, als Teufelsanschlag gesehen. Und schwerlich ist

<sup>1</sup> VB S. 223 (J. 1349).

<sup>2</sup> Vgl. Art. Ungerechter Mann im Hwb. Aberggl.

<sup>3</sup> Germania 25, 408 Nr. 4 (um 1400).

<sup>4</sup> Vgl. u. a. v. DOBSCHÜTZ, Christusbilder S. 205 ff.

in volkstümlichen Quellen jene Anschlagkette in ihrer Gesamtheit überblickt worden.

§ 90. Insoweit nun Christi Tod als ein Verbrechen seitens böser Menschen oder Mächte aufgefasst wird, entspringt wohl dann nach volkstümlichem Gedankengang aus diesem Tode eine Wirkung für die Menschheit, und welche? Ohne hier direkte Belege geben zu können, würden wir die Antwort als die wahrscheinlichste betrachten: Es macht sich hier geltend eine Potenzierung des alten Glaubens, dass dem Blute und überhaupt den Überresten des unschuldig Getöteten besondere Kraft innewohnt. Nach uraltem wie spätem Volksglauben ist der Ermordete ein mächtiges Wesen; sein Blut, wenn ungerächt, ruft nach Rache, seine gespenstische Erscheinung kann, wo der Frevel nie gesühnt wurde, durch lange Zeiten Jedem gefährlich sein. Andererseits werden die Überbleibsel dessen, der in gerechter Sache durch Frevel den Tod erlitt, hoch geschätzt; Wunder vollziehen sich bei dem Grabe und bei Berührung der Gebeine. Derselbe Glaube, der in den ersten christlichen Jahrhunderten die Märtyrer hoch trug, wird nach dem Empfinden des Volks, bloss in verstärktem Grade, sich Christus gegenüber geltend gemacht haben, da hier der unschuldig Getötete gar Gottes eigener Sohn ist. In einer frühmittelalterlichen Gemeinschaft, wo tagtäglich die menschlichen Heiligen, darunter z. T. auch die Märtyrer, dem gemeinen Manne näher traten, als es Christus tat, konnte die Märtyrerverehrung, wenn man einmal über den Gekreuzigten sich genauere Gedanken machte, geradezu massgebend werden<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. LUCIUS, Die Anfänge des Heiligenkults S. 165: Christus selbst wird der Erzmärtyrer, sein Grab ein Märtyrergrab, die Kreuzessplitter Heiligenreliquien. — Es soll hiermit keineswegs geleugnet werden, was J. P. JACOBSEN, Heros og Helgen (1913) und Manes I—III (1914—1920) ausführt, dass der christliche Heiligenkult im grossen und ganzen nicht

Noch Martin Luther, zum Volke redend, drückt sich so aus, dass uns Jesus erlöst hat durch sein unschuldig Leiden und Tod. Die Frommen der alten Zeit hatten in Jesu Blut, in den Kreuzessplintern, in der Lanze, in dem heiligen Gewande, im Jesus darstellenden Kruzifixe die Kraft seines unschuldigen Leidens und Todes gegenwärtig.

§ 91. Von denen, die vom Christentum abfallen, sagt der Hebräerbrief 6, 6, dass sie »sich Christum wiederum kreuzigen« (rursum crucifigentes sibimet ipsis filium Dei), d. h. wohl, dass er in ihren Augen also ein mit Recht Verurteilter war. Der Ausdruck findet sich später als Redewendung, auf grobe und freche Frevler angewendet, aber sicher in objektivem Sinne: dass sie durch ihre Sünde Christo das grösste Leid antun, also nicht besser sind als die Urheber der Kreuzigung. So in dem byzantinischen Segen Nr. 33; man beachte die Auslassung des »sibimet« (ἐαυτοῖς). Wie es scheint, gilt die Aussage hier formell nur für die Zinsnehmer, die mithin als zum wenigsten ebenso böse Leute gestempelt werden wie die beiden ersten Klassen (Abtrünnige und Ketzer??, vgl. S. 48 f.).

## 2. *Christus apathēs*<sup>1</sup>.

Σωτήρ ἡμῶν μόνος γὰρ ὑπάρχεις,  
ἀπαθής καὶ παντοδύναμος.

Fiebersegen (LEGRAND II 11).

§ 92. Zu allen Zeiten in der Christenheit haben Gelehrte und Ungelehrte die Leiden des Heilands hervorheben können. Es sei dies hier gleich unterstrichen: unsere Bemerkungen der Märtyrerverehrung, sondern dem heidnischen Heroskult entstammen soll. Die Volkstümlichkeit der obenerwähnten Vorstellung von dem Unschuldigen besteht ja dessen ungeachtet.

<sup>1</sup> Zu diesem Abschnitt vgl. öfters JOH. REIL, Die frühchristl. Darstellungen der Kreuzigung Christi (FICKER'S Studien üb. christl. Denkmäler NF Heft 2, 1904).



kungen über Tendenzen entgegengesetzter Richtung wollen keineswegs dieselben für die ihrerzeit alleinherrschenden ausgeben. Im neuen Testament betont — von den Berichten der Evangelien abgesehen — der Hebräerbrief wiederholt Jesu Leiden (als Voraussetzung seines aktiven Mitleides), erwähnt sogar sein »starkes (Angst-)Geschrei« und seine Tränen (5,7)<sup>1</sup>.

Von derartigen Tönen in alter Zeit seien, zum Überfluss, einige wenige Beispiele aus volkstümlicheren Urkunden oder bei Volkspredigern gegeben. Aus der griechischen Welt: ein Abwehr-Amulett, geschrieben ums Jahr 600, erwähnt Christus als »den, der geschlagen und gepeitscht ward und sein Angesicht von der Schmach abwendete«<sup>2</sup>. Das zu Grunde liegende Bibelwort, Jes. 50,6, sagt, dass der Diener Gottes sein Gesicht von Schmach und Speichel nicht abwandte; aber die Auslassung des »nicht« auf dem Amulett kann natürlich keine Apathie des Heilandes ausdrücken; sie bietet, falls nicht blosses Versehen, einen sehr menschlichen Zug: das Anspeicheln war ihm so ekelhaft, dass er seinen Kopf drehte.

Im Westen haben um dieselbe Zeit grosse Prädikanten die heilige Passion kräftig vor Augen gemalt. Bei einer Ordination in der Stefanskirche zu Konstanz um 612 bat man den heiligen Gallus zur Menge zu reden (durch Dolmetscher). Er fing mit der Welterschöpfung an; als er weiterhin »die Schmach des Kreuzes samt den verschiedentlichen gottlosen Anfeindungen in wahrhaftigem Berichte hinzufügte«, war die Wirkung eine so ergreifende, dass »die Hirten der Kirche mit der Volksmenge, dies hörend, überreiche Tränen ver-

<sup>1</sup> Vgl. ANT. FRIDRICHSEN, *Le problème du miracle* (Strasbg. 1925) S. 26. FR. vermutet hier Einwirkung der hellenistischen Idee von einem Heros-Heiland (wie Herakles, Mithras), der, selber durch Leiden zum Ziel gelangt, den leidenden Menschen helfen kann.

<sup>2</sup> C. SCHMIDT u. W. SCHUBART, *Altchristliche Texte* (Berliner Klassikertexte VI, 1900) S. 130.

gossen und sich gegenseitig sagten: wahrlich hat heute der heilige Geist durch den Mund dieses Mannes geredet<sup>1</sup>. Es ist übrigens nicht zu vergessen, dass die Schmach bleibt, auch falls man den Schmerz ausscheidet. Wenn ein Vertreter der Kriegerklasse wie Chlodowech (oben S. 225) die Unbill (*injuriam*) rächen würde, falls er beim Kreuze gestanden hätte, spricht das Rechts- und Ehrgefühl, nicht eben das Mitleid. Beides, Schmerz und Schmach, erwähnt das Gedicht von Christ und Satan, 9tes Jahrh.? (Vv. 296 f.): »Auf der Erde — spricht Christus — fand ich viele Qualen und grosse Schmach«<sup>2</sup>; auch in Cynewulfs Christ schildert der Heiland (selbst) seine Passion. Sonst hält sich die altenglische Dichtung, auch der »Traum von dem Kreuze«, sehr wenig bei Jesu Leiden auf. Dagegen nimmt der sächsische Heliand dasselbe sehr ernst, z. B. (Vv. 5534 ff.): »Sie schlugen kaltes Eisen, neue Nägel hart mit Hämmern ihm durch Hände und Füsse«; er leidet »ungeheure Pein«; auch das vierte Kreuzeswort wird angeführt. — Bischof Silvinus<sup>3</sup> (oben S. 225) trug peinigende Eisenringe (? *circulos ferri*) um seine Glieder, weil Christus um seinetwillen mit eisernen Nägeln am Kreuze befestigt war. — Ein Segentext des 12ten Jhs. (Nr. 54, S. 54) sagt: »der sich zemarternne gap«. — Den Eindruck, den, nach der jüngeren Olafssaga (oben Einl. S. 11), der Unterricht des dänischen Bischofs in einem norwegischen Heiden hinterlässt, fasst Letzterer so zusammen: als Christus auf Erden war, konnten sie ihm fast alles antun; nachher aber ward er überaus mächtig<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Bibliotheca Patrum (Lugd. 1677) XI S. 1047 (Leben S. Gallus' bei Walahfrid I cap. 24); vgl. die breite Ausmalung S. 1049, wo jedoch das 4te Kreuzeswort ausgelassen wird.

<sup>2</sup> GREIN, Bibl. d. angelsächs. Poesie I (1857) S. 142.

<sup>3</sup> ASS Febr. III 30.

<sup>4</sup> Man vergleiche die Hávamálstrophen 138 ff. (134 ff.), mögen sie nun heidnischen oder christlichen Ursprungs sein.

Waren die Völker West- und Nordeuropas schon als Heiden für die Annahme einer leidenden Gottheit irgendwie innerlich vorbereitet?<sup>1</sup> Gewöhnlich meint man, diese Vorstellung wäre ihnen sehr zuwider gewesen. Neuerdings hat VAN HAMELN<sup>2</sup> in den keltischen Mönchslegenden, den, doch wohl von heidnischer Stufe übernommenen, Glauben nachgewiesen, dass man sich durch Fasten eine magische Kraft erwerbe, die sogar auf Gott selber zwingend einwirke; und in dem altnordischen Hávamál (Str. 138) hat er Odins Hangen, Fasten und Verwundung als eine ähnliche magische Krafterwerbung zur Gewinnung der Runenweisheit erklären wollen<sup>3</sup>. Ist dies richtig, so hätten die neubekehrten Heiden Christi Kreuzesleiden als ein magisches Unternehmen zur Steigerung seiner Gotteskraft auffassen können. Von derlei verlautet indessen nichts Sicheres<sup>4</sup>; und übrigens legt jene Vorstellung kaum Gewicht auf ein Schmerzgefühl als solches.

§ 93. Seit alter Zeit<sup>5</sup> gab es in der Kirche auch eine starke Abneigung dagegen, die Leiden Christi irgendwie zu berühren, ein unwillkürliches Sich-abwenden von dem, was man (in der Regel) doch nicht zu leugnen wagte. Dass die Gottheit Schmerzen und Tod erleiden konnte, war, obschon Tatsache, unfassbar. Und namentlich insofern man diesen Tod nicht als an sich für unser Heil notwendig, sondern als Übergang zur Erhöhung ansah, kam einer Leidensfähigkeit des Heilands keine besondere Glaubensbedeutung zu.

<sup>1</sup> Wie, in verschiedenem Sinne, die hellenistische Welt, s. ob. S. 230 Anm. 1.

<sup>2</sup> Acta philol. Scandinavica 7, 260 ff. (1932).

<sup>3</sup> v. H. s. übrige nordische Beispiele scheinen mir fast alle zweifelhaft.

<sup>4</sup> Es sei denn, dass eben Hávamál 138 f., wie ich noch immer für möglich halte (vgl. Acta phil. scand. 4, 275 ff.) christlichen Stoff in heidnischer Auffassung bietet.

<sup>5</sup> Über Paulus ALB. SCHWEITZER, Gesch. der Leben-Jesu Forschung S. 547 f. Man möchte A. S.s Auffassung jedoch für etwas einseitig halten.



Der östlichen Kirche war zwar auch, was Christus tat und auf sich nahm, wichtig; aber was er war (und ward), galt doch als Hauptsache<sup>1</sup>. Diese Einstellung bedeutete an sich keine Verneigung der Realität des subjektiven Leidens Jesu, obschon sie wohl dazu führen konnte<sup>2</sup>. Um von den ausserkirchlichen Gnostikern zu schweigen, sei hier erwähnt, dass man im apokryphen Petrus-Evangelium (2. Jh.) gewöhnlich eine doketische Tendenz findet, weil cap. 4 nach dem Bericht über die Misshandlungen gesagt wird: »Er aber blieb stumm, wie einer, der keinerlei Schmerz empfindet«. Sicher ist dies wohl nicht; der Sinn kann sein, dass der Herr dies alles standhaft, ohne jegliche Klage ertrug; die Feinde, hier die Juden, sollten den Triumph nicht haben, dass er seine Schmerzen äusserte — also ein Anklang an Jesaja 53, 7, aber ins Heldenhafte umgebogen. Die Wiedergabe des Todesschreis »Meine Kraft, wie hast du mich verlassen« zeigt wohl, dass Christus nicht ohne Leidensempfindung gedacht ist. Anders mag es sich mit den halbgnostischen Johannesakten (2tes Jh.) verhalten; Jesus redet hier in bewussten Widersprüchen über sein Leiden (cap. 101)<sup>3</sup>: »Du hörst, dass ich gelitten, und ich litt nicht; (du hörst,) dass ich nicht gelitten, und ich litt«; »dass das Blut aus mir floss und es floss nicht«. Dies schmeckt nach Sonderung zwischen menschlicher (leidender) und göttlicher Natur (vgl. unten). Aber der Verfasser denkt doketisch (cap. 97 f.): Während der Herr, von dem gemeinen Volkshaufen umgeben, scheinbar am Holzkreuz hängte, schaut ihn Johannes an einem Lichtkreuz<sup>4</sup> auf dem Ölberge, von wahren Gläubigen umgeben.

<sup>1</sup> Vgl. ED. NORDEN, *Agnostos Theos* S. 223.

<sup>2</sup> Eine Art Doketismus vorchristlich Tobiasbuch 12, 19; vgl. dagegen die antik-naive Darstellung Genesis 18, 8.

<sup>3</sup> *Acta apostolorum apocrypha*, edd. LIPSICUS et BONNET II S. 199 ff.

<sup>4</sup> Das Lichtkreuz spielt noch im Mittelalter eine Rolle; der Priester



In den ersten Jahrhunderten ist vermutlich innerhalb der Kirche ein naiver Dokerismus recht allgemein gewesen. Er kann sich mitunter sogar bei bedeutenden Lehrvätern äussern, so, wenn Klemens von Alexandria, um 200, dem Heiland Schmerzen und Affekte abspricht, und Hilarius, 4tes Jahrh., Mann des Westens, obgleich z. T. Schüler des Ostens, meint, das Leiden habe den Herrn getroffen, wie der Pfeil Feuer oder Luft trifft, weil nämlich Christi Natur leidensunfähig sei<sup>1</sup>. Der Kampf wider die Gnostiker (in dem auch die soeben genannten Männer standen) hat indessen allmählich derartigen Behauptungen innerhalb der Hochkirche ein Ende gemacht. Sogar radikale Monophysiten wie die sogenannten Apathartodoketen<sup>2</sup> (kurz nach 500), welche lehrten, Christi Körper sei von der Empfängnis an unverweslich, ohne *φθορά*, gewesen, fügten hinzu, dass er sich dennoch aus freiem Willen, seiner Natur entgegen, Leid und Schmerzen auferlegt habe, sein Leiden sei ein Wunder. In dem Oxymoron *τὰ πάθη τοῦ ἀπαθοῦς*, die Leiden des Leidensunfähigen, fasst die östliche Kirche das Unvereinbare zusammen; es ist wie ein Kopfschütteln über den ungeheuren Widerspruch. Den Ausdruck müssen auch fremde Laien gebrauchen; im Jahre 1108 schwört Bohemund dem Griechenkaiser Treue »bei den Leiden des Apathēs und Heilands Christus«<sup>3</sup>.

In Predigt und Gedicht kann hervortreten, dass man sich viel lieber in die Leiden der Gottesmutter unter dem Kreuze

Stephanus schaut auf dem ersten Kreuzzuge ein solches, von Christi Haupt ausgehend (Recueil III 253).

<sup>1</sup> Nach HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte I 595, II 303.

<sup>2</sup> Vgl. SEEBERG II, 274.

<sup>3</sup> Anna Komnenas Alexiade XIII (MIGNE PG 131, 1021); die Übersetzung in der Ausgabe »per passiones doloresque nunc impassibilis salvatoris« dürfte den Sinn verkennen.

als in die des Gekreuzigten vertieft, wenn auch vieles von dem Gerede mehr Rhetorik als Herzerguss sein mag. In Georgios von Nikomedia's Passionsrede wird<sup>1</sup> Marias Herzeleid viel weitläufiger ausgemalt als die Peinigung des Sohnes; wir empfinden es fast so, als habe sie eigentlich noch mehr gelitten als er; denn es ist das Allerschwerste, dass sie ihm sein Leiden nicht abnehmen kann. »Ach, könnte ich — klagt sie — die Schmerzen deiner Opferung in meinem Körper auffangen; dann würde vielleicht das Weh meines Herzens erträglich sein«. (Über das Gedicht »Der leidende Christ« siehe unten § 104.)

Im Westen hegt ein Paulinus von Nola recht weitgehende Meinungen über Jesu Aphthorie. Bei Besprechung des von Helena aufgefundenen Kreuzes, von dem immer Splitter genommen werden, und das dennoch immer unverkleinert bleibt, sagt er<sup>2</sup>: (Das Kreuz) »hat sicher diese unvergängliche (imputribilis) Kraft und unverwüstliche Festigkeit aus dem Blute jenes Fleisches eingesogen, welches, obschon es den Tod erlitt, die Verwesung nicht gesehen hat«. Der Ausdruck stammt aus Acta 2, 27, wo von der bald erfolgten Auferstehung die Rede ist; Paulinus' Gedanke ist aber sicher der, dass das Blut imputribilis war, weil dies eben die Natur dieses Ichors sein musste.

§ 94. Im mittelalterlichen Westeuropa hat man allgemein die in der griechischen Kirche festgelegten Bestimmungen über die zwei Naturen, z. T. fast wörtlich, wiederholt. So, um einen für Volksprediger massgebenden Text anzuführen, die karolingische »Musterpredigt« um 800<sup>3</sup>:

<sup>1</sup> Oratio VIII (MIGNE PG 100, 1457 ff.). — Vgl. später im Westen Marias Klage: »non est dolor similis sicut dolor meus«, MONE, Schauspiele des Mittelalters I (1846) S. 43.

<sup>2</sup> Epist. 31, 6 (CSEL 29, 274).

<sup>3</sup> ZfdA. 12, 438.

»Ans Kreuz geschlagen ist unser Herr Jesus Christus gestorben, indem sein Fleisch sterblich (war), seine Gottheit leidensunfähig (impassibilis) und unsterblich blieb«<sup>1</sup>. — Ein verbreitetes, halbpopuläres Unterrichtsbuch wie des Honorius von Autun »Elucidarium« (12. Jh.) bietet aber eine abweichende, noch stärkere Unterstreichung der Impassibilität (prinzipiell dieselbe, die uns oben bei den radikalen Monophysiten begegnete!): »Das Leiden oder der Tod ist Strafe der Sünde. Er aber ist gekommen sonder Sünden und hat ohne Sünde gelebt; also ist er nach der Natur leidensunfähig und unsterblich gewesen; aber nach seiner Macht hat er beides sein wollen, sowohl leidensfähig als sterblich«<sup>2</sup>. Nach dieser Anschauung ist also Christus schon als wahrer, heiliger Mensch (der zweite Adam) über alles Leid erhaben, und die Passion ist etwas Künstliches, Gewolltes.

Ein anziehendes Problem war dem Mittelalter (wie schon dem Altertum) Jesu Äusseres und seine Gesundheit. Einerseits meinte man, nach Jes. 53,2, er habe »keine Gestalt noch Schöne« gehabt. Hiergegen aber empört sich das fromme Gefühl. Honorius gibt (a. a. O.) für diese Schwierigkeit die Antwort eigentlich in ganz doketischem Geiste: Von Natur war Jesus schön, so wie ihn die Jünger einmal auf dem Berge sahen; er erschien aber hinter einer Larve, weil die Menschen seinen Glanz nicht aushalten würden. Auch hier also heischt die Natur das Lichte, und das Dunkle ist

<sup>1</sup> Um 1500 operieren sogar Krankheitssegen mit dieser Distinktion. Gichtsegen 16. Jh. (Alemannia 26, 70): »Do Jesus an dem creutze hienge . . . do erschüttet sich sein menschheit von der grossen marter, die er laide«; die älteste bekannte Form dieses Segens hat einfach »do bebede allit dat, da was«. Vgl. BANG, Norske Hexeformularer Nr. 1290: das Leiden schadete »seiner würdigen Gottheit nicht«.

<sup>2</sup> I 20 (MIGNE PL 172, 1125).

künstlich. Ganz ohne Vorbehalt kann ein Dichter wie der Verfasser des »Rhythmischen Marien- und Jesuslebens« (um 1200—1250) die Schönheiten der einzelnen Glieder des Jesusjünglings ausmalen; und von seinen »humores« sagt er u. a.: »Sanguis non computruit, nec se corrupbat, / morbique molestias nullas inducebat«, eine Aussage, deren erste Hälfte zugleich an Ps. 16,10 anklingt und uns an die alten Wundsegnen erinnert, im Gedichte aber den normalen Zustand des Blutes Jesu kennzeichnen will. Jesus war überhaupt, weiss der Dichter, niemals krank, sondern erfreute sich einer unerschütterlichen Gesundheit; dagegen war er für Hunger, Durst, Kälte und Müdigkeit empfänglich<sup>1</sup>. (Bezeichnend für eine spätere Auffassung ist es, dass im 14. Jh. Wernher's deutsche Bearbeitung der *Vita Rhythmica* zum Blutschweiss in Gethsemane bemerkt, dass dieser wegen seiner grossen Mässigkeit in Speise und Trank möglich war, »und och wan er so rechte zart / was von nature und och von art, / des tet im alles liden wirs« (schlimmer)<sup>2</sup>, wovon der lateinische Text gar nichts hat.)

Für den hohen Norden fällt es auf, dass die »Kenningar« — die skaldischen Komposita, welche Namen und Sachen umschreiben — Gott-Christus wohl niemals nach seinem Leiden oder Tode bezeichnen. Meist wird er als (Himmel-) Herrscher und Weltschöpfer benannt<sup>3</sup>, nicht selten auch, obzwar meist in späterer Zeit, als Erlöser und Gnadenbringer (»Heiler der Welt«, »Versöhner des Menschengeschlechts« usw.)<sup>4</sup>; aber die doch mehr konkreten, also, wie man meinen sollte, dichterisch anziehenden Bilder wie Kreuz,

<sup>1</sup> *Vita b. virg. Marie et salvatoris rhythmica* (h. v. VÖGTLIN 1888) vv. 3302 ff. (S. 114).

<sup>2</sup> Deutsche Texte des MA 27 (Wernhers Marienleben), S. 138 f.

<sup>3</sup> Vgl. ob. S. 224 f. über Gregor von Tours.

<sup>4</sup> R. MEISSNER, *Die Kenningar der Skalden* (1921) S. 369 ff. 386.



Wunden, Schmerzenshügel (dazu Herrengrab und Auferstehung), werden als Kenningar nicht verwendet, auch nicht, nachdem die Passion sonst schon dichterisches Thema geworden ist. Man hat den Eindruck, dass in der ältesten Zeit Christs gewaltige Herrschermacht fast alles Interesse an sich zog, und von den Erlösungsmitteln höchstens eins gewertet wurde: der Tauffluss (oben § 73).

§ 95. Eine weit grössere Bedeutung als den Bestimmungen in der Literatur wird man in Hinblick auf den volkstümlichen Passions-Christus geneigt sein, den Erzeugnissen der kirchlichen Kunst beizumessen. Dies gilt indessen kaum ohne weiteres. Um aber zuerst mit ein Paar Worten an den Sachverhalt zu erinnern: In den vier ersten Jahrhunderten hat man die Passion (das Kruzifix) wohl sehr selten dargestellt<sup>1</sup>. Dann erst wagt man sich recht daran (wohl u. a. auch von dem seit der Kreuzesauffindung allmählich steigenden Interesse an dem Todesinstrument sowie von Pilgeramuletten angeregt). Anfangs wurde bald das Kreuz für sich dargestellt und Christus z. B. über demselben angebracht (Monza-ampulle); bald wurde das Kreuz als Hintergrund nur angedeutet (S. Sabina). Und selbst als dann ein gewisser Realismus obsiegt — deutliches Kreuz, Körperhaltung des Gekreuzigten u. a. —, ist auf lange Zeit noch immer der Gesichtsausdruck des Heilands völlig leidensfrei, oft jugendlich schön (Über aktive Züge in den Darstellungen s. § 109)<sup>2</sup>.

Es gilt jedoch hier, keine voreiligen, weitgehenden Schlüsse zu ziehen. Die Darstellung eines schönen, ruhigen Christus beweist nicht, dass der Künstler (bzw. die Künstler-

<sup>1</sup> Über sehr frühe Kruzifixe CABROL III 2 S. 3050. 3060.

<sup>2</sup> Über ein »brutal« realistisches, vermeintlich gnostisches Kruzifix (2. Jh.?) s. CABROL III 2 S. 3049: nicht Christus sondern Simon von Cyrene gemeint? — Aber die Nimbierung?

generation oder -gruppe) geglaubt hat, der Heiland sei tatsächlich ohne Pein und Seelennot gestorben. Ein halb ästhetisches, halb religiöses Gefühl und nicht zum wenigsten eine Rücksicht auf die Verspottungen der Heiden mochte davon abhalten, die Gottheit als von Qualen berührt darzustellen. Das Übergehen solcher Züge, bzw. das Streben nach Schönheit, besagt nicht weniger, aber auch schwerlich mehr, als in der Literatur das Schweigen und die Betonung der Apathie der heiligen Natur Christi. Hinzu kommt vielleicht, besonders wohl für das Frühmittelalter, dass mancher halbbarbarische Künstler die hier nötige Fähigkeit gar nicht besessen hätte<sup>1</sup>, ja dass ihm von derartigen künstlerischen Ausdrucksmitteln überhaupt nichts geträumt hat. (Wachspuppen u. ä. Figuren, die, mit Nadeln durchstochen, ein nettes, ruhiges Gesicht aufzeigen, könnten vielleicht hier zu denken geben; sie wollen ja doch ausdrücken und bewirken, dass der Mensch NN gepeinigt wird.)

Letztere Betrachtung könnte auch von der grossen Menge der Beschauer der Passionsbilder gelten: der Kontrast zwischen dem Schrecknis der Situation und der Ruhe des Gesichts (wie der Haltung) ist ihnen gar nicht zum Bewusstsein gekommen. Höchstens dürfen wir wohl sagen, dass falls man im voraus die Vorstellung von einem »apathischen« Christus mitbrachte, der ruhig überlegene Mann am Kreuze diesen Glauben nur festigen konnte.

§ 96. Vorstellungen von einer Apathie bei anderen Personen finden wir innerhalb der besonders vom 4.—5ten Jahrhundert an reich wuchernden Märtyrerlegenden, die

<sup>1</sup> Umgekehrt: Die Hässlichkeit des Christus in Kilians Epistolar (Würzburg), 8tes Jh., ist nicht angestrebt und will kein Leiden ausdrücken. — Aber im allgemeinen gilt natürlich der Satz, dass Leiden und Verzerrung, in Gesicht wie in Haltung spürbar, einen positiven Schluss auf die Vorstellungen der betreffenden Künstler erlauben.

LUCIUS<sup>1</sup> als das volkstümlichste Erzeugnis der altchristlichen Literatur bezeichnet. — Es gibt hier eine weit spannende Skala: Der Martyrizand wünscht, alle Schmerzen zu fühlen (er weist z. B., wie einst Jesus, ein narkotisches Getränk ab) — Er empfindet wohl die Schmerzen, wird aber nach jeder Verstümmelung geheilt, um dann wieder neuen Qualen gewachsen zu sein (nicht unähnlich den nach der Fuchsjagd zusammengeflochtenen Hunden) — Er empfindet zwar(?), kommt aber immer ganz unversehrt davon (nur Kopfabschlagen erweist sich stets als probat) — Endlich, und schon in sehr alten Passionen behauptet: der Gepeinigte spürt gar keinen Schmerz<sup>2</sup>. In edlerem Sinn spricht schon Tertullian (*Ad martyres* cap. 2) den Satz aus: »Das Schienbein spürt im Folterholz nichts, wenn der Geist im Himmel ist«; und dies war sicher nicht gänzlich aus der Luft gegriffen<sup>3</sup>.

Die letzte (und vorletzte) Gruppe bietet eine Parallele zum Christus Apathēs, auch wie dieser in den mittelalterlichen Segen hervortritt, wo seine Wunden sogleich heilen und er selbst keine Schmerzen empfindet. Es könnte hier von beiderseitiger Beeinflussung die Rede sein, also auch von Einwirkung eines volkstümlichen Christusbildes auf die Vorstellung von der Märtyrerapathie. (Das berühmte Wort der kreissenden Felicitas<sup>4</sup>: »Jetzt leide ich was ich leide; dort aber wird ein anderer in mir sein, der für mich leiden wird, weil ich für ihn leiden werde« — zugleich überverwickelt und naiv egoistisch klingend — kann wohl nicht aussagen, dass Christus statt Felicitas die ungeheuren

<sup>1</sup> LUCIUS, Die Anfänge des Hl.kults S. 101.

<sup>2</sup> Beispiele für diese letzte Gruppe bei LUCIUS S. 95 f. Vgl. u. a. auch *Patr. Or.* 2, 166 ff.; 8, 120 f.; 17, 537; ASS Febr. II 518.

<sup>3</sup> Vgl. aus seiner Zeit die Perpetua ASS Mart. I 637.

<sup>4</sup> ASS Mart. I 636 f.

Qualen ausstehen soll, sondern nur dass in der mystischen Leidensgemeinschaft der Stachel der Pein abgebrochen sein wird<sup>1</sup>.)

Der Märtyrer, ein blosser Mensch, erreicht eine solche Gnade durch ein besonderes Gotteswunder; der Gottessohn insofern er tatsächlich als Apathēs vorgestellt wird, ist dies vielleicht mehr durch eigene göttliche Immunität. Ein gemeinsamer Zug wäre der, dass sowohl dem beschirmten Märtyrer als dem »apathischen« Christus eigentlich der Heroismus recht verdünnt wird. — (Die widrige Lust der Märtyrerlegende am Ausmalen der Peinigungsarten bemächtigt sich erst im Spätmittelalter ernstlich Christi Passion, die jetzt aber auch in dem Volksglauben als durchaus reell aufgefasst wird.)

Schon die christliche Antike weist ja anderseits auch den Drang zum Leiden auf, nicht bloss bei den Märtyrern, sondern im hohen Grade auch im Mönchsleben mit dessen Kasteiungen und Selbstpeinigungen. Hier ist der Zweck weniger die Qual an und für sich als vor allem die Abwehr der Dämonen und das Erreichen eines (ekstatischen) Heiligskeitsstandes (vgl. für das europäische Heidentum oben S. 232). — Auch hier begegnet uns manchmal die Apathie<sup>2</sup>.

§ 97. Den Gedanken, dem die Männer der Oberkirche, von früher Zeit abgesehen, nicht Raum zu geben wagten, dass Gottes Sohn nicht wie einer von uns Schwäche und Schmerzen ausstehen musste, diesen Gedanken sprechen kühn und klar frühmittelalterliche Blut- und Wundsegen aus: (die Wunde) hat nicht lange geblutet, nicht geschmerzt,

<sup>1</sup> Lucius S. 95 gibt aus den legendarischen Berichten ein Beispiel (aus ASS Jan. II 572, Babylas): »Ego tormentorum sentio nihil; patitur enim in me Christus«.

<sup>2</sup> Lucius S. 380. — Lucius erwähnt für die Einsiedler u. ä. nicht das kontemplative Moment. (Für das Frühmittelalter vgl. ob. S. 231, Silvinus.)



ist nicht gefault usw. Die alten Blut- und Wundsegen, immer nur ganz wenige Zeilen hie und da unter anderem Stoff verstreut, sind wohl die einzigen Urkunden, die uns von breitvolkstümlicher Anschauung des Frühmittelalters über Christi Passion direkt Kunde geben, sind die einzigen kleinen Risse in dem Nebel, der uns hier die Aussicht versperrt. Und eine grosse Gruppe dieser Segen sagt aus, entweder: Christi Wunde blieb ohne Schwären und Schmerz, oder: er hat sie selber sogleich geheilt. Von diesen zwei Kategorien haben wir in diesem Kapitel die erstere zu betrachten (oben Typus a (und b, S. 62 ff.).

Haben wir diese Kategorie aber auch recht verstanden? Ist wirklich Verlass darauf, dass die betreffenden Segen ganz wörtlich zu nehmen sind? Oder ist irgendwie ein wichtiger Vorbehalt zu machen?

Es muss geprüft werden, ob sich die Segen des Typus a nicht gewissermassen in Einklang bringen lassen mit Bibeltext und Kirchenlehre. Eine von den vier Klassen (ob. S. 63) der Verb-Reihe von den Wunden Christi, n. das »Faulen« (putruit usw.), lässt vielleicht eher an einen toten Körper als an eine Wunde denken und mag an das Schriftwort (ApG. 2, 27) anknüpfen »Du wirst nicht zugeben, dass dein Heiliger die Verwesung sehe«, ogleich nie derselbe Ausdruck (videre corruptionem) gebraucht wird. Das Schriftwort spricht von der Verwesung im Hades; Jesus ist dieser nicht ausgesetzt worden, weil Gott ihn von den Toten erweckte. JACOBY hat nun auf einen byzantinischen Segen, wider »Leiden der Mutterbrust«, hingewiesen: »Christi Körper im Grabe erhielt sich ungeschwächt, unverfault (*ἄσηπτον*) und unverzehrt; so erhalte sich auch« usw. Demnach habe es, meint JACOBY<sup>1</sup>, ursprünglich Segen kirchlich korrekten

<sup>1</sup> ZfdA. 54, 206. Der Segen: VASSILIEV, *Anecdota græco-byzantina* I (Moskva 1893) S. 334.

Inhalts gegeben, und die Wundsegnen des Typus »non putruit« usw. seien als Ausschweifungen von diesen aufzufassen. — Was diese Segen von dem soeben zitierten byzantinischen scheidet, ist vor allem, dass sie Wundsegnen sind, ihr Interesse richtet sich also nicht auf Christi Körper im allgemeinen, sondern auf seine Wunde(n). Hier könnte dann weiter das Bibelwort Joh. 19,40 eingewirkt haben: der Leichnam wurde vor der Beerdigung in Tücher gehüllt und mit Salben behandelt — dies als ein Verbinden und Heilen der Wunden aufgefasst<sup>1</sup>. — Dass es schon in sehr alter Zeit Segen jedenfalls ähnlicher Art über den toten Christus gab, zeigt der weiter unten (§ 110) mitgeteilte Schluss eines koptischen Augensegens.

Es ist aber m. E. nicht zu bezweifeln, dass die Sache bei unseren Wundsegnen anders liegt. Die Segen des Typus c (unten § 110), wo Christus durch Wort oder Geberde der Blutung wehrt, sind parallele, vom Typus a nicht abhängige, ebenso früh bezeugte Bildungen, und zwar ohne Anknüpfung an Bibelwörter über Jesu Verhalten im Grabe wie über die Salbung. In beiden Typen (c und ab)<sup>2</sup> liegt nicht eine Verwilderung biblisch korrekter Segen vor, sondern ein volkstümliches Urteil über die Passion des Gottessohnes. Dieses war das primäre; wohl konnten aber Worte, die im Bibeltext über den toten Jesus handeln, bei der Ausformung mitwirken.

Jener byzantinische Segen (S. 242), dessen Gegenstand der heilige Körper im Grabe ist, kann nicht als Grundform

<sup>1</sup> Nach einem altfranzösischen Gedicht (um 1200) existiert das »onguement« von Joh. 19, 40 noch immer als unfehlbar heilende Wundsalbe, *La chevalerie d'Ogier par Raimbert de Paris* (BARROIS' Ausg. 1842) II Vers 11288 ff. — Siehe auch oben S. 69.

<sup>2</sup> Sogar für die wortkargen Texte des Typus »wund—gesund« hat v. STEINMEYER (S. 378) mit feiner Empfindung bemerkt, dass ihnen zufolge Christus noch am Leben ist.

unserer Wundsegen gelten; er gehört einer anderen Klasse an, oder er ist »Verbesserung« volkstümlicher Formen wie Nr. 44. 45. Evangelisierungsversuche älteren gröberen Texten gegenüber sind keine ganz seltene Erscheinung. Für unseren Typus a wäre zu nennen diese ganz späte Variante<sup>1</sup>: »Unser Herr Jesus Christus hat im Grabe nicht gegorn, nicht geschworn, sondern ist von selbst wieder worn«. Der Typus von S. 49 erhält vom 16ten Jahrh. an eine unanstössliche Formung, die dann die älteren Textformen verdrängt (vgl. S. 51), z. B.<sup>2</sup>: »Christ wart vorwunt auf ertriche, des verwant er in deme hymelreiche; das swal noch kal« usw. In dem Segen über Jesu Pferd, das sich den Fuss verrenkt, werden bisweilen Jerusalem und der Esel genannt.

§ 98. Ist obige Betrachtung richtig, soll man also die alten Segen des Typus a in ihrer uns vorliegenden Form, wo Tod und Grab nicht genannt werden, durchaus nicht bibelkorrekt auslegen. Also nicht etwa: Die Seitenwunde schwoll und schwor nicht, denn Gott gab Jesus im Grabe nicht der Verwesung Preis; sie blutete nicht lange, denn kurz nach dem Stiche verschied Jesus; sie schmerzte nicht, denn ein Leichnam spürt keinen Schmerz. Die letzte, matte Auslegung verstiesse schon dagegen, dass nach seinerzeit allgemeiner, auch kirchlich zugelassener Auffassung Jesus bei Empfang des Stiches noch am Leben war (s. § 101). — Die Besegner selbst haben solches erst dann hineingetragen (vgl. oben), wenn sie mit biblischem Besserwissen ihren schlichten und derben Vorlagen innerlich befremdet gegenüberstanden<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> SEYFARTH, Abergl. u. Zauberei in der Volksmedizin Sachsens S. 133; vgl. KUHN's Zeitschr. f. vgl. Sprachf. 13, 56 mit Einmischung des »Fleisch-zu-Fleisch«-Schemas.

<sup>2</sup> SCHÖNBACH HSG Nr. 884 (aus Dresden C 292).

<sup>3</sup> Falls wirklich die von MANSIRKA, Über russische Zauberformeln S. 262 besprochenen russ. Varianten von einer geschlagenen Leiche, die

Das Volk hat sich hier Christi Passion als eine wunderbar glücklich verlaufende Verwundung vorgestellt. Ein Kriegsknecht hat seine Seite durchbohrt, aber die Wunde ist nicht geschwollen noch entzündet, sie hat ihn nicht einmal geschmerzt, und nur kurz (oder nur wenig, »enbluotet zevil« Nr. 49) hat sie geblutet. Dass die Wunde gar nicht geblutet hätte, wie Nr. 36 (»iz neblotete«, vgl. S. 64) will, ist ein unmöglicher Gedanke, denn sicher war es überall und zu allen Zeiten Volksglaube, dass Christi kostbares Herzblut zu unserem Heile geflossen ist, wenn auch nur eine noch so kurze Weile. (Zur Frage, ob, und woran, Christus überhaupt gestorben ist, s. § 115.)

Das Wunder ist hier kaum als ein akut von oben her gewirktes, ein plötzlicher Eingriff des Himmels in den Normallauf der Dinge, gedacht, sondern hat seine Begründung in Christi Wesen: die Wunde schwor und schmerzte nicht, weil Gottes Wunde nicht schwären noch schmerzen konnte. Wie schon seit früher Zeit Christi Eingang in die Welt als über den Normallauf der Natur erhaben vorgestellt ist, indem er das Jungfrauensiegel seiner Mutter nicht erbrochen hat<sup>1</sup>, so hat man sich auch den Ausgang als dem Zwang der Physis enthoben gedacht. Ersteres, das Uteroclauso-Wunder, ist literarisch schon im 2ten Jahrh. bezeugt

natürlich keinen Schmerz empfindet, (ursprünglich) eine Anspielung auf Christi Tod enthalten, wie M. meint, ist dies ein Beispiel einer sehr starken Entgleisung, obschon nicht eben wegen Bibelkenntnis. Andererseits kennen die Russen auch Christussegens des frühmittelalterlichen Typus, ebda S. 260.

<sup>1</sup> Dass die Geburt für die Mutter schon sehr früh schmerzlos vorgestellt wurde, darf man wohl annehmen. Vgl. LUCIUS, Anfänge S. 425. Späterhin haben auch Segen dies deutlich ausgedrückt; »Maria peperit Christum absque omni dolore et tribulatione«, FRANZ II 199; »Sanfde inde wale gebar S. Marie unsen heren«, Zeitschr. f. deutsche Philologie 6, 95; beides Texte des 12. Jhs. Vgl. auch »In ea nullus dolor remansit«, ob. Nr. 19 S. 36.



(Protev. Jacobi), doketische Gedanken vielleicht ebenso früh (Johannesakten oben S. 233). Die frühmittelalterlichen Segen sind, was einen Hauptpunkt der Passion, den Empfang der Seitenwunde, betrifft, die kräftigste und derbste Ausprägung eines apathischen Christusbildes. Eigentlich doketisch ist dieses einfache Bild indessen nicht: es ist der wirkliche Heiland, der verwundet wird; und auch die Wunde ist wirklich, sie blutet.

§ 99. Ein anders orientierter Glaube ist bekanntlich der, dass Jesu Wunden späterhin in seiner Erhöhung erkennbar sind, sei es als Narben, sei es in blutendem Zustande. Dieser Glaube hat seine ältesten Wurzeln in Joh. Ev. 20, 20 ff. (Thomasperikope) und in der kirchlichen Exegese zu Offenb. 1, 7 (jüngster Tag). Nach einem koptischen Apokryphon (Hschr. ums J. 1000)<sup>1</sup> küßten die Apostel bei dem Auftritt Joh. 20, 20 Jesu Seite und nahmen »sein lebendiges Blut, das daraus hervorquoll, und er versiegelte (d. h. wohl taufte) sie damit«. Auch die Dichtung der jungen Völker Europas gab diesem Glauben Ausdruck. Cynewulfs Christ<sup>2</sup> läßt den Herrn im jüngsten Gericht den Verdammten seine Lanzen- und Nagelwunden zeigen — offen und blutend. Ebenso in deutscher Dichtung Frau Ava's Jüngstes Gericht<sup>3</sup>: »er zeiget in sine wunden / an den uuzen unde an den henden, / uil harte si bluotent«. So springt auch nach dem Volksglauben die Wunde eines Ermordeten auf, wenn der Mörder sich nähert<sup>4</sup>.

Sicher würde ein Mann des Volkes ohne Anstoss beides annehmen können: die wunderschnelle Heilung der Wunden

<sup>1</sup> E. A. WALLIS BUDGE, *Coptic Apocrypha* (1913) S. 206 (214).

<sup>2</sup> Vers 1455 ff., GREIN, *Bibliothek der ags. Poesie I* (1857) S. 185 f.

<sup>3</sup> *Zfd. Philol.* 19, 312, 12tes Jh.

<sup>4</sup> Vgl. HAUCK, *Kirchengesch. Deutschlands IV* 544 über die Stelle bei Ava.

und das wunderbare gelegentliche Bluten. Letzteres ist kein Leiden, sondern Rache und Triumph. Auf dem ersten Kreuzzuge offenbart sich einem Manne der in einer Schlacht gefallene Heraclius mit offener Stirnwunde — Gott hat ihm als Lohn seines Martyriums vergönnt, die Wunde so zu behalten<sup>1</sup>.

Das Blut in der Messe (auch im Bolsenawunder) gehört wohl streng genommen nicht in diesen Zusammenhang (Offensein der Wunden), sondern erstet direkt durch Wandlung des Weins<sup>2</sup>.

### 3. *Der Lanzenkult.*

§ 100. Das Kreuz ist mit der ausgehenden Antike als das Hauptsymbol der Erlösung überall siegreich durchgedrungen. Die Auffindung des Golgathakreuzes, nach der Legende durch Kaiserin Helena (gefunden, weil gesucht), hat hierzu mächtig mitgeholfen<sup>3</sup>. Neben dem heiligen Grabe wird diese Reliquie in Jerusalem ein kultisches Hauptstück; und allmählich, z. T. durch Pilger und dank der Erwerbung von Splittern, breitet sich die Anbetung auch im Westen aus.

<sup>1</sup> Recueil III 282.

<sup>2</sup> Dennoch können beide Dinge liturgisch zusammengestellt werden, REIL (vgl. ob. S. 229 Anm. 1) S. 88.

<sup>3</sup> Nicht alle wagten es jedoch zu glauben, das Kreuz sei in seiner Ganzheit noch in der Welt. »Es gibt solche, die behaupten, dass der ganze Teil, der den nackten Körper des Herrn berührte und von seinem Blute gefärbt ward, sogleich allem menschlichen Antasten und Anblicken durch Entrückung in den Himmel entzogen wurde, und dass dieser Teil erst beim jüngsten Gericht erscheinen wird«, Theodosius (6. Jh.), De terra sancta cap. 4. (It. Hier. I 64), nb. in spätem Text vgl. GEYER's Ausgabe. — Später im Mittelalter wieder anders; nach dem ältesten deutschen Lucidarius, 12. Jh., wird dieses Gerichtskreuz nicht das von Golgatha sein, sondern »ein licht, daz ist geschafin nach dem cruce unde ist lichter denne die sunne«. Deutsche Texte des MA, h. v. d. Preuss. Ak. d. W. 28, 69. Spukt hier das Lichtkreuz der doketisierenden Johannesakten, vgl. ob. S. 233 mit Anm. 4?

Der Spätantike und dem älteren Mittelalter war das Kreuz Christi nicht wesentlich das Werkzeug seiner Qualen, vielmehr ein königliches Panier, ein Siegesholz, ein Weinstock, ein Weltenbaum, eine Himmelsleiter<sup>1</sup>. Auch für die Kreuzfahrer des ersten Grosszuges, also den Kreis, in dem der Lanzenkult zu plötzlicher Blüte kam, war selbstverständlich neben dem Grabe das Golgathakreuz das hochheilige Kultobjekt, und mehrmals führte man ein Kreuz in die Schlacht mit<sup>2</sup>.

Auch der Mann, der in Antiochia die heilige Lanze fand, er oder sein Hintermann oder der Kreis um ihn, war, wie der Bericht (vielleicht geflissentlich) verstehen lässt, weit davon entfernt, durch dieses Signum das Kreuz irgendwie in den Schatten stellen zu wollen. Er wundert sich darüber, warum ihm, dem doch mehrere Offenbarungen zuteil geworden, niemals der Herr mit dem Kreuze erschienen ist. Und sogleich schaut er ein grobes, roh zusammengefügtes hölzernes Kreuz, den Heiland tragend »wie während der Passion«<sup>3</sup>. Es wird ihm auch geoffenbart, man solle das Volk täglich mit dem Kreuze segnen, »denn es würde ihnen viel frommen«<sup>4</sup>.

Auch in Segen des älteren Mittelalters spielt das Kreuz

<sup>1</sup> Für letzteres GREIN, Bibliothek der ags. Poesie II (1858) S. 403, Rätsel 56. »(Mit dem Kreuze) richtete er uns eine Leiter auf zum Himmel, bevor er der Höllenbewohner Burg brach«.

<sup>2</sup> Vgl. im Recueil III: Fulcher von Chartres, Buch III cap. 6. 18. 19; — auch Roberti monachi Hist. Hieros. cap. 20 (Recueil III S. 676): »hora videlicet, qua dominus noster Jesus crucem ascendit, ipsa eadem hora omne robur contrariae gentis emarcuit«.

<sup>3</sup> Raimundus de Aguilers cap. 10 (Recueil III 279). Man würde übrigens geneigt sein, die Vision selbst für echt und wenig bearbeitet zu halten: P. schaut beim Kreuze drei Männer, S. Petrus, S. Andreas und einen dritten; für diesen hätte ein gelehrter Fälscher doch schon einen Namen gefunden. — Kurz zuvor hatte der Priester Stephanus den Herrn mit einem Lichtkreuz gesehen; der Laie ist hier mehr realistisch.

<sup>4</sup> Ebda S. 254.

eine Rolle. Wir begnügen uns indessen mit ein paar recht volkstümlich gearteten Beispielen. Altenglischer Viehseggen gegen Diebe, 10tes Jahrh.: » . . . Ic geþöhte (dachte an) sancte Eadelenan (Helenen) and ic geþöhte Crist on röde (Kreuz) āhangen; swā ic þence ðis feoh tō findanne« usw.<sup>1</sup>. Hierzu noch die obigen Nrr. 31. 32. Eigentlich ist zwar in diesen Segen Helena die Hauptperson<sup>2</sup>. Hochkirchlicher ist der Überbeinseggen, 12. Jh., oben S. 226 Anm. 1.

§ 101. Ausser dem Kreuze ist aus dem Golgatha der Evangelien noch ein Kultobjekt hervorgegangen, die Lanze<sup>3</sup>. Schon die heidnische Antike kannte heilige, wundertätige Lanzen, so Achilleus' *λόγχη*, die in einem lykischen Tempel aufbewahrt wurde<sup>4</sup>. In der Christenheit blieb das Kreuz immer das Hauptsymbol; aber die Lanze als ein mehr heroisches Attribut hatte gute Aussicht, beliebt zu werden. Zwar war sie gegen den Heiland, nicht von ihm gebraucht (vgl. dagegen Adonis), aber sie erinnerte immerhin an Kampf und Heldentum, ist darum auch nicht zum wenigsten im Kriegerleben und als Reichshoheitszeichen zu Ehren gekommen; und ein alter Segen Nr. 51 ob. S. 54 (vgl. Nr. 50) hat sich gar Christus so gut wie seinen Gegner als Speerkämpfer vorgestellt.

<sup>1</sup> Journal of American Folklore 22, 180. Über die Dreiheit Christus-Kreuz-Maria (oder anderes drittes Glied) s. Verf., Vrid og Blod S. 26 f. Für mehr kirchlich klingende Sätze über das Kreuz in alten Segen vgl. Verf., Da signed Krist S. 344 f. (Ecce cruce[m]). Fieberseggen ums J. 1000 FRANZ II 475; Blutseggen 11. Jh. STEINMEYER u. SIEVERS, Die ahd. Glossen IV 425; Blutseggen 12. Jh. HEIM, Incantamenta magica Græca Latina S. 555.

<sup>2</sup> Über die Kreuzholzlegenden s. JACOBY Art. Kreuzbaum im Hwb. Aberggl. V.

<sup>3</sup> Über ein drittes Leidensinstrument, die Kreuz-Nägel in den Segen, siehe Verf., Da signed Krist § 29 S. 148 ff.; hierzu noch ein koptisches Gebet, etwa 6. Jh., KROPP, Kopt. Zaubersegen II 133, vgl. III 132.

<sup>4</sup> Vgl. PAULY-WISSOWA, Real-Encycl. I (1894) S. 239.



Als etwas sehr Bedeutungsvolles und sicher Bezeugtes teilt der vierte Evangelist mit, dass einer von den Soldaten, welche die Beine der Gekreuzigten brechen sollten, statt dessen, als er Jesus schon tot fand, seine Seite mit einem Speere öffnete, und dass dann Blut und Wasser herausfloss, Joh. 19, 32 ff. Wahrscheinlich will der Evangelist das Blut und Wasser auch auf die Sakramente bezogen wissen, wohl nicht als deren Einsetzung, denn ihm zufolge taufte die Jünger schon zu Jesu Lebzeiten, sondern als Bestätigung ihres göttlichen Wesens<sup>1</sup>.

Aber neben dieser Darstellung, nach der das Blut einem toten Körper entfloss, geht — und zwar seit jedenfalls sehr früher Zeit, eine andere einher<sup>2</sup>. Auf Matth. 27, 49 folgen, nach u. a. zwei von den ältesten Handschriften, die Worte: »Ein anderer (sc. von den Umstehenden) nahm eine Lanze und durchstach ihm die Seite, und heraus kam Wasser und Blut«; dann erst folgt Vers 50 »aber Jesus schrie abermals laut auf und verschied«. Das Nicodemusevangelium hat (in der einen Rezension der griechischen »Acta Pilati«) ungefähr dasselbe, nur ist das Subjekt hier »der Soldat Longinos«<sup>3</sup>.

Neben der johanneischen Darstellung finden wir die (pseudo-?)matthäische im Laufe der Zeiten häufig angenommen; sie musste einen wirklichen Drang befriedigen: Das

<sup>1</sup> Dieser Zusammenhang kommt in der griechischen Liturgie zu eigentümlichem Ausdruck, indem das Messerchen, mit dem der Priester vor der Messe, unter Rezitation u. a. auch der Johannesperikope, das Abendmahlsbrot zerteilt, »Heilige Lanze« heißt, BUCHBERGER, Lexikon f. Theologie u. Kirche, 2. Aufl. VI 385. Auf die Verbindung der Johannesperikope mit der Abendmahlsliturgie gehen wir im übrigen nicht ein.

<sup>2</sup> Über das Biblische siehe bes. K. BURDACH, Neue Jbb. f. d. klass. Altertum 37 (1916) S. 25 ff.; JACOBY, Hwb. Abergl. V 1329 ff.

<sup>3</sup> Rezension A 10, 1 (TISCHENDORFF, Evang. apocrypha S. 232). Longinos als Name des Betreffenden steht hier zum ersten Male. — Inwiefern schon der Verfasser des Barnabasbriefs (7, 8 f.), ums J. 100, dieselbe Vorstellung hegt, scheint zweifelhaft.

Gottesblut (Ichor, das teure Blut der Erlösung, das hier zum letzten Mal in der Passion und aus dem Herzen floss, der »Born des Lebens«<sup>1</sup>, ist doch aus einem lebendigen Körper gequollen, nicht aus einem Leichnam; der Lanzenstich war — wie es BURDACH ausdrückt<sup>2</sup> — »die entscheidende Tat, die Schlussaktion im irdischen Passionsdrama, die den Tod Christi herbeiführte, den Gottessohn in Menschengestalt als Passahlamm schlachtete«.

Halten wir uns an die relativ volkstümlichen Zeugnisse des Mittelalters, so sehen wir in einem italienischen Apokryphon, Text des 14ten Jhs.<sup>3</sup>, den Zeitpunkt des Stiches noch viel früher verlegt; Christus hat hier seine Kraft noch nicht sehr eingebüsst; die Reihenfolge ist diese: das Wort an den bussfertigen Räuber; Longinus, blind, lässt sich eine Lanze geben und die Spitze gegen Jesu Herz richten, das Blut und Wasser heilt seine Augen; »und es war um Mittag, als Longinus mit der Lanze warf«; darauf (nach Luk. bzw. Joh. Ev.) drei Stunden Finsternis, Jesu Ruf, Anrede an Maria und Johannes, Verscheiden.

Lebendig ist Jesus im Moment des Stiches auch nach einigen Dichtungen der germanischen Völker. So in Cynewulfs Christ (vermutlich 8. Jh.), wo der Richter (Vers 1446 ff.) zu den Verdammten spricht<sup>4</sup>: »Da ward ich erhängt am hohen Baume, / ans Kreuz befestigt; / da sofort mit dem Speere / aus meiner Seite Blut sie vergossen / . . . Da, sündenlos, die Qualen erlitt ich, / üble Mühe, bis dass ich ausliess / aus meinem Leibe den lebenden Geist«. — Dieselbe

<sup>1</sup> Wort Ephrems, Hymni et sermones V 14 (ed. LAMY I 54).

<sup>2</sup> BURDACH a. a. O. S. 32.

<sup>3</sup> FRIEDMANN, Altitalienische Heiligenlegenden St. 20 (Gesellsch. f. romanische Literatur 14, 99).

<sup>4</sup> The Christ of Cynewulf ed. by ALB. S. COOK (Boston 1900) S. 54. Ebenso augenscheinlich im gleichfalls altenglischen Gedicht Andreas Vers 962 ff.

Vorstellung hat wohl auch das deutsche »Spielmannsepos« Orendel, um 1160, wo ein Pilger spricht<sup>1</sup>: »Ach du himelischer trehtin . . . hêre, dô du empfienge den speres stich, / den hastu geliten, hêre, durch mich« (wo jedoch das »geliten« nicht völlig entscheidet) — während die älteren, mehr hochkirchlich orientierten Heliand und (Otfrids) Christ dem Johannesevangelium folgen. (Merkwürdig verhält sich das etwas spätere Gedicht »Die Erlösung«, um 1300—1320<sup>2</sup>; Longinus erkennt nicht, dass Jesus tatsächlich tot ist, will aus Mitleid die Qual kürzen und durchsticht die heilige Seite.) — In der Gralsdichtung des Hochmittelalters spielt die heilige Lanze eine bedeutende Rolle.

§ 102. Steigen wir die Stufen der Literaturgattungen recht tief hinab, sehen wir Anzeichen davon, dass, wie das Kreuzesholz, so auch die Lanze eine legendarische Vorgeschichte hatte. Für uns ist sie m. W. zwar fast verschollen; im ausgehenden Altertum ist sie im Osten bekannt gewesen. Ein koptischer Augensegen, Hschr. vermutl. des 6ten Jhs., redet das Eisen, (in diesem Falle den Fremdkörper im Auge) an<sup>1</sup>: »Männliches Eisen, weibliches Eisen, Eisen des Baumes (hier Lücke), welcher (zum Fällen) bezeichnet wurde auf dem Berge des Ezechiel, der (aus)gerissen und gepflückt (d. i. seiner Äste entkleidet) wurde, der zur Lanze gemacht wurde, der in die Seite Jesu am Holze des Kreuzes auf dem Sion gegeben wurde«. Über jenen sonderbaren Baum auf dem Berge ist jetzt vielleicht nichts Besseres zu sagen, als dass Ezechiel öfters bildlich von Bäumen redet, die wegen Hochmuts ihrer Äste und Früchte beraubt werden oder gar gänzlich gefällt, s. besonders 17,3 ff. und 31,3 ff., wo von

<sup>1</sup> Vers 137 ff. (ARN. E. BERGER'S Ausg. (1888) S. 6).

<sup>2</sup> Vers 535 ff. (FR. MAURER'S Ausg. (1934) S. 225).

<sup>3</sup> KROPP II 80. Die Bemerkungen in ( ) nach dem Herausgeber.

einer Zeder auf dem Berge Libanon gesprochen wird, an letzterer Stelle fast als ein Weltbaum geschildert. Die »Vorgeschichte« des Lanzenschaftes erinnert uns an die erst später bezeugte Legende vom Kreuzesholze<sup>1</sup>. Das »Eisen des Baumes« ist wohl das Beileisen, mit dem jener Baum gefällt(?) und entästet wurde, also ein heiliger Vernichter der bösen Weltmacht. Die hölzerne Lanze würde demnach symbolisieren, dass auch die Weltmacht durch Gottes Fügung zum Heil mitwirken musste.

Dass endlich bei der Wiederkunft des Herrn »die Lanze geschwungen werden wird« (*vibrabitur framea*), weiss ein Mann des Westens, der Abt Thiofrid von Epternach (Echternach) um 1100<sup>2</sup>. Hier ist wohl, trotz des unbiblischen Wortes, die Longinuslanze gemeint. Dies entspräche dem Vorzeigen des Kreuzes und der Wunden am jüngsten Tage (§ 99).

Die europäischen Segensprüche des 9ten und der folgenden Jahrhunderte über das Seitenblut bezeugen die Volkstümlichkeit der Lanze auch im Westen vor den Kreuzzügen. Die Lanze wird hier meistens ausdrücklich genannt (ob. S. 60): *lancea (bisacuta) (ferreus fons?)*, *sper*, *spiez*. (Über das »*latus ad se traxit lanceam*« in späterem Texte s. unten § 104 Schluss).

§ 103. Der Hervorhebung des Lanzenstiches in der Literatur entspricht ein Kultus der Lanzenreliquie. Eine Geschichte dieses Kults im einzelnen soll hier nicht erzählt werden<sup>3</sup>. Das heilige Eisen (vom Stiel ist hier m. W. nur

<sup>1</sup> W. MEYER, Abhandl. d. philos.-philol. Cl. d. Kgl. bayerischen Akademie der Wissenschaften XVI 2 (1882) S. 102 ff.

<sup>2</sup> *Flores epitaphii sanctorum* IV 3 (MIGNE PL 157, 394 f.).

<sup>3</sup> Wir verweisen auf: F. DE MÉLY, *Reliques de Constantinople* (*Revue de l'art chrétien*, 40. année, 4. série (1897) p. 1 ff.); AD. HOFMEISTER, *Die hl. Lanze* (*Unters. z. deutschen Staats- u. Rechtsgesch.* hrsg. von O. GIERKE H. 96 1908). K. BURDACH siehe ob. zu S. 250.



ausnahmsweise die Rede) befand sich im ganz frühen Mittelalter in Jerusalem; jedenfalls später glaubte man, Helena habe die Lanze mit dem Kreuze zusammen gefunden. Das Eisen war — nach Arkulfs Bericht im 7ten Jahrh.<sup>1</sup> — von einem hölzernen Kreuze umschlossen und wurde von den Stadtbewohnern geküsst und verehrt. Stückweise kam es vom 7ten Jahrh. an nach Byzanz und galt hier zugleich als Reichspalladium, mit der Waffe Constantins identifiziert. Das westliche Kaisertum verehrt dasselbe Symbol; eine (von Italien herstammende?) Constantins- und Longinuslanze wurde deutsches Reichsinsignium (jetzt in der Wiener Hofburg, nicht in einer Kirche). Die byzantinischen Spitzenstücke kamen, recht spät, eines nach Paris, nachher verschollen, eines als Sultansgabe nach Rom (Peterskirche), hier nicht ohne ernste Zweifel seitens mehrerer Kardinäle angenommen<sup>2</sup>.

Auf wirklich volkstümliche Verehrung der heiligen Lanze ist in einem weltgeschichtlichen Augenblick gerechnet worden und damit eine wirksame, obschon sehr schnell verbrauchende Bewegung geschaffen: Der Lanzenfund zu Antiochia im J. 1098<sup>3</sup>. »Hier die Lanze, die seine Seite öffnete, aus welcher das Heil der ganzen Menschheit strömte«, spricht der heilige Andreas zum Soldaten Petrus in einer Offenbarung. Der Empfänger der Visionen über die Reliquie ist ein armer junger Landmann aus der Provence. Als Inspirator, Verbreiter, auch Mitspieler ist der Berichterstatter, der Kapellan Raimund von Aguilers, dem Kreise

<sup>1</sup> It. Hieros. ed. GEYER S. 235, ed. TOBLER-MOLINIER I 151.

<sup>2</sup> Johannis Burchardi Diarium 1483—1506, publié par L. THUASNE I (Paris 1833) S. 474 (S. 473—486 eingehende Schilderung der Beratungen u. der Prozession).

<sup>3</sup> CL. KLEIN, Raimund von Aguilers (1892). HAGENMEYER, Die Kreuzzugsbriefe (1901) S. 332 f. 346 ff. Der Bericht Raimunds: Recueil III 257. 261. 280 ff.

um Graf Raimund von Toulouse angehörig, mehr als verdächtig. Derselbe trug nachher die Lanze in dem siegreichen Ausfall gegen die Türken. Er ist zwar Priester, keineswegs aber Theologe. — Anfänglich scheint alles für gut befunden. Briefe verschiedener Führer kurz nach der Auffindung zeigen volles Vertrauen; auch der Papst tritt brieflich noch  $28/4$  1100 für die Echtheit ein (ein Widerruf seitens des hl. Stuhles ist erst viel später erlassen). Sogar die byzantinische Prinzessin Anna Komnena stellt sich gläubig<sup>1</sup>. — Nach einer späteren Offenbarung, die dem Petrus zuteil ward, »fingen einige an zu sagen, dass sie nimmer glaubten, Gott werde zu einem derartigen Menschen reden und die vornehmsten Bischöfe übergehen, weswegen sie auch über die Lanze des Herrn Zweifel hegten«. (Es folgt nun das Gottesurteil mit seinem tragischen Ausgange.) Sicher nicht ohne Fug hebt hier Raimund das soziale Moment als einen Grund des Zweifels und Widerstands hervor; die Bewegung ist, gewissermassen, von unten, nicht von oben, entsprungen, und der Inventor hat sich, wohl nicht ohne Absicht in Hinblick auf den breiten Erfolg, eines einfachen Laien als Medium bedient. Am meisten werden allerdings die allzu deutlichen »Absichten« in anderer Beziehung, welche die zahlreichen Visionen verrieten, den Zweifel unterstützt haben.

Die kurze, aber echte Freude- und Kraftzufuhr in An-

<sup>1</sup> HAGENMEYER a. a. O. S. 159 ff. Alexias XI (6) (MIGNE PG 131, 828). — Das spätere Urteil der übrigen Geschichtsschreiber des Zuges fällt sehr verschieden aus: Vertrauen (der Anonymus), ruhige Skepsis, empörte Verdammung des Petrus. — Ein Wiederhall des Antiochiawunders ist es vielleicht, wenn der Dichter des Rolandsliedes, um 1100, (Vers 2503 ff.) erzählt, Karl der Grosse habe die Lanzenspitze im Knopfe seines Schwertes getragen, TAVERNIER, Romanische Studien 5 (1903) S. 151. Das Rolandslied erwähnt auch sonst Reliquien, aber keine des Kreuzes (das Golgathakreuz wird nur an jener Stelle, anlässlich der Lanze, genannt).

tiochia stellte sich dar als ein halb von Laien getragenes, in einer Notlage aufschnellendes, teilweises Vorwegnehmen des religiösen Endzieles aller Kreuzfahrer: die Besitznahme des ganzen allerheiligsten Leidens- und Todesrüstzeugs Christi. 1099 findet man in Jerusalem ein Stück des hl. Kreuzes.

Die Lanze hat der Graf Raimund, heisst es, lange aufbewahrt. Sicher nicht erfüllt wurde die Weisung des sterbenden Petrus, sie solle nach einer Kirche in der Nähe von Arles gebracht werden. Angeblich ist die Lanze zu Etschmiadzin in Armenien mit der antiochenischen identisch.

## II. AKTIVE ZÜGE

§ 104. Von einer Aktivität des Heilands in der Passion kann in verschiedenem Sinne die Rede sein. 1. Christus hat das Leiden als solches heldenhaft durchgemacht (*ὑπομονή*). 2. Christus kämpft am Kreuze siegreich nach aussen, besonders wider die dämonischen Mächte. 3. Er entfaltet vom Kreuze aus seine schöpferische und belebende Macht. 4. Er hat sein körperliches Leiden durch Wort oder Tat sogleich überwunden. Mit der Vorstellung von seiner Apathie ist natürlich nur die erste Art von Kampf unvereinbar; die vierte setzt zwar das Leiden, aber als etwas schnellstens zu Beseitigendes.

### 1. *Die Hypomonē.*

Das Durchhalten im Leiden ist diejenige Aktivitätsart, die dem Volkstümlichen (und gar dem magisch Brauchbaren) am fernsten steht; sie kann übrigens sehr wohl mit der zweiten und dritten Art eng verbunden auftreten. Die Vorstellung von Jesu vollkommener Geduld und Bereitschaft zu ungeheurem Leiden gehört nicht allein dem Spätmittel-

alter und noch jüngerer Zeit an, sie hat immer bestanden. Schon der Barnabasbrief, ums J. 100, hebt hervor, dass »der Herr sein Fleisch mit Standhaftigkeit hingehalten hat« (6,3). In der alten Kirche hat vor allem Augustinus die Demut und Liebe, den Gehorsam des Heilands im Leiden gepriesen — wenn man will, z. T. »passive Tugenden«, aber doch vom blossen Über-sich-hingehen-Lassen tief verschieden.

Achten wir auf Urkunden, die sich nicht bloss an gelehrte Theologen wenden, bzw. nicht von solchen herrühren, so bietet sich im Mittelalter aus dem Osten als ein schönes Beispiel das dramatische Gedicht, vermutlich des 12ten Jhs., »Der leidende Christus« (*Χριστός πάσχων*). Eigentlich ist das Gedicht<sup>1</sup> eine Marienklage. Die Gottesmutter und andere Zeugen der Passion jammern und klagen in einem fort; wo endlich der Gekreuzigte zu Worte kommt, redet er in erhabener Ruhe und bittet seine Mutter guten Mutes zu sein. Christi Seelenangst im Garten wird gar nicht erwähnt. Obschon aus einer anderen Sphäre, stehen im Phaidon (cap. III) die am Todesmorgen zeternde Xanthippe und der heitere Sokrates nicht ganz fern (dem Phaidongeist näher liegt Mark. 3,21. 31 ff.). Dasselbe gilt für den Westen jedenfalls noch in einem Gedichte wie die gereimte »Vita beatae virginis Mariae et salvatoris rhythmica« (13. Jh.) und dessen deutsche Bearbeitung vom Schweizer Wernher<sup>2</sup>; eben Marias Zerknirschung ist (Vita Vers 5238) dem Heiland das Schlimmste an der ganzen Passion (vgl. oben S. 235):

<sup>1</sup> Ausg. von A. ELLISSEN 1855 (mit deutscher Übers.) u. von BRAMBS 1885.

<sup>2</sup> Die Vita herausg. von VÖGTLIN (Bibl. d. lit. Vereins zu Stuttgart Nr. 180), soll z. T. auch griechische Quellen ausnützen. Wernhers Marienleben herausg. v. PÄPKE (Dt. Texte d. MA 27).



nam de tua doleo plus afflictione  
corde meo, quam molestor de mea passione.

Hören wir weiter, wie zur Zeit des ersten Kreuzzuges durch den Mund des Laien Petrus Jesu Haltung in der Passion dargestellt wird. In seiner grossen Kreuzesvision hört er zugleich Christus reden. An dieser Rede scheint zwar gelehrttuende Umformung beteiligt zu sein (vgl. jedoch oben S. 248 Anm. 3), aber der Schluss, auf den es uns hier ankommt, war darauf angelegt, allen Kreuzfahrern lieb und recht zu sein. Christus hält dem Petrus eine Ansprache über die bildliche Bedeutung seiner fünf Wunden: Der Menschen sind fünferlei; die zwei schlechtesten Klassen sind böse Menschen; die niedrigste Stufe der Frommen ist — sagt Jesus — wie die Leute, die in Trauer über meine Leiden sich vor die Brust schlagen und rufen, mir geschehe Unrecht (Luk. 23, 41. 47; vgl. § 88); die höchste Stufe »gleich mir; denn ich kam nach Jerusalem, ich schwankte nicht vor Schwertern und Lanzen, Knütteln und Stöcken, noch gar zuletzt vor dem Kreuze«. Die Kreuzfahrer, will also die Vision besagen, sollen tapfer durchhalten, das ist wahre Nachfolge des Heilands; »sie sterben für mich, und ich bin für sie gestorben«, sagt Christus.

Dieser Heldenton erklingt nicht bloss im Lager vor Archa um 1100; er erklingt noch auf der Höhe des Mittelalters aus dem Munde eines grossen Scholastikers, der ihn allerdings als einen göttlichen Anruf an den geängstigsten Heiland in Gethsemane fasst — ein zu beachtender Unterschied. Bonaventura lässt in seinem beliebten Andachtsbuche *Vita Christi* durch den Erzengel Michael dies Wort Gottes an seinen Sohn ergehen (vgl. Hebr. 5, 7): »Stärke dich und führe dich mannhaft, denn dem Erhabenen ziemt es, Herrliches

zu vollziehen; schnell werden die Plagen vergehn, und ewiger Ruhm wird folgen« (Conforta et viriliter age, excelsum enim decet magna facere; cito transibunt penosa, et perpetua gloriosa succedent)<sup>1</sup>. Fortis-viriliter ist übliches Idealbild eines Märtyrers, wie es schon in einem frühmittelalterlichen Hymnus »in nativitate martyris« klingt: »poenas cucurrit fortiter et sustulit viriliter«<sup>2</sup>.

Und diese Bonaventurastelle ist zu ungewisser Zeit in das Volk gedrungen, jedenfalls im skandinavischen Norden. Ein »episches« Volksgebet (in Schweden noch im 19ten Jahrh. gesprochen) lässt Christus am Charfreitag in seinen Garten gehn, wo er Schweiss und blutige Tränen erduldet und sein Kreuz (oder seine Wunden) erblickt; Gott spricht zu ihm: »Mein Sohn, stehe mannhaft, streite hart; der Tod ist endlich, die Freude ist ewig«<sup>3</sup>. —

In ganz magischer Weise äussert sich eine Aktivität des Heilands im Leiden, wenn Jesu Körper wie ein Magnet wirkt, der die Lanze an sich zieht, damit das Blut und Wasser des Heils ausströmen kann. Anders lässt sich schwerlich der Sinn eines recht spät überlieferten Segens (zum Pfeilausziehen) auffassen<sup>4</sup>: »Longi(n)us, miles Hebreus, percussit latus domini nostri Ihesu Christi; sanguis exiuit et aqua; et latus ad se traxit lanceam«; also die Seite war es, die die Lanze an sich zog. (Vielleicht ist hier noch hinzu zu denken, dass Longinus blind war, und Gott darum mit-helfen musste.)

<sup>1</sup> Vita Christi (Paris 1497) Blatt *h* VII—VIII.

<sup>2</sup> WACKERNAGEL, Das deutsche Kirchenlied I Nr. 107, vermutl. des 6ten Jhs.

<sup>3</sup> Verf., Gamle danske Folkebønner S. 8. (Der Anfangsteil findet sich im Deutschen: SCHUSTER, Siebenbürg.-sächs. Volkslieder S. 295 Nr. 140. m. W. aber nicht die Worte des Engels.)

<sup>4</sup> HEINRICH, Ein mittellenglisches Medizinbuch S. 231, 15. Jh.

## 2. *Der Kampf mit dem Gegner.*

§ 105. Der Gesichtspunkt des Streites, bes. wider die Dämonen, ist von ganz alter Zeit an in der Kirche wirksam<sup>1</sup>, man hat sich eine aktive, aggressive Haltung des Heilands vorgestellt.

Bekanntlich ist der Kampf und Sieg am Kreuze ein Thema auch altgermanischer Dichtung gewesen. Es muss indessen hier nochmals betont werden, dass diese Dichtungen durchweg nicht freier, geschweige denn breiter Volkstümlichkeit entspringen; sie entstammen theologisch gebildeten Verfassern, und dazu noch Leuten, deren kultureller Gesichtskreis derjenige der Oberschicht ist. Nach den spätantiken Kreuzesbesingern (vgl. oben S. 248) haben in den jungen germanischen Kirchen fromme Skalden Christus als den Helden des Kreuzholzes besungen. Den angelsächsischen Dichtern, wenn sie mitunter bei Jesu Tod verweilten, war das Kreuz ein Sieges- und Ehrenbaum, und Christ der junge Held. Das heilige Kreuz selbst schildert im »Traumgesicht«, wie des Mannheims Fürst kräftig hineilt und mutvoll auf das Holz steigt. Die altdeutschen Heliand und Otfrid schlagen kaum derartige Töne an. Dem Helianddichter ist Christus, der uns von den Dämonen erlöste, zwar der Volksfürst mit seinen Mannen, nicht aber der Kriegsheld. Und bibelgetreu, wie der Dichter ist, gibt er hier zugleich die Züge des schweigenden Dulders, nicht das Bild eines nordischen Heiden wie eines Ragnar Lodbrok, der verachtungsvoll-verbissen unendliche Qualen stumm erträgt, sondern des liebevollen, gehorsamen Schmerzensmannes,

<sup>1</sup> Für die Evangelien vgl. A. FRIDRICHSEN, *Jesu kamp mot de urene ånder* (Svensk teologisk kvartalskrift 1929), bes. S. 308 ff., wo der Verfasser sogar das Wort vom Lösegeld, Mark. 10, 45, auf die Überwindung des Teufels bezieht.

der in vollkommener Hypomone auf sich nimmt, was Gott vorausbestimmt hat. Dazu ist ihm Christus noch der weise, göttliche Lehrer. Der gelehrtere Otfrid erwähnt zwar den Kampf mit der Satansmacht, aber als einen in der Hölle stattfindenden.

§ 106. In den vereinzeltten Fällen, wo alte volkstümliche Segen die Seitenwunde Christi als in einem Kampfe erhalten darstellen, ist der Gegner jedenfalls nicht ausdrücklich als dämonisch bezeichnet, und der Kampf ist ganz handgreiflicher Art. Schwerlich wird man innerhalb der ganzen Christenheit Urkunden finden, in denen die Geschichte von Jesu Wunde derber volkstümlich gestaltet ist als in diesen knappen Texten. Es handelt sich um unsere Nrr. 50 a-b und 51 (oben S. 54 vgl. S. 61 f.). Leider ist ein gänzlich sicheres Verständnis des Hintergrundes kaum erreichbar. Der Kampf ist in Nr. 51, Bamberger Blutsegens, als ein Spiel bezeichnet; der Hergang ist hier dieser: Der heilige Gottessohn belustigte sich nach Heldenart mit einem Waffenspiel. Judas hiess sein Gegner. Im Kampfe erhielt dann Christ eine Wunde in der Seite — ob in ehrlichem Spiel durch Unbeholfenheit oder aber durch tückisches Verfahren des Gegners, wird nicht gesagt; dass die Seite verwundet wurde, war nun einmal traditionell gegeben. (Denkbar wäre hier ein Achillesmotiv: der Held war nur an einer einzigen Körperstelle verwundbar.)

Möglich ist, dass dem Verfasser des Bambergersegens noch anderer überkommener Stoff vorschwebte. Man<sup>1</sup> hat auf das »arabische Kindheitsevangelium«, auch im mittelalterlichen Europa bekannt, hingewiesen: hier spielt, cap. 35, das Kind Jesus mit dem Kinde Judas, und letzteres, vom

<sup>1</sup> REUSCHEL, ZfVk. 14, 354; JACOBY, ZfdA. 54, 200. Das Zitat TISCHENDORFF, Evangelia apocrypha S. 191 f.



Teufel besessen, schnappt nach Jesus und trifft (stösst? percussit) seine rechte Seite — ein Vorzeichen, schärft der Verfasser ein, teils des Verrates seitens Judas, teils des Auftretts Joh. 19, 31 ff., wo, wie einst Judas, so jetzt »Judaei« die Seite Jesu verwundeten. Also eigentlich eine Tendenz schon in der ausgehenden Antike, in Judas den Durchbohrer oder gar Töter Jesu zu sehen. Höchst wahrscheinlich verdankt der Segner das Spielen und den Judas dieser Quelle (Judas sehen wir jedoch auch in späteren Texten direkt aus einem »Jud Longinus« (Nr. 49) oder ähnl. (vgl. ob. S. 59) zurechtgemacht). Aber natürlich hat sich unser Segner seine Vorstellungen dabei gebildet. Diese mit Spiessen spielenden Gegner sind für ihn keine Kinder, sondern waffenfähige Jünglinge oder Männer gewesen (das Apokryphon sagt nicht, dass die Kinder mit Spiessen spielten, oder dass eine blutende Wunde damals entstand). In grosser Anschaulichkeit hat der Dichter des Bamberger Segens alles Überkommene vereinfacht: Christus hatte einen Gegner, der ihm im Waffenspiel ans Leben ging.

Religionsgeschichtliche Parallelen bieten sich zwar; als Erklärung sind sie aber unnötig. Der Sommer- oder Lichtgott kommt durch Unfall oder durch böse List ums Leben. Adonis wird von einem Untier, das er mit dem Spiesse angreift, in die Hüfte gestossen; Balder wird durch Lokes Hinterlist im Wurfspiele der Götter erlegt; dass in dem Segen Christus passive Zielscheibe wäre wie im Mythos Balder, widerstreitet dem Texte; auch Nr. 50 *a* und *b* sprechen dagegen.

So wenig es auch angedeutet ist, kann dem Verfasser des Bamberger Segens trotz aller Äusserlichkeit und Handgreiflichkeit wohl als Hintergrund ein entscheidender Dämonenkampf vorgeschwebt haben; nur spielt derselbe sich

nicht an einem Kreuze ab. War Christ Gottes Sohn, so war vielleicht Judas der bewusste Gegner der Gottheit, Vertreter der Teufelsmacht, die den Göttlichen ums Leben bringen wollte. Ein Spiel mit dem Bösen ist wohl nicht ausgeschlossen; Legenden lassen Gott und Teufel fast kameradschaftlich zusammen auftreten, jedoch so, dass aus ihren Handlungen der Gegensatz hervorgeht. Volkstümliche Segen — zwar erst vom 15ten Jahrh. an bezeugt — lassen Christus und den bösen Seuchegeist gar auf demselben Pferd reiten<sup>1</sup>. In der finnischen Runendichtung bedeutet Juutas einfach Teufel, ist auch im Pluralis gebräuchlich. Ein Waffenspiel zwischen Christ und einem teuflischen Judas (als Jünger verummumt oder nicht) wäre demnach denkbar. Aber das völlige Fehlen jedes Prädikats für den Gegner, in 50 wie in 51, mahnt zur Vorsicht.

Die sehr alten Texte Nr. 50 a und b deuten nicht an, dass der Kampf ein »Spiel« wäre; es mag hier ein ernstlicher Kampf bezeichnet sein. Wir treffen in 50 andere Namenpaare als in 51; mit *Fro* und *Lazakere* sind jedoch wohl Christus und Longinus gemeint (ob. S. 59). Weiteres Grübeln ist kaum lohnend (eine Beobachtung betreffend 50 a S. 62).

Nicht zu verkennen ist der Unterschied zwischen der oben besprochenen alten erbaulichen Dichtung über Christus als Kreuzesheld und diesen Segen. Letztere heben Christus nicht als den im Kampfe mit dem Gegner siegreichen hervor. Sie haben ein Kampfbild übernommen, aber, praktisch und unheldenhaft orientiert, lassen sie bloss den Zug hervortreten, dass der verwundete Christ wieder genas. Dies erinnert uns an die meist erst später belegten Waffensegen und Segen wider Feinde (vgl. jedoch schon den »ersten« Merseburgerspruch), die sich mehr für die heile Haut des

<sup>1</sup> Vgl. Artikel Mordsegen Hwb. d. d. Aberggl.

Sprechers (oder Trägers) als für Sieg über den Gegner interessieren.

Wie sich Christus aus dem Spiele zieht, ist eine Sache für sich (unten § 115).

### 3. *Erschaffen und Beleben.*

§ 107. In ganz anderer Richtung geht die dritte Aktionsart: Vom Kreuze aus regiert Christus und belebt die Welt. Also eine Aktivität, die mit dem Kreuzesleiden an sich nichts zu schaffen hat, eher demselben widersprechen müsste, dennoch aber in geheimnisvoller Weise damit verbunden vorgestellt ist. Der am Kreuze gestorben, war Gott selber, Gott, der die Welt erschaffen hat und Alles durch sein Allmachtwort erhält. Steht dies dem Glauben fest, so nimmt der naiv Gläubige — lange Zeiten hindurch tat es auch der fromm Grübelnde — beides zusammen hin ohne kenotisierende Beschränkungen: Gott regiert, am Kreuze hangend, die Welt. Schön und gewaltig hat ein frühchristlicher Dichter dies zu vertiefen gestrebt. Es ist Sedulius (5. Jh.), der in seinem »Osterlied« auch Jesu Lebensausgang schildert. Nachdem von den Misshandlungen vor der Kreuzigung berichtet ist, folgt der Abschnitt über Christus am Kreuze, und von hier an tritt das Leidensmoment zurück. Christus hat das Strafinstrument in ein Zeichen des Heils umgewandelt; und der Dichter fährt nun fort<sup>1</sup>:

Jedermann stelle sich vor, um zu fassen, dass heilig des  
 Kreuzes  
 Form — des Kreuzes, das jubelnd den Herrn und Heiland  
 getragen, —

<sup>1</sup> Lib. V v. 188 ff. (Sedulii Opera omnia, rec. J. HUEMER = CSEL Bd. X).

wie's sich gewaltig erstreckte nach allen vier Seiten des  
 Weltalls:  
 denn von des Schöpfers Scheitel im Osten der Morgenstern  
 strahlet,  
 und der Abendstern westlich küsst die heiligen Füße,  
 rechte Hand hält aufrecht den Nordstern, die Linke den  
 Südpol,  
 also lebt und webt die Natur aus den Gliedern des Schöpfers,  
 Christus regiert das vom Kreuze zusammengehaltene Weltall.

Hier meint der Dichter nun nicht nur, wie man aus den Präsenformen vermuten könnte, dass im allgemeinen das Kreuz ein heiliges Gerüst des Weltalls ist; er meint sicherlich auch, dass Christus eben in jenen grossen Stunden auf Golgatha als Gott wie ein lebendiges Kreuz die Allnatur durchdrang und belebte. Ein Gönner forderte nämlich später den Sedulius auf, eine Prosaparaphrase seines Ostergedichts zu verfassen; und in dieser werden Vv. 191 ff. so umschrieben<sup>1</sup>: »Denn das Haupt des mit am Kreuze ausgestreckten Gliedmassen zur Schau gestellten Christus empfing (accepit) der Pol (die Axe) des Ostens; der West-Limes lächelte seine Sohlen an« usw.; »kurz, die ganze Weltsubstanz, durch den Leib des Schöpfers befruchtet, zeigte die Linie des Kreuzes . . . als vollendet (demonstravit impletam), der sie ersichtlich vom Ursprung des ersten Lichtes an gefolgt ist«. Die vier Weltgegenden waren also schon am Morgen der Schöpfung da, aber ihre ideelle Schöpfungsstunde, ihre eigentliche Vollendung ist Golgatha. Hier, wenn je, hat Christus geherrscht und belebt. »In nationibus / regnavit a

<sup>1</sup> Paschalis operis libri qvinque V 15 (HUEMER S. 286). Für *medium axem* Carmen V 193 und *medius* im »Opus« wäre wohl *meridianum* (-us) zu erwarten? darnach ist oben übersetzt.



ligno deus«, in den Völkerschaften herrschte Gott vom Kreuze aus, singt im 6ten Jahrh. der gallische Venantius im Kreuzeshymnus *Vexilla regis*<sup>1</sup> mit sehr gewagter Benützung eines Psalmenwortes (1. Chron. 16, 31. 33).

§ 108. Einen solchen Gott-Schöpfer, der seine Schöpfermacht wohlthätig, zum Menschenheil, eben auch vom Kreuze aus entfaltet, zeigt uns eine sehr volkstümliche Quelle, der Thymian-Fenchel-Abschnitt des altenglischen Neunkräutersegens (Nr. 55 S. 72), Hschr. des 11ten Jhs.; deutsch etwa:

Quendel und Fenchel, hochkräftiges Paar,  
die Würzen schuf der weise Walter,  
heilig im Himmel, während er hing,  
setzte und schickte in sieben Welten,  
Armen wie Reichen allen, zur Genesung.

Heilsame Kräuter sah man in der synkretistischen Antike als Göttergaben an. Eine Gottheit hatte sie erschaffen, sei es die mütterliche Göttin Erde, sei es Kronos oder Isis. Oder die Kraft des Krautes ward von einem Göttlichen (Minerva, Äsculap, Chiron) entdeckt; gnädig übergibt die Gottheit ihr Kraut den Sterblichen: »Minerva übergab es dem pythischen(?) Apollo, Apollo schenkte es den Menschen«. Der Gott »wird dir (Arzt) auch wilde Kräuter geben und (dich lehren), wie du heilen sollst«<sup>2</sup>. Eine in Paneas befindliche Statue des Asklepios mit seiner Tochter, welche er ein Heilkraut finden lässt, war es wohl, die, christlich interpretiert, als Jesus mit dem blutflüssigen Weibe (Matth. 9, 20) aufgefasst wurde<sup>3</sup>. In unserem altenglischen Spruche zeigt sich

<sup>1</sup> WACKERNAGEL, Das deutsche Kirchenlied I 63 Nr. 80.

<sup>2</sup> Die Belege Verf., *Herba gratia plena* (FFC Nr. 82) S. 6; das letzte Zitat PREISENDANZ I 12 (Zeile 190 f.).

<sup>3</sup> R. EISLER, *Revue archéologique* 1930 I 18 ff.

des Schöpfers Güte darin, dass er am Kreuze Heilkräuter erschafft; eben hier den bösen Kräften der Verwesung ausgesetzt, aber auch hier voll heiliger Kraft, ist er des Leidens der Menschheit eingedenk. Und was Christus so erschaffen, übergibt er dann, bevor er in seinen Himmel zurückkehrt (Mark. 16, 19), den Jüngern zum Segen: wer diese Kräuter besitzt, dem kann kein Eiter schaden. Und wenn dann die Jünger »in alle Welt ausgehen und der ganzen Kreatur frohe Botschaft bringen« (Mark. 16, 15), dann gehen mit ihnen auch die Kräuter und die Kräuterkunde hinaus in sieben Welten, Allen zur Heilung.

Wenn Christus die Heilkräuter gerade auf der Höhe seiner Passion erschafft, kann dahinter ein volkstümlicher Glaube liegen, dass man sich durch standhafte Durchführung einer Leidenstat magische Gewalt erwerbe (s. oben S. 232, und vgl. die Jünglingsweihen?). — Ferner kann eine bekannte Vorstellung von der Kraft des Blutes im Spiele sein. Am Kreuze ergießt Christus sein kostbares Blut; und es war im Altertum wie noch in späten Zeiten der Glaube, ein Heilkraut könne aus dem Blute oder auch aus dem toten Körper spriessen. Aus dem Kadaver des von Mithra gefällten Urzeits-Ochsen entstehen u. a. alle Heilkräuter. Als Prometheus von dem Adler zerhackt wird, entspriest dem herabträufelnden Blute ein Kraut, aus dem man eine Arznei zieht, die unverwundbar macht<sup>1</sup>. Hier wie im Neunkräuterlied hilft das Kraut gegen eben dasselbe Leiden, das den Heros peinigt, bzw. bedroht. Aber augenfällig ist auch der Unterschied: Prometheus selber ist passiv, die Pflanze »spriest auf«; der angelsächsische Christ dagegen schafft, auch am Kreuze tätig und gnädig, die Heilkräuter. Passiv

<sup>1</sup> Apollonios Rhodios' vorchristliches Epos Argonautika III, v. 851 ff.; vgl. FFC Nr. 82 S. 12 f.

ist auch er in jüngerer deutscher, englischer und nordischer Überlieferung, wenn z. B. der Baldrian unter dem Kreuze gefunden wird oder aus Jesu Blut entsteht<sup>1</sup>.

§ 109. In der Kunst der alten Zeit steht Christus lebendig am Kreuze, und zwar durchaus nicht, damit wir sein Weh nachfühlen sollen. Den Kopf hält er hoch, der Körper ist straff. Nicht davon zu reden, dass er eben steht und nicht (wie nach c. 1250) hängt. Wo das Kreuz, wie in ganz alter Zeit, fehlt oder bloss angedeutet wird, konnte die Armstellung als die eines Handelnden oder eines Segnenden gelten. Merkwürdig ist die älteste Christusdarstellung des skandinavischen Nordens auf dem prachtvollen grösseren Runenstein von Jellinge in Dänemark<sup>2</sup> um 980, in dessen Inschrift der Errichter, König Harald, sich rühmt: er ist »der Harald, der . . . die Dänen zu Christen machte«. Christus steht hier mit ausgebreiteten Armen, von reichen Bandschlingen irischer Art umgeben, die sich, leicht und lose, auch um Arme und Leib winden. Man hat neuerdings die Meinung ausgesprochen, Christus sei hier nicht als Gekreuzigter, sondern als Weltschöpfer gemeint<sup>3</sup>. Vielleicht schliesst das eine das andere garnicht aus; der Mann am Kreuze war der Schöpfer der Welt. Der Christus von Jellinge könnte sehr wohl ungefähr dasselbe aussagen wie einst ein Sedulius und etwa zu Haralds Zeiten der Neunkräuterspruch: dem Heiligen des Himmels ist das Kreuz sozusagen der Webstuhl seiner Welttaten.

Von speziellem Interesse für uns, aber leider wohl nicht sicher erklärbar, sind ein paar Darstellungen des Gekreuzig-

<sup>1</sup> Belege FFC Nr. 82 S. 16 f.

<sup>2</sup> WIMMER-LIS JACOBSEN, De danske Runemindesmærker Nr. 5.

<sup>3</sup> EDVARD LEHMANN, s. Acta phil. scand. 1929, S. 274 Anm. 2.

ten aus Ägypten. Hier sieht man zu beiden Seiten des Kreuzes merkwürdige Pflanzen<sup>1</sup>.

#### 4. *Christus heilt sich selber.*

§ 110. Aktiv im Leiden, aktiv im Streite, aktiv im Erschaffen — aber die naive Auffassung fällt hier ins Wort: nicht zu vergessen doch wohl aktiv in der Selbstheilung. Gott selber, so er Wunden erhält, wird schnellstens sich selber heilen. Wie unsere Hypomene-Gruppe bezieht sich auch diese vierte auf das Leiden, nur in diametral entgegengesetztem Sinne. Das breite Volk würde ein ironisches Wort Jesu wie »Arzt, hilf dir selber« ganz ernstlich nehmen. Alte lateinische und deutsche Blutsegens (vgl. ob. S. 64 ff.) lassen Christus durch ein Wort oder eine Bewegung das Blut stillen. Er spricht: »Ziehe dich zusammen, Blut« (Nr. 38), und verschliesst so die Ader. Oder (wie für 39 wohl anzunehmen): »Dies Blut soll stehen und nicht laufen«. Oder der Segner berichtet bloss: Jenes Blut stand, als Christus (so) befahl (41). Als dem heiligen Christ im Spiess-Spiele mit Judas die Seite verwundet wird (51), »da nahm er den Daumen . . . und sie war anzusehen als wie zuvor(?)« (ob. S. 65). — Dass diese Reaktion überall sogleich nach der Verwundung eintritt, ist klar. Auch in Nr. 39, 40, wo Jesus »liegt«, ist, wie wir gesehen (ob. S. 56), an einen Zeitabstand zwischen Stechen und Heilen, jedenfalls ursprünglich, nicht

<sup>1</sup> Medaillonbildchen (um 600?): ERIK PETERSON, *EIS ΘΕΟΣ* (Göttingen 1926) S. 94, nach MASPÉRO, *Annales du service des antiquités de l'Égypte* 9 (1908), 247. 249. Palliumstickerei: R. FORRER, *Die frühchristl. Alterthümer aus dem Gräberfelde von Aehmim-Panopolis* (1893) S. 27 mit Tafel XVI 8; die Pflanzen auf der Stickerei sind sorgfältiger ausgeführt, palmenartig; FORRER fasst sie als »Symbole des besiegtten Heidenthumes«.



gedacht: Jesus sinkt nicht um nach dem Stiche, er liegt schon bei dessen Empfang.

Die Hochkirche hat gelehrt, dass (spätestens) mit Christi Auferstehung das vergossene Blut wieder in seine Adern hineinfließt. »All das Blut, das aus Christi Körper floss«, sagt Thomas von Aquino<sup>1</sup>, »erstand in dem Körper Christi«. In breitkirchlicheren Quellen sehen wir die Wiederherstellung in dem Grabe oder schon vor der Grablegung vor sich gehen. Der altkoptische Augensegen, der uns oben (S. 252) beschäftigte, sagt im Schlusse von der heiligen Lanze: »indem du hineingingst, indem du (wieder) herauskamst durch die Kraft des Gebets, das die Jungfrau ausserhalb des Grabes sprach« (die Spitze ist also nach dem Stiche sitzen geblieben; ob in Folge von Attraktion, S. 259??). Ein slavischer Apokryph<sup>2</sup> berichtet, dass Christi Wunden sogleich nach der Abnahme heilten. Dass Jesus selber die Heilung vollbracht hat, wie jene lateinischen und deutschen Segen wollen, war ein sehr naheliegender Gedanke; ein dänisches Andachtsbuch aus dem Spätmittelalter<sup>3</sup> verbindet das Gebet Marias und Jesu Aktivität: Indem Maria die Wunden ihres soeben vom Kreuze herabgenommenen Sohnes küsste und ihn um Trost anflehte, »kam über sie ein Glanz so klar wie die Sonne; und in diesem Glanze heilten sich alle seine Wunden (ausser den fünf, die er am jüngsten Tage aufzeigen wird); das war ein feines Wunder, was er tat . . . , welches kein Meister oder Arzt tun könnte, nur er selbst allein«. Auch hier wird die Heilung schon vor der Grablegung vollzogen; Christus, soeben gestorben, lebt und wirkt. In den alten Blutsegen, die Jesu Tod sozusagen totsichweigen, ist

<sup>1</sup> Summa III qu. 54 art. 2.

<sup>2</sup> MANSIKKA, FUF 8, 207 f.

<sup>3</sup> Verf., Vrid og Blod S. 138 aus einem Arnamagnäanischen Codex.

jeder Zeitabstand zwischen Verwundung und Heilung geschwunden.

§ 111. Im 11. Jh. hat man in Deutschland geglaubt, jedem Ermordeten könne eine Salbe dienlich sein. Gewisse Menschen — berichtet Burchard im »Corrector«<sup>1</sup> — »geben (dem Ermordeten) irgend eine Salbe in die Hand, als ob mittelst dieser Salbe nach dem Tode eine Wunde geheilt werden könne; und so beerdigen sie ihn mit der Salbe«. Dies erklärt uns auch, wie nahe es gelegen hat, Joh. 19, 39 f. als ein Heilverfahren aufzufassen: Salben und Kräuter für den vom Kreuze genommenen Christ müssten bedeuten: ihm zur Verfügung gestellte Heilmittel. — Dass man sich die Salben, welche die Weiber am Ostermorgen mitbrachten, unwillkürlich als Wundsalben vorgestellt hat, bezeugt ein Vergleich im Berichte über die Wallfahrt des späteren Abtes Udalrich, 11tes Jahrh.<sup>2</sup>: dieser fromme Pilger hat am heiligen Grabe »die Wunden unseres Heilands mit den Spezereien seiner Gebete wehklagend eingesalbt mit einer Andächtigkeit nicht ungleich derjenigen der heiligen Weiber, die in ihrer Treue Salben bereiteten und den Körper des Herrn Jesu im Grabe suchten«.

Zwei hochmächtige Kräuter schuf Christ zum Menschenheil, während er am Kreuze hing, sagt der altenglische Neunkräuterspruch (oben § 108). Die Frage liegt nach dem obigen nahe: Aber hat er sie, der legendarischen Quelle des Dichters zufolge, nicht zu allererst an seinem eigenen Körper bewährt? Und schuf er sie nicht darum am Kreuze, wo er voller Wunden war und noch dazu die letzte und grösste erhielt? Gehört also dieser altenglische Heiland nicht zugleich in

<sup>1</sup> MIGNE 140, 965. Vgl. GRIMM, Myth. III 408; BOUDRIOT, Die altgermanische Religion (1928) S. 48.

<sup>2</sup> ASS Juli III 157. Vgl. auch ob. S. 243 Anm. 1.

unsere vierte Gruppe? Könnten spätere Fassungen des Themas Jesus und Heilkraut massgebend sein, so musste man wohl mit Ja antworten. So wird in einer deutschen Beschwörung, Text des 14ten Jhs.<sup>1</sup>, die »alles Übel vertreibende« Pervinca also angeredet: »... dich trüg unser herregot, do er gie zu der marter. Do er zwar erstund, do geseget er dich; da von ist diu [lies: din?] chraft so starch ...«. Die Verwandtschaft mit dem altenglischen Spruche ist unverkennbar: der Schauplatz ist zuerst Golgatha, dann jenseits des Grabes (vielleicht, wie in einem ähnlichen Texte, 15. Jh.<sup>2</sup>, der Garten von Joh. 20, 14). In dem deutschen Segen ist Jesus am Kreuze nicht Schöpfer, nur Träger des Krautes; wir haben hier einen passiven Heiland vor uns, nicht mehr ganz im Sinne des über alles Übel erhabenen, anderseits auch nicht die grauenvoll leidende Gestalt des Spätmittelalters, eher einen durch weise Magie geborgenen Christus. Noch in einer englischen Besprechung der Verbena, Text vom J. 1608, heisst es<sup>3</sup>, in deutlicher Abhängigkeit von Joh. 19, 39 f., geradezu: »... in the mount of Cavalry (für: Calvary), there thou wast first found; / thou healedst our Saviour Jesus Christ and staunchest his bleeding wound«; auch hier ist aber Jesus selber ja ganz passiv. Jedenfalls hat der Dichter des alten Neunkräutersegens einen Gedanken über Jesus als seinen (Jesu) eigenen Arzt nicht im Mindesten angedeutet; sein Christus ist lauter nach aussen gerichtete Aktivität<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> SCHÖNBACH, Wiener Sitzungsberichte 142, 144.

<sup>2</sup> ZfdA. 38, 19.

<sup>3</sup> Choice Notes (Notes and Queries V 2) S. 112.

<sup>4</sup> Über den Dreibrüdersegens und Jesu Wunde s. FFC Nr. 82 S. 18 f.

## III. OHNE KREUZ UND TOD

1. *Kreuz.*

§ 112. Während in einigen altenglischen Segen das Kreuz oder doch das »Hangen« eine Rolle spielt (oben S. 249. 266), wird es in den alten lateinischen und deutschen Blut- und Wundsegen des Typus »Wund-gesund« oder Longinus' Lanzenstich wohl kein einziges Mal erwähnt (Nrr. 34—53). Auch die späteren Fassungen der alten Longinusegen gedenken des Kreuzes nur ganz ausnahmsweise<sup>1</sup>. Natürlich ist es möglich, dass in mehreren Fällen der Verfasser oder Bearbeiter trotzdem den Auftritt als an und unter dem Kreuze sich abspielend dachte. Das Kreuz zu nennen, war für den Zweck nicht notwendig; auf die Lanze und den Stich kam es hier an. Eine Abbildung auf dem nordenglischen Gosforthkreuze, vermutlich ums J. 1000 (vgl. oben S. 68), zeigt Christus, sicher als gekreuzigt gedacht, aber in einem kleinen viereckigen Rahmen stehend statt an einem Kreuze, unter ihm Longinus und ein Salbenweib. Hier beweist ja schon das Grosskreuz, dass die Kreuzigung nicht geleugnet werden soll. — Es gibt aber einige Segen, für welche das Kreuz geradezu ausgeschlossen ist.

Erstens Nr. 39. 40. Wie wir oben gesehen (S. 55 f.), finden sich hier Züge, welche in die Abendmahlperikope gehören: Christus lag (zurückgelehnt), und er ward von Johannes über den Übeltäter befragt. Eine blosser Spielerei mit Schriftworten ist diese Zusammenstellung sicher nicht; und Gedanken über die Verbindung des Blutergusses mit der heiligen Messe soll man höchstens dahinter suchen;

<sup>1</sup> Des starken Meister Poppen Segen, ZfVk. 1, 320, 13. Jh., und der Segen KUHN's Zeitschr. 13, 56 (späterer Zeit?) gehören nicht zum alten Longinustypus.



die Bearbeiter werden hier einer besonderen Überlieferung gefolgt sein. Es ist kaum zu kühn anzunehmen, dass in kleineren oder grösseren Kreisen des breiten Volkes Geschichten über den Gottessohn sich so gestalteten, dass dieser von seinem Gegner (und falschen Freunde?) heimtückisch bei einem Gastmahle tödlich verwundet worden sei — wie es wohl manchem Helden der germanischen Vorzeit (gleich einem Odoakar) ergangen war. Hierbei konnte dann der Verräter (in den Evangelien sowohl Tischgenosse wie nachher Führer der Rotte) mit dem Spiessträger zusammenfallen. Hier ist es interessant zu sehen, wie späterhin ein neu- oder halbbekehrtes Volk über den Ausgang des »Sohnes« (oder Knaben) gedichtet hat. Innerhalb eines finnischen Runocyklus<sup>1</sup> lassen sich nach K. KROHN<sup>1</sup> als ein zusammengehöriges Ganzes Episoden folgenden Inhalts erkennen: Zu dem Trinkgelage »der Göttlichen« in »Sonnenheim« werden (nach einem Rhapsoden: von Herodes) Alle eingeladen, sogar Arme, Lahme, Krüppel und Blinde, nur nicht der Held Lemminkäinen oder der »taugliche Sohn«. Trotz der Warnung seiner Mutter zieht dieser dennoch zum Gelage. Hier »singt« er alle in Gold und Silber hinein, bloss nicht einen Mann, den er, auf dessen Frage warum, als unwürdig schilt. Der Mann nimmt dann einen giftigen Krautstengel und erschiesset damit den tauglichen Sohn; nachher versucht die Mutter (vergeblich?) ihn ins Leben zurück zu rufen. Das »Singen in Gold« kann m. E. kaum anderes bedeuten, als dass der Sohn alle Festteilnehmer in goldene Pracht und Glorie kleidet — wie es der Dichter auf Darstellungen des heiligen Abendmahls schauen konnte, wo nur Einer, der Ver-

<sup>1</sup> K. KROHN, FUF 5 (1905), 83 ff.; Kalevalastudien II (FFC Nr. 67, 1926) 77 ff. 108 ff. — Verf., Lemminkäinens Fjender (Festskrift til J. Qvigstad, Oslo 1928) S. 188 f. Auf die Frage vom Verhältnis zum Baldermythus gehen wir hier nicht ein.

räter, ohne Glorie sitzt (vgl. auch Judas' Frage Matth. 26, 25). Es wird zwar nicht gesagt, dass der Sohn eben am Festische getötet wird, aber sein Tod ist doch eine unmittelbare Folge des Vorgangs bei dem Gelage; und der Waffenträger, der Jesus tötet, ist — mit den Evangelien verglichen — in den Platz des bösen Jüngers und Tischgenossen eingetreten — wie im alten deutschen Segen Nr. 40.

Zweitens: Die drei altdeutschen Fassungen Nr. 50 a. 50 b. 51 (s. oben S. 54. 261 ff.). Sie wollen von einem Kreuze unmöglich wissen (50 a hat nicht einmal Christi Namen). Es ist von einem Kampfe oder (51) einem Spiele die Rede; und man darf wohl annehmen, dass den Verfassern der Kampf, bzw. das Spiel, die entscheidende Begegnung des Helden mit der bösen Macht war<sup>1</sup>. — Für diese beiden Segengruppen kann man behaupten, dass hier das Kreuz von der Lanze verdrängt ist (vgl. oben S. 248).

## 2. *Tod.*

Mortuus est non discedente vita.  
Petrus Lombardus.

§ 113. Hinter dem Leiden dräuet der Tod. Die Frage nach der Leidensfähigkeit Christi führt notwendig auch zu dem Problem: konnte der Sohn Gottes wirklich sterben? Schon in fernen vorchristlichen Zeiten hat man sich vorgestellt,

<sup>1</sup> Birgt die finnische Runodichtung auch hier ein, teilweises, Seitenstück? K. KROHN, FUF 5, 104 f.; die Zeitschr. Suomi R. III Bd. 14 S. 22, vgl. SKVR XII 2 (1935), 855 Nr. 8085: Der alte Väinämöinen sticht den jungen Jouhkavainen, der ihn belästigt hat, mit einem im Hauswinkel gefundenen Speere durch das Herz; der Gestochene schreit auf und ruft zuletzt die Jungfrau Maria an, die dann in einer Nacht die Wunde vollkommen heilt. (Für die Hilfe Marias vgl. oben S. 65 ff. 270. 274). Die Namen der beiden Personen entstammen einem Runogedichte über einen Liederwettstreit, wo der alte Väinämöinen den jungen Gegner festzaubert.

grosse Gottesmänner seien dem Tode entrückt worden. Sehen wir von den anderen antiken Völkern ab — wo übrigens ein Attis und ein Osiris an ihrer Wunde, bzw. Zerstückelung, sterben müssen —, begegnen uns im alten Israel Henoch und Elias. Und im Spätjudentum entspross eine Fülle von Apokalypsen heiliger Männer der Vorzeit, denen statt des Todes ein Aufstieg, eine Himmelfahrt, vergönnt gewesen; »die Himmelfahrt der Propheten und Gottesmänner ist ein fast trivialer Zug spätjüdischer Pseudoepigraphik, so häufig erlässt sie ihren Helden den natürlichen Tod und enthebt sie der Mühe des Sterbens«<sup>1</sup>. Und Messias selber wird nach dem Glauben dieser Zeiten jedenfalls keinen gewaltsamen Tod erleiden; doch muss er, wie alle Menschen, nach Verlauf des messianischen Zeitalters (zeitweilig) dahinscheiden<sup>2</sup>).

Auf anderer Linie liegt der Mythos Apoc. 12,1—5 vom Drachen, der das kreisende Sonnenweib bedroht, dessen Kind, der Messias, jedoch zu Gottes Thron entrückt wird. Hier handelte es sich in der, wohl sicher heidnischen<sup>3</sup>, Grundform des Mythos überhaupt nicht um den Lebensausgang des Kindes, sondern um seine Geburt allein. Es ist erst der Verchristlicher des Mythos, der denselben auf den ganzen Lebensgang des Messias, also Jesu, bezieht, und der eigentlich dies Leben »von der Geburt bis zur Himmelfahrt bis aufs Null reduziert« (BOUSSET), indem er vom Leiden und vom Kreuzestod gänzlich absieht, weil es ihm für die Folgezeit als das Allerwichtigste erschien, dass Jesus jetzt, der Teufelsmacht entronnen, seinen Sitz im Himmel hat.

Innerhalb der auf Jesus Christus als Gott orientierten

<sup>1</sup> BERNOUILLI, Johannes der Täufer und die Urgemeinde S. 149 f.

<sup>2</sup> IV. Esra 7, 29.

<sup>3</sup> A. DIETERICH Abraxas S. 117 ff.; W. BOUSSET, Die Offenbarung Johannis S. 354 f.

Welt musste das alte Problem sich mit aller Kraft erneuern, und eine sich unmittelbar aufdrängende Lösung wäre die: der Gottessohn, selber Gott auf Erden, kann nicht sterben. Andererseits widersetzte sich das Ableben Jesu von Nazareth an dem Kreuze aufs Gewaltigste einem Verneinen des Todes, wozu früh der kirchliche Glaube sich gesellte, eben Jesu Tod habe Heilsbedeutung. Zwischen diesen beiden schroffen Wänden sollten die Gedankenflügel hin und her schlagen. Gnostiker und Ketzler fanden eine einseitige Lösung: es stirbt nur ein Mensch Jesus; der ewige Christus, unser wirklicher Heiland, hatte jenen Menschen, seine irdische Hülle, zuvor verlassen (etwas geändert im Islam) Oder auch anders: Christus stellt sich tot und täuscht dadurch den Hades; so spricht Gott zu seinem Sohne: »Du wirst dann gekreuzigt werden, damit du wie ein Toter aussehest, und der Hades wird seinen Schlund auftun, um dich zu empfangen; dann sollst du dort hineingehn und ihn ausplündern«<sup>1</sup>.

§ 114. Innerhalb der alten Grosskirche ist es zwar auffällig, dass in der frühesten uns zugänglichen Form des Apostelsymbols, dem »Romanum«, das Glied »gestorben« fehlt<sup>2</sup>; hier steht »gekreuzigt und begraben«. Schon das Wort »begraben« wird jedoch davor warnen, hier dogmatische Absicht zu suchen. Das »gekreuzigt« wird dem Verfasser den Tod mit eingeschlossen haben. Höchstens könnte man vermuten, das Wort »Tod« sei von alters her gemieden als

<sup>1</sup> So angeblich Markion nach »Vernichtung der Ketzler«, Traktat des Armeniers Eznik, 5. Jh.; hier zitiert nach Zschr. f. die historische Theologie 4, 74; dennoch wird zugleich vom »Tode« Jesu gesprochen.

<sup>2</sup> KATTENBUSCH, Das apostolische Symbol I 62. 64 f. — Betrachtungen hierüber in der halbmonophysitischen (urspr.) koptischen Schrift »Die kostbare Perle« cap. 34 (Patr. Or. 16, 716); mit dem »Nicænum« muss hier eine Form wie die des Romanum gemeint sein.



eine, hier entbehrliche, Härte; und schon dies wäre zu beachten.

Die Grosskirche bestand darauf fest, mit Trennung der beiden Naturen (oben S. 235 f.), dem Problem die Lösung zu geben, dass Christus nach seiner göttlichen Natur dem Tode unerreichbar war, während er nach seiner menschlichen am Kreuze den Tod erlitten hat. Und dennoch — selbst hier bestand eine Neigung, sich dieses Verscheiden Jesu ganz anders vorzustellen als den Tod unsereines. Sogar ein Augustinus konnte sagen (Kommentar zu Psalm 5, 11), dass Christus »in se mortem propriam non habebat« (wie er denn auch keine propria sepultura erhielt), und die Auferstehung schon am dritten Tage zeige uns, sein Tod sei »eher ein Schlaf gewesen als ein Tod«. Andere wiederum können Christi Aktivität im Sterben stark betonen: der Tod kam nicht über ihn, er bediente sich desselben als eines Durchgangs. In früher Zeit hat ein Theologe, der zugleich ein Dichter war, seinen Vorstellungen über Christi Lebensausgang freien Lauf gelassen. In dem Jesusgedicht des Spaniers Prudentius (um 400) werden wir also belehrt<sup>1</sup>: Nachdem Jesus viele Wunder vollzogen, stieg er zum Hades hinab. Dies bewirkte in der Oberwelt eine Katastrophe: »Die Sonne floh . . . es wird berichtet, dass die Welt erschauerte vor dem Chaos einer ewigen Nacht«<sup>2</sup>. Jetzt erst berichtet der Dichter, dass Jesus zu seiner Passion ging; hier wird bloss ein einzelner Zug mitgeteilt: Aus des Heilands Seitenwunde floss Blut und Wasser; »das Wasser reinigt, das Blut verleiht die Krone«. Die Schlange sah zwar den heiligen Körper des Opfertiers geopfert, aber der Heiland ergab sich

<sup>1</sup> Cathemerinon, Hymnus IX (Prudentii Carmina ed. DRESSER S. 52 ff.). Andere Darstellung Peristeph. X 643. Vgl. F. OHRT, Da signed Krist S. 151 f.

<sup>2</sup> Fertur horruisse mundus noctis aeternae chaos.

nur »einem kurzen Gebrauch des Todes« (ad brevem mortis usum), um die Frommen des alten Bundes zum Leben zurückzuführen; sie entstiegen mit ihm am dritten Tage dem Grabe. — Christus verlässt hier das irdische zweimal oder doch in zweierlei Sinne; seine (erste) Hadesfahrt ist der kosmisch verhängnisvolle Abstieg des Lichtgottes unter die Erde; hier wird darum Luk. 23, 45 verwertet. Der Kreuzestod ist in diesem Gedichte bloss die Eintrittskarte zum Orte der alten Frommen<sup>1</sup>. — Es klafft keine tiefe Kluft zwischen diesem sterbenden Heiland und dem »scheintoten« der Ketzer (oben S. 277). Und dieser Christus ist jedenfalls nicht an seinen Wunden gestorben, sondern in dem Augenblicke, wo es ihm (oder dem Vater) wohlgefällig war.

Ein anderer Theologe und Dichter, Sedulius (5tes Jahrh.) überbietet sich in eleganten Antithesen und Oxy-moren, indem er dem Tode höhrend zuruft<sup>2</sup>:

»sieh, elender, nicht du  
bist's, der zu Christo kommt; nein wahrlich, zu  
dir kommet Christus,  
welcher vermocht', ohne Sterben zu sterben —

(cui licuit sine morte mori).

Dergleichen kann noch in populären Aufklärungsbüchern des Mittelalters nachklingen. Der Anglonormanne Philippe de Thaün führt in einem Abschnitt seines Tierbuches, um 1125, aus<sup>3</sup>, dass jeder Tote wie ein Schlafender aussieht;

<sup>1</sup> Der zweite Descensus, welcher eigentlich kein solcher ist, gliedert sich der gewöhnlichen alt- (und schon vor-?) christlichen Vorstellung ein, nach welcher dieser die erste Stufe der Erhöhung ist. Hat Prudentius sich die Frommen als in den Gräbern ruhend gedacht?? — Die noch unerlösten Verstorbenen weilen nach anderer Vorstellung in der Luft oder auf Sternen, von Dämonen gefangen (vgl. BULTMANN, ARelW 24, 101).

<sup>2</sup> Carmen paschale (CSEL X) V Vers 279 ff.

<sup>3</sup> Le Bestiaire de Philippe de Thaün, par EM. WALBERG (Lund 1900) S. 17, Vers 441 ff.

so glaubte denn der Teufel, der Fürst des Todes, als Jesus den Tod erlitt, er sei ein blosser Mensch und sein Tod ein (eigentlicher) Tod: »e al prince de mort / la sue mort fut mort«.

Dass Christi Verscheiden aus dem Irdischen ein Willensakt seinerseits ist, spiegelt sich auch in den kirchlichen Ausdrücken descendere, descensus de cruce: ein Abstieg, nicht, wie man später, den schlaffen Leichnam vor Augen, sagt, eine Abnahme. Der alte Ausdruck, dem ascensus in crucem entsprechend<sup>1</sup>, setzt Leben und Willen des descendens voraus (So rufen denn auch die Spötter dem noch lebenden Gekreuzigten zu: »salvum fac te ipsum, descendens de cruce«). Der Abstieg vom Kreuze ist, von anderer Seite gefasst, mit dem Abstieg in den Hades, descensus ad inferos, identisch und wird bei altchristlichen Dichtern als einer von Christi (sechs) Sprüngen« verstanden; so noch im »Christ« Cynewulfs (Vers 726 ff.): der dritte Sprung ans Kreuz hinauf, der vierte von da ins Grab. Und weiter wird dann der Kreuzesabstieg antithetisch der Himmelfahrt gegenübergestellt, z. B. (Ritualhschr. des 12ten Jhs., Geburtsegen)<sup>2</sup>: »... Christus, qui de cruce descendit, Christus qui mortuus est et sepultus et resurrexit tertia die et ascendit ad celos«.

Tatsächlich hat das Volk der Antike wie auch des angehenden Mittelalters wohl niemals vor seinen Augen einen toten Christus am Kreuze abgebildet gesehen. Im Ostreich sollen vom ausgehenden 10. Jh. an Beispiele vorkommen; im Westen gibt es angeblich seit der Karolingerzeit Darstellungen, die Christus als entschlafen (»in sopore passionis obdormientem«, mit Gregor von Tours' Ausdruck)

<sup>1</sup> Vgl. noch in einem Segentexte des 19. Jhs.: »... sali in croce . . . di croce discese . . .«, PITRÉ, Biblioteca delle tradizioni popolari Siciliane 19, 292, Verrenkungssegen.

<sup>2</sup> FRANZ II 199.

zeigen; der Utrechter Psalter stellt Christus dar »jugendlich und tot, mit herabgesunkenem Kopfe«<sup>1</sup>.

§ 115. Ein Leser, welcher ohne Kenntnis der christlichen Religion die alten Blut- und Wund-Segen durchläse, würde aus diesen Texten, die doch von den letzten Erdenstunden, der Herzwunde des Gottessohnes, handeln, nirgends die Auskunft erhalten, dass dieser Gottessohn bei der Verwundung an einem Kreuze den Tod erlitt.

Was sagt uns nun dies Schweigen? Der Ausweg, dass der vorgestellte Zeitpunkt nicht der Lebensausgang wäre, sondern die Verfasser ihren Stoff so aufgefasst hätten, dass Jesus einmal früher in seinen Erdentagen verwundet worden sei, sich aber damals von den Wunden glücklich erholte, ein solcher Ausweg kann höchstens für Nr. 50. 51 in Frage kommen (hierüber oben S. 261 f.). Die grosse Mehrzahl verrät mit ihrem Longinusnamen (der sich ja übrigens auch in 50 verbergen mag) deutlich ihr Golgathagepräge.

Es wäre natürlich vorschnell, ohne weiteres den Schluss zu ziehen, die betreffenden Verfasser hätten sämtlich von Jesu Tod nicht gewusst oder auch denselben verleugnen wollen. Es darf nicht übersehen werden, dass wie das Kreuz so der Tod für den Zweck dieser Segner keine Bedeutung hatten, ja dass der Tod im Gegenteil, logisch und psychologisch, eher störend wirken musste. Der Sinn dieser Texte ist: Christ ward verwundet, aber alles verlief für ihn glatt und schnell, oder er heilte sich sogleich selber; hier zu erwähnen, dass Christus am Kreuze starb, würde unglücklich ablenken. Führt man diese Betrachtung völlig durch, würden also die Texte uns vom Volksglauben jener Zeiten über Kreuz und Tod eigentlich gar nichts sagen.

Dass aber das Schweigen einzig und allein einer Rück-

<sup>1</sup> TIRKANEN, Acta societatis scientiarum Fennicae 31 (1903), 280 Nr. 5.



sicht auf magische Zweckmässigkeit zuzuschreiben sei, ist kaum denkbar. Auf jeden Fall darf man den Verfassern nicht zutrauen, eine bewusste Fälschung zu begehen, den Tod einfach auszuscheiden, um so den Wunddämonen vorzumachen, Christus sei nicht gestorben, und die Heilung sei nicht erst nach Tod und Grablegung, sondern sogleich eingetreten. Eine solche Fraus würde den Magiern gefährlich sein; die Dämonen zu betrügen geht in kleineren Dingen: anderswo sei ein schönes Leben für sie (Verbannungsprüche), oder der Kranke sei nicht zu Hause (Fiebersegen), auch: heute sei Fastentag (Warzen- und Flechtensprüche); aber hochheilige Geschehnisse, an deren Sphäre man eben saugt, zu verfälschen, wäre verfehlt und müsste sich rächen. Die Segen geben den Eindruck, dass die Verfasser überhaupt nichts verschweigen wollen, was wirklich zum Auftritt, wie sie ihn aufgefasst haben, gehört. Dies fällt besonders für die »aktiven« Segen (oben S. 269) in die Augen: hier ist allen Ernstes gemeint, Jesus habe sofort nach der Verwundung reagiert und sein »Stringe te« ausgesprochen oder seinen Daumen in die Wunde gesteckt. Dies gilt auch für Nr. 39 (vgl. Nr. 40), wo eine Annäherung an den Todeszustand vorliegt, insoweit der Bearbeiter (ob. S. 56) das »Liegen« als einen Zustand der Schwäche verstanden hat: dennoch redet Christus und heilt sich.

Es gibt demnach kaum eine andere Lösung als diese. 1. Christi Wunde ist sofort geheilt worden, sei es »von selbst«, infolge seiner göttlichen Natur, sei es durch sein eigenes Heilungsverfahren. Was nachher geschehen ist, war also für die Wunden tatsächlich ohne Bedeutung. 2. Über die volkstümliche Auffassung des Todes Christi erfahren wir in diesen Segen also direkt nichts. 3. Aber indirekt doch etwas Wichtiges: Christus ist mithin jedenfalls nicht an

seinen Wunden gestorben, dann sicher auch nicht an dem Kreuzesleiden überhaupt. Haben diese Verfasser von dem Tode und der Hadesfahrt gewusst — und schwerlich konnte es wohl anders sein —, so war ihnen Christi Tod vielmehr eine freie Handlung, ein Willensakt seinerseits (bzw. seitens Gott des Vaters), ein Übergang, der ihn befähigte, in die Unterwelt zu gehen, um dort sein Werk fortzusetzen. Wir spüren demnach hier ein Christusbild, das mit tiefgehenden Tendenzen der alten Oberkirche wesentlich übereinstimmt (vgl. besonders oben S. 279), obschon greller. Auch dieses volkstümliche Christusbild ist nicht doketisch; und von einem Scheintode ist nicht die Rede. Andererseits ist es sicher einfältig, eindeutig; dieser Christus hat nicht eine sterbliche und eine andere, unsterbliche Natur.

Der Mangel an Verbindung zwischen Leiden (Wunden) und Tod entspräche auch ungefähr den legendarischen Märtyrerakten (oben S. 239 f.), nach denen der Tod des Märtyrers oftmals gar keine physische Folge der Peinigungen oder Zerstückelungen ist; der Tod tritt ganz willkürlich ein, wenn es schliesslich Gott gefällt, den Märtyrer in den Himmel zu nehmen<sup>1</sup>.

Neben diesem Bilde gab es aber schon damals, und zwar im Kulte, Züge einer anderen, an sich nicht widersprechenden, ebenfalls volkstümlichen Betrachtung des Todes Christi, Züge, welche dem beunruhigenden Ernst seines Hintritts, dem kosmischen Angstgefühl bei dem zeitweiligen Siege der Finsternis, Ausdruck verleihen. Da indessen solches sich in den alten Segen nicht bekundet, werden wir in dieser Arbeit nicht darauf eingehn.

<sup>1</sup> Vgl. LUCIUS S. 96.

## ANHANG: DAS ALTE IDEAL IN SPÄTEREN SEGEN

§ 116. Ein Krieger wurde, nach der Erzählung des Orderik Vitalis<sup>1</sup>, im Jahre 1090 in Frankreich durch ein Traumgesicht tief beängstigt: Er sah den Herrn am Kreuze, ganz fahlblau und mit verzerrem Körper, ihn furchtbar anstarrend. Ein anderer (es war Balduin, später König von Jerusalem) schaute gleichzeitig Jesus am Kreuze, aber hell und schön, mit segnend ausgestreckter Hand ihm zulächelnd. Hier bedeutet der fahle und verzerre Mann am Kreuze Verdammnis, der helle und schöne Seligkeit des Beschauers, auch von der persönlichen Note spez. im Blicke des Heilands abgesehen. Einige Menschenalter später, und die Wertung wäre eine andere. So wie der böse Krieger um 1100 Christus zu seinem Unheil sah, bleich und gekrümmt, so gebührte es sich in der Schlusszeit des Mittelalters jedem Frommen ihn zu seinem Heile zu schauen, auf dem Bilde und in der stillen Andacht.

Auch in früheren Jahrhunderten konnte das Gedächtnis der Leiden Christi sehr wohl fromm hervortreten. Im Laufe des 11ten (für den Osten) und des 12ten Jhs. setzte sich aber mit noch ungekannter Tiefe ein ernstes Anteilnehmen an den Schmerzen des Herrn, ein Hang zum Verweilen bei seiner Angst und Pein, mit dauernder Wirkung durch. Wir halten uns im folgenden ausschliesslich an die westliche Kirche. Den anschaulichen Ausdruck gibt die Kunst. Im 13ten Jh. macht sich neben dem alten Kruzifixtypus ein neuer geltend: Christus hangend, nicht stehend, der Körper oft in Pein verzerret, in dem Angesicht lesen wir den entsetzlichen Schmerz. Was sich so im Bilde kundgab, war in

<sup>1</sup> Orderici Vitalis Hist. ecclesiastica VIII 14 (ed. LE PRÉVOST III (1845) 348 f.).

Leben und Schrift frommer Kirchenführer schon im voraus hervorgetreten. Der heilige Bernhard hatte sich in stillen Stunden in das Leiden seines Herrn vertieft; der heilige Franziskus hatte dasselbe so intensiv miterlebt, dass ihm die Gnade widerfahren konnte, Christi Nägelmale am eigenen Leibe zu tragen. Nun kamen auch die Dogmatiker hinzu; der heilige Thomas fixierte die Lehre, dass Jesu Leiden ein unendlich grosses gewesen, die Summe alles erdenklichen Schmerzes. Und mit den Bildern wetteifern dann die Kirchenlieder (wie das schöne »Salve caput cruentatum«) und besonders die Andachtsbücher und Volkspredigten. Diese arten in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters in hässlichen Superrealismus aus.

Während ältere Marienklagen das Jammern Sache der Mutter sein liessen, den Sohn dagegen als gefasst oder gar trostspendend darstellten (oben § 104), legen nun z. B. Passionsspiele dem Heiland Klage und Selbstbedauern in den Mund. Das Alsfelder Spiel (gegen 1500) lässt Jesus bei der Geisselung »kläglich singen« und am Kreuze sprechen: »O vos omnes, qui transitis per viam, attendite et videte, si est dolor sicut dolor meus« u. a. m.<sup>1</sup>. — Noch vor Schluss des Mittelalters muss das schmerzbetonte Christusbild auf allerlei Wegen tief in volkstümliche Schichten eingedrungen sein.

Schon früh konnten gelegentlich Segentexte Jesu Schmerzen erwähnen (Geisselung 6tes Jh., oben S. 230; er gab sich »ze martervne« 12tes Jh., S. 54 Nr. 54). Und später kommt, was nicht Wunder nimmt, solches nicht selten vor. Doch finden wir hier nur ausnahmsweise sehr derbe oder breite Ausmalungen, die ja einem Leidenden gegen-

<sup>1</sup> Vers 4270 ff. und 6243 ff. (KÜRSCHNER's Deutsche Nationalliteratur 14, 3 S. 724 u. 791.



über psychologisch etwas bedenklich wären. Ein Beispiel ist aus Hexenakten bekannt<sup>1</sup>; hier steht u. a.: »Die falschen Juden . . . warfen ihm ein dornen kron auf sein haupt, dass ihm sein rosinfarbnes blaut durch seinen braunen bart floss«. Aber dieser Text ist, trotz des Gebrauchs, den die Hexe davon machte, inhaltlich kein Heilungssegen, sondern ein Morgen- oder Abendgebet; und solche gedenken vielfach der Passion.

§ 117. Was aber hier unsere Aufmerksamkeit fesselt, ist, dass sich auch in diesen späteren Zeiten Zeugnisse finden von einem Fortleben des älteren Christusbildes. Obschon verblichen, hat es sich nicht ganz tilgen lassen. Wir wollen seinen Spuren hier nur in auffälligen Beispielen innerhalb der Segen und Volksgebete nachgehen. In den Nöten des Alltags konnte sich das alte Bedürfnis nach einem Heiland, allem Leiden auch in seinem Erdenleben unzugänglich oder überlegen, geltend machen.

Nicht allein erhalten sich einige der alten Passionssegen durch spätere Jahrhunderte im Gebrauch (s. oben S. 72. 272)<sup>2</sup>, sondern es tauchen auch neue auf, vom alten Geiste durchweht, obschon gewöhnlich nicht so weitgehend wie die frühmittelalterlichen<sup>3</sup>.

Einige von ihnen nehmen ihren Stoff aus dem Anfang der Passionsgeschichte, einem Abschnitt, über den die alten volkstümlichen Segen schweigen, oder gar aus noch früheren Perikopen, wo von Anfeindung Jesu die Rede ist. Was diese Segen über den Heiland sagen, ist, zwar mehr oder weniger, in den Evangelien tatsächlich begründet. — Hier wäre schon

<sup>1</sup> GRIMM, Deutsche Mythologie III 503.

<sup>2</sup> Dagegen sehen wir den alten Segen »wund-gesund« umgegossen, S. 51.

<sup>3</sup> Zu den folgenden Ausführungen vgl. Hwb. Abergl. Artt. Feinde, Gichtsegen, Verrenkungssegen; F. OHRT, Da signed Krist §§ 24. 27.

das Bibelwort von Luk. 4,30 zu nennen: »Ipse (Jesus) autem transiens per medium illorum ibat«. Im Gebrauch als Schutzformel wider Feinde ist es m. W. nicht vor dem 14ten Jh. bezeugt<sup>1</sup>, später auch deutsch und in anderen Sprachen. Auch die Evangelienperikope selbst malt hier einen Heiland, der in geheimnisvoller Weise seine Verfolger sozusagen lähmt und so dem drohenden Tode entgeht.

Seit dem 14ten Jh. sind Schutzsegens bezeugt, die Jesu Überlegenheit über die »Juden«, sei es in Gethsemane oder vor Gericht, betonen. Im Garten fallen sie, nach Joh. 18,6, vor ihm zur Erde: »... behüt mich vor in allen, / daz si also vor mir vallen, / als vor dir tet der juden diet (d. i. Volk), / da dich Judas kegen in verriet«<sup>2</sup>. Vor Gericht müssen sie schweigen: »... unser herre gie ze ding, da swigen die juden all still, also müssen si mir hiut alsant geswaigen, die mich an-hassent oder naident«<sup>3</sup>. Man vergleiche Matth. 26,60 und besonders 22,46.

§ 118. Golgatha ist der ursprüngliche Schauplatz eines merkwürdigen »Gicht«- oder Fiebersegens, der, wie es scheint, auf einmal das an sich Grauererweckende der Kreuzigung und Jesu Unempfänglichkeit für Gebrechen ausdrückt. Mit grosser Wahrscheinlichkeit können wir den folgenden Text<sup>4</sup>, einen der ältesten erhaltenen, als Vertreter der Grundform betrachten: »(Do Jhesus an dat cruce trat), da herbebede<sup>5</sup> allit dat da was. Pylatus sprach: hais du gesugthe odir gegichte? — Neyn, ich inhan sin nyt. It sy

<sup>1</sup> FRANZ II 494 Anm. 9; s. auch Mandeville Cap. 10 (Ausg. von WRIGHT S. 185).

<sup>2</sup> ZfdA. 26, 53.

<sup>3</sup> SCHÖNBACH HSG Nr. 594 (cod. lat. Mon. 4350).

<sup>4</sup> GRIMM, Mythologie III 498 (J. 1373). Der Anfang fehlt und ist hier nach ZfdA. 17, 430 (15. Jh.) ergänzt.

<sup>5</sup> Heisst wohl »da erbebede«, nicht »daher bebede«.

vrauwe oder man, der dyse wort ubir yme dreyt, der sal sigehir sin, dat in de geychte nummer gelemen kan«. Bisweilen wird gesagt, dass (auch) Jesu eigener Körper bebt<sup>1</sup>. — Während die spätmittelalterliche Erbauungsliteratur öfters ausführt, dass Jesus vor Kälte zitterte (auch am Kreuze), ist das Beben hier kosmischer Art: das Erdbeben von Matth. 27, 51 ist auf den Augenblick des Ascensus in cruce vorausverlegt<sup>2</sup>. Das für den Zweck des Segens Entscheidende ist Pilatus' (vgl. Joh. 19, 19) spöttische Frage und Jesu ablehnende Antwort: er war über alle Krankheit erhaben, kann darum auch unsere Not überwinden. Sehr schön und bezeichnend lautet seine Antwort in einem isländischen Texte<sup>3</sup>: »Gicht oder Sucht kann ich nicht haben, denn ich bin aller Menschen Heiland und Helfer«. — Eine enge Zusammenstellung der Misshandlung und der Unversehrtheit — nach Art des alten Wund-gesund-segens — bietet der in späten Zeiten beliebte Reim wider Verrenkung, bzw. Verfangen; die älteste bekannte Form, 15tes Jh., ist diese<sup>4</sup>: »Christus wart erhenkcht, seine glider wurden im verlenkt; Cristo schadt das henkchen nit, und dem glid das verlenken nit«. Das Wann und Wie der Heilung wird zwar nicht genannt, aber das ganze Ereignis ist sozusagen bagatellisiert. Präziser im Ausdruck ist ein italienisches Seitenstück (19tes Jh.)<sup>5</sup>: »Il Signore sali in croce, e tutte le carni si distrasse; il Signore di croce discese, tutte le carni si

<sup>1</sup> Der vielleicht älteste Text (übrigens sehr fehlerhaft), SUDHOFF's Archiv f. Gesch. der Medizin 11, 217, angeblich um 1350, hat nicht das vor c. 1600 fast durchgängige »(es behte) alles das da war«, sondern nur »do benede (lies: beuede) de sante Ihes Crist«.

<sup>2</sup> LOSCH, Balder und der weisse Hirsch S. 27; M. BRIE, Mitteil.schles. Volkskde Heft 16 (1906), 29.

<sup>3</sup> F. OHRT, Da signed Krist S. 141.

<sup>4</sup> SCHÖNBACH HSG Nr. 809 (Donaueschingen 793).

<sup>5</sup> PITRÉ, Biblioteca delle tradizioni popolari Siciliane 19, 292.

ritrasse«. — Segentexte des Inhalts, dass Maria die Wunden ihres Sohnes sogleich heilt, sind S. 65 f. 68 f. angeführt<sup>1</sup>.

Alle diese Segen zeigen uns einen Heiland, der sich am Kreuze wesentlich passiv verhält; aber auch der tätig eingreifende Christus kann sich vereinzelt Male noch kundgeben. In einer englischen Redaktion (um 1435) des alten Dreibrüdersegens spricht der Heiland zu den Brüdern<sup>2</sup>: »And here salle I lere it the: / As the Jewis wondide me, / thay wende to wonde me fra the grounde; / I helyd my selfe bathe hale and sounde«. — Noch in einer ganz späten deutschen Aufzeichnung, gegen den Krebs<sup>3</sup>, entfernt der Gekreuzigte mit der freien(!) rechten Hand das böse Leiden (sein eigenes oder anderer?): »As Jesus am Karfridag am Kriüz honk, do streckte he sine rächte Hand ut un trock (zog) den Krebs herut«. Der Spruch ist bedeutend weniger erhaben als der altenglische Neunkräutersegens (ob. S. 72), aber das Bild des auch am Kreuze tätigen Heilands ist ihnen gemeinsam.

Endlich noch das Schweigen über den Tod. Jesu Geburt, die Verfolgung des Kindes seitens der bösen Macht und dann die Entrückung in den Himmel fanden wir eng verknüpft schon in der Johannesapokalypse 12, 1—5 (oben S. 276).

<sup>1</sup> Hierhin gehört wohl auch diese Episode eines Textes des 14. Jhs. (ZfdA. 24, 69 f.): »Heint müst du als wol gesegnet sein, als der war gotz sun selb waz, da in sein hertzen liebi müter gesegent und gemazz; da ward im auf der stat pazz (d. i. besser)«. Gemessen wird gew. der Kranke (der Herausgeber weist auf GRIMM's Mythologie II 974 hin). Und das folgende »da ward im auf der stat pazz« zeigt, dass hier ein Leiden, doch wohl die Kreuzespassion, vorausgegangen ist. Also ein Seitenstück zu den Segen, wo die Wunden von Maria oder den Marien gesalbt werden, in unserem Texte wohl so, dass der Segner sich Christus als noch immer lebendig vorstellt.

<sup>2</sup> WRIGHT-HALLIWELL, Reliquiae antiquae (London 1841) 1 126. *wēnde*: wāhnten, hofften.

<sup>3</sup> Zeitschr. f. rheinische u. westfälische Volkskde 1 (1904), 21.



Ein sehr beliebter Segen (seit etwa 1400 bekannt) über das Jesuskindlein und die Diebe, der neben Matth. 2, 13 ff. sicher auch dieses Motiv benützt, hat das Schlussglied ausgelassen und durch eine Fortbannung der Diebe ersetzt. Aber voll entfaltet sehen wir das Drama in einem Liede, das erst im 19ten Jh. auf den Färö-Inseln aufgezeichnet wurde — sei es nun, dass sich der Dichter an Apok. Kap. 12 bewusst anlehnte oder aus altvolkstümlichem Empfinden heraus etwas Ähnliches schuf. Der König Rudis (Herodes) reitet nach Bethlehem und ruft der ihn freundlich empfangenden Maria zu:

»Du sollst nicht, Maria, uns bewillkommen,  
will haben deinen Sohn, ihn ans Kreuz zu nageln«.  
(Sie:) »Willst du meinen gesegneten Sohn haben,  
so musst du zu den Himmeln auffahren«.  
Rudis, der wollte zum Himmelreich fahren;  
zwölf Engel Gottes (stiessen) ihn von dannen.

Rudis stürzt zur Erde, seine Eingeweide quellen heraus, und der Teufel empfängt ihn<sup>1</sup>. — Herodes der Kindermörder und Herodes der Feind Jesu in der Passion (Luk. 23, 11) sind hier zusammengeworfen; auch leidet Herodes den Tod Judas' (Ap. Gesch. 1, 18). Das ganze Erdenleben Jesu ist auch hier »bis aufs Null reduziert«. — Höchst wahrscheinlich hat dieser Dichter sehr wohl gewusst, dass Jesus am Kreuze starb, aber dies war ihm hier unwesentlich der Tatsache gegenüber, dass Herodes das Spiel verlor<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> HAMMERSHAIMB, Færøsk Antologi (Københ. 1886—91) I, Nr. 11, S. 41. »stiessen«: der Text hat *ringdu*, d. h. krümmten oder auch läuteten. Dr. MATRAS teilt mir indessen mit, dass hier sicher *rindu* gesungen worden ist (das Verbum *rinda* wird im Färöischen schwach konjugiert).

<sup>2</sup> In alten volkstümlichen Segen treten die Taten Christi nach der Passion in den Schatten: von Hadesfahrt, Auferstehung, Himmel-

fahrt ist selten die Rede. Ist vielleicht der Grund zum Teil der praktische, dass diese Taten mit keinem Einzelleiden in unmittelbarer Verbindung stehen, welchem der Heiland sich überlegen zeigen könnte? Vorgänge, welche die Kirchenlehre erst in die Zeit nach seinem Tode verlegt, vor allem die Heilung der göttlichen Wunden, haben die Segen, wie oben öfters besprochen, sich früher abspielen lassen, haben besonders die Heilung mit dem Empfang der Wunden unmittelbar verbunden.

Über alle jene drei Vorgänge, besonders den Descensus, redet eine credo-mässige, freilich nicht eigentlich breit volkstümliche, Beschwörung (wider Fieber- u. a. Dämonen) aus sehr früher Zeit (Hschr. um 400). Über einen Vorgang »post resurrectionem« berichtet eine Episode der dalmatinischen Tafelinschrift (lateinisch, 6. Jh.; das betreffende Stück ist ob. S. 39 nicht mitgeteilt). Ein Wort Jesu bei der Himmelfahrt führt ein lateinischer Kräutersegen an (um 900 ob. S. 73). Auf diese Texte hier weiter einzugehen liegt ausserhalb unserer Aufgabe; übrigens ist in den beiden letzten die Auferstehung, bzw. die Himmelfahrt, selbst bloss nebenher erwähnt.

Hadesfahrt: PREISENDANZ II 200 ff.; über diesen Spruch handelt JACOBBY, Ein neues Evangelienfragment (1900). Für Auferstehung und Himmelfahrt siehe die Literaturangaben ob. S. 39; vgl. F. OHRT, Fluchtafel und Wettersegen (FFC Nr. 86) S. 8 f., und Herba gratia plena (FFC Nr. 82) S. 10 f.

## NACHTRÄGE UND BERICHTIGUNGEN

S. 45, Z. 12 v. u. *zu lesen* Otfrids.

S. 85, Z. 4—6. Ein Übergang Jesu über den Jordan bei anderer Gelegenheit wird im lateinischen Evangelium Pseudo-Matthaei erzählt (TISCHENDORFF, *Evangelia apocrypha* S. 99; Caxtons *Infantia salvatoris*, h. v. HOLTHAUSEN S. 15): Von Löwen gefolgt überschreitet der Knabe Jesus den Jordan, der sich zerteilt; jenseits gebietet er den Untieren heimzuziehen und Niemandem zu schaden; selbst kehrt er zu seiner Mutter zurück. — Die *Vita rhythmica* (Vv. 3010 ff.) spricht zwar von den Löwen, nicht aber vom Jordan.

S. 86 Anm. 1 *zu lesen* *rhythmica*.

S. 119 Z. 2. Der Ort des Hungerns und der Versuchung liegt nach der Tradition westlich vom Jordan. Die Bemerkung von S. 118 unten an, »Der Eindruck« usw., ist also zu streichen.

S. 119 § 26 Anfang. Vgl. den obigen Nachtrag zu S. 85 über die Löwen.

S. 162 Z. 5 v. u. *zu berichtigen*. Mainet ist Karl der Grosse selbst, als Jüngling bei den Saracenen so genannt. — Das deutsche Karl-Meinert-Gedicht bietet jene Bemerkung über das Schwert nicht.

S. 184 § 65 Anfang. In dem französischen Prosaroman Ogier le Dannoys (vermutlich 14. Jh.; Ausg. Paris 1537 Blatt J II) berichtet der Held (gezwungen, nicht ganz wahrhaft zu sein), »comment il auoit esté nulle faulte en paradis terrestre, comment il auoit mengé du fruit et esté au fleuve Iourdain, et quil cestoit laué en la sainte fontaine de iouence«. — Ob die Quelle dieses Buches, der längere Versroman über Ogier (13. Jh.), dasselbe bietet, muss ich dahinstehen lassen, da dieser Text nicht herausgegeben ist; der ältere, kürzere Roman (um 1200) hat den ganzen abenteuerlichen Schluss über O's Ostfahrt überhaupt nicht.

S. 195 Z. 13 *zu lesen* bibelfesten.

S. 255 Anm. 1. William von Malmesbury (*Gesta*, ed. STUBBS § 135) meint, noch Hugo Capet habe die hl. Lanze besessen.

S. 274 Z. 8. Haben hier vielleicht Vorstellungen von dem hl. Gral mitgewirkt? Der Gral, die bei dem ersten Abendmahl verwendete Schale, in welche Joseph von Arimathäa das kostbare Blut Jesu auffing, war mit der Longinuslanze zusammen auf der Gralsburg aufbewahrt. Hier hatte man »Wundergefäss und hl. Lanze in fester Verbindung, in bestimmter kultischer Handlung«, K. BURDACH in einer Rezension (Deutsche Literaturzeitschrift 1903 S. 3052 f.), woselbst Bemerkungen über den Kult in Byzanz (mit Hervornahme eines ganzen Tischgeräts verbunden) und den literarischen Übergang nach Westeuropa, um 1100.

---



## REGISTER

Die Zahlen geben die Seite an.

- Abendmahl** (hl.) 20. 21. 22. 44. 56. 163. 206 f. 273 f. 293.  
**Abrahamsgarten** 141. 144. 158.  
**Acherusa** 182.  
**Achilleus** 216. 249. 261.  
**Adam** 83<sup>1</sup>. 90. 179. 182. 184. 185. 191. 217.  
**Adamnan** (7. Jh.) 60.  
**Adelbrecht** (Dichter) 195. (209).  
**Adonis** 249. 262.  
**Aevidrápa** 163<sup>3</sup>.  
**Ägyptisches** (Altägypt.) 126<sup>3</sup>.  
**Äthiopisches** 89—93. 98 f. 103. (108) 110. 113. 191.  
**Ágrip** 148.  
**Aiol et Mirabel** (Gedicht) 144.  
**Akampsis** (Fluss) 133.  
**Albert von Aachen** 148.  
**Alexius** (Gedicht) 110<sup>1</sup>. 144. 195<sup>1</sup>.  
**Alue-See** (finnisch) 108 f.  
**Ambrosianisches** 96. 167. 194<sup>1</sup>.  
**Andreas** (Apostel) 142 f. 248<sup>3</sup>. 251<sup>4</sup>. 254.  
**Angelsächsische Segen** s. Englische S.  
**Anna Kommena** 234. 255.  
**Ansgar** 160.  
**Antenor** (um 700) 136.  
**Antoninus** (Pilger) 86—89. 91. (96) 108. 110. 127. 135 f.
- Aphthartodoketen** 234.  
**Apollo** 266.  
**Apostelgeschichte** 222.  
**Arabisches** 89<sup>4</sup>. 90<sup>1</sup>. 116.  
**Arason** s. Gudmund.  
**Arkulf** (Pilger) 60. 62.  
**Armenisches** 132 f. 135. 256.  
**Árón Hjörleifsson** 156<sup>3</sup>.  
**Aslak Hani** 150 f. 153.  
**Asklepios** 266.  
**Augustinisches** 104. 111<sup>1</sup>. 166. 205. 208. 257. 278.  
**Ava** (Dichterin) 195.
- Babylas** (Märtyrer) 241<sup>1</sup>. 246.  
**Balder** 262.  
**Balduin** (Jerus.) 141. 151. 284.  
**Barnabasbrief** 222. 250<sup>3</sup>. 257.  
**Basilios** (Theologe) 132. 213.  
**Basilios II** (Kaiser) 132.  
**Beda** 166. 198<sup>2</sup>.  
**Bedros** (Armenier) 132 f.  
**Behemoth** 116.  
**Bethabara, Bethania** 84.  
**Bethlehem** 42 f. (Nr. 24—27). 44. 172<sup>3</sup>. 203. 227.  
**Bohemund** 141. 234.  
**Bonaventura**.  
**Burchard** 271.  
**Byzantinisch** s. Griechisch.

- Caedmon** 198<sup>2</sup>.  
**Carthagus (Irer)** 133.  
**Celichyth (Synode)** 110<sup>1</sup>.  
**Chalon (Synode)** 145.  
**Chanson d'Antioche** 184. 189.  
**Chiron** 266.  
**Chlodowech** 225. 231.  
**Chronicon paschale (29)92—**  
     94. 96. 98 f. 103 f. 108. 109.  
     113. 189.  
**Chrysostomos** 169.  
**Constantinus d. Gr.** 134. 254.  
**Constitutiones apostolicae**  
     223.  
**Credo** 193 f. 277.  
**Czechischer Segen** 171.  
**Cynewulf** 231. 246. 251. 280.
- Dänische Segen** 31. 100. 121<sup>3</sup>.  
     204.  
**Daniel Prophete** 121.  
**Daniel, Pilger** 93 f. 110. 128 f.  
     141.  
**David** 90. 95.  
**Derwent (Fluss)** 171 f.  
**Descensus** 278—280.  
**Didascalica** 201.  
**Durendal (Schwert)** 162.
- Ebioniten-evangelium** 113<sup>1</sup>.  
     187.  
**Edda** 121, s. auch Hávamál.  
**Eden (Edem)** 180. 181.  
**Egil, Skalde** 220.  
**Eilif Goðrúnarson** 196 f.  
**Einar Gilsson** 177<sup>1</sup>.  
**Einar Skúlason** 148 f.  
**Eirik (Sigurdsson)** 115. 132.  
**Elias Prophete** 30. 77. 87. 187<sup>2</sup>.  
     276.  
**Elias, Mönch (9. Jh.)** 140.
- Elisa** 79. 80.  
**Englische Segen** 35 (Nrr. 14.  
     15). 42 (Nr. 24). 47 (Nrr. 31.  
     32). 72. 203. 225 f. 249. 266 f.  
     271 f.  
**Ennodius** 114<sup>1</sup>. 184<sup>1</sup>.  
**Ephrem** 102. 106. 107. 113 f.  
     122. 251<sup>1</sup>.  
**Epiphaniastfest** 87 f. 96. 110.  
     127 ff. 132 f. 139. 141. 142.  
     168—170. 192. 205. 213.  
**Epiphanius (9. Jh.)** 125.  
**Ermingerð in Narbonne** 154.  
**Eskil, dän. Erzbischof** 137.  
**Eskil, Pilger** 137 f. (140). 156.  
**Euphrat** 83. 132. 178<sup>2</sup>. 180. 182.  
     184. 189.  
**Eustochium, s. Paula.**  
**Eva** 83<sup>1</sup>. 90. 179. 182. 185. 191.  
**Eystein, norw. König** 149.  
**Ezechiel** 122. 252 f.  
**Eznik, Armenier** 277<sup>1</sup>.  
**Ezzo, Dichter** 195.
- Färöisches** 290.  
**Felicitas** 240 f.  
**Felix Faber (Pilger)** 117 f. 161.  
**Finnisches** 11. 16. 30<sup>1</sup>. 45<sup>3</sup>. 60<sup>1</sup>.  
     65 f. 69. 108—111. 115 f. 123.  
     172. 174. 179. 204. 209. 210.  
     274 f. 275<sup>1</sup>.  
**Fokas s. Johannes.**  
**Fredegar** 225.  
**Freidank** 164.  
**Fulco von Anjou** 139<sup>3</sup>.
- Gabriel, Erzengel** 40<sup>1</sup>.  
**Gallus, der hl.** 193. 230.  
**Gardian** 62<sup>2</sup>.  
**Gehenna** 41. 125—127.  
**Genezareth** 60. 62.

- Genzan 54 (Nr. 50). 60.  
 Georgios von Nikomedia 235.  
 Gerhard, der hl. 139.  
 Gethsemane 258 f. 287.  
 Gheetafest (ägypt.) 170.  
 Gnostisches 233. 234. 238<sup>2</sup>.  
 Golgatha 137. 225. 272.  
 Gosforthkreuz 68. 273.  
 Gral 252. 293.  
 Gregorios Thaumaturgos 114.  
 Gregorios der Lichtbringer 132.  
 Gregorius von Tours 123. 139 f. 158. 160. 193. 224 f. 237<sup>3</sup>. 280.  
 Griechische Segen 13. 36 (Nr. 18). 47 (Nr. 33). 52 (Nr. 44. 45). 121. 125<sup>1</sup>. 229. 230. 242—244.  
 Gudmund Arason, isl. Bischof 174—177. 178 f. 184 f. 209. 215.  
 Gumpfenberg, Pilger 145.
- H**ákon Pálsson, Jarl 153 f.  
 Halldor Skvaldri, Skalde 149<sup>1</sup>.  
 Hallfred, Skalde 196.  
 Harald, Dänenkönig 268.  
 Harald Harðráði, norw. König 147.  
 Hávamál 231<sup>4</sup>. 232.  
 Hebräer-evangelium 187.  
 Hebreus 53 (Nrr. 46. 48). 259.  
 Heimskringla 149.  
 Heinrich II, Kaiser 110<sup>1</sup>. 162.  
 Helena 48. 55. 226. 247. 249.  
 Heliand 195. 231. 252. 260 f.  
 Henoeh 109<sup>1</sup>. 124. 181. 182. 276.  
 Heraclius (Märtyrer) 247.  
 Hermon 78. 79 f. 161.  
 Herodes, König 227. 274. 290.  
 Herodes, Tetrarch 210<sup>1</sup>.  
 Herodias 210<sup>1</sup>.
- Herrenggrab 135—141 passim. 144. 145. 153<sup>1</sup>. 270—272.  
 Hibil-Zīwā (mandäisch) 103.  
 Hieronymusbriefe 87. 122<sup>4</sup>. (135) 212. (224).  
 Hilarius von Poitiers 234.  
 Hinnomtal 125.  
 Hippolytos, Kirchenlehrer 95. 97. (122). (183).  
 Höllenfahrt, altengl. Gedicht 167 f. 196. 210.  
 Holländischer Segen 30 f.  
 Honorius von Autun 185. 236.
- I**ardanos 78. 179.  
 Ignatios, Kirchenlehrer 166. 193.  
 Irisches 133. 161. 194. (232).  
 Isis 266.  
 Isländischer Segen 213.  
 Ívar Ingimundarson, Skalde 152.
- J**akob s. Protevangelium.  
 Jakob von Sarug 102<sup>2</sup>. 111.  
 Jericho 139. 141. 144. 151<sup>1</sup>. 158.  
 Jerusalem 42 f. (Nrr. 24—26). 44. 124. 125<sup>1</sup>. 136—155 passim. 163. 168. 169<sup>2</sup>. 172<sup>3</sup>. 199. 203. 204. 222. 224. 226. 247. 254. 256. 258.  
 Johannes Täufer 18. 27—37 passim. 42 f. (Nrr. 25. 27). 44. 60<sup>1</sup>. 81. 85<sup>2</sup>. 90 f. 92 f. 96. 98. 99. 102 f. 106 f. 108. 110. (113). 114. 121<sup>3</sup>. 127<sup>1</sup>. 159. 163. 175. 180. 184. 186. 187 f. 195. 196. 201. 202—204. 206. 207—211. 217.  
 Johannes Evangelist 32 (Nr. 13). 33. 52 (Nr. 40). 55 f. (61). 273.

- Johanneisches 182 f. 185. 187 f. 207. 250.
- Johannes-akten 233. 246. 247<sup>3</sup>.
- Johannes Fokas 191.
- Johannistag 111. 170.
- Jordan 14. 15. 16. 18. 21—23. 27—47 passim. 54 (Nr. 50). 59 f. 62. 77—220 passim. 292.
- Jordan, Jordana, Jordanes, Jordanus, Personennamen 173 f.
- Jordanbad u. ä. 172.
- Jórsal s. Jerusalem.
- Josaphatstal 125 f.
- Joseph, Marias Gatte 62<sup>2</sup>? 86.
- Josua 30. 77. 82 f. 84. 85. 87—89. 91. 104. 107 f. 123. 133.
- Judas 19. 54 (Nr. 51). 59. 66<sup>2</sup>. 261—263. 269.
- Jude(n) 19. 47 f. 53 (Nr. 49). 59. 222—226. 233. 262.
- Jüdische Segen 13. 77<sup>2</sup>.
- Justinus Märtyrer 114.
- Karl der Grosse** 255<sup>1</sup>. 292.
- Katharer 126.
- Klemens von Alexandria 234.
- Kleobis und Biton 138.
- Koptisches 77<sup>2</sup>. 127<sup>1</sup>. 246. 249<sup>3</sup>. 252 f. 270.
- Kronos 266.
- Kyrillos von Jerusalem 191.
- Lactantius** 192. 202. 205<sup>2</sup>.
- Lazakere 54 (Nr. 50). 59.
- Legenda aurea 58. 61.
- Lethbald, Pilger 139.
- Leukothea 80.
- Leiðarvísa, Gedicht 199 f.
- Libanon 253.
- Líknarbraut, Gedicht 156.
- Lilja, Gedicht 200<sup>3</sup>.
- Longinus 31 (Nr. 5). 46. 51—72. 250—252. 259. 263. 273. 281.
- Lucidarius 247<sup>3</sup>.
- Luther 229.
- Märtyrer** 228. 239—241. 259. 283.
- Mainet (Karl Meinel) 162. 292.
- Mandâ dHajjê (mandäisch) 85<sup>2</sup>. 103.
- Mandäisches 81. 84. 85<sup>2</sup>. 102 f. 106 f. (110). 111. 114<sup>5</sup>. 124. 125<sup>3</sup>. 180 f. 186<sup>1</sup>. 201.
- Maria Gottesmutter 32 (Nr. 13). 36 (Nr. 19). 39 (Nr. 21). 43 (Nr. 28). 44 f. 52 (Nr. 41). 54 (Nr. 54). 55. 60. 65—70. 145. 235. 245. 257. 270. 275<sup>1</sup>.
- Maria Ägyptiaca 89<sup>2</sup>. 133. 135.
- Maurilius, Erzbischof 119.
- Meliton, Apologet 214.
- Messias 85. 90. 91<sup>1</sup>. 93. 186<sup>1</sup>. 187<sup>2</sup>. 188. 211. 276.
- Michael, Engel 40<sup>1</sup>. 182. 258.
- Minerva 266.
- Mithra 267.
- Mochua (Irer) 133.
- Monophysiten 234. 236.
- Morkinskinna, Geschichtswerk 149. 150. 151<sup>2</sup>. 153<sup>1</sup>.
- Moses 30. 83. 185.
- Naassener** 122 f. 183.
- Naeman 79. 160. 161.
- Nazareth 44. 172<sup>3</sup>.
- Neteiros, Syrer 79<sup>3</sup>. 80.
- Neva 170.
- »Nicānum« 277<sup>2</sup>.
- Nicodemus-evangelium (und Pilatus-akten) 58. 209 f. 250.
- Nikolaos von Myra 133. — (Zionita) 136.



- Nikolaus (Nikulás), isl. Abt 79<sup>1</sup>.  
 Nobiskrug 41<sup>1</sup>.  
 Norwegischer Segen 236<sup>1</sup>.
- O**dd (Orvar-Odd) 152. 163 f.  
 Odin 62<sup>1</sup>. 220. 232.  
 Ogier der Däne 195<sup>1</sup>. 202. (243<sup>1</sup>).  
 292.  
 Okeanos 182. 214.  
 Ólaf Tryggvason, König 219.  
 Ólaf d. Hl., König 197<sup>2</sup>. 198.  
 Ólaf Hvitaskáld 156<sup>2</sup>.  
 Optatus (4. Jh.) 214.  
 Orderik Vitalis 284.  
 Orendel, Gedicht 252.  
 Orkneyingasaga 154 f.  
 Osterfeuer 130.  
 Otfrid 45. 195. 252. 260 f.
- P**achomios, ägypt. Mönch 223.  
 Paradies 176. 179. 180—186.  
 Parmendanus (Donatist) 214.  
 Patrick, Iren-apostel 161.  
 Paula 87. 135. 212. 224. 226.  
 Paulinus von Nola 235.  
 Paulinus Petricordia 167<sup>3</sup>.  
 Paulinus von York 171.  
 Paulus-apokalypse 181 f. 224.  
 Petrus, Apostel 37. 106. 248<sup>3</sup>.  
 Petrus-evangelium 233.  
 Petrus, Soldat 142—144. 161.  
 (248) 254—256. 258.  
 Petrus Comestor 212 f.  
 Perdikkas, Dichter 125 f.  
 Perpetua 240<sup>3</sup>.  
 Pfintzing, Pilger 145.  
 Philippe de Thaün 279 f.  
 Pilatus 227. 287 f.  
 Pison usw., Flüsse 180. 182.  
 Prometheus 267.
- Protevangeliu[m] Jacobi 86.  
 246.  
 Prudentius 167<sup>3</sup>. 278 f.
- R**abula, Syrer 114.  
 Raimund von Aguilers 254 f.  
 Raimund von Toulouse 143.  
 161. 255. 256.  
 Riccoldus, Pilger 142.  
 Richard, Abt., Pilger 139.  
 Rimbert 159 f.  
 Rindfleisch, Pilger 160.  
 Robert (zwei Grafen) 141.  
 Rognvald, Jarl 151<sup>1</sup>. 154—156.  
 157.  
 Rolandslied 255<sup>1</sup>.  
 Rom 199.  
 Rotes Meer 77. (79) 82. 123. 178.  
 Rudis (Herodes) 290.  
 Russisches (und Kirchenslavisches) (181. 182) 121<sup>3</sup>. 244<sup>3</sup>;  
 s. auch Daniel, Pilger.
- S**æwulf, Pilger 145<sup>1</sup>.  
 Salome 210<sup>1</sup>.  
 Salomo 121. — Salomos Oden  
 117.  
 Satan s. Teufel.  
 Sedulius 214 f. 264. 268. 279.  
 Severus von Antiochia 192.  
 Severus-liturgie 113. 209.  
 Sigurd Jórsalafari, König 147  
 —152. 153. 156 f.  
 Sigurd Slembi, König 152 f. 157.  
 Sigvat, Skalde 197—199.  
 Silvinus, Pilger 136 f. 156. 225.  
 231. 241<sup>2</sup>.  
 Simon von Cyrene 238<sup>2</sup>.  
 Skalden 12. 16. 146 (ff.).  
 Skáld-Thórir 200.  
 Snorri Sturluson 149. 197. 199.

- Sodoma** 94. 109<sup>1</sup>.  
**Sophia-kirche** 178.  
**Sophronios, Patriarch** 129.  
**Stefni, Pilger** 147.  
**Stephanus (um 1100)** 233<sup>1</sup>. 248<sup>3</sup>.  
**Sven, Pilger** 137 f. 156.  
**Syrisches** 95. 101 f. 113. 182.  
 209. Siehe auch Ephrem.  
  
**Talmudisches** 79. 80. 178.  
**Tartarus; Tartaruchus** 39  
 (Nr. 20. 21). 122. (124).  
**Tertullian** 240.  
**Teufel (90)**. 117. 119. 227 f. 261.  
 262 f.  
**Thangbrand, Missionar** 162.  
**Theoderich, Pilger** 104 f. 128<sup>2</sup>.  
**Theodoricus, norw. Historiker** 148.  
**Theodosius, Pilger** 89<sup>2</sup>. 125.  
 (127). 247<sup>3</sup>.  
**Theotonius, Pilger** 212.  
**Theudas** 83.  
**Thietmar, Pilger** 134<sup>1</sup>.  
**Thiofrid, Abt** 253.  
**Thomas, Apostel** 66. 246.  
**Thomas Aqu.** 167. 177. 206. 270.  
**Thórarin Stuttgartfeld, Skalde** 148.  
  
**Thórbjörn Disaskáld** 196. 199.  
**Thore (Thórir), Erzbischof** 175.  
**Thórir, s. Skáld-Thórir.**  
**Thórkil (in der Vatnsdólasaga)**  
 163<sup>3</sup>.  
**Thórvald, Pilger** 147.  
**Tigris** 180. 182.  
**Tiridates III, König** 132.  
**Totes Meer (62)**. 78 f. 80. (94).  
 108 f. 115. 116. 117. 177 f.  
**Tyrus** 178<sup>2</sup>.  
  
**Udalrich, Pilger** 140 f. 271.  
**Urdsbrunnen** 184. 197.  
  
**Venantius, Dichter** 266.  
**Vita rhythmica Marie et Salvatoris** 86<sup>1</sup>. 112. 237. 257.  
**Vro 54 (Nr. 50)**. 59.  
**Vrogerus** 62<sup>1</sup>.  
  
**Walahfrid** 193.  
**Wernher, Dichter** 86<sup>1</sup>. 112. 237.  
 257.  
**Willibald, Pilger** 145<sup>1</sup>.  
  
**Zion (Sion)** 252.  
**Zogar-see (Totes Meer)** 177 f.

## INHALT

	Seite
Vorwort .....	3
Abkürzungen .....	5
EINLEITUNG .....	8
1 Thema S. 8. — 2 Begrenzung S. 10. — 3 Die Segen S. 13.	
— 4 Andere Quellen S. 15. — 5 Hauptergebnisse S. 17. —	
6 Kultischer Hintergrund S. 19. — 7 Verhältnis zur Hochkirche	
S. 22. — 8 Disposition S. 23.	

## A. PHILOLOGISCHER TEIL

## ERSTER ABSCHNITT: JORDANSEGEN

I. Stehwunder (Normalform).....	27
1 Ohne Nennung der Taufe <i>Nrr. 1—2</i> S. 27. — 2 Das	
Stehwunder bei der Taufe Jesu <i>Nrr. 3—13</i> S. 31.	
II. Stehwunder (Sonderform): Schwellen und Stehen <i>Nrr.</i>	
<i>14—19</i> .....	35
III. Sperrkraft (und Feuer) <i>Nrr. 20—21</i> .....	39
IV. Die Taufe Jesu <i>Nrr. 22—30</i> .....	42

## ZWEITER ABSCHNITT: PASSIONSSEGEN

I. Das Verbrechen <i>Nrr. 31—33</i> .....	47
II. Christi Wunde.....	49
1 Christus wund und gesund <i>Nrr. 34—36</i> S. 49. — 2 Die	
Seitenwunde <i>Nrr. 37—54</i> S. 51. Exkurs: Helfer(-in), um	
Christi Blut bemüht S. 67. — 3 Die Kräuter <i>Nr. 55</i> S. 72.	

## B. RELIGIONSGESCHICHTLICHER TEIL

## ERSTER ABSCHNITT: DER JORDAN UND DIE

## TAUFE JESU

§ 1 Einleitung. — 2—3 Vor- und Nichtchristliches .....	77
I. Stehwunder (Normalform).....	82

§ 4	Biblisches und Pseudepigraphisches. — 5 Entstehung der christlichen Legende. — 6 Antoninus. — 7 Äthiopisches Apokryphon. — 8 Griechisches Apokryphon. — 9 Abt Daniel. — 10 Hoehkirchliches. — 11 Kunst. — 12 Segen. — 13 Spätmittelalter.	
II.	Sonstige Wunder: Schwellen; Licht, Feuer.....	101
1.	<i>Schwellen.</i>	
§ 14	Syrisches. — 15 Mandäisches. — 16—17 Sonstige Belege. — 18—19 Segen. — 20 Finnisches Zauberlied.	
2.	<i>Licht, Feuer</i> .....	111
§ 21	Licht. — 22—23 Das Feuer, der Funke.	
III.	Sperrkraft.....	116
1.	<i>Teufelsmächte im Jordan</i> § 24.	
2.	<i>Teufelsmächte jenseits des Jordans</i> .....	118
§ 25	Der trennende Jordan. — 26 Segen.	
3.	<i>Der unüberschreitbare Jordan</i> § 27.....	122
4.	<i>Das Feuer aus der Spelunke</i> .....	124
§ 28	Das Thal Josaphat. — 29 Katharische Schrift.	
IV.	Erneuerung der Wunder.....	127
§ 30	Alljährlich. — 31 Naturanschauung? — 32 Einmalig.	
V.	Wertung des Jordans bei den Pilgern.....	134
1.	<i>Pilger der Hauptländer (u. a.).</i>	
§ 33	Christliche Antike. — 34 Antoninus; Silvinus. — 35 — 36 Sven und Eskil. — 37 Elias; Udalrich. — 38—40 Zeitalter der Kreuzzüge. — 41 Deutsche Pilger.	
2.	<i>Norröne Pilger</i> .....	146
§ 42	Zur Einleitung. — 43—44 Sigurd Jórsalafari. — 45 Sigurd Slembi. — 46 Rognvald Jarl. — 47 Rückblick. — 48 Griechischer Einfluss?	
3.	<i>Körperlicher Segen</i> .....	158
§ 49	Allgemeines. — 50 Krankenheilung und Kindersegnen. — 51 Verjüngung. — 52 Lebloses getauft; magische Anschauungen.	
VI.	Heimat-, Welt- und Himmeljordan.....	165
§ 53	Zur Einleitung.	
1.	<i>Die sakramentale Allgegenwart</i> .....	166
§ 54	Reinigung aller Gewässer. — 55 Der Jordan überall.	
2.	<i>Der heimatliche Jordan</i> .....	168
§ 56	Chrysostomos. — 57 Rituelles. — 58 Jordan als Ortsname. — 59 Jordan als Personennamen. — 60 Gudmund Arason.	
3.	<i>Der Weltjordan</i> § 61.....	177
4.	<i>Der Paradiesjordan</i> .....	180
§ 62	Mandäer. (Apocalypsis Pauli). — 63 Johanneisches. — 64 Kunst und Dichtung. — 65 Gudmund; Finnland.	



	Seite
VII. Die Taufe Jesu im Jordan .....	186
§ 66 Übersicht.	
1. <i>Evangelien und Apokryphen</i> .....	186
§ 67 Kanonisches. — 68 Ausserkanonisches.	
2. <i>Kirchliches</i> .....	190
§ 69 Osten und Westen. — 70 Christi Taufe und das Credo.	
3. <i>Kunst und Dichtung</i> .....	194
§ 71 Kunst. — 72 Dichtung West- und Mitteleuropas. —	
73 Norröne Dichtung.	
4. <i>Besondere Einzelzüge</i> .....	201
§ 75 Alter des Christustäufings. — 76 Die Segen hierüber.	
— 77 Einfluss des Festkalenders. — 78 Taufe und Abendmahl.	
— 79 Der Täufer und Christi Taufe. — 80 Der Täufer in anderen Beziehungen.	
5. <i>Heiliger Christ oder heiliges Wasser?</i> .....	211
§ 81 Christus heilig. — 82 Das Wasser als reinigend.	
6. <i>Schlussbetrachtungen</i> .....	216
§ 83 Christentaufe, Christi Taufe, Jordanbad. — 84 Schluss.	

## ZWEITER ABSCHNITT: CHRISTI PASSION

§ 85—86 Zur Einleitung .....	220
I. Passive Züge .....	222
1. <i>Das Verbrechen.</i>	
§ 87 Altertum. — 88 Mittelalter. — 89 Die Frevler. — 90	
Das Verbrechen und unser Heil. — 91 Rursum crucifigentes.	
2. <i>Christus apathēs</i> .....	229
§ 92 Hervorhebung der Leiden. — 93 Das Problem der	
Leidensfähigkeit Christi. — 94 Mittelalter. — 95 Die Kunst	
zeuge kräftig? — 96 Die Märtyrerlegenden und die Apathie. —	
97 Die Segen Vertreter volkstümlicher Anschauung. — 98 Ihr	
Christusbild apathisch, nicht doketisch. — 99 Christi Wunden	
am jüngsten Tage.	
3. <i>Der Lanzenkult</i> .....	247
§ 100 Hervorhebung des Kreuzes. — 101 Die Lanze; der	
Stich vor oder nach dem Tode? — 102 Legenden. — 103	
Kult.	
II. Aktive Züge .....	256
1. <i>Die Hypomonē</i> § 104.	
2. <i>Der Kampf mit dem Gegner</i> .....	260
§ 105 Dichtung. — 106 Segen.	
3. <i>Erschaffen und Beleben</i> .....	264
§ 107 Sedulius (Venantius). — 108 Altenglischer Segen. —	
109 Kunst.	

Die ältesten Segen über Christi Taufe und Christi Tod.	303
	Seite
4. <i>Christus heilt sich selber</i> .....	269
§ 110 Christus heilt sich. — 111 Die Salbe?	
III. Ohne Kreuz und Tod .....	273
1. <i>Kreuz</i> § 112.	
2. <i>Tod</i> .....	275
§ 113 Ausserhalb der Grosskirche. — 114 Kirchliches. —	
115 Segen.	
ANHANG .....	284
§ 116 Spätere Anschauung. — 117—118 Ältere Anschau-	
ung in späteren Segen.	
Nachträge und Berichtigungen .....	292
Register .....	294



# HISTORISK-FILOLOGISKE MEDDELELSER

UDGIVNE AF

DET KGL. DANSKE VIDENSKABERNES SELSKAB

## BIND XVI (KR. 14.80):

Kr. Ø.

1. HJELMSLEV, LOUIS: Principes de grammaire générale. 1928... 15.00
2. NYROP, KR.: Études de grammaire française. (29. Notes lexicographiques. 30. L'imparfait du subjonctif. 31. Négation explétive. 32. Étymologie de *Gord*. 33. Tutoiement). 1929..... 2.25
3. WESTRUP, C. W.: On the Antiquarian-Historiographical Activities of the Roman Pontifical College. 1929..... 2.50

## BIND XVII (KR. 17.25):

1. BLINKENBERG, ANDREAS: L'ordre des mots en français moderne. Première partie. 1928..... 9.00
2. CHRISTENSEN, ARTHUR: Contributions à la dialectologie iranienne. Dialecte Guilâki de Recht, dialectes de Fârîzând, de Yaran et de Natanz. Avec un supplément contenant quelques textes dans le Persan vulgaire de Téhéran. 1930..... 14.00

## BIND XVIII (KR. 15.00):

1. RANULF, SVEND: Gudernes Misundelse og Strafferettens Oprindelse i Athen. Studier over ældre græsk Mentalitet. 1930.... 7.40
2. HAMMERICH, L. L.: Visiones Georgii. Visiones quas in Purgatorio Sancti Patricii vidit Georgius miles de Ungaria. A. D. MCCCLIII. 1931..... 12.60

## BIND XIX (KR. 19.10):

1. Faijumische Fragmente der Reden des Agathonicus Bischofs von Tarsus herausgegeben und erklärt von W. ERICHSEN. 1932 3.40
2. CHRISTENSEN, ARTHUR: Les Kayanides. 1932..... 7.00
3. PEDERSEN, HOLGER: Études Lituanienes. 1933..... 2.70
4. JÓNSSON, FINNUR: Den islandske grammatiks historie til o. 1800. 1933..... 6.00

## BIND XX (KR. 21.60):

1. BLINKENBERG, ANDREAS: L'ordre des mots en français moderne. 2. partie. 1933..... 7.60
2. JÓNSSON, FINNUR: Tekstkritiske bemærkninger til Skjaldekvad. 1934..... 2.00
3. WULFF, K.: Chinesisch und Tai. Sprachvergleichende Untersuchungen. 1934..... 12.00



BIND XXI (KR. 25.70):

Kr. Ø.

1. GÖTZE, ALBRECHT und PEDERSEN, HOLGER: Muršilis Sprachlähmung. Ein hethitischer Text. Mit philologischen und linguistischen Erörterungen. 1934 ..... 4.60
2. WULFF, K.: »Musik« und »Freude« im Chinesischen. 1935 .... 2.00
3. CHRISTENSEN, ARTHUR: Contributions à la dialectologie iranienne. II. Dialectes de la région de Sëmnān: Sourkhēi, Lās-guerdī, Sāngesārī et Chāmerzādi. 1935 ..... 9.50
4. WULFF, K.: Sang hyang Kamahāyānan Mantrānaya. Ansprache bei der weihe buddhistischer mōnche aus dem altjavanischen übersetzt und sprachlich erläutert. 1935 ..... 2.60
5. DRACHMANN, A. B.: Die Überlieferung des Cyrillglossars. 1936 7.00

BIND XXII (KR. 12.00):

- GRØNBECH, VILH.: Friedrich Schlegel i årene 1791—1808. 1935.. 12.00

BIND XXIII (KR. 34.85):

1. JØRGENSEN, HANS: A Dictionary of the Classical Newārī. 1936. 9.50
2. HAMMERICH, L. L.: Personalendungen und Verbalsystem im Eskimoischen. 1936 ..... 10.35
3. VOLTEN, A.: Studien zum Weisheitsbuch des Anii. 1937—38 ... 15.00

BIND XXIV (under Pressen):

1. JØRGENSEN, PETER: Nordfriesische Beiträge aus dem Nachlass Hermann Möllers. 1938 ..... 7.50
2. Bātīsaputrikākathā. The tales of the thirty-two statuettes. A Newārī recension of the Siṃhāsanadyātrīṃśatika. Edited and translated with explanatory notes by HANS JØRGENSEN. 1938 (under Pressen).

BIND XXV (KR. 22.00):

1. OHRT, F.: Die ältesten Segen über Christi Taufe und Christi Tod in religionsgeschichtlichem Lichte. 1938 ..... 12.50
2. PEDERSEN, HOLGER: Hittitisch und die anderen indoeuropäischen Sprachen. 1938 ..... 9.50

BIND XXVI (under Pressen):

1. RÆDER, HANS: Platons Epinomis. 1938 ..... 2.75
2. NEUGEBAUER, O.: Über eine Methode zur Distanzbestimmung Alexandria — Rom bei Heron. Mit 5 Tafeln. 1938 ..... 3.00
3. HAMMERICH, L. L.: The Beginning of the Strife between Richard FitzRalph and the Mendicants. With an Edition of his Autobiographical Prayer and his Proposition *Unusquisque*. 1938. 4.50
4. HAMMERICH, L. L.: Der Text des „Ackermanns aus Böhmen“. 1938 ..... 2.25

---

Printed in Denmark.

Bianco Lunos Bogtrykkeri A/S.

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.

Historisk-filologiske Meddelelser. **XXV**, 2.

---

HITTITISCH UND DIE ANDEREN  
INDOEUROPÄISCHEN SPRACHEN

VON

HOLGER PEDERSEN

*ZWEITE AUFLAGE*



KØBENHAVN

I KOMMISSION HOS EJNAR MUNKSGAARD

1948

Kr. 19.00.



Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskabs Publikationer i 8<sup>vo</sup>:

Oversigt over Selskabets Virksomhed,  
Historisk-filologiske Meddelelser,  
Arkæologisk-kunsthistoriske Meddelelser,  
Filosofiske Meddelelser,  
Matematisk-fysiske Meddelelser,  
Biologiske Meddelelser.

Selskabet udgiver desuden efter Behov i 4<sup>to</sup> Skrifter med samme  
Underinddeling som i Meddelelser.

Selskabets Adresse: Dantes Plads 35, København V.

Selskabets Kommissionær: *Ejnar Munksgaard*, Nørregade 6,  
København K.

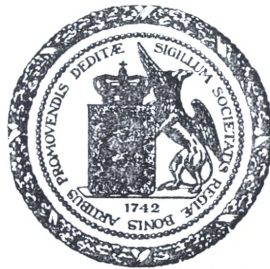
Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.  
Historisk-filologiske Meddelelser. **XXV**, 2.

---

# HITTITISCH UND DIE ANDEREN INDOEUROPÄISCHEN SPRACHEN

VON

HOLGER PEDERSEN



KØBENHAVN  
LEVIN & MUNKSGAARD  
EJNAR MUNKSGAARD

1938



Printed in Denmark  
Bianco Lunos Bogtrykkeri A/S.  
REPRINTED 1948 TUTEIN OG KOCH

## Vorbemerkungen über die hittitische Schrift.

§ 1. Die von den Hittitern übernommene assyrisch-babylonische Schrift besteht bekanntlich aus Ideogrammen und Lautzeichen (Silbenzeichen). Die Ideogramme werden hier dem Usus gemäss in steilen Majuskeln nach der sumerischen Aussprache gegeben. In kursiven Majuskeln gebe ich die zahlreichen in den hittitischen Text eingestreuten akkadischen mit Silbenzeichen geschriebenen Wörter. In diesen fremden Wörtern werden vielfach Silbenzeichen (Silbenwerte) verwendet, die in dem echt hittitischen Text nicht vorkommen. Die folgenden Bemerkungen betreffen ausschliesslich die Orthographie der hittitischen Wörter.

§ 2. Die Hittiter verwenden eine beschränkte Zahl von Zeichen für zusammengesetzte Silben (Konsonant + Vokal + Konsonant), z. B. *šar*, *tin*, *kat*. In der Regel kommen aber nur Zeichen für einfache Silben vor (Kons. + Vokal oder Vokal + Kons., z. B. *da*, *at*; dazu einlautige Silben: *a*, *e*, *i*, *u*). Wenn man mit Hülfe dieser Zeichen die zusammengesetzten Silben ausdrücken will, ist Wiederholung des Vokales unvermeidlich: *ta-aš* ist */tas/*, *nu-un* ist */nun/*. Diese Wiederholung bedeutet selbstverständlich nicht Vokallänge. Die Wiederholung der Vokale, wenn auf ein offenes Silbenzeichen ein geschlossenes Silbenzeichen folgt, ist für die Aussprache gleichgültig, auch wenn das erste Zeichen einlautig ist, wie in *e-eš-zi* 'ist' */eszi/*. Es ist notwendig, dies ausdrücklich

hervorzuheben, da solche Schreibungen oft missverstanden werden (um so mehr, weil STURTEVANT dem Irrtum dadurch einen gewissen Vorschub leistet, dass er in seinem Gl.<sup>2</sup> eine derartige Wiederholung des Vokals durch »the macron« wiedergibt, z. B. *ārri* für *a-ar-ri* 'wäscht', womit er aber doch wohl trotz Lg. 11.40<sup>5</sup> keine lange Quantität postulieren will). Der Irrtum findet sich z. B. bei BENVENISTE Origines 8 und 26, der *e-eš-har* 'Blut' mit langem *ē* liest. Es ist aber ausgeschlossen, dass *e* in *e-eš-zi* länger wäre als in *e-šu-un* 'ich war', wo Wiederholung des *e* niemals vorkommt, oder dass das *a* in *a-ar-ti* 'du kommst an' länger wäre als in dem immer ohne Wiederholung geschriebenen *a-ri* 'er kommt an'. Für die entsprechende Schreibung im Assyrisch-Babylonischen (Delitzsch Gr.<sup>2</sup> S. 55, Ungnad Gr.<sup>2</sup> S. 5) kann man sich eventuell darauf berufen, dass jedem anlautenden Vokal ursprünglich ein *ʔ* vorausging, sodass *i-ik-* für *ik-* als ursprüngliches *ʔi-ik* mit *bi-ik-* für *bik-* ganz parallel war. Ob diese Erklärung für das Assyrisch-Babylonische notwendig ist, geht uns hier nicht an; für das Hittitische kommt sie nicht in Betracht; in Betracht kommt hier nur die der Keilschrift innewohnende Tendenz, sich dem alphabetischen Prinzip zu nähern; in *te-eš* /*tes*/, *wa-ar* /*war*/ bezeichnete das letzte Zeichen faktisch nur einen Konsonanten; damit war die Schreibung *e-eš* /*es*/, *a-ar* /*ar*/ für die hittitische Auffassung hinlänglich begründet.

Dies um so mehr, weil es auch andere (dem Assyrisch-Babylonischen fremde) Fälle gab, wo ein Silbenzeichen tatsächlich nur einen Konsonanten bezeichnete. Das Hittitische besass (wie alle die alten indoeuropäischen Sprachen) viele sehr zusammengesetzte Silben, die mit den Mitteln der Keilschrift nur durch die Schreibung stummer Vokale ausgedrückt werden konnten; so musste /*ars*/ 'er kam an'

*a-ar-aš* geschrieben werden (die Schreibung ist eindeutig; ein zweisilbiges */aras/* konnte nach der ganz feststehenden Orthographie nur *a-ra-aš* geschrieben werden; vgl. *a-ra-aš* 'Freund'); ebenso (gleichfalls eindeutig) *a-an-aš-du* */anstu/* 'er soll abwischen' KBo III 8 II 34. Nach bestimmten Regeln konnten auch Silbenzeichen für Kons. + Vokal die Geltung eines blossen Konsonanten haben; so wird die Schlussilbe */mants/* als *-ma-an-za* geschrieben (*hu-u-ma-an-za* Nom. Sing. 'all', Nom. Pl. *hu-u-ma-an-te-eš*).

Wenn dagegen nach einem offenen Silbenzeichen der Vokal noch durch ein einlautiges Zeichen wiederholt wurde, so war dies nach der assyrisch-babylonischen Regel Bezeichnung eines langen Vokals (*da-a-* = *dā-*, *te-e-* = *tē-*). Dies ist auch die prinzipielle Bedeutung im Hittitischen (und aus diesem Grunde kann ein anlautender kurzer Vokal in offener Silbe nicht doppelt geschrieben werden; deshalb *e-šu-un*, *a-ri*); also ist *la-a-ma-an* 'Name' */lāman/* zu lesen, vgl. lat. *nōmen*. Indessen muss jeder Einzelfall besonders erwogen werden, da die Wiederholung des Vokals auch anderen Zwecken dient. Einige Fälle, wo sie nicht Voĳal-länge bezeichnet, werden in den folgenden Paragraphen angegeben werden, andere werden im Laufe der grammatischen Darstellung zur Sprache kommen. Ich möchte hier nur noch bemerken, dass es sich nach den Bemerkungen GÖTZE'S Sprachl. 31<sup>1</sup> offenbar bisweilen um hiatusbildende Vokale handeln kann.

Die Wiederholung eines Konsonanten in der Silbenfuge ist immer als phonetisch bedeutsam zu betrachten (z. B. in *at-ta-aš* 'Vater', *an-na-aš* 'Mutter').

§ 3. Die hittitische Schrift unterscheidet vier Vokale *a*, *u*, *e*, *i*. Indessen ist der Vorrat der Keilschrift an *e*-haltigen Zeichen sehr unvollständig, sodass man sie in vielen Fällen



notgedrungen durch *i*-haltige Zeichen ersetzen musste, was dazu geführt hat, dass auch ohne Nötigung oft *e*-haltige Silben mit *i*-haltigen Zeichen geschrieben werden. Es gab kein Zeichen für *pe*; die erste Silbe in */pedan/* 'Ort' (gr. *πέδον* 'Boden') musste daher notwendigerweise *pi* geschrieben werden. Man schreibt also z. B. Lok. *pí-di*, wo beide Silben ein *e* enthalten. Bisweilen wird aber nach dem *i*-haltigen Zeichen noch ein *e* geschrieben: *pí-e-di*, Nom. Akk. *pí-e-da-an*. In diesem Falle hat die Wiederholung des Vokals lediglich den Zweck, die Qualität zu bezeichnen, ist also absolut nicht Quantitätsbezeichnung. *na-ak-ki-e-ěš-ta* (z. B. KBo IV 14 II 7) ist */nakkesta/* oder */nakkest/* und hat ein kurzes *e* wie alle die übrigen hittitischen *-es*-Verba (COUVREUR H 272 schreibt *ē* und denkt an einen Aorist eines *-ē*-Verbums; er bemerkt dazu: »Ook in het Indo-Europeesch komt de *s*-aorist bij voorkeur bij de denominatieve werkwoorden voor«; das ist jedoch das genaue Gegenteil des Richtigen).

§ 4. Die Keilschrift war an *w*-haltigen und *j*-haltigen Zeichen arm. Die Hittiter haben nur ein *w*-haltiges Zeichen übernommen, und zwar dasjenige Zeichen, das im Assyrischen *pi*, im Babylonischen *wa* bedeutet. Es zeigt sich auf diesem Punkte, dass die hittitische Orthographie eine Geschichte hat: das Zeichen *wa* wird oft durch ein vorhergehendes stummes *u* oder ein nachfolgendes stummes *a* gestützt, was offenbar nur den Zweck hat, die Aussprache *wa* (nicht *pi*) ausdrücklich festzustellen, was zur Zeit, aus der unsere Texte stammen, überflüssig war, weil damals die Verwendung des Zeichens vollkommen feststand; zur Zeit der Aufnahme und Anpassung der Keilschrift war dagegen die Vorbeugung der assyrischen Lesung *pi* nicht überflüssig. Schreibungen wie *i-ja-u-wa-ar* 'machen' bedeuten also ein-

fach */ijawar/*, nicht etwa */ijawwar/*<sup>1</sup>. Ebenso ist *wa-a-ši* 'er kauft', *wa-a-tar* 'Wasser' gewiss */wasi/*, */watar/* zu lesen; die Wiederholung des Vokals ist nicht Quantitätsbezeichnung. Es ist ganz mit Unrecht, dass BENVENISTE Origines 26, 181, 182, 183 mit einem hitt. *wātar* rechnet. Ähnlich fügt man im Hurrischen dem Zeichen in der Bedeutung *wa* ein *a* hinzu, das jedoch nicht auf das *wa* folgt, sondern in das *wa*-Zeichen eingeschrieben ist. Freilich wird im Hurrischen ins *wa*-Zeichen auch ein *e*, *i*, *u* eingeschrieben, um die Silben *we*, *wi*, *wu* auszudrücken; das kann aber eine spätere Entwicklung sein, die im Hittitischen nicht mehr nachgeahmt wurde. Die Hittiter haben sich aber ein weiteres *w*-haltiges Zeichen dadurch verschafft, dass sie das Ideogram für 'Wein' (sumerisch GEŠTIN, akkadisch KARĀNU), das im Assyrisch-Babylonischen überhaupt nicht Silbenzeichen ist, für die Silbe *wi* verwendeten (was natürlich auf eine mit *wi*- anlautende Benennung des Weines deutet). Daneben kann vor *i* und *e* das Zeichen *ú* oder (nach unklarer orthographischer Regelung) *u* den Laut *w* bezeichnen: *na-a-wi* und *na-a-ú-i* 'noch nicht', *ú-e-ḫa-an-ta-ri*, vgl. Ipv. 3. Pl. Akt. *wa-ḫa-an-du*. Schliesslich kann nach einem auf *-u* auslautenden Silbenzeichen das *w* unbezeichnet bleiben, oder das in einem solchen Silbenzeichen enthaltene *u* kann die Geltung eines *w* haben: *ar-nu-an-zi* KBo III 5 I 31 = *a-ar-nu-wa-an-zi* 'sie bringen' KBo VI 26 IV 2; *ar-ku-iš-ki-mi* 'ich bete' und *ar-ku-ú-e-eš-ki-mi* KUB VI 45 III 19, 33 sind phonetisch identisch und zwar wohl als */arkuweskimi/* zu

<sup>1</sup> Im Anlaut ist die Schreibung *ú-wa-* für *wa-* selten; über *ú-wa-aḫ-nu-wa-ar* neben *wa-aḫ-nu-wa-ar* in den Pferdertexten s. SOMMER BoSt. IV 4; ähnlich *ú-wa-aš-ta-i* KBo III 28. 10 = *wa-aš-ta-i* 'sündigt, frevelt'. Es handelt sich wohl um eine veraltete, aber noch nicht in Vergessenheit geratene Schreibung.

lesen. Indessen wird die Lesung */arkweskimi/* durch die Schreibung nicht verboten, die uns überhaupt in den meisten Fällen keinen Anhalt für die Unterscheidung zwischen *uw* und *w* bietet. Wenn wir *ku-iš* 'wer' als */kwis/* lesen, müssen wir auch *ku-wa-pí* 'irgendwo' als */kwapi/* anerkennen, und nichts kann uns hindern, *hu-u-wa-an-te-eš* 'die Winde' als */hwantes/* zu lesen; *a-ru-ú-wa-a-iz-zi* 'prosterniert sich' kann */arwājezzi/* gelesen werden; ob aber die Schreibung der 3. Pl. *ar-wa-an-zi* KBo IV 9 II 39 eine Aussprache *-uwa-* ausschliesst, möchte ist nicht allzu zuversichtlich behaupten.

Das einzige *j*-haltige Zeichen ist *ja*. Sonst wird *j* entweder durch *i* ausgedrückt oder bleibt unausgedrückt: *ti-i-e-ir* oder *ti-e-ir* 'sie legten' ist */tijer/*; *ú-e-mi-e-iz-zi* und *ú-e-mi-iz-zi* 'findet' ist */uemijezzi/*. Durch die Nicht-Bezeichnung des *j* kann eine orthographische Mehrdeutigkeit entstehen, besonders in den Fällen, wo eine Unterscheidung zwischen *i*- und *e*-haltigen Zeichen nicht besteht; während neben *ti* und *mi* die Zeichen *te* und *me* bestehen, gibt es z. B. neben *ki* und *pí* keine entsprechenden *e*-haltigen Zeichen. Nicht die Schreibung, sondern die Grammatik belehrt uns daher über die Aussprache von *ni-in-ki-e-ir* 'sie erhoben sich' */nenker/*, wo das *e* in der in § 3 angegebenen Weise fungiert, oder von *kar-pí-iz-zi* */karpijezzi/* § 84.

§ 5. Die *z*-haltigen Zeichen, die im Assyrisch-Babylonischen mit einem stimmhaften Konsonanten gesprochen wurden, haben im Hittitischen einen stimmlosen Konsonanten; hitt. *z* ist *ts* (mit grober Lautbezeichnung; natürlich handelt es sich um eine Affricata). Es ist etymologisch meist aus *t* entstanden (*ku-en-zi* 'tötet', *e-eš-zi* 'ist'), kann aber auch *t + s* sein (*hu-u-ma-an-za*, Pl. *hu-u-ma-an-te-eš* § 2).

Sonst wird der dem ieur. *s* entsprechende hittitische Laut immer mit Hilfe der *š*-haltigen, nicht der *s*-haltigen akkadi-



schen Zeichen ausgedrückt: *at-ta-aš* 'Vater', *e-eš-zi* 'ist'. Die Verwendung des Zeichens *sal* (z. B. in *sal-li-iš* 'gross') ist keine Ausnahme, da es im Akkadischen auch den Wert *šal* hat. Die Erklärung dieser Zeichenwahl kann man teils ausserhalb teils innerhalb des Hittitischen suchen, vgl. STURTEVANT Gr. § 60. Im letzteren Fall kann die Möglichkeit gewisser feineren Nüancen der hittitischen Aussprache in Erwägung gezogen werden, vgl. VERF. Groupement S. 38. Zu der Annahme, dass das ieur. *s* (etwa wie im Albanesischen) im Hittitischen zu *š* geworden wäre, ist man aber nicht gezwungen; die gewöhnliche Annahme, dass *š* im Hitt. /*s*/ bedeutet, ist unbedenklich.

§ 6. Die Verschlusslaute scheinen nur éine Kehlkopfstellung zu kennen; der alte ieur. Unterschied zwischen *Tenués*, *Mediae* und *Aspiratae* ist also aufgehoben. Alle drei Klassen sind zusammengefallen und mögen als *Tenués* betrachtet werden. Aber sowohl die stimmhaft-konsonantischen als die stimmlos-konsonantischen Zeichen werden verwendet, und zwar zum Teil promiscue: *at-ta-aš* und *ad-da-aš* 'Vater' (es wird also in diesem Worte teils *ta*, teils *da* geschrieben; das erste Zeichen ist in den beiden Fällen dasselbe; die konsonantisch auslautenden Zeichen sind mit Bezug auf den Unterschied zwischen *b, d, g* und *p, t, k* neutral, was natürlich in der Transkription nicht nachgeahmt werden kann). Aber zum grossen Teil besteht für jedes Wort eine bestimmte Orthographie. So wird *pí-e-da-an* 'Ort' (gr. *πέδον*) fast immer mit den *d*-haltigen Zeichen geschrieben (allerdings nicht ausnahmslos, da im Lokativ neben *pí-e-di* auch *pí-e-te* vorkommt, offenbar von dem Bestreben hervorgerufen, die Qualität des auslautenden Vokals genau zu bezeichnen; ein Zeichen für *de* war nicht gebräuchlich). Und man hat längst gesehen, dass diese relativ



feste Orthographie in so vielen Fällen mit der Etymologie stimmt, dass der Gedanke nicht ohne weiteres abzulehnen ist, es könnte sich um eine historische Orthographie handeln. Die Annahme, dass die hittitische Schrift älter als unsere ältesten Denkmäler ist, drängt sich doch auch sonst auf (vgl. oben S. 6 f.). Merkwürdigerweise verwenden die Hittiter auch das Zeichen *ka*: *me-iḫ-ka-e-eš* und *me-ig-ga-e-eš*, Nom. Pl. von *me-ik-ki-iš* 'gross'; *ku-el-ka*, *ku-el-ga*, *ku-el-ka* Gen. von *ku-iš-ki* 'irgend jemand'.

In der alphabetischen Anordnung müssen *b* und *p*, *d* und *t*, *g* und *k*, *ḫ* gleich gelten; aber selbst bei den Stichwörtern des Lexikons muss die faktische Orthographie beibehalten werden.

**Anm.** In der Transkription sollten überhaupt gewisse Methoden, die nur für das Assyrisch-Babylonische einen Sinn haben, gänzlich vermieden werden. Man pflegt das Assyrisch-Babylonische so zu transkribieren, dass die richtige Aussprache zum Ausdruck kommt; wenn z. B. ein die Silbe *te* enthaltendes Wort mit *te* geschrieben ist, gibt man dies in der Transkription nicht als *te*, sondern als *te*<sub>4</sub> wieder (z. B. in den hitt. Texten häufig LÚ *TE-MI* statt *ṬE-MI* 'Bote, Botschafter'). Dies mag für das Assyrisch-Babylonische zweckmässig sein. Für das Hittitische ist eine derartige Verhüllung der tatsächlichen Orthographie der vermeintlichen Aussprache zuliebe zwecklos, da wir die genaue Aussprache nicht kennen, und da die orthographischen Tatsachen dem Forscher wichtig sind. Man sollte also nicht statt *ga* etwa *kà*, statt *ka* etwa *ka*<sub>4</sub> schreiben. Es fragt sich sehr, ob nicht schon die heute verbreitetste Transkription in der Durchführung der Schreibung *p*, *t*, *k* etwas zu weit gegangen ist. Gegen die ausnahmslose Schreibung der Tenuis im Auslaut eines Silbenzeichens, wenn nicht das folgende Zeichen mit einer Media anlautet, wird nichts einzuwenden sein, und auch die Schreibung *pí*, *pu* (nicht *bi*, *bu*) wird man sich gefallen lassen können, da konkurrierende *p*-Zeichen fehlen. Bedenklicher ist die Durchführung von *p*, *t*, *k* im Anlaut der Zeichen für zusammengesetzte Silben (*pal*, *kán*, *kat*, *pár*, *ták* statt *bal*, *gán*, *gad*, *bar*, *dag*, Thureau-Dangin Le syllabaire accadien 8, 67, 58, 41,

133); aber man kann sich wohl höchstens bei *bar* und *dag* dagegen sträuben.

Es ist sehr zu bedauern, dass das hittitische Sprachmaterial gewöhnlich in einer konstruierten Form zitiert und verwertet wird, die keine sicheren Rückschlüsse auf die Originalschreibung zulässt und noch dazu allzu oft auf falscher Konstruktion beruht, sodass sie nur eine Verzerrung darstellt. Um diesem Übel abzu- helfen muss man zunächst die keinem vernünftigen Zweck dienende Normalisierung der Schreibung der Verschlusslaute aufgeben (was der Lernende mit einem »italus« statt des belegten *idaaluš* soll, ist unbegreiflich). Zweitens muss man mit Bezug auf *w* und *j* (§ 4) der Originalorthographie ganz konsequent folgen, also niemals *w* (oder *ü*) schreiben, wo die Originalschrift *u* oder *ú* hat; in der alphabetischen Anordnung empfiehlt es sich allerdings *w* (*ü*) und *u* gleich zu stellen (*wa-* also vor *úe*, dies wiederum vor *uk* u. s. w.). Am schwierigsten wird es sein, eine unmissverständliche Umschrift der Fälle zu finden, wo scheinbar oder wirklich ein Vokal wiederholt wird (§ 2). Einleuchtend ist es aber im voraus, dass das zunächst sich bietende Mittel, das Längezeichen, allzu oft zu falscher Lesung führen wird; man wird *idaaluš*, aber <sup>a</sup>*arri* schreiben müssen (in beiden Fällen muss das doppelte *a* in der alphabetischen Anordnung mit einfachem *a* gleichwertig sein). Jede Konstruktion, die über die bloße Transkription hinausgeht, muss mit einem Warnungszeichen versehen werden; <sup>a</sup>*an*<sup>a</sup>*šdu* ist Transkription, /*anstu*/ ist Konstruktion.

## Einleitung.

§ 7. Bekanntlich hat man sich das Verhältnis zwischen dem Hittitischen und den anderen indoeuropäischen Sprachen in zweierlei Weise vorgestellt: entweder so, dass das Hittitische sich den zehn noch lebendigen Sprachzweigen (Indisch, Iranisch, Albanesisch, Slawisch, Baltisch, Griechisch, Italisch, Keltisch, Germanisch) ganz einfach als ein mit diesen koordinierter elfter Sprachzweig zugesellt, oder so, dass die zehn Sprachklassen dem Hittitischen gegenüber eine Einheit bilden, in einem gemeinschaftlichen Gegensatz zum Hittitischen stehen. Die folgende Darstellung hat den Zweck, diese Frage ihrer Lösung etwas näher zu bringen. Dabei muss man zwei Punkte beachten. Erstens eine Tatsache, die beim ersten Bekanntwerden des Hittitischen die Aufmerksamkeit allzu sehr auf sich zog, während sie heute oft allzu leicht aus dem Auge verloren wird, die offenkundige Tatsache, dass das Hittitische, bei aller Altertümlichkeit in gewissen Punkten, keineswegs ohne weiteres ein ursprüngliches Gepräge hat, sondern in vielen Beziehungen einen stark geänderten und abgeschliffenen Zustand aufweist, den man in der Mitte des zweiten Jahrtausends v. Chr. nicht erwartet hätte. Zweitens ist der schon von MANSION *Mélanges H. P.*, S. 480—487, besonders S. 486, gebührend betonte Grundsatz zu beachten, dass nur gemeinsame Neuerungen der zehn lebendigen Sprachzweige sie dem Hittitischen gegenüber als eine Einheit charakterisieren können. Das unmittelbar abweichende Aussehen des Hittitischen hat

natürlich keine Bedeutung; Neuerungen des Hittitischen oder Verlust des Alten entweder im Hittitischen oder in den zehn Sprachzweigen haben keine Beweiskraft.

Die vergleichende Behandlung einer in den Kreis der Forschung neu eintretenden Sprache wird denselben Weg einschlagen müssen, den seinerzeit die allgemeine indoeuropäische Sprachvergleichung genommen hat: sie wird von der Flexionslehre ausgehen müssen um erst nachher mit gestärkten Kräften sich an die Lautlehre zu wenden.

## Morphologie der Nomina.

§ 8. Wir haben also zunächst die Flexion der Nomina zu betrachten. Hier begegnet uns sofort die überraschende Erscheinung, dass das Hittitische nur zwei **Genera**, *genus commune* und *genus neutrum*, kennt; die Unterscheidung zwischen Maskulinum und Femininum, die sich in den ältesten Perioden der zehn Sprachzweige, mit alleiniger Ausnahme des Armenischen, überall wiederfindet, geht der hittitischen Sprache ab. Was das Armenische betrifft, beruht das Fehlen der Unterscheidung jedenfalls auf Verlust; Maskulinum und Femininum waren einst vorhanden, sind aber zusammengefallen. Denn es lässt sich leicht nachweisen, dass das Armenische die formantischen Mittel, wodurch das Femininum charakterisiert wird (das femininische *-ā-* und *-ī-*) besessen hat. Der Zusammenfall der beiden Genera ist denn auch auf Grund der Sachlage in den ältesten indoeuropäischen Sprachen leicht verständlich. Es gab doch im alten System Lücken genug in der Bezeichnung des Femininums. Im Altindischen können einige adjektivische *-u-*Stämme im Femininum unverändert sein: *tanu-ś* mask. und fem. 'dünn' (lat. *tenuis* beruht dagegen auf einer dem



ai. *tanvī* entsprechenden movierten Femininform). Im Griechischen gibt es bekanntlich eine Reihe von nicht-movierten adjektivischen *-o-* Stämme: *ὠφέλιμος, ἀθάνατος*; auch substantivische Feminina auf *-ος*: *ἡ θεός, πῶς* u. s. w. Die Lücken des Systems mussten notwendigerweise zu Neuerungen auffordern, und zwar entweder so, dass man sie teilweise oder mit der Zeit ganz beseitigte (so im Altindischen, im Griechischen, im Lateinischen und überhaupt in den ältesten Perioden aller europäischen Sprachzweige) oder so, dass man die Lücken erweiterte, eventuell bis zur völligen Aufhebung des Unterschiedes zwischen Maskulinum und Femininum. Es ist denkbar, dass das Armenische schon in alter Zeit diesen Weg eingeschlagen hat (eventuell unter dem Einfluss von genuslosen Nachbarsprachen); denkbar ist aber auch, dass der Verlust der Genera im Armenischen eine junge Erscheinung ist, die auf dem Schwund des Auslautes beruht, ähnlich wie z. B. im Neuenglischen oder in der dänischen Schriftsprache (gewisse dänische Dialekte besitzen noch ein Femininum), oder schliesslich wie im Neupersischen.

§ 9. Es fragt sich also, ob wir für das Hittitische Verlust eines einst vorhandenen Femininums anzunehmen haben oder umgekehrt für die zehn Sprachzweige Neuschaffung einer in der ihnen und dem Hittitischen gemeinsamen Ursprache noch nicht existierenden Unterscheidung. Im letzteren Falle hätten wir hier schon eine klare Prämisse für die Zweiteilung des Sprachstammes. Und gerade diese Auffassung der Geschichte der Genera scheint die verbreitetste zu sein. Dabei hat ein bemerkenswerter Aufsatz von MEILLET BSL XXXII 1—28 offenbar eine grosse Rolle gespielt. In diesem Aufsatz wird einleitend (s. besonders S. 5) ein Lieblingsgedanke Meillet's während seiner späteren Jahre vorgeführt, wonach die peripherischen Sprachen

unseres Sprachstammes (wozu das Lateinische und das Keltische im Westen, das Hittitische und das Tocharische im Osten gerechnet werden) vielfach ältere Züge bewahrt hätten als die »zentralen« Sprachen (wozu u. a. das Indo-Iranische und das Griechische gehören sollen). Es ist dies ein Gesichtspunkt, den man jedenfalls im Auge behalten muss. Es ist aber äusserst schwierig zu entscheiden, welche Sprachen in der hier in Betracht kommenden alten Zeit »marginal« oder »zentral« waren; die Bezeichnung des Indo-Iranischen als »zentral« ist unter allen Umständen schwer zu verteidigen; der erste Urheber der von Meillet vertretenen Betrachtungsweise *BENVENUTO TERRACINI Rivista di filologia e di istruzione classica*, XLIX (1921) 403 rechnet mit besserem Recht das Indo-Iranische zu den marginalen Sprachen. [*G. BONFANTE IF LV 132* betrachtet gleichfalls das Indo-Iranische als peripherisch, das Hittitische mit dem Griechischen als zentral].

Meillet führt nun weiter aus, dass die drei Genera, Maskulinum, Femininum und Neutrum nicht auf einer Linie stehen. Vielmehr gab es ursprünglich nur zwei Nominalklassen: das Neutrum, flexivisch gekennzeichnet, umfasste die Bezeichnungen für leblose Dinge; dem gegenüber stand eine andere Klasse, welche die Bezeichnungen für lebende Wesen und was als lebend gedacht wurde, umfasste; diese Klasse spaltete sich später — ohne flexivischen Unterschied — in Maskulinum und Femininum. Die Unterscheidung zwischen Mask. und Fem. »n'est en indo-européen qu'un accessoire« (p. 10); sie ist in den verschiedenen Sprachen nicht gleich weit vorgeschritten. In den marginalen Sprachen ist sie weniger vorgeschritten als in den länger zusammengebliebenen zentralen Sprachen (S. 15 f.). »Le développement a été plus précoce dans les dialectes qui vont

de l'indo-iranien et du tokharien au germanique, plus lent dans ceux qui vont de l'arménien à l'italique et au celtique. Il a été arrêté entièrement en hittite« (S. 28).

§ 10. Wie man sieht, nimmt Meillet keine Zweiteilung unseres Sprachstammes an, wobei Hittitisch allein auf der einen Seite, die übrigen Sprachen als eine Einheit auf der anderen Seite stünden. Aber wer eine solche Zweiteilung annimmt, wird sich mit einer kleinen Änderung auf Meillet's Ausführungen stützen können. STURTEVANT Gramm. 162 hat das allerdings nicht getan, wohl aber MILEWSKI L'indo-hittite et l'indo-européen, S. 19 f. Es ist daher nicht überflüssig, die Richtigkeit der Meillet'schen Anschauung etwas näher zu prüfen. Es stellt sich dann sofort aus, dass die Behauptung, das Femininum wäre in den marginalen Sprachen weniger ausgebildet als in den zentralen Sprachen, nicht bewiesen und nicht beweisbar ist. So ist es beispielsweise ganz falsch zu behaupten, dass das Femininum im Lateinischen verhältnismässig wenig entwickelt war. Natürlich kann man für diese Sprache eine Anzahl von Lücken in der Unterscheidung der beiden persönlichen Genera aufzählen; man kann aber nicht sagen, dass sie weniger konsequent durchgeführt wäre als etwa im Griechischen. Vielmehr ist das Gegenteil richtig. Dazu kommt noch, dass ein sehr grosser Teil der das Maskulinum und Femininum nicht unterscheidenden lateinischen Adjektive in Wirklichkeit die Form des Femininums fortsetzen. Dass »tous ces adjectifs masculins-féminins doivent passer pour représenter un état de choses ancien dans la langue« (Meillet S. 13), kann man doch nicht sagen, wenn man im Vorhergehenden u. a. *suāvis* angeführt hat. Es versteht sich doch ganz von selbst, dass man *gravis*, *levis*, *brevis*, *mollis*, *suāvis* nicht anders als z. B. das Substantiv *neptis* erklären darf; auch



MEILLET & VENDRYES *Traité de grammaire comparée des langues classiques*, 1924, S. 490 erklären noch *suāvis* als »fait sur un féminin \**swādwi*«. Im *Dictionnaire étymologique de la langue latine* par A. ERNOUT et A. MEILLET, 1932 ist diese Erklärung der neuen Genus-Theorie zuliebe vermieden worden; aber eine andere Deutung ist nicht gegeben<sup>1</sup>. Ebenso wenig darf man *ferens* (Gen. Pl. *ferentium*) für »un état de choses ancien dans la langue« anführen.

§ 11. Wenn man die Unrichtigkeit der Behauptung, dass das Femininum in den marginalen Sprachen weniger entwickelt war als in den zentralen Sprachen, erkannt hat, so fällt damit eine Stütze der Hauptthese Meillet's, wonach das Femininum im Indoeuropäischen jünger als das Neutrum wäre. Einen anderen Beweis findet Meillet in den morphologischen Verhältnissen: das Neutrum ist flexivisch gekennzeichnet, das Femininum nicht (es hat dieselbe Form wie das Maskulinum); die Stämme auf *-o-* und *-ā-* sind ebenso wie alle die übrigen Substantivstämme der Unterscheidung zwischen Maskulinum und Femininum gegenüber neutral. Das ist, was die Substantive betrifft, durchaus richtig; und das Vorhandensein von Substantiven auf *-ā* und *-ī* als Bezeichnungen weiblicher Wesen würde an und

<sup>1</sup> Eine Deutung gibt BENVENISTE *Origines de la formation des noms en indo-européen*, I S. 38. Danach handelt es sich in den lateinischen Adjektiven um dasjenige *-i-* »dont on sait les relations étroites avec *r/n*«, also um das *-i* von skr. *āsthī*, *asthān*. Das wertvolle *r/n*-Wild hat, von KZ 32 an bis zu den *Origines* von Benveniste, gelegentlich zum Jagdfrevler verführt (»In der Jagd auf eine bestimmte Spracherscheinung ist schon mancher zum Jagdfrevler geworden, indem er die Verfolgung auf verbotenes Gebiet fortsetzte«, JOHANNES SCHMIDT *Jenaer Literaturzeitung* 1875 S. 667); und *brevis* u. s. w. gehört entschieden zu den Teilen der Jagdbeute, die Benveniste aus der vollen Jagdtasche als unrechtmässig erlegt wird ausliefern müssen. — KURYŁOWICZ *ÉT.* 154 nimmt ein Feminin-suffix *-i-* an.



für sich für das Indoeuropäische ebenso wenig wie z. B. die Frauenbezeichnungen auf *-ess* des Englischen für diese Sprache ein grammatisches Femininum konstituieren. Aber die Form der Adjektive bildet doch ein morphologisches Merkmal des femininischen Genus, und nur durch Konstruktion kann man einen Zustand erreichen, wo das Femininum nicht charakterisiert war. Ob der Weg, den Meillet S. 19 ff. bei dieser Konstruktion einschlägt, indem er vom Pronomen *\*sā* ausgeht, glücklich gewählt ist, ist gleichgültig; der umgekehrte Weg, den BRUGMANN seinerzeit eingeschlagen hatte, von substantivischen Frauenbezeichnungen auf *-ā* ausgehend, scheint eher Erfolg zu versprechen (vgl. KURYŁOWICZ, *Ét.* 244 ff.). Ohne Konstruktion wird man aber das *genus femininum* nicht los; und wenn man konstruieren darf, kann man das Neutrum vielleicht noch leichter los werden; man braucht nur ein paar Züge der indoeuropäischen Morphologie hinwegzudenken um einen Zustand zu erreichen, wo das Neutrum nur syntaktisch bestimmt war: Neutra waren die Wörter, die als Subjekt nicht verwendet wurden. Aber wenn man von Konstruktionen absieht, bleibt es dabei, dass das Indoeuropäische sowohl ein Femininum als ein Neutrum besass, und wir haben nicht den geringsten Anhalt für die Entscheidung, ob das Femininum oder das Neutrum älter war.

Es ist mir nicht angenehm, die Hauptthese eines Aufsatzes des berühmten französischen Sprachforschers so kurz nach seinem Tode so ablehnend beurteilen zu müssen. Schweigen war aber nicht möglich; denn die grosse Autorität Meillet's hat bewirkt, dass man seine nicht stichhaltige These nicht nur in Frankreich, sondern auch anderswo (s. z. B. JOHANNES LOHMANN *Genus und Sexus*, 1932) unbesehen als feststehende Wahrheit hingenommen hat.

§ 12. Was das Hittitische betrifft, bemerkt Meillet S. 11: »En hittite, où l'opposition de l'animé et du neutre (inanimé) est nettement marquée, par les moyens qu'emploie l'indoeuropéen commun, on n'a pas, jusqu'ici, trouvé trace d'une caractéristique du féminin. Étant donné la conservation générale des anciennes formes nominales, il est difficile de croire que le hittite représente ici un état de langue où les caractéristiques du féminin auraient été déjà pleinement développées«. Leider ist auch dieser Ausspruch in allen seinen Teilen unrichtig. Dass das Hittitische das ieur. Neutrum keineswegs getreu festgehalten hat, sondern beispielsweise das Neutrum der *o*-Stämme fast ganz aufgegeben hat (GÖTZE *Mélanges* H. P. 488 f.), konnte Meillet freilich nicht wissen<sup>1</sup>. Heute aber können wir mit vollem Rechte behaupten, dass das Hittitische auf gutem Wege war, eine genus-lose Sprache zu werden, und dass es daher sehr bedenklich ist, dieser Sprache, die doch auch sonst oft genug unursprünglich ist, in der Genuslehre ein besonderes Gewicht zuzuschreiben, oder das Fehlen des Fem. im Hittitischen als Beweis einer Zerteilung unseres Sprachstammes in die Wagschale zu legen.

Tatsächlich gibt es im Hittitischen unverkennbare Spuren des einstigen Vorhandenseins des Femininums. Diese Spuren werden sich uns im Verlauf der Besprechung der Flexionsklassen ergeben.

§ 13. In der Deklination der hittitischen Nomina tritt uns die Eigentümlichkeit entgegen, dass die Flexionsendungen in sämtlichen Stammklassen die gleichen sind.

<sup>1</sup> »As a matter of fact, only two examples seem to persist: *pedan* 'place' and *yukan* 'yoke' and both of them show already the variant nominatives *pedaš* and *yukaš*« Götze. Ein drittes Beispiel ist das von Götze nachgewiesene *tu-e-kán* neben *tu-e-ig-ga-aš* /*twekkas*/ 'Körper, selbst'. Vgl. § 35<sup>2</sup>.

Der in den anderen ieur. Sprachen bestehende Gegensatz zwischen *-o*-Stämmen und Nicht-*-o*-Stämmen findet sich hier nicht. Die Endungen sind:

	<i>-o</i> -Stämme		Nicht <i>-o</i> -Stämme	
	Genus commune	Neutrum	Genus commune	Neutrum
Sing. Nom. . . .	<i>-as</i>	} <i>-an</i>	<i>-s</i>	} Null
Akk. . . . .	<i>-an</i>		<i>-an, -n</i>	
Instr. . . . .	<i>-it</i>		<i>-it, -t</i>	
Abl. . . . .	<i>-az</i>		<i>-az, -z</i>	
Gen. . . . .	<i>-as</i>		<i>-as, -s</i>	
Lok. (Dat.) . .	<i>-i</i>		<i>-i, Null</i>	
Pl. Nom. . . . .	<i>-es</i>	} <i>-a</i>	<i>-es</i>	} <i>-a, Null</i>
Akk. . . . .	<i>-us</i>		<i>-us</i>	
Gen.-Lok. . . .	<i>-as</i>		<i>-as</i>	

Unter diesen Umständen brauchen wir den Ursprung der Endungen nur einmal, und natürlich am besten an der Hand der *-o*-Stämme, zu besprechen. Für die Klasse der *-o*-Stämme, in der die ursprünglichen *-ā*-Stämme wenigstens teilweise aufgegangen sind, können wir als Flexionsbeispiele *at-ta-aš* 'Vater', *an-na-aš* 'Mutter', *pí-e-da-an* /*pedan*/ 'Ort' verwenden.

§ 14. Der Nom. Sing. *at-ta-aš* /*attas*/ stimmt natürlich ganz zu gr. *λόγος* u. s. w., da ieur. *o* im Hittitischen zu *a* geworden ist. Der Nom. Sing. endet im Hittitischen bei allen Substantiven gen. comm. auf *-s*; der damit nach dem Zeugnis der anderen Sprachzweige ursprünglich in allen oder den meisten Stammklassen konkurrierende *s*-lose Nominativ fehlt im Hittitischen. Das lässt sich nur in der Weise begreifen, dass das Hittitische eine ursprüngliche Unterscheidung aufgegeben hat; und wir werden im folgenden



klare Beispiele dafür finden, dass das Hittitische an einen *s*-losen Nominativ ein *-s* angefügt hat. Der Nom. Sing. der *-ā*-Stämme ging einst im Hittitischen auf *-a* aus, wie aus dem Nom.-Akk. Pl. der Neutra auf *-a* hervorgeht; durch Anfügung des *-s* musste er mit dem Nom. der *-o*-Stämme zusammenfallen. Ob zur Zeit dieses Zusammenfalls die ererbte Klasse von femininischen *-o*-Stämmen (gr. *νόσ*, lat. *fāgus* u. s. w.) noch bestand, lässt sich nicht ausmachen; wenn ja, dann werden gerade diese Feminina die Bildung des neuen Nominativs der *-ā*-Stämme sehr befördert haben.

§ 15. Die besondere Form des Vokativs (lat. *domine*) fehlt im Hittitischen. Zahlreiche Beispiele für die Verwendung des Nominativs im vokativischen Sinne finden sich u. a. im Kupanta-<sup>D</sup>KAL-Vertrag (Friedrich Vertr. I 106 ff.). Dass auch hier nicht Neubildung in den altbekannten Sprachzweigen, sondern Verlust im Hittitischen vorliegt, lässt sich gar nicht bezweifeln.

§ 16. Die Akkusativendung *-an* findet sich nicht nur in den *-o*-Stämmen (*attan*) und den damit zusammengefallenen *-ā*-Stämmen, sondern auch in den konsonantischen Stämmen. Man hat also für die Erklärung die Wahl zwischen den ieur. Endungen *-om*, *-ām* und *-ḡ*. Da wir im folgenden (§ 67) uns zu der Annahme veranlasst sehen werden, dass auslautendes *-om* im Hittitischen *-un* ergibt, so werden wir hier an *-ām* oder *-ḡ* denken müssen. Dabei wird dann anzunehmen sein, dass der Nom.-Akk. Neutr., der keinem Einfluss seitens der athematischen Flexion ausgesetzt sein konnte, sich nach dem Akk. Comm. gerichtet hat. — Merkwürdigerweise endet der Nom.-Akk. Neutr. der Adjektive sehr häufig auf *-a* statt auf *-an*, s. FRIEDRICH Vertr. I 78, GÖTZE Mém. H. P. An ein Verstummen des *-n* ist nicht zu denken; und auch die Annahme einer ieur. Form



auf *-o* (AGRELL, vgl. MILEWSKI L'indo-hittite S. 22 f., KURYLOWICZ Ét. 163<sup>1</sup>) ist abzulehnen, da das dabei ins Feld geführte slavische *-o* (*igo* 'Joch', *novo* 'neues') sehr leicht anders erklärt werden kann. Es bleibt wohl nur die Möglichkeit, an eine von den Nicht-*-o*-Stämmen (s. im folgenden) ausgegangene Vermischung des Nom.-Akk. Plur. mit dem Sing. zu denken. Das ist die schon von SOMMER AU 164 angedeutete Erklärung. Vgl. HROZNÝ SH 47.

§ 17. Für den Instr. (*ha-aš-še-it* |*hasset*| 'mit dem Enkel') werden wir mit HROZNÝ SH 47 und Sturtevant Gr. 174 an die lateinischen Adverbia auf *-ēd* (*facilumēd*) zu denken haben. Die lateinische Adverbialendung gehört aber doch wohl mit den *-d*-Ablativen zusammen; wenn die Ablativendung der *-o*-Stämme ursprünglich *\*-ād* war (vgl. lit. *vilko* und lat. *extrād*), so musste in einer alten Periode, wo die *-e*-Färbung in der Flexion der *-o*-Stämme verbreiteter war als in historischer Zeit (vgl. § 21, § 25), eine Neubildung *-ēd* ebenso nahe liegen wie *-ōd* (ich kann also MARSTRANDER Caractère S. 50 nicht beistimmen). Die für die hittitische Endung *-et* anzunehmende Bedeutungsverschiebung verlangt aber eine Erklärung. Dass der Unterschied zwischen Instrumentalis und Ablativ nicht unüberbrückbar ist, weiss allerdings jeder, der sich mit indoeuropäischer Kasussyntax beschäftigt hat; für das Hittitische kann man auf *Û-it* (Instr.) und *Û-az* (Abl.) 'im Traume' (GÖTZE Hatt. S. 57) und auf die von STURTEVANT Language VIII 2 angeführten Beispiele verweisen. Es ist also erklärlich, dass ein ursprünglicher Ablativ den Instrumentalis verschlingen kann (so im Lateinischen). Um dies zur Erklärung der hittitischen Verhältnisse zu benutzen, muss man aber annehmen, dass die Endung *-et* einst auch ablativisch fungierte. Diese Annahme

ist zunächst eine Hypothese, und es ist vor der Hand zweifelhaft, ob sie zur Gewissheit erhoben werden kann. Zwar gibt es sichere Fälle, wo eine Form auf *-et* sich an einen Ablativ anschliesst (s. HROZNÝ *Donum natalicium* Schrijnen S. 367 f., STURTEVANT *Language* VIII 1 f.). Den grössten Raum nehmen aber dabei die Verbindungen von Substantiv und Possessivpronomen ein: *šar-ḫu-wa-an-ta-az -še-it* 'aus seinem Innern' u. s. w. Und hier liegt die Annahme nahe, dass */-set/* u. s. w. durch Dissimilation aus *\*/-sez/* u. s. w. entstanden sein könnte. Eine lautliche Dissimilation ist allerdings bei *kal-la-ri-it ud-da-na-az* 'von der unheilvollen Sache' nicht möglich, da *kal-la-ar* im Ablativ am ehesten auf *-ra-az* ausging; wohl aber könnte das beim possessiven Pronomen lautlich entstandene Verhältnis vom Sprachgefühl falsch aufgefasst und auf andere Verbindungen übertragen worden sein. Und dafür spricht doch wohl *ku-e-iz* <sup>G18</sup>ŠUDUN-*it* 'mit welchem Joch' (wenn man nicht annehmen will, dass die Ablativendung *-z, -az* einst auch als Instrumentalis fungierte). Die Bemerkung STURTEVANT's Gr. S. 173 § 196 a, dass *ḫa-an-te-iz-zi-ja-at UD-at* KUB XXV 28 I 6 Ablativ zu sein scheint, ist abzulehnen, da *UD-at* (= *ši-i-wa-at*) niemals Ablativ ist; wenn das letzte, sehr verwischte Zeichen des vorhergehenden Adjektivs wirklich ein *-at* sein sollte, kann es sich nur um eine vom folgenden *UD-at* veranlasste Dittographie handeln. Die ursprüngliche ablativische Geltung der Endung *-et* könnte aber als erwiesen gelten, wenn es feststünde, dass die alleinstehenden demonstrativen Pronomina eine Ablativform auf *-t* (neben der Form auf *-z*) aufweisen. Hrozný führt dafür nur ein Beispiel an: *ki-e-it* als Variante zu *ki-e-iz*, Gesetze § 22; ob es mehr Beispiele gibt (etwa *ki-e-it* KUB I 16

III 14 und *a-pí-ít* KUB XIV 13 I 49?), weiss ich nicht; *ú-e-te-ni-it* als Abl. KBo III 5 I 55 ist Schreibfehler<sup>1</sup>. So fehlt bis jetzt ein zwingender Beweis.

Aber auch wenn Spuren der ablativischen Funktion der Endung *-et* fehlen, bleibt die Hypothese, dass sie bestanden hat, sehr wahrscheinlich. Die Funktion der hittitischen *-t*-Endung hätte also einst ungefähr denselben Umfang wie die der lateinischen *-d*-Endung gehabt, müsste aber später die ablativischen Verwendungen an die *-z*-Endung abgegeben haben. So kommen wir auf die Frage nach dem Ursprung der *-z*-Endung.

§ 18. Die Endung *-az* wird von STURTEVANT (Language VIII, Gr. S. 173) mit der als Ablativ bei den Nicht-*o*-Stämmen fungierenden Endung gr. *-os*, skr. *-as* identifiziert und auf ursprüngliches *\*-ots* in Ablaut mit *\*-etos* in lat. *funditus*, skr. *mukhatás* u. s. w. zurückgeführt. Die Konsonanten machen dabei keine Schwierigkeit; *\*-ots* kann skr. *-as* ergeben haben, und Nominative wie *marút* können ein durch den Einfluss der übrigen Kasus restituiertes *-ts* voraussetzen (vgl. ROSENKRANZ KZ LX 291 f.). Hittitisches *z* dem *s* des Gr. und Sanskr. (und des Lit.) gegenüber wäre eine Altertümlichkeit (vgl. hitt. */-zt-/* = gr.  $\sigma\tau$  aus *t + t*); der Übergang eines *z* (*ts*) in *s* ist aber so naheliegend, dass er sehr gut im Gr., Skr. und Lit. parallel eingetreten sein kann, sodass aus diesem Verhältnis kein Argument für die Zweiteilung unseres Sprachstammes abgeleitet werden kann. Syntaktisch liegt die Sache schwieriger; ein Grund, weshalb der Ablativ auf *-az* nicht ebenso wie der Ablativ auf *-et* die Instrumentalisfunktionen übernommen haben sollte, ist schwer zu finden; und wenn beide Endungen eine Zeitlang

<sup>1</sup> Der Schreiber, der in den Pferdertexten immer wieder *ú-e-te-na-az* und *ú-e-te-ni-it* zu schreiben hatte, hat sich hier geirrt.



die Funktionen der beiden Kasus vertreten hätten, so wäre doch ebenso wie im Lateinischen aus dem alten Ablativ und dem alten Instrumentalis ein einheitlicher Kasus entstanden, und es wäre schwer begreiflich, wie dieser Kasus sich wieder in zwei hätte spalten können. Dazu kommt eine Schwierigkeit, über die STURTEVANT Language VIII 9 viel zu leicht hinweggeht: man würde statt *\*-ots* im Ablaut mit *\*-etos* doch wohl eine Form mit Dehnstufe erwarten. Man wird also doch wohl besser tun, die bestehende Gleichsetzung von hitt. *-az*, gr. *-os* und skr. *-as* aufzugeben und bei der alten Ansicht zu bleiben, wonach ein besonderer Ablativ nur im Sing. der *-o*-Stämme bestanden hat. Dieser Ablativ hatte die Endung *-d* mit vorhergehendem langen Vokal; sie wurde im Hittitischen wie im Lateinischen (und Avestischen) bei den anderen Stammklassen nachgeahmt, und im Hittitischen wie im Lateinischen übernahm der Ablativ auch die Funktionen des Instrumentalis. Im Hittitischen ist aber dann eine weitere Neuerung eingetreten: ein Adverbialtypus auf *-z* hat so weitergewuchert, dass er schliesslich ganz den Charakter eines Kasus angenommen hat. Dadurch ist ein neuer Ablativ entstanden, und die *-d*-Endung ist so auf die instrumentalische Verwendung beschränkt worden (MILEWSKI L'indo-hittite S. 24 f.). Die Annahme, dass eine Adverbialendung in das Kasussystem eindringen konnte, ist unbedenklich. In gr. *ἐξ ὀργανόθεν* sehen wir den Anfang eines solchen Eindringens; wäre die Entwicklung weitergediehen, so hätte ein neuer griechischer Ablativ entstehen können, und der ererbte Genitiv-Ablativ wäre auf die Genitivbedeutung beschränkt worden. Die Frage nach dem Ursprung der hittitischen Adverbialendung *-z* ist nebensächlich; aber nichts hindert uns, hier Sturtevant



zu folgen und *\*-ts* als Ablautform von *\*-tós* zu betrachten und etwa gr. ἀμφίς neben skr. *abhítas* (Language VIII 9) zu vergleichen.

§ 19. Die Genitivendung *-as* (*at-ta-aš*) lässt verschiedene Deutungen zu. Man kann annehmen, dass sie ursprünglich der konsonantischen Flexion (vgl. gr. ποδ-ός) gehörte und von da in das Paradigma der *-o*-Stämme eingedrungen ist. Sehr nahe liegt aber die entgegengesetzte Annahme, dass wir in hitt. *at-ta-aš* die allerälteste Form des Genitivs der *-o*-Stämme zu erkennen haben; s. VERF. Études lituaniennes S. 23 (1933), CARL BORGSTRÖM NTS VII 121 f. (1934), MILEWSKI S. 24<sup>2</sup>, KURYŁOWICZ Ét. 260, MANSION Mél. H. P. 484. Wenn dem so ist, hat das Hittitische eine hohe Altertümlichkeit bewahrt; aber die anderen ieur. Sprachen stehen nicht in einem gemeinschaftlichen Gegensatz zum Hittitischen; sie haben keine gemeinschaftliche Neuerung vollzogen, sondern gruppenweise verschiedene Wege eingeschlagen: Indisch-Iranisch, Armenisch, Griechisch haben die (pronominal?) Endung *\*-sjo* durchgeführt, das Germanische eine ähnliche, aber nicht identische Endung; das Baltisch-Slavische hat die Ablativform als Genitiv verwendet, das Italisch-Keltische eine Form auf *-ī*. Die Wahl zwischen den beiden Deutungen der hittitischen Form würde zugunsten der letzteren entschieden sein, wenn C. R. SANKARAN The double-accented Vedic compounds (Madras University Journal 1936) S. 3 mit Recht in skr. *ráthas-páti-š* den alten Genitiv eines *-o*-Stammes sucht. — Beispiele für die vokallose Genitivendung: UD-*az* 'des Tages' (*t*-Stamm; *-z* von *-t-s*), *ne-ku-uz* 'der Nacht'.

§ 20. Der Lokativ (zugleich Dativ) hat eine Endung, die mit *i*- oder *e*-haltigen Zeichen geschrieben wird: *an-ni* 'der Mutter', *pí-di*, *pí-e-di*, *pí-e-te* vom Neutrum *pí-e-da-an*

/pedan/ 'Ort'; mit wiederholtem Vokal *ḥa-aš-si-i* 'auf dem Herde' (wohl zu lat. *āra*, osk. lok. *aasai*); von einem *n*-Stamm: *dag-ni-i* 'auf der Erde'. Wenn die Endung in allen Stammklassen gleichlautend war, ist sie überall auf einen Diphthong zurückzuführen und zwar vermutlich auf die Endung *-ei*, *-oi* der *-o*-Stämme; ob auch die ieur. Lokativendung der konsonantischen Stämme *-i* mit vertreten ist, bleibt für die prinzipielle Übereinstimmung mit den anderen ieur. Sprachen unwesentlich. Bei einigen konsonantischen Stämmen kommt noch der alte endungslose Lokativ vor: UD-at (= *ši-i-wa-at*) 'am Tage'; *da-ga-an* und (mit Wiederholung des *a*) *ta-ga-a-an* 'auf der Erde'. — Neben der Endung *-i* (*-e*, *-ii*) gibt es bei allen Stämmen eine Endung *-a*, für die FORRER *Altorientalische Studien* Bruno Meissner gewidmet, I 30—35 (1928) die ursprüngliche Bedeutung der Richtung auf ein Ziel nachgewiesen hat: *la-aḥ-ḥa* 'in den Krieg', *dag-na-a* 'in die Erde', *na-an* LUGAL-an *a-aš-ka u-un-na-i* 'er bringt ihn hierher vor das königliche Tor' Gesetze § 71 (aber *a-aḥ-ki* 'am Tore' § 50). Die seinerzeit von STURTEVANT *Language* V 140 beanstandete Äusserung Forrer's, dass die Feststellung des ursprünglichen Bedeutungsunterschieds zwischen dem Kasus auf *-i* und dem Kasus auf *-a* ein »wichtiger Schritt zur Verbesserung der Vergleichung mit den indogermanischen Sprachen« sei, war in der Tat berechtigt; nur muss man die Benennungen Forrer's umkehren: *-i* ist Lokativ, *-a* ist Dativ; denn der Dativ ist der Zielkasus: lat. *it clamor caelo*. Wenn der Dativ nicht »ein Anlangen am Ziel, sondern nur ein Streben nach demselben« (DELBRÜCK in Brugmann's *Grundriss* III S. 290), »das Ziel als etwas, dem die Handlung zustrebt« (BRUGMANN *Grundr.*<sup>2</sup> II 2. 552) bezeichnet, so stimmen damit gerade einige der hittitischen Belege vorzüglich. Und

die Form weist in derselben Richtung wie die Syntax; denn STURTEVANT Gr. S. 170 erklärt mit Recht die Endung *-a* aus der ieur. Dativendung der *-o*-Stämme<sup>1</sup>. Der *-a*-Kasus und der *-i*-Kasus geraten aber später durcheinander (Gesetze § 187 steht *a-aš-ki* für das *a-aš-ka* von § 71). Da ein langer auslautender Vokal im Hittitischen wohl gekürzt wird, so ist die Doppelschreibung in *dag-na-a* doch wohl ein Beweis dafür, dass das Hittitische nicht von *-ō*, sondern von *-ōi* ausgeht. Kaum soll man aber mit Sturtevant a. a. O. in Dativen wie *la-ba-ar-na-i*, <sup>LÜ</sup>*ḫa-mi-na-a-i*) den erhaltenen Diphthong erblicken. Es geht aus der Schreibung nicht hervor, ob der Ausgang *-ai* diphthongisch oder zweisilbig zu sprechen ist; ist die zweisilbige Lesung richtig (vgl. unten § 32), handelt es sich nicht um eine uralte Form, sondern um eine junge Erweiterung eines *-a*-Dativs durch das in der späteren Zeit als die regelmässige Dativendung empfundene *-i*.

§ 21. Die Endung des Nom. Pl. c. ist *-es* (zu Schreibungen wie *-ki-e-eš* vgl. S. 6): *an-tu-uh-še-eš* 'Menschen' (Sing. *an-tu-uh-ša-aš*), *ka-at-ri-e-eš* (von *ka-at-ra-aš* 'eine tamburinspielende Priesterin'). Wenn ursprünglich kurz, könnte *-es* die Endung der konsonantischen Stämme (gr. *πόδ-ες*) sein; es könnte wohl auch aus der *i*-Deklination stammen und auf *\*-ejes* beruhen. Schwerlich ist mit einer Endung *\*-ēs* (ablauteud mit *\*-ōs*) der *-o*-Stämme zu rechnen (vgl. oben § 17 über *\*-ēd* und unten § 25 über Gen. Pl. *\*-em*); denn die pronominalen *-o*-Stämme haben im Nom. Pl. c. eine andere Endung (s. § 45).

§ 22. Die Akkusativendung *-us* (*ad-du-uš* 'Väter' u. s. w.) wird auf *\*-ons* oder *\*-ōns* (Form der *-o*-Stämme) beruhen. Die Färbung des Vokals ist dem geschwundenen *n* zuzu-

<sup>1</sup> Anders KURYŁOWICZ *Études indoeuropéennes* I 145, 147.



schreiben. *-ns* > *-s* ist als die regelmässige Behandlung des Auslauts zu betrachten; SAL-*za* 'Frau', Gen. SAL-*na-aš*, das einen Nom. auf *-nz* neben Gen. *-nas* repräsentiert, wird eine erneuerte Form sein.

§ 23. Die Endung *-a* des Nom.-Akk. Pl. n. (*bar-na* 'Haus') kann wohl gleich gut auf ieur. *-ā* (Endung der *-o*-Stämme) und auf ieur. *-a* (Endung der Nicht-*o*-Stämme) zurückgeführt werden. Bekanntlich ist diese Form eigentlich ein singularisches Kollektiv; es hat also im Hittitischen eine *-ā*-Deklination gegeben (vgl. oben § 14). Bei einigen konsonantischen Stämmen findet sich ein Plural ohne Endung mit langem Vokal vor dem auslautenden Konsonanten (gleichfalls eine wohlbekannte ieur. Bildungsweise): *ut-tar* 'Wort, Sache'<sup>1</sup>, Pl. *ud-da-a-ar*; *wa-a-tar* 'Wasser', Pl. *ú-i-da-a-ar*; auch ganz wie der Sing. geschrieben: *kal-la-ar* 'schlecht'<sup>2</sup>. Die endungslosen Formen scheinen zu einer gewissen Vermischung des Sing. und Plur. Anlass gegeben zu haben: *ud-da-a-ar-me-it* (/ *uddār-met* /) 'meine Worte' u. s. w. — Sehr merkwürdig ist die bei einigen konsonantischen Stämmen auftretende Endung *-i* (s. die Beispielsammlung bei GÖTZE Murš. S. 223): *ku-u-ru-ri-ĤI.A* Murš. S. 152. 11, 154. 35 (von *ku-u-ru-ur* 'Feindschaft'). Daraus, dass diese Formen so überaus häufig von dem sumerischen Plural- oder Kollektivzeichen ĤI.A begleitet sind, darf man gewiss nicht auf fremden Ursprung der Endung (STURTEVANT Gr. S. 178) schliessen; denn auch die endungslosen Plurale werden oft durch ĤI.A determiniert. Da das Hittitische einst einen Dual besessen hat, so ist die Vermutung MILEWSKI's L'indo-hittite 32 f., *-i* sei ursprünglich eine Dualendung gewesen, sehr erwägenswert.

<sup>1</sup> C. *dy-wedut* 'sagen', Prt. *dywawt* (skr. *api-vatati* 'versteht'); wegen *-tt-* nicht zu skr. *vádati* 'sagt'.

<sup>2</sup> Ir. *galar* Neutr. 'Krankheit'.



§ 24. Eine besondere pluralische Form des Instrumentalis und des Ablativs ist für das Hittitische nicht nachgewiesen. Eine gewisse Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass die singularische Form auch pluralische Geltung gehabt hat. Instr. von 'Gott' wird DINGIR<sup>LIM</sup>-it (= *ši-ú-ni-it*, EHELOLF ZA N. F. IX 170 f.), von 'Götter' DINGIR.MEŠ-it geschrieben; ebenso kommt die Endung -az bei ideographisch geschriebenen Pluralen vor: ÍD.MEŠ-az, KAS.MEŠ-az KUB XV 31 III 64, IV 37 (ÍD 'Fluss', KAS 'Weg'). Vgl. zu dieser Frage schon HROZNÝ SH 10<sup>5</sup>, 30<sup>3</sup>, 34<sup>4</sup>, wo auch der wegen der Praxis der Hittiter in Bezug auf das Determinativ MEŠ mögliche Zweifel angedeutet ist. Die Verwendung einer Form auf -az (an den Stamm angefügt) als Plur. wäre nicht auffällig, da wir in -az eine ursprüngliche Adverbialendung erkennen müssen (s. oben S. 25). Eine solche Adverbialendung war natürlich dem Numerus gegenüber indifferent. Und die enge Assoziation der Endungen -it und -az (vgl. *kal-la-ri-it ud-da-na-az* und *ku-e-iz* <sup>GIŠŠ</sup>SUDUN-it oben S. 23) kann eventuell bewirkt haben, dass ein ursprünglich nur bei -az berechtigter Gebrauch nun auch auf -it übertragen wurde. — Wir können also im Hittitischen keine altererbte Form des Instr. und Abl. Plur. nachweisen. Nach dem Zeugnis der altbekannten ieur. Sprachen müssen wir bei den -o-Stämmen einen ieur. Instr. Pl. annehmen: skr. *dēvāś* (von *dēvá-ś* 'Gott'), lit. *dievaś*; bei dem Instr. der übrigen Stämme und bei dem Ablativ sämtlicher Stämme gehen aber die verschiedenen Sprachzweige auseinander, sodass wir nur einen dialektisch geteilten Zustand erreichen können. In der ungeteilten ieur. Ursprache mögen Formen für diese Kasus gefehlt haben. Es ist ganz klar, dass die -bh-Endungen auf einer alten Adverbialendung beruhen, deren Bedeutungsumfang sich nicht genau mit einem der wirklichen Kasus

deckte. Im Griechischen finden wir keine *-bh*-Kasus, wohl aber eine mit mehreren alten Kasus konkurrierende Endung *-φι*, die mit Bezug auf den Numerus indifferent ist (*ἀπὸ ναῶφι* 'von den Schiffen'). Damit ist die armenische Endung des Instr. Sing. identisch (*mair* 'Mutter', Instr. *mar-b*); dazu ist aber durch Hinzufügung eines *-s* eine pluralische Form gebildet (*mar-bk'*; *-bk'* aus *\*-bhis*). Dieselbe Form fungiert im Altindischen als Instr. Pl. der Nicht-*-o*-Stämme: *mātf-bhiś*; aber ausserdem ist durch eine Erweiterung, deren Ursprung nicht unmittelbar klar ist, eine Form des Dat.-Abl. aller Stammklassen gebildet: *mātf-bhyas* (ieur. *\*-bhjos*). Damit vergleichbar, aber nicht ohne weiteres identisch ist die lateinische Endung *-bus* (Instr., Dat., Abl., Lok.) aus *\*-bhos*, die aber von den *-o*-Stämmen ausgeschlossen blieb. Die altirische Endung des Instr., Dat., Abl., Lok. Pl. aller Stammklassen geht offenbar auf *\*-bhis* zurück, das gallische *ματρεβο Ναμανσικαβο* bezeugt aber die einstige Existenz einer Endung *\*-bhos*; da das Altirische zugleich dualische *-bh*-Formen kennt und hierin mit dem Skr. zusammentrifft, so können wir immerhin ohne allzu kühne Konstruktionen das Indisch-Iranische und das Italicisch-Keltische unter einen Hut bringen. Bekanntlich zeigt das Baltisch-Slavische und das Germanische statt der *-bh*-Endungen vielmehr *-m*-Endungen; im Baltisch-Slavischen ist der Instrumentalis noch vom Dativ verschieden, und während die *-m*-Endung des Dat. Pl. bei allen Stämmen vorkommt, ist die Endung des Instr. Pl. von den *-o*-Stämmen ausgeschlossen (lit. Instr. Pl. *dukterimìs*, Dat. Pl. *dukterìms* von *duktē* aber Instr. *dievaìs*, Dat. *dievámis*); ausserdem gibt es dualische *-m*-Endungen und ausserhalb der *-o*- und *-ā*-Stämme (im Slavischen ausserhalb der *-ā*-Deklination) eine singularische *-m*-Endung des Instr. (lit. *sūnumì* von *sūnù-s*

'Sohn'). Im Germanischen ist das Bild in historischer Zeit wesentlich einfacher (bei den Substantiven eine *-m*-Endung in dem als Instr. und Dat.-Abl.-Lok. Pl. fungierenden Kasus aller Stammklassen: got. *wulfam* von *wulf-s* 'Wolf'). Man mag dies schillernde Bild durch Hervorhebung gewisser parallelen Züge zu vereinfachen suchen; das gelingt aber nur bis zu einem gewissen Grade. Die zehn altbekannten Sprachzweige stehen dem Hittitischen nicht einheitlich gegenüber; es ergibt sich hier keine Stütze für die Zweiteilung des Sprachstamms.

§ 25. Dass es in der ieur. Ursprache eine fest eingebürgerte Form des Gen. Pl. gegeben hat, lässt sich gar nicht bezweifeln: lat. *deum*, *ped-um*, skr. *pad-ām*, gr. *λόγων*, *ποδ-ῶν* u. s. w. Hiermit hat schon HROZNÝ SH 48 f. gewisse hittitische Formen auf *-an* verglichen, die von EHELOLF ZAN. F. IX 173 ff. ausführlich besprochen werden. Diese Formen gehören nicht mehr der lebendigen Flexion, sondern kommen in formelhaften Wendungen<sup>1</sup> vor: *ši-ú-na-an* URU-*aš* 'den Gottesstädten' (Ehelolf a. a. O. S. 175 f.), LUGAL-*an a-aš-ka* 'dem Königstor' (Gesetze § 71, oben S. 27; die Übersetzung 'du ROI', HROZNÝ Code hittite S. 61 ist nicht notwendig), LUGAL-*wa-an É-ir-za* 'aus dem Königshaus' (die Übersetzung 'des Königs', Ehelolf S. 174, ist nicht notwendig). Singularisch ist die Form wohl nie. Betont kommt die Endung in einigen Pronominalformen als *-en* mit einer nicht sofort klaren Erweiterung *-za-an* vor: *šu-me-en-za-an* 'euer', *a-pí-en-za-an*, *ki-in-za-an* von den demonstrativen Pronomina *a-pa-a-aš*, *ka-a-aš* (Sprachl. S. 80). Wir müssen also die Endung als *\*-ēm* ansetzen und dürfen damit den gotischen Gen. Pl. *dagē* vergleichen; man wird ohne Schmerz auf die gekünstelten Erklärungen der

<sup>1</sup> Über ÌR.MEŠ-*am-ma-an* vgl. § 52.



gotischen Endung verzichten, die auf der vorgefassten Meinung beruhten, man könne nur mit einer ieur. Endung *-ōm* rechnen (vgl. BRUGMANN IF 33. 272 ff., VENDRYES IF 45. 364 ff., EDWARD H. SEHRT *Studies in Honor of Hermann Collitz on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday*, S. 95—100).

§ 26. Ausserhalb der Formeln wird der Genitiv durch den zugleich als Dativ und Lokativ fungierenden Kasus auf *-aš* ausgedrückt. Gelegentlich findet sich in diesem Kasus Langschreibung des Vokals (*hu-u-ma-an-da-a-aš* KBo V 4 II 12). Die wahrscheinlichste Erklärung ist die von BENVENISTE BSL 34. 27 vorgeschlagene Deutung als Gen. Du. auf *\*-ōs* (= avest. *-ā*). Damit sind die Erklärungen von STURTEVANT Gr. S. 176 f. (wiederholt bei MILEWSKI *L'indohittite* 30<sup>2</sup>, COUVREUR H S. 224) und von LOHMANN IF 54. 291 (ähnlich MANSION *Mélanges H. P.* 483) überflüssig geworden. Eine gewisse Schwierigkeit macht die Syntax, da der Übergang von genitivischer zu dativischer (und lokativischer) Verwendung doch wohl auffälliger ist als die umgekehrte, auf ieur. Boden oft genug belegte Bewegung Dativ > Genitiv. Jedoch dürfte die alb. Endung des Dat.-Gen. Sing. Fem. (*zoñe* von *zoñë* 'Frau') und des Dat.-Gen. Pl. *-e* alte Genitivformen sein (VERF. *Roman. Jahresbericht IX*<sub>1</sub> 209). Wer daran glaubt, dass das *-u* der alten Lokativendungen *\*-oisu*, *\*-āsu* eine dialektisch angetretene Partikel sei, könnte immerhin für das Hittitische daran denken, Vermischung einen dualischen Genitivs auf *\*-ōs* mit einem pluralischen Lokativ der *-ā*-Stämme auf *\*-ās* anzunehmen.

§ 27. Die zweimalige Berufung auf alte Dualformen (§ 23 Schluss, § 26) setzt natürlich voraus, dass das Fehlen eines besonderen Duals im hittitischen Paradigma auf Ver-



lust beruht. Und in der Tat wird man STURTEVANT Gr. § 184 beistimmen müssen, wenn er *ḥa-aš-sa ḥa-an-za-aš-ša* 'Enkel und Urenkel' (Nom.-Akk.) als Dual mit derselben Syntax wie skr. *Mitrā-Varuṇā* betrachtet. Die Endung geht also auf ieur. *-ō* zurück. Die Etymologie von *ḥa-an-za-aš-ša* ist dabei nebensächlich; nach MILEWSKI L'indo-hittite 32<sup>3</sup> handelt es sich um ein Kompositum von *ḥa-aš-ša* mit »*ḥanz* 'devant'« als erstes Glied. Über *z* äussert Milewski sich nicht näher; darf man etwa eine Entwicklung *\*-ti-ḥa-* > *\*-tia-* > *-za-* annehmen? Erwartet man aber ein 'devant' als erstes Glied von 'Urenkel'?

§ 28. Nach der Besprechung der Kasusendungen müssen noch die Eigentümlichkeiten der einzelnen **Stammklassen** betrachtet werden.

Innerhalb der thematischen Deklination fallen einige Wörter durch Langschreibung des Vokals der letzten Silbe auf: *iš-ḥa-a-aš* 'Herr', Lok.-Dat. *iš-ḥi-i* (auch *iš-ḥa-aš*) und *ir-ḥa-a-aš* (auch *ir-ḥa-aš*) 'Grenze', Akk. P. *ir-ḥu-u-uš* (SOMMER AF 83 f.). Die Annahme einer besonderen Stammform ist gewiss abzulehnen. Ein Vergleich mit dem Pronomen *ka-a-aš* 'dieser', wo die Wiederholung des *a* mit der Einsilbigkeit (und dem Akzent?) des Wortes in Verbindung steht, hilft kaum weiter. Auf den ersten Blick sonderbar, aber vielleicht trotzdem richtig ist der Gedanke, dass es sich um eine orthographische Gewohnheit handelt, wonach der Vokal nach einem *h* gern doppelt geschrieben wird. Vgl. *pal-ḥa-a-aš-ti* 'Breite' neben *da-lu-ga-aš-ti* 'Länge' KUB VIII 57. 8, 9, *ḥa-a-ra-aš* 'Adler' § 35, *na-aḥ-ḥa-a-an* 'Verehrung' Hatt. 6. 8 und Schreibungen wie *ḥu-u-up-pa-ri* (Lok.) 'ein Opfergefäss' (z. B. KUB II 13 IV 13, 20) u. s. w. Es gibt jedoch auch Beispiele auf *-ra-a-aš* u. s. w., s. Sommer l. c.

§ 29. Was die hittitische *-i*-Deklination betrifft, unterliegt es keinem Zweifel, dass sie u. a. auf den ieur. *-i*-Stämmen beruht. Daraus erklären sich die Endungen des Nom. und Akk. Sing. c. *-iš* und *-in* und die Endung der Neutra *-i*. Ein Beispiel ist *da-lu-ga-aš-ti* 'Länge', das im Gegensatz zu slav. *dlgostī* neutr. ist; das Neutrum (womit man vielleicht skr. *tati*, *kati*, lat. *tot*, *quot* vergleichen kann) ist aber schon im Begriff, dem Genus commune zu weichen: neben *pal-ḫa-a-aš-ti* 'Breite' steht *pal-ḫa-aš-ti-iš* (FRIEDRICH ZA N. F. V 77).

§ 30. Ganz augenfällig ist es aber, dass mit den *-i*-Stämmen sich die *-ijo*-Stämme gemischt haben. So kommt neben *ḫa-an-te-iz-zi-iš* 'der erste' auch Nom. *ḫa-an-te-iz-zi-ja-aš*, Akk. *ḫa-an-te-iz-zi-ja-an* vor; vgl. gr. *ἕπιτος* u. s. w. (LOHMANN IF 51. 319 ff.). Und abgesehen vom Nom.-Akk. Sing. auf *-iš*, *-in*, *-i* lassen sich alle übrigen Formen des ersten Paradigmas bei Sturtevant § 204 aus dem *-ijo*-Paradigma erklären. Auch von den Substantiven auf *-iš* sind einige offenbar alte *-ijo*-Stämme; so *tu-uz-zi-iš* 'Heer', *ḫal-ki-is* 'Getreide' (beide nach allen Analogien jedenfalls urspr. Neutra).

§ 31. Ferner sind die alten *-ī*-Stämme in der hittitischen *-i*-Deklination aufgegangen. Es hat nicht unbeachtet bleiben können, dass der hittitische Adjektivtypus *bar-ku-iš* 'rein' *da-an-ku-i-iš* 'finster, schwarz' den lat. Formen *brevis*, *levis*, *suavis* u. s. w. entspricht (s. STURTEVANT Language X 268). Die lateinischen Formen beruhen aber auf alten Femininen auf *-ī*; es geht nicht an, diese Erklärung als durch das Hittitische widerlegt zu bezeichnen, »since Hittite has no feminines«; denn das heisst die Ursprünglichkeit des historischen Zustandes postulieren und das Postulat mit einer bewiesenen Tatsache verwechseln. Vielmehr wird man aus dem Vorhandensein des *suāvis*-Typus im Hittitischen folgern

müssen, dass diese Sprache einst ein Femininum gekannt hat. Ganz wie *bar-ku-iš* erklärt sich auch *me-ik-ki-iš* 'gross', zu gr. μέγας u. s. w. Über die Flexion dieses Wortes habe ich in La cinquième déclinaison latine S. 47 gehandelt. Es war ein ieur.  $\bar{a}$ -Stamm mit dem regelmässigen Ablaut  $-eH$  ( $> -\bar{a}$ ):  $-H$  ( $> a$ ):  $-H$  (ved. Akk. m. *mahá-m*, an. *mjök* 'viel': skr. n. *máhi*, gr. μέγα: ved. Gen. *mah-ás*). In den Fällen, wo auf das  $\bar{g}$  der Wurzel ein konsonantisches  $H$  folgte, ist  $\bar{g}H$  in der Vorstufe des Indischen zum einheitlichen Laut  $\bar{g}h$  geworden, und dies  $\bar{g}h$  ist dann im ganzen Paradigma verallgemeinert worden; im Armenischen, Griechischen u. s. w. hat dagegen  $\bar{g}$  den Sieg davon getragen. Was aus  $\bar{g}H$  in den altbekannten Sprachzweigen ausserhalb des Indisch-Iranischen lautgesetzlich geworden wäre, lässt sich streng genommen nicht beweisen. Im Hittitischen ist aber ein Zusammenfall von  $\bar{g}H$  mit  $\bar{g}h$  nicht eingetreten; das  $H$  ist als selbständiger Laut bewahrt geblieben, bis schliesslich durch Assimilation  $-kk-$  entstanden ist; so ist die dem ved. *mahī* entsprechende Form schliesslich zu *me-ik-ki-iš* geworden. Man wird demgemäss anzunehmen haben, dass auch  $-b$ - oder  $-bh-$ ,  $-d$ - oder  $-dh-$  mit einem folgenden  $H$  zu  $-pp-$ ,  $-tt-$  verschmilzt; und *šu-up-pí-iš* 'kultisch rein' lässt sich so mit skr. *su-bhānu-* 'schön leuchtend', *bhā-ti* 'leuchtet', ir. *bán* 'weiss' verbinden; in unserem bisherigen Formelsystem wäre ein Adjektiv  $*su-bhā-$ , Fem.  $*su-bhī-$  anzusetzen (älter  $*su-bheH-$ ,  $*su-bhī-$ ). Auch noch andere hitt.  $-i$ -Adjektive werden auf  $-\bar{i}$ -Feminina zurückgehen, so etwa *pal-ḫi-iš* 'breit'.

Die Adjektive, die nicht wie *ḫa-an-te-iz-zi-iš* alte  $-i$ -Stämme sind, sondern vermutlich auf  $-\bar{i}$ -Femininen beruhen, haben im Nom. und Akk. Sing. c. und n.  $-iš$ ,  $-in$ ,  $-i$  und im Nom. P. bisweilen die Form *me-ik-ki-eš* ( $/mekkes/$ ), aber



sonst vor allen Kasusendungen ein  $a^1$ : Abl. *šu-up-pa-ja-az*, Gen. *šu-up-pa-ja-aš* (kontrahiert *šu-up-pa-aš*), Lok.-Dat. *šu-up-pa-i*, *šu-up-pa-ja*, Nom. Pl. *me-iḱ-ḱa-e-eš*, Akk. *me-iḱ-ḱa-uš*, Nom.-Akk. n. *me-iḱ-ḱa-ja*; ebenso z. B. Abl. Sing. *da-an-ku-wa-ja-az* (daneben freilich Lok.-Dat. *da-an-ku-i*). Mit den entsprechenden Formen von Substantiven, deren Nom. auf *-a-iš*, *-a-a-iš* ausgeht, sind diese Adjektiv-Kasus allerdings identisch; sie müssen aber doch wohl aus sich heraus erklärt werden. Bei *me-ik-ki-iš* und den damit analogen Adjektiven wäre es vielleicht nicht ausgeschlossen, an das  $\bar{a}$  von skr. *mahām* oder das  $a$  von gr. *μέγας* anzuknüpfen; die Vollstufe der  $\bar{a}$ -Reihe scheint im Hittitischen vor  $j$  als  $a$  aufzutreten, und die Reduktionsstufe ist offenbar hitt.  $a$  (im Gegensatz zur Schwundstufe  $h$ ). Die Vermischung der mask. und fem. Formen, die dabei anzunehmen wäre ( $a$  aus dem Mask., die vorhergehende Doppelkonsonanz und das folgende  $j$  aus dem Fem.), wirkt aber abschreckend. Wenn man es daher vorzieht, an den in der  $-i$ -Deklination (wozu diese Adjektive übertragen sind) ererbten Ablaut (Nom. Sing.  $*-is$ , Nom. Pl.  $*-ejes$ , lat. *ignis*, *ignēs*) anzuknüpfen, liegt die Annahme sehr nahe, dass  $e$  vor  $j$  im Hittitischen in einem gewissen Umfange zu  $a$  geworden ist; ein ieur. Ausgang  $*-ojes$  im Nom. Pl. wäre nach unseren bisherigen Kenntnissen überraschend. Nimmt man einen Übergang  $e > a$  vor  $j$  an, kann hitt. *ḱa-aš-ta-i* dem griechischen *ὄστέον* genau entsprechen; der  $-jo$ -Stamm wäre in die  $i$ -Deklination übertragen, aber neutr. geblieben.

§ 32. Zur  $-i$ -Deklination gehören schliesslich noch einige Substantive, von denen STURTEVANT Gr. § 205 Sing.

<sup>1</sup> Der Gegensatz ist ein Gegensatz in der Stammbildung, nicht, wie KURYŁOWICZ Ét. S. 149 annimmt, ein Gegensatz zwischen Substantiven und Adjektiven.



Nom. auf *-a-iš* oder *-a-a-iš*, Akk. *-a-in*, Instr. *-a-it*, Lok. *-a-i*, Pl. Nom. auf *-a-iš* (*/-aes/*), Akk. *-a-uš* belegt. Sturtevant will hierin Diphthongstämme wie gr. ἤχῶ, Vok. ἤχοϊ, Gen. ἤχοῶς oder skr. *sákhā* 'Freund', Akk. *sákhāy-am*, Dat. *sákhya-ē*, Dat. Pl. *sákhī-bhyas* sehen<sup>1</sup>. Dagegen streitet das *-š* des Nominativs nicht, das im Hittitischen bei allen Nicht-Neutren eingeführt worden ist. Aber Sturtevant's Annahme, dass die Langdiphthonge im Hittitischen diphthongisch geblieben wären (Gr. § 94—95), ist kaum richtig. Aus der Schreibung geht zunächst nicht hervor, ob in den von ihm herangezogenen Formen *ai* und *au* diphthongisch oder zweisilbig waren. Vielleicht spricht sie sogar gegen die diphthongische Aussprache. Dabei denke ich an die häufige Doppelschreibung des *a*. Wären die Langdiphthonge als Diphthonge erhalten geblieben, so wäre doch bei dem sonstigen Verfall der alten Quantität im Hittitischen kaum zu erwarten, dass sie sogar auch die Länge des ersten Komponenten bewahrt hätten. Übrigens kommt die Doppelschreibung nicht nur in Fällen vor, wo das *a* wirklich lang gewesen sein mag (*da-a-i* 'er legt', *da-a-iš* 'er legte', *ḫa-at-ra-a-i* 'schreibe!'), sondern auch, wo die Endung *-ai* offenbar dem gr. *-ει* der 3. Sing. (kontrahiert im Gr., im Hitt. noch nicht kontrahiert, s. unten § 65) entspricht: *ta-la-a-i* 'lässt (übrig u. s. w.)' § 79, *bar-ḫa-a-i* 'lässt galopieren' § 84 (vgl. jedoch § 28). Vielleicht ist daher die Doppelschreibung des *a* geradezu ein Mittel, die zweisilbige Aussprache anzudeuten (sie dient also demselben Zweck wie die gelegentliche Doppelschreibung des *i* und *u*: *na-a-iš* und *na-i-iš* 'wandte, sandte', *da-ma-i-in* § 48, *a-ú-uš-ta* 'sah'; hier ist *-i-* vielleicht *j* und *-ú-* als *w* zu lesen). Wenn wir also die Endung *(-a)-a-iš* (*ḫur-ta-a-is* 'Fluch') zweisilbig lesen, kann es sich offenbar nur um alte

<sup>1</sup> Mél. H. P. 57 ff. vergleicht er den lat. Typus *caedēs*.

-ā-Stämme handeln, die nicht einfach in die -o-Deklination übertragen, sondern mit einem Suffix -jo- weitergebildet worden sind. Und es fällt auf, dass nach Abtrennung des -iš von *hur-ta-a-iš* 'Fluch', *hu-uk-ma-is* 'Zauberspruch' sehr glaubwürdige Feminina auf ieur. -tā und -mā übrigbleiben. Vgl. gr. βροτή, γνώμη. Über die Etymologie von *hur-ta-a-iš* handelt STURTEVANT Gr. S. 106, der das Substantiv und das zugehörige Verbum (3. Sing. *hur-da-i*) mit got. *waurd* u. s. w. verbindet; ähnlicher ist, wenn man von der *d*-Schreibung des Verbums absieht, das slavische *rota* 'Eid' (skr. *vratā-m* 'heiliges Gelübde'). Es kann aber zweifelhaft sein, ob man an die Wurzel \**wer-* anknüpfen darf, da dieser Wurzel das hittitische *ú-e-ri-ja-* 'rufen, aufrufen, anrufen' (ohne *h*) zu entsprechen scheint. *hu-uk-ma-iš* wird von STURTEVANT Gr. S. 147, S. 80 zu skr. *vák-ti* 'spricht' gestellt; wenn diese Wurzel wirklich *hw-* gehabt hat, könnte vielleicht das *H* von da aus auf die Wurzel \**wer-* in gewissen Verwendungen übertragen worden sein. Von den Beispielen der Endung -*a-iš*, die Sturtevant Gr. S. 147 gibt, lassen sich einige zu einer bekannten Wortsippe stellen; *li-in-ga-in* (Akk.), *li-en-ga-i* (Dat.) 'Eid' zu gr. ὁ ἔλεγχος 'Beweis' (Sturtevant S. 89), *ša-ga-a-iš* 'Omen' zu lat. *sagax, praesāgium*; für die Beurteilung der ursprünglichen Stammgestalt ergeben aber diese Etymologien nichts.

In einigen Fällen steht -*a-i*-Flexion und -*i*-Flexion nebeneinander; zu Akk. *li-in-ga-in* 'Eid' gehört der Gen. *li-in-ki-ja-aš*; neben Akk. *iš-ḫa-ma-in* 'Lied' steht Pl. *iš-ḫa-mi-iš*. Das ist nicht auffälliger als gr. φήμη: φῆμς.

§ 33. Die -*u*-Stämme können das -*u*- durch alle Kasus festhalten; die Adjektive können aber auch ausserhalb des Nom.-Akk. Sing. einen -*a*-haltigen Stamm aufweisen: *a-aš-šu-uš* 'gut', Gen. *a-aš-šu-wa-aš* und *a-aš-ša-u-wa-aš*. Hierin

wird man einen Rest des ieur. Ablauts sehen müssen. Was dagegen *har-na-a-uš* (c.) 'Gebärgestell', Akk. *har-na-a-ú* (n.) betrifft (das übrigens ebenso gut *hur-na-a-uš* gelesen werden kann), so sehe ich hierin keineswegs eine mit altpers. *dahyāu-š* 'Provinz' vergleichbare Form, sondern eine Bildung auf *-āju-* wie skr. *pṛtanāyú-š* 'Feind' neben *pṛtanā* 'feindliches Heer' (zum Suffix *-ju-* vgl. auch skr. *pāyú-š* 'Hüter', gr. *πῶν* 'Herde'). Ein Schwanken zwischen *-ājo-* und *-āju-* wird durch *har-na-a-iš* KUB VII 39. 5, Akk. *har-na-a-i-in* erwiesen und ist nicht allzu auffällig (dagegen wäre ein Schwanken zwischen *-ōi-* und *-ōu-* schwer zu rechtfertigen).

§ 34. Unter den *-t*-Stämmen fallen die Abstracta auf *-t-* auf, die natürlich im Nom. Sing. auf *-z* auslauten: *kar-tim-mi-az* oder *kar-tim-mi-ja-za* 'Zorn', mit *kar-tim-mi-ja-an-ta-ri* 'sie zürnen' vom gleich zu nennenden Substantiv 'Herz' abgeleitet, vgl. slav. *ŕđiti-sę* 'zürnen' zu *ŕđi-ce* 'Herz', alb. *zëmëronem* 'zürne' zu *zëmërrë* 'Herz'; vermutlich wurde vom Substantiv zunächst ein mediales *-i*-Verbum mit einem Partizipium auf hitt. *-mna-*, *-mma-* (vgl. gr. *-μενος*, slav. *-mñ*, lit. *-mas*) gebildet; das Partizipium wurde mit dem ieur. Suffix *-ijo-* weitergebildet und liegt dem Abstractum zu Grunde. Denn prinzipiell ist anzunehmen, dass die Abstracta von Adjektiven (oder Substantiven) abgeleitet sind. Das Suffix *-t-* ist in den anderen ieur. Sprachen nicht unbekannt (lat. *salūs*), ist aber meist der erweiterten Form *-tā* (skr. *nava-tā*) oder *-tā-t-* (lat. *novitās*, gr. *νεότης*) gewichen. Das Suffix *-t-* in adjektivischer Verwendung liegt vor in *ša-a-ú-i-te-eš-za* / *sā-wetest-s* / 'ein halbes Jahr alt'; dabei ist zu beachten, dass im Hitt. häufig dasselbe Wort als Abstractum und als Adjektiv verwendet wird (*ku-u-ru-ur* 'Feindschaft' und 'feindlich'). Von den einsilbigen Wörtern geben *ka-a-aš-za* / *kāsts* /, Akk. *ka-aš-ta-an* 'Hunger' und das



im Gen. *ne-ku-uz* belegte Wort für 'Nacht' (zum Lautlichen vgl. § 104) zu keinen Bemerkungen Anlass, wohl aber das von EHELOLF ZA N. F. IX 176 viermal belegte *ka-ra-az* 'Herz'<sup>1</sup> (*/karts/*), das ein neues Beispiel für die Beseitigung des Neutr. im Hittitischen ist (von einer Weiterbildung mit *-i-* ist der Gen. *kar-di-aš* belegt). Schliesslich erinnere ich an die *-nt*-Partizipia und das Wort 'all, ganz': Nom. Sing. c. *hu-u-ma-an-za*, Akk. *hu-u-ma-an-da-an*, Nom.-Akk. n. *hu-u-ma-an*. Der Verlust des auslautenden *-t* im Neutrum findet nur nach *n*, nicht nach Vokal (*pu-u-ru-ut* 'Mörtel') statt; auch hat das auslautende *-nt* sich vor einem vokalisch anlautenden enklitischen Worte erhalten (SOMMER-EHELOLF Papanikri 67<sup>1</sup>, GÖTZE Murš. 259).

§ 35. Die letzte Stammklasse, in der das Genus c. vertreten ist, sind die *-n*-Stämme. Die betreffenden Substantive bildeten ursprünglich ihren Nominativ in der Weise des lat. *homō*, *sermō*, *legiō*, nahmen aber später die Nominativendung *-s* an. So entstand die Flexion *ha-a-ra-aš* 'Adler', Gen. *ha-ra-na-aš* (got. *ara*, *n*-Stamm), *me-mi-aš* 'Wort', Gen. *me-mi-ja-na-aš*. Der Nom. auf *-aš* hat einige Entgleisungen veranlasst: Akk. *me-mi-an* neben *ha-a-ra-na-an*. Natürlich konnte in dieser Weise die alte Flexion ganz unkenntlich werden; so ist *ha-lu-ga-aš* 'Botschaft' ganz zum *-o*-Stamm geworden, und nur das Adverbium *ha-lu-ga-ni-li* (GÖTZE Mélanges H. P. 490) zeugt vom *-n*-Stamm; es mag sich um dasselbe Suffix handeln wie in lat. *imāgō*, *vertigō*, *ferrūgō* (über diesen Worttypus im Tocharischen vgl. VERF. Groupe-ment S. 33).

Ich betrachte *me-mi-aš* und *ha-a-ra-aš* als sichere Beispiele nicht-neutraler *-n*-Stämme. 'Adler' ist in den anderen

<sup>1</sup> D. h. */karts/*; es steht mit dem Pronomen *-š-mi-iš* 'eorum' in den Schreibungen *ka-ra-az-mi-iš* und *ka-ra-az-za-me-iš*, *ka-ra-az-za-mi-iš*.



Sprachzweigen nirgends neutrisch, und der Stamm *memijan-* (mit suffixalem *-ijan-*) erinnert nicht an irgend einen bekannten neutrischen Typus. Dagegen ist mit *ar-kam-ma-aš* 'Tribut', Gen. *ar-kam-ma-na-aš* (GÖTZE Madd. 130 f.) in unserem Zusammenhang nichts zu machen. Götze betrachtet es als Lehnwort aus assyr.-babyl. *argamannu* 'roter Purpur'; die Benennung einer geschätzten Tributware (die aber doch wohl hinter Gold und Silber, Rindern u. s. w. zurückgestanden hat) hätte also die Bedeutung 'Tribut' angenommen. Der Anklang könnte jedoch zufällig und das hittitische Wort einheimisch sein, wenn auch die Etymologie schwierig ist (der Endung nach könnte man es vielleicht als τὸ διδόμενον, τὸ φερόμενον deuten; ähnlich auch das gewiss ursprünglich aus der juridischen Sprache stammende lat. *da-mnum*, als dessen älteste Bedeutung man also 'Geldbusse'<sup>1</sup> ansetzen darf, vgl. *damḥāre*). Wie dem auch sei, jedenfalls nimmt GÖTZE Mélanges H. P. 491 mit Recht an, dass *-mm-* aus *-mn-* entstanden ist; es handelt sich also bei diesem Worte ursprünglich um ein Nebeneinander von assimiliertem und unassimiliertem *-mn-*, das sich nur sekundär nach dem Paradigma *ḥa-a-ra-aš* kristallisiert hat. Wirklich ein alter nicht-neutrischer *-n-*Stamm mag das von Götze a. a. O. 490 belegte *al-ki-iš-ta-aš* 'a kind of receptacle', Nom. Pl. *al-ki-iš-ta-ni-eš* gewesen sein; die Herkunft des Wortes ist aber dunkel<sup>2</sup>.

§ 36. In einigen Fällen scheint die Sprache jedoch einen anderen Weg eingeschlagen zu haben: das alte Commune ist Neutrum geworden und hat im Nom.-Akk. den Ausgang der alten neutrischen *n-*Stämme wie *la-a-ma-an* 'Name'

<sup>1</sup> Aus dieser Bedeutung erklären sich mit Leichtigkeit die übrigen zum Teil sehr früh belegten Verwendungen.

<sup>2</sup> Über */twekkas/*, das nicht hierher gehört, vgl. oben S. 19<sup>1</sup>.

angenommen; daneben scheint aber dann die Form auf *-a*, die sich als n. (allerdings Pl.) auffassen liess (vgl. oben § 16 und § 23), fortbestanden zu haben. So *e-ja* und *e-ja-an* 'Freiheits-Zeichen', Lok. *e-ja-ni*; über dieses merkwürdige Wort vgl. FRIEDRICH Vertr. II 31 ('*eia*-Baum, *eia*-Mast'), GÖTZE NBr. 74<sup>1</sup>, Murš. 203<sup>1</sup>, HROZNÝ Inscriptions hitt. hiérogl. 257<sup>10</sup>, EHELOLF ZA N. F. IX 173, GÖTZE Mélanges H. P. 490. Die von Ehelolf nachgewiesene Form *e-i-e* mag älter als *e-ja* sein; zum *-e* vgl. gr. *ποιμήν* u. s. w. Auch diese Form konnte wohl als ein Neutrum aufgefasst werden; dafür bot wenigstens *ud-ne-e* 'Land', 'Länder' einen Anhalt. Man darf nicht gegen die Verwertung des Wortes *e-ja* einwenden, dass es sich um einen der Entlehnung verdächtigen technischen Ausdruck handelt; es handelt sich eben nicht um einen Ausdruck aus dem Gebiete des Kultus, wo die Hittiter offenbar wenig selbständig waren, sondern um einen Terminus des staatlichen Lebens, wo man den selbständigen Einsatz der Hittiter nicht bezweifeln kann. Sollte es sich noch dazu um einen alten Baumnamen handeln, so befinden wir uns ganz ausserhalb der gewöhnlichen Lehnwörter-Kategorien. Diesem Beispiel teilweise ähnlich ist *a-la-an-za* 'a kind of wood', Akk. *a-la-an-za-na-an*, Gen. *a-la-an-za-na-aš* und *a-la-an-za-aš* (Götze a. a. O.); aber merkwürdigerweise steht KUB VII 53 III 13 *ka-a-aš* <sup>GIŠ</sup>*a-la-an-za* (mit nicht-neutrischem Pronomen). Falls *e-ja* und *a-la-an-za* ursprünglich Baumnamen sind, so mag zur Rechtfertigung des Suffixes auf die griechischen Kollektive wie *δαφνών* verwiesen werden; die Vermischung von Kollektiven und Singulativen ist eine häufige Erscheinung.

In *a-la-an-za* wird man *-nz-* aus *-ns-* nach bekanntem Lautgesetz zu erklären haben. Dagegen scheint mir MILEWSKI L'indo-hittite S. 14 mit Recht in anderen Fällen die Endung

-za mit lat. *-tiō* zu identifizieren. Ich möchte dies besonders für das (von Milewski nicht erwähnte) Wort für 'Seele' vermuten (die Belege bei Götze a. a. O. 490<sup>b</sup>). Der Nom. erscheint als *ZI-an-za*, *iš-ta-an-za-aš-me-it* (d. h. */istanza-smet/* 'anima eorum'), aber auch *iš-ta-an-za-na-aš-mi-iš* (d. h. */istanzanas-smes/*). Die alte Form auf *-a* hat also neues Genus (n.) erhalten; aber das alte Genus (c.) hat sich durch die Bildung einer neuen Nominativform auf *-nas* behaupten können. Götze belegt aber auch ein *iš-ta-an-za-ši-iš*, das doch wohl als */istanza-ses/* 'seine Seele' aufzufassen ist und so die alte Form mit dem alten Genus zeigt und sich dem oben angeführten *ka-a-aš* <sup>GIŠ</sup>*a-la-an-za* zugesellt. Der Genitiv lautet *iš-ta-an-za-na-aš*. Ich möchte in diesem Wort ein altes Verbalabstraktum sehen; über die Etymologie weiss ich allerdings nichts Sicheres zu sagen; man kann in verschiedener Richtung suchen (zu gr. *σθένω*?). Auch in *šu-ma-an-za*, *šu-um-ma-an-za* 'Strick', Akk. *šu-um-ma-an-za-na-an* (und *šu-ma-an-za-an*) wird man einen Nominativ auf *\*-t(i)jō* zu suchen haben (so Milewski); die gewöhnliche Verknüpfung mit der Sippe des lat. *suō* setzt allerdings eine merkwürdige Suffixhäufung voraus.

§ 37. Es scheint aber auch eine andere Entwicklung der *\*-tijen*-Stämme gegeben zu haben. In *la-az-za-iš* 'geordneter Zustand' liegt wohl der Nom. eines solchen Stammes mit derselben Erweiterung wie bei den oben S. 38 f. besprochenen *-ā*-Stämmen vor; daneben hat es einen *-ti*-Stamm gegeben, wovon *la-a-az-zi-at-ta* 'wird wieder gesund' abgeleitet ist. Über die Etymologie handelt STURTEVANT Language 10. 270; ich möchte an ir. *láthar* neutr. 'dispositio' erinnern, dessen *-thar* mit dem *-tar* zahlreicher hitt. Verbalabstrakta und mit lat. *i-ter* zu vergleichen sein könnte.



§ 38. Neben den *-s*-losen Nominativen der *-n*-Stämme gibt es im Griechischen auch einen *s*-Nominativ: *κτεῖς* 'Kamm', Gen. *κτενός*. Einen solchen Fall hat es auch im Hittitischen gegeben: Nom. SAL-*za* 'Frau', Gen. SAL-*na-aš*. Im Nom. ist *-n-s* zu *-nz* geworden; *-z* konnte nach einem Konsonanten nur *-za* geschrieben werden. Vgl. zur Lesung des Ideogramms Sprachl. 65.

§ 39. Die Klasse der neutrischen *-n*-Stämme (*la-a-ma-an* 'Name' u. s. w.) hat sich verhältnismässig gut gehalten; sie hat sogar ein ursprüngliches Nicht-Neutrum zu sich gezogen: *te-kán* 'Erde' wird gewiss ursprünglich fem. gewesen sein; vgl. tochar. A *tkq* fem. Trotzdem wird diese Klasse auch Verluste erlitten haben; eine Reihe von Substantiven auf *-anaš* (c.) sind der Entstehung aus älteren Formen auf *-an* (n.) verdächtig; Beispiele bei GÖTZE *Mélanges* H. P. 492.

§ 40. Absolut lebenskräftig ist die Klasse der *-r-: -n*-Stämme, die nicht nur Wörter wie *wa-a-tar*, Gen. *ú-e-te-na-aš*, sondern auch eine Reihe von Verbalabstrakten auf *-šar*, *-tar*, *-mar*, *-war* (geschrieben *-wa-ar*) umfasst: *ḫa-an-ni-eš-šar* 'Gericht' zu *ḫa-an-na-i* 'richtet', *pa-ap-ra-tar* 'Unreinheit' zu *pa-ap-ri-iz-zi* 'ist unreinlich', *a-ar-nu-mar* 'in Bewegung setzen' zu *ar-nu-uz-zi* 'setzt in Bewegung, bringt wohin', *i-ja-u-wa-ar* (/ *ijawar* /) 'tun' zu *i-ja-az-zi* 'tut', Gen. *ḫa-an-ne-eš-na-aš*, *pa-ap-ra-an-na-aš* (*-tn- > -nn-*), *ar-nu-um-ma-aš* (*-mn- > -mm-*), *i-ja-u-wa-aš* (*-w-* statt *-wn-* analogisch<sup>1</sup>). Dass nicht nur der Typus *wa-a-tar*, sondern auch die Verbalabstrakta eine ursprünglich allen ieur. Sprachen gemeinsame Altertümlichkeit bezeichnen, ist längst erkannt; s. BENVENISTE *Origines* 100 ff., CHANTRAINE *Mélanges* H. P. 205 ff., RENOU BSL 38. 79. Es genügt hier auf lat. *iter*, *itineris*, auf aind. Inf. *nē-śáni*, gr. *φέρειν* (\**-e-sen*), *ἴδμεν*,

<sup>1</sup> Anders BENVENISTE *Origines* 119.



aind. *dāvanē* zu verweisen. Die *-r*-Form liegt vor in lat. *scribier* und gewissen tocharischen Formen (VERF. Groupement 43), in gr. *ὄνεια* und weitergebildet in ir. *náire* (Sprachl. 61) u. s. w.

§ 41. Unter den reinen *-r*-Stämmen wird es ursprünglich auch Communia gegeben haben. Man erwartet apriori, dass solche Wörter entweder bei erhaltener Stammbildung Neutra geworden oder bei Erhaltung des alten Genus die Stammbildung geändert haben werden. Es stellt sich aber heraus, dass eine gewisse Mischung der beiden Möglichkeiten stattgefunden hat. *ki-eš-šar* 'Hand', das trotz der lautlichen Schwierigkeiten zu gr. *χείρ* u. s. w. gehören wird, ist allerdings KUB XVII 27 II 37 (*ŠU-šar*, Akk.) neutr., aber Ges. § 3 steht *ki-eš-ši-ra-aš* 'seine Hand'; und zwar gibt es einen Nom. *ki-eš-ši-ra-aš*, aber in der C-Version (Rosenkranz ZA N. F. X 210 ff.) der Gesetze § II steht *ŠU-aš-še-it* (d. h. */kesseran-set/* mit der im Sandhi häufigen Assimilation von *-n s-* zu *-ss-*) 'seine Hand' (Nom.). Die ausgeprägt persönlichen nomina agentis auf ieur. *-tor-* haben die Endung *-tar-(ra-)aš* angenommen (Sommer, BoSt. 7. 60): *ú-e-eš-tara-aš* 'Hirt' zu *ú-e-ši-iš* 'Weide' u. s. w.

Die adjektivischen *r*-Stämme sind von der nicht-neutrischen Verwendung nicht ausgeschlossen. Aber wie *ku-u-ru-ur* nicht nur 'feindlich', sondern auch 'Feindschaft' bedeutet, so liegt bei *kal-la-ar* 'schlecht' (trotz der Schwierigkeit des doppelten *l*) der Vergleich mit ir. *galár* n. 'Krankheit' nahe. Die Adjektive sind wohl also ursprünglich neutrische Substantive gewesen (STURTEVANT Gr. S. 162). *ša-a-ku-wa-aš-šar*, *ša-ku-wa-šar*, das in dieser Form teils Adverbium, teils Adjektiv Neut. Sing. ist, als Adjektiv aber den Nom. comm. *ša-ku-wa-aš-ša-ra-aš*, Akk. *ša-ku-wa-aš-ša-ra-an*, Instr. *ša-ku-wa-aš-ša-ri-it*, Abl. *ša-ku-wa-aš-ša-ra-za* bildet, bedeutet

'ganz, restlos, unbeschädigt, ohne Trug'. Das Adverbium lässt sich ohne Schwierigkeit als ursprüngliches Verbalsubstantiv auf *-šar* (§ 40) zu dem von GÖTZE Murš. 203 behandelten Verbum *ša-ku-wa-* auffassen, dessen Grundbedeutung wohl ungefähr *'παύειν'* ist. Ein Verbalsubstantiv 'Aufhören' könnte wohl die Bedeutung 'bis zum Ende, ganz' annehmen. Der Übergang zum Adjektiv könnte aber erst zu einer Zeit stattgefunden haben, wo der Ursprung des Wortes in Vergessenheit geraten war.

§ 42. Mit den *-l*-Stämmen steht es ähnlich wie mit den *-r*-Stämmen. Die dem slavischen ursprünglich konsonantischen Typus auf *-teljī*, Pl. Nom. *-telje* (asl. *dělatelji* 'Arbeiter') entsprechenden nomina agentis sind zu *-o*-Stämmen geworden: *ha-lu-ga-tal-la-aš* 'Bote' u. s. w. Ob das *-ll*-irgendwie aus der älteren Flexion erklärbar ist, wird noch zu untersuchen sein. Andere nicht-neutrische Wörter, die nicht Personbezeichnungen waren, mögen neutrisches Genus angenommen haben; so die Wörter auf *|-zel|* wie *šar-ni-ik-zi-el* 'Ersatz', *ta-ja-az-zi-il* 'Diebstahl', die ursprünglich wie lat. *tū-tēla* fem. gewesen sein werden (lat. *-tēla* wohl aus *\*-tēl* wie *aurōra* neben gr. *ἔως* u. s. w.).

Sonst sind die *-l*-Stämme teils substantivische Neutra, teils Adjektive: *dak-šu-ul* 'Friede', 'friedlich'.

§ 43. Die *-s*-Stämme sind spärlich vertreten. Sie sind n.: *ne-pi-iš* 'Himmel', Gen. *ne-pi-ša-aš* (mit Ausgleichung des alten Ablautes, vgl. gr. *νέφος*, Gen. *νέφεος*). Während also der Ablaut *o:e* ausgemerzt ist, scheint die Schwundstufe in *a-i-iš* 'Mund', Gen. *iš-ša-aš* (SOMMER Hirt-Festschrift II 291 ff.) erhalten zu sein: Nom. *\*ajes*, Gen. *\*ais-os* (oder *\*ojes*, *\*ejes* u. s. w.). Wir haben also hier eine Bestätigung der Ansicht, dass das fast vollständige Fehlen von Spuren der Schwundstufe in der Deklination der ieur. *-s*-Stämme

nicht ursprünglich ist. Vgl. dazu noch *an-tu-uh-ha-aš* 'Mensch', Gen. *an-tu-uh-ša-aš* BENVENISTE RHA I 203—208.

Substantiv (wohl n.) und Adjektiv ist *ha-an-da-iš* 'Hitze', *ha-an-ta-i-ši me-e-hu-ni* 'in der warmen Zeit' (FRIEDRICH IF 49. 230<sup>1</sup>). Man könnte hierin immerhin die Wurzel des ir. Verbums *and-* 'anzünden', Inf. *andud* suchen (vgl. über dies Wort VERF. Kelt. Gr. II 457, THURNEISEN IF Anz. 33. 32, VENDRYES Rc. 35. 363, MARSTRANDER Videnskaps-selskapets skrifter 1924, h.-f. Kl. No. 8 S. 21 Fussnote); die Formenbildung ist aber dann schwierig; vielleicht ist die auf den ersten Blick halbsbrechend scheinende Vermutung ernstlich zu erwägen, dass es sich um das erstarrte Neutrum eines Komparativs des Typus got. *frōdōza*, slav. *nověji* (BRUGMANN Grdr.<sup>2</sup> II 1, 560, 562) handelt. Eine bis jetzt als jung betrachtete Bildungsweise würde dann als alt zu gelten haben. Das Wort steht an den von Friedrich genannten Textstellen (KBo III 23 I 6 f., II 9, KBo III 22. 17, 19) in Verbindungen, die der Deutung als Gegensatz-Komparativ günstig sind.

## Die Pronomina.

§ 44. Als Flexionsmuster für die **geschlechtigen** Pronomina genügen *ka-a-aš* 'dieser', *a-pa-a-aš* 'ebender, er', *ku-is* 'wer, welcher' (fragend und relativ), *da-ma-a-iš* 'ein anderer'.

Sing. Nom. c.	<i>ka-a-aš</i>	<i>a-pa-a-aš</i>	<i>ku-iš</i>	<i>da-ma-a-iš</i>
Akk. c. . . . .	<i>ku-u-un</i>	<i>a-pu-u-un</i>	<i>ku-in</i>	<i>da-ma-a-in</i>
Nom. Akk. n.	<i>ki-i</i>	<i>a-pa-a-at</i>	<i>ku-it</i>	<i>ta-ma-a-i</i>
Abl. . . . . . .	<i>ki-e-iz</i>	<i>a-pí-e-iz</i>	<i>ku-e-iz</i>	<i>ta-me-e-ta-az</i>
Gen. . . . . . .	<i>ki-e-el</i>	<i>a-pí-e-el</i>	<i>ku-e-el</i>	<i>ta-me-e-el</i>
Lok.-Dat. . . .	<i>ki-e-da-ni</i>	<i>a-pí-e-da-ni</i>	<i>ku-e-da-ni</i>	<i>da-me-e-da-ni</i>



Pl. Nom. c. . . . .	<i>ku-u-uš</i>	<i>a-pu-u-uš</i>	<i>ku-i-e-eš</i>	<i>ta-ma-e-eš</i>
Akk. c. . . . .	<i>ku-u-uš</i>	<i>a-pu-u-uš</i>	<i>ku-e-uš,</i> <i>ku-i-uš</i>	<i>da-a-ma-uš</i>
Nom. Akk. n.	<i>kie</i>	<i>a-pí-e</i>	<i>ku-e</i>	<i>da-ma-a-i</i>
Gen. . . . .	<i>ki-in-za-an</i>	<i>a-pí-en-za-an</i>	..	<i>dam-me-en-za-an</i>
Lok.-Dat. . . . .	<i>ki-e-da-aš</i>	<i>a-pí-e-da-aš</i>	<i>ku-e-da-aš</i>	<i>ta-me-e-da-aš</i>

§ 45. Viele Einzelheiten dieses Paradigmas sind sofort klar. Im Sing. setzt der Nom. und Akk. *a-pa-a-aš*, *a-pu-u-un* altes *-o-* fort; *\*-om* ist zu *-un* geworden; die Doppelschreibung des Vokals bedeutet jedenfalls nicht ursprüngliche Länge; vielleicht sekundäre Dehnung, die in *ka-a-aš* aus der Einsilbigkeit erklärbar wäre und von *ka-a-aš* auf *a-pa-a-aš* übertragen wäre. Dem *\*-os*, *\*-om* des Nom. und Akk. entspricht in den obliquen Kasus ein *-e-*: */apez/*, */apel/*, */apedani/*; dieser Wechsel kann alt sein; KURYŁOWICZ Ęt. 101 vergleicht got. *þana: þis*<sup>1</sup>. Das *-e-* in den entsprechenden Kasus von *ku-iš* kann in mehr als einer Weise erklärt werden; in *da-ma-a-iš* beruht das *e* wohl auf Nachahmung der anderen Stämme.

Im Plur. fallen die Nominative *ku-u-uš*, *a-pu-u-uš* auf. Bei den Substantiven und Adjektiven kommen gelegentlich Formen auf *-uš* als Nom. Pl. vor (Sturtevant, Gr. S. 163), was man unbedenklich als Entgleisung (Vermischung des Nom. und des Akk.) erklären kann. Dieselbe Erklärung auf die Pronominalformen anzuwenden ist aber bei dem deutlichen Gegensatz zwischen den *-o*-Stämmen und den *-i*-Stämmen bedenklicher. So könnte sich die Frage erheben, ob möglicherweise ieur. *-ōs* (im Nom. Pl. der *-o*-Stämme) ebenso wie *-ōns* (Akk. Pl.) zu *-us* geworden sein sollte. Das

<sup>1</sup> Die Schreibungen *ta-me-e-el* und *da-me-e-da-ni* deuten auf Länge des *-e-*, die man bei diesem Vergleich als sekundär betrachten müsste; über den Gen. vgl. § 49.



ist aber apriori sehr unwahrscheinlich und nach § 26 (hitt. Gen. Pl. *-aš* aus dualischem *\*-ōs*) gänzlich ausgeschlossen. Also doch Neuerung. Der Nom.-Akk. Pl. n. *ki-e /ke/* u. s. w. erklärt sich am einfachsten als Dualform auf *-ai*, vgl. skr. *tē* u. s. w.

Über die hier ins Paradigma nicht aufgenommenen Formen *ki-e-it*, *a-pí-it* vgl. § 17 (oben S. 23 f.).

§ 46. (Stamm von *ka-a-aš*). In *a-pa-a-at* und *ku-it* finden wir eine wohlbekannte Eigentümlichkeit der pronominalen Flexion wieder, vgl. lat. *istud*, *quid* u. s. w. Es erhebt sich aber dann die Frage, weshalb diese Eigentümlichkeit bei *ka-a-aš* fehlt. Ich erlaube mir daran zu erinnern, dass ich in meiner 1905 erschienenen Abhandlung *Les pronoms démonstratifs de l'ancien arménien* (Det Kgl. Danske Vidensk. Selsk. Skr., 6. Række, historisk og filosofisk Afd. VI 3), S. 12 (S. 314) ff. zu dem Ergebnis gekommen bin, dass es in unserem Sprachstamm ursprünglich kein *k̂*-Pronomen, sondern nur ein deiktisches Adverbium *\*k̂i* gegeben hat. Das hittitische Neutrum ist deutlich mit diesem Adverbium identisch, und die flektierten Formen beruhen hier wie im Baltoslavischen, Phrygischen und Armenischen auf Neubildung, wobei es nicht wunderbar ist, dass die eine Sprache andere Wege als die andere eingeschlagen hat. Die Partikel *\*k̂i* liegt in hitt. *ki-nu-un* 'jetzt' (vgl. lat. *nun-c*) besonders deutlich vor.

§ 47. Was den Stamm von *a-pa-a-aš* betrifft, so kann das erste *a* auf der im Hittitischen deutlich vorliegenden Vokalharmonie beruhen; der Vergleich mit lyk. *ebe* (HROZNÝ SH 137) ist also unbedenklich. Andererseits lässt sich das Adverbium *a-pí-ja* mit lat. *i-bi* vergleichen wie *ku-wa-pí* 'irgendwo' mit *ubi* (HROZNÝ SH 146); denn die Annahme, dass das lat. *-b-* (umbr. *-f-*) dieser beiden Wörter auf ieur.

*-dh-* zurückgehen sollte (was nur in *ubi* lautgesetzlich gerechtfertigt werden könnte), schwebt in Wirklichkeit in der Luft. Wir haben hier vielmehr die ieur. Adverbialendung *\*-bhi*, gr. *φι* zu erkennen. Wenn wir, auf Grund des oben § 24 S. 31 f. kurz vorgeführten Materials, dieser Endung eine Bedeutung zuschreiben müssen, die mit den alten Kasus verglichen am ehesten dem Instrumentalis ähnlich war, so kann auch von einem solchen Ausgangspunkt die lokale Bedeutung von *ibi* und *ubi* erklärt werden. Es scheint sogar, dass die Hittiter noch in einer nicht allzu fernen Vorzeit in *ku-wa-pí* eine instrumentalis-ähnliche Bedeutung empfunden haben; denn so erklärt sich am einfachsten die Nebenform *ku-wa-pí-it* (mit *-a* im verallgemeinernden Sinne *ku-wa-pí-it-ta*). Etwas verschieden war die Entwicklung bei dem demonstrativen Adverbium. Mit Instrumentalisierung und enklitischem *-a*<sup>1</sup> haben wir *a-píd-da* 'deshalb' (das mittlere Zeichen hat die gewöhnliche Geltung *pít*), das aber nach der Analogie anderer Adverbia zu *a-píd-da-an* erweitert wurde. Daneben wurde das ursprüngliche Adverbium auf *\*-pí* (d. h. *-bi*) in der lokalen Verwendung mit einer neuen Lokativendung (eigentlich Dativendung, vgl. oben S. 27) zu *a-pt-ja* erweitert.

Es ergibt sich also, dass ebenso wie *ka-a-aš* auch das Paradigma von *a-pa-a-aš* aus einem ursprünglichen Adverbium erwachsen ist. Hier wurde aber die Flexion vollständig, auch im N.-A. n., durchgeführt.

§ 48. Was schliesslich die **Etymologie von *da-ma-a-iš*** betrifft, so musste sie dunkel bleiben, solange man darin ein Pronomen, Zahlwort oder Adjektiv suchte (vgl. VERF.

<sup>1</sup> Vermutlich mit der Bedeutung 'auch'; vgl. z. B. russ. *on dobr i česten, potomu ja i ljublju jego* 'er ist gut und ehrlich. deshalb liebe ich ihn'; vgl. auch frz. *aussi*.

Sprachl. 68). Es muss aber seiner Form nach (vgl. § 32) ein Substantiv sein. Es lässt sich dann zu gr.  $\delta\tilde{\eta}\mu\omicron\varsigma$ , ion.-att.  $\delta\tilde{\eta}\mu\omicron\varsigma$  'Volk', ir. *dám* 'Gefolge, Schar', acymr. *dauu* gl. cliens, mc., nc. *daw(f)* 'Schwiegersohn', acorn. *dof* gl. gener, mcorn. *def, duf* P. C. 977, 989 'Schwiegervater' (*ov def ker* 'mein lieber Schwiegervater' spricht Cayphas zu Annas, vgl. Joh. XVIII 13), mbr. *deuff* 'Schwiegersohn', nbr. Vannes *deañ*. Das griechische Wort ist mask., das irische fem. (und  $\bar{a}$ -Stamm). Das Wort war also wohl ursprünglich ein femininischer  $-o$ -Stamm; im Griechischen wurde es (trotz der relativen Duldsamkeit dieser Sprache den femininischen  $-o$ -Stämmen gegenüber) wegen der Endung maskulinisch; im Irischen wurde der  $-o$ -Stamm wegen des femininischen Genus zum  $\bar{a}$ -Stamm umgebildet. Was die Bedeutung betrifft hat im Keltischen ein Übergang von kollektiver zu singulativer Verwendung stattgefunden, und zwar nicht nur im Britannischen, sondern auch im Irischen. Nach Dinneen<sup>2</sup> bedeutet *dámh* 'a party, a company, esp. of bards, artists etc.', aber auch 'a single poet, a sage' (und ist in dieser Verwendung »sometimes m.«, was natürlich auf einem sekundären Vorgang beruht). Die speziell britannische Bedeutung habe ich in meiner keltischen Grammatik I 48 durch die Entwicklungsreihe "Verwandschaft" > "Verwandter" > 'Schwiegersohn' erklärt, und daran wird namentlich wegen der irischen mit 'Verwandschaft' synonymen Verwendungen festzuhalten sein; vgl. z. B. nir. *ní'l gaol ná dámh agam leis* 'I am not related to him at all' (*gaol* ist 'Verwandschaft').

Aber von einer Bedeutung wie in  $\delta\tilde{\eta}\mu\omicron\varsigma$  (eng. 'people') ausgehend ist auch eine ganz andere Entwicklung möglich. So bedeutet alb. *botë* 'Leute', aber speziell 'fremde Leute'; daher *në duar të botës* 'in fremden Händen'; s. meine Alb. Texte S. 113. Christoforidis S. 49 erklärt *botë* als » $\delta$  κόσμος,



ἡ γῆ· ὁ λαός, οἱ ἄνθρωποι ξένος, ἀλλότριος« und gibt u. a. die Beispiele *kën<sup>1</sup> i botësë* 'ξένο σκυλί' ('der Hund eines Fremden, eines Anderen') und *grua e botës* 'ξένη γυνή'. Sonderbarerweise kann man auch auf diesem Wege, über 'fremd', zur Bedeutung 'Schwiegersohn' kommen; vgl. meine Alb. Texte über alb. *i bir i botësë* "der Sohn der (fremden) Leute", 'der Bräutigam' und ZUBATÝ Arch. f. sl. Ph. 16. 406. Die Entwicklung 'Leute' > 'fremd' finden wir auch bei einem von der Entsprechung des got. *þiuda* 'Volk', lit. *tautà* abgeleiteten Adjektiv im Slavischen (wo das zweite *t* zu *d* geworden war, vgl. asl. *tvrdū* = lit. *tvirtas* 'stark, fest'). Das Adjektiv ist r. *čuzój* 'fremd, einem Anderen gehörend', 'étranger, d'autrui' (Makaroff): *čuzája žená* 'die Frau eines Anderen', poln. *cudzy pies* 'der Hund eines Anderen', č. *majetnost v cizí ruce přišla* (= *ne duar të botës kish mbetur malli* Alb. Texte S. 114). Auch dem Baltischen ist diese Entwicklung nicht fremd geblieben. Lit. *tautà* 'Volk, Nation' hat früher auch die Bedeutung 'Deutschland' ("die Fremde") gehabt, und lett. *tàuta*, pl. *tàutas* kann 'fremde Leute, fremde feindliche Kriegersleute' und 'aus fremdem Gebiet kommende Freier' bedeuten, s. ENDZELIN im Lett. Wtb. 4. 140 f., der auch auf sloven. *ljudski* 'fremd' (*ljudje* 'Leute') verweist.

Es dürfte überflüssig sein, auch noch aus fremden Sprachen Beispiele für den Übergang 'Leute' > 'fremd' anzuführen (etwa awar. *či* 'Mensch': *čijár* 'fremd', čečen. *nāx*, Gen. *nēxiy* 'das Volk, die Menschen': *nēxiy* 'fremd', SCHIEFNER Tschetschenzische Studien S. 65). Wie nahe sich weiterhin die Bedeutungen 'fremd' und 'anderer' stehen, wird besonders durch das Slavische illustriert (r. *čuzój* ist der Gegensatz von *svoj*).

<sup>1</sup> Sonst in seinem Wtb. *kjen*; das Beispiel auch bei Hahn.



Für das Hittitische haben wir anzunehmen, dass ein dem gr. *δαμος* entsprechendes Substantiv wegen des vorauszusetzenden fem. Genus ebenso wie im Irischen zum *-ā*-Stamm wurde und dann der in § 32 beschriebenen Umbildung unterlag. Das so entstandene *da-ma-a-iš* durchlief die Entwicklungsreihe "Volk, Leute" > "fremde Leute" (kollektivisch) > "ein Fremder" > 'ein Anderer'. Übrigens schimmert die Bedeutung 'fremd' noch bisweilen durch; so im Kupanta-<sup>D</sup>KAL Vertrag § 7 (»hätte ich nicht dir das Haus deines Vaters wegnehmen und es irgendeinem Anderen — *da-me-e-da-ni ku-e-da-ni-ik-ki* — geben können«, Friedrich Vertr. I 115), § 11 (»ich habe dir nicht das Haus deines Vaters weggenommen und keinen Anderen — *ta-ma-i-in* — zum Herren gemacht«, Friedrich I 119) u. s. w. Hier wäre die Übersetzung 'irgendeinem Fremden', 'keinen Fremden' bei der Betonung des Gegensatzes zum Geschlechterbeausserordentlich passend. Als Adjektiv aufgefasst musste *da-ma-a-iš* ein Neutrum bilden, und zwar selbstverständlich nach dem Muster der *-i*-Deklination.

**§ 49.** Zu den Kasus der geschlechtigen Pronomina, die nicht die altererbte ieur. Endung aufweisen, gehört zunächst der Genitiv des Singulars.

Der Anlass zu einer Neubildung lag gewiss darin, dass die ererbte Form mit dem Nom. Sing. identisch war (oben S. 26). Bei den Substantiven war diese Identität noch erträglich, da das richtige Verständnis durch die Stellung der Wörter an die Hand gegeben wurde. Bei den Pronomina, die sowohl substantivisch als adjektivisch verwendet werden konnten, war der Übelstand viel fühlbarer. Der Genitiv stand vor seinem Regens ganz wie das attributive Adjektiv vor seinem Substantiv; bei Identität zwischen dem Nom. und

dem Gen. bestünde also kein Unterschied zwischen 'sein Sklave, *illius servus*' und 'jener Sklave, *ille servus*'. Man hat daher den Genitiv durch ein possessives Adjektiv ersetzt, das ein *-l-* Stamm war; das Adjektiv hat seine Flexion aufgegeben und ist in der (dehnstufigen?) Nominativform erstarrt. Der *-l-* Stamm ist in den anderen ieur. Sprachen zu einem *-li-* Stamm, einem *-liko-* Stamm u. s. w. erweitert worden und hat in der erweiterten Form eine reiche Entfaltung gehabt: lat. *tālis* 'solcher' ('desgleichen'), gr. *τηλικός* 'so alt' ('dieses Alters'), slav. Adv. *tolī* 'so viel', *tolikū* 'so gross' ('dieser Grösse'), lit. *tōl(iai)* 'so lange, bis dahin'; vom pronomenen-ähnlichen Stamm *\*sem-* ist lat. *similis* abgeleitet (dazu ir. Neutr. *samail* 'Bild' und gr. *ὄμαλός*); auch bei Ableitungen von Substantiven wie lat. *humilis* (gr. *χαμαλός*) schimmert die Bedeutung der Zugehörigkeit noch durch, und in lat. *erilis filius* 'der Sohn des Herrn' liegt ein voll ausgebildetes possessives Adjektiv vor.

Die Verwendung des possessiven Adjektivs statt des Genitivs wird bei den *-o-* Stämmen aufgekommen sein; die Neuerung ist aber von da aus auch auf *ku-iš* u. s. w. übertragen worden.

§ 50. Der Lokativ *a-pí-e-da-ni*, *da-me-e-da-ni* ist von einem Adverbium ausgegangen und muss im Zusammenhang mit der kürzeren Form *da-me-da* 'anderswo' (1-e-da KBo IV 14 II 70) betrachtet werden. Das *-i* der Endung *-da-ni* ist das sekundär hinzugefügte Kasussuffix des Lokativs, und die beiden Adverbialendungen *-da* und *\*-dan* verhalten sich zueinander wie *kat-ta*, *an-da* zu *kat-ta-an*, *an-da-an*. Von der kürzeren (und wohl auch älteren) Form *-da* aus ist bei *da-ma-a-iš* und beim Zahlwort 1 (nicht aber bei den alten Pronominen) eine Ablativendung *|-daz/* gebildet: *ta-me-da-az*, *ta-me-e-ta-az*, *1-e-da-az*. Von derselben

Form aus ist ferner der Lok. Pl. /*apedas*/ gebildet, und zwar beruht das hinzugefügte -s vielleicht einfach auf Nachahmung des Gen.-Lok. Pl. der Substantive. Kühner wäre es, an das -s, \*-os zu erinnern, womit aus der Adverbialendung \*-*bhi* die pluralischen Formen skr. -*bhiś* (Instr.) und -*bhyas* (Dat.-Abl.) gebildet sind (oben § 24 S. 31); wenigstens würde ein solcher Vergleich ein hohes Alter der hittitischen Neubildung voraussetzen.

§ 51. Im Plural ist der Genitiv /*apenzan*/ erklärungsbedürftig. Die letzte Silbe haben MILEWSKI L'indo-hittite 38, STURTEVANT Gr. S. 205, WALTER PETERSEN AJPh. 58. 318 und COUVREUR H S. 24<sup>2</sup> mit der letzten Silbe von skr. *tēśām* verglichen. Couvreur will — ganz unannehmbar — das vorhergehende *n* aus *l* entstanden sein lassen (/ *apen-*/ soll mit dem Gen. Sing. /*apel*/ identisch sein; er vergisst, uns über das Wie und Wann der Zusammenfügung der beiden Elemente aufzuklären). Milewski gibt die folgende Erklärung: »En hittite on a ajouté le morphème -*sōm* au thème élargi par -*n* et en indo-européen au thème terminé en -*i*. Cette différence prouve que les formes hittites et indo-européennes — quoique parallèles — sont d'origine diverse«. Es scheint mir, dass Milewski hier die Annahme eines seit jeher bestehenden Gegensatzes zwischen dem Hittitischen und den übrigen indoeuropäischen Sprachen auf zu schwacher Grundlage aufbaut; ohne positive Indizien für das hohe Alter der hittitischen Endung /-*enzan*/ könnte ich seiner Theorie nicht beipflichten. Ich bezweifle nicht, das wir in dem ersten Teil der Endung einen alten Genitivausgang \*-*ēm* zu erkennen haben (vgl. oben § 25). Mit dieser Auffassung kann ich aber nur schwer die von Milewski vorgeschlagene Deutung von -*zan* vereinigen (sollte etwa /-*enzan*/ eine Kontamination der nominalen Endung \*-*ēm* und der pronominalen Endung



\*-*sōm* sein?). Ich möchte vielmehr annehmen, dass zur alten Genitivendung zunächst ein *s* hinzugefügt wurde, vermutlich zur deutlicheren Kennzeichnung des Plurals; so entstand eine Endung \*-*enz* (zum Lautlichen vgl. § 22). Dass das Bedürfnis einer entsprechenden Verdeutlichung bei den Substantiven nicht empfunden wurde, wird aus syntaktischen Unterschieden zu erklären sein. Schliesslich ist an die Endung \*-*enz* noch einmal die Genitivendung in der Form -*an* angetreten.

**Anm.** Ich habe seinerzeit (Sprachl. S. 80) einen Genitiv Pl. auf -*anz* in SAL.MEŠ *ši-wa-an-za-an-ni-iš* /*siwanz-annes*/ 'Gottesmütter' (Bezeichnung gewisser Priesterinnen) sehen wollen. Da aber diese hittitische Bezeichnung dem ideographischen SAL.AMA DINGIR<sup>LIM</sup> entspricht, so handelt es sich wohl um einen Gen. Sing. eines -*n*-Stammes. Auf einen Singular würde auch die mir freilich zweifelhafte Stelle KUB XV 22.4 DINGIR-*wa-an-za-aš* GASAN. JA nach KIF I 341 deuten (eher wohl <sup>D</sup>*Wa-an-za-aš*). Der -*ni*-Stamm des Wortes 'Gott' /*siwannis*/, /*siunis*/ wäre also aus einem älteren -*n*-Stamm entstanden (der nach EHELOLF ZA N.F. IX 181 wiederum auf einem noch kürzeren Stamm *siu-* beruht). Das hittitische Wort wird also nicht auf \**deiwo-s* (skr. *dēvā-s*), sondern auf \**djēu-s* (skr. *dyāu-ś*) zurückgehen, und der -*n*-Stamm wird denselben Ursprung wie in gr. Ζην- haben. Freilich muss dann der aus dem Akk. \**djēm* entstandene -*n*-Stamm später den Wurzelvokal der daneben noch bestehenden nicht -*n*-haltigen Formen (Nom. *siu-s*) angenommen haben. [Dies war schon geschrieben, als mir die Bemerkungen MERIGGI's RHA IV 104 f. über 'Gott' in der hitt. Hieroglyphensprache vor Augen kamen; die von ihm angenommene Form *tina-* zeigt gerade die Lautfolge -*in-*, die nach den obigen Ausführungen einst auch im Keilschrift hittitischen bestanden haben müsste, bis sie vom analogischen -*iun-* verdrängt wurde].

**§ 52. Den enklitischen geschlechtigen Pronominen** gehen die in §§ 49—51 besprochenen Neubildungen ab. Als Paradigmata dienen -*aš* 'er' und -*mi-iš* 'mein' /-*mes*/; die



von *-mi-iš* nicht belegten Formen werden nach *-ši-iš* 'sein' und *-š-mi-iš* 'eorum, vester' suppliert.

Sing. Nom. c. . . .	<i>-aš</i>	<i>-mi-iš, -me-iš</i>
Akk. c. . . . .	<i>-an</i>	<i>-mi-in, -ma-an</i>
N.-A. n. . . . .	<i>-at</i>	<i>-mi-it, -me-it</i>
Gen. . . . . . .	..	<i>-ma-aš</i>
Lok.-Dat. . . .	<i>-ši, -še</i>	<i>-mi</i>
Pl. Nom. c. . . .	<i>-aš</i>	<i>-mi-e-eš / mes/</i>
Akk. c. . . . .	<i>-aš, -uš</i>	<i>(-mu-uš)</i>
N.-A. n. . . . .	<i>-a, -e</i>	<i>(-me)</i>
Gen. . . . . . .	..	<i>-ma-an</i>
Lok.-Dat. . . .	<i>-š-ma-aš</i>	<i>(-ma-aš)</i>

Das Pronomen *-aš* beruht auf einem Stamm *e-*, von dem auch einige betonte Formen vorkommen: Lok.-Dat. *e-da-ni* und daneben mit anderer Umbildung der Endung *-da* ein Adverbium *e-di* 'jenseits', woraus ein ablativisches *e-te-iz, e-di-iz* gebildet ist. Dieser Stamm ist identisch mit dem z. B. in skr. Gen. *a-sya* vorliegenden Stamm. Die *-i*-Erweiterung, die uns in skr. *ay-ám, id-ám*, lat. *is, id* entgegentritt, fehlt im Hittitischen; in der Enklise könnte allerdings phonetischer Zusammenfall von *i* und *e* angenommen werden; aber das *e* in *e-da-ni* (vgl. skr. *ihá*) deutet darauf, dass die *i*-Formen auch dem betonten Pronomen abgingen; vermutlich waren sie aus dem Paradigma analogisch beseitigt. Dagegen haben wir im Lok.-Dat. Sing. *-ši*, Pl. *-š-ma-aš* Spuren der alten *-s*-Erweiterungen zu sehen. *-ši* wird aus einer dem skr. Dat. Fem. *asyāi* entsprechenden Form in der Enklise entstanden sein, und *-š-ma-aš* wird Pluralisierung der Entsprechung von skr. Dat. Mask. Sing. *asmāi* sein. Zur Rolle des *-s* als Kennzeichen des Plurals vgl. § 50, § 51. Dabei wird das persönliche Pronomen der zweiten Person,

das im Plural ein *-sm-* enthielt, Einfluss ausgeübt haben (3. Pl. *\*-a-smas* nach 2. Pl. *\*-ju-smas* gebildet). Ob das *-i-* der Singularform rein lautgesetzlich entstanden oder durch die Substantivflexion beeinflusst ist, kann zweifelhaft sein<sup>1</sup>.

Das Pronomen *-mi-iš* kann auf *\*mejo-s* zurückgehen (vgl. § 30). Der Gen. Pl. *-ma-an* steht KBo III 27. 10, 15 in der Verbindung İR.MEŠ-*am-ma-an* 'meiner Diener' (EHELOLF ZA N.F. IX 174<sup>2</sup>). Man wird wohl anzunehmen haben, dass das Pronomen die substantivische Endung *-aš* (§ 26) nicht gekannt hat, und dass das Substantiv vor dem enklitischen Pronomen die alte Endung *-an* (durch Assimilation *-am*) auch ausserhalb der formelhaften Verwendung festgehalten hat.

Über die hier ins Paradigma nicht aufgenommenen, ablativisch fungierenden Formen auf *-it*, *-et* (KAB-*la-az -te-it* 'von deiner linken Seite', *šar-ḫu-wa-an-ta-az -še-it* 'aus seinem Innern') s. § 17 S. 23.

**§ 53.** Man darf nach den Erörterungen in § 44—52 zusammenfassend sagen, das alles was dem hittitischen System der geschlechtigen Pronomina ein fremdartiges Aussehen verleiht, auf hittitischer Neuerung beruht. An diesem Bilde ändern auch die in diesen Paragraphen **noch nicht zur Sprache gekommenen Pronomina** nichts.

Es handelt sich zunächst um die beiden ganz oder fast indeklinablen Pronomina *a-ši* und *u-ni* 'besagter'. Mit Bezug auf *a-ši* hatte ich Sprachl. S. 48 mein Nicht-Wissen gestanden. THURNEYSSEN schrieb mir aber dann: »*aši* erinnert unmittelbar an ir. *int-í* vor Eigennamen«. Dieser Anregung

<sup>1</sup> Scheinbar viel einfacher ist die Gleichsetzung von *-ši* mit gr. *οἶ*, das aber nicht zum Paradigma des Stammes *\*e-* gehört. Es dürfte rätlicher sein, *-ši* und *-š-ma-aš* von einem Gesichtspunkt aus zu erklären.

folgend erkläre ich jetzt *a-ši* und *u-ni* als erstarrte Kasusformen des Stammes *e-* in Verbindung mit einer deiktischen Partikel *\*-ī* und vergleiche gr. *ὄτος-ί, τούτων-ί*<sup>1</sup>. Die erstarrten Kasusformen sind *aš*, Nom. Sing. c., und *\*un* Akk. Sing. c. (gebildet wie *a-pu-u-un*, *ku-u-un*). Es schimmert noch in den Texten deutlich durch, dass *a-ši* ursprünglich Nom., *u-ni* urspr. Akk. war. Vgl. *a-ši me-mi-aš* 'jene Sache' Sprachl. Vs. 7; *a-ši-wa an-tu-wa-aḥ-ḥa-aš* 'dieser Mensch' Friedrich Vertr. II 122. 11, 15; *a-ši-ma-wa . . . i-e-id-du* 'der aber mag tun' Vertr. II 118. 38; *a-ši* <sup>1</sup>*Pi-iḥ-ḥu-ni-ja-aš* 'besagter P.' Götze Murš. S. 88. 75, 34; *a-ši-ma-kán* URU *A-ri-ip-ša-aš* 'besagtes Aripšā aber (liegt im Meere)' Murš. S. 132. 5; *aš-i ku-iš* <sup>DUTU</sup> URU *TÚL-na SI × DI-at* 'jene Sonnengöttin von Arinna (wörtl. illa quae dea . . est) wurde genannt' KBo II 2 III 30; andererseits *u-ni me-mi-an* 'jene Sache' Vertr. I 110. 34, 36, Murš. 144. 20 (und mit doppelter Flexionsendung *u-ni-in me-mi-ja-an* Vertr. I 155, KUB VIII 55. 8), *u-ni ŠA* <sup>LÜŠU.DIB</sup> *me-mi-an* 'diese Sache mit dem Gefangenen' Murš. S. 84. 10; *u-ni* <sup>1</sup>*Hu-tu-pi-ja-an-za-an* 'diesen H.' Murš. 152. 21; *u-ni . . .* URU *Ga-aš-kán za-aḥ-ḥi-ja-nu-un* 'diese Kaškäer-Stadt bekämpfte ich' Murš. S. 76. 41; *u-ni* <sup>HUR.SAG-an</sup> 'jenen Berg' Murš. S. 174. 13. Auch Murš. S. 158. 24 wird *u-ni* Akk. sein; allerdings liegt eine leise Anakoluthie vor; die Stelle lautet: *nu u-ni ku-in* 9 *LI-IM ERÍN.MEŠ* <sup>1</sup>*Pi-dag-ga-tal-li-iš ú-wa-te-it na-aš-mu za-aḥ-ḥi-ja ti-ja-at na-an za-aḥ-ḥi-ja-nu-un*; dem Sinne nach könnte man in freier Weise übersetzen: 'jene Armee, die P. herbeigeführt hatte, und die sich mir zur Schlacht gestellt hatte, bekämpfte ich'; *u-ni* ist als Objekt von *za-aḥ-ḥi-ja-*

<sup>1</sup> Für die Partikel beschränke ich mich auf den Vergleich mit dem Griechischen. Ir. *int-í* beurteile ich anders als Thurneysen. Vgl. Thurneysen, Handbuch des Altirischen § 467, und meine VKG § 512 mit Anm. 3.



*nu-un* gedacht; wörtlich aber: 'jene Armee von 9000 Mann, die P. herbeigeführt hatte — sie stellte sich mir zur Schlacht, und ich bekämpfte sie' (ERÍN.MEŠ wird als ein singularischer Kollektivbegriff behandelt). Eine lockere Konstruktion liegt wohl auch Murš. S. 22. 26 vor; in *u-ni a-ra-aḥ-zé-na-aš* KUR.KUR <sup>LÜ</sup>KÚR . . *ku-en-ni* 'schlage jene umliegenden Feindesländer' hat das Pronomen durch eine constructio ad sententiam eine Form, die berechtigt wäre, wenn einfach 'jenen Feind' dastünde. Tatsächlich hätte *u-ni* <sup>LÜ</sup>KÚR vollkommen genügt; die Stilpflicht, die S. 20. 19 stehende Verbindung *a-ra-aḥ-zé-na-aš* KUR.KUR <sup>LÜ</sup>KÚR zu wiederholen, hat das sich aufdrängende *u-ni* nicht wett machen können. [Oder *a-ra-aḥ-zé-na-aš* Gen. Pl. ?].

Überhaupt ist in der Mehrzahl der Belege *a-ši* Nom. c., *u-ni* Akk. c.<sup>1</sup>; aber trotzdem fehlen die Anzeichen der Erstarrung nicht. So kann von *u-ni* ein Plur. *u-ni-uš* gebildet werden, der KBo IV 14 II 79 und Murš. S. 194. 7 Nominativ ist (Murš. Glossar freilich als Akk. bezeichnet; vgl. oben § 45). Ferner kommt *a-ši* nicht ganz selten als Akk. vor: *a-ši me-mi-ja-an* Sprachl. Vs. 5, vgl. Murš. 84. 9 und *a-ši* KA (Akk.) FRIEDRICH ZA N.F. II 287; *a-ši* <sup>URU</sup>U-ra-an URU-an Murš. S. 98. 24 (2 BoTU 56 I 17, in zerstörtem Zusammenhang); KBo II 2 IV 34 steht sogar *a-ši* INIM 'dies Wort', Akk. n. (denn INIM ist = *ut-tar* Z. 37).

*a-ši* und *u-ni* beweisen nach dieser Deutung, dass der Nom.-Akk. des Pronominalstammes *e-* im Gegensatz zu den obliquen Kasus *o-*Färbung hatte; vgl. § 45.

§ 54. Eine ähnliche Verwendung wie *a-ši* und *u-ni* hat *e-ni*, das aber immer n. ist: *e-ni-wa i-da-a-lu ki-ša-ru* Vertr. I 128. 47, (vgl. II 64. 80; *i-ni-wa* I 54. 13, 17) 'jenes Böse mag geschehen'; *e-ni* GIG Murš. S. 14 KUB XIX 29 I 7 'diese

<sup>1</sup> Nicht n., wie bei Sturtevant Gr. S. 207 versehentlich angegeben ist.



Krankheit' (hitt. vielleicht \**irmatar*; oder *ir-ma-ni-ja-u-wa-ar* vgl. GÖTZE Murš. 198<sup>1</sup>, EHELOLF ZA N. F. IX 182<sup>2</sup>); *e-ni-ja ŠA* <sup>1</sup>*Ha-an-ni-ut-ti* [ . . ] 'auch diesen [Tod, hitt. wohl *hi-in-kán*] des Hannuttiš' Murš. S. 18. 13; *e-ni ut-tar* (oder INIM) 'dies Wort' KBo II 2 II 9, IV 22, 23, 27, 37. In *e-ni A-WA-TE*. MEŠ 'solche Worte' Murš. S. 18. 15 steht das akkadisch-sumerisch geschriebene Wort für hitt. *ud-da-a-ar*; *e-ni* kann also auch mit einem Neutr. Pl. verbunden werden. Dass es auch nicht-neutrische Formen dieses Wortes gegeben haben kann, ist möglich; auf *e-ni-iš-pít* KBo I 42 III 35, das nach der Umgebung trotz des Fehlens der akkadischen Entsprechung eindeutig als Nom. c. unseres Pronomens bestimmbar ist, ist nicht allzu viel zu geben; einem Vokabularverfasser ist die Erdichtung einer Kasusform ohne weiteres zuzutrauen; nach HROZNÝ BoSt. III 43<sup>6</sup>, FRIEDRICH ZA N. F. II 289 ist *a-ši-iš* KUB III 99 II 18 vielleicht eine Nominativform (dann mit doppelter Flexionsendung) des in § 53 besprochenen Pronomens; das sieht doch sehr wie eine Erfindung des — primitiven — Grammatikers aus. Sollte aber *e-ni-iš* eine wirkliche Sprachform sein, dann ist sie nach Ausweis unserer Texte jedenfalls sehr selten und wird als eine späte Neuerung zu betrachten sein.

Von *e-ni* ist *e-ni-iš-ša-an*, *e-ni-eš-ša-an* 'so' (rückdeutend) gebildet, wie *ki-iš-ša-an* 'so' (vorausdeutend) von *ki-i*. Und aller Wahrscheinlichkeit nach wird *e-ni* überhaupt mit *ki-i* parallel gewesen sein. Wie *ki-i* ursprünglich eine deiktische Partikel gewesen ist, so auch *e-ni*. Es erinnert dann an lat. *en* gr. *ἔν*, *ἔνι δέ* (gewöhnlich freilich *ἔνιδε* geschrieben und als *ἔνι ἰδέ* gedeutet).

Neben */enessan/* steht *a-pí-e-ni-iš-ša-an*, *a-pí-ni-eš-ša-an*, was vermutlich auf eine Gruppe *a-pí(-ja) e-ni* zurückgeht. Meine Vermutung, Sprachl. 56, dass in */kissan/* die gewöhn-

liche hittitische Adverbialendung *-an* steckt, die an eine Form auf *-s* angetreten ist, wird durch den adjektivischen Stamm */apenessuwant-/* (*a-pí-e-ni-eš-šu-u-wa-an-ti me-e-ḫu-ni* KBo IV 14 II 69 f., Neutr. *a-pí-e-ni-eš-šu-u-wa-an* u. s. w.) bestätigt, der auf einem Adverbium auf *-s* (ohne *-an*) beruht und im Suffix mit */maninkuwant-/* 'nahe' (Akk. *ma-ni-in-ku-u-wa-an-da-an*, Neutr. *ma-ni-in-ku-wa-an*) stimmt.

**Anm.** Ob *an-ni-ša-an* 'früher, einst', *an-na-az* ds., *an-na-al-li-in* Adj. (Akk.) 'früher, alt' zum Pronominalsystem gehören, ist trotz dem *an-ni-iš* des Vokabulars KBo I 42 III 33 wohl nicht sicher.

§ 55. WALTER PÉTERSEN AJPh. 58. 309 ff. ist geneigt, drei Pronomina *ša-aš*, *ta-aš* und *na-aš* anzunehmen. Sie können alle 'und er, er aber' übersetzt werden; aber in diesem Umstand will Walter Petersen keinen Beweis dessen sehen, dass es sich um Gruppen von Präposition + Pronomen handelte; er glaubt vielmehr die von BRUGMANN KVG § 889, behandelte Konstruktion annehmen zu dürfen, wofür Il. 5. 148—150 (*ὁ δ' Ἄβαντα μετώχετο καὶ Πολύιδον, νείας Ἐὐρονδάμαντος, ὄνειροπόλοιο γέροντος, τοῖς οὐκ ἐρχομένοις ὁ γέρον ἐκρίνατ' ὄνειρους*) als Beispiel angeführt wird. Ich bemerke zunächst, dass gerade dies Beispiel, wo *τοῖς* keine Weiterführung der Erzählung einleitet, mit den zu erklärenden hittitischen Fällen nicht analog ist. Ohne auf die glotogonischen Gründe einzugehen, die es nach Walter Petersen wahrscheinlich machen sollen, dass das demonstrative Pronomen an sich als »a sentence connective« fungieren kann, hebe ich aber hervor (was übrigens auch Walter Petersen nicht verkennt), dass die drei Fälle *ša-aš*, *ta-aš* and *na-aš* nicht gleichartig sind. Dass */naš/*, wie man seit UNGNAD ZDMG 74. 417 ff. annimmt, aus *nu + aš* besteht, sollte man nicht bezweifeln; das *na-aš* 'er aber', *na-an* 'ihn aber' u. s. w. mit *nu-uš-ši* 'ihm aber', *nu-uš-ma-aš*

'ihnen aber' parallel ist, liegt auf der Hand; der Einwand, dass *nu + aš* lautgesetzlich kein */nas/* ergeben könnte, ist unzulässig, da kein Beweis dafür vorliegt, dass es ein anderes Resultat ergeben hätte. *nu* mit dem enklitischen *-aš* (bzw. dem enklitischen *\*-os*) kann *\*nwas* (bzw. *\*nwos > \*nos*) *> nas* ergeben haben; aber auch andere phonetische Entwicklungsreihen können zu dem vorliegenden Ergebnis geführt haben. Auch die auf FRIEDRICH ZA N.F. 2. 293 f. zurückgehende Ansicht, dass *ta-aš* aus *ta* 'und dann' und einer enklitischen Pronominalform (*-aš* u. s. w.) besteht, ist ganz unbedenklich. Ich kann nicht zugeben, dass diese Analyse dadurch gefährdet wird, dass nach *ta* ein Pronomen der dritten Person scheinbar fehlen kann (FRIEDRICH RHA III 158 ff.). Friedrich hat offenbar Recht, wenn er (S. 161 f.) *ta = ta-a* 'et ea, et id' setzt. Das lautgesetzliche Ergebnis von *ta + a* war gewiss *ta*; das daneben vorkommende *ta-a* ist erneuerte Form. Wie das Neutrum *-at* hat auch das in *ta* enthaltene Neutrum *-a* eine sehr weite Verwendung; sie wird noch dadurch erweitert worden sein, dass man in dem kontrahierten *ta* das Vorhandensein eines Pronomens nicht mehr empfand und das scheinbare Fehlen des Pronomens analogisch auf Fälle übertrug, wo ein Neutrum unzulässig gewesen wäre. Andererseits hat das geschwundene Gefühl für den etymologischen Inhalt des kontrahierten *ta* die erneuerte (zweisilbige?) Form *ta-a* hervorgerufen. Hierin liegt wohl geradezu ein Beweis dafür, dass */tas/* als *ta + aš* zu analysieren ist. — Die Etymologie von *ta* 'und, aber' ist ziemlich gleichgültig; man mag slav. *da* 'und, aber' vergleichen.

Mit den Pronominalstämmen *na-* und *ta-* ist es also nichts. Übrig bleibt *ša-*, das man seit HROZNÝ SH 137 und GÖTZE Madd. 137 als Pronominalstamm anerkennt. Die in



Betracht kommenden Formen sind: Nom. *ša-aš*, Akk. *ša-an*, Gen. *ši-i-e-el* KUB I 16 II 47, Lok. *ši-e-ta-ni* Madd. Rs. 36, Pl. Akk. c. *šu-uš*, Nom.-Akk. n. *še*. Hier ist die Sachlage sehr verwickelt, und ich möchte mich sofort zu der Ansicht bekennen, dass wir sowohl einen Pronominalstamm als eine Gruppe bestehend aus Konjunktion + Pronomen anzunehmen haben. Für die Existenz einer Gruppe spricht zunächst die Tatsache, dass *ša-aš*, *ša-an*, *šu-uš*, *še* tatsächlich 'und er', 'und ihn', 'und sie' bedeutet: *a-pa-a-aš-ša ú-it LUGAL-i te-it . . . a-pa-a-aš-ša ú-it KA-TAM-MA IK-BI ša-na-aš-ta ar-ḥa pí-e-ḥu-te-ir ša-an e-eš-ši-kir ša-aš* BA.UG<sub>6</sub> 'und der Eine kam und sagte dem König: . . ., und der Andere kam und sagte ebenso, und sie schleppten ihn (den Schuldigen) dann fort, und sie taten ihn ab, und er starb' KBo III 34 II 4—7 u. s. w. In derselben Richtung deutet ferner die regelmässige Kurzschreibung des Vokals in *ša-aš*, *ša-an*, *šu-uš* im Gegensatz zum ebenso regelmässigen *ka-a-aš*, *ku-u-un* (hier auch Gegensatz in der Vokalfarbe), *ku-u-uš*<sup>1</sup>. Dass ausserhalb der Gruppen keine aus *s* + Vokal bestehende Konjunktion belegt ist, kann ein leerer Zufall sein; man muss sich doch erinnern, dass die Gruppen gleichfalls der späteren Sprache fremd sind. Ein sicheres Zeugnis für das Fortbestehen der Konjunktion darf man in *še-a e-ki-ir* 'und sie starben' KBo III 38 II 29 nicht sehen. Zwar ist *še-a* statt *še* ebenso wie *ta-a* statt *ta* eine Neuerung, die auf dem Unsicherwerden des Gefühls für den Inhalt der verschmolzenen Gruppe beruht. Wäre nun der Parallelismus mit *ta-a* 'und es' vollständig, müsste auch in *še-a* das angehängte *-a* ein Pronomen sein, sodass für *še-* die Bedeutung

<sup>1</sup> Für die Kurzschreibung ist neben *ša-na-aš-ta* 'und ihn dann' auch besonders *ša-na-ap a-ta-a-an-zi* 'und sie fressen ihn auf' KBo III 60 II 5, *sa-na-ap az-zi-kán-zi* 3, *ša-na-ap e-iz-ta* 18, *ša-na-ap e-te-ir* III 9, *šu-ša-ap e-te-ir* 3 besonders zu beachten.



'und' übrig bliebe (lautlich wäre dies unbedenklich; /sas/ ist gewiss aus \*se + as ebenso leicht wie aus \*sa + as erklärbar). Aber man kann die Möglichkeit nicht ganz leugnen, dass in *še-a* das angehängte -a 'und' bedeutet, während *še*-fälschlich mit den gleich zu besprechenden unteilbaren *s*-Pronominalformen assoziiert war. Dass man in der älteren Zeit drei verschiedene satzeinleitende Wörter mit der Bedeutung 'und, aber' gehabt hat, ist keine auffällige Annahme; im Russischen hat man vier: *no*, *da*, *i*, *a*. Die Etymologie ist eine untergeordnete Frage; natürlich wird man an das lykische *se* 'und' erinnert; aber solange man die Gesetze des *s*-Lautes im Lykischen nicht genauer kennt, ist auf den Anklang kein Gewicht zu legen.

Um die Annahme eines mit *s*-anlautenden Pronominalstammes kommen wir aber nicht herum. Der stärkste Beweis ist Madd. Rs. 36, wo *ši-e-ta-ni ud-da-ni-i* 'in dieser Sache' im Innern des Satzes steht. Hierher wird dann auch der Genitiv *ši-i-e-el* gehören, den GÖTZE a. a. O. /šēl/ liest; das -i- zwischen *ši-* und -e- scheint mir aber als *j* aufgefasst werden zu müssen; die Lesung ist also /sijel/. Vgl. den unsicheren Ablativ *ši-i-e-iz* /sijez/ KUB IX 31 I 14. Der Lokativ *ši-e-ta-ni* kann gleich gut /setani/ und /sijetani/ gelesen werden; die letztere Lesung wird die richtige sein. Die hittitischen mit *s*-anlautenden Pronominalformen sind mit den auf den Nom. Sing. m. und f. beschränkten *s*-Formen des Germanischen, Griechischen und Indisch-Iranischen zu verknüpfen; vgl. got. *sa* (m.), *sō* (f.), *þata* (n.), gr. *ὁ*, *ἡ*, *τό*, skr. *sa*, *sā*, *tad* und *sya*, *syā*, *tyad* (dieselbe Verteilung der *s*- und *t*-Formen auch im Tocharischen, s. SCHULZE, SIEG & SIEGLING Tocharische Grammatik § 279, und im Albanesischen, s. VERF. KZ 36. 309—315). Das Hittitische hat ebenso wie das Lateinische und ganz besonders das Keltische das

*s-* auf das ganze Paradigma ausgedehnt und die *t*-Formen ausgemerzt (lat. Akk. *sum, sam, sōs* bei Ennius; über das Keltische vgl. meine VKG § 504—516). Ob man für das Hittitische mit den beiden Stämmen \**so-* und \**s(i)jo-* oder ausschliesslich mit \**s(i)jo-* rechnen soll, kann vorläufig unentschieden bleiben.

§ 56. Von einem Pronomen 'quantus' kommt das Neutrum *ma-ši-wa-an* einige Male vor; als Beleg für den Nom. Sing. c. führt GÖTZE NBr. 35 zwei Stellen vor, wo *ma-ši-wa-an-za* steht; aber KUB XXI 27 III 40 kann *-za* 'sibi' sein, und KUB XIX 20 Rs. 17 ist unklar. Aber Götze wird trotzdem mit der Annahme eines *-nt*-Stammes Recht haben; denn das korrespondierende Demonstrativum ist *a-pí-e-ni-šu-u-wa-an* (s. § 54 S. 63) KBo VI 10 II 21, vgl. KUB IV 1 III 10 (dafür freilich *a-pí-ni-iš-ša-an* KUB XIII 35 I 49). Zu einem gleichbedeutenden Stamm *ma-ši-ja-* zieht Götze Neutr. Sing. *ma-ši-ja-an*, Neutr. Pl. *ma-še-e ma-še-e*, Nom. Pl. c. *ma-ši-e-eš ma-ši-i-e-eš* (besonders zu beachten ist *ma-ši-e-eš im-ma* KUB V 1 I 60, 79, 88) und das Adverbium *ma-ši-ja-an-ki* 'quoties' (*tu-u-ri-ja-an-zi-ma-aš ma-ši-ja-an-ki nu* KAS-ši KAS-ši-pít I-NA 7 GÁN.HI.A *an-da pí-en-ni-eš-ki-iz-zi* 'und so oft man sie einspannt, lässt er sie jedesmal 7 GÁN traben' KBo III 5 II 14). Dasselbe Adverbium *ma-ši-ja-an-ki* vermutet Götze wohl mit Recht KUB IV 1 III 10, wo der Text vielmehr *ma-ši-ja-an-te* bietet; die Ähnlichkeit zwischen gewissen Spielarten der Zeichen *ki* und *te* ist so gross, dass eine Verwechslung seitens eines Schreibers leicht verständlich ist. Allerdings will STURTEVANT Language X 272 die Lesung *ma-ši-ja-an-te* behalten und die Form als Neutr. Pl. eines *-nt*-Stammes auffassen; ich kann aber nicht finden, dass sich dabei ein annehmbarer Sinn ergibt; ich bleibe also bei der von Götze vorgeschlagenen Auffassung und

betrachte demgemäss den Stamm \**mašijant-* als unbelegt. Alle diese Pronominalformen sind relativ (mit *im-ma* unbestimmt relativ: *nu-kán ma-ši-e-eš im-ma* UD.ĤI.A UGU *pí-e-da-i nu-kán* URU *Ne-ri-ka pí-an* GAM *ú-iz-zi* 'wieviele Tage auch immer oben vergehen, zieht er herab u. s. w.' KUB V 1 I 88, was allerdings der Realität nach auch 'etliche Tage vergehen, dann zieht er herab' ausgedrückt werden könnte). Die relative Bedeutung kann wie sonst aus fragender Bedeutung entwickelt sein.

Wenn es sich um ein altes Pronomen handeln sollte, so wird *-ši-(ja-)* ein ableitendes Element sein; denn die ieur. Pronomina beruhen durchgehends auf einsilbigen Stämmen mit etwaigen Erweiterungen. Wir müssen also darauf gefasst sein, auf Formen zu stossen, denen das *-ši-(ja-)* abgeht. Eine solche Form ist das in Verbindung mit der Negation *Ú-UL* auftretende *ma-an-ka*, *ma-an-ga*. Nachdem GÖTZE diese Verbindung durch 'nicht irgendwie', FRIEDRICH durch 'keineswegs' übersetzt hatte, hat SOMMER AU 125—127 die wichtigsten Belegstellen ausführlich besprochen. Der erste Teil seiner Ausführungen ist eine Kritik der Vorgänger. Götze hatte die Redensart *Ú-UL ma-an-ka i-ja-nu-un* durch 'ich tat nichts (Schlechtes)' übersetzt. Sommer bemerkt, dass die farblose Übersetzung 'ich tat nichts' durch die gelegentliche Parenthese 'nichts (Schlechtes)' ihre Lücken von selbst zeige. Dem ist nicht so; die verdeutlichende Parenthese kann die Übersetzung nicht verdächtigen; denn eine Bedeutungsentwicklung von 'nichts tun' zu 'nichts Böses tun' kommt wohl in allen Sprachen in gewissen Verbindungen vor; vgl. d. *Einem nichts tun* und *das tut nichts*; in AU S. 8. 32 *ma-a-an me-ik-ki-pít i-ja-at* 'ob er auch viel (Böses) getan hat'. Sommer will ferner zeigen, dass an zwei Stellen die Übersetzung 'nichts getan' oder 'nichts Schlechtes



getan' »schlechterdings störend« sei. Die eine Stelle ist Hatt. S. 36. 61, wo nach dem Bericht darüber, wie Hattušiliš den Ländern von Hatti Gebiet um Gebiet hinzugefügt hat, es sich wirklich nicht behaupten lasse, dass er nichts getan hat; »und die Versicherung, dass er nichts (Schlechtes) getan habe, ist in dieser Situation unter lauter Gross- und Guttaten ganz besonders deplaziert«. Das ist aber eine ganz unrichtige Darstellung des Zusammenhanges. Hattušiliš hat im Vorhergehenden von seinen ehemaligen Feinden gesprochen, die er überwunden hat (Z. 56, 58). Im Gefühl seines Glücks (Z. 60) ist er den Feinden gegenüber gnädig gewesen; er hat ihnen nichts getan. An der anderen Stelle, NBr. S. 22. 39, gehen dem *Ú-UL ma-an-ka i-ja-nu-un* so grosse Lakunen voraus, dass man sich gerade hier nicht auf den Zusammenhang berufen kann; in der Lakune kann und wird eine Erwähnung feindlicher Anschläge gestanden haben. Sommer hat in seiner Kritik übersehen, dass die Annahme, *ma-an-ka* sei mit *ku-it-ki* synonym, nicht bedeutet, dass die beiden Wörter phraseologisch gleichwertig wären. Unsere Belege deuten darauf, dass *Ú-UL ma-an-ka i-ja-u-wa-ar* eine feststehende Phrase war, die nicht jedes Nichts-Tun, sondern speziell das Nichts-Tun einem Schuldigen gegenüber bezeichnete, sodass sie also tatsächlich so viel wie 'Amnestie geben' bedeutete. In dem von Sommer S. 127 besprochenen Abschnitt aus KUB XIX 23 (Rs. 17—20) ist der Gegensatz zwischen *GEŠPÚ-u-wa-aš* und *UL ma-an-ka i-ja-u-wa-aš* 'des Zwingens' und 'des Amnestierens' sehr deutlich. — Nach der Kritik der Vorgänger gibt Sommer Andeutungen der Richtung, in der er die Lösung suchen möchte. Seine Andeutungen werden von STURTEVANT Gl.<sup>2</sup> 97 in der Übersetzung 'for oneself, selfishly' zusammengefasst, was wohl die Ansicht Sommer's ungefähr richtig



wiedergibt. Wenn man auf diesen Gedankengang eingehen würde, müsste man wohl *ma-an-ka* als 'selbst' fassen und in der Verbindung *Ú-UL ma-an-ka i-ja-u-wa-ar* eine erstarrte Phrase sehen; wie man aber von 'selbst tun' zu der hier erforderlichen Bedeutung von *ma-an-ka i-ja-u-wa-ar* kommen könnte, ist mir nicht klar, noch weniger, weshalb die Phrase nur negiert vorkommt. Und die Bedeutung 'ohne Berücksichtigung der eignen Person, rücksichtsvoll gegen andere handeln' empfiehlt sich doch absolut nicht. Dem Geiste der Zeit entspricht ein unsentimentales 'amnestieren' entschieden besser. Und wenn man noch die weiteren Belegstellen, die nach Sommer S. 127<sup>5</sup> einstweilen eine genauere Beurteilung nicht zulassen, heranzieht, so wird man wenigstens zugeben müssen, dass nichts für die Sommer'sche Deutung spricht.

Dass GÖTZE Murš. 242—245, ohne in den positiven Ausführungen Sommer's etwas Überzeugendes zu finden, sich durch seine Kritik zu einer Revision seiner eigenen früheren Ansichten veranlasst gesehen hat und dabei zu einer (unannehmbaren) neuen Auffassung (*Ú-UL ma-an-ka* 'nihil non') gelangt ist, hindert mich nicht, fortwährend an der von FRIEDRICH Vertr. I 159 gegebenen Deutung festzuhalten. *Ú-UL ma-an-ka* kann vom einfachen *Ú-UL* nicht sehr verschieden gewesen sein; also ist *ma-an-ka* eine Verstärkung der Negation mit einem geringen selbständigen Bedeutungsinhalt; es verwandelt das 'non' in 'nihil' oder in 'nequaquam'; oder, wie GÖTZE Murš. 242 f. es ausdrückt, *Ú-UL ma-an-ka* steht syntaktisch einem *Ú-UL ku-it-ki* gleich.

Wenn man an der Hand der Texte zu diesem Ergebnis gekommen ist, kann man nicht gut daran zweifeln, dass die Silbe *-ka*, *-ga* mit der entsprechenden Silbe von *ku-e-el-ka*, *ku-el-ga*, Gen. von *ku-iš-ki* 'quisquam' (vgl. Sprachl. S. 56)

identisch ist. Das hat denn auch FRIEDRICH a. a. O. schon angenommen. Das erste Glied muss dann das Neutrum eines Pronomens sein, und zwar von einem Stamme \**mant-*, der seiner Bildung nach (vgl. skr. *kíyant-*, lat. *quantus*) vermutlich 'wie viel' bedeutet haben wird, aber wie lat. *quantus* auch im Sinne von 'wie wenig' verwendet werden konnte.

\**mant-* neben *ma-ši-ja-* deutet auf einen Stamm \**ma-*, der teils mit *-nt-* teils mit einem Suffix \**-sjo-* weitergebildet werden konnte. Zur vollständigen Rechtfertigung dieser Ansicht gehört allerdings noch die Erklärung des Suffixes \**-sjo-*. Ich möchte hier nicht auf seltene nominalbildende Suffixe wie in lat. *aquā-riū-s* verweisen, sondern lieber an die Endung \**-sjo* im skr. Gen. *ka-sya* erinnern. Man hat schon längst vermutet, dass die Endung \**-sjo* ursprünglich nur pronominal war; im Indisch-Iranischen, Armenischen und Griechischen ist sie auf die Nomina ausgedehnt worden; im Hittitischen muss sie dagegen aufgegeben worden sein, mit der einzigen Ausnahme des flektierbar gewordenen \**mo-sjo-*.

So ist es also wahrscheinlich, dass das Hittitische einen, allerdings im Rückgang begriffenen, Pronominalstamm \**mo-* gekannt hat, die den zehn altbekannten Sprachzweigen abgeht<sup>1</sup>. Die Tatsache ist um so auffälliger, weil ein der-

<sup>1</sup> Diese Deutung der vorliegenden Tatsachen dürfte viel mehr für sich haben als etwa der Gedanke, ursprüngliche Substantive mit der Bedeutung 'Grösse' (wie ir. *méit*, mc. *meint*, nc. *maint*) wären dadurch, dass das Relativum unausgedrückt blieb, selbst als relative Wörter aufgefasst worden. Ein ursprüngliches Substantiv (= ir. *méit*?) ist wohl tochar. A *mənt* 'wie' (SCHULZE, SIEG, SIEGLING, Gramm. S. 184), vgl. tochar. B *mantə* 'so' (z. B. MSL XVIII 2, 5, 17, 22, 30, Asia Major II 279 f. Z. 24, 36, 37, 48). Neben B *mantə* steht häufig ein doch wohl dazu gehöriges demonstratives Pronomen (z. B. *te-sa* MSL XVIII 30 z. 13; *-sa* ist eine Postposition mit instrumentalähnlicher Bedeutung).

artiges Pronomen in den Nachbarsprachstämmen, die als mit dem unsrigen verwandt in Anspruch genommen worden sind, tatsächlich vorkommt: arab. *mā* 'was' u. s. w., finn. *mi-kä*. Aber keineswegs darf man daraus folgern, dass das Hittitische diesen fremden Sprachstämmen näher als die übrigen indoeuropäischen Sprachzweige stünde und so gewissermassen den Übergang zu den entfernt verwandten Sprachen bildete, was eine Kluft zwischen dem Hittitischen und den übrigen Sprachzweigen bedeuten würde<sup>1</sup>. Um eine solche Folgerung abzulehnen braucht man keine Jagd auf Spuren des *m*-Pronomens in den anderen Sprachzweigen anzustellen, eine Jagd, die wenig Beute verspricht (etwa das fragende gr. *μή*, alb. *mos*, arm. *mi*; oder das ir. *má* 'wenn'). Es genügt hervorzuheben, dass Verlust des Alten (in diesem Falle des *m*-Pronomens), der allmählich in jedem Sprachzweige für sich eingetreten sein kann, nicht als eine gemeinsame Neuerung gewertet werden darf.

**§ 57.** Das Paradigma der persönlichen Pronomina enthält einige Formen, die aus der Flexion der geschlechtigen Pronomina übertragen sind und nicht besonders erörtert zu werden brauchen (Ablative auf */-edaz/*: *am-me-e-da-az*, *tu-e-da-az*, *an-zi-da-az*, *šu-me-e-da-az*; Genitive: *am-me-el*, *tu-e-el*, *an-zi-el*, *šu-me-e-el* oder *šu-me-en-za-an*). Davon abgesehen besteht das Paradigma aus einem Nom. und einem Akk.-Dat., jedoch so, dass bei der 1. Sing. und 1. Pl. die alte Nominativform allmählich durch den Akk.-Dat. verdrängt wird. Die Formen sind:

<sup>1</sup> Auf anderer Grundlage nimmt CUNY an, dass »le tokhario-hittite se révèle comme étant un chaînon intermédiaire entre le chamito-sémitique et l'indo-européen«, RHA II 215, vgl. IV 122 f., Mél. Octave Navarre 105 ff.



	1. Sing.	2. Sing.	1. Pl.	2. Pl.
Nom.	<i>ú-uk, ú-uk-ka, ú-ga</i>	<i>zi-ik, zi-ik-ka, zi-ga</i>	<i>ú-e-eš</i>	<i>šu-me-eš, šu-um-me-eš</i>
A.-D. (betont)	<i>am-mu-uk, am-mu-ug-ga (auch als Nom.)</i>	<i>tu-uk, tu-uk-ka, tu-ga</i>	<i>an-za-a-aš (auch als Nom.)</i>	<i>šu-ma-a-aš</i>
A.-D. (enklitisch)	<i>-mu</i>	<i>-ta, -du</i>	<i>-na-aš</i>	<i>-š-ma-aš</i>

§ 58. Alle diese Formen beruhen auf der wohlbekanntesten ieur. Grundlage; sie haben aber zum Teil eine eigentümliche Entwicklung durchgemacht. In der 1. u. 2. Sing. ist *-ga* eine enklitische Partikel, die wie andere Enklitika den auslautenden Vokal einbüßen konnte, wodurch sie zu *-k (-g)* wurde. In der 1. Sing. ist das *a-* durch einen häufigen hittitischen Übergang aus *e-* entstanden, und die Doppelung des *m* ist ohne etymologischen Wert (ein nicht seltener Fall bei *m*); vgl. lyk. *ēmu* 'ich'. Die enklitische Partikel, die man mit got. *mi-k*, *þu-k*, gr. *ἐμέ-γε*, venet. *mexo* vergleichen mag, muss auch für den Nom. der 1. Sing. angenommen werden, der also mit gr. *ἐγω-γε* zu vergleichen ist; zwischen den beiden *g*-Lauten ist der Vokal geschwunden. Die eigentliche Schwierigkeit liegt für die 1. und 2. Sing. in den Vokalen der Silbe vor dem *k*. Da *\*tu* aus anderen ieur. Sprachen teils als Nom. (gr. *σν, σύγε*), teils als Akk. (dor. *τν*, got. *þu-k*) bekannt ist, so darf man annehmen, dass diese Form auch im Hittitischen die beiden Kasus vertrat. Es wäre nicht kühn, auch mit dativischer Verwendung zu rechnen, vgl. got. *þu-s*, das doch wohl aus *\*tu* durch den Antritt eines noch zu erklärenden *-s* entstanden ist; Kasusendungen fehlten bekanntlich in grosser Ausdehnung in dem ieur.



Paradigma der persönlichen Pronomina. Neben *\*tu* muss es im Hittitischen eine Form *\*te* oder *\*tē* gegeben haben, der wir nach dem Zeugnis der anderen Sprachen nur den Wert eines Akk. zuschreiben dürfen; sie mag aber im Hittitischen durch den Einfluss des doppelwertigen *\*tu* auch nominativische Funktion übernommen haben. In der Enklise haben *\*te* und *\*tu* noch dieselbe Kasusbedeutung; *\*te* ist zu *ta* geworden (und mag bisweilen vokallos gesprochen worden sein); vor dem weiteren enklitischen Pronomen za 'sibi' wurde die vermutlich mit kräftigerem Vokal gesprochene Form *du* aus *\*tu* vorgezogen. Die betonten und mit enklitischer Partikel *-ga* versehenen Formen wurden dagegen kasuell differenziert. Und zwar wurde die mit 1. Sing. *\*egō* im Vokal stimmende Form *|zega|* zum Nominativ gestempelt.

Das scheint vorauszusetzen, dass das *u* in *am-mu-uk* und *-mu* schon damals vorhanden war. Auch aus anderen Gründen müssen wir das *u* dieser Formen als sehr alt betrachten; es liegt doch auch in der Hieroglyphensprache und im Lykischen vor. Trotzdem wüsste ich keine bessere Erklärung zu geben als die von STURTEVANT Gr. § 227 vorgeschlagene: *am-mu-uk* nach *tu-uk*, und wiederum (viel später, muss ich hinzufügen) *ú-uk* nach *am-mu-uk*. Dass keine mit *-ta* parallele Form *\*-ma* erhalten ist, erklärt sich vielleicht daraus, dass sie mit der Partikel *-ma* 'aber' zusammengefallen wäre.

**Anm.** Es ist nicht nötig neben *-mu* und *-ta*, *-du* auch noch enklitische Dative *-mi* und *-ti* anzusetzen. Im Anfang des ersten Arzawa-Briefes sind *-mi*, *ti* in den Verbindungen É<sup>HIA</sup>-*mi*, É<sup>HIA</sup>-*ti*, DAM<sup>MES</sup>-*mi*, DAM<sup>MES</sup>-*ti* 'meinen (bzw. deinen) Häusern, Frauen' als Dat. Sing. der possessiven Pronomina (§ 52) aufzufassen. Die sumerischen Kollektive oder Plurale auf <sup>HIA</sup> und <sup>MES</sup> werden doch auch sonst oft genug im Hittitischen als Singulare behan-

delt. So z. B. NAM.RA<sup>HLA</sup> Ges. § 40, NAM.RA<sup>MEŠ</sup> KUB XIX 41 III 7, 11, KBo III 3 III 12, KBo VI 28 A 4.

§ 59. Die Formen der 1. Pl. sind längst einwandfrei erklärt. Hervorzuheben ist nur, dass die alte Personalialflexion (ohne Kasusendungen), die in skr. *vay-ám* 'wir', äol. *ἄμμε* 'was' (Akk.) vorliegt, in den betonten Formen durch Annahme substantivischer Endungen verdeutlicht worden ist: *ú-e-eš* /*wes*/ aus *\*wejes*; *an-za-a-aš* hat die Endung des pluralischen Gen.-Dat.-Lokativs (§ 26); zur Doppelschreibung des *-a-* mag auch § 45 zu vergleichen sein.

Die 2. Pl. hat gleichfalls substantivische Endungen, und zwar auch in der Enklise. Es hat überhaupt eine Wechselwirkung zwischen betonten und enklitischen Formen stattgefunden. Zunächst ist die alte enklitische Form der casus obliqui (skr. Akk., Dat., Gen. *vas*), über deren Ursprung ich Symbolae Danielsson 265 gehandelt habe, durch die betonte, mit nominaler Endung versehene Form, also durch ein erweitertes *\*jusme*, vgl. äol. *ῥμμε*, ersetzt worden. In der Enklise fiel zunächst nach einem Vokal das *j* aus, und schliesslich ist auch das *u* geschwunden. Die so entstandene Form drang auch in die betonte Stellung ein; hier entwickelte sich aber zwischen *s* und *m* ein Svarabhaktivokal *u*. So erklärt sich *šu-me-eš*; die Doppelschreibung des *m* in *šu-um-me-eš* ist ohne etymologischen Wert, vgl. § 58 S. 73.

**Anm.** Die Erweiterung *-sme-* war ursprünglich ein Kennzeichen der betonten Form im Gegensatz zur enklitischen Form; *\*jwos*: *\*jusme*, *\*nos*: *\*nsme*. Während dieser Gegensatz im Griechischen so ausgeglichen worden ist, dass die *-sme-* Form überall besiegt hat, und im Lateinischen so, dass sie überall beseitigt worden ist, ist im Hittitischen *-sme-* bei der 2. Pl. durchgeführt, bei der 1. Pl. beseitigt worden. Man hat also die nasalhaltige Erweiterungsilbe bei dem nasalhaltigen Pronomen vermieden.

Aber auch ein weiteres Motiv hat zur verschiedenen Gestaltung der beiden Pronomina beigetragen. Die aus dem zu postu-

lierenden \**jwos* entstandene ieur. enklitische Form der 2. Pl. \**wos* war neben dem mit *w-* anlautenden Nom. der 1. Pl. unbequem; ein Blick auf die verschiedenen ieur. Sprachzweige zeigt, dass in der jüngeren Sprachentwicklung die *w-* Formen entweder aus der 1. Pl. oder aus der 2. Pl. ausgemerzt worden sind. Nur die alten indoiranischen Sprachen stehen noch ausserhalb dieser Entwicklung. Das Altslavische duldet noch im Dual *vě* als erste Person neben *va* als zweite Person (aber im Plur. *my* 'wir': *vy* 'Ihr'). Es leuchtet aber ein, dass das Nebeneinander dieser beiden durch den Vokal unterschiedenen Nominative verhältnismässig leicht erträglich war, während im Hittitischen neben dem Nom. */wes/* 'wir' ein Dat. \**was* 'euch' (vgl. */antuhsas/* 'Menschen', Nom.: */antuhsas/*, Dat.) sehr anstössig gewesen wäre; für eine solche Form war Ersatz dringend geboten.

§ 60. Mit *-ta* 'dir, dich' ist das enklitische Reflexivpronomen *-za* parallel, das sein *z* statt *s* irgendwie im Sandhi erhalten haben muss. Vgl. VERF. Sprachl. S. 80 ff., GÖTZE Sprachl. S. 39 f., FRIEDRICH OLZ 1936. 306 ff.

Hier mag auch das enklitische pronominale Wort  $\text{>}$  erwähnt werden. Die Bedeutung ist 'selbst'; es kann sich an jeden Kasus anschliessen (bei einem Genitiv ist es durch 'eigen' zu übersetzen); auch ein Adverbium kann es in entsprechender Weise modifizieren. Vgl. VERF. Arch. Or. VII 80 ff. Das Zeichen  $\text{>}$  hat in hittitischen Wörtern die beiden Lautwerte *pít* und *pát*.

Anm. 1. Dass in hittitischen Wörtern der Lautwert *be* nicht in Betracht kommt, ist nach den Aufsätzen von H. G. GÜTERBOCK ZA N. F. VIII 225—232 und STURTEVANT Language XIII 285—291 als sicher zu betrachten. Aus der klaren und unvoreingenommenen Darstellung Sturtevant's geht hervor, dass man die Lesung *be* nur durch die 6 Beispiele bei Güterbock S. 226 stützen kann, wo angeblich das Zeichen  $\text{>}$  in der ersten Silbe des Verbums *pi-e-da-a-i* steht. Von den sechs Beispielen stimmen aber nicht alle. So ist HT 1 III 23 und KUB IX 32 I 16 nicht von einem Fortschaffen, Hinbringen die Rede (dies allein, nicht allgemein 'ferre' ist die Bedeutung von *pi-e-da-a-i*; natürlich auch in den Ritualen, wo es öfters im Gegensatz zu *ú-da-a-i* 'bringt her' steht; z. B.



KUB II 3 I 12, 38: *pa-ra-a pí-da-i* bei Beendigung der Zeremonie, die in 9 und 35 mit *ú-da-i* eingeleitet wurde); es handelt sich vielmehr um die Erfüllung einer kultischen Pflicht, und das gehört zur Gebrauchssphäre von *píd-da-iz-zi*, vgl. KUB XXII 40 (so auch Hatt. S. 46. 14, wo man *pít-ta-iš-ki-u-wa-an te-eh-ḥu-un* heute nicht mehr 'ich nahm von da an immerzu zur Gottheit meine Zuflucht' übersetzen wird, sondern, in Analogie mit [*píd-d*]a-a-iš-ki-u-an ti-i-ja-at, *píd-da-iš-ki-u-an ti-an-zi* KUB XXII 40 II 7, 14, 18, BAL-an-za-ki-u-wa-an ti-an-zi Hrozný BoSt. III 54. 13 f., etwa 'ich opferte, zeigte der Gottheit die schuldige Observanz'). Wo etwa wirklich  $\text{⤵}$  an Stelle von *pí-e-* steht, wird es sich nicht um eine andere Schreibung von *pí-e-da-a-i* handeln, sondern um Vermischung der beiden Verba, die in gewissen Situationen vertauschbar waren. Die Vermischung liegt bei dem von Sturtevant S. 287 beleuchteten Nebeneinander von *pí-it-ta-iz-zi* und *pí-e-da-a-ú* greifbar vor. — Freilich will Sturtevant S. 286 aus etymologischen Gründen  $\text{⤵}$ -da-i 'macht ein Loch in der Erde' mit *be-* lesen um es mit lat. *findō* (warum dann nicht *fodiō*?) verbinden zu können; weshalb die Verbindung mit lat. *patefaciō* 'durch Graben, Pflügen aufreißen', *pandō* 'mit dem Pfluge, aufreißen' »rather unsatisfactory« sein soll, entgeht mir.

Nach der Etymologie (lit. *pàt* u. s. w.) wird man für unser Wort die Lesung *pát* wählen müssen. SOMMER erinnert mich an OLZ 1932. 258, wo HROZNÝ im Anschluss an EHELOLF bei Friedrich Vertr. II 170 für KBo V 3 III 31 (Friedrich Vertr. II 124) die Lesung *a-ki-pa[-at]* befürwortet. So bedauerlich es ist, dass das auf *pa* folgende Zeichen abgebrochen ist, scheint trotzdem nicht mehr daran zu zweifeln zu sein, dass 'selbst' im Hittitischen /*pat*/ lautete. Das hittitische Wort kann auf *\*pot* oder, da es enklitisch ist, auf *\*poti* zurückgehen; es ist indeklinabel. Die Flexionslosigkeit ist jedenfalls eine alte Eigentümlichkeit, die das Wort mit anderen pronomenähnlichen Wörtern (skr. *táti*, *káti*, lat. *tot*, *quot*) gemeinsam hat; andere Reste der unflektierten Form sind lit. *pàt*, lat. *-pte* und wohl auch *pote*. Ich habe a. a. O. ausgeführt, dass die Bedeutung 'selbst' älter



ist als die in den altbekannten Sprachzweigen viel verbreitetere (mit Flexion verbundene) Bedeutung 'Hausherr' (gr. *πόσις*, lat. *hos-pes* u. s. w.), die daraus entwickelt ist (vgl. lat. *ipse*, dän. dial. *han selv* 'der Hausherr', *hun selv* 'die Hausfrau', r. *sam*, *samá* 'barin i barynja')<sup>1</sup>. Die Bedeutungsentwicklung zu 'Hausherr' ist aber sehr alt; sie hat die Flexion und die Femininbildung (skr. *pátni*) verschuldet; sie ist zu 'Herr' weitergeschritten (vgl. ganz besonders gr. *δεσπότης*, lat. *potis sum*, *com-pos*), und sie liegt einer Reihe von Ableitungen zugrunde: lat. *potior*, skr. *pátyatē*, alb. *pata* 'ich hatte', *pasë* 'gehabt' (-s- aus -t+t-), *pásurë* 'reich'. Von dieser ganzen reichen Entfaltung ist bis jetzt im Hittitischen keine Spur nachgewiesen. Wenn dies so zu verstehen wäre, dass überhaupt nichts davon je in irgend einer Vorstufe des historischen Hittitisch vorhanden gewesen wäre, sodass *\*poti-s* 'Hausherr' eine gemeinsame Neuerung der übrigen Sprachzweige wäre, so hätten wir hier allerdings einen sehr bemerkenswerten Gegensatz zwischen diesen Sprachzweigen und dem Hittitischen anzuerkennen. Man kann aber ebenso gut die Abwesenheit der flektierten Form (neben der die unflektierte Form sich, wie oben bemerkt, noch im Litauischen und im Lateinischen erhalten hat) durch Verlust im Hittitischen erklären. Das, was verloren gegangen sein müsste, ist, wohl gemerkt, nur das, was wir nach dem Zeugnis der anderen Sprachzweige mit Sicherheit der gemeinsamen Ursprache zuweisen können. Dazu gehören nicht solche einzelsprachlichen Züge wie lat. Kompar. und Superl. *potior*, *potissimus*, *compos* und *impos*, *potestās*, *possidēre*. Es kann sich nur um *\*poti-s* 'Hausherr'

<sup>1</sup> SCHWYZER machte mich (18-VII-1935) darauf aufmerksam, dass schon O. SCHRADER Sprachvergl. u. Urgesch. <sup>3</sup>II 337 ff. (= Reallexikon <sup>2</sup>I 216 f.) für *\*pōti-* 'selbst' eingetreten ist. Darauf verweist auch ERNST FRAENKEL IJ XXI 320.

(eventuell mit einem Femininum \**potnī*) und ein denominatives Verbum (skr. *pátyatē* u. s. w.) handeln. Der Umfang der dem Hittitischen zuzutrauenden Einbusse ist also nicht besonders gross.

**Anm. 2.** Ein anderes Wort für 'selbst' (vielleicht mehr verstärkend als identifizierend) ist *-i-la*, *-el*, das ebenso wie */-pat/* zur Verstärkung des Zahlwortes '2' dienen kann, s. GÖTZE Murš. 246, FRIEDRICH ZA N. F. V 56 f. Die Etymologie ist unbekannt.

## Flexion der Verba.

§ 61. Es gibt im Hittitischen zwei Konjugationen, die man nach der Form der 1. Sing. Akt. als *-hi*-Konjugation und *-mi*-Konjugation bezeichnen kann. Sie unterscheiden sich jedoch nur in den drei Personen des Sing. Präs. und Prät. Akt. und in der 3. Sing. Ipv. Aktiv; im Medium unterscheiden sie sich nur in der 3. Sing. Präs., Prät. und Ipv. Als Flexionsmuster wähle ich für das Aktivum die Verba *da-aḫ-hi* 'ich nehme', *i-ja-mi* 'ich mache, tue', und für das Medium *eš-* 'sitzen', wovon ich jedoch nur die 2. und 3. Sing. anführe, und *i-ja-aḫ-ḫa-ri* 'ich gehe'. Die von diesen Verben nicht belegten, aber nach anderen Verben sicher zu bildenden Formen versehe ich mit einem Sternchen.

Prs. Sg. 1.	<i>da-aḫ-hi</i>	<i>i-ja-mi</i>	..	<i>i-ja-aḫ-ḫa-ri</i>
2.	<i>da-at-ti</i>	<i>i-ja-ši</i>	<i>e-eš-ta(-ri)</i>	<i>i-ja-at-ta(-ri)</i>
3.	<i>da-a-i</i>	<i>i-ja-zi</i>	<i>e-ša(-ri)</i>	<i>i-ja-at-ta(-ri)</i>
Pl. 1.	* <i>da-a-u-e-ni</i>	<i>i-ja-u-e-ni</i>	..	* <i>i-ja-u-wa-aš-ta</i>
2.	<i>da-at-te-ni</i>	<i>i-ja-at-te-ni</i>	..	<i>i-ja-ad-du-ma(-ri)</i>
3.	<i>da-an-zi</i>	<i>i-ja-an-zi</i>	..	<i>i-ja-an-ta(-ri)</i>
Prt. Sg. 1.	<i>da-aḫ-ḫu-un</i>	<i>i-ja-nu-un</i>	..	<i>i-ja-aḫ-ḫa-at</i>
2.	* <i>da-a-aš</i>	<i>i-ja-at</i>	* <i>e-eš-ta-at</i>	<i>i-ja-at-ta-at</i>
3.	<i>da-a-aš</i>	<i>i-ja-at</i>	<i>e-ša-at</i>	<i>i-ja-at-ta-at</i>

Pl. 1.	<i>da-a-u-en</i>	<i>i-ja-u-e-en</i>	..	<i>*i-ja-u-wa-aš-ta-at</i>
2.	<i>*da-at-ten</i>	<i>i-ja-at-te-en</i>	..	<i>*i-ja-ad-du-ma-at</i>
3.	<i>da-a-ir</i>	<i>i-e-ir</i>	..	<i>i-ja-an-ta-at</i>
Ipv. Sg. 2.	<i>da-a</i>	<i>i-ja</i>	<i>e-eš-ħu-ut</i>	<i>*i-ja-aħ-ħu-ut</i>
3.	<i>da-a-ú</i>	<i>i-ja-du</i>	<i>e-ša-ru</i>	<i>*i-ja-at-ta-ru</i>
Pl. 3.	<i>da-an-du</i>	<i>i-ja-an-du</i>	..	<i>i-ja-an-ta-ru</i>

Zur Aussprache ist zu bemerken, dass in der 1. Pl. *u* als *w*, und *u-wa* als *wa* (vgl. § 4) zu sprechen ist; also */ijaweni/*, */ijawasta/*. Vereinzelte Unregelmässigkeiten (vor allem gewisse Vermischungen der *-hi* und *-mi*-Konjugation) suche man bei Sturtevant. Einiges wird in den folgenden Paragraphen erwähnt.

§ 62. (Ursprung der *-hi*-Konjugation). STURTEVANT hat Language II 33, III 162, 215 die *-hi*-Konjugation mit dem ieur. Perfektum verglichen; der Gedanke wurde von Kuryłowicz Symbolae Rozwadowski I 103 weiter entwickelt. Die Vergleichung ist ganz richtig, erschöpft aber die Sache nicht. Vollkommen richtig ist die Formulierung bei Sturtevant Language III 162, dass die *-hi*-Konjugation »in part« mit dem ieur. Perfektum identisch ist; und Kuryłowicz a. a. O. hat durch seinen Hinweis auf *\*bherō* die weitere Quelle angegeben, aus der die *-hi*-Konjugation zu erklären ist. Aber trotzdem ist Sturtevant's »in part« wohl meist vergessen worden, und meine Ausführungen in Mémoires de la Société Finno-Ougrienne LXVII (1933) S. 311—315 sind vielleicht den meisten indoeuropäischen Sprachforschern nicht vor Augen gekommen. 1936 hat W. COUVREUR im Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves de l'Université Libre de Bruxelles IV 551—573 die *-hi*-Konjugation mit der *-ō*-Konjugation der anderen Sprachzweige verglichen, jedoch unter Ablehnung des Zusammenhangs mit



dem Perfektum und mit zum Teil unannehmbaren Einzel-  
erklärungen.

Der Zusammenhang der *-hi*-Konjugation mit dem Per-  
fektum verrät sich bei einem Verbum wie *ša-ak-ki* 'er weiss',  
2 Pl. *še-ik-te-ni* /*sekteni*/ durch den Ablaut (vgl. got. *sahw*:  
*sēhwuþ*, STURTEVANT Language XI 182, XIV 15—16) und  
durch die Bedeutung (*ša-ak-ki* verhält sich zu got. *saihwān*  
wie gr. *οἶδα, οἶδε* zu lat. *videre*; zum Lautlichen bemerke  
ich, dass kein Beispiel einer anderen Behandlung des  
Labiovelars in dieser Stellung vorliegt). Auch *a-ki* 'stirbt'  
(mit fast ganz ausgeglichenem Ablaut; jedoch Prt. Pl. 3. *e-kir*)  
ist ein gutes Beispiel; zwar bedeutet es in der Regel *θνήσκει*,  
aber bisweilen scheint doch die Bedeutung *τέθνηκε* durch-  
zuschimmern, so z. B. in Strafandrohungen wie bei Friedrich  
Vertr. II 124. 31 oder Ges. § 126. Bei einigen anderen Verben  
zeugt wenigstens der Ablaut von Beeinflussung seitens des  
Perfekts.

Es ist aber nicht möglich, alle *-hi*-Verba aus dem Perfekt  
zu erklären. Wir müssen also auch die *-ō*-Präsentia der  
anderen Sprachzweige zum Vergleich heranziehen. Dazu  
läßt ganz besonders ein die 1. Sing., deren *-ō* aus *\*-oH*  
erklärt werden kann und so von dem *-ahhi* einiger hittiti-  
schen Verba nur durch das Fehlen des *-i* abweicht, eine  
Abweichung, die schon deshalb nicht abschrecken kann,  
weil neben den primären ieur. Endungen *-mi, -si, -ti, -nti*  
auch *-i*-lose Endungen im Präsens haben vorkommen kön-  
nen (hierauf weisen bekanntlich verschiedene einzelsprach-  
liche Formen)<sup>1</sup>; *-H* neben *-Hi* ist also apriori nicht auffälliger  
als *-m* neben *-mi*.

Aber die Verteilung der *H*- und *m*-Präsentia, die man

<sup>1</sup> Sekundär, aber interessant ist der lit. Gegensatz zwischen *vėda*  
'er führt' (Endung *-t*) und *ėsti* 'ist', *eiti* 'geht'.



bisher ganz besonders auf Grund des Griechischen angenommen hat, stimmt mit dem Hittitischen nicht. Im Griechischen ist *H*-Konjugation und *m*-Konjugation mit thematischer und athematischer Konjugation identisch. Im Hittitischen gibt es aber viele athematische *-H*-Präsentia, z. B. *da-aḥ-ḥi* 'ich nehme', *pa-aḥ-ḥa-aš-ḥi* 'ich schütze' /*paḥḥi*/; und neben den athematischen *-m*-Präsentien wie *e-eš-mi* 'ich bin', *pa-a-i-mi* 'ich gehe weg' (vgl. gr. *εἶμι*) gibt es zahlreiche thematische *-m*-Präsentia, z. B. *ú-e-mi-ja-mi* 'ich fasse, finde', 3. Sg. *ú-e-mi-e-iz-zi* /*uemijezzi*/ (zu dem im Hittitischen ausserordentlich häufigen Typus des lat. *capio*)<sup>1</sup>; *pí-eš-ki-mi* 'ich pflege zu geben', 3. Pl. *pí-eš-kán-zi* (zum Typus des gr. *φάσχω*). Es liegt auf der Hand, dass der hittitische Zustand älter als der griechische sein muss; an die *-o*-Stämme kann die *H*-Konjugation ursprünglich nicht gebunden gewesen sein, da sie doch auch dem Perfektum eignet, das athematisch gebildet ist. Man hat nun aber bisher den griechischen Zustand als den gemeinsamen Ausgangspunkt aller zehn altbekannten Sprachzweige betrachtet, und man war bei dem bisherigen Stand unseres Wissens berechtigt, von den dagegen sprechenden Einzelheiten abzu- sehen. Diese Einzelheiten sind aber so zahlreich, dass es ganz klar ist, dass die zehn Sprachklassen sich nicht einheitlich dem Hittitischen entgegenstellen. Wir dürfen nicht mehr unbesehen lat. *dō* als Neuerung, gr. *δίδωμι* als die

<sup>1</sup> Die Bedeutung 'fasse, nehme zu mir' schimmert wohl immer durch; besonders deutlich z. B. Murš. S. 128. 37, S. 134. 15; dass hitt. Verbum entspricht assyr. *KAŠĀDU*, GÖTZE *Madd.* 173 und dem Ideogramm *KAR*, Ges. § 45; FRIEDRICH *Vertr.* übersetzt das mit *ar-ḥa* verbundene Verbum durch 'abfangen'; est ist also klar, dass *ú-* 'hierher' bedeutet, und dass HROZŇY *BoSt.* II 30<sup>5</sup> die richtige Etymologie gefunden hat: die Wurzel ist die des lat. *emō*; die *-jo*-Präsentia haben im Hittitischen wie in den anderen Sprachzweigen sehr um sich gegriffen, u. a. zur Ablösung unregelmässiger Formationen. Vgl. S. 135.

einzig ieur. Form betrachten. Aus der Übereinstimmung zwischen 1. Sing. auf *-ā* in den ältesten Teilen des Awesta und gr. *-ω*, lit. *-u* (reflexiv *-uo-s*) folgt zwar, dass das Alleinherrschen der Endung *-āmi* bei den thematischen Verben im Altindischen unursprünglich ist, nicht aber, dass diese Endung niemals altererbt wäre. Lat. *sum* aus *\*so-m* ist eine thematische Form nach der *m*-Konjugation; die Form ist wohl nicht altererbt, da es feststeht, dass 'ich bin' im Ieur. *\*és-mi* lautet (skr. *ásmi*, gr. *εἰμί*, lit. *esmí*, hitt. *e-eš-mi*); wenn der Typus aber nicht schon existiert hätte, wäre die Neubildung unverständlich. Auch die slavische Endung in *vedq* 'ich führe', die wohl auf *\*-ōm* zurückgeht, erklärt sich doch eigentlich nur, wenn zwei Endungen *\*-ō* und *\*-om* altererbt waren. Merkwürdig ist allerdings der Gegensatz zwischen *vedq* (Endung *-m*) und *jesmī* 'ich bin', aber nicht merkwürdiger als lit. 3. Sing. *vėda: ēsti* (oben S. 81<sup>1</sup>). Zuzugeben ist, dass eine Tendenz, die *H*-Konjugation auf die thematischen Präsenta zu beschränken und sie hier alleinherrschend zu machen, überall ausserhalb des Hittitischen zu spüren ist; sie kann aber in den verschiedenen Sprachzweigen parallel gewirkt haben; der Antrieb war doch überall vorhanden; er lag in der bunten und abstechenden Form, die die Endung *H* ausserhalb der thematischen Verba annehmen würde.

§ 63. Nicht ganz zu übergehen ist hier die Frage nach dem ursprünglichen Wesen des Unterschiedes zwischen *-H-* und *-m-*Konjugation. Ich werde daher aus meinen Ausführungen in den *Mémoires de la Soc. Finno-Ougrienne* LXVI (1933) etwas hier wiederholen. Nach meiner Überzeugung besteht ein Zusammenhang zwischen den beiden Konjugationsweisen und den beiden Formen des Nominativs der Nicht-Neutra. Nur der *-s*-lose Nominativ (*πατήρ*, *homō*)

war seit jeher ein wirklicher Nominativ; der -s-Nominativ war dagegen nach UHLENBECK IF XII 170 f., VERF. KZ 40. 152 ursprünglich ein obliquus Kasus, denjenigen Kasus vergleichbar, die in verschiedenen fremden Sprachfamilien bei transitiven Verben das ausdrücken, was nach unserem Empfinden Subjekt ist, während unser Objekt ebenso wie das Subjekt eines intransitiven Verbuns im Stammkasus steht (was eine gewissermassen passive Auffassung des transitiven Verbuns voraussetzt). So innerhalb des Nordkaukasischen im Awarischen: *wacas boşila ču* 'der Bruder kauft ein Pferd'; *wacas* ist Instrumentalis von *wac* 'Bruder', während *ču* 'Pferd' ohne Kasusendung steht. Auf verschiedene andere Sprachen habe ich KZ XL 151 verwiesen; hinzugefügt sei hier nur noch ein Hinweis auf das Urartäische, s. FRIEDRICH Einführung in das Urartäische, und die dort in § 21 und § 53 zitierte Literatur. Welche der beiden ieur. Konjugationsweisen hat nun der »intransitiven« und welche der »transitiven« Konstruktion gehört? Für die Beantwortung dieser Frage bietet uns der Umstand einen Anhalt, dass die *H*-Konjugation u. a. dem Perfektum eignete. Das Perfektum bezeichnete ursprünglich »den auf einer vorhergegangenen Handlung beruhenden Zustand eines Subjektes« (s. DELBRÜCK in Brugmann's Grundriss<sup>1</sup> IV S. 177, BRUGMANN Grdr.<sup>2</sup> II 3. 768); es war daher vorwiegend intransitiv (vgl. gr. *πέποιθα*, *ἔργονα* zu *πείθω*, *ῥήγγυμι* u. s. w.). Die *H*-Konjugation was also die »intransitive« Konjugation. Von der Verteilung des -*H* und -*m* im Präsens ist nicht viel zu lernen; Fällen wie hitt. *e-eš-mi* 'ich bin', *pa-a-i-mi* 'ich gehe', *da-aḫ-ḫi* 'ich nehme', *pí-iḫ-ḫi* 'ich gebe' kann man in zweierlei Weise zu begegnen versuchen. Einerseits durch die Erwägung, dass die beiden ieur. Konjugationsklassen sich nicht in allen Einzelheiten mit den ähnlichen Unterscheidungen fremder



Sprachen zu decken brauchten<sup>1</sup>; es ist durchaus denkbar, dass einige »intransitive« Verba sich der »transitiven« Konjugation anschlossen und umgekehrt; es ist leicht, aber mühsig, mögliche Abgrenzungen solcher Ausnahmefälle anzudeuten; vergessen darf man aber nicht, dass die Terminologie »intransitiv : transitiv« doch eigentlich nur von unserer Sprachauffassung aus zutreffend ist. Andererseits ist zu bedenken, dass von dem Zeitpunkte an, wo der alte casus activus für das Sprachgefühl mit dem Nominativ gleichwertig geworden war, leicht Verschiebungen in der Verteilung der *H*- und *m*-Endungen stattfinden konnten<sup>2</sup>.

§ 64. Auf Grund der zehn altbekannten Sprachzweige lassen sich die Abweichungen zwischen der *-H*-Konjugation (Verba auf *-ω* und Perfektum) und der *-m*-Konjugation in der folgenden Weise darstellen:

Sing. 1.	<i>-a, -ō</i>	<i>-m(i)</i>	<i>oīða. φέρω</i>	<i>á-krīñām, krīñāmi</i>
2.	<i>-tha, -e(i)</i>	<i>-s(i)</i>	<i>oīσθα, lit. vedi</i>	<i>á-krīñās, krīñási</i>
3.	<i>-e, -e(i)</i>	<i>-t(i)</i>	<i>oīδε, φέρει</i>	<i>á-krīñāt, krīñāti</i>
Pl. 3.	<i>-t</i>	<i>-ent(i), -nt(i)</i>	<i>skr. vidúr</i>	<i>á-krīñan(t), krīñánti</i>

<sup>1</sup> Als ich in einem Aufsatz von ALF SOMMERFELT in Nordisk tidsskrift (Letterstedtska) 1937. 584 mit Bezug auf die Sprache der Aranta in Australien die Bemerkung las, dass das Aktive als gehend, das Passive als sitzend aufgefasst wird, ist mir sofort der Gegensatz zwischen hitt. *pa-a-i-mi* 'ich gehe' (transitive Konjugation) und *e-ša-ri* 'er sitzt' (intransitive Konjugation) eingefallen.

<sup>2</sup> Ursprünglich mussten natürlich der casus nominativus und der casus activus nebeneinander bei den gleichen Substantiven vorkommen können. Als sie gleichwertig geworden waren, hat sich bei jedem Substantiv eine Wahl zwischen den beiden Formationen vollzogen. Die Wahl ist uns in einigen Fällen verständlich (bei den *-ā*-Stämmen entschied das Überwiegen der Abstrakta wie gr. *ὄργη* für den alten Nom., während bei den *-o*-Stämmen die zahlreichen Bezeichnungen für Lebewesen wie *ἄρκτος*, *deus* den alten casus activus begünstigten); in anderen Fällen ist der Grund der Wahl für uns nicht auffindbar.



In diesem Schema sind die tatsächlichen Ausgänge der 1., 2. und 3. Sing. der Verba auf  $-\omega$  ohne etymologische Analyse gegeben. — Im Vorübergehen hebe ich hervor, dass die Endungen der 1. Sing. an die beiden Stämme des selbständigen Pronomens  $*e\dot{g}\bar{o}$  und  $*me$  erinnern, und dass in der 3. Sing. in der  $-H$ -Konjugation keine wirkliche Personalendung vorliegt (der Nom. ist also unausgedrückt), während in der  $-m$ -Konjugation das  $-t$  mit dem Anlaut der obliquen Kasus des Pronomens  $*so$ ,  $*s\bar{a}$ , Akk.  $*tom$ ,  $*t\bar{a}m$  stimmt. Bemerkenswert ist der Parallelismus der Endungen der 3. Pl.  $*-r$ :  $*-nt$  mit den Deklinationsformen  $\bar{v}\delta\omega\rho$ :  $\bar{v}\delta\alpha\tau\text{-}\omega\varsigma^1$ .

§ 65. Die einzelnen Endungen des Aktivs erklären sich zum grössten Teil verhältnismässig leicht. So stimmen die **Endungen der 1., 2., 3. Sing. Präs. Akt.** der  $-m$ -Konjugation  $-mi$ ,  $-\dot{s}i$ ,  $-zi$  ganz mit skr.  $-mi$ ,  $-si$ ,  $-ti$  überein; sie enthalten alle das die Gegenwart kennzeichnende  $-i$  (das  $-i$  der »primären« Endungen). Merkwürdigerweise scheint die Verwendung dieses Elements in der  $H$ -Konjugation spärlicher als in der  $-m$ -Konjugation gewesen zu sein; es fehlt gänzlich in dem regelmässigen Perfektparadigma und in 1. Sing.  $\varphi\acute{e}\rho\omega$ . Da das  $-i$ , wie wir sofort sehen werden, sich im Hittitischen analogisch verbreitet hat, so ist es möglich, dass es auch in 1. Sing.  $-hi$  auf einer Neuerung beruht. Indessen

<sup>1</sup> Die nach meinem Aufsätze in den Mém. Soc. F.-Ougr. LXVII erschienenen einschlägigen Arbeiten haben mich zu keiner Änderung meiner Ansichten veranlasst. VAHLANT BSL 37. 93—108 stimmt, offenbar ohne meinen Aufsatz zu kennen, in einem wesentlichen Punkte (der Annahme eines Gegensatzes zwischen transitiver und intransitiver Konjugation) mit mir überein. Seine Ansichten über die Entstehung der thematischen Präsensia (BSL 38. 89—101) sind mir meistens unannehmbar; nur in der Annahme thematischer Verba auf  $*-mi$  sind wir (wenn auch nicht in der Begründung) zusammengetroffen. So jedoch schon St. Gr. S. 278.

beweisen lit. 2. Sing. *vedì*, gr. 3. Sing. *φέρεται*, dass das *-i* von der *-H*-Konjugation nicht ausgeschlossen war. Auf die Schreibung *a-ša-aš-he* 'ich besetze' KBo III 28. 24 vermag ich ebenso wenig wie COUVREUR Mélanges Cumont 551<sup>1</sup> irgend ein Gewicht zu legen.

In der 2. Sing. kennt das Hittitische keine dem lit. *vedì* (reflexiv *vedìe-s*) entsprechende Form. Wir müssen also an das *\*-tha* des Perfektums (gr. *οἴσθα*, skr. *vēttha*) anklüpfen (über *\*-tha* im Keltischen s. HENRY LEWIS & HOLGER PEDERSEN A Concise Comparative Celtic Grammar S. IV). Das Hittitische hat aber wie in der 1. Sing. eine Form auf *-i*, also *-thi*, vorgezogen. Schon MARSTRANDER Caractère indo-européen de la langue hittite S. 143 hat angenommen, dass *th* mit Bezug auf die Assibilierung sich anders als *t* verhält; deshalb hier *-ti* im Gegensatz zum *-zi* der 3. Sing. der Verba auf *-mi*.

Die 3. Sing. gr. *φέρεται* hat überhaupt keine Personalendung; denn das *-ε-* gehört zum Stamm und das *ι* ist Zeichen der Gegenwart. Man würde danach erwarten, dass die 3. Sing. des Perfekts, das athematisch gebildet ist und die Gegenwartspartikel *-i* in der Regel nicht verwendet, auf den letzten Wurzelkonsonanten auslautete. Tatsächlich endigt sie aber auf *-e*, das man immerhin als aus der thematischen Konjugation entlehnt erklären könnte. Anders urteilt jedoch KURŶLOWICZ Symbolae Rozwadowski I 103, der in allen drei Singularformen des Perfekts ein angehängtes *-e* finden will: 1. Sing. *\*-a* aus *\*-He*, 2. Sing. *\*-tha* aus *\*-tHe*. Wenn er hiermit Recht haben sollte, müsste man wohl die Erklärung auch auf die 3. Pl. lat. *rūpēre* ausdehnen. Das Perfektum hätte also *-e* in denjenigen Personen gehabt, die im Präsens *-i* haben können, und die im Medium *-o* (und wohl auch *-e*) haben können. Wie dem auch sein mag, das

Hittitische kennt wie in der 1. und 2. Sing. nur eine Form auf *-i*. Athematisch *ša-ak-ki* 'er weiss', *a-ki* 'er stirbt', *da-a-i* 'nimmt' (1. Sing. *da-aḫ-ḫi*), *da-a-i* 'legt' (1. Sing. *te-eḫ-ḫi*), *šu-up-pí-ja-aḫ-ḫi* 'reinigt, weiht' (Stamm */suppijaḫḫ-*); die Verba auf *-aḫḫ-* haben in der 2. Sing. regelmässig *-aḫ-ti*, in der 1. Sing. aus leicht ersichtlichen Gründen *-aḫ-mi*); thematisch *šar-ra-i* 'er teilt', *wa-aš-ta-a-i* 'sündigt'. In der Endung *-a-i* ist ein altes *e* durch Dissimilation gegen das *i* zu *a* geworden; die fakultative Doppelschreibung des *a* dient zur Bezeichnung des Hiats (vgl. oben § 32 S. 38); in dem entsprechenden gr. *-ei* ist der Hiatus aufgehoben.

§ 66. In der 1. und 2. Pl., die in beiden Konjugationen auf */-weni/* und */-teni/* ausgehen, ist das *-i*, das die Präsensformen von den Präteritalformen */-wen/* und */-ten/* unterscheidet, unbedingt eine hittitische Neuerung. Denn in diesen Personen war der Unterschied zwischen den primären und den sekundären Endungen ursprünglich ein ganz anderer (skr. *krīṇī-más*: *á-krīṇī-ma*; *krīṇī-thá*: *á-krīṇī-ta*). Die Erklärung der Endungen hat also von den Formen */-wen/* und */-ten/* auszugehen. In der 1. Pl. finden wir statt */-weni/* und */-wen/* die Endungen */-meni/* und */-men/* nach einem *-u-*, also vor allem in den Verben auf *-nu-* (*ar-nu-um-me-ni* 'wir bringen', *wa-aḫ-nu-um-me-en* 'wir wandten') und als Unregelmässigkeit in ein paar anderen Fällen (*u-un-nu-um-me-en* 'wir trieben her' zu Präs. 3. Sing. *u-un-na-i*; *tar-nu-um-me-ni*, Prät. *tar-nu-mi-en* von *tar-na-aḫ-ḫi* 'ich lasse hinein, heraus'; *tum-me-ni* 'wir nehmen', vgl. aber Prät. *da-a-u-en* § 61; *pí-e-tum-me-e-ni* 'wir bringen hin', *ú-tum-me-e-ni* 'wir bringen her', Kompos. von *da-aḫ-ḫi*; *ú-e-tum-me-en*, *ú-e-du-me-en* 'wir bauten', das unkomponiert ist, vgl. § 79, aber von den beiden vorhergehenden Verben beeinflusst sein mag). Die Endung */-men/* entspricht dem



gr. *-μεν*, einer nach MSL 20. 173 f. (MEILLET) zu beurteilenden Nebenform der ieur. sekundären Endung *\*-me*, skr. *-ma* (oder *\*-mē*, lit. *vėdame*, reflexiv *vėdamė-s*, vgl. die Schreibung *tar-nu-um-me-e-ni*?). Die Endung */-wen/* beruht dagegen auf dem Dual, wo die Endung der 1. Pl. mit *-w-* anlautete (skr. primär *-vas*, sekundär *-va*). Im Hittitischen haben die Dualformen sich parallel mit den Pluralformen entwickelt, und als die Unterscheidung zwischen einem Dual und einem Plural aufgegeben wurde, sind die Dualformen in der Regel vorgezogen worden (vgl. dazu die Verwendung von Dualformen auf *-wa* als Plur. in polnischen Dialekten, MIKLOSICH III 446). Aus Rücksichten der Deutlichkeit wurde jedoch nach *u* die Pluralendung gewählt; für *tum-me-ni* ist von einer Form mit schwundstufiger Wurzel *\*d-me* anzugehen (vgl. skr. *da-d-más*, *á-da-d-ma*); das *u* ist in derselben Weise entwickelt wie in *šu-um-me-eš* (§ 59 S. 75); zur Schwundstufe in der Anfangssilbe vgl. *zi-ik-ki-iz-zi* 'pfllegt zu legen' */zkkizzi/* von der ieur. Wurzel *\*dhē* mit dem Iterativsuffix *-ske-* (FRIEDRICH Verträge I 82).

**Anm.** Die Vermutung STURTEVANT'S Gr. § 385, dass die hittitische Doppelheit *w : m* in der 1. Pl. im Gegensatz zur Verteilung auf Dual und Plural in den übrigen ieur. Sprachen eine Altertümlichkeit darstelle, ist gänzlich unnötig. Der Ursprung der beiden Endungen kann in ganz anderer Weise gedacht werden, als Sturtevant es tut, ist aber in unserem Zusammenhang ohne Belang.

Die 2. Pl. *-te-ni*, *-ten* hat sich nach dem Muster der 1. Pl. entwickelt (vgl. lat. *scrībitis* nach *scrībinus*, arm. 2. Pl. *berēk'* nach 1. Pl. *beremk'*). Ob man dabei von der primären Endung *\*-the* oder von der sekundären Endung *\*-te* auszugehen hat, lässt sich apriori nicht entscheiden. Nach dem von Sturtevant gebrachten Material scheint es, dass die Doppelschreibung des *-e-* (*e-ip-te-e-ni* 'Ihr nehmt') häufiger ist als in der 1. Pl.



§ 67. Im Präteritum hat die 1. Sing. in der *-h*-Konjugation die Endung */-hhun/*, in der *-m*-Konjugation die Endung */-nun/* nach Vokal, *-un* nach einem Konsonanten: *da-ah-hu-un* 'ich nahm', *i-ja-nu-un* 'ich tat', *e-ip-pu-un* 'ich fasste' (Präs. *e-ip-mi*). Man sollte eigentlich die Präsens-Endung ohne das *-i* erwarten; also *\*-hb*, *\*-m > \*-n* nach Vokal, *\*-m̄* nach Kons. Die beiden ersten Endungen sind nach dem Übergang eines auslautenden *-m* in *-n* durch die Anfügung von *-un* erweitert worden; sie enthalten also zweimal eine Personalendung. Die weitere Frage ist also, woher die Endung *-un* stammt; kann sie da entstanden sein, wo wir sie finden, d. h. bei den konsonantisch auslautenden *-m*-Verben? Widerlegen kann man das wohl kaum; zwar wird auslautendes *-n̄* zu *-an* (*la-a-ma-an* 'Name' § 39), aber unmöglich wäre es nicht, dass *m̄* ein anderes Schicksal als *n̄* gehabt hätte. Auch das Präverbium (die Postposition) *kat-ta*, gr. *κατά*, altcymr. *cant* kann als Widerlegung nicht gelten; zwar beruht *kat-ta* auf *\*k̄m̄-ta* (vgl. lat. *cum*); aber hier könnte *-m̄t-* sehr frühzeitig zu *-nt-* geworden sein. Bedenklicher ist das vom Zahlwort 'sieben' abgeleitete *ši-ip-ta-mi-ja*, worüber EHELOLF OLZ 1929. 323 ff. gehandelt hat. Es wird doch ebenso wie *da-ma-aš-zi* 'bedrängt, tut Gewalt an' (zu gr. *ἐ-δάμασσα*) ein ieur. *-m̄m-* enthalten. Man kann sich diesem Bedenken immerhin dadurch entziehen, dass man für *-m̄m-* (*-m̄-* vor Vokal) ein anderes Ergebnis als für *-m̄-* vor Kons. und *-m̄* im Auslaut annimmt. Aber etwas Positives lässt sich für die Vermutung, dass *m̄* im Hittitischen *u*-Färbung angenommen hätte, nicht beibringen. Man wird daher doch wohl eher anzunehmen haben, dass *-un* auf *\*-om* beruht und also ursprünglich dem Paradigma der thematischen Verba angehört hat; von da ist es auf die konsonantischen *-m*-Verba übertragen worden

(*e-ip-pu-un* 'ich fasste', *pa-a-un* 'ich ging', \**pajun*) und weiterhin zur Verdeutlichung der Endung der *-H*-Verba verwendet worden; schliesslich ist *-un* auch der 1. Sing. der athematischen vokalisch auslautenden *-m*-Verba angehängt worden. Das so entstandene bequeme Muster (*ar-nu-nu-un* 'ich brachte', *i-ja-nu-un* 'ich tat') ist dann bei den thematischen *-m*-Verben nachgeahmt worden; so erhielt man *pí-e-ḫu-te-nu-un* 'ich führte weg', *ú-e-mi-ja-nu-un* 'ich fand', *ak-ku-uš-ki-nu-un* 'ich pflegte zu trinken, tränken'. In dieser Weise ist die Endung *-un* von denjenigen Verben verschwunden, wo sie entstanden war.

§ 68. 1) Es ist auffällig, dass die 2. und 3. Sing. im Prät. identisch sind. Die gewöhnliche Endung ist in der *-H*-Konjugation *-s*, dem jedoch nach einem *-a-* bisweilen, nach einem Konsonanten meist ein *-e-* vorausgeht: *da-a-iš* von *te-eḫ-ḫi* 'ich lege', *i-ja-an-ni-eš* von *i-ja-an-na-i* 'schreitet vorwärts, marschirt' (§ 82), *da-a-li-iš* von *ta-la-a-i* 'lässt, belässt' (§ 79), *ma-ni-ja-aḫ-ḫi-iš* 'verwaltete' von *ma-a-ni-ja-aḫ-mi* (vgl. § 65 S. 88).

2) Daneben gibt es nun aber eine 2. Sing. auf *-ta*: *da-a-at-ta* 'du nahmst (für dich)' Madd. S. 32. 56, S. 34. 72 (hier mit vorausgehendem *-za*), *šar-ra-at-ta* 'du brachst' (*šar-ra-i* 'er bricht, teilt'), *pa-aḫ-ḫa-aš-ta* 'du schütztest' (1. Sing. Präs. *pa-aḫ-ḫa-aš-ḫi*), *i-ja-aš-ḫa-at-ta* 'du trauest', *pa-it-ta* 'du gabst' (Madd., *pí-iḫ-ḫi* 'ich gebe'), *da-it-ta* 'du setztest'. Diese Form kann aber auch als 3. Sing. fungieren: *ša-ak-ta* 'du wusstest', *še-ik-ta* 'er wusste'. Und es gibt Fälle, wo *-ta* nur in der dritten Person belegt ist: *ak-ta* 'er starb' (*a-ki* 'stirbt'), *ir-ta* oder *a-ar-ta* 'er kam an' (*a-ri* 'er kommt an'), *a-še-eš-ta*, *a-ša-aš-ta* 'er setzte' (1. Sing. Präs. *a-ša-aš-ḫi*), *ku-u-ru-ri-ja-aḫ-ta* 'er verfeindete sich' (1. Sing. *ku-ru-ri-ja-aḫ-ḫu-un*), *ḫa-mi-ik-ta* 'er band' (*ḫa-ma-an-ki*

'bindet'). STURTEVANT will die Endung in den beiden Personen verschieden lesen: 2. Sing. /sakta/, 3. Sing. /sekt/. Das scheint mir unberechtigt zu sein. Die Endung *-ta* der 2. Sing. will Sturtevant Gr. S. 258 § 408 mit ieur. *\*-tha* in gr. *oĩθa*, skr. *věttha* vergleichen; ich würde aber dann annehmen, dass die Endung analogisch auf die 3. Person übertragen worden wäre. Zwei Umstände deuten in der Tat darauf, dass die hittitische Endung ursprünglich der zweiten Person gehört hat: die relative Häufigkeit der Endung gerade in der (an sich seltener vorkommenden) 2. Sing. und die unregelmässige Ablautstufe *-e-* in *še-ik-ta*, *ir-ta*, *a-še-eš-ta*, die sich am leichtesten durch den Einfluss der 2. Pl. (*še-ik-te-ni* 'Ihr wisset') erklärt. Man kann sich jedoch nicht verhehlen, dass ein Teil der Belege an das Medium denken lassen könnten. Der Zusammenhang legt bei *da-a-at-ta* medialen Sinn nahe; *šar-ra-at-ta* und *pa-aḥ-ḥa-aš-ta* gehören zu Verben, von denen mediale Formen mit transitiver Bedeutung belegt sind; ganz besonders bemerkenswert ist der Parallelismus zwischen *šar-ra-at-ta* 'du übertratest (die Eide)' Madd. S. 10. 42 und dem deutlich medialen 3. Sing. *šar-ra-at-ta-at* 'er übertrat (den Eid)' Madd. S. 24. 20. Bei *ir-ta*, *a-ar-ta* kann man in teilweisem Anschluss an STURTEVANT Language III 165 f. annehmen, dass *a-ri* 'kommt an' ein altes Perfektum ist (zur perfektischen Bedeutung vgl. d. *ankommen in einer Stadt*), neben dem von derselben Wurzel ein mediales Präsens bestand, wie *ῥορμαι* (lat. *orior*) neben *ῥορqa*. Das mediale Präsens besteht tatsächlich mit der Bedeutung 'sich stellen' und mit Verschiebung zu 'stehen': 3. Sing. *ar-ta-ri*. Zu einer Zeit, wo die Bedeutungen des Präsens und des Perfekts sich näher standen als in unseren Texten, kann das Perfektum vom Präsens teilweise mit medialer Flexion infiziert worden sein. Was *ku-u-ru-ri-*



*ja-ah-ta* betrifft, fällt die intransitive Bedeutung auf, da die meisten der mit dem Suffix *-ahh-* (lat. *-ā-*) gebildeten Denominative transitiv sind; vielleicht war die intransitive Bedeutung von nachher aufgegebener medialer Flexion bedingt, wovon *ku-u-ru-ri-ja-ah-ta* der einzige Rest wäre. Formell steht der Deutung von *-ta* als mediale Endung des Prät. (statt des regelmässigen *-ta-at*) nichts im Wege. Und wenn man die Wahl zwischen dieser Deutung und Sturtevant's Vergleich mit *oľσθα*, *vettha* hat, muss der Umstand in die Wagschale fallen, dass ieur. *\*-tha* keine Sekundärendung, sondern eine Perfektendung war. Da das Perfektum im Hittitischen sich nicht zu einem Tempus der Vergangenheit entwickelt hat, so konnte auch *\*-tha* füglich nicht zu einer Endung des Prät. werden. Wir werden also das hittitische *-ta* als eine Medialendung deuten müssen. Aber auch in diesem Falle war die Endung innerhalb der *-H*-Konjugation nur in der 2. Sing. ererbt. Die Verwendung als 3. Sing. muss also unbedingt auf analogischer Übertragung beruhen.

3) Eine Analogiebildung setzt aber ein Muster voraus. Es muss also im voraus einen Fall gegeben haben, wo die 2. und 3. Sing. identisch waren. In der *-m*-Konjugation kann das Muster aber nicht gesucht werden. Es muss also in *da-a-aš* 'du nahmst, er nahm', *da-a-iš* 'du legtest, er legte' oder deren Vorformen vorhanden gewesen sein. Und in der Tat weist Einiges darauf hin, dass die merkwürdige Identität der 2. und 3. Sing. seit Alters in der *-H*-Konjugation nicht unbekannt gewesen ist. Lit. 2. Sing. Präs. *vedi* (reflexiv *vedie-s*) geht ebenso wie gr. 3. Sing. *φέρει* auf *\*-ei* zurück. Freilich stimmen die Intonationen nicht (gr. *σπεύδει* u. s. w. setzt Circumflex-Intonation voraus; zu beachten ist jedoch, dass *-i* eine Partikel war, die noch ins Einzelleben der verschiedenen Sprachzweige hinein als solche empfunden



gewesen sein kann). Aber auch an sich zeugt das Griechische für ursprüngliche Identität der beiden Personen, da *φέρεις* neben *φέρει* offenbar ein sekundär angetretenes -ς hat (übrigens kann die 2. Sing. auf -εις eventuell die 3. Sing. in Bezug auf Akzent und Intonation beeinflusst haben; *σπεύδεις*, *παιδεύεις* ist jedenfalls regelmässig und kann *σπεύδει*, *παιδεύει* hervorgerufen haben). Dazu kommt als dritter Zeuge ir. 2. Sing. -bir (MEILLET MSL XIV 412—415, VERF. VKG II 342, HENRY LEWIS & HOLGER PEDERSEN Gramm. 282). Da nun der thematische Präsensausgang -ei, wie schon oben § 65 S. 87 hervorgehoben, in Wirklichkeit keine Personalendung enthält, so würde man erwarten, dass die entsprechenden Präteritalformen auf den Stammauslaut endigten. Dies mag auch wirklich einst der Fall gewesen sein; aber die so gebildeten Formen werden dem Sprachgefühl allmählich wegen ihrer (besonders bei den einsilbigen konsonantischen Stämmen fühlbaren) Kürze anstössig geworden sein, sodass man es vorzog, Formen eines mit -s erweiterten Stammes zu verwenden.

Dieselbe -s-Erweiterung erscheint gelegentlich auch in einigen anderen Fällen (immer vor -t)<sup>1</sup>: *pa-iš-ti* = *pa-it-ti* 'du gibst', 2. Pl. Ipv. *da-a-iš-tin* 'legt!', *me-mi-eš-tin* 'sprechet!', *na-eš-tin* 'sendet', 3. Sing. Ipv. *ta-a-li-eš-du* 'er lasse!'. Von dem Verbum 'sehen' gibt es neben regelmässigen Formen wie 1. Sing. *u-uh-hi*, 2. Sing. *a-ut-ti* die Erweiterungen *a-uš-zi* 'er sieht', *uš-te-ni* 'Ihr seht', Prät. 2., 3. Sing. *a-uš-ta*, Ipv. 3. Sing. *a-uš-du*. Es mag versuchend sein, lat. *ēgistī*, *ēgistis* zu vergleichen, wie MEILLET BSL 34. 127 ff. es tut; ob wirklich ein historischer Zusammenhang denkbar ist, kann hier unerörtert bleiben; »un procédé ancien« im Sinne einer urindoeuropäischen Bildungsweise liegt aber

<sup>1</sup> Vgl. jetzt STURTEVANT Lg. XIV 14.

nicht vor<sup>1</sup>. Die hittitische Silbe /-es-/ muss von solchen Fällen stammen, wo neben einem Wurzelverbum eine -es-Erweiterung mit nur leise nüancierter Bedeutung bestand. Neben *lu-uk-zi* 'wird hell' steht so *lu-uk-ki-eš-ta* 'es wurde hell' (s. GÖTZE Murš. 256, FRIEDRICH ZA N. F. V 49 f.). Es handelt sich um diejenige -es-Bildung, aus der nach meinen Darlegungen in *Les formes sigmatiques du verbe latin* das Futurum erwachsen ist, die aber daneben auch in nicht-futurischer Bedeutung bestehen blieb (skr. *tr-ás-a-ti* u. s. w., KUIPER *Glotta* 21. 284 ff., *Acta Orientalia* 12. 190—306, Die indogermanischen Nasalpräsentia, Amsterdam 1937, S. 36 ff.). Die Bildung ist im Hittitischen in der alten Verwendung deshalb selten geworden, weil das gewöhnliche Präsens die futurischen Funktionen übernahm. Dagegen ist sie in einer anderen Verwendung produktiv geworden: mit dem -es-Suffix werden von Adjektiven Inchoativa abgeleitet: *i-da-la-u-e-eš-zi* 'wird böse' (*i-da-a-lu-uš* 'böse'), *sal-li-eš-zi* 'wird zu gross' (*sal-li-iš* 'gross'). Ausgangspunkt für diese Verwendung werden Fälle gewesen sein, wo das betreffende Adjektiv neben einem Verbum stand, wovon in Wirklichkeit die /-es-/Form abgeleitet war, die nachträglich mit dem Adjektiv eine besonders enge Assoziation einging. Neben der Suffix-Form /-es-/ existiert auch einfaches -s- nach einem Vokal: *da-ma-aš-zi* 'bedrängt', Prät. Pl. 3. *ta-ma-aš-šir*, zu lat. *domāre*; *iš-ta-ma-aš-mi* 'ich höre', 3. Pl. *iš-ta-ma-aš-ša-an-zi*; dieser Typus ist jedoch nicht produktiv. Auch nach einem Konsonanten kann einfaches -s- vorkommen: *kar-aš-mi* 'ich schneide ab', 3. Pl. *kar-ša-an-zi* (zu gr. *κείρω*, an. *skera*; die 1. Sing. ist /*karsmi*/ zu lesen; das zweite *a* ist graphisch;

<sup>1</sup> Mit Bezug auf lat. *ēgerō*, *ēgeram* verweise ich auf meinen Aufsatz *Les formes sigmatiques du verbe latin et le problème du futur indoeuropéen*, Copenhagen 1921.

die fingierte Silbe richtet sich in der Vokalfarbe nach der vorhergehenden wirklichen Silbe).

Danach sind die Typen *da-a-iš* 'legte(st)', und *da-a-aš* 'nahm(st)' ohne weiteres verständlich. Fraglich ist nur, ob es einen Typus auf -s- nach einem Konsonanten im Prät. der -H-Konjugation gibt. Er ist jedenfalls selten. Wenn man neben *ak-ta* 'starb' teils *ak-ki-iš*, teils *ag-ga-aš* findet, so darf man jedenfalls nicht beide Formen als */aks/* (STURTEVANT Gr. 284) lesen; *ak-ki-iš* kann nur */akkes/* gelesen werden (auch *ma-ni-ja-aḥ-ḥi-iš* 'verwaltete' kann trotz Sturtevant Gr. 285 nur */manijahhes/* gelesen werden; dass die Hittiter in solchen Fällen einen wirklichen Vokal gemeint haben, geht doch auch aus der Schreibung *wa-aḫ-ḫa-ri-eš* zu *wa-aḫ-ḫa-a-ri* 'fehlt' hervor). Dagegen kann *ag-ga-aš* allerdings */aks/* gelesen werden; wir hätten dann in */akkes/*:*/aks/* einen Rest des im -es-Typus einst vorhandenen Ablauts zu erkennen. Aber *ka-ri-pa-aš* 'verzehrte' erregt Zweifel. Und gewiss könnte man auch */akkas/* lesen und das danebenstehende */akkes/* ebenso erklären wie 1. Pl. *ta-me-eš-šu-u-en* neben 3. Pl. *ta-ma-aš-šir*, d. h. durch Vermischung zweier Typen. Bei *a-ar-aš* 'kam an' deutet die Schreibung bestimmt auf */ars/*.

An die Endung -es- tritt nicht selten eine Erweiterung -ta: *me-mi-iš-ta* 2. 3. Sing. Prät. von *me-ma-aḥ-ḥi* 'ich sage', *up-pí-eš-ta* 'du schicktest, er schickte' (AU) von *up-pa-aḥ-ḥi*, *pa-iš-ta* 'du gabst', *da-iš-ta* 'du legtest', *na-iš-ta*, *na-eš-ta* 'er sandte' von *ne-eḥ-ḥi* 'ich sende' u. s. w.; vgl. *a-uš-ta* oben S. 94. Auch hier ist -e- vor dem -s- immer wirklich zu sprechen.

Die -s-Verba gehörten der -m-Konjugation an: *iš-ta-ma-aš-mi* 'ich höre', *iš-ta-ma-aš-zi* 'er hört'. Die 2. Sing. *iš-ta-ma-aš-ti* (neben *dak-ki-iš-ši* KBo III 28. 15) beweist dagegen



nichts; die Endung */-si/* war nach einem *-s-* ebenso un-  
bequem wie die Endung *-hi* nach *-h<sub>h</sub>-* (oben S. 88). Wirk-  
liche Spuren von *-H-Flexion* sind äusserst spärlich: *dag-ga-*  
*aš-hi* Vertr. II 136. 59, *pa-aḥ-ḥa-aš-hi* 'ich schütze', *pa-a-ši*  
neben *pa-aš-zi* 'tut einen Schluck' FRIEDRICH Arch. Or. VI  
374<sup>1</sup>, *ki-ša-ri* 'wird' neben dem reduplizierten *ki-ik-ki-iš-*  
*ta-(a-)ri*. Und die ins Paradigma der *-H-Konjugation* ein-  
gedrungenen Formen zeigen ebenfalls *-m-Flexion*: Ipv.  
3. Sing. *ta-a-li-eš-du*, *a-uš-du* (oben S. 94); die 2. Sing. Präs.,  
*pa-iš-ti* bedeutet wiederum nichts. Ich nehme trotzdem an,  
dass die seltene *-H-Flexion* der *-s-Verba* für die 2., 3. Sing.  
*da-a-aš*, *da-a-iš* vorauszusetzen ist, die also seit jeher ohne  
Personalendung waren. Später drang bei dem *-es-Typus* die  
*-m-Flexion* nach dem Muster der lebendigen Klasse der *-es-*  
*Verba* ein; so entstand *me-mi-iš-ta*, *up-pí-eš-ta*, deren *-ta* also  
nicht mit dem *-ta* von *da-a-at-ta* u. s. w. identisch ist. Bei  
dem Typus *da-a-aš*, *ag-ga-aš* trat diese Neuerung deshalb  
nicht ein, weil lebendige Muster fehlten. (Anders urteilen  
STURTEVANT Gr. S. 254 § 390 und WALTER PETERSEN  
Language IX 29, die das *-s-* der 3. Sing. *da-a-aš*, *da-a-iš* aus  
\**-s-t* erklären, was zu der Annahme nötigt, dass auslautendes  
*/-st/*, wo es im Hittitischen auftritt, auf Restitution beruht;  
so in *e-eš-ta* 'war', s. unten).

4) In der *-m-Konjugation* kann die Gleichheit der 2. und  
3. Sing. nicht ursprünglich sein; hier hatte die 2. Sing.  
ursprünglich die Endung *-s*, während die 3. Sing. auf *-t*  
ausging (s. § 64)<sup>1</sup>. Es muss sich um eine Analogiebildung  
nach der *-H-Konjugation* handeln; und zwar wird diese  
Analogiebildung vor dem Antritt der *-s-* oder *-es-Erweiterung*  
stattgefunden haben. Die tatsächliche Endung ist in beiden  
Personen *-t*, wofür nach einem Konsonanten *-ta* geschrieben

<sup>1</sup> Über Reste der 2. Sing. auf *-s* s. GÖTZE Madd. 58—62.



wird: *ku-en-ta* 'tötete(st)', *e-eš-ta* 'war(st)', *e-iz-ta* 'ass' (*e-it-mi* 'ich esse'), *e-ip-ta* 'fasste(st)', *ú-e-ik-ta* 'verlangte', *li-in-ik-ta* 'schwur', *ḥar-ta* 'hatte(st)'. Diese Formen sind zu lesen: /*kwent*/, /*est*/, /*ezt*/, /*ept*/, /*wekt*/, /*lenkt*/, /*ḥart*/, und die Schreibung erklärt sich aus der Unmöglichkeit, mit den Mitteln der Keilschrift eine auslautende Gruppe von zwei oder drei Konsonanten auszudrücken. Da aber ein auslautendes *-t* nach *-n* schwinden sollte, muss /*kwent*/ eine erneuerte Form sein (dasselbe würde von /*est*/ gelten, wenn die Sturtevant'sche Deutung der 2. und 3. Sing. der *-H*-Konjugation richtig wäre). Die Formen auf *-iš-ta*, *-eš-ta* der *-H*-Konjugation werden ebenso wie die entsprechenden Formen der lebendigen *-es*-Verba zu sprechen sein: *up-pí-eš-ta* 'sandte' /*uppest*/ wie *lu-uk-ki-eš-ta* 'wurde hell' /*lukkest*/.

§ 69. Die 3. Pl. des Prät. hat in allen Verben die Endung /*-er*/. Wenn die Schlussilbe der Form nicht durch ein dreilautiges Zeichen ausgedrückt wird (*e-šir* 'sie waren'), ist das letzte Zeichen immer *ir*, da kein anderes Zeichen zur Verfügung steht. Zahlreiche Schreibungen bezeugen aber, dass der Vokal ein *e* war: *e-še-ir* 'sie waren', *e-te-ir* 'sie assen', *da-aš-ki-e-ir* 'sie pflegten zu nehmen' (/*dasker*/). Dem durchgeführten /*-er*/ im Prät. steht gleichfalls durchgeführtes *-an-zi* im Präs. gegenüber. Diese Verteilung der Endungen kann nicht die alte sein. Zwar zeigen alle die übrigen ieur. Sprachen statt der von der Theorie (§ 64) geforderten Verteilung die *-nt*-Endungen im Präsens sowohl in den Verben auf *-ō* als in den Verben auf *-mi*; für das Perfektum ergibt aber die Vergleichung das Vorhandensein einer *-r*-Endung, die im Hittitischen, wo das Perfektum ein Tempus der Gegenwart geblieben ist, aufgegeben worden ist. Die Endung /*-er*/ des Prät. kann nicht aus dem Perfekt, wohl aber aus dessen Augment-Tempus (Plusquamperf.) und aus gewissen

anderen Augmenttempora stammen; nur so ist die präteritale Bedeutung verständlich. Eine weitere Frage ist die, ob die Endungen des Perfekts und der Augmenttempora identisch gewesen sind, worauf das Indische deutet, oder ob ein Unterschied vorhanden gewesen ist (etwa in den Augmenttempora *-r*, im Perf. *-re*, vgl. lat. *rūpēre* oben S. 87 Z. 4 v. u.; tochar. B *weñāre*, *sāk-š-āre* stimmen zwar auffällig zum Lateinischen, scheinen aber in der letzten Silbe nicht ieur. *-e* gehabt zu haben, das im Tocharischen nicht erhalten bleibt, sondern etwa *-o*, das aus dem Medium stammen müsste).

§ 70. Die Endungen des Ipv. stimmen gut zu den anderen ieur. Sprachen. Die 2. Sing. zeigt meistens den Stamm ohne Endung: *da-a* 'nimm!', *ḥa-at-ra-a-i* 'schreibe' (/ *-āi* / aus *\*-āje*; auf athematische Verba übertragen: *pa-aḥ-ši* 'schütze'; anders WALTER PETERSEN AJPh. 53. 210, COUVREUR Mélanges Cumont 557 f.), *al-la-pa-aḥ* (3. Sing. Präs. *al-la-pa-aḥ-ḥi*, Bedeutung unbekannt). Daneben gibt es Formen auf *-t*: *ar-nu-ut* 'bringe!', *i-it* 'geh!'. Mit HROZNÝ SH 130<sup>2</sup>, 173 und FRIEDRICH ZDMG 76. 187 f. vergleiche ich ḡρνḡθι, ἰθι; *\*-dhi* war eine enklitische Partikel, und wurde offenbar noch im Hittitischen als solche empfunden; daraus erklärt sich der Schwund des *-i*; denn in enklitischen Wörtern ist Vokalschwund im Hittitischen eine gewöhnliche Erscheinung.

Das *-u* der 3. Person (*da-a-ú* 'er nehme!', *a-ku* 'er soll sterben', *pa-id-du*, *pa-it-tu* 'er soll gehen', *i-ja-du* 'er tue!', Pl. *da-an-du*, *i-ja-an-du*) ist aus dem Indoiranischen wohl bekannt (skr. *krīṇā-tu*, *krīṇ-ántu*). Es tritt an die Stelle des *-i* des Präsens.

In der 2. Pl. ist der Ipv. mit dem Prät. identisch (*da-at-te-en*, *da-at-tin*), hat also wie in den anderen ieur. Sprachen einfach die sekundären Endungen.

Formen der 1. Sing. hat FRIEDRICH IF 43. 257 f. nachgewiesen: *ag-ga-al-lu* 'ich will sterben', *pí-iš-ki-el-lu* 'ich will geben', *a-ša-al-lu*, *e-eš-lu-ut*, *e-eš-li-it* 'ich will sein'. GÖTZE Madd. 145 deutet mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit *da-lu-ug-nu-la* und *bar-ga-nu-la* KUB XII 63 I 30 f. als 'wir wollen (die Wege) lang machen', 'wir wollen (die Berge) hoch machen'. Dass dies eine hittitische Neuerung ist, leuchtet ein; die etymologische Deutung ist also für den Hauptgesichtspunkt dieser Untersuchung von untergeordneter Bedeutung. Es kann sich um ursprüngliche Nominalformen handeln, die sich dem Verbalsystem angepasst haben; in solchem Falle würde die Erklärung von den Formen auszugehen haben, die den alten Verbalformen am unähnlichsten sind. Da nun sowohl *-u* als *-t* im alten Imperativsystem vorkommen, so würde man wohl von *-li-* als der ältesten Form des Suffixes ausgehen müssen, die unter dem Einfluss der echten Imperativformen zu */-lit/* bzw. *-lu* und */-lut/* umgebildet worden wäre. *\*-li* könnte der Dativ eines Abstraktums auf *-l* sein; älteste Bedeutung also 'zum Sterben (ist es)', 'zum Geben (ist es)' u. s. w. Dass diese Form sich auf die 1. Sing. spezialisiert hätte, erklärt sich daraus, dass für die übrigen Personen die ererbten Imperativformen genügten. Nur für die 1. Pl. gilt das nicht, und man könnte daher erwarten, dass die neuen Formen auch für diese Person gegolten hätten. Ob das tatsächlich der Fall war, wissen wir nicht. Wenn Götze *da-lu-ug-nu-la* und *bar-ga-nu-la* richtig gedeutet haben sollte, so wäre in *-la* die alte Dativform auf *-a* (§ 20 S. 27) zu erkennen.

**§ 71. Die medialen Endungen des Präs. und des Prät.** beruhen auf einem gemeinsamen Kern, dem im Präsens die Silbe *-ri* hinzugefügt werden kann, im Prät. *-t* oder *-ti*



hinzugefügt werden muss. Der gemeinsame Kern ist: Sing. 1. *-ḫa-*, 2. *-ta*, 3. *-a*, *-ta*, Pl. 1. *-wa-aš-ta*, 2. *-du-ma*, 3. *-an-ta*. Im Präs. ist die 1. Sing. nur mit *-ri*, die 1. Pl. nur ohne *-ri* belegt; Präteritalformen ohne *-t* oder *-ti* kommen im regelmässigen Paradigma nicht vor.

In der 3. Sing. der *-m*-Konjugation und in der 3. Pl. ist das Kernstück der Endung mit den sekundären Endungen des Griechischen und Indischen identisch und besteht aus der ieur. sekundären Aktivendung *+o*: *i-ja-at-ta*, *i-ja-an-ta* wie gr. *ἐτίθετο*, *ἐτίθεντο*, skr. *á-bharata*, *á-bharanta*, vgl. Aktiv *á-bharat*, *á-bharan(t)*. Man kann sich auch so ausdrücken, dass man die Medialendungen findet, wenn man von den Endungen des hittitischen Präs. Akt. das *-i* und seine Wirkungen abzieht und ein *\*-o* hinzufügt. Diese Regel stimmt auch für die 3. Sing. der *-H*-Konjugation, wo man demnach ein an den endungslosen Stamm (vgl. § 65 S. 87) gefügtes ieur. *-o*, hitt. *-a* zu finden erwartet. Dieser Erwartung entspricht *e-ša* 'er sitzt', dessen ieur. Alter durch skr. *á-duha* WACKERNAGEL KZ 41. 311 verbürgt wird. — Dass es auch in der 3. Pl. einst Formen nach der *-H*-Konjugation gegeben hat, beweist skr. *á-duhra*; sie sind im Hittitischen aufgegeben.

Genau ebenso gebildet und gewiss alt sind 1. Sing. *-ḫa-*, 2. Sing. *-ta-*; hier versagt allerdings der Vergleich mit dem Griechischen und Indischen. Eine Schwierigkeit bildet die Form des Suffixes der 1. Sing. nach einem Konsonanten: *e-eš-ḫa-ḫa-ri* 'ich sitze', *e-eš-ḫa-ḫa-at* oder *e-eš-ḫa-at* 'ich sass' (*e-ša*, *e-ša-ri* 'er sitzt'), *ar-ḫa-ḫa-ri* 'ich stehe' (3. Sing. *ar-ta-ri*). Dieselbe Schreibung findet sich nach einem Vokal in *i-ja-aḫ-ḫa-ḫa-at* 'ich ging' neben *i-ja-aḫ-ḫa-at* Hatt. S. 10. 48, S. 22. 80. Vgl. WALTER PETERSEN AJPh. LIII 209<sup>34</sup>, MILEWSKI L'indo-hittite 60<sup>3</sup>, CUNY RHA IV 122. Es fällt schwer, hier eine wirkliche Wiederholung des Suffixes



anzunehmen, da man einen Anlass der Wiederholung vergeblich sucht. Vielleicht ist es eine orthographische Erscheinung, sodass *-ha-ha-* als *|-hha-|* zu lesen wäre. Freilich wird im Aktiv das *h* von *-hi* und *-hu-un* nach einem Konsonanten nicht in entsprechender Weise geschrieben; von *a-ri* 'kommt an' findet man vielmehr neben 1. Sing. Prät. *ar-hu-un* und *a-ar-hu-un* die Schreibung *a-ar-ah-hu-un*. Aber vielleicht war die Orthographie bei *-ha-* anders als bei *-hi-* und *-hu-*. Bedenklicher ist es, dass man bei *i-ja-ah-ha-ha-at* (mit dreimaliger Schreibung des *h*-Lautes) eine orthographische Entgleisung annehmen müsste, und dass man ausserhalb des Medialparadigmas die Schreibung *-ha-ha-* für *|-hha-|* nicht findet (vielmehr z. B. *wa-al-ah-ha-an-zi* 'sie schlagen' *|walhhanzi|* KBo II 2 I 42, wo man sich höchstens mit einem Hinweis auf die anderen Formen des Paradigmas wie *wa-al-ah-zi* 'er schlägt' *|walhzi|* beruhigen könnte). — Die hittitischen Formen der 1. und 2. Sing. gehen auf die *-H*-Konjugation zurück; dass es auch Formen der *-m*-Konjugation gegeben hat, beweist das Griechische (*ἐ-φέρεο*, *ἦσο* 'du sassest', *ἐ-δίδοσο*) und das Awestische; sie sind aber im Hittitischen aufgegeben.

Die 1. Pl. *-wa-aš-ta* muss *w* aus dem Dual bezogen haben, entspricht aber sonst dem gr. *-μεσθα* (hom. *μαχόμεσθα*). Daraus folgt, dass *-μεσθα* keine griechische Neuerung ist; vermutlich war das Verhältnis zwischen *-μεσθα* und *-μεθα* ursprünglich dasselbe wie im Aktiv zwischen *\*-mes* und *\*-me* (Primärendung und Sekundärendung; skr. primär *-mahē* neben sekundärem *-mahī* muss dann indische Neuerung sein).

Die 2. Pl. *-du-ma* erinnert an skr. sekund. *-dhvam*, gr. *-σθε* aus *\*-s-dhwe*. Das *-m* der indischen Form ist, wie das Griechische zeigt, ephelektisch (vgl. MEILLET MSL 20.

173 f. und oben § 66 S. 89). Es kann aber auch im Hittitischen vorhanden gewesen sein, und in einer sehr alten Zeit, als das auslautende *-m* noch nicht zu *-n* geworden war, kann die Endung durch Anfügung eines Vokals den anderen Medialendungen ähnlicher gemacht worden sein. Vgl. St. § 431. Durch hittitische Lautentwicklung (*-we-* > *-wa-* > *-u-*) entstand *-du-ma*; die Doppelung in *i-ja-ad-du-ma* muss analogisch sein. Scheinbar einfacher wäre es, *-du-ma* dem ursprünglichen *\*-dhwe* gleichzusetzen; aber ein Lautübergang *w* > *m* im Hittitischen ist kaum beweisbar.

**§ 72. Das an das Kernstück der Medialendungen an-tretende *-ri*** gehört selbstverständlich mit ital. und kelt. *-r*, phryg. *αδδακετορ*, tochar. *-rə* (B: SYLVAIN LÉVI & A. MEILLET MSL XVIII 10 ff.; A: SCHULZE, SIEG, SIEGLING Tocharische Gr. S. 326 ff.) zusammen. Wie sich hitt. *-ri* zum blossen *-r* des Italischen, Keltischen, Phrygischen verhält, ist eine verhältnismässig untergeordnete Frage. Vielleicht ist *-r* das Ältere, und *-i* ist im Hittitischen, wo das die Gegenwart charakterisierende *-i* überhaupt um sich gegriffen hat, nachträglich hinzugefügt worden. Viel wichtiger ist es zu bestimmen, in welchem Umfang die *-r*-Endungen auftraten. Sie sind im Hittitischen vom Präteritum ausgeschlossen. Genau ebenso im Tocharischen. Im Keltischen hat sich eine merkwürdige Unterscheidung zwischen Deponens und Passiv entwickelt (über den Ursprung dieser Neuerung s. HENRY LEWIS & HOLGER PEDERSEN A Concise Comparative Celtic Grammar S. 310); die *-r*-Formen sind im ir. Deponens<sup>1</sup> von den ursprünglichen Augment-Tempora ausgeschlossen, finden sich aber in dem auf Perfektum + Aorist beruhenden Mischtempus; im Passiv sind sie aber auch von diesem Tempus ausgeschlossen. Im Lateinischen kommen von dem

<sup>1</sup> Vom brit. Deponens wissen wir wenig, s. L. & P. § 467.

entsprechenden Mischtempus weder deponentiale noch passive *-r*-Formen vor; dagegen sind sie in den ursprünglichen Augmenttempora reichlich vertreten (*loquēbar* u. s. w.). Die anderen italischen Dialekte ändern an dem vom Lateinischen gebotenen Bilde wenig oder nichts, sodass eine Besprechung schwieriger osk.-umbr. Formen hier überflüssig ist. Man kann aus dem gesammten Material der *-r*-Sprachen nur die Folgerung ziehen, dass die *-r*-Formen ursprünglich von den präteritalen Tempora ausgeschlossen waren.

Eine weitere Frage ist die, ob die *-r*-Formen in allen Personen vorkamen.

Die 1. Sing. hitt. *|-ḫhari|* stimmt zu lat. *loquor*, ir. *do-tluchur* 'ich bitte', ist also alt. Die Endung muss ursprünglich der *-H*-Konjugation gehört haben. Es ist möglich, dass es auch eine *-r*-Form der *-m*-Konjugation gegeben hat; sie ist vielleicht im Tocharischen erhalten (B *aikemarə* 'ich kenne').

Die 2. Sing. hitt. *|ija-ttari|* gehört zu tochar. B *-təra*, ir. *suidigther* 'du setzt'. Die irische Form kann wohl auch im Vokal zum Hittitischen stimmen; das *-th-* kann die Mouillierung von dem in der Mehrzahl der Fälle vorausgehenden mouillierten Konsonanten übernommen haben.

3. Sing. (*-H*-Konjugation) hitt. *e-ša-ri*, vgl. ir. pass. *-berar* 'wird getragen'; (*-m*-Konjugation) hitt. *i-ja-at-ta-ri*, vgl. ir. pass. *-carthar* 'wird geliebt'. Über die Umbildung der ir. deponentialen Formen s. L. & P. § 469. Schreibungen wie *ki-ša-a-ri* KBo VI 5 IV 23, *e-ša-a-ri* KBo III 7 IV 13, *wa-ra-a-ni* 'brennt' intr. (mit Dissimilation von *-ri* zu *-ni*, SOMMER KIF I 120, 124), *i-ja-at-ta-a-ri* KUB II 5 V 5 u. s. w. sind kaum etymologisch zu verwerten.

Die 1. Pl. ist im Hittitischen nicht mit *-ri* belegt, was allerdings ein Zufall sein könnte. Lat. *sequimur*, ir.



*-sechemmar* 'wir folgen' stimmen nicht zum sonstigen medialen Paradigma und werden jung sein (Umdeutung einer dem tochar. B *aikemarə* entsprechenden 1. Sing. der *-m*-Konjugation). Das Tocharische A hat die Endung *-mtər*, die aber bis jetzt von keiner anderen Sprache bestätigt wird. Man wird besonders wegen des Verhaltens des Italischen und Keltischen anzunehmen haben, dass die 1. Pl. ursprünglich keine *-r*-Form besass.

Der 2. Pl. fehlen im Irischen und im Lateinischen *-r*-Formen. Dies muss die alte Sachlage sein, und es hat demgegenüber wenig Gewicht, dass sowohl Hittitisch wie Tocharisch *-r*-Formen besitzen, um so weniger, weil die tocharische Endung (A *-čər*) gewiss nicht mit der hittitischen unter einer Grundform vereinigt werden kann.

In der 3. Pl. stimmt hitt. *i-ja-an-ta-ri* ganz zu lat. *loquuntur*, ir. pass. *-bertar* 'werden getragen'.

Es ergibt sich also, dass das ursprüngliche Gebiet der *-r*-Endungen der Sing. und die 3. Pl. des Präsens war (über den Imperativ vgl. unten). Das *-r*- war also nicht Träger der reflexiven Bedeutung, und die VKG II 396 ff. versuchte Erklärung ist aufzugeben; noch weniger sind aber die *-r*-Formen als ursprüngliche Nominalformen erklärbar.

§ 73. Die *-r*-Endungen sind nur einem Teil der ieur. Sprachzweige eigen gewesen. Positiv können sie nur in den in § 72 genannten Sprachen und möglicherweise noch im Venetischen (SOMMER IF 42. 112) nachgewiesen werden, dagegen nicht, wie oft behauptet, im Armenischen. Zwar besitzt das Armenische in der 2. Sing. des Ip. und Aor. und zum Teil in der 2. Sing. des Imperativs eine Endung *-r* und in der 3. Sing. des Ip. gleichfalls eine Endung *-r*. Diese Endungen treten aber gerade in den Formen auf, von denen das mediale *-r* nach § 72 ausgeschlossen war, und sie



haben absolut keine mediale Bedeutung, sondern sind dem arm. Aktiv und Passiv gemeinsam. Dazu kommt, dass die Entstehung des *-r* der zweiten Person durch intern-armenische Entwicklung mit Händen zu greifen ist (s. KZ 38. 231 ff., besonders 233). Das *-r* ist ein enklitisches Pronomen der 2. Sing., und das Einzige, was bei dieser Entwicklung an das Hittitische erinnern könnte, ist der Umstand, dass die Verbalform, der dies enklitische Pronomen angehängt wurde, endungslos war (vor 37 Jahren habe ich natürlich angenommen, dass die Endungslosigkeit eine sekundäre Erscheinung sei; heute kann man darüber anders denken). Weniger einleuchtend ist die Erklärung des *-r* der 3. Sing.; jedoch scheint man mit Sicherheit annehmen zu können, dass es sich um Nachahmung eines einzigen Verbums (*ēr* 'er war') handelt. Mit dem *-r* des Mediums der in § 72 angegebenen Gruppe von Sprachen haben die armenischen Endungen also absolut nichts zu tun.

Natürlich können aber die medialen *-r*-Endungen einst noch in einigen weiteren Sprachzweigen, die in historischer Zeit kein Medium besitzen, vorhanden gewesen sein. Aber nicht in allen ieur. Sprachzweigen. Denn in mehreren Sprachzweigen zeigt sich ein davon ganz verschiedenes System zur Kennzeichnung derjenigen Formen, die im Tocharisch-Hittitisch-Phrygisch-Italisch-Keltischen ein *r* gehabt haben: gr. *ἵσταμαι, ἵστασαι, ἵσταται, ἵστανται*, skr. *bhāvē, bhāvasē, bhāvatē, bhāvantē*, womit wohl auch got. (1. Sing. *nimada*), 2. Sing. *nimaza*, 3. Sing. *nimada*, 3. Pl. *nimanda* zusammengehört. Hier ist an das Kernstück der mediälen Endungen zur Bezeichnung der Gegenwart kein *-r*, sondern ein *-i* gefügt; wenn man das gr. *-ai* als ursprünglich betrachten will, genügt freilich ein *-i* nicht; nur ein *-Hi* würde zur Not genügen (nämlich wenn man dem Kernstück der

Endungen statt *-o* den Vokal *-e* zuschreibt; *\*-teHi* würde wohl *-tai* ergeben).

Dies System ist mit dem *-r*-System doch wohl inkommensurabel. Allerdings pflegt man in einer *-r*-Sprache, dem Lateinischen, Spuren des *-i*-Systems zu suchen, indem man lat. 1., 2. Sing. Perf. *vīdī, vīdistī* als Medialformen auf *-ai* erklärt. Indessen ist zu bedenken, dass diese Formen nur aktivisch verwendet werden; das mediale Perfektum wird durch eine Umschreibung (*locūtus sum*) ausgedrückt. Dazu kommt, dass es recht merkwürdig wäre, wenn die Medialformen gerade im Perfektum die aktiven Endungen verdrängt haben sollten. Das stimmt nicht besonders gut zu der früher und auch jetzt sehr verbreiteten Ansicht, dass das Perfektum ursprünglich überhaupt keine medialen Formen gebildet hat (DELBRÜCK in Brugmann's Grdr.<sup>1</sup> IV 415, BRUGMANN Grdr.<sup>2</sup> II 3. 84, MEILLET BSL XXV 95, SPECHT KZ LXIV 63). Wie dem auch sein mag, sicher ist jedenfalls, dass das Medium im Perfektum viel seltener als im Präsens gewesen ist (vgl. oben § 68,2 S. 92 über *ὄρωμαι: ὄρωρα*, hitt. *ar-ta-ri: a-ri*). Da nun die lat. Formen *vīdī, vīdistī*, auf *-ai* zurückgeführt, kein klares mediales Element aufweisen (denn *-i* ist ein Zeichen der Gegenwart, nicht des Mediums), und da das Zeichen der primären Aktivendungen *-i* dem Perfektum nicht unbedingt fremd gewesen zu sein braucht (vgl. oben § 65 S. 88), so kann man *vīdī, vīdistī* wohl auch als aktivische Formen mit Primärendungen auffassen; dasselbe gilt von dem altbulg. *vědě* 'ich weiss', das zu einem aktivischen Paradigma gehört, und von ir. 3. Sing. *adgeúin* (VKG II 379). Man darf sich also nicht auf das Lateinische berufen, um ein Nebeneinander der beiden Medialtypen *sequitur* und *ἐπεται* in denselben Sprachzweigen wahrscheinlich zu machen. Im Phrygischen kommt nun allerdings

neben *αδακετορ* auch *δακετα[ι]* und *αββερεται* (Inscr. 67 und 13) vor (*αδ[δα]κετε* Inscr. 36); aber FRASER *Phrygian Studies* 12<sup>4</sup>, 18 betrachtet die Endung *-ται* als entlehnt aus dem Griechischen; jedenfalls ist auf diese Schreibungen kein Verlass. Über angebliches *-te* aus *\*-tai* im Hittitischen (STURTEVANT Gr. S. 99 f.) vgl. WALTER PETERSEN *Language* XII 170.

Dass die beiden voll entwickelten Systeme nebeneinander in der ungeteilten ieur. Ursprache bestanden haben sollten, liegt ausserhalb aller Wahrscheinlichkeit. Das Vorhandensein des einen oder des anderen Systems in den einzelnen Sprachzweigen ist also ein dialektologisches Merkmal, auch wenn die beiden Systeme sich aus ursprachlichen Keimen entwickelt haben sollten.

§ 74. (Das hittitische Prät. Med.). Im Ipf. (hitt. Prät.) würde man nach dem Muster des Griechischen und Indischen die reinen Sekundärendungen, also das Kernstück der Medialendungen ohne irgend einen weiteren Zusatz erwarten. Tatsächlich folgt aber auf das Kernstück im regelmässigen Paradigma immer *-t* oder *-ti*. Schon der Umstand, dass das auslautende *-i* unstet ist, beweist, dass *-ti* ein enklitisches Wort gewesen ist. In derselben Richtung deutet der Umstand, dass das *-t* oder *-ti* in gewissen seltenen Fällen fehlt. So in der 1. Sing. *da-ḫu-ši-ja-aḫ-ḫa* Hatt. S. 28, 63, 65, etwa 'ich fügte mich, verhielt mich ruhig', jedenfalls mit einer Bedeutung, die sich nicht schlecht mit medialer Flexion vertragen würde; ferner in dem dunkeln *a-ra-an-nu-uh-ḫa* Hatt. S. 42, 29 und in dem von GÖRZE Hatt. 62 ff. besprochenen *ta-bar-ḫa* 'ich nahm in meine Gewalt' (*ta-bar-du* Hatt. S. 38, 78 ist 3. Sing. Ipv. Akt., und die 3. Sing. Prät. *ta-pa-ar-ta* Sommer BoSt. 7, 15 kann aktivisch sein). Für die 2. u. 3. Sing. vgl. § 68, 2 (Beispiele aus der *-H*-Konjugation);



ferner *ka-ru-ú-i-li-at-ta* SIG<sub>5</sub>-*at-ta* (= *la-a-az-zi-at-ta*) 'wurde wie früher und wurde heil' KBo III 7 III 21 (doch wohl Prät.), *pa-a-i-ta* 'er ging hin' ebd. 13 (oder Aktiv + *-a* 'auch?'). Es ist also klar, dass die hittitischen Medialformen auf *-t(i)* nicht mit irischen Passivformen wie *-berthe*, *-breth* (KERNS & SCHWARTZ Language 13. 270), noch mit semitischen Formen (CUNY RHA IV 122) verglichen werden dürfen. Vielmehr handelt es sich wohl um dieselbe Partikel *\*-dhi*, die im Imperativ (§ 70 S. 99) auftritt, und die Verwendung derselben wird eben vom Imperativ ausgegangen sein. War sie in der 2. Pl. Ipv. üblich geworden, konnte sie wegen der sonstigen Identität des Imperativs mit dem Imperf. in dieser Form (§ 70 S. 99) ins Präteritum dringen und konnte sich hier als ein Mittel zur deutlicheren Kennzeichnung des Tempus weiter verbreiten.

Sehr merkwürdig ist es, dass die Partikel *-ti* auch ins Präsens dringt. Ob dies in der 1. Pl. (Madd. 105<sup>1</sup>) der Fall ist, scheint jedoch zweifelhaft zu sein. In KBo III 4 II 13 *ki-nu-na-wa e-ḫu nu-wa za-aḫ-ḫi-ja-u-wa-aš-ta-ti nu-wa-an-na-aš* <sup>D</sup>U BE-LÍ-JA DI-NAM *ḫa-an-na-a-ú* 'jetzt komm! wir wollen kämpfen, und der Wettergott, mein Herr, soll uns den Streit entscheiden' steht die 1. Pl. zwischen Imperativen und ist natürlich selbst als Imperativ ('lasst uns kämpfen') aufzufassen. Und imperativische Auffassung ist auch bei *e-šú-wa-aš-ta-ti* 'wir wollen uns niederlassen' KBo III 7 IV 7 möglich. Ein drittes Beispiel der 1. Pl. Ipv. ist möglicherweise *pa-ri-ja-u-wa-aš-ta-ti* KUB VIII 48 I 1, FRIEDRICH ZA N.F. V 16; es ist das letzte Wort einer oratio directa, von der der vorhergehende Teil verloren gegangen ist, und unmittelbar darauf folgt *nu lu-uk-ki-eš-ta*; die Übersetzung '. . . lasst uns ein Feuer anfachen'; und es wurde hell' scheint erwägenswert zu sein. Etwas anders steht es



mit der 2. Sing. (Madd. 104<sup>12</sup>). Die mit dem verbietenden *li-e* verbundenen Beispiele wie *li-e ki-iš-ta-ti* 'schliesse dich nicht an' Vertr. I 122. 6, *li-e ne-ja-at-ta-ti* 'richte (deine Augen) nicht' I 12. 33, *an-da li-e ú-e-ri-ja-at-ta-ti* 'lass dich nicht ein' I 130. 61 enthalten natürlich die Partikel in demselben Sinne wie die Imperative. Von da aus hat sie sich aber auf das Präsens in anderen Verwendungen verbreitet: *ma-a-an . . . an-da ú-e-ri-ja-at-ta-ti* 'wenn du dich einlässt' I 130. 28, in einem positiven Bedingungssatz in einem Zusammenhang, wo in der Realität von einem Verbot die Rede ist; ganz ähnlich sind die übrigen Beispiele bei Friedrich (*ar-ta-ti* II 114. 11, *i-ja-at-ta-ti* II 128. 61, *ki-iš-ta-ti* II 12. 13, II 118. 43, I 52. 8). Ich glaube nicht, dass irgend ein Verbum in der 2. Sing. *-ta-ti* als regelmässige und einzige Endung hätte.

§ 75. Die schwierigste Form des medialen Imperativs ist die 2. Sing., die auf */-hut/* oder *-hu-ti* ausgeht. *-t*, *-ti* ist natürlich die Partikel *\*-dhi*; ohne die Partikel erscheint die Endung in dem wenigstens halbwegs interjektionell gewordenen *e-hu* 'auf!, komm!' (zu *i-ja-at-ta-ri*; über das aktivische *i-it* 'geh!' s. § 70). *-u* kann wohl mit dem *-u* einiger aktivischen Imperativformen (ursprünglich wohl gleichfalls Partikel) identifiziert werden. Unerklärt bleibt aber dann das *-h-*. Das mediale Paradigma ist uns jedoch in den anderen ieur. Sprachzweigen so spärlich überliefert, dass wir kein Recht haben, uns gegen die Annahme zu sträuben, es handle sich um etwas Altes, das ausserhalb des Hittitischen verloren gegangen wäre.

Die 3. Sing. *e-ša-ru*, *ar-ta-ru* 'er stehe', 3. Pl. *i-ja-an-ta-ru* verhalten sich zu den entsprechenden Präsensformen (*e-ša-ri* u. s. w.) ganz wie die aktivischen Formen sich zueinander verhalten. In derselben Weise wird auch eine 1. Sing.

gebildet: *ar-ḫa-ḫa-ru* zu *ar-ḫa-ḫa-ri* 'ich stehe'. Alle diese Formen sind analogisch gebildet und haben keinen Anspruch auf indoeuropäisches Alter.

Die 1. Pl. (§ 74 S. 109) und die 2. Pl. sind mit dem Prät. (Ipf.) identisch.

## Die Stammklassen der *-H*-Konjugation.

§ 76. Bei den konsonantischen Wurzelverben der *-H*-Konjugation kann in der 1. Sing. Schwierigkeiten entstehen. Das *-ḫ-* der Endung musste mit einem vorhergehenden Verschlusslaut verschmelzen; die dadurch undeutlich gewordene Form wurde nach dem Muster der thematischen Verba erneuert: *ša-ag-ga-aḫ-ḫi* 'ich weiss' /*sakkaḫḫi*/, gewiss nicht mit Sturtevant /*sakḫi*/ zu lesen; ebenso *ši-pa-an-da-aḫ-ḫi* 'ich libiere', Prät. *ši-pa-an-da-aḫ-ḫu-un*. Der Wechsel zwischen *-k-* und *-kk-* in *a-ki* 'stirbt', Pl. *ak-kán-zi* ist unerklärt.

Die meisten der konsonantischen *-H*-Verba zeigen Spuren eines Ablautes Sing. *-a-*, Pl. *-e-*, worin man doch wohl den ieur. Perfektablaut *o : ē* zu erkennen hat (STURTEVANT Language XI 182). In keinem Verbum ist dieser Ablaut aber ungestört erhalten; am besten noch in dem Verbum 'wissen': Pl. 1. *še-ik-ku-e-ni*, 2. *še-ik-te-ni*, Prät. Pl. 1. *še-ik-ku-e-en*, 3. *še-ik-ki-ir*, Ipv. Pl. 2. *še-ik-tin*, aber Präs. Pl. 3. *ša-kán-zi* und umgekehrt Prät. Sing. 3. *še-ik-ta* (neben *ša-ak-ki-iš*). Die Spuren des Ablauts kommen nicht nur bei den wirklichen Perfekten (*ša-ak-ki* 'er weiss'; *a-ki* 'er stirbt', 3. Pl. Prät. *e-kir*; *a-ri* 'kommt an', Pl. 2. *e-iṛ-te-ni*, aber 3. *a-ra-an-zi*), sondern auch bei anderen Verben vor: *a-ša-ši* 'setzt', Pl. 3. *a-še-ša-an-zi*; *ḫa-ma-an-ki* 'bindet', Pl. 3. *ḫa-mi-*

*in-kán-zi* (und Prät. 3. Sing. *ha-mi-ik-ta*). Merkwürdigerweise wird das *-a-* oft doppelt geschrieben: *ša-a-ag-ga-aḥ-ḥi* 'ich weiss', *a-ša-a-ši* 'setzt', *ka-ra-a-pí* 'frisst', Pl. 3 *ka-ri-pa-an-zi* (und Prät. 3. Sing. *ka-ri-pa-aš*). Man kann immerhin die keltischen Perfekta des Typus ir. 3. Sing. *-ráith* (*rethid* 'runs'), meymr. *gwa-rawt* 'half' (Inf. *gwa-ret*) und weiterhin lat. *fōdī*, gr. *γέγωνε* vergleichen. Bei *ha-a-ši* 'öffnet', Pl. 3. *ḥé-e-ša-an-zi* ist an § 28 zu erinnern.

Keinen Ablaut zeigt *ši-pa-an-ti* 'libiert'.

**§ 77. Die auf langen Vokal auslautenden Wurzelverba** der *-H*-Konjugation zeigen vielfach Vokalwechsel. Es handelt sich aber wohl meistens nicht um paradigmatischen Ablaut. Das Verbum *da-aḥ-ḥi* 'ich nehme' (ieur. \**dō-*) hat *a* in allen Formen mit Ausnahme der 1. Pl. *tum-me-ni*, die wir oben S. 89 als schwundstufig erklärt haben. Von der Wurzel \*(*s*)*tā-* kommen einige Formen mit festgehaltenem *-a-* in der Bedeutung 'beginnen' (mit einem meist iterativen Supinum verbunden) vor (Sprachl. 70): Präs. 3. Sing. *da-a-i*, Prät. 3. Sing. *da-a-iš*, 3. Pl. *da-a-ir*. Die beiden ersten Formen waren mit den regelmässigen Formen der Wurzel \**dhē-* identisch, und so konnte durch Vermischung mit diesem Verbum eine 1. Sing. Prät. *te-iḥ-ḥu-un* (Murš. 138. 29) eintreten. In der Bedeutung 'hintreten, sich stellen' ist die Wurzel \**stā-* zu einem *-ijo-*Stamm (nach der *-m*-Konjugation) weitergebildet worden: Sing. 1. *ti-ja-mi*, 2. *ti-ja-ši*, 3. *ti-ja-zi*<sup>1</sup>. Die *-jo-*Erweiterung trat an die schwundstufige Wurzelform; sie diente hier wie anderswo dem Zweck, unregelmässige Formen abzulösen, zugleich aber wohl auch einem anderen Zweck, der deutlichen Unterscheidung von

<sup>1</sup> In den Ritualen dient *ti-ja-zi* 'steht auf' ähnlich wie GUB-*aš* zur Angabe der Körperhaltung des Königs: LUGAL-*uš* *ti-ja-zi* *dak-kán ši-ip-pa-an-ti* KBo IV 13 III 27 (vgl. LUGAL-*uš* GUB-*aš* <sup>D</sup>*Ka-pu-ku-uz-z[i-in]* *e-ku-zi* KUB I 17 V 11).



‘nehmen’. Bei der Bedeutung ‘beginnen’ war diese Unterscheidung überflüssig, da ‘nehmen’ mit dem Supinum nicht vorkam; in diesem Punkte stimme ich mit STURTEVANT Gr. 153<sup>31</sup> gegen GÖTZE Hatt. 66 ff., Sprachl. 21 überein. Trotzdem traten auch in dieser Bedeutung Formen von *ti-ja-mi* ein: Präs. Pl. 1. *ti-i-ja-u-e-ni* (Murš. 138. 35), 3. *ti-ja-an-zi*, Prät. Sing. 3. *ti-ja-at*, Pl. 3. *ti-i-e-ir*. Zur Zeit der Einführung dieser Formen muss die Zugehörigkeit der alten Formen zu ‘sich stellen’ den Sprechern noch bewusst gewesen sein (zur Zeit unserer Überlieferung war das Bewusstsein hiervon wohl abhanden gekommen).

Die Weiterbildung zu einem *-jo*-Stamm liegt bei der Wurzel \**dhē-* nur im Plural vor: 1. Sing. *te-eh-ḫi* ‘setze, lege’, Pl. 1. *ti-i-ja-u-e-ni*, 3. *ti-an-zi*. Die Wurzelform ist also im Sing. *te-*, im Plur. *t-*. Vor einem *i* oder *e* wandelt sich das *e* in *a*: Präs. Sing. 3. *da-a-i*, Prät. Sing. 2., 3. *da-a-iš* /*daes*/. Von diesen Formen aus ist *a* oder *ai* in die übrigen Formen der 2. und 3. Sing. gedrungen: Präs. Sing. 2. *da-it-ti*, Ipv. Sing. 2. *da-a-i*, 3. *da-a-ú*; weiter Ipv. Pl. 2. *da-a-iš-tin*, sporadisch noch weiter.

Auf einer Wurzel \**spē-* mit an die schwächste Wurzelform tretender Erweiterung *-jo-* beruht \**iš-pa-a-i* ‘sättigt sich’, 3. Pl. *iš-pí-ja-an-zi*, Ipv. 2. Sing. teils *iš-pa-a-i* (analogisch wie *da-a-i* ‘lege!’), teils *iš-pí-ja* (regelmässige *-jo*-Stamm-Form). Nach der einleuchtenden Etymologie STURTEVANT’S Language IV 2 gehört das hittitische Verbum zur Sippe von skr. *sphāyatē* ‘wird fett, nimmt zu’, lit. *spē-ti* (*pa-spē-ti*) ‘schnell genug sein’, slav. *spě-ti* (russ. *on ne uspěl otvēčat* ‘er kam nicht dazu, hatte nicht Zeit, ihm zu antworten’), ahd. *spuon* ‘vonstatten gehen, gelingen’, lat. *spēs* ‘Hoffnung’; vgl. skr. *sphirás* ‘feist’, asl. *sporū* ‘lange dauernd’, ahd. *spar* ‘sparsam’ (VERF. KZ 39. 411), lat. *pro-sper*. Was man als



älteste Bedeutung der Wurzel ansetzen soll, ist schwer zu entscheiden; wohl kaum die konkrete Bedeutung, die uns im Altindischen und Hittitischen entgegentritt; eher die abstraktere Bedeutung "gedeihen" (das Adjektiv "gedeihlich").

Ein drittes Verbum desselben Typus *iš-ḥa-a-i* 'bindet' hat den *-jo*-Stamm nicht nur im Pl. durchgeführt, sondern auch 1. Sg. Prät. *iš-ḥi-ja-nu-un*, Daneben ist jedoch eine athematische Form nach der *-H*-Konjugation belegt: Prät. 1. Sing. *iš-ḥi-iḥ-hu-un* KBo V 8 II 3 (Murš. S. 152), KBo III 4 III 26, 31. Sie ist offenbar */iḥehḥun/* zu lesen (vgl. *te-eh-hu-un* 'ich setzte'). Danach wäre die Wurzel als *\*sḥē-* anzusetzen. Indessen wäre es auch möglich, eine Wurzel *\*sē-* mit schwächster Ablautstufe *\*sH-* voranzusetzen; das würde im Hittitischen eine Alternation *\*se-*: */iḥ-* ergeben (dass das *i* wirklich gesprochen wurde, hat COUVREUR H S. 198 bewiesen, der aber mit Unrecht daraus folgert, dass es nicht prosthetisch wäre, und mit Unrecht das luwische *ḥi-iš-ḥi-ja-an-ti* mit Bezug auf den Anlaut als älter denn hitt. *iš-ḥi-ja-an-zi* betrachtet). Dass ein Wechsel 3. Pl. Präs. */iḥijanzi/*: 1. Sing. Prät. *\*seḥhun* nicht ohne Ausgleichung bleiben konnte, leuchtet ein. Freilich stimmt ein Wechsel *\*sē-*: *\*sH-* nicht mit den Regeln, die man für das hittitische *ḥ* aufgestellt hat; diese Regeln sind aber überhaupt voreilig.

Die *-jo*-Erweiterung der einsilbigen Wurzeln auf langen Vokal ist den anderen ieur. Sprachen nicht unbekannt: skr. *s-yá-ti* 'bindet', Aor. *á-sā-t*, lat. *condiō* zur Wurzel *\*dhē-*.

**Anm.** Noch in dem Wtb. von WALDE-POKORNY wird die Wurzel 'binden' als *\*sēi-* angesetzt. Im Allgemeinen ist man aber von dem Irrweg zurückgekommen, Parallelbildungen auf langen Vokal und auf *-i*- oder *-jo*- von derselben Wurzel immer auf eine gemeinsame den langen Vokal und das *i* enthaltende Grundform zurückführen zu wollen. Der Ansatz hittitischer Wurzeln in der Form

*dai-*, *te-* 'setzen, legen' wird als ein Ausläufer dieses älteren Verfahrens zu betrachten sein; er ist deskriptiv ungenügend und sollte aufgegeben werden.

§ 78. Die auf einen *-i*-Diphthong auslautenden Wurzelverba der *-H*-Konjugation sind durch den Übergang des Diphthonges in *-e-* zum Teil dem Paradigma der Verba auf *-ē-* ähnlich geworden. Ein sicheres Beispiel ist *ne-eh-ḫi* 'ich wende, sende', 3. Sing. *na-a-i*, 3. Pl. *ne-e-ja-an-zi*, Prät. Sing. 1. *ne-eh-ḫu-un*, 3. *na-a-iš*, *na-iš-ta*, *na-eš-ta*, Pl. 3. *ne-i-e-ir*, *na-a-ir*. In diesem Paradigma gibt es keinen Ablaut und keinen Stammwechsel (keine *-jo*-Erweiterung); ob aber alle die vorkommenden Formen lautgesetzlich sind, bleibt zu untersuchen; das *a* in *na-a-i*, *na-a-iš* und das *e* in *ne-e-ja-an-zi* sind allerdings unter sich nicht unvereinbar.

Eine weitere diphthongische Wurzel steckt in *pí-ih-ḫi* 'ich gebe', 3. Sing. *pa-a-i* u. s. w., Pl. 1. *pí-i-ja-u-e-ni*, 3. *pí-an-zi*, *pí-e-an-zi*, Prät. 1. Sing. *pí-ih-ḫu-un*, *pí-e-eh-ḫu-un*. Gewiss (WALTER PETERSEN Lg. IX 32) zu tochar. B *ai-tsi* 'geben' mit dem vor einem Konsonanten *pí-e-* geschriebenen Präverbium 'hin-'; *pí-ih-ḫi* also aus *\*pe-ehḫi*. Die 1. Pl. zeigt Übergang in die thematische Konjugation, eine bei den verschiedensten athematischen Verben häufige Erscheinung.

§ 79. Die thematischen Verba der *-H*-Konjugation haben den ieur. Wechsel zwischen *-o-* und *-e-* als Themavokal aufgegeben (auch bei den Verben der *-m*-Konjugation gibt es noch kaum Spuren des Wechsels). Verallgemeinert ist in der *-H*-Konjugation das *-o-* > hitt. *-a-*, was ziemlich leicht verständlich ist; nach dem Zeugnis der anderen Sprachen war die *-o*-Färbung in der 1. Sing., 1. und 3. Pl. ererbt; in der 3. Sing. Präs. musste *-e-* lautgesetzlich zu *-a-* werden; in der *-H*-Konjugation war aber die 2. Sing. eng mit der 3. Sing. assoziiert, sodass im ganzen Präsens nur

die 2. Pl. zäheren Widerstand hätte leisten können. Da nun aber im Hittitischen *o* und *a* zusammengefallen sind und noch dazu das Urteil über die ursprüngliche Quantität sehr unsicher ist, so kann man oft im Zweifel sein, ob man wirklich einem *-o-: -e-*Verbum oder einer ganz anderen Formation gegenüber steht. Eine gewisse Hilfe bei der Entscheidung dieser Frage können wohl einige Formen des Prät. und des Ipv. leisten. So wird man *me-ma-aḫ-ḫi* 'ich sage', *me-ma-at-ti*, *me-ma-i*, Pl. 3. *me-ma-an-zi* wegen Prät. 2., 3. Sing. *me-mi-iš-ta*, Pl. 3. *me-mi-ir* und Ipv. 2. Sing. *me-mi* (gebildet wie gr. *φέρε*) als ein thematisches Verbum betrachten müssen; dadurch werden allerdings alle die bisherigen etymologischen Versuche zweifelhaft, da das Wort unter diesen Umständen kaum eine morphologische Reduplikation enthalten kann. Eine onomatopoietische Wiederholung bleibt denkbar; aber möglich wäre auch assimilatorische Entstehung der Gleichheit des Anlauts der beiden Silben. Wenn man von dieser letzten Voraussetzung ausgehend an lit. *menù* 'ich erwähne, nenne, spreche, rede' anzuknüpfen haben sollte, so wäre STURTEVANT Gr. 85 der Wahrheit am nächsten gekommen.

Mit *me-ma-i* stimmt sehr genau *up-pa-a-i* 'sendet', Prät. 3. Sing. *up-pí-eš-ta*, Pl. 3. *up-pí-ir*, Ipv. *up-pí* Arz. a 18. Ich betrachte daher auch dieses Verbum als thematisch, obgleich dies mit der bisher vorgeschlagenen Etymologie nicht gut stimmt. HROZNÝ SH 122<sup>2</sup> nimmt an, dass es sich um ein Kompositum vom Verbum 'geben' (3. Sing. *pa-a-i*) mit dem Präverbium *u-* handelt; GÖTZE Arch. Or. V 22<sup>3</sup> nimmt gleichfalls Komposition mit *u-* 'her' an (über die Wurzel äussert er sich nicht) und sieht in *pf-ip-pa-i*<sup>1</sup> das Gegenstück

<sup>1</sup> St. Gl. übersetzt 'place, put, put on'; Prät. Sing. 3. *pf-ip-pa-aš* KUB XXIV 14 I 25; Verbalnomen *pf-ip-pu-wa-ar* KUB XXVI 1 IV 46.



mit */pe-/* 'hin'. Allzu sicher ist das aber nicht; *up-pa-a-i* bedeutet eben nicht 'sendet her', sondern ebenso gut 'sendet hin', und *Arz. a 28 pí-ip-pí-eš-šar up-pa-ḫu-un* deutet nicht darauf, dass *pí-ip-pí-eš-šar* das Gegenstück zu *up-pí-eš-šar* wäre. Der Gleichklang wird wohl trügerisch sein. Freilich wüsste ich bei Trennung der beiden Wörter für *pí-ip-pa-i* keine Etymologie vorzuschlagen; das ist aber ziemlich belanglos, da man doch bei Vereinigung der beiden Wörter ebenso vergeblich nach einer Etymologie für den gemeinsamen Bestandteil derselben suchen würde; von 'geben' kann doch heute nicht mehr die Rede sein (merkwürdig wäre dabei *u- + /pe-/* in *up-pa-a-i*; auch *pí-i-e-mi*, *pí-ja-mi* u. s. w. bleibt besser beiseite). Übrigens ist es wohl gar nicht sicher, dass für *pí-ip-pa-i* Zusammenhang mit einer ieur. Wortsippe angenommen werden soll; die »Lallwörter« spielen bekanntlich im Hittitischen eine gewisse Rolle (*at-ta-aš* 'Vater', *an-na-aš* 'Mutter', *ti-i-ti-ta-an* 'Nase'; vgl. FRIEDRICH Glotta 23. 207—213); in diese Gesellschaft könnte auch *pí-ip-pa-i* gehören<sup>1</sup>.

*iš-ga-aḫ-ḫi* 'ich salbe', Prät. 3. Pl. *iš-ki-ir*, Ipv. 2. Sing. *iš-ki* mag unter der Voraussetzung, dass das anlautende *ī-* nicht prosthetisch ist, gleichfalls hierher zu rechnen sein. Ebenso *ta-la-a-i* 'lässt (übrig u. s. w.)', Prät. Sing. 1. *da-la-aḫ-ḫu-un*, 3. *da-a-li-iš*, Ipv. Sing. 2. *da-a-li* KBo VI 1. 22 (FRIEDRICH ZA N.F. V 12); der Versuchung, dies Verbum zu gr. *τλήναι* zu stellen, wird man doch wohl wegen der häufigen Doppelschreibung des *a* und der Schreibung des

<sup>1</sup> Zur Sippe von *pí-ip-pa-i* mag auch *pí-ip-pí-it* *Arz. a 5,9* gehören. KNUDTZON *Arzawa-Briefe* schwankte für dieses Wort zwischen 'Streitwagen' und 'was immer'. Man sollte aufhören, mit der letzteren Deutung zu rechnen, die mit unserem heutigen Wissen unvereinbar ist. Da das Wort aber Sing. (Dativ eines *t*-Stammes) ist, so muss es ein Kollektiv sein; also vielleicht 'Wagenpark', "Stall".



Anlauts mit *d*-widerstehen müssen; die Bedeutungsähnlichkeit mit dem zu *τλῆραι* gehörigen arm. *t'otum* 'ich lasse' wird zufällig sein.

Bei *šar-ra-i* 'er bricht, teilt', Prät. 2. Sing. *šar-ra-at-ta* (oben § 68. 2) ist vielleicht eine etymologische Deutung möglich. Wenn man annehmen darf, dass das doppelte *r* etymologisch auf ein einfaches *r* zurückgeht, ist die Verknüpfung mit lat. *serō* (*seruī*, *sertum*) 'reihen' mit den Ableitungen *seriēs* und *sors* nicht unglaublich; von 'teilen' zu 'reihen' ist kein allzu weiter Weg. Auf *dēserō*, *disserō*, *exserō* darf man sich allerdings kaum berufen.

In die thematische Klasse gehörte ursprünglich auch *ú-e-da-aḥ-ḥi* 'ich baue'. Das Wort ist nicht, wie STURTEVANT § 286 und § 302 will, ein Kompositum; denn es gibt kein Präverbum *ú-e-*. Der Bedeutung nach erinnert es an die germanischen zu got. *windan* u. s. w. gehörigen bautechnischen Ausdrücke (an. *vanda-hús* 'Haus von Flechtwerk', d. *Wand*). Die Vermutung bei WALDE-POKORNY I 261, dass *windan* ursprünglich eine nasalierte Form der in got. *ga-widan* 'verbinden', ahd. *wetan* steckenden Wurzel ist, wird richtig sein; auf der Wurzel *\*wedh-* beruht dann hitt. *ú-e-da-aḥ-ḥi* (zur Sache vgl. meine Bemerkungen zu gr. *τέκτων*, lat. *texere* Sprog. 300 f. = Linguistic Science 327 f.). Das Wort geriet aber unter den Einfluss der Komposita von *da-*; daher Prät. 1. Pl. *ú-e-tum-me-en*, oben § 66, und 3. Sing. *ú-e-da-aš*. Formen auf *-aš* sind übrigens auch sonst vielfach aus den *-a*-Stämmen in die thematische Klasse eingedrungen: *me-ma-aš* 'er sprach' = *me-mi-iš-ta* (SOMMER AU 39 f.); vgl. auch Ipv. *da-a-la* neben *da-a-li* (Friedrich Vertr. I 92).

**Anm.** Es ist unzweifelhaft, dass die Klasse der thematischen *-H*-Verba einerseits manche ursprünglich anders gebildete Elemente in sich aufgenommen hat, andererseits aber mit der Zeit sehr

grosse Verluste erlitten hat. Ursprünglich Komposita von *ne-* (§ 78) sind doch wohl drei Verba<sup>1</sup>, die sich der thematischen Konjugation angeschlossen haben: *u-un-na-i* 'treibt her', Pl. 3. *u-un-na-an-zi*, Prät. Sing. 1. *u-un-na-aḫ-ḫu-un*, 3. *u-un-ni-eš-ta*, Ipv. Sing. 2. *u-un-ni* KBo V 13 III 5; *pi-en-na-aḫ-ḫi* 'ich treibe hin', 3. Sing. *pi-en-na-i*, *pi-en-na-a-i*, 3. Pl. *pi-en-na-an-zi*, Prät. Sing. 1. *pi-en-na-aḫ-ḫu-un*, 3. *pi-en-ni-iš*, *pi-en-ni-iš-ta*, Ipv. Sing. 2. *pi-en-ni*; *zi-in-na-i* 'beendigt', Pl. 3. *zi-in-na-an-zi*, Prät. *zi-en-na-aḫ-ḫu-un*, Pl. 3. *zi-nir*. Das letzte von diesen drei Verben wird von STURTEVANT Lg. III 222, Gr. § 287, wohl mit Recht als *ze-* + *ne-* gedeutet (anders WALTER PETERSEN *Mélanges* H. P. 471); auffällig ist dabei das *e*, wofür man *i* erwartete, vgl. skr. *ati* + *nī-* 'verstreichen lassen'; s. § 86 Schluss. — In einigen Fällen ist ein konsonantisches *-H*-Verbum in die thematische Konjugation übergegangen. Neben *ga-an-ki* steht *ga-an-ga-i* 'hängt'; der Übergang war hier besonders leicht, weil die 1. Sing. notwendigerweise *ga-an-ga-aḫ-ḫi* lauten musste (§ 76). Ebenso *ma-al-ta-i* 'betet' neben *ma-al-di*, *ar-ra-i* 'wäscht' neben *a-ar-ri* (St. § 352).

Verluste hat die thematische *-H*-Klasse zunächst durch Übergang in die thematische *-m*-Klasse erlitten. So besteht neben *iš-ga-aḫ-ḫi* auch Sing. 1. *iš-ga-a-mi*, 3. *iš-ki-iz-zi*; neben *ú-e-da-aḫ-ḫi* gibt es Sing. 3. *ú-e-te-iz-zi*, Prät. *ú-e-te-it*. Ferner durch Übergang in die *-jo*-Klasse (*-m*-Konjugation), die überhaupt im Hittitischen wie in den anderen ieur. Sprachzweigen als Ersatzklasse für Formationen fungiert, die dem Sprachbewusstsein anstössig wurden. Neben *me-ma-i* steht 1. Sing. Prät. Med. *me-mi-ja-aḫ-ḫa-at* Hatt. 42. 27. Neben *šar-ra-i* steht *šar-ri-e-iz-zi* /*sarrijezzi*/ (die Schreibung *šar-ri-iz-zi* kann dasselbe bedeuten, könnte aber auch /*sarrezzi*/ gelesen werden), 3. Pl. Prät. *šar-ri-i-e-ir* /*sarrijer*/; aber Ipv. 3. Sing. *šar-ra-at-tu* wird der thematischen *-m*-Klasse zuzurechnen sein; ebenso Med. Präs. Sing. 3. *šar-ra-at-ta-ri*. Neben *iš-ga-aḫ-ḫi* u. s. w. steht 3. Sing. *iš-ki-ja-iz-zi*, das offenbar /*iskijezzi*/ zu lesen ist (vgl. die Schreibungen *i-ja-zi*, *i-ja-az-zi*, *i-e-zi*, *i-e-iz-zi*, *i-iz-zi*. *i-ja-iz-zi* für die 3. Sing. von *i-ja-mi* 'ich tue', /*ijazzi*/ und /*ijezzi*/ zu lesen).

**§ 80.** Es scheint unvermeidlich zu sein, eine Klasse von zweisilbigen Stämmen auf *-ā-* nach der *-H*-Konjugation anzunehmen. Die vielfach in die thematische Klasse ein-

<sup>1</sup> Redupliziert ist wohl *na-an-na-i* 'treibt, fährt', Prät. 3. Sing. *na-an-ni-iš-ta*, Ipv. 3. Sing. *na-an-na-ú* (Präs. 3. Pl. *na-an-ni-ja-an-zi*, Prät. 3. Pl. *na-an-ni-e-ir*) GÖTZE Sprachl. 14 ff.

gedrungene Endung *-aš* der 3. Sing. Prät. muss von *-ā*-Stämmen ausgegangen sein. Und es wird sich dabei nicht ausschliesslich um Komposita und reduplizierte Formen von einsilbigen Wurzeln handeln, wenn auch solche Fälle mit im Spiele gewesen sein mögen. Es gibt zwei Komposita der Wurzel *da-* (*da-ah-ḫi* § 77): *pí-e-da-i* 'bringt hin', Pl. 3. *pí-e-da-an-zi*, Prät. Sing. 1. *pí-e-da-ah-ḫu-un*, 3. *pí-e-da-aš*, Ipv. Sing. 2. *pí-e-da* (Vertr. I 68. 48, II 74. 54) und *ú-da-ah-ḫi* 'ich bringe her', Sing. 3. *ú-da-i*, Pl. 3. *ú-da-an-zi*, Prät. Sing. 3. *ú-da-aš*, Ipv. Sing. 2. *ú-da*. Prät. Pl. 3. *pí-e-te-ir*, *ú-te-ir* ist Analogiebildung nach der thematischen Klasse; ebenso *pí-te-iš-ti-en* [*petesten*] KBo III 55 II 12, falls darin eine 2. Pl. Prät. von *pí-e-da-i* steckt. Die sonderbaren Formen *pí-tin-zi*, *ú-tin-zi* lassen sich gewiss nur als Schnellschreibungen auffassen, die [*petanzi*], [*utanzi*] zu lesen sind; die dreilautigen Zeichen sind im Hittitischen wohl bisweilen elastischer mit Bezug auf die Vokalgebung als im Assyrisch-Babylonischen.

**Anm.** Für das Zeichen *tin*, wo man *tan* erwartet, führt Götze Madd. 56 *ḫa-at-tin-zi* KBo IV 11 I 9 und *ši-ip-pa-an-tin-zi* KBo IV 13 V 12 an. Ich erinnere ferner an *kar-dam-mi-ja-u-(wa-)an-za* KBo II 2 II 25, 44, III 22, 25 neben *kar-tim-mi-ja-an-ta-ri* KBo VI 3 II 32 u. s. w. Ferner nimmt Götze 60<sup>1</sup> an, dass das Zeichen *kat* auch *kit* gelesen werden kann (vgl. jedoch § 88). Wenn man aus der spielerischen Schreibung des Namens *Ma-aš-ḫu-u-i-lu-wa-aš*, *Maš-ḫu-i-lu-wa-aš* als PÍŠ.TUR-*wa-as*, PÍŠ.TUR-*aš*, PÍŠ-*wa-aš* (GÖTZE ZA N.F. II 81 f., VI 65 ff.) Folgerungen mit Bezug auf die hittitische Aussprache von PÍŠ 'Maus' und TUR (DUMU?) ziehen soll, scheinen mir mehrere Möglichkeiten vorzuliegen. Man darf wohl die letzte Schreibung als verkürzt betrachten und in *ḫu-u-i-l-* die Entsprechung von TUR sehen (oder von DUMU? vgl. die Komplementierungen DUMU-*li*, DUMU-*la-aš*, z. B. KUB VII 1 I 1, 8 u. s. w.); 'Maus' müsste dann im Hittitischen eine Aussprache gehabt haben, die durch das Zeichen *maš* ausgedrückt werden konnte, aber vielleicht nur, wenn man sich erlaubte, das Zeichen mit dem Vokal *u* zu sprechen. Das wäre freilich eine potenzierte Spielerei.



Eine reduplizierte Form ist *mi-im-ma-i* 'weist zurück', Pl. 3. *mi-im-ma-an-zi*, Prät. 3. *mi-im-ma-aš*. Die von STURTEVANT § 130 vorgeschlagene Deutung (zu gr. *μίμνω*) kann auf den ersten Blick überraschen, ist aber gewiss richtig; mit gewissen Objekten kann *μίμνω* eine Bedeutung haben, von wo aus man verhältnismässig leicht zu 'zurückweisen' kommen könnte (z. B. *μίμνομεν ὄξδὸν Ἄοηα* II. 17. 721). Also ein Stamm \**mi-mnā*.

Die Zahl der klaren Beispiele für unkomponierte und unreduplizierte zweisilbige Stämme auf *-ā-* nach der *-H-*Konjugation ist nicht gross. *ta-la-a-i* habe ich S. 117 f. als thematisches Verbum in Anspruch genommen. *ma-al-la-i* 'zermalm't, Ipv. Sing. 2. *ma-a-al-la* könnte zur Not als */mlai/* u. s. w. zu lesen sein; von den Beispielen bei Sturtevant § 351 bleibt aber wenigstens *šu-uh-ḫa-i* 'schüttet', Prät. Sing. 1. *šu-uh-ḫa-aḫ-ḫu-un*, Pl. 3. *šu-uh-ḫa-a-ir* (2 BoTU 12 A I 8).

Die zweisilbigen Stämme auf *-ā-* verhalten sich zum Aorist auf *-ā-* der anderen ieur. Sprachen (abulg. *zāva* 'er rief' u. s. w.) wie die zweisilbigen Stämme auf *-ē-* (§ 81) zum *-ē-*Aorist.

**§ 81.** Ein zweisilbiger Stamm auf *-ē-* ist das Verbum 'rufen'. Es flektiert wie *te-eh-ḫi* (§ 77) und wird wie dies durch einen *-jo-*Stamm suppliert: Präs. Sing. 1. *ḫal-zi-iḫ-ḫi* */ḫalzehhi/* KUB VII 57 I 3, 3. *ḫal-za-a-i*, Pl. 3. *ḫal-zi-an-zi* (SOMMER BoSt. 10. 58), Prät. Sing. 1. *ḫal-zi-iḫ-ḫu-un* KBo III 1 II 34, 3. *ḫal-za-a-iš*, Pl. 3. *ḫal-zi-e-ir* */ḫalzijer/*. Das *z* ist wie gewöhnlich aus *t* entstanden; vgl. luwisch *ḫal-ti-it-ta-ri* KBo IV 11. 49.

Das Präteritum eines Stammes auf *-ē-* fungiert in anderen ieur. Sprachen als Aorist (gr. *ἐ-τροάπηη* u. s. w.). Das Präsens in weitergebildeter Form hat die Bedeutung eines Zustands-



verbums, meist intransitiv: lat. *habeō, teneō, pendeō, pateō* u. s. w.; häufig sind die *-ē*-Formen auch zur Bezeichnung eines (als andauernd aufgefassten) Lautes: russ. *gudět* 'tönen', *gremět* 'donnern', *kričát* 'schreien', lit. *kalbėti* 'reden', *braškėti* 'krachen', gr. *καλέω*. Zur letzten Bedeutungskategorie gehört *ḫal-zi-iḫ-ḫi*. Aber auch die Zustandsverba sind im Hittitischen vorhanden gewesen; ein deutliches Beispiel ist *a-ra-a-i* 'erhebt sich', Prät. Sing. 3. *a-ra-a-eš*, Pl. 3. [*a-*] *ra-a-ir* (FRIEDRICH ZA N.F. II 44), ursprünglich gewiss 'hat sich erhoben, befindet sich im Aufstand' (vgl. die Übersetzung Friedrich's 'wenn . . . vorgeht'). Die Nebenform *a-ra-iz-zi* zeigt Übergang in die *-āje*-Klasse, wo man daher eventuelle Reste der *-ē*-Klasse zu suchen haben wird. Vgl. *ar-ta-ri* und *a-ri* S. 92, denen *a-ra-a-i* sich als drittes Parallelverbum zugesellt.

Die Erhaltung eines unerweiterten Präsens ist ein altertümlicher Zug des Hittitischen.

**§ 82. (Thematische Verba auf *-na-* nach der *-H*-Konjugation).** Die Verba auf *-na-*, nach Vokal *-nna-* (SOMMER-EHELOLF BoSt. 10. 22, GÖTZE Madd. 130, STURTEVANT § 353 ff., BECHTEL Hittite Verbs in *-sk-* S. 82 ff.) sind thematisch. Sie stehen meist mit schwer zu erfassender Nüance der Bedeutung neben einfacheren Stammverben und haben in diesem Falle vor dem *-nn-* den Vokal *-a-*, der offenbar verschiedenen Ursprungs ist: *i-ja-an-na-i* 'er geht, marschieret', Prät. Sing. 3. *i-ja-an-ni-iš*, *i-ja-an-ni-eš*, Ipv. Sing. 2. *i-ja-an-ni* KUB XVII 10 II 30, VII 57 I 3 (*i-ja-aḫ-ḫa-ri* 'ich gehe' § 61); Prät. Sing. 3. *píd-da-an-ni-iš* 'bezahlte' (*píd-da-ta-iz-zi* 'er bezahlt, opfert' § 60 Anm. 1); *bar-ši-ja-an-na-aḫ-ḫi* 'ich breche', 3. *bar-ši-ja-an-na-i* (*pa-ar-ši*, Med. *bar-ši-ja* 'er bricht'); *wa-al-ḫa-an-na-i* 'schlägt' (*wa-al-aḫ-zi* | *walḫzi* | 'schlägt'); *bar-ḫa-an-na-i* 'lässt galopieren' (*bar-aḫ-zi* | *barḫzi* |

§ 107. 2e); *ḫu-it-ti-ja-an-na-aḫ-ḫi* 'ich ziehe' (*ḫu-it-ti-ja-zi* 'er zieht'); *iš-ḫu-u-wa-an-na-aḫ-ḫi* 'ich werfe, schütte' (*iš-ḫu-u-wa-i* 'er wirft, schüttet'). Aber *šu-un-na-aḫ-ḫi* 'ich fülle', 3. Sing. *šu-un-na-i*, 3. Pl. *šu-un-na-an-zi*, Prät. Sing. 3. *šu-un-ni-iš-ta* (Hatt. 22. 79), Ipv. Sing. 2. *šu-un-ni* (KUB VI 45 III 37) hat kein gleichbedeutendes einfaches Verbum neben sich; jedoch beweist das Part. *šu-u-wa-an-za* 'voll', dass die Silbe *-nna-* formantisch ist. Man mag daher auch das alleinstehende *du-wa-ar-na-aḫ-ḫu-un* 'ich brach', Ipv. 3. Sing. *du-war-na-a-ú*, Prät. 3. Pl. *tu-wa-ar-ni-ir* hierher stellen und ebenso schliesslich *tar-na-aḫ-ḫi* 'ich lasse hinein, heraus' u. s. w., Sing. 2. *tar-na-at-ti*, 3. *tar-na-a-i*, Pl. 3. *tar-na-an-zi*, Prät. Sing. 1. *tar-na-aḫ-ḫu-un*, 3. *tar-ni-iš-ta* (NBr. 33), Pl. 3. *tar-nir*, Ipv. Sing. 2. *tar-ni* Vertr. I 136<sup>2</sup> (nach BENVENISTE BSL 33. 142 zu tochar. A *tərnā-*, *tərk-* 'lassen, entlassen' Schulze, Sieg, Siegling § 442; dann ist zwischen *-r-* und *-n-* ein *-k-* geschwunden wie zwischen *-r-* und *-m-* in *ḫar-mi* 'ich habe').

An Entgleisungen kommen vor: Formen nach dem Muster der *-ā-*Stämme (Prät. 3. Sing. *šu-un-na-aš*, *tar-na-aš*, Ipv. 2. Sing. *tar-na*), nach dem Muster der *-nu-*Verba (*tar-nu-um-me-ni*), nach der *m-*Konjugation (Med. Präs. 3. Sing. *tar-na-at-ta-ri*, Akt. 2. Sing. *tar-na-ši*, 3. Sing. *tu-wa-ar-na-zi*), und ganz besonders oft Übergang in die *-jo- : -je-*Klasse (*šu-ú-ni-ja-mi*, Sing. 3. *šu-un-ni-ja-zi*, Pl. 3. *wa-al-ḫa-an-ni-ja-an-zi*, Prät. Sing. 1. *i-ja-an-ni-ja-nu-un*, Pl. 2. *i-ja-an-ni-ja-at-tin* u. s. w.).

Man denkt bei dieser hittitischen Klasse natürlich zunächst an die *-nā-*Präsentia der anderen ieur. Sprachen (die neunte indische Klasse). Merkwürdig ist aber dabei der vollständige Übergang in die thematische Flexion und in die *-H-*Konjugation (weniger Gewicht liegt auf der von den

-*nu*-Verben § 92. 1 abweichenden Bedeutung). So wird man an dem Vergleich mit der indischen neunten Klasse irre und sucht nach solchen -*no*- und -*njo*-Formen der anderen Sprachen, die so wenig wie möglich in Verdacht stehen, aus -*nā*-Verben umgebildet zu sein. F. B. J. KUIPER Die indogermanischen Nasalpräsentia erinnert S. 65 an ved. *iṣaṇas*, *iṣaṇat* neben *iṣaṇyāti*, *kṛpāṇanta* neben *kṛpaṇyāti* und S. 68 an die griechischen Verba auf -*άνω* und -*άνω*. Aber bei den griechischen Verben auf -*άνω* lässt sich der Verdacht eines Zusammenhanges mit der indischen neunten Klasse nicht leicht entscheidend widerlegen (natürlich könnte man annehmen, dass *ἐρῶκανάω* neben *ἐρῶκάνω* auf Vermischung von zwei ursprünglich verschiedenen Typen beruht). Noch zweifelhafter wäre wohl die Heranziehung des arm. Typus auf -*anem* (*elanem* 'steige auf'). Eher lockt lit. *gyvenù* 'ich wohne' (Inf. *gyvénti* könnte, was die Intonation betrifft, von den anderen mehrsilbigen Infinitiven auf -*óti*, -*ėti*, -*įti* beeinflusst sein), oder der lat. Typus *danunt*, *prōdinunt*, *ferinunt*. Man kann das altlat. *danunt* in der Weise erklären, dass neben dem Stammverbum ein synonymes mit -*no*-, -*ne*- erweitertes Verbum bestand; das erweiterte Verbum trug nur in der 3. Pl. den Sieg davon, weil nur in dieser Person das Stammverbum ein abstechendes Aussehen hatte (es wird die alte Endung der athematischen Verba \*-*enti* festgehalten haben). Ähnlich siegte im Paradigma *senex*, Gen. *senis* die erweiterte Form nur im Nom. Sing., weil nur dieser Kasus in der unerweiterten Form ein abstechendes Aussehen (\**sō*) hatte. Nach *danunt* haben sich die übrigen Beispiele der Endung -*nunt* analogisch gerichtet; dabei wird man anzunehmen haben, dass die Analogie sich nur auf diejenigen Verba erstreckt hat, die neben sich ein synonymes -*no*-Verbum hatten (zu *prōdinunt* vgl. hitt. *i-ja-*



*an-na-i* und eventuell lit. *einù*). Es müsste sich in allen diesen Fällen um ein ererbtes thematisches *-no*-Verbum handeln, verschieden von den Umbildungen alter *-nā*-Verba wie *sternō*. Das konnte KUHN KZ II 397 natürlich nicht sehen, weshalb seine Ansicht von K. F. JOHANSSON Akademiske afhandlinger til Sophus Bugge (1889) S. 33 abgelehnt wurde, zu gunsten der von SCHWEIZER KZ II 380 aufgeführten Annahme einer Verdoppelung der Endung, die nachher in verschiedener Form von VERF. IF. II 302, von MARSTRANDER Symbolae Osloenses II 28 ff. und von SOMMER Laut- und Formenlehre S. 491 vertreten wird, während E. KIECKERS Sprachw. Miscellen VI No. 28 (Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis B XVII. 2, 1928) schon auf dem Rückwege von dieser Anschauung ist.

**Anm.** Die Ansicht, dass die Klasse der hittitischen *-nna*-Verba von der indischen neunten Klasse verschieden ist, bleibt auch dann bestehen, wenn sich herausstellen sollte, dass sie ein paar *-nā*-Verba in sich aufgenommen hat. *tar-na-ah-hi* erinnert der Form nach an arm. *darnam*, Aor. »*darjay*«<sup>1</sup> 'voltarsi, volgersi'. Die intransitive Bedeutung des armenischen (auf \**dhrgh-nā*- zurückgehenden) Wortes hindert eine Zusammenstellung nicht, da transitive und intransitive Verwendung derselben Wurzel im Ieur. ganz gewöhnlich ist. Die Frage ist nur, ob man von 'wohin wenden' zu 'wohin lassen' (oder umgekehrt) gelangen kann. Ich möchte die Frage bejahen.

§ 83. Die letzte Klasse der *-H*-Konjugation sind die **denominativen Verba auf *-ahh-*** (St. § 346 und § 460), eine der Quellen der lateinischen ersten Konjugation (eine zweite und dritte Quelle § 80, § 90). Über die 1. Sing. Präs. auf *-mi* s. oben § 65 S. 88. Aller Wahrscheinlichkeit nach sind

<sup>1</sup> D. h. *dardzaj* oder besser, mit einem einheitlichen Zeichen für die Affrikata, *darzaj*, Die Hübschmann'sche Transkription des Armenischen ist so verrückt, dass man wünschen möchte, immer die Originalschrift benutzen zu können.



diese Denominativa ursprünglich im Anschluss an die Substantive der lateinischen ersten Deklination entstanden; tatsächlich stehen sie aber neben Adjektiven verschiedener Form: *a-ra-u-wa-aḥ-ḥi* 'befreit' (*a-ra-u-wa-aś* 'frei'), *śu-up-pī-ja-aḥ-ḥi* 'reinigt, weiht' (*śu-up-pī-iś* 'kultisch rein'). Es ist, wie STURTEVANT bemerkt, denkbar, dass ursprünglich zwischen dem Adjektiv und dem Verbum ein nomen abstractum lag. *ma-a-ni-ja-aḥ-mi*, Prät. 3. Sing. *ma-ni-ja-aḥ-ḥi-iś*, Pl. *ma-ni-ja-aḥ-ḥi-ir* will MUDGE Lg. VII 252 mit lat. *manus* verbinden; dann liegt kein Adjektiv zugrunde, vielleicht aber ein von \**man-* abgeleitetes Abstraktum.

## Die Stammklassen der -*m*-Konjugation.

§ 84. Die einsilbigen konsonantischen Stämme der -*m*-Konjugation haben einige Konsonantengruppen simplifiziert. *ku-en-zi* 'tötet' (= skr. *hanti*) hat 1. Sing. *ku-e-mi*, 2. *ku-e-śi*, Prät. 1. Pl. *ku-e-u-en* /*kwewen*/. Der Schwund des -*n-* ist vielleicht nur in der 1. Sing. lautgesetzlich; in der 2. Sing. hätte -*ns-* bei ungestörter Entwicklung -*nz-* ergeben müssen; ein restituiertes -*ns-* hätte jedoch möglicherweise wie im Sandhi -*ss-* (> -*s-*) ergeben können. Das Verbum 'haben', 3. Pl. Präs. *ḥar-kán-zi*, verliert das -*k-* vor allen Konsonanten: *ḥar-mi*, *ḥar-śi*, *har-zi*, *ḥar-u-e-ni*, *ḥar-te-e-ni* u. s. w. (restituiert ist das -*k-* in einem lautähnlichen Verbum *ḥar-ak-zi* /*ḥarkzi* 'geht zugrunde'). *t + t* ergibt -*zt-* (-*tst-*): von *e-īt-mi* 'ich esse' lautet Prät. 3. Sing. *e-iz-ta* /*ezt*/; in der entsprechenden Form des Präs. stand -*t-* vor -*i*, in welcher Stellung es zu -*z-* werden sollte; ob die Schreibung *e-iz-za-az-zi* die lautgesetzliche Form vertritt, ist vielleicht

nicht ganz sicher (etwa */etstsi/*, nicht mit einem langen, sondern mit einem doppelten *z*); dass die Nebenform *e-iz-za-a-i* (nach der *-H*-Konjugation) analogisch ist, liegt auf der Hand; 2. Pl. *az-za-aš-te-ni* ist wohl */azteni/*, während die Schreibung *e-iz-za-at-te-ni* vielleicht eher ein analogisches */ezzatteni/* ist; Ipv. 3. Pl. *e-iz-za-an-du* beruht deutlich auf dem analogischen Stamm */ezza-/*. Denselben Lautgesetzen und zum Teil denselben analogischen Umbildungen unterlagen noch einige andere Verba, s. GÖTZE Madd. 125 f., St. § 126.

Bei Doppelkonsonanz im Wurzelauslaut entstehen Schwierigkeiten der Schreibung, die durch Fingierung eines Vokals überwunden werden: *ḫar-ak-zi* 'geht zugrunde', vgl. das Part. *ḫar-kán-za*; *kar-ap-zi* 'hebt', 3. Pl. *kar-pa-an-zi* (und mit Übergang in die *-jo*-Klasse *kar-pí-ja-an-zi*, 3. Sing. *kar-pí-i-e-iz-zi*, *kar-pí-e-iz-zi*, *kar-pí-i-iz-zi*, *kar-pí-iz-zi*, alles */karpíjezzi/* zu lesen); *kar-aš-zi* 'schneidet ab', 3. Pl. *kar-ša-an-zi* (nach der *-jo*-Klasse 3. Sing. *kar-aš-ši-i-e-iz-zi* */karšijezzi/*, wo der graphische Vokal nach der ersten Silbe dazu dient, die Doppelung des *-s-* zum Ausdruck zu bringen); *wa-al-aḫ-zi* 'schlägt', 3. Pl. *wa-al-ḫa-an-zi*; *bar-aḫ-zi* 'lässt galopieren', 3. Pl. *bar-ha-an-zi* (thematisch nach der *-H*-Konjugation *bar-ḫa-i*); *ša-an-aḫ-zi* 'strebt' (thematisch *ša-an-ḫa-zi*), 3. Pl. *ša-an-ḫa-an-zi*. Für die Aussprache besonders instruktiv sind die Wurzeln auf *-nk-*, bei denen teils ein fingierter Vokal, teils Weglassung des *-n-* in der Schreibung vorkommt: *li-ik-zi* */lenkzi/* 'schwört', 3. Pl. *li-in-kán-zi*, Prät. 3. Sing. *li-in-ik-ta*, *li-ik-ta*, beides */lenkt/* (thematisch *li-in-ga-zi*); *ḫi-in-ik-zi*, *ḫi-ik-zi* 'beugt sich', Pl. 3. *hi-in-kán-zi*, Prät. Sing. 3. *ḫi-en-ik-ta*, *ḫi-ni-ik-ta* */ḫenkt/* (thematisch *ḫi-in-ga-zi*).

Die konsonantischen Stämme der *-m*-Konjugation haben gewisse Reste von Ablaut (Sing. Vollstufe, Plur. Schwund-

stufe oder Reduktionsstufe) erhalten; in keinem einzigen Verbum ist aber der Ablaut ganz ungestört geblieben. *ku-en-zi* /*kwenzi*/ 'tötet' hat in der 3. Pl. *ku-na-an-zi*; dies ist die Schwundstufe, vgl. skr. *ghnánti*; *kwn-* ist also zu *kun-* geworden; der Ablaut scheint aber nur in der 3. Pl. erhalten zu sein (Prät. 1. Pl. *ku-e-u-en*). Ähnlich *ku-e-ir-zi* 'schneidet ab', 3. Pl. *ku-ra-an-zi* (wegen des Labiovelars nicht zu gr. *κείρω*; vielleicht zur Wurzel in ir. *cruth* 'Gestalt' \**k<sup>u</sup>r-tu-*, cymr. *pryd* 'Zeit'; wäre in der Bedeutung zunächst von der Wurzel des gr. *κείρω* beeinflusst worden und hätte sie dann verdrängt). Ein Ablaut *e* : *a* kommt mehrfach vor. Besonders unzweifelhaft findet er sich im Verbum 'essen': Sing. 1. *e-it-mi* /*etmi*/, 3. *e-iz-za-az-zi*, Pl. 1. *a-tu-e-ni*, 2. *az-za-aš-te-ni*, 3. *a-da-an-zi*, Prät. 3. Sing. *e-iz-ta*, aber 3. Pl. *e-te-ir*. Hier kann man *e* als ieur. *ē* (vgl. lit. *ėdu*) auffassen; zu *ē* ist als Reduktionsstufe ein *a* (»*a*«) denkbar, aber schwer zu belegen (etwa lat. *ador* 'Spelt' got. *atisk* 'Saatfeld'). Ähnlich beim Verbum 'trinken': Sing. 2. *e-ku-uš-ši*, 3. *e-ku-uz-zi*, Pl. 1. *a-ku-e-ni*, 3. *a-ku-wa-an-zi*, aber 2. *e-ku-ut-te-ni*; vielleicht ursprünglich Sing. 3. \**ēk<sup>u</sup>-ti*, Pl. 1. \**ak<sup>u</sup>-me*; das aus *k<sup>u</sup>* entstandene *kw-* wäre vor einem Konsonanten zu *ku* geworden, jedoch ohne Doppelung des *k*; 2. Pl. *e-ku-wa-te-ni* ist eine analogisch umgestaltete Form, ebenso Prät. 3. Pl. *e-ku-i-e-ir* /*ekujer*/; und es ist zweifelhaft, ob *a-ku-wa-an-zi* lautgesetzlich ist. Die Reduktionsstufe liegt wohl in lat. *aqua* vor. Ein alter Ablaut *ē* : *a* könnte auch noch in *e-ip-mi* 'ich nehme', 2. *e-ip-ši*, 3. *e-ip-zi*, Pl. 1. *ip-pu-u-e-ni* /*epweni*/, 2. *e-ip-te-e-ni*, 3. *ap-pa-an-zi* vorliegen, vgl. skr. *āp-nó-ti* (Umbildung eines \**āp-ti*, ieur. \**ēp-ti*?), lat. *apiscor*. In Fällen wie *e-eš-mi* 'ich bin', 3. Pl. *a-ša-an-zi*, *ú-e-eḥ-zi* /*weḥzi*/ 'wendet', Ipv. 3. Pl. *wa-ḥa-an-du* kommt alter Ablaut gar nicht in Betracht; höchstens könnte analogischer Ablaut vor-



liegen, aber wahrscheinlich beruht das  $\bar{a}$  der Wurzelsilbe auf der nicht abzuleugnenden hittitischen Vokalharmonie.

§ 85. Ein einsilbiger Stamm auf langen Vokal (ohne Ablaut) ist *te-e-mi* 'ich sage', 2. *te-e-ši*, 3. *te-iz-zi*, Pl. 2. *te-e-te-ni*, Prät. Sing. 3. *te-it*. Es handelt sich um dieselbe Wurzel wie in *te-eh-hi* 'ich setze, lege' (§ 77), vgl. asl. *děja* 'ich sage' (Berneker Wtb. I 192); so schon HROZNÝ SH 2<sup>3</sup>.

Das Verbum *i-ja-mi* 'ich mache' hat nicht einen einsilbigen, sondern einen zweisilbigen Stamm, wenn anders luw. Ipv. Pass. *a-i-ja-ru*, hitt. hierogl. *a-i-ā-ru* hierhergehört; lyk. Prät. Sing. 1. *a-ga*, 3. *a-dę* kann auf \**aja-* zurückgehen. Das Verbum mag aber trotzdem hierher zu stellen sein, da es wohl redupliziert ist und auf einer einsilbigen Wurzel beruht, vgl. VERF. Groupement 41. Es wird aber ganz wie die in § 89 behandelten Verba flektiert (mit *-a-* in allen Personen, die 3. Pl. Prät. *i-e-ir* ausgenommen; fakultativ *-e-* in der 3. Sing., geschrieben *i-e-iz-zi*, *i-iz-zi*, *i-ja-iz-zi*, Prät. *i-e-it*, und sogar auch 2. Sing. *i-e-ši*, 3. Pl. *i-e-en-zi*). Nach STURTEVANT Gr. S. 90 zu gr. *ἵημι*. Ursprünglich *-H-*Konjugation?

§ 86. (Einsilbiger diphthongischer Stamm nach der *-m-*Konjugation). Einen Stamm \**ei-* mit Reduktionsstufe \**i-* erwartet man beim Verbum 'gehen', das im Aktiv abgesehen vom Ipv. *i-it* / *it* / § 70 S. 99 (Pl. *i-it-te-en*) nur in Zusammensetzungen vorkommt. Bei dem Verbum 'weggehen' sind keine Spuren des Ablauts nachweisbar; alle Formen sehen aus als aus Präverbium *pa-* (aus \**pe-* vor folgendem *i* entstanden) + Wurzel *i-* bestehend: *pa-a-i-mi*, *pa-a-i-ši*, *pa-(a)-iz-zi*, *pa-a-i-u-e-ni*, *pa-it-te-ni*, *pa-(a)-an-zi* (in der 3. Pl. ist von \**j-enti*, skr. *yánti* auszugehen; das intervokalische *-j-* ist aber vor dem hittitischen *-a-* geschwunden), Prät. Sing. 1. *pa-a-un* (*-j-* geschwunden), 3. *pa-(a)-it*, Pl. 1. *pa-a-i-ú-en*



(KBo III 45. 8), 3. *pa-a-ir*. Natürlich wäre es möglich, dass im Sing. die Stufe *i-* eine ältere Stufe *\*e-* (aus *\*ei-*) verdrängt hätte, und die Annahme eines Wechsels *e : i* würde vielleicht die Erklärung der Formen von 'kommen' erleichtern. Die Formen sind: Präs. Sing. 1. *ú-wa-mi*, 2. *ú-wa-ši*, 3. *ú-iz-zi*, Pl. 2. *ú-wa-at-te-e-ni*, 3. *ú-wa-an-zi*, Prät. Sing. 1. *ú-wa-nu-un*, 2., 3. *ú-it*, Pl. 1. *ú-wa-u-en*, 2. *ú-wa-at-te-en* (KBo III 41. 23), 3. *ú-e-ir*, Ipv. Sing. 3. *ú-id-du*, Pl. 2. *ú-it-te-en*. Die 3. Pl. *ú-wa-an-zi* ist regelmässig durch Schwund des *j* und Entwicklung eines Übergangslautes *w* zwischen *u* und *a* entstanden. Derselbe Übergangslaut sollte möglicherweise auch zwischen *u* und *e* entstehen; so konnte man von *ú- + \*emi* zu *\*uwemi* und mit einem Übergang *-we- > -wa-*, der auch durch andere Formen nahegelegt wird, zu dem tatsächlichen *ú-wa-mi* kommen. Wenn man auf diese Betrachtungsweise eingeht, muss man jedoch annehmen, dass die Verteilung der beiden Ablautstufen wie in so vielen anderen Fällen auch hier ziemlich stark verschoben war; unregelmässig ist *-i-* in der 3. Sing. und *-wa-* in der 1. und 2. Pl.

Wenn *za-a-i* 'überschreitet' ein Kompositum von 'gehen' ist (anders WALTER PETERSEN *Mélanges H. P.* 472), ist nicht nur Übergang in die *-H-*Konjugation anzunehmen, sondern auch eine Erklärung für verschiedene andere Umgestaltungen zu finden. Über 2. Sing. *za-a-ši* s. FRIEDRICH ZA N.F. V 58. Die Formen des Kausativs *za-a-i-nu-*, *zi-nu-*, *zi-e-nu-* können den Eindruck hervorrufen, dass das Präverb (vgl. § 79 S. 119) eigentlich *zi-* war (*zi-nu-* also mit *-i-* zu lesen), durch Anschluss an *pí-e- /pe-* aber die Form *ze-* annahm, wonach zum Teil der lautgesetzliche Übergang in *za-* vor *-i-* stattfand, zum Teil aber die alte Form *zi-nu-* so hartnäckigen Widerstand leistete, dass nur ein Kompromissform *zi-e-nu-* entstand.

§ 87. Als Beispiele für die **thematische Klasse der -m-Konjugation** können die beiden Verba */peḫutezzi/* 'führt hin' und */uwatezzi/* 'führt her' gelten. Sie sind Komposita derselben Wurzel; in *ú-wa-te-iz-zi* ist *h* vor *w* geschwunden; in *pí-e-ḫu-te-iz-zi* blieb das *h*, weil hier *wa* zu *u* geworden war (dieser häufige Lautübergang unterblieb in *ú-wa-te-iz-zi* wegen des *ú-* der ersten Silbe). *-wa-* ist wie auch sonst aus *-we-* entstanden; es handelt sich um die Entsprechung des lit. *vedù* 'ich führe'. Die Flexionsformen sind die folgenden: Präs. Sing. 2. *pí-e-ḫu-te-ši*, 3. *pí-e-ḫu-te-iz-zi*, Pl. 1. *ú-wa-te-u-e-ni*, 3. *pí-e-ḫu-da-an-zi*, Prät. Sing. 1. *pí-e-ḫu-te-nu-un*, 2., 3. *pí-e-ḫu-te-it*, Pl. 1. *ú-wa-te-u-en*, 3. *pí-e-ḫu-te-ir*, Ipv. Sing. 2. *pí-e-ḫu-te*, 3. *ú-wa-te-id-du*, Pl. 2. *pí-e-ḫu-te-tin*, 3. *ú-wa-da-an-du*. Der thematische Vokal hat also in allen Personen die *-e*-Färbung, nur die 3. Pl. Präs. hat *-a-*. Jedoch muss man in Bezug auf die Färbung auf Schwankungen gefasst sein; wenigstens tritt bei den thematischen Umbildungen konsonantischer Stämme *-a-* auch in anderen Personen auf: *e-iz-za-at-te-ni* 'Ihr esset' S. 127; 2. Sg. *wa-aš-ša-a-ši* 'kleidest' neben 3. *wa-aš-še-iz-zi*; *li-in-ga-zi*, *ḫi-in-ga-zi*, *ša-an-ḫa-zi* § 84 S. 127.

§ 88. Die **Iterative auf -ske-** wie *da-aš-ki-mi* 'ich nehme', *pí-eš-ki-mi* */peskemi/* zeigen den thematischen Vokal als *a* in der 3. Pl. Präs. und in der 1. Pl. Präs. und Prät., auch wohl zum Teil in der 2. Pl., in den übrigen Formen als *e* (meist mit Hülfe des Zeichens *ki*, ausnahmsweise *ki-e* geschrieben). Also Sing. 1. *da-aš-ki-mi*, 2. *da-aš-ki-ši*, 3. *da-aš-ki-iz-zi*, Pl. 1. *pí-eš-ga-u-e-ni*, 2. *da-aš-ki-it-te-ni*, *da-aš-kat-te-ni*, *da-aš-ḫa-te-e-ni*, 3. *pí-eš-kán-zi*, Prät. Sing. 2. *da-aš-ki-eš*, 3. *da-aš-ki-it*, Pl. 3. *da-aš-ki-ir*, *da-aš-ki-e-ir* */dasker/*, Ipv. Sing. 2. *pí-eš-ki* u. s. w.

**Anm.** Ich nenne diese Verba lieber Iterative als (mit BECHTEL Hittite Verbs in *-sk-*) Durative, erstens weil sie nun doch wirklich eine Wiederholung ausdrücken; so in den von Bechtel S. 60 ff. besprochenen Fällen »distributiver« Verwendung und in den S. 48 behandelten Fällen, wo sie »refer to an activity continually or habitually carried on, either in past or present time«, zweitens weil die Benennung Durative zu der falschen Auffassung verleiten kann, als ginge die durative Verwendung den nicht mit *-ske-* erweiterten Formen ab.

Ich glaube auch nicht, dass man die Interpretation der hittitischen Texte dadurch fördert, dass man annimmt, die *-sk-*Formen könnten einfach »descriptive function« haben, sodass sie nur eine Handlung bezeichnen, die zur Zeit, wo das zu erzählende Ereignis eintritt (eintraf), im Begriff ist (war), sich zu entfalten. Beispielsweise wird durch diese Annahme der schwierige § 43 der Gesetze vollends unverständlich. Die Übersetzung von ZIMMERN-FRIEDRICH AO 23. 2 S. 12 und die von HROZNÝ CH S. 35 kommen natürlich heute nicht in Betracht. Aber schon in den Nachträgen zu Zimmern-Friedrich ist die richtige Übersetzung angedeutet, und das ganz Richtige findet sich bei FRIEDRICH ZA N. F. II 51. Der Text lautet: *dak-ku LÚ-aš GUD-ŠU ÍD-an zi-nu-uš-ki-iz-zi ta-ma-i-ša-an šu-ú-wa-iz-zi nu KUN GUD e-ip-zi ta ÍD-an za-a-i nu BE-EL GUD ÍD-aš pí-e-da-i nu a-pu-un-pít da-an-zi* (oder *nu-uz-za a-pu-ú-un-pít da-an-zi* oder *šu-wa-ja-zi-ma-an ku-iš nu-za a-pu-un-pít da-a-i*). Friedrich übersetzt: »Wenn ein Mann sein Rind über den Fluss zu bringen pflegt und ein Anderer will ihn zur Rechenschaft ziehen und erfasst den Schwanz des Rindes und überschreitet den Fluss, und den Herrn des Rindes trägt der Fluss davon, so nimmt man selbigen (der ihn zur Rechenschaft ziehen will) fest«. Das Richtige hat sich aber nicht durchgesetzt. ÉDOUARD CUQ *Études sur le droit babylonien*, Paris 1929, S. 477 hält sich an die seinerzeit von Hrozný gegebene Übersetzung. ARNOLD WALTHER bei J. M. POWIS SMITH *The Origin and History of Hebrew Law*, Chicago 1931, S. 254 übersetzt: »If a man usually ford the river with his ox and another push (?) him and seize the tail of the ox, then he ford the river, and the river take the owner of the ox down (?), they (the family?) shall take that one (to care for them)«. Wenn diese Übersetzung richtig wäre, so hätte Bechtel S. 54 mit seiner Kritik Recht: »Scholars have rendered *zinuskizzi* as 'crosses repeatedly' or 'habitually', forgetting that they are thereby intro-



ducing a quite irrelevant factor; it makes no difference whatever whether the man has tried to cross this stream a hundred times or only once; the important thing is that, on one particular occasion, he is assaulted, and as a result of the assault, loses his footing and is carried away by the current. The *-sk*-verb, then, must refer to this one occasion; its force is to provide a descriptive background for the other events narrated; it does not say that the man actually gets across the stream, but merely that the crossing is in progress«. Daraus würde dann weiterhin die von Bechtel gegebene Übersetzung (vgl. STURTEVANT & BECHTEL Chrest. 221) folgen: »If a man is driving his ox across a river, and another pushes him (aside), and takes hold of the ox's tail and crosses the river, and the river carries off the owner of the ox, they take that man (the one who did the pushing)«. Wenn es sich aber um eine einfache Schlägerei handelt, ist es dann nicht a quite irrelevant factor, ob der Angreifer gerade den Schwanz des Rindes erfasst? Aber *šu-ú-wa-iz-zi* ist von Walther und Sturtevant-Bechtel falsch übersetzt. *šu-ú-wa-iz-zi* ist vor allem ein gerichtlicher Terminus, etwa mit der Grundbedeutung 'entäussern'; die verschiedenen konkreten Verwendungen sind wohlbekannt (vgl. FRIEDRICH ZA N. F. II 45 f.). Ges. § 171 bedeutet es 'verstösst (einen Sohn)'; und das Verfahren der Verstossung wird ausdrücklich angegeben (*an-na-aš DUMU.NITA-iš-ši TÚG-ZU e-di na-a-i* 'une mère à son fils son vêtement met dehors'); *šu-wa-a-iz-zi*, *šu-ú-iz-zi* bedeutet also hier die Aufhebung der Rechte, die der Sohn bisher genossen hat. § 95 und § 99 wird festgesetzt, dass, wenn ein Sklave einen näher angegebenen Schaden anrichtet, sein Herr die Wahl hat, den Schaden zu ersetzen oder den Sklaven auszuliefern: *İR-an-pit šu-ú-iz-zi* (*šu-ú-i-e-iz-zi* KUB VIII 81 III 7); der Sklave verliert also die Rechte, die er bisher im Hause des Herrn genossen hat. Die immer wieder zurückkehrende Strafbestimmung *bar-na-aš-še-e-a šu-wa-a-iz-zi* (GÖTZE ZA N. F. II 261 ff.) zeigt das Verbum gleichfalls in der Bedeutung 'mit Aufhebung bisher bestehender Rechte ausliefern'. Es fragt sich nur, was *bar-na* bedeutet, 'Haus' oder 'Hausstand (Sklaven)'? Vermutlich 'Hausstand', da sonst die Strafe merkwürdig hart sein würde. Auch in KBo IV 2 I 15 (*pa-ra-a šu-u-wa-at-tin*), 68 (*pa-ra-a šu-u-wa-an-du*), wo von der Vertreibung böser Geister die Rede ist, hat das Verbum dieselbe Bedeutung wie in den vorhergehenden Beispielen; die bösen Geister haben ein Recht des Wohnens im



Hause ersessen; dieses Gewohnheitsrecht wird jetzt aufgehoben. Ganz dieselbe Bedeutung wie sonst hat *šu-ú-wa-iz-zi* auch in Ges. § 43. Ein Mann pflegt sein Rind jenseits eines Flusses weiden zu lassen und hat durch Verjährung ein gewisses Recht darauf erworben; ein Anderer (wohl ein Bewohner des jenseitigen Ufers) will ihn dieses Rechtes berauben und leitet sein Verfahren durch eine symbolische Handlung ein, die wohl den Hittitern ohne weiteres bekannt war, uns aber nur aus diesem Paragraphen erkennbar ist: er erfasst den Schwanz des Rindes und führt ihn so auf das Ufer des Eigentümers zurück. Darauf musste vermutlich ein Richterspruch folgen, wodurch die Sache definitiv entschieden wurde. Es konnte aber bei der symbolischen Handlung eine Balgerei entstehen, bei der der Herr des Rindes vom Flusse davongetragen wurde und ertrank. Für diesen Fall schrieb das hittitische Recht vor, dass der Gegner straffällig war und der Familie des Ertrunkenen als Sklave dienen musste. Sein an und für sich nicht gesetzwidriges Verfahren durfte dem Herrn des Rindes nicht das Leben kosten. Ob ein solcher Fall häufig oder selten war, ist dabei gleichgültig, da es ganz klar ist, dass die hittitischen Gesetze nur zum Teil ein System bilden, in vielen Fällen aber nur konkrete Rechtsentscheidungen buchen. Ich glaube aber gezeigt zu haben, dass § 43 nur dann einen vernünftigen Sinn ergibt, wenn man *zi-nu-uš-ki-iz-zi* als iterativ auffasst, und ich finde, dass auch in den am wenigsten ausgeprägten Fällen die iterative Bedeutung der *-sk-*Verba immer durchschimmert. — Für die Etymologie des oben besprochenen juridischen Ausdrucks ist von der Aussprache */suwajezzi/* auszugehen, woneben aber mit dem häufigen Übergang *-wa- > -u-* auch */suujezzi/* oder */sujezzi/* vorkam. Mit */suwajezzi/* stimmt lautlich ir. *sóid* 'wendet', Inf. *soud* VKG II 635. Und auch die Bedeutung 'wenden' wäre als Ausgangspunkt für die Verwendungen des hitt. */suwajezzi/* sehr gut denkbar; natürlich ist es aber zufällig, dass *sóid* in dem Verse *claid fega fer, sóid uptha ban* Rc. II 113 'er überwindet die scharfen Waffen der Männer, er wendet die Zaubereien der Frauen ab' fast an die Vertreibung der bösen Geister in KBo IV 2 I erinnert. Wenn das irische und das hittitische Verbum identisch sein sollten, kommt die VKG II 637 vorgeschlagene Etymologie in Wegfall.

§ 89. Die *-jo-*Verba zeigen den thematischen Vokal als *-a-* in allen Formen mit Ausnahme der 3. Pl. Prät.; in der 3. Sing. Präs. und Prät. findet man teils *-a-*, teils *-e-*: *ú-e-mi-*

*ja-mi* 'ich finde', Sing. 2. *ú-e-mi-ja-ši*, 3. *ú-e-mi-e-iz-zi*, *ú-e-mi-iz-zi*, beides /*uemijezzi*/, Pl. 3. *ú-e-mi-ja-an-zi*, Prät. Sing. 1. *ú-e-mi-ja-nu-un*, 3. *ú-e-mi-ja-at*, Pl. 1. *ú-e-mi-ja-u-en*, 2. *ú-e-mi-ja-tin*, 3. *ú-e-mi-i-e-ir* /*uemijer*/. Die 3. Pl. hat ausnahmsweise *-e-*: *ta hu-ur-ki-il ha-li-en-zi* Ges. § 198 (vielleicht 'sie sind in Todesstrafe verfallen'; der König kann sie aber begnaden).

**Anm.** In dem Verbum *ú-e-mi-ja-mi* liegt jedenfalls die Bedeutung 'fassen', wie SOMMER BoSt. 7. 47<sup>8</sup> annimmt; schon oben S. 82<sup>1</sup> habe ich mich dieser Auffassung angeschlossen. FRIEDRICH Vertr. I 66. 37 übersetzt 'abfangen' (im Texte ist offenbar von einem Flüchtling die Rede und *ar-ḫa ú-e-mi-iš-ki-ši* bedeutet annähernd 'recuperas'). Eine Bedeutung '(sein Eigentum) wiederfinden' liegt in verschiedenen Gesetzesparagrafen vor (§ 24, § 66, § 71 KBo VI 3 III 65). Es bedeutet aber auch '(fremdes Eigentum zeitweilig) in Besitz nehmen'; so in § 45, 60, 61, 62, 71 KBo VI 3 III 63 f., 79; oder 'sich durch Diebstahl aneignen' (§ 96). Aus der Bedeutung 'recuperare' entwickelt sich schliesslich die Bedeutung 'ertappen' (§ 78, 90, 197). Eine Berechtigung, dieses Verbum mit *wem-* zu transkribieren fehlt (diese Transkription ist ebenso willkürlich wie *wizzi* für *ú-iz-zi* § 86). Die Etymologien von St. Gr. S. 122 (lautlich unmöglich) und BENVENISTE BSL 33. 137 kommen in Wegfall.

Für die Aussprache der 3. Sing. ist instruktiv das Verbum *an-da ši-e[-it-ta-ri-ja-zi]* § XXX, *ši-ja-[at-t]a-ri-ja-zi*, *ši-ja-at-ta-ri-i-e-iz-zi*, *ši-ja-at-tal-li-ja-az-zi* Ges. §§ 40, 41, nach GÖTZE NBr. 57 'usurpiert'; voraus geht das reflexive *-za*; also etwa 'macht sich zu eigen'. Ohne *-za* in § 55 *an-da ši-it-ta-ri-it*, *ši-e-it-ta[-ri-it]* /*sijettarijet*/; hier muss die Bedeutung sein: 'machte es ihnen eigen'. Der Zweifel der Erklärer, ob der König das Gesuch der lehnsdienstpflichtigen Ḫatti-Leute bewilligte (ZIMMERN-FRIEDRICH S. 14, FRIEDRICH ZA N. F. II 52, CUQ S. 481), oder abschlug (HROZNÝ CH?, WALTHER bei POWIS-SMITH 257?, GÖTZE Kulturgeschichte 102), entscheidet sich also dahin, dass er das Gesuch bewilligte, ihnen das gewünschte Recht »zu eigen machte«. Das Verbum scheint Ableitung einer Personenbezeichnung des in § 41 und § 42 besprochenen Typus zu sein: \**sijattara-s* oder \**sijattalla-s* »Eigner«, das wiederum wohl von dem ieur. reflexiven Possessivpronomen abgeleitet ist.

§ 90. Eine Unterabteilung der *-jo*-Verba sind die *-aje*-Verba (St. § 310 ff.), die, wie GÖTZE Madd. 97 nachgewiesen hat, die Lautfolge *-aja-* zu *-a-* kontrahieren, während sie *-aje-* unkontrahiert lassen. Der thematische Vokal hat die *-o*-Färbung (hitt. *-a-*) in der 1. und 2. Sing., 1., 2., 3. Pl. Präs., 1. Sing., 1., 2. Pl. Prät. und im Plur. des Imperativs gehabt. Also *ha-at-ra-a-mi* 'ich schreibe', 2. *ḥa-at-ra-a-ši*, 3. *ḥa-at-ra-a-iz-zi*, Pl. 3. *ḥa-at-ra-an-zi*, Prät. Sing. 1. *ḥā-at-ra-a-nu-un*, 2. *ḥa-at-ra-a-eš*, 3. *ḥa-at-ra-a-it*, Pl. 3. *ḥa-at-ra-a-ir*, Ipv. Sing. 2. *ḥa-at-ra-a-i*. Diese Klasse geht wohl in erster Linie auf *-āje-* zurück und bildet eine der Quellen der lat. 1. Konjugation (andere Quellen § 80, § 83). Indessen kann sie lautlich auch dem gr. Typus *μισθόω*, vielleicht sogar auch dem Typus *φιλέω* entsprechen.

Für ein hierhergehöriges Verbum, *šu-wa-a-iz-zi*, ist oben § 88 Anm. (Schluss) eine Etymologie angedeutet. Zu einer wohlbekannten Sippe gehört *ta-a-i-e-iz-zi* 'stiehlt', das in einer Reihe von verschiedenen Schreibungen vorkommt, die sämtlich */tajezzi/* bedeuten können: *ta-i-e-iz-zi*, *da-a-i-e-iz-zi*, *da-i-e-iz-zi*, *ta-a-i-iz-zi*, *da-a-i-iz-zi*, *ta-i-iz-zi*; daneben finden wir aber *ta-ja-az-zi* (Ges. § 57) und *ta-a-i-ja-zi*, *da-a-i-ja-zi*, *da-a-i-ja-az-zi*, *ta-i-ja-zi*, *da-i-ja-zi*, wobei das *-i-* vor *-ja-* wohl überflüssig ist, sodass */tajazzi/* zu lesen ist. In der Bildung deckt sich *ta-a-i-e-iz-zi* mit skr. *stāyati*. Einige Verba dieser Klasse beruhen wohl auf Umbildung alter *-ē*-Verba, s. § 81; in der von GÖTZE Madd. 84 aufgestellten Liste der *-āje*-Verba finden sich wenigstens zwei Verba, deren Bedeutung an die *-ē*-Verba erinnert: *pal-wa-a-iz-zi* 'rezitiert'? (Tätigkeit des <sup>LÜ</sup>*pal-wa-tal-la-aš* oder der <sup>SAL</sup>*pal-wa-tal-la-aš*) und *mu-u-ga-a-mi* 'spreche Klagegebet', Prät. Sing. 3. *mu-ú-ga-it*, Ipv. Sing. 2. *mu-ga-a-i*, Pl. 2. *mu-ka-e-it-te-en*



/mukajetten/ (mit -e-Färbung des thematischen Vokals). Dass diese beiden Verba ursprünglich nicht zur -aje-Klasse gehört haben, ist sehr wahrscheinlich; man kann aber nicht nur an die -ē-Klasse, sondern auch an die -ā-Klasse (§ 80) denken. Die meisten -aje-Verba sind gewiss Denominative gewesen, und der denominative Charakter liegt in vielen Fällen auf der Hand, z. B. bei *ir-ha-a-iz-zi* 'macht fertig' zu *ir-ha-a-aš* 'Grenze', ist aber auch in weniger durchsichtigen Fällen anzunehmen, z. B. bei *a-ru-ú-wa-a-iz-zi* 'prosterniert sich', nach STURTEVANT Language V 10 zu gr. ἀρᾶμαι 'flehe' von ἀρά 'Flehen' (arkad. κάραφος 'verflucht'). Auch Lehnwörter sind in diese Klasse aufgenommen worden; sie beruhen aber wohl nicht auf einem fremden Verbum, sondern auf einem fremden Nomen, sind also Denominative; so *tar-kum-ma-an-zi* 'sie kündigen an, erklären' zu assyr. *targumānu* 'Dolmetscher' (FRIEDRICH ZA N.F. III 183); hitt. -*mm*- beruht hier auf -*mn*-. Als ein sehr altes Lehnwort möchte ich auch *ha-at-ra-a-mi* 'ich schreibe' betrachten. Bekanntlich hat MERIGGI in der Hieroglyphensprache ein entsprechendes Verbum und ein Substantiv 'Brief' finden wollen (OLZ 1933. 76<sup>2</sup>, Bauinschriften S. 121), während HROZNÝ Arch. Or. V das Verbum als 'envoyer' und das Substantiv als 'envoi' auffasste. Nach den Erörterungen von GELB Hittite Hieroglyphs II 13 und von MERIGGI OLZ 1936. 157 f., RHA IV 97 wäre der Stamm der betreffenden Wörter als *ha-tu<sup>r</sup>*- und *ha-tu-e<sup>r</sup>*- oder *ha-tu-ā<sup>r</sup>*- zu lesen. Für die Frage, ob das hitt. *ha-at-ra-a-mi* entlehnt oder einheimisch ist, verschlägt jedoch das eventuelle Vorhandensein in der verwandten Nachbarsprache sehr wenig. Eine einheimische Etymologie scheint sich nicht zu bieten. Zwar bedeutet *na-at-kán* AN. BAR-aš *dup-pí ha-az-zi-ja-nu-un* KBo IV 10



II 22 nach SOMMER BoSt. 7. 57 'das habe ich auf einer eisernen Tafel<sup>1</sup> verzeichnet', und STURTEVANT mag mit Recht *ha-ad-da-i* 'sticht, sticht ab' (FRIEDRICH ZA N.F. III 186 f.) vergleichen. Aber 'gravieren' ist noch nicht 'schreiben'. Und andererseits erinnert *ha-at-ra-a-mi* sehr an assyr. *šaṭāru* 'schreiben', woneben es verschiedene Nomina gibt (*šaṭru* 'geschrieben' u. s. w.), die in einer fremden Sprache als Grundlage eines Denominativs dienen könnten. Phonetisch ist gegen einen Übergang von *š* in *h* nichts einzuwenden; ein solcher kommt häufig vor. Slav. *ch* entspricht bekanntlich indisch-iranischem *ś*: asl. *snūcha* 'Schwieger-tochter', skr. *snuśā*. Es fragt sich aber, wie man sich die näheren Umstände denken soll; es gibt zweifellos verschiedene Möglichkeiten; am leichtesten verständlich wäre der Übergang, wenn es auch einheimische Wörter mit *ś* gegeben hätte, die dann natürlich an dem Wandel in *h* hätten teilnehmen müssen. Es ist ohne weiteres klar, dass ein solches einheimisches *ś* mit dem ieur. *s* nichts zu tun haben könnte, da ieur. *s* niemals zu hitt. *h* geworden ist. Wir werden auf diese Frage, die darauf ausläuft, ob es neben hitt. *h* aus ieur. *H* ein *h* anderen Ursprungs gab, in den Bemerkungen zur Lautlehre zurückkommen. [Nach dem Übergang des hier vermuteten einheimischen *ś* in *h* haben die Hittiter fremdsprachiges *ś* kaum anders als durch *s* wiedergeben können; diese Wiedergabe wird man also in jüngeren Lehnwörtern erwarten müssen. Auch indisches *ś* (ç) wird so wiedergegeben worden sein. Im Anfang der Pferdetexte (KUB I 13 I 1) bezeichnet sich der Verfasser derselben als <sup>1</sup>*Ki-ik-ku-li* <sup>LÜ</sup>*a-aš-š[u]-uš-ša-an-ni*. Angesichts der indischen Fachwörter, die man längst in den Pferdetexten gefunden hat, ist es schwer, hier nicht an *açva-sāni*- 'Pferde gewinnend,

<sup>1</sup> »on a clay tablet« St. Gl.<sup>2</sup> 49 ist ein Versehen.

anschaffend' zu denken; das hittitische *-u-* wäre wie so oft aus *-wa-* entstanden, das indische *ç* durch *s* wiedergegeben.]

§ 91. Über die hittitischen *-s-Verba* ist oben § 68. 3 S. 95 das Nötige gesagt. Ich möchte hier nur noch eine Bemerkung über das Verbum *dak-ki-eš-zi* /*dakkeszi*/<sup>1</sup> hinzufügen. Dies Wort und seine Sippe wird bis auf den heutigen Tag auf Grund der Skizze SOMMER'S BoSt. 7. 35<sup>2</sup> beurteilt. Sommer gibt als Grundbedeutung 'zusammenfügen', aber nicht auf Grund einer sorgfältigen Interpretation der Belegstellen, sondern wegen einer der Interpretation vorausseilenden Etymologie, indem er aus allen die Lautgruppe *daks-* enthaltenden Wörtern einen gemeinsamen Ursinn auszuziehen sich bemüht. Dabei hat er aber auch ein entschieden unverwandtes Wort herangezogen; auch er ist also einmal trotz seiner grossen Vorsicht der Sirene des Gleichklangs zum Opfer gefallen. Nicht zum Verbum gehört das Adverbium *dak-ša-an*. Es bedeutet 'halb, in zwei Teile, in zwei Teilen': *nu-za É-ir dak-ša-an šar-ra-an-zi* Ges. § 31 'sie teilen ihr Vermögen halb (in zwei Teile)'; davon gelangt man durch einen auf den ersten Blick überraschenden Übergang zur Bedeutung 'zusammen': *dak-ku LÚ<sup>GIŠ</sup>KU Û LÚ HA.LA-ŠU dak-ša-an a-ša-an-zi* 'wenn ein Waffenmann und sein Gefolgsmann zusammen sind (gemeinsames Hauswesen) haben', ganz wörtlich "halb sind" Ges. § 53. Ganz dieselbe Entwicklung finden wir in einer Reihe von Redensarten bei dem dänischen *halvt* 'halb', s. Dahlerup Ordb. VII 765—766: *de var halvt om Krængerup* 'sie besaßen gemeinsam K.'; *til halvt* 'gemeinsam' u. s. w. Ähnliches wird es in vielen Sprachen geben; vgl. ital. *fare a metà*

<sup>1</sup> Pl. 3. *dak-ki-eš-ša-an-zi*, 2. *dak-ki-eš-te-ni* /*dakkes-*/, dagegen *dag-ga-aš-te-ni*, Prät. Sing. 3. *dag-ga-aš-ta* vielleicht /*daks-*/ zu lesen. Vgl. über *ak-ki-iš*, *ag-ga-aš* oben S. 96.

‘Gewinn und Verlust zur Hälfte tragen’ (‘zur Hälfte’ ist hier ungefähr = ‘gemeinsam’), *fare a mezzo* ‘halbpant machen, teilen (auch unter mehreren)’. Auch *dak-ša-an* kann wohl von mehreren Teilen gesagt werden: KAM.ḪI.A *dak-ša-an šar-ra-at-ta-ri* KBo IV 9 VI 1; *dak-ša-an nu-un-tar-nu-wa-an-du* ERÍN.MEŠ-JA ‘gemeinsam sollen meine Truppen eilen’ FRIEDRICH Arch. Or. VI 370. Das Adverbium kann mit einem Genitiv verbunden werden (vgl. lat. *ubī terrārum*): *ma-aḫ-ḫa-an UD-az dak-ša-an ti-i-e-iz-zi* KBo III 2 II 52 ‘wenn es halb des Tages wird’, ‘wenn es Mittag wird’. Zu ‘halb’ in dieser Verwendung vgl. russ. *pól-denī* ‘Mittag’ von *pol* ‘Hälfte’ und *denī* ‘Tag’. Der Umstand, dass das Verbum in dieser Redensart in den Pferdertexten immer *|tijezzi|* (in verschiedener Schreibung) ‘rückt heran’ ist, könnte darauf deuten, dass das Sprachbewusstsein schon im Begriff war, *dak-ša-an* als ein Substantiv aufzufassen; ‘wenn Mittag heranrückt’ ist wohl eine verständlichere Auffassung als ‘wenn es heranrückt halb des Tages’; dass es sich aber etymologisch um ein Substantiv handelte, ist eine ganz unnötige Annahme. Auch in der von GÖTZE NBr. 21 besprochenen Verbindung *dak-ša-an šar-ra-aš* ‘Halbteil’ liegt gewiss das Adverbium vor; dem Hittitischen ist durchaus zuzutrauen, dass man sich in Ermangelung eines Adjektivs mit einem Adverbium beholfen hat<sup>1</sup>; *šar-ra-aš* . . . *šar-ra-aš* kann schon allein ‘der eine Teil . . . der andere Teil’ bedeuten (VBoT 108 I 19, 20); die Hinzufügung des Adverbiums ist daher ganz unanstößig (‘halb der eine Teil . . . halb der

<sup>1</sup> Ganz mit *dak-ša-an šar-ra-aš* parallel sind die von SOMMER BoSt. 7. 44<sup>5</sup> besprochenen Gruppen *ta-a-an pi-e-da-aš* ‘zweiter Stelle’, eigentlich ‘der Stelle zweitens’, und *da-a-an KAS-ši* ‘zum zweiten Male’, wörtlich etwa ‘noch ein Mal’. Über das von *ta-a-an pi-e-da-aš* abgeleitete Verbum *ta-a-an pi-e-da-aš-ša-aḫ-ḫi-ir* ‘sie setzten in die zweite Stelle ein’ s. GÖTZE Madd. 125. Vgl. noch *3-an pi-di* KUB II 10 IV 33.



andere Teil'). Übrigens zeigt KUB XIII 4 I 56 *na-at dak-ša-an šar-ra-aš dak-ša-an šar-ra-an pī-eš-te-ni* '(wenn) Ihr es Halbtteil für Halbtteil weggebt', dass *dak-ša-an šar-ra-aš dak-ša-an šar-ra-an* im Begriff war etwa wie gr. (Herakleia) *μετ' αὐτοσσαντῶν* zu einer Einheit mit Flexion nur des letzten Elementes zu verschmelzen. KUB XXI 17 II 1 ff. *na-at-za dak-ša-an šar-ra-an-za da-aḫ-ḫu-un dak-ša-an šar-ra-an-ma A-NA* <sup>I</sup> <sup>D</sup> <sup>EŠ</sup> <sup>D</sup> <sup>U</sup> *EGIR-pa pī-iḫ-ḫu-un* enthält, was Götze damals nicht wissen konnte, (mit leiser Anakoluthie) nach dem ersten *šar-ra-an* das reflexive *za* und bedeutet: 'die Hälfte davon nahm ich für mich, die andere Hälfte gab ich an Arma<sup>D</sup>U zurück'.

*dak-ša-an* kann mit dem Verbum /*dakkeszi*/ unter keinen Umständen etwas zu tun haben. Es wird eine Ableitung des Zahlwortes 'zwei' sein, vgl. gr. *διχθὰ δεδαλαται* 'sie sind in zwei Teile geteilt' Od. 1. 23. Die Endung könnte mit der Endung von gr. *διξός* (das nicht aus \**διχθίως* entstanden zu sein braucht) verwandt sein.

Wenn man zunächst von allen etymologischen Kombinationen absieht, kann man aus den Textstellen, wo /*dakkeszi*/ vorkommt, nur die Bedeutung 'machen, tun' herauslesen. Es kann ein konkretes Objekt haben: *nu-uš-ma-aš É.MEŠ dag-ga-aš-ta* 'er stellte ihnen Häuser her' KBo III 1 II 13. In dies Beispiel kann man allerdings die Bedeutung 'zusammenfügen' hineinpressen<sup>1</sup>; herauslesen aus dem Bei-

<sup>1</sup> Damit ist dann eo ipso die Kombination mit gr. *τέκτων*, lat. *texō* gegeben, auch wenn sie zunächst verschwiegen wird; geäußert wurde sie von STURTEVANT Lg. VI 214; ich notiere, dass sie von COUVREUR H 329 gebilligt wird. Nebenbei bemerke ich, dass das Bedeutungsverhältnis zwischen *τέκτων* und *texō* von WALDE Lat. Wtb. und WALDE-POKORNY I 717 ganz falsch beurteilt wird; der *τέκτων* war in ieur. Zeit der Handwerker, dem das Zusammenfügen des Holzwerkes des geflochtenen Hauses auflag, des schwereren ('zimmern') wie des leichteren ('flechten'). S. VERF. Sprog. 300, Linguistic Science 328.



spiel kann man aber diese Bedeutung nicht, da ein einfaches 'machen' durchaus genügt; vgl. lat. *faciō* 'ich baue', *aedificium*. Es kann aber auch ein abstraktes Objekt haben; so ganz besonders oft *i-da-a-lu* 'Böses unternehmen'; die (vielleicht etymologisierende) Übersetzung 'zufügen' (FRIEDRICH ZA N.F. II 49, SOMMER AU) passt auch bei dem Objekt *hé-en-kán* 'den Tod' KBo III 28. 15, ist aber für die Etymologie ohne Wert, da einfaches 'facere' die Verwendung vollkommen erklärt; vgl. lat. *mortificus* u. s. w.<sup>1</sup>. Was *GÍR-an dak-ki-eš-zi* KBo III 1 II 35 betrifft, so fragt es sich vor allem, wie man *GÍR-an* verstehen soll; wenn buchstäblich ('thrust a dagger' St. Gl.), so führt das von einer Grundbedeutung 'zusammenfügen' weit ab. Es unterliegt aber wohl keinem Zweifel, dass diese Grundbedeutung nicht aus den Belegstellen des Verbums, sondern aus den wirklichen oder vermeintlichen Ableitungen erschlossen ist. Entscheidend für Sommer war offenbar vor allem die Kombination mit

<sup>1</sup> Ges. § 56 ist die Konstruktion des Infinitivs *dak-šu-wa-an-zi* nicht ganz klar. Vorausschicken möchte ich, dass dieser Paragraph anakolutisch abgefasst ist, was die meisten Erklärer zu der doch etwas merkwürdigen Annahme verleitet hat, die Erzarbeiter wären auch zu gewissen Gärtnerarbeiten verpflichtet (HROZNÝ, CUQ S. 482, POWIS SMITH-WALTHER S. 257, GÖTZE Kulturgeschichte 102<sup>3</sup>); nur ZIMMERN-FRIEDRICH sind der Falle entgangen (haben aber in den Nachträgen S. 3\* den Paragraphen als unverständlich bezeichnet). Der Sinn ist: 'Von gewissen Kriegsarbeiten und Weinerntarbeiten sind bezw. die <sup>LÚ</sup>URUD.NAGAR und die Gärtner (allen etwaigen Privilegien zum Trotz) nicht befreit'; das letzte Glied fällt aber aus der Konstruktion und wird in einem besonderen Satze in positiver Form ausgeführt. Also: *A-NA BÀD-ni KAS LUGAL dak-šu-wa-an-zi GIŠŠAR.GEŠTIN tuḥ-šu-u-wa-an-zi ŠA <sup>LÚ</sup>URUD.NAGAR Ú-UL ku-iš-ki a-ra-u-wa-aš LÚ.MEŠ GIŠNU.GIŠŠAR ḥu-u-ma-an-ti-ja-pít lu-uz-zi kar-pi-an-zi* 'in einer Festung während eines Königsfeldzugs zu arbeiten und Weinlese zu halten, davon ist kein Erzarbeiter befreit, und die Gärtner müssen sämtliche Frohndienste leisten' (= 'davon sind die Erzarbeiter und Gärtner nicht befreit'). Wenn *KAS LUGAL* Akkusativ als Zeitbestimmung ist, oder wenn mit *KBo VI 2 III 21 KAS-ša* (Dativ; 'für den Feldzug') zu lesen ist, scheint *dak-šu-wa-an-zi* ohne Objekt zu stehen.

*dak-ša-an*, das aber nicht 'Fuge', sondern 'halb' bedeutet und nicht hierher gehört. Es gibt aber zwei wirkliche Ableitungen mit erkennbarer Bedeutung (Friedrich a. a. O.). Zunächst *dak-še-eš-sar* Ges. § 184, nach Friedrich 'Zusammenstellung (der Preise), Tarif', nach dem Zusammenhang aber vielmehr '(Zusammenstellung der) Preise'; STURTEVANT Gl.<sup>2</sup> übersetzt 'agreement (upon a price), price'; er hat also mit Recht an 'Zusammenstellung' Anstoss genommen, hat sich aber verpflichtet gefühlt, der Etymologie in anderer Weise ('agreement') seinen Tribut zu bringen. In Wirklichkeit ist 'Preis, Schätzung' die einzige aus dem Zusammenhang zu folgernde Bedeutung; sie stimmt bedeutend besser zu lat. *faciō* 'ich schätze' als zu 'zusammenfügen' oder *texō*, *τέκτων*. Weiter gehört zu *|dakkeszi|* das Adjektiv *dak-šu-ul*, das SOMMER BoSt. 7. 29 (etymologisierend?) 'in Eintracht' übersetzt, während Friedrich a. a. O. 'freundlich' übersetzt, weil das Wort einerseits Gegensatz zu *ku-u-ru-ur* 'feindlich' ist, andererseits auch vom Verhältnis der Gottheit zu ihren Verehrern gebraucht wurde. Auch diese Ableitung dürfte demnach für den Ansatz einer Grundbedeutung 'zusammenfügen' eine äusserst schwache Stütze sein. Dagegen muss es auffallen, dass *dak-šu-ul* sich mit einer wohlbekannteren Verwendung des lat. *facilis* deckt, das öfters 'hold' (von den Göttern ihren Verehrern gegenüber) bedeutet. Auch wo *facilis* 'willfährig, willig' u. s. w. bedeutet, steht es dem hitt. *dak-šu-ul* 'friedlich' ziemlich nahe. In Bezug auf die Endung erinnert *dak-šu-ul* an alllat. *facul*.

Auf die Interpretation gestützt kann man also konstatieren, dass *|dakkeszi|* und seine Ableitungen schön zu lat. *faciō* stimmen. Allem Anscheine nach ist *|dakkeszi|* mit lat. *facessō* identisch; es hat das Stammverbum verdrängt und sein -s- auch in alte Ableitungen des Stammverbums ein-

geführt (*dak-šu-ul*: lat. *facul*). Den Stamm des lat. *faciō* gr. *ἔθηκα* in Kleinasien wiederzufinden ist nicht überraschend; man erinnert sich des phryg. *ἄδακετ*. Auch im Tocharischen ist der Stamm vertreten: B *tākq* 'er ist', A *tākā* 'ich wurde' (Schulze, Sieg, Siegling 444) wird von HERMANN KZ 50. 307 zu *ἔ-θηκα* gestellt, was gewiss richtig ist; man darf aber nicht tochar. *ā* dem gr. *η* gleichsetzen (vor *-ē-* wäre *t-* assibiliert worden); die Länge muss unursprünglich sein, und man hat von einem dem lat. *faciō*, phryg. *ἄδακετ*, hitt. *dak-ki-eš-zi* ähnlichen Stamm auszugehen. Über die Entwicklung der Bedeutung äussert sich Hermann nicht. Ich möchte wie schon Groupement 45<sup>1</sup> annehmen, dass sie auf der Umdeutung des Objekts eines subjektlosen Satzes zum Subjekt beruht; vgl. altn. *gerir rauðan* 'er wird rot', eig. 'es macht ihn rot' u. s. w. (VERF. KZ 40. 139), und ähnliche irische Wendungen (ebenda S. 138, VKG II 310 ff.); Umdeutung in subjektische Konstruktion kommt sowohl im Irischen wie im Nordischen in jüngerer Zeit vor. Auch im Venetischen kommt der Stamm *\*dhak-* vor, und zwar mit *-s*-Erweiterung, wenn SOMMER IF 42. 126 mit Recht *vhaç. s. ðo* als 'fecit' deutet.

§ 92. 1) Von den Verben mit Nasalinfix ist die indische fünfte und siebente Klasse im Hittitischen vertreten. Die fünfte Klasse (St. § 326 ff.) wird regelmässig ohne sichtbaren Ablaut flektiert: *ar-nu-mi* 'ich bringe', *ar-nu-ši*, *ar-nu-uz-zi*, Pl. 3. *ar-nu-wa-an-zi*, Prät. Sing. 1, *ar-nu-nu-un*, Pl. 3. *ar-nu-e-ir*, Ipv. Sing. 2. *ar-nu-ut*. Es ist jedoch denkbar, dass der Ablaut durch Lautentwicklung (*eu > u*) aufgehoben worden ist. Der Infix-Charakter des *-n-* ist besonders klar bei *te-ip-nu* 'gering, verächtlich machen, missachten' neben *te-pu* 'wenig, gering', vgl. skr. *dabh-n-ō-ti* 'beschädigt', *á-dbhu-ta-s* 'wunderbar' (eig. "der Schädigung, Verringerung unzugänglich").



Eine Eigentümlichkeit des Hittitischen ist die kausative Bedeutung; *ar-nu-mi* ist Kausativ zu *a-ri* 'kommt an'. Neben *za-a-i* 'überschreitet' gibt es *zi-nu-* 'über (den Fluss) hinüberbringen' (§ 88 Anm.); zu *ú-e-ḫa-an-ta-ri* 'sie wenden sich' gehört *wa-aḫ-nu-uz-zi* 'wendet', zu *wa-ra-a-ni* 'brennt' intr. (S. 104) *wa-ar-nu-uz-zi* 'brennt' tr. Das Suffix *-nu-* ist äusserst produktiv; es kann prinzipiell von jedem Verbum ein Kausativ bilden. Dabei sind selbstverständlich viele Formen entstanden, die vom ieur. Muster weit abliegen: *pít-te-nu-uz-zi* 'entführt' zu *píd-da-a-it* 'entfloh'; ganz besonders häufig geht ein *-a-* dem Suffix *-nu-* voraus: *li-in-ga-nu-ut* 'er vereidigte' zu *li-ik-zi* /*lenkzi*/ 'schwört' (§ 84), *an-na-nu-* 'ausbilden, unterrichten' zu *a-ni-ja-mi* 'ich führe aus' (iterat. *an-ni-iš-ki-iz-zi* 'arbeitet'). Denominativ: *bar-ku-nu-uz-zi* 'reinigt' zu *bar-ku-iš* 'rein' (erinnert an gr. *βαρῶνω*, *βαρῶνω* u. s. w.). Die kausative Bedeutung muss auf einer sekundären Entwicklung beruhen (Nachahmung gewisser Verba mit ererbter transitiver Bedeutung wie *ar-nu-mi* gr. *ἄρνυμι*).

2) Die siebente Klasse (St. § 324) hat im Hittitischen nur eine sehr geringe Anzahl von Vertretern. Es handelt sich um Wurzeln auf *-k-*, vor dem eine Silbe *-nen-* infigiert ist; in den meisten Drei-Konsonanten-Gruppen wird das letzte *-n-* dieser Silbe in der Schreibung weggelassen: *šar-ni-ik-mi* /*sarnenkmi*/ 'ersetze', Sing. 3. *šar-ni-ik-zi*, Pl. 1. *šar-ni-in-ku-e-ni*, 2. *šar-ni-ik-te-ni*, 3. *šar-ni-en-kán-zi*, Prät. Sing. 1. *šar-ni-in-ku-un*, 3. *šar-ni-ik-ta*. Dieses Verbum gehört, wie JURET RHA II 251 gesehen hat, zu lat. *sarciō* (der lat. *-jo*-Stamm — mit der nach langer Wurzelsilbe regelmässigen Gestaltung — ist wohl Ersatz einer unregelmässigen Flexion wie im Hittitischen).

Die Form des Infixes war im Ieur. *-ne-* im Ablaut mit



-n-. Im Hittitischen wird die schwache Form -n-, die im Plural zu erwarten war, durch Einfluss des -ne- des Singulars zu -ne-n- geworden sein, das sich nachher vom Plural auf den Sing. verpflanzte.

Auch diese Bildungsweise ist scheinbar zur Schaffung von Kausativen verwendet worden. Es gibt dafür zwei Beispiele. Neben *ḥar-ak-zi* /*ḥarkzi*/ 'geht zugrunde' steht *ḥar-ni-ik-zi* 'richtet zugrunde' (zu ir. *org-* 'verwüsten, töten' CUNY RHA II 205). Das zweite Beispiel ist *iš-tar-ak-zi* /*istarkzi*/ 'wird krank', auch *iš-tar-ki-ja-az-zi* (-jo-Form); die kranke Person steht dabei als Objekt, und wenn daneben auch Fälle vorkommen, wo die kranke Person Subjekt ist (FRIEDRICH *Vertr.* I 31 und 31<sup>5</sup>), so handelt es sich gewiss um die in § 91 Schluss erwähnte Umdeutung eines subjektlosen<sup>1</sup> Verbums mit Objekt; an und für sich bedeutet *iš-tar-ak-zi* "macht krank". Davon verschieden ist *iš-tar-ni-ik-zi*, das zwar gleichfalls 'macht krank' bedeutet, aber nicht subjektlos ist, sondern ein persönliches Subjekt hat. Nach der Umdeutung des subjektlosen transitiven *iš-tar-ak-zi* zu einem intransitiven Verbum mit der kranken Person als Subjekt war *iš-tar-ni-ik-zi* das entsprechende Kausativum; ursprünglich war das Verhältnis der beiden Formen ein anderes (etwa Durativum und Inchoativum?). Es liegt danach nahe, auch *ḥar-ak-zi* als ein durch Umdeutung eines subjektlosen Verbums entstandenes Intransitivum aufzufassen; neben *ḥar-ni-ik-zi* existiert übrigens auch ein kausativisches *ḥar-ga-nu-* (*ḥar-ga-nu-ir* Hatt. 16. 19). Andere Beispiele kausativer Verwendung der Bildungsweise der siebenten indischen Klasse gibt es nicht, Die Bedeutung von

<sup>1</sup> Das Verbum ist allerdings nicht überall da subjektlos, wo der Kranke Objekt ist; in solchen Fällen kann die Krankheit Subjekt sein: *na-an i-da-lu-uš GIG-aš iš-tar-ak-ta* 'ihn befel eine schlimme Krankheit' Murš. 48. 6.

*hu-u-ni-ik-zi* (Ges. § 9, § 10) ist unsicher; bei der von STURTEVANT § 324 gegebenen Deutung wäre es mit dem nasallosen Verbum einfach synonym. Das Verhältnis zwischen *ni-ik-zi* 'erhebt sich', 3. Pl. *ni-in-kán-zi* und dem transitiven *ni-ni-ik-zi* 'hebt', 3. Pl. *ni-ni-in-kán-zi* (vgl. GÖTZE Madd. 115 ff.) ist nicht klar. STURTEVANT Lg. X 267 stellt *ni-ik-zi* zu *na-ak-ki-iš* 'schwer', was unter der Voraussetzung, dass der Wurzelvokal *-e-* war, sehr plausibel klingt (zur Bedeutung vgl. lit. *svarùs* 'schwer', *sveriù* 'wäge', gr. *ἀέλω* 'hebe in die Höhe, bes. um zu tragen'). Dann wird man aber nach *na-ak-ki-iš* und lit. *nešù* 'ich trage' das *-n-* von *ni-in-k-* als infigiert betrachten müssen. Im transitiven Verbum eine erneuerte Infigierung anzunehmen ist aber dann sehr bedenklich, um so mehr so, weil die Bildungsweise der siebenten indischen Klasse im Hittitischen nicht lebendig geblieben war, sondern nur in armseligen Resten erhalten war. Mehr für sich hat doch wohl die Annahme, dass das ursprüngliche *\*nenék-ti* : *\*nenk-énti* sich in zweierlei Weise entwickelt hat: teils so, dass der Pluralstamm *\*nenk-* in den Singular drang, teils so, dass durch die oben beschriebene Wechselwirkung der beiden Numeri ein Stamm *\*nemenk-* entstand. Die beiden Stämme haben sich nachher in die verschiedenen Verwendungen des Wortes geteilt. Nach dem von EHELOLF KLF. I 137—142 und GÖTZE Madd. 115—118 beigebrachten Material kann man keineswegs sagen, dass *ni-ni-in-k-* ('aufbieten' u. s. w.) Kausativ zu *ni-in-k-* ('den Durst stillen, berauscht werden' u. s. w.) wäre. Das Kausativ zu *ni-in-k-* ist vielmehr als *ni-in-ga-nu-* (3. Pl. *ni-in-ga-nu-wa-an-zi* GÖTZE KLF. I 188) belegt. Und es dürfte zweifelhaft sein, ob *ni-ik-zi* intransitiv ist. An allen von Ehelolf und Götze beigebrachten Stellen geht ein reflexives *-za* voraus; dies *-za* könnte man allerdings als

einen dativus ethicus auffassen; möglich ist aber auch, dass es das reflexive Objekt darstellt. Lehrreich ist KUB XIII 4 III 35 ff. (Götze Madd. S. 117 f.), wo *an-da-ma-za . . <li-e> ku-iš-ki ni-ik-zi* mit dem medialen *ni-ni-ik-ta-ri* (ohne *za*) wechselt. Die Stelle zeigt daneben, dass die Verteilung der beiden Stämme auf verschiedene Bedeutungen nicht ganz scharf war.

**Anm.** Über mögliche Reste der indischen neunten Klasse (*tar-na-a-i*, vielleicht auch *du-wa-ar-na-a-i* und *šu-un-na-i*) s. § 82 Anm.

## Die Nominalformen des Verbums.

§ 93. Dem Hittitischen gehen die meisten der aus den anderen ieur. Sprachen bekannten Partizipia ab. Dass diese Armut auf Verlust beruht, ist nicht zweifelhaft. Spuren eines Partizipiums auf *\*-mnijo-* (vgl. gr. *-μενο-ς*, lat. *alumnus*, *fēmina* u. s. w.) kommen vor; vgl. über *kar-tim-mi-az* oben § 34, *ar-kam-ma-aš* § 35. Lebendig ist das *-nt*-Partizipium, das aber die merkwürdige Eigentümlichkeit aufweist, dass es bei transitiven Verben passivische Bedeutung hat. Also von einem intransitiven Verbum: *pa-a-an-za* 'gegangen' (vom Simplex: *i-ja-an-za* 'Schaf' EHELOLF ZA N.F. IX 179<sup>1</sup>; vgl. gr. *πρόβατον* 'Schaf', Dat. Pl. *πρόβασι*, an. *gangandi fé*); von einem transitiven Verbum: *pí-ja-an-za* 'gegeben'. Es besteht hier allerdings eine Versuchung, den hittitischen Gebrauch als einen Archaismus zu betrachten (vgl. BENVENISTE Origines 126); dann hätten also alle die zehn altbekannten Sprachzweige eine gemeinsame Neuerung vollzogen, und die Kluft zwischen dem Hittitischen und den anderen ieur. Sprachen wäre eine Tatsache. Aber die Neuerung liegt ganz gewiss vielmehr auf Seiten des Hittiti-



schen. Zum Verständnis, wie sie eingetreten ist, hilft uns die Bemerkung STURTEVANT's § 435, § 170, dass das hittitische *-nt*-Partizipium die Funktionen des ieur. *-to*-Partizipiums hat (vgl. skr. *gatá-s* 'gegangen', *dattá-s* 'gegeben'). Das *-nt*-Partizipium hat also im Hittitischen die Funktionen des *-to*-Partizipiums übernommen und es dadurch aus der Sprache verdrängt.

§ 94. Die Infinitive haben für unseren Zweck keine grosse Bedeutung, da es in der ieur. Grundsprache keine voll ausgebildeten Infinitive gab. Auf den Zusammenhang der hittitischen infinitivartigen Verbalsubstantive mit ähnlichen Bildungen der anderen ieur. Sprachzweige wurde schon oben § 40 hingewiesen.

Der Genitiv dieser hittitischen Verbalsubstantive ersetzt, wie FRIEDRICH Vertr. I 45 nachweist, ein Gerundiv: *Ú-UL i-ja-u-wa-aš* 'nicht auszuführen' Vertr. I 20. 3; *GAM-an iš-ḫu-wa-wa-aš* *GAM-an iš-ḫu-u-wa-an-zi* 'das Unterzuschüttende schütten sie unter', EHELOLF ZA N.F. IX 191<sup>2</sup>; *dak-ku ANŠU.KUR.RA tu-u-ri-ja-u-wa-aš ku-iš-ki ta-a-i-iz-zi* 'wenn jemand ein Zugpferd (ein Pferd des Anschrrens) stiehlt' Ges. § 64; *ar-ḫa tar-nu-um-ma-aš* 'zu entlassen' Götze Murš. 200; *ma-a-na-aš ḫar-kán-na-aš na-aš ḫar-ak-du* 'wenn er todeswürdig ist, mag er umkommen' KBo IV 10 I 10; *Ú-UL-wa-ra-aš TI-an-na-aš* 'er, sagte sie, ist nicht des Lebens (kann nicht leben)' Hatt. S. 8. 15. Wo ein solcher Genitiv zu einem Subjekt im Nom. c. gehörte, konnte er mit dem Nom. eines Adjektivs verwechselt werden. Eine solche Umdeutung scheint dem Hittitischen nicht ganz fremd gewesen zu sein; zu *šar-ni-in-ku-wa-aš* 'des Ersatzes' ist daher bei pluralischem Subjekt eine adjektivische Pluralform *šar-ni-in-ku-e-eš* gebildet worden (GÖTZE Hatt. 140). Es scheint fast, als ob eine ähnliche Umdeutung und Umbildung auch



im Baltisch-Slavischen stattgefunden hätte: das litauische Gerundiv auf *-tina-s* aus *\*-t̃no-s* (*d̃eg-tinas* von *d̃eg-ti*) 'brennen' deckt sich fast genau mit den hittitischen Genitiven auf *-n-na-aš* aus *\*-tno-s*; entsprechend asl. *pri-ję-tinū* 'angenehm' ('was angenommen werden kann'), *iz-věstīnū* 'bekannt' ('was man wissen kann'), russ. *ponjätnyj* 'verständlich', *vnjätnyj* 'deutlich' (die slavischen Bildungen auf *-nīnū* sind analogisch vom *-no*-Partizipium aus gebildet, indem man *-tīnū* mit dem *-to*-Partizipium assoziierte). BRUGMANN Grundr.<sup>2</sup> II 1. 269 vergleicht *d̃eg-tinas* mit gr. *θέπτανος*: *ἀπτόμενος* und gibt eine von den obigen Andeutungen verschiedene Erklärung.

Gleichfalls gerundiv-ähnlich ist der Dativ der Verbalsubstantive auf *-a-tar*: *a-da-an-na* 'zu essen', *a-ku-wa-an-na* 'zu trinken' (in Sätzen wie 'Einem etwas zu essen, zu trinken geben'); *Ma-ad-du-wa-at-ta-an ku-na-an-na ša-an-ḥi-iš-ki-īt* 'er suchte den M. zu töten' (Madd. 14. 60). Vgl. zur Konstruktion GÖRZE NBr. 28 ff. und H. L. & H. P. § 475 Note 1.

Die mit Formen der Wurzel *\*(s)tā-* in der Bedeutung 'beginnen' (§ 77) verbundenen Formen auf *-wa-an* (*wa-la-aḥ-ḥi-eš-ki-u-wa-an* | *walheskiwan* | *da-a-iš* 'er begann zu bedrängen' Hatt. 14. 7; *i-ja-an-ni-wa-an* 'zu marschieren' Madd. 18. 74), die sogenannten Supina, sind endungslose Lokative.

Die eigentlichen Infinitive auf *-wa-an-zi* und *-ma-an-zi* (*pa-a-u-wa-an-zi* 'gehen', *tar-nu-ma-an-zi* 'lassen', St. § 162) sind etymologisch dunkel. Kontamination von *-wa-an* und verschollenem *\*-zi*?

## Die Präverbia.

§ 95. Neben den flektierbaren Redeteilen spielen gewisse Partikeln, vor allem die Präverbia und die Negationen, in der ieur. Grammatik eine Rolle. Das System der Präverbia kann jedoch in der Frage nach dem Verwandtschaftsverhältnis zwischen dem Hittitischen und den altbekannten ieur. Sprachzweigen keine Rolle spielen. Es hat im Hittitischen insofern ein altertümliches Aussehen, als die meisten Präverbia noch dem Verbum gegenüber sehr selbständig sind, also eigentlich Adverbia sind, bei denen es im Einzelfall oft unmöglich zu entscheiden ist, ob sie sich einem vorhergehenden Kasus als Postpositionen anschliessen oder als Präverbia zum folgenden Verbum gehören. Ein guter Teil dieser selbständigen Präverbia sind mit altbekannten ieur. Präverbien deutlich identisch oder verwandt. Daneben gibt es aber zwei mit dem Verbum unlöslich verschmolzene Präverbia: *pf-e- /pe- /* 'hin, weg' und *u-* 'her'. Sie erscheinen teils paarweise: *pf-e-da-a-i, ú-da-a-i; pf-ja-mi, u-i-ja-mi; pf-e-ḫu-te-iz-zi* 'führt hin', *ú-wa-te-iz-zi* 'führt her'; *pf-en-na-i* 'treibt hin', *u-un-na-i* 'treibt her'; *pa-iz-zi* 'geht hin', *ú-iz-zi*; teils einzeln: *pf-eš-ši-ja-az-zi* 'wirft weg, hinab', vielleicht zu skr. *ásyati* 'wirft' (wovon *así-ś* 'Schwert' zu trennen ist)<sup>1</sup>; *ú-e-mi-ja-az-zi* 'nimmt zu sich, findet' (§ 89 Anm.); *pf-e-ḫar-zi* (immer getrennt geschrieben) 'führt mit sich fort' (nicht 'dabei haben' GÖTZE Hatt., 'have with one' St. Gl.; richtiger schon FRIEDRICH Vertr. 'festhalten, behalten'; es

<sup>1</sup> Das entsprechende Kompositum mit *u-* kommt jedoch vielleicht (GÖTZE Arch. Or. V 22<sup>8</sup>) wenigstens in einem bestimmten technischen Sinne vor; Pl. 3. *uš-ši-ja-an-zi* bezeichnet ein beim Öffnen der Türe eines Heiligtums stattfindendes Verfahren.

handelt sich aber um ein Behalten seitens des Fortziehenden, Fortgehenden, wie es aus den Belegstellen deutlich hervorgeht; vgl. BECHTEL Verbs in *-sk-* S. 96; ich habe Arch. Or. VII 85 ganz besonders auf Hatt. 16. 26—27 verwiesen, wo es heisst: <sup>URU</sup> *Ha-at-tu-ša-an-ma ku-in pí-e har-ta na-an-kán ar-ḥa da-aḥ-ḥu-un* 'wen er aber von Hattušaš entführt hatte, den nahm ich zurück'; vgl. Vertr. II 74. 50 und ferner Ges. § III, wo für Totschlag, wenn nicht mit Raub verbunden, eine mildere Strafe als für Totschlag mit Raub bestimmt wird. Auch Murš. 176. 48 und in den Ritualszenen Götze Hatt. 83 liegt die Bedeutung 'mit sich forttragen' vor). — Von anderen festgewachsenen Präverbien gibt es nur Spuren. Über *ša-na-ap a-ta-a-an-zi* u. s. w. (*ap-* vom Verbum getrennt geschrieben und mit der Satzeinleitung verbunden) s. oben S. 65<sup>1</sup>. Über *ze-* vgl. S. 119, 130, 167 (*ze-e-a-ri*).

§ 96. Ein eigentümlicher Ausbau des Präverbialsystems ist durch die von GÖTZE Arch. Or. V 16—38 zum ersten Mal verständlich gemachten Partikeln *-kán* und *-ša-an* geschaffen worden. Götze hat gezeigt, dass beide Partikeln einen Hinweis auf eine folgende Ortsangabe (im weitesten Sinne) enthalten. Diese Ortsangabe wird meist durch ein selbständiges Präverbium oder (was im Grunde dasselbe ist) eine Postposition ausgedrückt. Die Funktion der Partikeln erinnert also an d. *her-*, *hin-* in *her-ein*, *hin-ein* und noch mehr an niederl. *er*, z. B. in *ik heb er veel over nagedacht* 'ich habe viel darüber nachgedacht'. Ich führe ein paar der Beispiele Götze's an: *na-aš-kán a-ru-ni an-da e-eš-ta* 'und er war im Meere drinnen', *1-aš-ma-kán . . a-ru-na-az ar-ḥa ú-it* 'Einer aber kam aus dem Meere heraus' Murš. 60. 51, 54; *nu-uš-ša-an . . ḥal-ki-in te-pu . . pí-d-da-ni an-da da-a-i* 'und er legt ein wenig Getreide auf einen Teller' Arch. Or. V 34. 29. Zum Formellen ist noch zu bemerken, dass das



Präverbium, worauf die Partikel sich bezieht, den Satz einleiten kann: *ša-ra-a-kán ú-wa-ši* 'herauf kommst du', *še-ir-ra-aš-ša-an ŠA GIŠ<sup>LÜ</sup> IŠ ar-ta-ri* 'und darauf steht ein Wagenlenker aus Holz' Arch. Or. V 35. 24, 33. 5 (vgl. 33. 15); *pa-ra-a-kán pa-a-u-ar, an-da-kán im-pa-u-wa-ar* KBo I 35. 6, 42 III 53 f. Ferner, dass der Hinweis der Partikeln auch die in einem Kasus ohne Postposition (Lok.-Dat., Abl.) liegende Ortsangabe gelten kann; was *-kán* betrifft, hat Götze Arch. Or. V 30<sup>2</sup> nur im Vorübergehen darauf hingewiesen; die Beispiele lassen sich aber leicht vermehren; <sup>LÜ</sup>KA.ŠU. DU<sub>8</sub>.A-aš-kán LUGAL-i NINDA.KUR<sub>4</sub>.RA *e-ip-zi* 'der Mundschenk nimmt vom König das Opferbrot' KUB II 3 I 11; vgl. KUB II 5 I 10, 21, 23, 29 u. s. w.; NU.GÁL-kán *ku-e-da-ni* 'dem (in dem) nicht ist' KBo I 44 I 9. Wenn der betreffende Kasus durch ein enklitisches Pronomen ausgedrückt ist, geht er der Partikel voraus: *na-an-ši-kán ta-ma-iš DUMU É.GAL e-ip-zi* 'und ein anderer Palastbeamter nimmt es ihm (dem König) weg' KUB II 4 III 26. Bei *-ša-an* ist die Beziehung auf einen Kasus ohne Postposition oder Präverbium noch häufiger: *na-at-ša-an GIŠ la-aḫ-ḫu-ri šu-uḫ-ḫa-i* 'und er leert es auf einen Opfertisch' Arch. Or. V 37. 9. Nach den Belegen bei Götze zu urteilen ist dieser Fall sogar häufiger als *-ša-an* mit einem Präverbium. Ausserordentlich häufig steht schliesslich *-ša-an* in der Bedeutung 'darauf' ohne irgend welche weitere Ortsangabe, sei es durch ein Präverbium (Postposition), sei es durch einen Kasus: *nu-uš-ša-an 1 NINDA ki-it-ta* 'darauf liegt ein Opferbrot' Arch. Or. V 36. 10. Dies alleinstehende *-ša-an* verbindet sich u. a. mit dem Verbum *a-ri* 'kommt an': *nu-uš-ša-an ma-aḫ-ḫa-an UZU JÀ a-ri* 'und wenn nun das Fleisch drankommt' Arch. Or. V 32. 8 (auch in den darauf folgenden Beispielen ist *-ša-an* gewiss mit *a-ri, a-ar-ti,*



nicht mit den zum Teil nebensächlichen adverbialen Bestimmungen — Kasus, Präverbien — zu verbinden).

Dass auch *-kán* ohne weitere Richtungsangabe vorkommt, hat Götze zwar nicht übersehen; er hat aber nur ein paar Zeilen S. 30 darauf geopfert. Aber gerade dieser Punkt ist der allerinteressanteste, da wir keinen Augenblick zweifeln können, dass wir hier die beste Möglichkeit haben, den Ursprung der ganzen Erscheinung ausfindig zu machen. Die Angaben Götzes über die Verba, bei denen das alleinstehende *-kán* vorkommt (Verba des allgemeinen Sinnes 'über etwas hinübergehen', Verba der körperlichen oder seelischen Einwirkung) sind ungenügend. Man muss mit der Aufzählung der Verba viel mehr ins Einzelne gehen; eine vollständige Liste zu geben ist jedoch vorläufig unmöglich und wird wohl immer teils untunlich, teils überflüssig bleiben, da die Verwendung des alleinstehenden *-kán* nicht immer vom Verbum abhängt. Die augenfälligste Gruppe von Verben, bei denen *-kán* auftritt, sind diejenigen, die 'vernichten' oder 'vernichtet werden' bedeuten. Fast regelmässig ist *-kán* bei *ku-en-zi*: *na-an-kán ku-en-zi* 'und er tötet ihn' Ges. § 90, *na-an-kán ku-na-an-zi* 'und sie töten ihn' Ges. § 199. Bei *ḫar-ak-zi*: *dak-ku* . . EN A.ŠAG<sub>4</sub>.A.KAR-*ma-kán ḫar-ak-zi* 'wenn der Eigentümer des Feldes umkommt' Ges. § XXXVII. Bei *ḫar-ni-ik-zi*: *nu-ud-dak-kán ku-u-uš LI-IM DINGIR. MEŠ ar-ḫa ḫar-ni-in[-kán-du]* 'dann sollen diese 1000 Götter dich vernichten' KBo IV 10 II 6 (es wäre kaum richtig, *-kán* speziell mit *ar-ḫa* zu verbinden; vgl. auch 19: *na-an-kán ku-u-uš NI-EŠ DINGIR. MEŠ da-an-ku-i dak-ni-i še-ir ar-ḫa ḫar-ni-in-kán-du*, wo *-kán* gewiss gleichfalls zum Verbum nicht zum Postpositionsglied noch zum Präverbium gehört). Ferner *na-aš-kán ša-me-en-zi* 'il s'en va les mains vides' Ges. § IV (das Verbum enthält den Begriff des Verlustes);

EGIR-an-da-ma-kán ŠE ŠAG.GAL-ŠU-NU az-zi-ik-kán-zi  
 'nachher verzehren sie ihre Futter-Portion an Gerste' KBo  
 III 5 III 28 (das Aufessen ist eine Vertilgung); ku-iš-kán  
 ku-u-uš-ša NI-IŠ DINGIR.MEŠ šar-ri-iz-zi 'wer diese Eide  
 bricht' KBo VI 34 I 34, vgl. II 34, III 26, 39 (aber ohne -kán  
 in ganz entsprechenden Sätzen I 15, II 46, III 19, 34, IV 7).  
 — Eine weitere Gruppe scheinen die Verba des Streitens  
 und Zürnens zu bilden: ma-a-an-kán A-BU DUMU<sup>RU</sup>-ja ..  
 ḫal-lu-wa-an-zi 'wenn der Vater und der Sohn sich  
 zanken' KBo II 3 I 2 (Hrozný BoSt. 3. 62; KUB XII 34  
 I 2); <sup>1</sup>Pt-ḫu-ni-ja-aš-ma-mu-kán wa-aḫ-ḫa-ri-ja-at 'Piḫu-  
 nijaš hatte sich gegen mich empört' Murš. 92. 8 (vgl. Ḫatt.  
 28. 67, 68); nu-kán GEDIM ma-a-an ku-it-ki TUG.TUG-  
 nu-an-za 'wenn der Totengeist über etwas zürnt' KBo  
 II 6 II 46. — Mit der Bedeutung des Festen, Definitiven:  
 nu-uš-ma-aš-kán 'ERÍN.MEŠ iš-ḫi-iḫ-ḫu-un 'ich legte  
 ihnen Truppenstellung auf' Murš. 74. 26, 76. 31, vgl. 152. 3  
 (eigentliche Bedeutung des Verbums: 'binden', s. § 77 S. 114);  
 ar-ḫa la-a-an-zi na-aš-kán aš-nu-an-zi 'sie spannen die  
 Pferde aus und lassen sie ruhen (sich im Freien niederlegen)  
 KBo III 2 I 13 (sehr häufig in den Pferdertexten; bisweilen  
 ohne -kán, z. B. KUB I 11 IV 10; zur Bedeutung vgl. die  
 Ableitung a-ša-a-u-ar 'Pferch'; anders GÖTZE Madd. 104<sup>3</sup>,  
 HROZNÝ Arch. Or. III 440. 7 u. s. w.; übrigens würde das  
 Verbum auch bei der Bedeutung 'in Ordnung bringen' zur  
 Kategorie des Definitiven gehören); EZEN ITU ku-it kar-aš-  
 nu-ir na-aš-kán 2-ŠU ḫa-pu-uš-ša-an-zi 'weil sie das  
 Monatsfest versäumten, werden sie sie (die Gaben) zweifach  
 nachholen' GÖTZE Murš. 201 (wo weitere Beispiele zu finden  
 sind; welche auch die etymologische Bedeutung des Ver-  
 bums sein mag, gehört es als ein Ausdruck für 'gut machen',  
 'in die richtige Ordnung bringen' jedenfalls hierher). —

Zwei Verba des Reinigens verbinden sich mit *-kán*. Zunächst das von EHELOLF Kf. I 146 ff. behandelte Verbum 'fegen': *nu-kán É DINGIR<sup>LIM</sup> ša-an-ḥa-an-zi* 'und sie fegen den Tempel' u. s. w.; Ehelolf identifiziert wohl mit Recht das Verbum 'fegen' mit *ša-an-aḥ-zi* 'sucht'; 'fegen' also eigentlich "durchsuchen"; *-kán* ist aber gewiss von der eingengten Bedeutung abhängig. Anders liegt die Sache wohl in dem Falle LUGAL-*uš-kán tuḥ-uḥ-ša* /*tuḥḥsa*/ 'der König reinigt sich' KBo IV 9 II 22, vgl. 31, KBo IV 13 II 7; es handelt sich um eine kultische Reinigung, die mit Hülfe des *tuḥ-ḥu-eš-šar* ausgeführt wird; leider wissen wir nicht, was *tuḥ-ḥu-eš-šar* ist, auch nicht, ob das Wort mit *tuḥ-uḥ-ša* (mit dem es die Silbe *tuḥ* gemeinsam hat) verwandt ist; da der Inhalt der Zeremonie (»etwas der Handwaschung Paralleles« GÖTZE NBr. 69<sup>2</sup>) uns streng genommen nichts über die Etymologie lehrt, so ist nicht jeder Verdacht ausgeschlossen, *tuḥ-uḥ-ša* könnte einfach das Medium des Verbums 'schneiden' (*tuḥ-ḥu-iš-ša-[an-zi]*, *tuḥ-ša-an-zi* Ges. § 29, KBo VI 5 und VI 3) sein, das gleichfalls oft von einem *-kán* begleitet ist (Ges. § 28, § 29, KUB XII 34 I 9, in Sätzen die ein enklitisches Dativpronomen enthalten); wie man sich bei dieser Kombination die Bedeutungsentwicklung (ob ähnlich wie bei got. *hrains* 'rein'?) zu denken hat, muss unsicher bleiben. — Unter dem Begriff des Giessens vereinigen sich zwei Verba: *nu-kán KA-TAM-MA šì-pa-an-da-an-zi* 'sie libieren ebenso' KUB II 2 IV 23 (vgl. KBo IV 13 III 27, V 12; 1 UDU-*kán*<sup>DU</sup> BAL-*an-zi* KBo II 13 I 4, vgl. KBo II 2 IV 10, KBo II 7 II 8; nach der Etymologie ist die Bedeutung 'Trankopfer ausgiessen' älter als die Bedeutung 'opfern' im Allgemeinen, 'ein Tier opfern'); *BI-IB-RI-ḪI.A-kán šu-un-na-an-zi* 'sie füllen die Becher' KBo IV 11. 21 (vgl. KBo II 9 IV 10, KBo II 13 I 20; die Bedeutungen



‘füllen’ und ‘giessen’ sind verwandt; vgl. lit. *pìl-ti* ‘giessen’ zu skr. *pr-ṛā-ti* ‘füllt’). — Vielleicht darf man die Verba ‘fliehen, entfliehen, wenden’ zu einer Gruppe zusammenfassen: *ka-pu-u-wa-an-te-eš-pít-mu-kán an-tu-uḫ-še-eš iš-bar-te-ir* ‘nur ganz wenige Leute entkamen mir’ Murš. 174. 25; KUR<sup>URU</sup> *Ar-za-u-wa-ma-kán ḫu-u-ma-an bar-aš-ta* ‘das ganze Land Arzawa aber floh’ Murš. 52 oben; *nu-wa-ra-at-kán Ú-UL ú-e-ḫa-an-ta-ri* ‘und, sagt er, (wie) sie sich nicht wenden’ KUB II 2 I 15, vgl. 16 (KBo IV 1 I 15; vgl. KBo III 3 II 17, Ḫatt. 44. 10); *ki-i-kán iš-ḫi-ú-ul li-e ku-iš-ki wa-aḫ-nu-zi* ‘diese Verpflichtung soll niemand umstürzen’ KBo II 4 IV 27 (vgl. KBo I 28 II 8). — Bei ‘hersagen’: DINGIR<sup>LIM</sup> *-ja-kán ŠUM-ŠU ḫal-za-a-i* ‘und er nennt den Namen des Gottes’ KBo IV 1 I 28f. (vgl. Ḫatt. 16. 30, Vertr. II 76. 74); *ma-aḫ-ḫa-an-ma-kán* <sup>LÜ</sup>NAR *ŠUM-MI LUGAL ú-e-ri-ja-zi* KUB I 17 VI 17 (vgl. V 61).

Die Partikel kann aber auch in einem präverb-losen Satz vorkommen, dessen Verbum im Allgemeinen keine Neigung zur Verbindung mit *-kán* zeigt. Diese Fälle sind bei unserem heutigen Wissen die am schwierigsten greifbaren. Möglicherweise dient *-kán* zur Bezeichnung der Nuance des Definitiven, Vollständigen in dem Beispiel Murš. S. VI *ma-aḫ-ḫa-an-ma-za-kán* EZEN MU<sup>TI</sup> *kar-ap-pu-un* ‘als ich aber das Jahresfest erledigt hatte’. Interessant ist das in den Ritualen öfters vorkommende *bar-aš-na-u-wa-aš-kán ú-iz-zi*. Das in variierender Schreibung (*bar-aš-na-wa-aš* KUB II 5 II 1, *bar-aš-na-u-wa-aš* 5 I 1, 6 I 14, *bar-aš-na-a-u-aš* I 17 V 17, VI 39, II 3 I 13, *bar-aš-na-a-u-wa-aš* I 17 II 16, III 46, *bar-ša-na-a-u-wa-aš* I 1) auftretende */parsnawas/* ist wie GUB-*aš* ‘stehend’, DÚR-*aš* ‘sitzend’ ein zur Angabe der Körperhaltung dienender Genitiv eines Infinitivs. Das Verbum *bar-aš-na-a-iz-zi* */parsnajezzi/* bedeutet nach der Fest-



stellung FRIEDRICH's AOF 7. 200 'sich niederhocken, sich hinkauern' (Gegensatz *ša-ra-a ti-i-ja-zi* 'er steht auf' KUB XXV 1 VI 13 f.)<sup>1</sup>. Der Genitiv des Infinitivs ist immer von *-kán* begleitet, wenn nicht nach der Regel Götzes (Arch. Or. V 19) vorhergehendes *-aš-ta* es verhindert (wie z. B. KBo IV 9 VI 25, KUB I 17 II 16, III 46, II 5 I 6, VI 16, 10 I 22); mit *ú-iz-zi* 'er kommt' hat die Partikel nichts zu tun.

Es ist wohl unmöglich nicht zu bemerken, wie oft die sich mit *-kán* verbindenden Verba an griechische Zusammensetzungen mit *κατά* erinnern: *κατα-κτείνω*, *κατα-λόω*, *κατ-εσθίω*, — *κατα-δέω*, *καθ-ίζω* — *κατα-χέω*, — *κατα-φεύγω*, *κατα-στρέφω*, — *κατα-λέγω*. Bemerkenswert ist auch *na-aš kat-ta aš-nu-an-zi* KBo III 2 I 11 neben *na-aš-kán aš-nu-an-zi* ebd. 13. Dass für *-kán* bei *bar-aš-na-a-u-aš* die Bedeutung 'herab' ausgezeichnet passt, leuchtet ein.

GÖTZE hat erkannt, dass *-ša-an* einen besonderen Hinweis auf das »Auf und Über« enthält und hat auch etymologischen Zusammenhang mit *še-ir* vermutet (Arch. Or. V 37). Wie *-ša-an* zu *še-ir* und *ša-ra-a* verhielt sich ursprünglich *-kán* zu *kat-ta*. */-san/* und *-kán* sind die enklitischen Formen von *\*saran* und *kat-ta-an*. Dass in der Enklise stärkere Lautänderungen als im selbständigen Wort eingetreten sind, lässt sich nicht bezweifeln. Neben dem reflexiven *-za* steht *-z*, neben der Partikel *-ti* steht *-t* (§ 74 S. 108); vgl. über */tuk/* 'dich' u. s. w. § 58 und über *ku-iš-ki* 'irgend jemand', Gen. *ku-el-ga* u. s. w. Sprachl. 56 (*ku-iš-ku* KBo VI 3 III 12). Der konsonantische Lautwandel, der bei

<sup>1</sup> Das Wort sieht aus wie ein Denominativ von einem *-ā*-Stamm, der nach den hittitischen Lautgesetzen auf *\*persnā* zurückgehen könnte; vgl. skr. *pāśni-ś*, gr. *πέσνη*, *πέσνα* got. *fairzna* 'Ferse'; dann müsste die älteste Bedeutung des Verbums sein 'eine Stellung einnehmen, wobei die Knie und die Zehenspitzen die Erde berühren, während der Körper auf den Fersen ruht; auf den Fersen sitzen'.

*-ša-an* und *-kán* stattgefunden hat, ist gering. GÖTZE Sprachl. 30 f. hat nachgewiesen, dass *r* im Hittitischen ein schwacher Laut war, der im Auslaut schwinden konnte, im Hiatus unetymologisch eingeschoben werden konnte; es war wohl ein hinteres schwach gerolltes *r*, etwa dem heutigen dänischen *r* ähnlich; dieser schwache Laut ist in *-ša-an* geschwunden. Was *kat-ta* betrifft, so enthielt die erste Silbe einen silbischen Nasal (vgl. acymr. *cant*), der im Hittitischen zu *an* geworden ist oder wenigstens so geschrieben wurde; *kat-ta-an* steht also für *\*kantan*, und diese Form ohne die in historischer Zeit wohl anzunehmende Assimilation von *-nt-* zu *-tt-* liegt der Partikel *-kán* zu Grunde; daraus entstand durch eine Art Silbenschichtung (Haplologie) die historische Form; oder möglicherweise entstand aus *\*kantan* zunächst *\*kantn*, wonach *-t-* zwischen den beiden *n*-Lauten schwand.

In ihrem Ursprunge sind also *-ša-an* und *-kán* parallel. Die älteste Phase der Entwicklung haben wir in den allein stehenden Partikeln 'darauf', 'herab' zu erkennen. Da 'herab' und 'darauf' keine Gegensätze sind, so können die beiden Partikeln in gewissen Fällen wechseln: *nu-uš-ša-an* <sup>D</sup>UTUŠI ŠU-*an da-iš* 'und der Grosskönig legte seine Hand daran' Sprachl. 6. 16; *nu-kán A-NA GUD pu-u-ḫu-ga-ri ŠU-an KA-TAM-MA da-a-iš* 'ebenso legte er die Hand an das Sühnerind' ebd. 21, vgl. Götze Arch. Or. V 34<sup>3</sup>; der König führt seine Hand nach unten (*-kán*) und legt sie auf (*-ša-an*) das Rind. — Die weitere Entwicklung beruht zunächst darauf, dass eine solche an und für sich selbständige (bedeutungstragende) Partikel natürlich auch in einem Satz mit präverbversehenem Verbum stehen konnte: *nu-uš-ša-an . . ḫal-ki-in . . píd-da-ni an-da da-a-i* oben S. 152 (eigentlich 'in den Teller drauf'); *dak-ku LÚ-an EL-LAM ta-pt-eš-ni ap-pa-an-zi an-da-ša-an bar-na na-a-ú-i pa-iz-zi* 'wenn man

einen Freien im \*/*tapessar*/ ertappt, er aber noch nicht ins Haus hinauf gegangen ist' Ges. § 93 (das \*/*tapessar*/ lag also niedriger als das »Haus«; ob zu gr. *ταπεινός* \**tapesno-s?*); *na-an-kán ha-aš-ši-i an-da pí-eš-ši-ja-zi* 'und er wirft ihn in den Herd (herab)' Arch. Or. 34. 15 (vgl. 36. 34). Auch Verbindungen von *-ša-an* mit *kat-ta* und von *-kán* mit *še-ir* und *ša-ra-a* kommen vor: *nu-za-an<sup>1</sup> kat-ta šu-me-in-za-an bar-ku-wa-i . .* <sup>GIŠ</sup>ŠŪ.A *e-eš-te-en* 'sitzet (nur gemütlich) auf eurem reinen Throne' Arch. Or. V 31. 4 (*-ša-an* 'auf'; *kat-ta* wie bei gr. *κάθημαι*, vgl. dän. *sidde ned*); LUGAL-*uš-ša-an* <sup>GIŠ</sup> DAG-*za kat-ta ú-iz-zi* 'der König kommt vom Thron herab' 19. 19 (weniger klar; 'vom Thron oben?'); *ša-ra-a-am-na-az-ma-kán A-NA NINDA mu-la-a-ti še-ir šu-uḫ-ha-a-i* 'aus dem š. leert er es auf das m.- Brot herab' 37. 17; *na-at-kán A-NA* <sup>GIŠ</sup>MÁ *ša-ra-a da-a-iš* 'und er legte sie aufs Schiff hinab' 35. 14. — In Sätzen mit Präverbien ist *-ša-an* deshalb seltener als *-kán*, weil *-ša-an* die Bedeutung 'auf' festhält und deshalb mit gewissen Präverbien unvereinbar ist; es ist z. B. neben *ar-ḫa* 'hinaus' meistens unangemessen, während *-kán* 'hinab' viel eher mit diesem Präverbium zusammentreffen konnte (*na-aš-kán URU-ri-az ar-ḫa ḫu-u-da-ak pa-id-du* 'und er soll aus der Stadt sofort hinausgehen' 17. 14). Dazu kommt aber, dass *-kán*, wie die Durchsicht des Götze'schen Materials deutlich lehrt, auch die Bedeutung 'hin' (von einer Bewegung fort vom psychologischen Standort, wohl besonders, wo es sich um grössere Entfernungen handelt) entwickelt hat (vgl. frz. *là-bas*). So *nu-kán 1-aš 1-e-da-ni pí-ti-ja-an-ti-li an-da li-e pa-iz-zi* 'und Einer soll zum Anderen flüchtenderweise nicht hingehen' 16. 25; *nu-kán NAM.RA.MEŠ ku-i-e-eš ša-ra-a pí-e-ḫu-te-nu-un* 'welche Kolonen ich da hinaufführte' 25. 9 (es liegt in der

<sup>1</sup> Enthält das reflexive *-z* als ethischen Dativ + *-ša-an*.



Natur der Sache, dass die Kolonen fernhin verschleppt worden sind). Überhaupt hat *-kán* eine ziemlich mannigfache Verwendung; an das Vorkommen bei den Verben des Vernichtens (oben S. 154) erinnert ein Fall wie *nu-wa-mu-kán* ŠAG<sub>4</sub> KUR.KUR.MEŠ *hal-ki-iš* NU.GAL 'und, sagte er, in meinen Ländern ist Getreide nicht vorhanden' 28. 15.

**Anm.** An der Ansicht, dass *-kán* u. a. die Ferne andeutet, könnte man deshalb irre werden, weil die Partikel sich oft mit einem mit *ú-* zusammengesetzten Verbum verbindet. Man muss aber hier zunächst von den Fällen absehen, wo *-kán* 'herab' bedeutet; so in *nu-kán* ERÍN.MEŠ URU-*az kat-la ú-da-aš* 'und er brachte Truppen aus der Stadt herab' 24. 29. Ferner ist zu beachten, dass in einem Satze zwei psychologische Standorte angedeutet sein können: *nu-wa-ra-aš-kán ka-a-aš-ma šu-ma-a-aš an-da ú-ít* 'und, schrieb ich, siehe er ist zu euch gekommen' 16. 23 ('fernhin' vom Standpunkt des Subjekts, 'heran' vom Standpunkt der Angeredeten); *nu-wa-dak-kán* ĪR.MEŠ-JA *ku-i-e-eš an-da ú-e-ir* 'und meine Untertanen, die zu dir kamen' 16. 21 (*-kán* vom Standpunkt des Redenden und des Subjekts, *ú-* vom Standpunkt des Angeredeten). Es bleiben jedoch Fälle genug, die noch unklar sind, und die ebenso wie *-ša-an* in dem oben S. 160 angeführten Satze LUGAL-*uš-ša-an* GIŠ DAG-*za kat-la ú-iz-zi* die Frage nahelegen, ob die Partikeln nicht bisweilen statt der Richtung oder des Zieles vielmehr den Ausgangspunkt andeuten: *1-aš-ma-kán* <sup>1</sup>*Ta-ṽa-la-zu-na-ú-li-iš a-ru-na-az ar-ḥa ú-ít* 'der andere (Sohn) aber, Tapalazunauri's, kam aus dem Meere heraus' 17. 12 (d. h. er kam von der Insel nach dem Festland Kleinasiens, also 'hierher' vom Standpunkt des Hittiterkönigs); *ša-ra-a-kán ú-wa-ši ne-pí-ša-aš* <sup>D</sup>UTU-*uš a-ru-na-az* 'herauf kommst du, Sonnengott des Himmels, aus dem Meere' 35. 24 ('aus der Ferne' oder gar 'von unten?').

Ob die 'hin'-Bedeutung zur Erklärung der Regel Götze's S. 26 f., dass *-kán* bei *a-ap-pa* 'zurück' und *ar-ḥa* 'heim' ausgeschlossen ist, benutzt werden darf, bleibt zu untersuchen.

Die Partikeln konnten auch mit einem verwandten Präverbium zusammen auftreten: *še-ir-ra-aš-ša-an* ŠA GIŠ <sup>LÜ</sup>IS *ar-ta-ri* oben S. 153; *nu-uš-ši-ša-an* UDU <sup>UZU</sup>GAB-*i še-ir*



*e-íp-zi* 'und er hält ihm das Schaf über die Brust' Arch. Or. V 33. 36; *nu-kán* . . .<sup>URU</sup> *Pu-ra-an-da-za kat-ta ú-it* 'und er kam aus Puranda herab' 18. 31. In diesem Falle waren die Partikeln pleonastisch, was sehr dazu beigetragen haben wird, dass sie als Hinweise auf das Präverbium aufgefasst wurden. Dass sie diese Rolle gespielt haben, lässt sich nicht bezweifeln. Zwar darf man auch in den Präverbialsätzen die Pflicht nicht vernachlässigen, nach der konkreten Bedeutung der Partikeln zu fragen, und man wird dies meistens mit Erfolg tun. Aber Fälle werden wohl immer bleiben, wo man nur den abstrakten Hinweis herausfühlen kann. So wüsste ich nicht, was für eine konkretere Bedeutung *-kán* neben *iš-tar-na* 'mitten, unter, zwischen' haben könnte (Beispiele bei Götze 18. 1, 8, 10, 12; 24. 12; 28. 18; 29. 2 und bei FRIEDRICH ZA N.F. I 140—144). Ich erinnere bes. an Hatt. 6. 7 *nu zi-la-du-wa* . . . DINGIR.MEŠ-*aš-kán iš-tar-na A-NA* <sup>D</sup>*IŠTAR na-aḥ-ḥa-a-an e-eš-du* 'und in Zukunft soll (seitens meiner Nachkommenschaft) unter den Göttern die Ištar Verehrung haben'. Von der Bedeutung 'mit', die allerdings passen würde (vgl. d. *mit unter-*) auszugehen ist mir bedenklich trotz Hatt. 50. 36 *na-an-kán kat-ta ú-wa-te-nu-un* 'und ich führte ihn mit mir' (ähnlich Hatt. 34. 31).

Zur Frage, in welchen Fällen die Präverbia ohne vorausgehenden Hinweis stehen, verweise ich auf Götze. Weshalb die Adverbia auf *-an* (*a-ap-pa-an, kat-ta-an, an-da-an*) die Partikel verschmähen, ist nicht klar. Übrigens ist die Regel nicht absolut. EHELOLF ZA N.F. IX 185<sup>1</sup> zitiert den Satz *na-at-kán ma-aḥ-ḥa-an É-ni an-da-an a-ra-an-zi* und S.189 LUGAL-*uš-kán I-NA É* <sup>D</sup>*UTU an-da-an pa-iz-zi* KUB XI 17 V 5; vgl. *nu-za-kán* DINGIR<sup>LUM</sup><sup>D</sup>*IM I-NA KUR-KA an-da-an na-iš-ḥu-ut* 'nun wende dich, o Gott, o Wettergott, in dein Land' KUB IX 31 III 5; IGI.ḪI.A-*wa-aš-ma-at-kán* LUGAL-

*i-pít an-da-an ne-ja-an-te-eš* 'und sie sind gerichtet (gewendet) dem König gerade auf die Augen' KUB II 5 V 6 (*-pít* gehört wohl dem Sinne nach zu IGI.ḪI.A-*wa-aš*).

## Die Negationen.

§ 97. Dass die hittitischen mit *n-* anlautenden Negationen (*na-at-ta* 'nicht', *na-a-ú-i*, *na-a-wi* 'noch nicht') zu den anderen indoeuropäischen Sprachen stimmen, ist klar. Stutzig macht aber die verbietende Negation *li-e* /*le*/, die mit dem Indikativ verbunden wird: *li-e i-ja-ši* 'mache nicht' Madd. 8. 33, *li-e ku-iš-ki e-ip-zi* 'niemand soll nehmen' Ḫatt. 40. 85. Man könnte auf den Gedanken verfallen (der jedoch meines Wissens von niemandem ausgesprochen worden ist), *li-e* sei mit dem semitischen *lā* (assyrl. *lā*) identisch, sodass hier eine in den anderen ieur. Sprachen verlorene Altertümlichkeit vorläge. Aber auch wenn dem so wäre, würde daraus gar nicht eine Zweiteilung des Sprachstamms folgen, da der Verlust der *l*-Negation ausserhalb des Hittitischen in jedem Sprachzweig für sich unabhängig von den übrigen stattgefunden haben könnte. Von drei Negationen *\*ne*, *\*mē* und *\*lē* (*\*le*) müsste doch fast notwendigerweise eine verloren gehen. Es ist aber apriori gar nicht sicher, dass in hitt. *li-e* eine alte prohibitive Negation steckt. Lat. *cave facias*, *cave posthac unquam istuc verbum ex te audiam*, *cave dirumpatis* zeigt, dass auch eine andere Möglichkeit vorliegt; *li-e* kann eine Verbalform sein, der Imperativ eines Verbums, das natürlich nicht notwendigerweise mit lat. *cavēre* gleichbedeutend gewesen sein muss; die Bedeutung 'unterlassen' würde genügen. Eine so entstandene prohibitive Formel sollte allerdings streng genommen für

die 3. Person einen einleitenden Imperativ der 3. Person, für den Plural einen pluralischen Imperativ enthalten; es ist aber wohlbekannt, dass solche Hilfsverba vor einer finiten Verbalform zur Flexionslosigkeit neigen (so im Albanesischen *do të* vor allen Personen zur Bildung des Futurums, vgl. ngr. *θά*). Vielleicht ist also *li-e* keine Altertümlichkeit, sondern im Gegenteil eine weit vorgeschrittene Neuerung.

### Bemerkungen zur Lautlehre.

§ 98. Die ieur. (kurzen und langen) Vokale *e, o, a, u, i* ergeben im Hittitischen *e, a, a, u, i*, und die ieur. silbischen Sonorlaute zeigen im Hittitischen *a*-Färbung. (*ar, an*).

Spuren der ieur. Quantität sind vorhanden; in welchem Umfange sie erhalten war, ist aber noch nicht klar. Es ist auffällig, wie oft die etymologische Länge in der ersten Silbe eines zwei- oder mehrsilbigen Wortes unbezeichnet ist (Doppelschreibung des Vokals der ersten Silbe eines mehrsilb. Wortes kommt indessen oft genug unter solchen Umständen vor, dass man darin ein Anzeichen für Vokallänge sehen darf); Hauptsitz der erhaltenen Vokallänge scheint die zweite Silbe, wenn Binnensilbe, zu sein (*da-ma-a-iš* § 48; *i-da-a-lu-uš* 'schlecht'). Man ist versucht, ein Gesetz anzunehmen, wonach die erste Silbe meist unbetont und der Quantitätsbezeichnung weniger bedürftig wäre, und die Ausnahmen durch Sonderregeln zu erklären, wobei die Art der zweiten Silbe eine Rolle gespielt haben wird. So dürfen die Quantitätsverhältnisse uns nicht abschrecken, das hitt. Wort für 'Herd' (Lok. *ḫa-aš-ši-i*) zu lat. *āra*, osk. Lok. *aasaf* zu stellen.



Von der hier angegebenen Färbung gibt es zwei Ausnahmen: in einigen Fällen finden wir *u*, wo wir *a* erwarteten, und ausserordentlich häufig ist *e* zu *a* geworden.

§ 99. Was das *u* statt *a* betrifft, so handelt es sich besonders um die Stellung vor ursprünglichem *m* und vor *l*. Auslautendes \*-om wird -un, s. oben § 45 (*a-pu-u-un*), § 67; vgl. BONFANTE IF 55. 133, COUVREUR H 251<sup>1</sup>. Wenn man für -o- vor -m- im Wortinnern dieselbe Entwicklung annehmen dürfte, könnte man mit COUVREUR h S. 14, H S. 144 hitt. *hu-u-ma-an-za* 'all' zu lat. *omnis* stellen; es ist aber ebenso wahrscheinlich, dass der Übergang auf die Auslautsilbe beschränkt war. — Ich habe Sprachl. 52 angenommen, dass die hitt. Endung -ul (z. B. in *iš-ḫi-ú-ul* 'Bindung, Vorschrift') und die lat. Endung -ul (z. B. in *consul*) auf ieur. -l zurückgeht (vgl. über *dak-šu-ul* und lat. *facul* oben S. 143). Auch für den Inlaut habe ich S. 56 ein Beispiel zu finden geglaubt, aber mit Unrecht, da Friedrich OLZ 1936. 310 gewiss richtig statt *gul-aš-* vielmehr *GUL-aš-* liest (was dann, wenn echt hittitisch, */wals-/* zu sprechen sein könnte, vgl. *GUL-aḫ-zi* = *wa-al-aḫ-zi* 'schlägt'). So bleibt die Möglichkeit, dass das Gesetz auf die Auslautsilbe zu beschränken ist; die Kasusformen wie Gen. *dak-šu-la-aš* können vom Nominativ beeinflusst sein. In dem betreffenden hitt. Wörtern (wohl ursprünglich neutrische Substantive) wäre allerdings auch ein Ausgang \*-ol morphologisch denkbar; daraus wäre aber dann nicht ohne weiteres auf *o > u* im Wortinnern zu schliessen, wenn auch COUVREUR h S. 14, H S. 143 *hu-ul-la-a-i* 'schlägt, vernichtet' zu gr. *ῥάλλωμι* stellt. — Über die Endung des Akk. Pl. -us aus \*-ons oder \*-ōns s. § 22; über Nom. Pl. *ku-u-uš*, *a-pu-u-uš* (doch wohl etymologisch der Akkusativ) s. § 45.



§ 100. Ein ursprüngliches *e* ist im Hittitischen oft zu *a* geworden. STURTEVANT § 76 nimmt an, dass *e* vor *r* + Kons. zu *a* geworden ist, und wird damit Recht haben, wenn auch sein Material nicht durchschlagend ist. Ebenso wohl vor *l* + Kons., s. § 106. Ferner scheint *e* vor *nt* (*nd*) zu *a* geworden zu sein: *an-da* 'in': lat. *endo*, *ši-pa-an-ti* 'opfert': gr. *σπένδω* (dagegen bleibt *e* erhalten vor *nk*: *hi-en-kán* |*henkan*| 'Tod', *hi-en-ik-ta* |*henkt*| 'er beugte sich', *šar-ni-en-kán-zi* u. s. w. oben § 92. 2, *li-en-ga-i* Dat. 'Eid' § 32 S. 39). Die Personalendung 3. Pl. *-an-zi* wird also sowohl ein *\*-enti* als ein *\*-onti* fortsetzen; die Form *i-e-en-zi* 'sie machen' (oben § 85) wird das *-e-* nicht direkt ererbt, sondern aus anderen Personen bezogen haben, was bei der von STURTEVANT vorgeschlagenen Etymologie (oben § 85) sehr verständlich ist. Entsprechend erklärt sich *ú-en-zi* neben *ú-wa-an-zi* Ges. § 79, vgl. was ich oben § 86 über dies Verbum ausgeführt habe. Über *ti-en-zi*, *ha-li-en-zi* s. § 102. (Über die Schreibungen *ú-tin-zi* u. s. w. s. oben § 80). Der Einfluss eines *n* oder *m* auf ein vorhergehendes *e* geht aber noch weiter. Über *am-mu-uk* 'mich, ich' s. § 58; auch die gelegentliche Schreibung der Endung der 2. Pl. mit *a* (*pa-it-ta-ni* 'Ihr geht', *iš-ta-ma-aš-ta-ni* 'Ihr höret') ist möglicherweise von dem *n* nicht unabhängig. In der 1. Pl. *-wa-ni* statt *-u-e-ni* STURTEVANT § 385, 447, 450, 453 kann das vorhergehende *w* mit im Spiele sein; vgl. über *ú-wa-mi* oben § 86, *ú-wa-te-iz-zi* § 87. Vgl. noch die mediale Endung der 1. Pl. *-wa-aš-ta* oben S. 102.

Vor einem *i* oder *e* ist ein ursprüngliches *e* im Hiatus zu *a* geworden: *šar-ra-i* 'er teilt' hat die Endung des gr. *φέρει*, s. oben § 65 S. 88; *da-a-i*, *da-a-is* von *te-* 'legen' S. 113; *hal-za-a-i* neben 1. Sing. *hal-zi-iḫ-ḫi* S. 121; *pa-a-i-mi* S. 129. Vgl. noch § 31 Schluss und *ha-an-da-iš* S. 48.

Schliesslich lässt sich gar nicht bezweifeln, dass *e* in grossem Umfange durch Vokalharmonie vor einer *a*-haltigen Silbe zu *a* geworden ist (vgl. FORRER ZDMG N.F. 1. 213 f., WALTER PETERSEN JAOS 54. 161—8, STURTEVANT Lg. 11. 175—184). Es handelt sich aber nicht um eine vollständig durchgeführte Vokalharmonie, sondern um eine Vokalharmonie, die nur unter gewissen besonders günstigen Umständen eingetreten ist. Der Umfang der Erscheinung lässt sich auf Grund des zu Gebote stehenden Materials kaum ganz genau abgrenzen. Der Assimilation scheint nur ein *e* in ursprünglich offener Silbe zu unterliegen, und zwar nur, wenn es im absoluten Anlaut oder nach gewissen bestimmten anlautenden Konsonanten (u. a. wohl *w-* und *s-*) stand. So in *a-pa-a-aš* 'ebender, er' § 47 S. 50; in *wa-a-tar* 'Wasser', Gen. *ú-e-te-na-aš* (zur *e*-Stufe vgl. phryg.  $\beta\epsilon\delta\nu$ ); *ša-ra-a* 'hinauf' neben *še-ir* /*ser*/ 'auf, oben'; *a-aš-šu-uš* 'gut': gr.  $\acute{\epsilon}\nu\varsigma$  (die Assimilation kann ausserhalb des Nom.-Akk. Sing. eingetreten sein, also z. B. in Nom. Pl. *a-aš-ša-u-e-eš*; die Anlautsilbe war ursprünglich offen, da die Doppelung des *s* ohne etymologische Bedeutung ist). Durch die Vokalharmonie entstanden in der 3. Pl. einiger Verba Formen, die mit alten Ablautformen verwechselt werden können: *a-ša-an-zi* 'sie sind', Ipv. *a-ša-an-du*: *e-eš-zi* 'ist'; Ipv. 3. Pl. *wa-ḥa-an-du*: *ú-e-eḥ-zi* 'wendet sich'; *wa-aš-ša-an-zi* 'sie kleiden', *wa-aš-ša-an-du*: Ipv. 2. Pl. *ú-e-eš-tin*; *ša-ša-an-zi* 'sie schlafen': 3. Sing. *še-eš-zi*.

**Anm. 1.** Möglicherweise spielt bei der Vokalharmonie ein *u* dieselbe Rolle wie ein *a*; *e* wäre also überhaupt unter günstigen Umständen vor einem hinteren Vokal der folgenden Silbe zu *a* geworden. Darauf könnte z. B. *wa-aḥ-nu-zi* 'wendet' neben *ú-e-eḥ-zi* 'wendet sich', *za-nu-uz-zi* 'bringt zum Kochen' neben *ze-e-a-ri* 'wird gesotten' (von *ze-* und *a-a-ri* 'wird heiss') deuten. *a-aš-šu-uš* und *am-mu-uk* wären dann anders als oben zu erklären.

**Anm. 2.** In denjenigen Ablautreihen, in denen der Grundvokal *e* einen Silbenkeim (*u, i, r, l, n, m, h*) neben sich hatte, besteht ein deutlicher Unterschied zwischen einer Reduktionsstufe und einer Schwundstufe (neben *eu* teils Reduktionsstufe *u*, teils Schwundstufe *w*, neben *er* teils *r*, teils *r*, neben *ē* und *ā* teils Reduktionsstufe *a*, teils Schwundstufe Null). Es liegt daher nahe anzunehmen (und ist längst angenommen worden), dass auch in derjenigen Ablautreihe, wo *e* von keinem Silbenkeim begleitet war, zwischen Reduktionsstufe und Schwundstufe zu unterscheiden ist. Man nahm aber an, dass die Reduktionsstufe mit der Grundstufe zusammengefallen war; also Grundstufe in skr. *pača-li* 'er kocht', gr. Fut. *πέγω*, Reduktionsstufe in *πεπτός*; Grundstufe in got. *giban* 'geben', Reduktionsstufe in *gibans* 'gegeben'. Demgegenüber nahm Hirt (dessen Ansichten ich hier nur in den Hauptzügen referiere) in seinem Buche *Der indogermanische Ablaut*, Strassburg 1900, S. 15, an, dass die Reduktionsstufe dieser Reihe, die er als stimmloses *e* bestimmt (so auch in seiner *Idg. Grammatik* II 78, wo er dafür die zweckmässige Bezeichnung *ɛ* einführt<sup>1</sup>), in mehreren Sprachen eine andere Vertretung als *e* habe. Und zwar im Griechischen und Baltoslavischen als *i* (slav. *ъ*), im Italischen als *a*. Es ist sehr zu bedauern, dass Hirt nicht gesehen hat, dass sein griechisches und baltoslavisches Material ganz unhaltbar ist. Erwägung verdient nur die Vertretung *a*, weil tatsächlich im Lateinischen oft ein noch nicht erklärtes *a* statt des zu erwartenden *e* auftritt. Ähnliches findet sich bekanntlich auch im Keltischen, ein paar schwierige *a*-Fälle auch im Albanischen. Da auch im Hittitischen nach Abzug der Fälle, für die oben eine Erklärung vorgeschlagen wurde, noch einige Beispiele mit unerwartetem *a* übrig bleiben, so wäre eine Prüfung der Lehre von *ɛ* als verschieden von *e* auf diese vier Sprachen auszudehnen. Die Heranziehung auch des Armenischen (vgl. Verf. KZ 36.93 ff., 39.416) scheint dagegen schon von vorn herein keinen Erfolg zu versprechen. Wir haben nun zunächst zu konstatieren, dass in den vier in Betracht kommenden Sprachen ein Fall eines mit den ieur. Ablautregeln stimmenden Wechsels zwischen *e* und *a* in der Flexion nicht vorzukommen scheint. Ir. *tech* 'Haus' (*s*-Stamm), Dat. *taig* und ir. *gaibid* 'nimmt' (*-i*-Stamm), Fut. *gebaid*

<sup>1</sup> Güntert *Indogermanische Ablautprobleme*, Strassburg 1916, hat die in jeder Beziehung verfehlt Benennung *Schwa secundum* (schöne lateinische Orthographie!) eingeführt.



(falls das *e* hier kurz ist; in späterer Zeit wird es aber mit dem Längezeichen geschrieben) sind keine überzeugenden Beispiele, noch weniger *saigid* 'geht auf etwas zu', 3 Pl. *segait*. Ausserdem haben gerade diese drei Beispiele gewisse gemeinsame Züge, die auf einzelsprachliche Entstehung der Alternation deuten könnten (vgl. VKG I 38 f.). Vielleicht darf man jedoch auf das Fehlen des Ablauts *e:a* in der Flexion kein allzu grosses Gewicht legen, da doch der lebendige Ablaut in allen vier Sprachzweigen im Abkommen ist. Aber auch Übereinstimmungen zwischen den in Betracht kommenden Sprachen mit Bezug auf das *a* sind dünn gesät. Mit lat. *quattuor* könnte alb. *katrë*, wenn nicht Lehnwort, stimmen (arm. *k'arāsun* 'vierzig' erklärt man aus *\*k<sup>h</sup>twr-*, s. MEILLET Esquisse<sup>2</sup> 100); aber das Umbrisch-Oskische und das Keltische haben *e:o*. *petirupert* 'viermal', u. *petur-pursus* 'quadrupedibus', ir. *cehir*, cymr. *pedwar* (arm. *č'ork'* aus *\*k<sup>h</sup>elores*; verzweifelte Erklärung bei MEILLET Esquisse<sup>2</sup> S. 54). Es könnte sich allerdings um verschiedene Ausgleichung eines Wechsels zwischen Grundstufe und Reduktionsstufe handeln; vgl. skr. mask. *čatvāras*, fem. *čātasras*. Wahrscheinlicher ist doch wohl die Annahme, dass lat. *quattuor* einzelsprachliche Entwicklung, alb. *katrë* aber lateinisches Lehnwort ist (dass im Handelsverkehr neben den einheimischen Zahlwörtern auch die Zahlwörter des aktiven Handelsvolks verwendet werden, ist keine seltene Erscheinung; dass dies zur Entlehnung eines Zahlworts führen kann, leuchtet ein). Mit hitt. *na-at-la* 'nicht', *na-ú-i* 'noch nicht' könnte man ir. *na-ch-* u. s. w. (VKG II 252 ff.) vergleichen; aber das Lateinische hat *ne-que*. Auch ist nicht zu übersehen, dass hier neben dem *e* ein Silbenkeim stand, sodass die regelmässige Reduktionsstufe *\*ŋ* war (skr. u. gr. *a-*, *an-*, lat. *in-*, kelt. vor Vokal *an-*, germ. *un-*); dass daneben noch eine andere Reduktionsstufe (in welcher Funktion?) existiert haben sollte, ist wenig wahrscheinlich; und wenn auch *a* in hitt. *na-ú-i* nicht direkt erklärbar ist, so wäre ein unkomponiertes *\*na* aus *\*ne* in der Proklise wohl ganz in der Ordnung; vgl. § 58 über *-la* aus *\*-te*. Der einzige Fall, wo eine weitgehende Übereinstimmung zwischen verschiedenen Sprachen wirklich vorzuliegen scheint, ist eine Gruppe von Formen, die zum ieur. Wort für 'gross' gehören. Mit lat. *magnus* stimmt alb. *i madh* 'gross', ir. *mag-lorg* i. *mór-lorg* O'Clery 'a big club', cymr. Pl. *ma-on* 'die Grossen' (Loth Rc. 40.342); dazu eine Ableitung mit *-l*-Suffix: ir. *mál* 'Edler, Fürst', cymr. *Mael-gwn*, abrit. *Maglo-cunus* (Mannesname); auch das Ver-



bum ir. *do-for-maig* 'vermehrt' (über die alteymr. Form s. H. L. & H. P. 380); in diese Gesellschaft mag auch hitt. Prät. Sing. 3. *ma-ak-ki-eš-ta* KBo III 1 II 48 'wurde zu viel' neben hitt. *me-ik-ki-iš* 'gross' gehören, falls sich dafür keine einzelsprachliche Erklärung finden sollte. Ich gestehe aber, dass ich hier gar nicht mit einem *ʷ*, sondern mit einer Metathese der beiden Konsonanten *ġ* und *H* (vgl. § 31) in Formen mit schwundstufiger erster Silbe rechne; aus *\*mġhlo-* entstand *\*mġglo-* und mit Silbischwerden des *H* *\*maġlo-* (im Lat. zu *magno-* assimiliert); im Verbum etwa *\*mġhe-* > *\*mġġe-* u. s. w. (anders im Griechischen: *μεγάλο-*, das Paradigma von *μέγα-ς* supplierend, *ἀγα-κλυτός*, *ἄγαμαι*, *ἄγαν*). So ist es mir zweifelhaft, ob wir im Hittitischen überhaupt mit dem Hirt'schen *ʷ* zu rechnen haben.

§ 101. Dass die *-i*-Diphthonge zu einem *e* monophthongiert worden sind, das auch *i* geschrieben werden kann, die *-u*-Diphthonge entsprechend zu *u*, unterliegt keinem Zweifel: Lok. *pí-e-di*, *pí-e-te* von *pí-e-da-an* 'Ort'; *tu-uz-zi-aš* 'Heer': osk. *touto* 'Volk', got. *þiuda*. Dagegen nimmt STURTEVANT Gr. § 94, § 95 an, dass die Langdiphthonge als hitt. *ai* und *au* auftreten. Ich glaube das nicht; überall, wo *ai*, *au* vorkommen, liegen offenbar zweisilbige Gruppen vor. Es handelt sich dabei teils um die Erhaltung einer alten Hiatusgruppe (*šar-ra-i*, gr. *φέρει*, oben § 65 S. 88), was eine hohe Altertümlichkeit ist, teils um neuentstandene Gruppen, die sich durch morphologische Neuerung erklären oder auf Lautentwicklung beruhen (*-we-* > *-u-*, Schwund eines *j*; oft liegt wohl einfach Nicht-Schreibung des *j* vor). Vgl. über den Dativ *la-ba-ar-na-i* oben § 20 Schluss, über die Substantive auf *-a-a-iš* § 32, *-a-a-uš* § 33, *la-az-za-iš* § 37, *ha-an-da-iš* § 43, *da-ma-a-iš* § 48, über *da-a-iš* S. 93, S. 96, S. 192, *pa-a-i-mi* § 86, Ipv. *ha-at-ra-a-i* § 90, *a-i-iš* § 43, *a-ú-uš-ta* u. s. w. § 102.

§ 102. Für die ieur. Laute *j*, *w*, *r*, *l*, *n*, *m*, *s* ist die Hauptregel, dass sie im Hittitischen erhalten bleiben.

Die Mittel der Keilschrift zur Bezeichnung des *j* waren ungenügend; der Laut wird daher oft gar nicht bezeichnet. Die Unterlassung der Bezeichnung war im Wortinnern vor einem hinteren Vokal unschädlich (z. B. in *me-mi-aš* 'Wort' § 35, *tu-uz-zi-aš* 'Heer', Akk. Pl. *tu-uz-zi-uš*). Vor einem vorderen Vokal entstand aber daraus eine Mehrdeutigkeit. So kann die Verbalendung *-iz-zi* teils */-izzi/*, z. B. in *pa-iz-zi* § 86, teils */-ezzi/*, z. B. in *da-aš-ki-iz-zi* § 88, teils */-ijezzi/*, z. B. in *ú-e-mi-iz-zi* § 89 gelesen werden. Die Unsicherheit konnte dadurch aufgehoben werden, dass die *e*-Färbung des folgenden Vokals ausdrücklich angegeben wurde: *ú-e-mi-e-iz-zi* (wobei es möglich war, noch das *j* ausdrücklich durch ein *-i-* zu bezeichnen: *tí-i-e-ir* § 77); daneben kommt aber die Schreibung *-ja-* für *-je-* vor: *i-ja-iz-zi* § 79 Schluss. Vielleicht stand *a* nach *j* dem *e* näher als sonst, worauf die Schreibung *tí-en-zi* 'sie treten' St. § 387, *ha-li-en-zi* oben § 89 deuten könnte. — Ein Übergang des anlautenden *ja-* (*jē*?) in *e-* ist anzunehmen, wenn SOMMER AU 303 f. (gegen VERF. Sprachl. 49) mit der etymologischen Verknüpfung von *e-eš-ša-i* 'betreibt' mit *i-ja-zi* 'tut' Recht hat (*i-ja-zi* muss dann redupliziert, *e-eš-ša-i* aber unredupliziert sein). Dann kann man auch *e-ku-na-š* 'kalt' zu ir. *aig* 'Eis' Gen. *ega*, cymr. *ia* ds., corn. *yeyn*, *yen* 'kalt', br. *ien* stellen; bei Zurückführung auf *\*jeg<sup>u</sup>no-* könnte man an vollständige Identität des hittitischen und des keltischen Adjektivs denken, da die Behandlung des Labiovelars im Keltischen vielleicht keine Schwierigkeit machen würde (s. VKG I § 64. 2); aber das Germanische zeigt keine Spur der Labialisierung (an. *jaki* 'Eisscholle', *jokull* 'Eiszapfen, Gletscher', ae. *gicel*, *is-gicel* 'Eiszapfen', ne. *icicle*). Erhalten war das anlautende *j-* vielleicht nur vor *u* (*i-ú-ga-an* 'Joch'). — Im Inlaut ist *j* zwischen *a* und *a* geschwunden, s. Götze Madd. 96, vgl.

oben § 90. Wohl auch zwischen *u* und *a* (*ú-wa-an-zi* § 86), *a* und *u* (*pa-a-un* S. 91).

Für die Grammatik wichtig ist die Tatsache, dass eine aus *w* + Vokal bestehende Silbe im hitt. Inlaut vielfach zu *u* geworden ist. S. über *šu-ú-wa-iz-zi*, *su-ú-iz-zi* § 88 Anm., *pí-e-ḫu-te-iz-zi* § 87. So erklären sich wohl auch einige Verba auf *|-us-|* statt des zu erwartenden *|-uwes-|*. Das Verbum *ka-ru-ú-uš-ši-ja-zi* 'hört auf zu klingen, verstummt (von Musikinstrumenten), sieht durch die Finger, verfolgt eine geschehene Missetat nicht' wurde, wie die häufige Schreibung mit *-ú-* doch wohl beweist, von den Hittitern mit *ka-ru-ú* 'vorhin, bereits' assoziiert, und diese Verknüpfung wird der wirklichen Etymologie entsprechen (also 'ist vorüber, betrachtet als ein fait accompli'). Es ist also ein *-es-*Verbum mit der regelmässigen inchoativen Bedeutung (oben S. 95). Bei einer solchen Ableitung ist an den alten Ablaut *-es- : -s-* (oben S. 96, S. 139<sup>1</sup>) nicht zu denken; auch die Weiterbildung zum *-jo-*Stamm könnte den Ablaut nicht rechtfertigen. Also ist *-we-* durch hittitische Lautentwicklung zu *-u-* geworden. Wo es sich dagegen um die alte deverbale Verwendung der *-es-*Formen handelt, ist der Ablaut am Platze. Er kann daher bei *ma-uš-zi* 'fällt', Part. n. *mu-sa-a-an* angenommen werden, falls STURTEVANT Gr. S. 103 f. mit Recht lat. *moveō* vergleicht (am nächsten in der Bedeutung stehen wohl Verbindungen wie *movēre locō*). Der Ablaut kann dann nur *\*mowes- : \*mous-* gewesen sein; durch Reduktion der Silbe *-we-* zu *-u-* entstand *ma-uš-zi*; in der schwachen Form entwickelte der Diphthong sich wie immer zu *-u-*. Es unterliegt danach keinem Zweifel, dass wir *a-uš-zi* 'sieht', Prät. Sing. 3. *a-ú-uš-ta*, Präs. Pl. 2. *uš-te-ni* ebenso beurteilen müssen. Die daneben stehenden *-s-*losen Formen der Wurzel können auf den ersten Blick verwirren; es



handelt sich aber wohl nur um das gewöhnliche Nebeneinander von athematischen und thematischen Formen (athematisch 1. Sing. *u-uh-ḫi*, thematisch 1. Pl. *a-ú-um-me-ni* mit hittitischer Reduktion der Silbe *-wa-*). Das hitt. Verbum 'sehen' kann keinen direkten (möglicherweise aber einen entfernten) Zusammenhang mit skr. *āvís* 'offenbar' haben. *a-ú-ri-iš* 'Ausschau, Warte' (Madd. 109) ist aus der längeren Form *a-ú-wa-ri-iš* [*awaris*] entstanden und also dreisilbig (wenn zu *a-uš-zi* u. s. w., bleibt noch die Suffixbildung aufzuklären).

Die Laute *j* und *w* kommen im Hittitischen gewiss nicht gedehnt vor. Denn Schreibungen wie *ti-i-ja-u-e-ni* (oben § 77), *i-ja-u-wa-ar* 'machen' sind nicht so zu werten. Dagegen kommen *-rr-*, *-ll-*, *-nn-*, *-mm-*, *-ss-* häufig vor, und dass es sich dabei um eine phonetische Wirklichkeit handelt, geht daraus hervor, dass *-nn-* oft ursprüngliches *-tn-* und *-mm-* ursprüngliches *-mn-* vertritt; aber alle diese Doppelkonsonanten können wohl auch etymologisch auf einfache Konsonanten zurückgehen; besonders häufig ist dies bei *-mm-* und *-ss-*.

**§ 103.** Über den Zusammenfall der Stimmbandstellungen der Verschlusslaute s. § 6. Wichtig ist die Regel STURTEVANT'S Gr. § 66, wonach die ursprünglichen Tenues gern doppelt geschrieben werden, während die Mediae und die stimmhaften Aspiraten die Doppelschreibung verschmähen. Indessen werden auch die Tenues zum Teil einfach geschrieben, und zwar nicht nur gelegentlich durch Nachlässigkeit des Schreibers, sondern auch in ganz bestimmten Fällen nach feststehender Orthographie; s. z. B. STURTEVANT-AJPh. LIX 96 über die Nomina auf *-a-tar*. Merkwürdig ist *a-ki* 'stirbt' neben *ak-kán-zi* 'sie sterben', *a-ak-ki-iš* 'er starb'.



§ 104. Die Labiovelare sind bekanntlich im Anlaut vor Vokal als *ku-* /*kw-*/ vertreten: *ku-iš* 'wer', *ku-en-zi* 'tötet'. Vor einem Konsonanten sind sie zu *ku-*, *-ku-* /*ku*/ geworden: *ku-na-an-zi* 'sie töten', *ne-ku-uz* § 34, *e-ku-uz-zi* § 84 S. 128, *ne-ku-ma-an-za* 'nackt', *e-ku-na-š* 'kalt' § 102 S. 171. Die Labialisierung ist antevokalisch geschwunden in *ku-iš-ki*, dessen letzter Bestandteil mit dem lat. *-que* identisch sein muss. Auch wohl in den Zahladverbien auf *-an-ki* (2-*an-ki* 'zweimal' u. s. w.), falls sie (mit *-an-* aus silbischem Nasal) zu gr. *πολλάκι*, *ἐπτάκι* (BAUNACK KZ 25. 239) gehören, und falls wir für die griechischen Wörter wegen tarent. *ἀμάτις* = kret. *ἀμάκις* 'einmal' einen Labiovelar ansetzen (BRUGMANN-THUMB Griech. Gr.<sup>4</sup> 138). Es fragt sich dann, ob der Verlust der Labialisierung von der Enklise abhängig ist oder überhaupt in unbetonter Silbe eingetreten ist. Die letztere Annahme hat wohl mehr für sich wegen *ša-ak-ki* 'er weiss' (oben S. 81). Einige Analogiebildungen müssen allerdings dann stattgefunden haben: die 2. Pl. *še-ik-te-ni* muss sich nach *ša-ak-ki* und umgekehrt *a-ku-wa-an-zi* 'sie trinken' nach *e-ku-uz-zi* gerichtet haben. Ein ableitendes *u* wird in *ša-a-ku-wa* 'Augen' stecken.

**Anm.** Das von FRIEDRICH Arch. Or. VI 358—365 behandelte Verbum *ša-li-i-ga*, *ša-a-li-ka* (3. Sing. Med.), auch Akt. 3. Sing. *ša-li-ga-i* und *ša-li-ik-zi*, *ša-lik-zi* bedeutet wohl eigentlich 'spucken'. KBo V 2 III 36 (Friedrich S. 362) ist das Spucken des Priesters eine Böses abwendende Zeremonie. Das Spucken der Gottheit (Friedrich 361 oben) ist ein Zeichen der Abscheu, des Zornes. Sonst bedeutet es eine Verunreinigung durch Speichel, Geifer (ein Hund oder ein Schwein frisst Brot aus einem Gefäss oder von einem Tisch und besudelt dabei durch seinen Geifer das Gefäss oder den Tisch; so verstehe ich die von Friedrich 358 f. beigebrachten Stellen), auch wohl durch den Eiter eines Geschwürs (KUB XXVI 12, Friedrich 361); KUB XVI 16, Friedrich 360, scheint die Entheiligung einer heiligen Stätte durch die Tränen einer Frau gemeint zu sein.

Euphemistisch bezeichnet es wohl das Ausgiessen des Samens und den unerlaubten Geschlechtsverkehr (Ges. § 195, Friedrich 362); wer nach einer solchen Verunreinigung ohne sich gebadet zu haben den Göttern naht, begeht eine Verunreinigung (KUB XIII 4, Friedrich S. 360). Überhaupt wirkt wohl Jeder, der unrein (z. B. durch ein Geschwür) ist, durch seine blossе Anwesenheit verunreinigend.

Wenn diese Auffassung, die eine grössere Einheitlichkeit als die früheren Deutungen hat, richtig ist, kann *ša-li-i-ga* zu lat. *saliva* gestellt werden und so ein weiterer Beleg für den Verlust der Labialisierung sein. Das Verbum war wohl ursprünglich medial.

**§ 105.** Eine hohe Altertümlichkeit ist *-zt-* aus *-t + t-*, s. § 84. Die anderen ieur. Sprachzweige gehen aber in diesem Punkt auseinander und lassen sich, wie man längst gesehen hat, eben nur unter der Formel *-t<sup>s</sup>t-* vereinigen; also gibt es auch hier keine Zweiteilung des Sprachstamms.

Über die Assibilierung eines ieur. *t* zu *z* lehrt STURTEVANT wohl das Richtige: sie findet vor *i* und *ē* statt (aber *thi* ergibt *ti*, oben § 65 S. 87). Es ist aber auffällig, wie selten ein solches *z* für den Anlaut belegbar ist; *zi-ik* 'du' und das Präverbium *ze-* (§ 95 Schluss) sind keine voll überzeugenden Beispiele für den betonten Anlaut. Da *z* auf einer Tenuis beruht, ist es nicht überraschend, dass es zwischen zwei Vokalen in der Regel verdoppelt wird.

*d* und *dh* haben, wie STURTEVANT richtig gesehen hat, an der Entwicklung zu *z* keinen Teil; es gibt Beispiele genug für *-ti-* aus ieur. *-di-*, *-dhi-* (*kar-tim-mi-az* § 34 u. s. w.). Dagegen scheint *dj-* zu *s* (geschrieben *š*) geführt zu haben (vgl. VERF. Sprachl. 72 f.). *ši-ja-a-ri* 'erscheint' wird auf einer Wurzelform *\*djā-* beruhen, und die Wörter für 'Gott' werden auf *\*djēu-* zurückgehen, s. § 51 Anm.; das Wort für 'Tag', Nom. UD-*az*, Lok. UD-*at*, *ši-i-wa-at* geht (ebenso wie lat. *diēs*, *diem*) gleichfalls auf das Paradigma *\*djēu-s* zurück; an den Stamm *\*djēu-* > *\*šiw-* ist aber schliesslich das Ab-

strakt-Suffix *-at-* (§ 34) getreten, was an got. *mēn-ōþ-s* 'Monat' erinnert. Der Übergang des alten *ē* zu *ī* in der Gruppe \**djē-* muss im Zusammenhang mit der assibilierenden Wirkung, die *ē* (abweichend von *e*) auf ein vorhergehendes *t* (s. oben) ausübt, seine Erklärung finden; vielleicht genügt die Annahme einer geschlossenen Aussprache. Dass die assibilierete Aussprache der Media zu einem einfachen *s*-Laut, die Assibilierung der Tenuis dagegen zu einer Affrikata geführt hat, stimmt mit der Entwicklung, die man oft genug anderswo beobachten kann (russ. *ž* aus *dj*, *č* aus *tj*; russ. *ž* und *č* durch die erste, *z* und *c* durch die zweite slavische Palatalisierung u. s. w.).

§ 106. Ich habe oben S. 138 mit der Möglichkeit gerechnet, dass es einst im Hittitischen ein *š* gab, das später zu *h* wurde. Ein solches *š* müsste aller Wahrscheinlichkeit nach auf der Palatalisierung eines *k*-Lautes beruhen. Da es aber unzweifelhafte Belege gibt, die ein erhaltenes *k* oder *g* vor *e* und *i* aufweisen (*gi-e-nu* 'Knie', *ki-eš-šar* 'Hand', *ki-it-ta-ri* 'liegt'), so bleibt als denkbare Quelle des vermuteten *š* > *h* eigentlich nur *kj*, *gj*. Diese Gruppen können aber teils ererbt sein, teils durch einen Übergang *ke* > *kja* entstanden sein. Und ein Blick auf den hittitischen Wortschatz zeigt sofort, dass ein verdächtiges *h* oft vor einem *a* steht, das aus *e* entstanden sein kann. So in dem Worte für 'Kopf': Nom. SAG.DU-*aš*, Lok. *ha-ar-aš-ni*, *har-ša-ni-i*. GÖTZE *Mélanges* H. P. 492 nimmt an, dass es sich um einen alten neutrischen *-n*-Stamm handelt, der in die *-o*-Deklination übergetreten ist; dann wird man natürlich sofort an skr. *çirśán-* 'Kopf' erinnert. Man könnte nun daran denken, in der ersten Silbe *r* anzusetzen. Wenn aber COUVREUR *H* 179 (wie schon VERF. *Arch. Or.* V 180 f.) mit Recht annimmt, dass Silben mit *r* soweit möglich mit dreilautigen



Silbenzeichen (*kar, bar* u. s. w., nicht aufgelöst *ka-ar* u. s. w.) geschrieben werden, so hatte dies Wort nicht *r*; als einzige Möglichkeit bleibt dann ieur. *er*; und damit darf man auch unabhängig von der orthographischen Regel rechnen. — Nach den Ausführungen GÖTZE's NBr. 62 wird man für 3. Sing. *har-aš-zi* [*harszi*], Inf. *har-šu-wa-an-zi* doch wohl am ehesten die Bedeutung 'pflügen' (und für *te-ri-ip-pu-u-wa-an-zi* die Bedeutung 'eggen') annehmen müssen. Das erinnert natürlich an skr. *karṣati* 'pflügt'. — Ebenso wie vor *-r* + Kons. wird *e* auch vor *l* + Kons. zu *a* geworden sein. *hal-ki-iš* 'Getreide' (HROZNÝ SH 12), das zum Teil als *-ijo*-Stamm flektiert und wohl ursprünglich neutr. gewesen sein wird (oben § 30), lässt sich dann, wie schon Hrozný vorgeschlagen hat, zu phryg. *ζέλκια λάχαρα*, asl. *zlakū* 'Gras' (aus *\*zolkū*) stellen; mit dem phrygischen Wort ist es identisch. — *ha-a-li-ja* 'kniet nieder', worin die häufige Doppelschreibung des *a* nach § 28 zu erklären sein könnte, und worin vielleicht einst (oder noch in historischer Zeit?) eine Mitlautergruppe *-lj-* gesprochen wurde, könnte eventuell zu lit. *kēlias* 'Knie' gehören (das hitt. Verbum flektiert medial und aktivisch). — Recht zweifelhaft wäre die Verbindung von *hal-za-a-i* 'ruft' (unter Zurückführung auf *\*keltē-*) mit der Sippe von gr. *καλέω*<sup>1</sup>. — Ein ererbtes *-ghj-* könnte man in *ú-e-ha-an-ta-ri* 'sie drehen sich', Ipv. Akt. 3. Pl. *wa-ha-an-du* finden, vgl. got. *ga-wigan* 'bewegen'; freilich müssten dann alle Formen, in denen auf *-h-* ein Konsonant folgt (Präs. 3. Sing. Akt. *ú-e-eh-zi*, Med. *ú-e-eh-ta-ri* und das Kausativum *wa-ah-nu-zi*) auf Umbildung oder Neubildung beruhen, da *ghj* vor Kons. nicht denkbar ist. Wie die nicht

<sup>1</sup> Oder zu *κέλομαι*? *ha-lu-ga-aš* 'Botschaft', nach Götze *Mélanges* H. P. 490 ursprünglich *-n*-Stamm (Adv. *ha-lu-ga-ni-li*), stimmt gut zu *κελεύω* (und *κέλευ-θo-ς*); zum Suffix *-gan-* vgl. etwa lat. *origō*; zum *a* vgl. § 100 Anm. 1.



umgebildeten Formen aussahen, und welche die allerälteste Flexion des Verbums gewesen ist, erörtere ich nicht. Was die ANŠU.KUR.RA.MEŠ *ú-e-ḫa-an-na-aš* und ANŠU.KUR.RA *ú-e-hu-wa-aš* (KUB XXVI 58 I 10) bei GÖTZE NBr. 54 f. sind, ist unklar; Götze übersetzt 'Zug(???)-Pferde'; ob das *wa-aḫ-nu-wa-ar* der Pferdetexte zur Aufklärung dieser Frage etwas beitragen kann, entgeht mir. Über das Iterativ *ú-e-ḫi-eš-ki-iz-zi* 'wandert herum, patrouilliert' s. GÖTZE Madd. 107, FRIEDRICH ZA N.F. 5: 38, STURTEVANT JAOS 54. 402. Das *-ḫ-* wird in dieser Wortsippe regelmässig einfach geschrieben, was gut zur Entstehung aus einem stimmhaften Laute passt. Zu erwarten ist, dass *-kj-* im Wortinnern *-ḫḫ-* ergibt; einen Beleg habe ich nicht gefunden. Bei *šu-uh-ḫa-a-i* 'schüttet' ist man versucht, an *-pj-* zu denken, vgl. aslav. *sypati* 'schütten', Präs. *sypļa*, russ. *sýpat'*, *sýplju*, vgl. WALDE-POKORNY II 524, TRAUTMANN Wtb. 293. Ein Übergang *pj > kj* ist aus mehreren Sprachen bekannt. Aus einer mir von KR. SANDFELD zur Verfügung gestellten Beispielsammlung führe ich an, dass der Übergang im Moldauischen und Aromunischen vorkommt, wo *piept* 'Brust' (lat. *pectus*) zu *chiept*, *piatră* 'Stein' (lat. *petra*) zu *chiatră* geworden ist (*ch = k*); s. TIKTIN in Gröber's Grundriss I<sup>2</sup> S. 587, MEYER-LÜBKE Dacoromania II 1—19; ferner (bei *pj-* aus *pl-*) in italienischen Dialekten, z. B. in Lecce *chianta = pianta*, ROHLFS Scavi linguistici nella Magna Grecia S. 70, vgl. MEYER-LÜBKE Ital. Gramm. § 188. Ähnliches auch im Albanischen, s. Balkan-Archiv I 63, 67. Das portugiesische *š* aus *pl-* und *kl-* möchte ich (abweichend von MEYER-LÜBKE Gramm. d. roman. Sprachen I 345) durch die Entwicklungsreihe *pl', kl' > pj, kj > č > š* erklären (wobei nur die erste Stufe mit dem Spanischen gemeinsam wäre). Morphologisch wäre hitt. *šu-uh-ḫa-a-i* wohl eine Kontamina-

tion der beiden im Slavischen vorliegenden Stämme auf *-je-* und auf *-ā-*.

**Anm.** Den Übergang *ke > kja-* denke ich mir in der Weise, dass zunächst in einer vorhistorischen Periode *k-* (*g-*) vor jedem vorderen Vokal mouilliert wurde. Die Mouillierung ging aber später in denjenigen Fällen verloren, wo sie am wenigsten ohrenfällig war, d. h. vor den geschlossenen Vokalen *i* und *e*; vor einem offenen *e* (*> a*) wurde *k'*, *g'* zu *kj*, *gj*. Parallelen zu einer solchen Entwicklung lassen sich aus anderen Sprachen beibringen.

**§ 107. 1.** In den meisten Fällen entspricht aber dem hittit. *h* (zwischen Vokalen *-h̄h̄-*) in den anderen ieur. Sprachen kein selbständiger Konsonant. Dies hittitische *h* erscheint in einem Teil der Fälle, in denen man schon längst auf die Ablautverhältnisse gestützt einen vorindoeuropäischen Laryngal vermutet hatte. Wir haben also hier die eigentümliche Aufgabe, einen existierenden hittitischen Laut mit den aus den anderen Sprachen gewonnenen hypothetischen Ansätzen zu vergleichen. Es muss aber sofort betont werden, dass die altbekannten ieur. Sprachen nicht in einem gemeinsamen Gegensatz zum Hittitischen stehen; vielmehr war es längst klar, dass sie sich mit Bezug auf die hier in Betracht kommenden Erscheinungen sehr oft nicht auf eine identische Formel zurückführen lassen, wenn man mit einem laryngallosen Sprachzustand rechnet; der Laryngal ist also in jedem Sprachzweig für sich geschwunden.

Auf FERDINAND DE SAUSSURE geht die Lehre zurück, dass ein langer Vokal als Grundstufe einer Ablautreihe auf *e* mit einem folgenden Laryngal beruht, der in der Reduktionsstufe zu *a* geworden ist, in der Schwundstufe aber durch Null vertreten ist. Die Lehre ist in der neuesten Zeit von KURYŁOWICZ in einigen kleineren Aufsätzen und in seinen *Études indoeuropéennes* I 1935 konsequent durchgeführt worden.

Die Haupttatsachen der Ablautlehre lassen sich (mit Weglassung der Dehnstufe, die nur durch die Intonation von der Grundstufe verschieden war) durch das folgende Schema illustrieren:

Grundstufe	<i>o</i> -Stufe	Reduktions- stufe	Schwundstufe
τίθημι, ἔθηξα, lat. <i>fēcī</i>	θωμός, <i>sacer-dōs</i>	<i>faciō</i> , skr. <i>hitá-s</i>	skr. 1. Pl. <i>da-dh-más</i>
lat. <i>dās</i> , lit. <i>dovanà</i>	<i>dōnum</i> , δίδωμι, lit. <i>dúoti</i>	<i>datus</i>	skr. 1. Pl. <i>da-d-más</i> , <i>dēvā-tta-s</i> 'gottgegeben'

In der Reduktionsstufe ist der vermutete Laryngal silbisch geworden und erscheint im Indisch-Iranischen meist als *i*, unter besonderen Umständen aber als *a*; in allen übrigen ieur. Sprachen erscheint er als *a*. In der Schwundstufe war der Laryngal konsonantisch geblieben und ist zwischen zwei Konsonanten schliesslich geschwunden. Da es aber zwei verschiedene Färbungen der Grundstufe gibt, müssen wir zwei verschiedene Laryngale annehmen, die man  $H_1$  und  $H_2$  schreiben kann<sup>1</sup>;  $\bar{e}$  ist aus  $eH_1$ ,  $\bar{a}$  aus  $eH_2$  entstanden; der Unterschied der beiden Laryngale besteht also darin, dass  $H_1$  auf die Färbung des vorhergehenden *e* keinen Einfluss ausübt, während  $H_2$  das *e* in *a* verwandelt. Vielfach nimmt man drei Formen der Grundstufe ( $\bar{e}$ ,  $\bar{a}$ ,  $\bar{o}$ ) und damit drei verschiedene Laryngale an; es lässt sich aber wenigstens

<sup>1</sup> Kuryłowicz schreibt  $\mathfrak{a}_1$  und  $\mathfrak{a}_2$ , eine ganz verwerfliche Bezeichnung für *h*-Laute; das Zeichen *h* können wir nicht verwenden, da wir mit *bh*, *dh*, *gh* einheitliche Laute bezeichnen, die nicht mit den Gruppen *bh* u. s. w. verwechselt werden dürfen. Ich schreibe seit langen Jahren *H*, s. z. B. *La cinquième déclinaison latine* S. 48. Dieselbe Bezeichnungsweise bei K. F. Johansson, *Etymologisches und Wortgeschichtliches*, Uppsala 1927, z. B. S. 65<sup>2</sup>, S. 69–71.



nicht streng beweisen, dass  $\bar{o}$  je Grundstufe ist;  $\delta\acute{\iota}\delta\omega\mu\iota$  lässt sich für diese Ansicht (KURYLOWICZ *Ét.* 30<sup>1</sup>) nur dann verwerten, wenn man lat. *dās* und lit. *dovanà* hinwegklärt.

Zu dem Schema sind noch einige Einzelheiten hinzuzufügen, die für den Vergleich mit dem Hittitischen eine gewisse Bedeutung haben. 1°. Zunächst scheint nicht mehr bezweifelt werden zu können, dass  $H_2$ , das einem vorhergehenden  $e$  die  $a$ -Färbung gegeben hat, auch ein folgendes  $e$  in  $a$  verwandelt hat; es gibt also ausserhalb des Indisch-Iranischen ein vollstufiges und ein schwundstufiges  $a$ , die in der Aussprache ganz zusammengefallen sind; im Indisch-Iranischen ist die Vertretung in den meisten Fällen (vielleicht aber nicht in sämtlichen Fällen) gleichfalls identisch. 2°. Das  $H_2$ , dass in dieser Weise ein  $e$  in  $a$  verwandelt, ist in den altbekannten ieur. Sprachen geschwunden, da überhaupt jedes  $H$  vor einem Vokal schwindet. Darauf ist man seit Saussure aufmerksam gewesen; man hat aber die Aufmerksamkeit besonders auf die Fälle gerichtet, wo vor dem  $H$  ein Konsonant oder ein schwundstufiger Vokal stand (also Fälle wie *sHe*, *uHe*; dazu wortanlautendes *He*); dass dasselbe auch gilt, wo ein vollstufiger Vokal vorausgeht (*eHi* u. s. w.), hat erst KURYLOWICZ gebührend hervorgehoben. 3°. Spurlos ist das  $H$  nicht immer geschwunden; es hat eine vorhergehende Tenuis in eine stimmlose Aspirata verwandelt:

Grundstufe	$o$ -Stufe	Reduktionsstufe	Schwundstufe
lat. <i>stāre</i>	lit. <i>stuomuō</i> ‘Statur’	lat. <i>statiō</i>	skr. <i>ti-ṣṭh-a-ti</i> ‘steht’ (thematisch)

Ebenso hat es, wenigstens im Indischen, eine Media in stimmhafte Aspirata verwandelt, s. oben § 31 über *μέγας*;



skr. Gen. *mah-ás* u. s. w. Nach KURYŁOWICZ *Études* S. 29, 46 ff., 53 wäre die Wirkung eines *H* auf einen vorhergehenden Verschlusslaut nur im Indisch-Iranischen eingetreten. 4°. Ein *H* verschmilzt nicht nur mit einem vorhergehenden *e* ( $eH_1 > \bar{e}$ ,  $eH_2 > \bar{a}$ ), sondern ebenso mit einem *u, i, r, l, n, m* zu den entsprechenden Längen ( $\bar{u}, \bar{i}, \bar{r}$  u. s. w.). Die Verschmelzung kann natürlich nur vor einem Konsonanten (unsilbischen Laut) oder im Auslaut stattfinden, da *H* vor einem Selbstlauter schwindet.

Man kann die Ergebnisse der Ablautlehre im Sinne DE SAUSSURE'S und HERMANN MÖLLER'S so zusammenfassen: wir müssen teils mit einem konsonantischen *H* (im Wortanlaut, zwischen Vokalen od. Kons. und Vokal, zwischen zwei Konsonanten), teils mit einem *H* in »Diphthongen« (*eht* u. s. w.) oder in silbischer Funktion ( $H_1$ ) rechnen.

2. Dass das von de Saussure und Herman Möller erschlossene *H* im Hittitischen teilweise als *h* erhalten ist, haben CUNY *Symbolae* . . Rozwadowski I 94 und KURYŁOWICZ ebd. 95—104 erkannt, und die Lehre ist dann besonders von Kuryłowicz weiter entwickelt worden. Kuryłowicz ist aber von der Erwartung ausgegangen, das *h* überall da zu finden, wo die Ablautlehre ein *H* voraussetzte. Da dies aber nicht zutraf, so hat er den Grund der scheinbaren Unregelmässigkeit in der Verschiedenheit der Laryngale gesucht, indem er zunächst annahm, dass  $H_1$  im Hittitischen keinen Reflex hinterlassen hat (a. a. O. 104), schliesslich aber nur so mit dem Hittitischen zurechtkommen zu können glaubte, wenn er neben  $H_1, H_2, H_3$ , die er auf Grund der Ablautlehre annahm, noch ein  $H_4$  ansetzte. COUVREUR  $h$  und  $\bar{h}$  hat zwar das  $H_4$  verworfen, ist aber sonst in demselben Gedanken-gang wie Kuryłowicz geblieben<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Zu dem, was der talentvolle Verfasser dieser beiden Untersuchungen noch zu lernen hat, gehört auch die Kunst, die Ansichten Anderer kor-

Die Wahrheit dürfte die sein, dass das »diphthongische«  $eH_1$  und  $eH_2$  im Hittitischen zu  $\bar{e}$  bzw.  $\bar{a}$  geworden ist, und dass das silbische  $H_1$  und  $H_2$  als hitt.  $a$  auftritt, während sowohl  $H_1$  wie  $H_2$  in konsonantischer Funktion als  $h$  auftritt.

a)  $eH_2$  finden wir in dem  $-a$  des Neutr. Plur. (§ 23), in dem Typus *hur-ta-a-iš* (§ 32), in den Verben auf  $|\bar{a}jezzi|$  (§ 90), in den Reflexen der Wurzel  $*st\bar{a}$ - (§ 77), in den beiden ersten Silben von *da-ma-a-iš* (§ 48) u. s. w. Aus  $iH_2$  entstand zunächst  $\bar{i}$ , s. § 31. Dass  $eH_1$  hitt.  $\bar{e}$  ergibt (*e-ša* 'sitzt' u. s. w.), ist nicht angezweifelt worden. Vgl. noch *pa-a-ši*, *pa-aš-zi* 'tut einen Schluck' zu lat. *pō-tus* u. s. w., wo bei Annahme dreier Laryngale  $H_3$  anzusetzen wäre.

b)  $H$  ergibt hitt.  $a$  und zwar nicht nur wo es sich um  $H_1$  handelt (*dak-ki-eš-zi* 'macht, tut' § 91), sondern auch wo  $H_2$  zu Grunde liegt (*ša-ga-a-iš* 'Omen', § 32, zu lat. *sagax* und zu *sāgiō*, *ti-it-ta-nu-zi* 'lässt aufstehen' zur Wurzel  $*st\bar{a}$ -, *ma-ak-la-an-te-eš* Pl. 'magere' zu lat. *macer*, gr. dor.  $\mu\acute{\alpha}\chi\omicron\varsigma$ , BENVENISTE BSL 33. 140 u. s. w.).

c) Das konsonantische  $H$  erscheint anlautend als  $h$ .  $H_1$ -scheint vorzuliegen in *hé-e-ša-an-zi* 'sie öffnen' § 76 Schluss und in *hé-kur*, *hé-gur* 'Felsgipfel', vgl. (mit  $o$ -Stufe) gr.  $\acute{\alpha}\lambda\omicron\tau\iota\varsigma$ , (mit Reduktionsstufe) gr.  $\acute{\alpha}\lambda\chi\omicron\tau\iota\varsigma$  (in lat. *ācer* wird Ablautentgleisung vorliegen; oder gehört *hé-kur* zu skr. *ágra-m* 'Spitze?'); ferner in *hi-in-ik-zi*  $|\text{henkzi}|$  'beugt sich' (§ 84) und im  $-n$ -Stamm *hi-in-kán*, *hé-en-kán* 'Tod'. Allerdings ist die Etymologie der beiden letzten Wörter schwierig (*hi-in-*

rekt zu referieren. Er hat das nur ausnahmsweise getan. S. 159 gibt er an, ich hätte das hieroglyphische *tunakalas* (nach Hrozný 'Sonne') in meinem Aufsatz Arch. Or. V 177 f. »met On. *tungl* 'maan', Got. *tuggl* 'ster'; I.-E. *dengh* 'schijnen, lichten' verbunden«. Ich habe aber vielmehr (S. 182) eine Wurzel *dengh* ausdrücklich ausgeschlossen. Hat Herr Couvreur wirklich nicht gesehen, dass er durch seinen Einschub meine Ansicht entstellt? Oder hat er geglaubt, mich durch die aus dem ihm offenbar als göttliche Offenbarung geltenden Wtb. von Walde-Pokorny geholte Wurzelweisheit widerlegen zu können?

*kán* erinnert sehr an ir. *écen* 'Notwendigkeit', mcymr. *anghen*, ncymr. *angen* 'necessity; fate, destiny; extreme unction', die auf \**ŋkenā* zurückgehen können). Aber unter allen Umständen steht *h-* hier vor einem nicht zu *a-* umgefärbten *e*. Es war ein unglücklicher Einfall COUVREUR'S (H 122 ff., 234), *|henkan|* mit lat. *aeger* zu verbinden und demgemäss das *e* als Fortsetzung eines Diphthonges zu betrachten; das Nasalinfix kommt doch nach einem Diphthong nicht vor. Die Schreibung mit *g* (Gen. *hi-in-ga-na-aš*; auch das hier *-kán* transkribierte Zeichen kann *-gán* gelesen werden) hat trotz Couvreur 131 für die Etymologie keine Bedeutung; es liegt hier wie in der *-d*-Schreibung der *-nt*-Partizipia (meist *-da-*, *-du-*, aber *-te-*, *-ti*) das älteste Zeugnis des kleinasiatischen Übergangs einer Tenuis nach homorganem Nasal in die entsprechende Media vor, worüber KRETSCHMER Einleitung in die Gesch. d. gr. Spr. gehandelt hat. Vgl. HROZNÝ SH 189<sup>6</sup>. — *H<sub>2</sub>*-: *har-ki-iš* 'weiss', gr. ἀργής. — *H-* vor *o*: *ha-aš-ta-i* 'Knochen', gr. ὀστέον. — *Hw-*: *hu-u-wa-an-te-eš* Pl. 'Winde', lat. *ventus*. — *Hm-* wäre z. B. in *ha-ma-an-ki* 'bindet' (§ 76) denkbar, lässt sich aber etymologisch nicht erweisen.

d) *H* verschmilzt mit einem vorhergehenden Verschlusslaut: *ti-an-zi* 'sie legen', *iš-pí-ja-an-zi* (§ 77; in diesen beiden Fällen handelt es sich um *H<sub>1</sub>*), *ti-ja-zi* 'tritt hin, stellt sich' (\**stā-*; *H<sub>2</sub>*), *me-ik-ki-iš* 'gross', *šu-up-pí-iš* 'rein' § 31. Für Fälle wie *te-it-hi-iš-ki-it* 'donnerte' ist also eine andere Erklärung zu suchen (etwa nach § 106?)<sup>1</sup>. Dagegen erscheint *H* als *h* nach *s*: *iš-hi-an-zi* 'sie binden' (§ 77; *H<sub>1</sub>*); *iš-ha-a-aš* 'Herr' (§ 28), lat. *erus*. Jedenfalls auch nach *r* und *l*: *ir-ha-a-aš* 'Grenze', *pal-hi-i-in* Akk. 'breit'.

<sup>1</sup> Der Mannesname *Du-ut-ha-li-ja-aš* und der Gottesname *Zi-it-ha-ri-ja-aš* können natürlich keine Schwierigkeit bereiten.



e) Statt der Reduktionsstufe in einer Binnensilbe zwischen zwei Konsonanten kommt bekanntlich auch die Schwundstufe vor, und zwar gehen die verschiedenen Sprachzweige hier auseinander, indem einige die Reduktionsstufe regelmässig durchführen (skr. *duhitā* 'Tochter', gr. *θυγάτηρ*), andere ebenso regelmässig die Schwundstufe aufweisen (lit. *duktė*, ahd. *tohter*). Da in der letzteren Gruppe von Sprachen ein Vokal nicht ausgefallen sein kann, so lässt sich eine ursprüngliche Einheit nur unter der Voraussetzung rekonstruieren, dass *H* bis ins Einzelleben der verschiedenen Sprachzweige hinein bestanden hat und sich nachher nach verschiedenen Lautgesetzen entwickelt hat (die oben angeführten Formen skr. *dēvā-tta-s* und *da-dh-mās* bilden keine Ausnahme von dem indischen Lautgesetz, da in beiden Fällen besondere Bedingungen vorliegen: im ersten Falle die Stellung zwischen zwei Dentalen, im zweiten Falle der Einfluss von 2. Pl. *dhatthá* und 3. Pl. *dádhati*). In diesem Punkte geht das Hittitische mit dem Germanischen und Baltoslavischen zusammen: das *H* ist unsilbisch geblieben: *wa-al-aḥ-zi* | *walḥzi* | 'schlägt', Pl. 3. *wa-al-ḥa-an-zi*; *tar-aḥ-zi* 'vermag', (mit *-za*) 'besiegt'; *bar-aḥ-zi* 'jagt, lässt galopieren', Pl. 3. *bar-ḥa-an-zi* (nach Sturtevant Lg. 4. 161 zu got. *faran*; stimmt aber vielleicht besser zu gr. *φέρω*, vgl. *τοὺς δε . . ἄελλαι . . φέρονσι* II. 19. 378, *φέρεσθαι* 'eilen, rennen, stürzen, fahren'); *ša-an-aḥ-zi* 'strebt', Pl. 3. *ša-an-ha-an-zi* zu skr. *sanó-ti* 'gewinnt', Part. *sā-tá-s*, *sánitar-* 'gewinnend' KURYŁOWICZ *Symbolae Rozwadowski* I 102 (hierher wohl auch einige keltische Formen: *con-sní* 'sucht zu erwerben, macht streitig' und andere Formen, die mit *sní-* 'spinnen' vermennt worden sind; s. VKG II 633 ff., H. L. & H. P. 397; es handelt sich also um *H*<sub>1</sub>). — Das Hittitische geht aber in der Bevorzugung der Schwundstufe noch weiter



und duldet sie unter Umständen auch im Wortanfang; so in *tum-me-ni* (das allerdings von *pl̄-e-tum-me-e-ni* und *ú-tum-me-e-ni* beeinflusst sein könnte) und *zi-ik-ki-iz-zi*, s. über diese Formen oben § 66. Man könnte auf die Vermutung kommen, dass die hittitischen Verba ursprünglich ebenso wie *δίδομι* und *τίθημι* redupliziert gewesen wären; als unbedingt notwendig darf man jedoch diese Hypothese kaum bezeichnen (die Reduplikation müsste durch Silbenschichtung wieder verloren gegangen sein, vielleicht zunächst in der Komposition und nach Präverbien).

f) Schliesslich erscheint *H* als *-h̄h-* zwischen Vokalen: *šu-up-pl̄-ja-ah-h̄i* 'reinigt, weicht' u. s. w. (§ 83), 1. Sing. der *H*-Deklination *me-ma-ah-h̄i* oben S. 81 u. s. w. Analogische Umbildungen haben in grossem Umfang stattgefunden. In der Klasse der Verba auf *-ah̄h-* sind analogisch die beiden ersten Personen des Präsens *ma-a-ni-ja-ah-mi*, *ma-ni-ja-ah-ti* und der Ipv. *al-la-pa-ah̄* (St. § 460)<sup>1</sup>. Ebenso von der Wurzel */nah̄h-* 'Ehrfurcht erweisen' (FRIEDRICH ZA N.F. I 17 f.) Sing. 1. *na-ah-mi* 2. *na-ah-ti*. Umgekehrt muss *h̄* in vielen Formen der Wurzeln *da-* und *te-* (§ 77) analogisch beseitigt sein; so auch in den *-ā-* und *-ē-*Verben § 80, § 81 (die seltenen zweisilbigen *-ā-*Verba in § 80 und die *-ah̄h-*Verba in § 83 müssen ursprünglich éine Klasse gewesen sein, neben der die *-āje-*Klasse § 90 die gewöhnliche *-jo-*Erweiterung darstellt). Der Nom.-Akk. *iš-ga-ru-uh̄*, *iš-ka-ru-uh̄* (z. B. KUB II 6 II 14, 10 V 42) 'ein Opfergeschirr' kann, wenn echt hittitisch, sein *h̄* aus den anderen Kasus (Instr. *iš-ga-ru-h̄i-it*, Lok. *iš-ga-ru-h̄i*) bezogen haben; man müsste an das indische Paradigma *bhū-ś* 'Erde', Gen. *bhuvás* oder *tanū-ś* 'Körper', Gen. *tanvás*, gr. *ῥς*, Gen. *ῥος*, *ἰσῥῶς*, Gen. *ἰσῥός* erinnern; das einfache *h̄* wäre aber auffällig; und die Bedeutungssphäre legt Entlehnung nahe.

<sup>1</sup> *al-la-pa?* KBo III 8 II 35.

**Anm. 1.** Gegen die unter a° gegebene Regel scheint *pa-ah-ḫa-aš-ḫi* / *paḫḫshi* / 'ich schütze', Med. 3. Sing. *pa-ah-ša-ri* zu streiten. Hier ist aber an den alten Ablaut *-es-: -s-* zu erinnern (oben S. 96, S. 139<sup>1</sup>). Dieser Ablaut müsste sich hier wegen des  $H_2$  (vgl. asl. *pas-ti* 'weiden lassen', lat. *pas-tor* 'Hirt') in *-as-: -s-* verwandeln; lautgesetzlich wäre danach *\*paḫḫas-: \*pās-*; durch Ausgleichung entstand /*paḫḫs-*/, und diese Form hat schliesslich den Sieg davongetragen. *na-ah-ša-ra-az* 'Ehrfurcht', *na-ah-ša-ri-ja-az-zi* 'fürchtet sich' und das zu Grund liegende Verbalsubstantiv auf *\*-sar* (Adj. auf *\*-sara-*, vgl. ir. *nár* 'schamhaft' aus *\*nāsro-*) haben *-h-* aus dem Stammverbum (s. oben) eingeführt. — *wa-ah-nu-zi* 'wendet' (oben S. 167) enthält nicht ein *h* und ist ausserdem eine analogisch gebildete Form. — Wenn *ma-a-ah-la-aš* mit gr. *μῆλον*, dor. *μᾶλον*, lat. *mālus*, *mālum* zu verbinden wäre (CUNY RHA I 31 ff.), so wäre jedenfalls an ein Wanderwort, nicht an ein Erbwort zu denken (vgl. KURYŁOWICZ *Symbolae Rozwadowski* I 102); da *ma-a-ah-la-aš* aber nicht 'Apfelbaum', sondern 'Rebe' bedeutet (EHELOLF OLZ 1933, 5 f.), so ist der Zusammenhang mit dem gr. und lat. Worte recht zweifelhaft. Isoliert beweist *ma-a-ah-la-aš* auch wenn echt hittitisch nichts, da es von einer Wurzel *\*maḫ-* aus in relativ später Zeit gebildet sein könnte. — *úzu-uh-ri-in* (Akk.) 'Gras' (eventuell mit einer spezielleren Bedeutung anzusetzen) kann Fremdwort sein: vgl. besonders *úzu-uh-ri-ti-i* KUB I 13 III 2, 52. — Unursprünglich muss *pa-ah-ḫu-wa-ar* 'Feuer' neben *pa-ah-ḫu-ur*, *pa-ah-ḫur* sein; ausserhalb des Nom.-Akk. stehen Formen wie Abl. *pa-ah-ḫu-na-az*. Gen. *pa-ah-ḫu-e-na-aš*, Lok. *pa-ah-ḫu-e-ni*, *pa-ah-ḫu-ni*. Hier sind auch die ausserhittitischen Formen schwierig. Die ältere Rekonstruktion ist bei UHLENBECK *Etym. Wtb.* unter *pāvaká-s* als *\*pāwḫ*, Gen. *\*pānós* gegeben. Für *\*pānós* ist ohne weiteres *\*punós* einzusetzen, da nur eine Kürze von den Einzelsprachen gewährleistet wird. Wenn der Ansatz *\*pāwḫ* richtig wäre (wie ich noch *Ét. lit.* 54 angenommen habe), müsste der in Frage kommende Laryngal ein  $H_2$  sein (wie auch BENVENISTE *Origines* 169 annimmt). Der Ansatz des *-āw-* beruht aber hauptsächlich auf der heute aufgegebenen Verknüpfung mit skr. *pāvaká-s*. Die richtige Rekonstruktion ist offenbar die von WALDE-POKORNY II 14 gegebene: *\*puwōr*, Gen. *\*pu-n-és*, Lok. *\*puwéni* (wobei das *e* des Nominativs, das  $H_1$  voraussetzt, auf ahd. as. afries. *fiur* beruht); hinzuzufügen ist nur, dass neben dem dehnstufigen Nominativausgang (vgl. *ῥδωω*) auch mit einem reduktionsstufigen Ausgang zu

rechnen ist, die \**peur* lauten müsste. Mit dieser Rekonstruktion lassen sich die hittitischen Formen vereinigen. Aus \**peH<sub>1</sub>ur* erklärt sich *pa-aḥ-hu-ur* (*a* aus *e* durch Vokalharmonie § 100 Anm. 1). Der Abl. *pa-aḥ-hu-na-az* ist nach dem Nom. umgebildet; der Stamm \**pH<sub>1</sub>un-* hätte lautgesetzlich ein allzu abweichendes Aussehen (\**pun-*) angenommen. In derselben Weise umgebildet ist der Lok. *pa-aḥ-hu-e-ni* statt des lautgesetzlich zu erwartenden \**puweni* aus \**pH<sub>1</sub>uweni*. Der so entstandene Stammausgang /-*hwen-*/ drang in die übrigen Kasus und rief einen Nominativ auf /-*hwar*/ hervor. — Auf /-*hw-* in etymologisch dunkeln Wörtern brauche ich nicht einzugehen. — Über *an-tu-uh-ḥa-aš*, *an-tu-uh-ša-aš* s. S. 48.

**Anm. 2.** Zu der Ansicht, dass *H<sub>1</sub>* im Hittitischen keine Spuren hinterlassen hätte, ist KURYŁOWICZ deshalb gekommen, weil er annahm, dass »tout mot indo-européen commençant par une voyelle a perdu un *ǵ* à l'initiale« (Études S. 29) oder »chaque racine commence par une consonne« (Symbolae Rozwadowski I 96). Nach dieser These wäre ein *H<sub>1</sub>* in \**es-ti* 'ist' hitt. *e-š-zi* u. s. w. (Symbolae I 104) geschwunden. Für die These in dieser Allgemeinheit gibt es aber keinen positiven Anhalt. In einigen Einzelfällen ist man jedoch versucht, das anlautende *e-* auf *H<sub>1</sub>e-* zurückzuführen, und zwar in den Fällen, wo *e-* mit *a-* ablautet. Ein solcher Ablaut könnte auf *H<sub>1</sub>e-:H<sub>1</sub>-* beruhen, was im Hittitischen *he-:a-* ergeben müsste. Von dem in Frage kommenden Material (vgl. VERF. Pronoms dém. 45), scheint nur wenig im Hittitischen erhalten zu sein; Beispiele für *he-* s. oben unter *e<sup>o</sup>*; *a-* in *a-ap-pa* 'zurück', gr. ἀπό (ἀπο-δίδωμι 'gebe zurück', vgl. ἀπο-καθίστημι, ἀπο-λαμβάνω u. s. w.) ist silbisches *H<sub>1</sub>*, falls ἀπό zu ἐπί gehört (*H<sub>1</sub>o-* in ὄπι-θεν u. s. w.).

**Anm. 3.** Nach KURYŁOWICZ Études 54 wäre das von ihm und Anderen angenommene *H<sub>3</sub>* ein stimmhafter Laut gewesen, und in dem zur Wurzel \**pō-* (lat. *pōtus*) gehörigen Präsens skr. *pi-ba-ti* (thematisch), ir. *ibid* wäre *-b-* aus *-pH<sub>3</sub>-* entstanden (\**pīpH<sub>3</sub>e-ti*). Diese scharfsinnige Erklärung ist jedoch nicht die einzig mögliche. TURNERSEN IF Anz. XXII 65 hat die Vermutung ausgesprochen, dass die Wurzel in der allerältesten Form mit *b-* anlautete, dass aber in einer präieur. Periode jedes anlautende *b-* zu *p-* wurde, sodass *b* nur noch im Inlaut erhalten blieb. Auch ist der Einwand, den COUVREUR H 300 gegen Kuryłowicz erhebt, nicht ohne Gewicht, dass *p* + stimmhaftem *H<sub>3</sub>* eher *bh* hätte ergeben müssen. Wie dem auch sei, so viel scheint sicher zu sein, dass der hittitische Reflex des etwaigen *H<sub>3</sub>* mit dem Reflex von *H<sub>1</sub>* und *H<sub>2</sub>* identisch



ist. Zwar hat SAPIR Lg. 12. 179 ein stimmloses und ein stimmhaftes hittitisches *h* angenommen und sich dafür auf hebr. *Ḥitti* und *Tid'al* berufen. Diese Berufung ist jedoch ganz ohne Beweiskraft, da es nicht einmal feststeht, dass die beiden Entlehnungen aus derselben Sprache stammen, und überdies das *h* in hitt. *Ḥa-at-ti* und *Du-ut-ḥa-li-ja-aš* unter gänzlich verschiedenen kombinatorischen Bedingungen steht. Die weitere Berufung auf zwei angebliche hittitische Lehnwörter im Griechischen (*ἀτύζομαι* und *ᾠπᾶδος*) ist hinfällig, erstens weil *ἀτύζομαι* der Entlehnung nicht verdächtig ist und *ᾠπᾶδος*, wenn wirklich entlehnt und mit sem. 'abd- zusammengehörig, nicht aus dem Hittitischen zu stammen braucht, zweitens weil jeder innerhittitische Anhalt dafür fehlt, dass *h* in *ḥa-tu-ga-e-eš* (Pl.) 'schrecklich' stimmlos, in *ḥa-pa-a-ti-in* (Akk.) 'Lehnsmann' (? vgl. FRIEDRICH IJ XX 321) dagegen stimmhaft wäre. Nach COUVREUR *ḥ* und *ḫ* wäre *H<sub>2</sub>* im Hittitischen zwischen Vokalen als *-ḥḥ-* vertreten, *H<sub>3</sub>* aber als *-ḥ-*. Für die letztere Annahme beruft Couvreur sich auf *la-a-ḥu-wa-i*, *la-a-ḥu-i* 'giesst aus', das STURTEVANTT § 141 zu gr. *λόω* gestellt hat, und das in der Regel mit einfachem *-ḥ-* geschrieben wird. Couvreur's Regel wurde von STURTEVANTT Lg. 12. 212 durch den Hinweis darauf widerlegt, dass auch die Schreibung mit *-ḥḥ-* nicht selten ist. Es liegt auf der Hand, dass die häufigere einfache Schreibung darauf beruht, dass der vorhergehende Vokal lang ist. Aus demselben Grunde wird *-ḥ-* in *me-e-ḥur* 'Zeit' und *še-e-ḥur* 'Urin' (Sturtevant Lg. 12. 182) einfach geschrieben; in diesen beiden Wörtern handelt es sich um *H<sub>1</sub>*. Es fragt sich nur, wie die Länge in allen diesen Wörtern zu erklären ist. Da die Dehnstufe hier kaum zu erwarten ist, so handelt es sich vielleicht um Kontamination von *\*-aḥḥ-* und *-ā-* und von *-eḥḥ-* und *-ē-*, vgl. die Regeln unter *f<sup>2</sup>* und unter *a<sup>o</sup>*. In einer thematischen Form wie *la-a-ḥu-wa-i* wäre *-āw-*, ieur. *-ōw-*, in athematischen Formen nach Art des gr. *λοῦμαι* wäre *-aḥḥu-*, ieur. *-oH<sub>2</sub>u-* (woraus zweisilbiges, später diphthongisches *-ou-*) zu erwarten. In einer Lokativform *me-e-ḥu-e-ni* (ohne Ablaut in der ersten Silbe) wäre *-ēw-* zu erwarten.

Nach der hier vorgetragenen Ansicht sind verschiedene Punkte der von KURYŁOWICZ in seinen *Études* vorgetragenen Lehre zu ändern. Auf diese Einzelheiten gehe ich hier nicht ein. Dagegen hebe ich hervor, dass das Hittitische ganz mit



dem Bilde des ältesten Altindisch übereinstimmt, das uns durch den Scharfsinn des polnischen Sprachforschers enthüllt worden ist. Im Hittitischen war *H* zwischen Vokalen erhalten; im Indischen bildeten die durch *H* getrennten Vokale noch Hiatus (Études 34). Im Hittitischen war *H* zwischen Kons. und Vokal erhalten; in einer Vorstufe des Altindischen genau ebenso, denn nur so erklärt sich der Unterschied zwischen den Kausativen der *aniṭ*-Wurzeln und der *sēṭ*-Wurzeln (*nācāya*-, aber *janāya*-, KURYŁOWICZ Prace Filologiczne XI 206 ff., vgl. Hirt IF 32. 247 ff.). In konsonantischer Funktion waren *H*<sub>1</sub> und *H*<sub>2</sub> im Hittitischen zusammengefallen; im Indischen ebenso, denn *H*<sub>1</sub> verwandelt ebenso wie *H*<sub>2</sub> eine Tenuis in Aspirata (über *panthā-s* VERF. La cinquième décl. 64; über *čāyati* : *á-khyat* KURYŁOWICZ Études 254, über *sphāyatē*, *sphirá-s* ebd. und oben S. 113). Im Hittitischen hindert *H* die Assibilierung eines *t* (oben S. 175); im Indischen hindert *H* die Palatalisierung eines *k* (*ákhyat*, Dat. *sákhye* von *sákhā* 'Freund'). Von dem gemeinindoeuropäischen Zustand hat das Hittitische sich dadurch entfernt, dass der ursprüngliche laryngale Laut oral geworden ist; aber gerade dadurch hat der Laut eine grössere Widerstandskraft erworben.

## Konklusion.

§ 108. Wir haben weder in der Grammatik noch in der Lautlehre einen Anhalt dafür gefunden, dass das Hittitische in einem Gegensatze zu den anderen indoeuropäischen Sprachen stünde. Es stellt sich als elfter Sprachzweig neben die zehn altbekannten Sprachzweige, in vielen

Punkten sehr vorgeschritten und verändert, in anderen Punkten so altertümlich, dass es für das Gesamtbild des Sprachstammes ebenso wichtig ist wie Altindisch und Griechisch.

Das Hittitische stand nicht allein. Verwandt waren die unter sich sehr verschiedenen Sprachen Luwisch und Hieroglyphisch. Verwandt war auch Lykisch; davon zeugt die Übereinstimmung im Pronominalsystem (lyk. *ebe* oben § 47; das relative Pronomen *ti* ist mit hitt. *ku-iš* identisch und zeigt dieselbe Entwicklung des Labiovelars wie gr. *τις*; dazu das unbestimmte *ti-ke* mit Verlust der Labialisierung im letzten Element wie in hitt. *ku-iš-ki* § 104; *emu* 'ich' § 58), die Verbalformen mit *-χ-* in der ersten Person<sup>1</sup>, s. Litteris V 157 f., das Verbum 'machen' § 85; dann kann Lykisch aber keine *satəm*-Sprache sein, und das als 'Hunderte' gedeutete *sīta* harrt noch seiner Erklärung. Als mögliche Verwandte kommt auch die lydische Sprache in Betracht, die schon von THURNEYSEN KZ 50. 38 mit dem Indoeuropäischen in Verbindung gebracht wurde; nach den Untersuchungen von MERIGGI RHA 3. 69 ff. (lyd. *amu* 'ich') und Festschrift Hirt II 283 ff. würde ich gern die Sprache als ieur. und mit dem Hittitischen verwandt anerkennen, wenn ich es wage, mit derselben Entschiedenheit wie FRIEDRICH Die Welt als Geschichte III 66 alle Beziehungen zwischen dem Lydischen und dem doch wohl nicht-indoeuropäischen Etruskisch abzuleugnen. Und schliesslich das Phrygische, dessen von Herodot behauptete Verwandtschaft mit dem Armenischen durch die Sprachreste nicht bestätigt wird,

<sup>1</sup> Bekanntlich transkribiert KALINKA das gr. *χ* des lykischen Alphabets mit *c* (also *ti-ce* 'jemand'), was ich natürlich trotz Kalinka S. 7 niemals getan habe. Den früher von den Sprachforschern einhellig mit *χ* transkribierten Spiranten schreibt er *k*. Das kann man natürlich nicht mitmachen.

während Ipv. Sing. 3. auf *-tu* (εἶτον), das Medium auf *-r* (αὐδακετορ § 72), εἶδαεζ 'machte' (vgl. hitt. *da-a-iš* 'setzte' § 68. 3) und noch andere Einzelheiten an das Hittitische erinnern (der *satəm*-sprachliche Charakter des Phrygischen ist bekanntlich sehr umstritten, vgl. EDUARD HERMANN KZ 50. 302). Ein weites Feld künftiger Forschung!

## Noten und Nachträge.

Die vorstehende Arbeit befand sich schon seit zwei Wochen in der Druckerei, als mir die inhaltreiche Schrift von SOMMER und FALKENSTEIN »Die hethitisch-akkadische Bilingue des Hattušili I.« zuzuging. Es war daher nicht mehr möglich, das aus diesem Werke für meine Zwecke zu Lernende noch in den Text hineinzuarbeiten. Ich musste mich also entschliessen, alle Bemerkungen, wozu mich die Ausführungen Sommer's veranlassten, als Nachträge zu bringen, was wenigstens den Vorteil mit sich bringt, dass die Fälle klarer hervortreten, in denen Sommer und ich unabhängig von einander zu den gleichen Ergebnissen gekommen sind.

Da also so wie so ein Kapitel »Nachträge« nötig geworden ist, so benutze ich die Gelegenheit, um einige Erklärungen und weitere Ausführungen zu verschiedenen Punkten meiner Darstellung zu geben. Ich schicke die Bemerkung voraus, dass ich im Texte es absichtlich vermieden habe, auf spätere Stellen zu verweisen, die eine Bestätigung einer an früherer Stelle vorgetragenen Ansicht bringen; ich habe es vorgezogen, den Lesern einen etwaigen Zweifel zu belassen, bis er beim Weiterlesen von selbst verschwindet. Es versteht sich von selbst, dass auch hier solche Vorwärtsverweise unterbleiben.

S. 4. Obgleich regelmässig nicht als lang bezeichnet könnte das *e-* von *e-eš-har* natürlich trotzdem lang sein; Götze Sprachl. 32 gibt ein Beispiel für die Schreibung *i-e-eš-šar*. Was ist *i-e-eš* . . KBo III 58.7 ?

S. 7. Bekanntlich sind die Zeichen für *we, wi, wu* dem Hurrischen mit dem Hattischen gemeinsam. Wer die hittitische Kultur lieber



mit dem Hattischen als mit dem Hurrischen in Verbindung bringen will, lese Z. 6 und 8 entsprechend.

S. 8. In derselben Richtung wie *ar-wa-an-zi* deutet *ar-ú-i-š-ki-iz-zi* KUB IV 1 I 12, 20.

S. 8. Die Schreibung *-i-ja-* = *-ja-* (*ta-a-i-ja-zi* S. 136, *ti-i-ja-u-e-ni* S. 113, vgl. S. 173) beruht wohl auf Nachahmung von *-u-wa-* = *-wa-*.

S. 8 § 4. Schluss. Im Anlaut kann *i-e-* die Aussprache */ije-/* angeben (*/je-/* kommt wohl kaum vor); es kann aber wohl auch *ē-* bedeuten; das wäre bei *i-e-ni* und *i-e-ri-ir* Bilingue 161 nicht unwahrscheinlich. Vgl. zu S. 4.

S. 15. Meillet's Äusserungen über die Stellung des Indo-Iranischen innerhalb unseres Sprachstammes sind gerade in dem hier kritisierten Aufsatz schwankend und widerspruchsvoll. Die in Betracht kommenden Stellen sind: S. 5 Z. 1—8, S. 16 Z. 1—3 und Z. 8—12 und andererseits S. 8 Z. 15, S. 21 Z. 8. Auch das Griechische will nicht ganz der ihm angewiesenen Stellung als zentrale Sprache entsprechen, s. S. 16 Z. 15 (vgl. S. 14 f.).

S. 23 Z. 7. Ein weiteres Beispiel (*iš-ša-az-mi-it*, d. h. */issaz-smit/* 'aus ihrem Munde') Bilingue 137.

S. 23 Z. 18—20. Es lässt sich nicht ableugnen, dass es Beispiele gibt, in denen die *-z-*Endung in sehr instrumentalis-ähnlicher Weise fungiert; s. Sommer Bilingue 199 f. (mit Verweisen auf frühere Literatur). Dass dies auf ursprünglicher Funktionsgleichheit der *-z-*Endung und der *-t-*Endung beruhen sollte, glaube ich jedoch nicht.

S. 23 Z. 30. Über *ki-e-ít* handelt Sommer Bilingue 142.

S. 27 f. Über den *-a-* Kasus handelt jetzt auch Sommer Bilingue 94 (vgl. 21, 187).

S. 32 Z. 24. Sommer Bilingue 162 und 187 will zweimal in dem von ihm behandelten Text (KUB I 16) einen unzweideutigen Gen. Sing. auf *-an* finden: *ḫu-uḫ-ḫa-ma-an* III 40 (in zerstörtem Zusammenhang) soll */ḫuhḫa(n)-man/* 'meines Grossvaters' sein, und *DUMU-la-ma-aš-ša-an . . . ku-it kar-di nu-za a-pa-a-at e-iš-ši* III 62 soll 'was in meines Sohnes Herzen ist, das tue' bedeuten (= 'was in deinem Herzen ist, mein Sohn, tue das'); *-la* statt */-lan/* wäre der Genitivausgang von 'Sohn', *-ma* statt */-man/* das dazu gehörige Possessivum mit Assimilation des auslautenden *-n* an den Anlaut des folgenden Richtungsadverbs */-san/*. Wenn das alles sicher stünde, würde man sich nach einer sprachgeschichtlichen Erklärung umsehen müssen, die nicht damit rechnete, dass 'Gross-



vater' und 'Sohn' ohne weiteres singularische Genitive \**hu-uh-ḥa-an* und \**DUMU-la-an* bilden könnten. Es lohnt sich aber nicht darüber zu grübeln, wie eine solche Erklärung ausfallen könnte; denn in III 40 kann kein Scharfsinn den Zusammenhang in zweifel-freier Weise wiederherstellen, und in III 62 wirkt der vermutete Genitiv so schwerfällig, dass man sich kaum bei der Sommer-schen Deutung wird beruhigen können.

S. 33 § 26. Die von Benveniste gegebene Erklärung des hitt. Gen.-Lok. auf *-as* als ursprüngliche Dualform beseitigt in Wirklichkeit alle Schwierigkeiten, da gerade im Dual Zusammenfall des Gen. und des Lok. auch sonst in alter Zeit vorkommt (so im Altindischen und Griechischen).

S. 34 § 28 Schluss. Die Beobachtung, dass nach *h* eine über-flüssige Wiederholung des Vokals stattfindet, bestätigt sich so oft, dass man an einer hittitischen orthographischen Gewohnheit nicht zweifeln kann. Wie man die übrigen Stämme auf *-a-aš* erklären soll, ist eine andere Frage. Ein Teil derselben gehört zu Bedeutungs-kategorien, bei denen man auf Entlehnung gefasst sein muss (s. die Liste in AF und füge hinzu <sup>LU</sup>*dam-ma-ra-a-aš* AU 278. 16, 36, <sup>1</sup>*Hu-uk-ka-na-a-aš* Vertr. II 106.8). Obgleich in diesen Fällen gerade die Endung hittitisch ist, liegt trotzdem die Vermutung nahe, dass die Hittiter hier eine fremde Orthographie nachahmten, welche die alphabetische Tendenz der Keilschrift sehr weit ge-trieben hatte. Man hat den Eindruck, einer derartigen Orthographie gegenüber zu stehen, wenn man den Mitanni-Brief liest (vgl. z. B. *še-e-ni-iv-wu-ū-ul-la-a-an* Z. 107 u. s. w.). Die nachgeahmte fremde Orthographie konnte leicht auch einheimisches Sprachgut beein-flussen (Fremdwörter auf *-ra-a-aš* konnten auch bei echt hittitischen Wörtern auf */-ras/* dieselbe Schreibung hervorrufen u. s. w.; der Vorgang wäre derselbe wie bei *a-ta-a-an-zi* 'sie essen' KBo III 60 II 5 nach *da-a-an-zi* 'sie nehmen' u. s. w.).

S. 35 § 30. Auf einen *-ijo*-Stamm deuten Schreibungen wie *sal-li-eš* 'gross' KUB XXIV 3 I 32. Auch *na-ak-ki-i-š* 'schwer' KUB III 94 I 28, III 105 I 3 deute ich als */nakkijes/*; die Regeln der Orthographie würden allerdings auch die Lesung */nakkis/* er-lauben.

S. 40 oben. Die Erklärung des Ablautes *a-aš-su-uš* : *a-aš-sa-u-wa-aš* führt jedoch nicht notwendigerweise auf *-u- : -ew-*. Zu erwägen ist auch *-uu- : -uw-*, da das Adjektivsuffix offenbar ein *u* enthält; vgl. lat. *gravis*, skr. *pṛthivī* u. s. w.; *-uu-* dann analogisch < *-u-*.

S. 41 § 34. Über 'Herz' handelt Sommer Bilingue 94 ff. ausführlich. Wegen des zweimaligen *ka-ra-a-az* (dem er übrigens nicht ganz sicher gegenübersteht) will er auch das *ka-ra-az* der von Ehelolf beigebrachten Belege als *'karāz'* lesen, eine vielleicht nicht notwendige Folgerung (trotz der Schreibung mit zweilautigen Zeichen, nicht mit *kar*, vgl. *ha-ar-aš-ni* [*'harsni*] S. 176). Sehr interessant ist der ihm von Ehelolf nachgewiesene Nom. Akk. n. ŠAG<sub>4</sub>-*ir-ši-it-la* 'sein Herz', der mit dem schon von FORBER MÉL. Cumont 701 f. angenommenen endungslosen (?) Lok. *ki-ir* gut stimmt. Wenn man alle diese Formen vereinigen will, so ist nicht ausser Acht zu lassen, dass *ka-ra-a-az* ohne weiteres [*'krāz*] gelesen werden kann; also vielleicht Nom.-Akk. \**kērd* (Lok. \**kērd*), Gen. \**kērd-os*, Nom. Akk. Pl. (Kollektiv) \**kērod*. Eine Übertragung ins genus comm. wäre teils von den obliquen Kasus des Sing., teils vom Nom.-Akk. Pl. aus erfolgt; also Ergebnis teils *ka-ra-a-az* [*'karz*], teils *ka-ra-a-az* [*'krāz*] (oder ursprünglich Pl. *ka-ra-a-te-ēš* [*'krātes*], vgl. FRIEDRICH Vertr. II 147; nachträglich eine Singularform).

S. 48 Z. 1 f. BENVENISTE RHA I 208 will den Nom. *an-tu-uh-ha-aš* (Vertr. II 120.62) als [*'antuhs*] auffassen, und ich bin ihm Sprachl. 57 darin gefolgt. Bei einem -s-Stamm erwartet man aber im Nom. einen Vokal vor dem s; ich lese daher jetzt [*'antuhhas*]. Der Ablaut zwischen diesem alten Nom. und dem Gen. *an-tu-uh-ša-aš* bezieht sich also auf den Vokal vor dem s; dagegen wird das Nebeneinander von *an-tu-uh-ha-aš* und *an-tu-wa-ah-ha-aš* nicht Ablaut sein; entweder handelt es sich um die gewöhnliche hittitische Reduktion von *wa* zu *u*, oder das geschriebene -*wa*- beruht auf einer »réfection pseudo-historique« (Benveniste S. 207). Dass die ältere Lautgestalt sich nur in der archaischen Nominativform erhalten hatte (bzw. dass die pseudo-historische Schreibweise sich nur in der alten Nominativform entwickelt hatte), während die alltäglichen obliquen Kasus und der neue Nominativ *an-tu-uh-ša-aš* der Aussprache folgten, ist in keiner Weise auffällig.

S. 50 § 45. Sommer Bilingue 167<sup>2</sup> bemerkt, dass als Nom. Pl. Mask. (d. h. Comm.) in den alten Texten nur *a-pi-e* (nicht *a-pu-u-uš*) sicher bezeugt ist. Diese Form hat offenbar die Endung des skr. *tē*, gr. *τοί* (Nom. Pl. Mask.). So erklärt sich die eingetretene Neuerung aufs einfachste: eine gegen das sonstige Flexionssystem abstechende Nominativform (die nur bei den -*o*-Stämmen, also nicht bei *ku-iš* vorhanden war) ist durch den Akkusativ ersetzt worden; ein ähnlicher Vorgang ist beim Pronomen der 1. Sing. (§ 57 S. 72) eingetreten.

S. 55 § 49. Über die *-el*-Formen vgl. Bilingue S. 93 mit Fussnote<sup>1</sup>.

S. 58 Z. 14—17. Zu beachten *e-da* KUB IV 3 I 13.

S. 62. Mit der hier vorgeschlagenen Etymologie würde die von Sommer Bilingue 161 konstatierte Form *i-e-ni* gut stimmen, da *i-e-* hier offenbar nur *ē-* bedeuten kann; s. den Nachtrag zu S. 8 § 4 Schluss. Über flektierte Formen von *e-ni* handelt Sommer 161<sup>4</sup>.

S. 65 f. Auch Sommer Bilingue 78 beurteilt *ša-aš* u. s. w. einerseits und *ši-i-e-el* andererseits in derselben Weise wie ich, weist aber zugleich die in *ša-aš* u. s. w. enthaltene Konjunktion nach; es handelt sich um das althittitische *šu*, das am deutlichsten KBo III 38 II 21 vorliegt. Ich hatte mir seinerzeit bei der ersten Lektüre von KBo III 38 für *šu* die Bedeutung 'deshalb' notiert; das kann richtig sein; auch in den Gruppen *ša-aš* u. s. w. schimmert wenigstens ein abgedämpftes 'und so' durch. Eine Etymologie scheint sich nicht zu bieten; auch das lykische *se* rückt in grössere Entfernung (wenn man nicht darin ein erstarrtes Pronomen suchen will; dann wohl neutrisches \**e*). — Dass hitt. *še* den im Text (S. 65 Z. 3) angegebenen Wert als Nom. Akk. n. haben konnte, ist wohl nicht zu bezweifeln; in den faktischen Belegen scheint es aber eher (wie das von Sommer Bilingue 167<sup>2</sup> besprochene *a-pi-e*, s. oben den Nachtrag zu S. 50) dem *genus commune* zu gehören; s. z. B. die von Hrozný Arch. Or. I 85 übersetzte Stelle. Überhaupt wird mit einem *-i*, *-e* als Nom. Pl. c. von *-aš* zu rechnen sein; so wird auch ein Teil der von Friedrich ZA N.F. 2. 289 ff. besprochene Belege zu deuten sein.

S. 68 Z. 2 ff. Auch Sommer Bilingue 164 f. lehnt für *ma-ši-e-eš* die Bedeutung 'etliche' ab.

S. 72 § 57. Dass *šu-me-en-za-an* älter als *šu-me-e-el* ist, geht aus den Bemerkungen Sommer's Bilingue 77 hervor.

S. 76 Anm. 1. Güterbock rechnet allerdings noch mit den beiden Silbenwerten *be* und *pit*. Das beruht aber hauptsächlich auf der Verkenntung der kultischen Bedeutung des Verbuns *pid-da-iz-zi*, wörüber ich im Text gehandelt habe (angedeutet schon Arch. Or. VII 86 Z. 9—1 von unten). Ein weiteres Argument ist für Güterbock (S. 232) das Wort 'deshalb', das er nicht *a-pid-da* (oben S. 51) lesen will, weil er darin die Lautfolge *-eda-* der Pronominalflexion (oben § 50 S. 55) finden will, wozu jedoch keine Nötigung besteht. Dass es von dem Pronomen *a-pa-a-aš* auch Bildungen



mit dem adverbialen *-da-* gab, ist allerdings sicher; *a-pi-e-da-an-da* 2 BoTU 30 I 7 ist mit der Endung *-an-da* (vgl. EGIR-*an-da* 'hinterher', *kat-ta-an-da* 'hinab') von einem *a-pi-e-da* abgeleitet, das vielleicht Vertr. I 148 § 29 anzuerkennen ist (mit lokaler Bedeutung; vgl. Sommer AU 116<sup>3</sup>) und das auch KBo III 41 I 18 steht (dass es hier kausale Bedeutung hätte, dafür ist uns Güterbock noch den Beweis schuldig, der doch nur durch eine Vorführung und kommentierte Übersetzung des geheilten Textes geführt werden könnte). Die Annahme, dass  $\blacktriangleright$  als *be* gelesen werden könnte (nur vor *d* oder *t!*), ist mit dem hittitischen orthographischen System gänzlich unvereinbar.

S. 86 § 64. Die Übereinstimmung zwischen der Personalendung der 1. Sg. und dem Pronomen \**eġō* gilt nicht die erste, sondern die zweite Silbe des Pronomens.

S. 91 f. § 68. 2. Über *šar-ra-at-ta* u. s. w. ähnlich Bilingue 87<sup>3</sup>

S. 94. Mit 2. Sg. *-e-l-ç* konkurriert *-e-ç*, s. DEVOTO Donum Schrijnen 640 ff.

S. 98 § 68. Auch in *ḫar-ta*, wenn als */ḫart/* zu lesen, ist das *t* restituiert; vgl. den zu S. 41 angeführten Nom. und Lok. von 'Herz'.

S. 103 § 71 Schluss. Sommer Bilingue 85 führt luw. *az-tu-u-wa-ri* 'Ihr esset' (mit vorhergehendem *ni-iš* = hitt. *li-e*) KUB IX 31 II 28 und eine weitere luwische Form mit derselben Endung an. Nach dieser ausserordentlich wichtigen Feststellung wird man die *w-m*-Frage noch einmal erwägen müssen; in Betracht käme dabei auch die Zusammenstellung von hitt. *ḫa-me-iš-ḫa-an-za* 'Frühjahr' mit skr. *vasantā-s* KURYŁOWICZ Symbolae Rozwadowski I 101; eventuell auch *ḫa-ma-an-ki* 'bindet' das, auf \**Hw-* zurückgeführt, neben gr. *ἄγχω* u. s. w. als ein weiteres Beispiel für den von MEILLET MSL 13. 38 angenommenen Wechsel zwischen *w-* und Null (skr. *vṛṣabhā-s* und *ṛṣabhā-s* u. s. w.) gelten könnte. Hitt. *-du-ma* wird also auf \**-dhwe* zurückgehen; die Bedingungen für den Wandel *w > m* sind aber gänzlich dunkel.

S. 104. Wenn man die Doppelschreibung in *e-ša-a-ri*, *i-ja-at-ta-a-ri* als etymologisch begründet betrachten wollte, wäre neben dem auslautenden *-o* von gr. *ἔτιθητο*, skr. *á-bharata*, *á-duha* (S. 101) eine Nebenform mit *-ō* anzusetzen. Der Gedanke, mcyml. *lładawr*, *dygetawr* (H. L. & H. P. § 467 Note 3 und 4, S. 307 f.) in ähnlichem Sinne zu erklären, dürfte aber schwerlich Erfolg versprechen.

S. 107. Nach der hier gegebenen Deutung wäre lat. *vidi*, *vidisti* mit hitt. *a-ša-aš-ḫi*, *a-ar-ti* vergleichbar, wenn auch kaum identisch.



S. 111. Nach der von Sturtevant gegebenen unzweifelhaft richtigen Deutung des Ablautes *ša-ak-ki: še-ik-ku-e-ni* u. s. w. muss das *e* des Plur. ursprünglich lang gewesen sein; dies wird durch *i-e-ri-ir* Bilingue 161 bestätigt (vgl. oben zu S. 8 § 4 Schluss).

S. 117. FRIEDRICH Vertr. II 146 und SOMMER AU 333 haben längst richtig erkannt, dass *pí-ja-mi* 'schicke hin' mit *u-i-ja-mi* 'schicke her' ein Paar bildet. Wenn man die Schreibungen *pí-ja-mi*, *pí-i-e-mi*, *pí-i-e-ši*, *pí-e-ja-zí*, Prt. Sg. 3. *pí-i-e-it* betrachtet, kann man nicht umhin, an *i-ja-mi* S. 129 § 85 erinnert zu werden, das STURTEVANT sehr ansprechend zu gr. *ἵημι* stellt. Die Komposita dieses Wortes haben also eine ältere Bedeutung bewahrt, die der griechischen Bedeutung sehr nahe steht.

S. 117<sup>1</sup>. Natürlich kann das Substantiv *pí-íp-pí-it* auch eine andere Bedeutung (etwa 'Hab und Gut') haben. Ein Pronomen 'was immer' konnte man in dem Wort sehen wollen, solange die Sprache noch im Wesentlichen unbekannt war. Sobald es klar geworden war, dass 'was immer' im Hittitischen nicht so lauten konnte, hätte man aber die Vermutung aufgeben sollen. Dass der Schreiber des Arzawa-Briefes (und die hochstehende Persönlichkeit, die den Brief diktierte) die Sprache von Hattusaš nur ganz ungenügend beherrscht haben sollte, ist nicht nur eine ganz wohlfeile, sondern auch eine ganz unnütze Hypothese, die das Pronomen keineswegs retten kann; man nimmt an, dass in Arzawa Luwisch gesprochen wurde; wir wissen aber bestimmt, dass 'was immer' auch im Luwischen nicht so lauten konnte. Der Gedanke, dass der Schreiber ein Lydier gewesen wäre, der ein Wort aus seiner eigenen Sprache hätte einschlüpfen lassen, setzt zu viel Unwahrscheinlichkeiten voraus; und ausserdem wissen wir nicht allzu sicher, ob das fragende Pronomen im Lydischen mit *p-* anlautete, da der Lautwert des betreffenden Buchstabens noch kaum feststeht, s. (SAYCE und) BUCKLER Sardis VI. II S. XII, aber auch ebenda S. XIII unten (vgl. SITTIG IJ XIII 409).

S. 118. Über die Bedeutung von *šar-ra-i* vgl. jetzt Bilingue 87 ff.

S. 118 unten (Vermischung von *-a*-Verben und thematischen Verben). Vgl. Bilingue 41, 188.

S. 120 Anm. Für die Mehrdeutigkeit des Zeichens *tin* vgl. noch *kar-ša-an-tin* KUB IV 3 I 12, *ki-im-ma-an-tin*, *ha-mi-eš-ḫa-an-tin* KUB IV 4 I 3, 5. Mit Bezug auf *kal* nimmt Sommer Bilingue 69<sup>3</sup> denselben Vorbehalt, den ich durch den Hinweis auf § 88 angedeutet habe. — Bei der spielerischen Deutung des Namens

*Ma-aš-ḫu-u-i-lu-wa-aš* könnte möglicherweise das erste *š* doppelt zu rechnen sein; 'Sohn' (oder 'klein?') würde dann *-š-ḫu-i-l-*, d. h. etwa */iṣḫwila-/* sein, wobei der Anklang an georg. *šwili* 'Sohn' natürlich zufällig sein würde. Götze hatte bekanntlich aus dem Namen *Ma-aš-ḫu-u-i-lu-wa-aš* ein */uwas/* 'Sohn' gefolgert und eine Bestätigung dafür in KBo III 40.14 gefunden, wo *ú-wa-aš-ma-aš* mit *an-na-aš-ma-aš* parallel steht. Vgl. HROZNÝ Arch. Or. I 297, der die Stelle offenbar mit Recht als ein Lied deutet. Sommer Bilingue 158<sup>3</sup> bezweifelt die Götze'sche Deutung und wäre nicht abgeneigt, in *ú-wa-aš-ma-aš* ein Pronomen 'euch' (Dativ) zu sehen. Ich würde dann hierin eine zerdehnte Form sehen, da ich nur *\*usmas* (oben S. 75), nicht aber *\*uwasmas* als etymologisch glaubwürdig betrachten kann. Wenn *ú-wa-aš-ma-aš* wirklich 'vobis' bedeutet, würde ich auch *an-na-aš-ma-aš* als eine archaisch-gekünstelte Pronominalform 'nobis' deuten (mit dem sonst in diesem Pronomen aufgegebenen *-sm-*, s. S. 75 Anm.).

S. 123. STURTEVANT Gr. 94<sup>32</sup> führt *-šu-wa-an-zi* KUB XXV 22 III 10 als 'sie füllen' an.

S. 126 f. Die Formen des Verbums 'essen' beurteilt Sommer Bilingue 149 ähnlich wie ich.

S. 128. Sommer Bilingue 154 f. betrachtet *e-ku-wa-te-ni* als Schreibfehler für *e-ku-ut-te-ni*, was bei der Ähnlichkeit der Zeichen *wa* und *ut* sehr erwägenswert ist. Wenn er aber die Form *e-ku-ut-te-ni* ohne weiteres in den Text setzt, so scheint mir das eine wenig glückliche Übertragung der Methoden der klassischen Philologie auf eine anders geartete Überlieferung zu sein, um so mehr weil *e-ku-wa-te-ni* sehr leicht eine wirkliche sprachliche Form sein könnte, nicht auffälliger als die vielen anderen Beispiele des Übertritts konsonantischer Stämme in die thematische Flexion; s. § 87 S. 131. — Zum Text der Bilingue III 29 und 34 bemerke ich, dass 'Brot essen und Wasser trinken' gewiss dasselbe bedeutet wie 'essen und trinken' III 21 f.; der Sinn ist 'sein gutes Auskommen haben, das tägliche Brot haben', keineswegs aber 'nur Brot essen und Wasser trinken'. Wie könnte man in einem Lande, wo der Wein zu den lebensnotwendigsten Dingen (Bilingue 171) gehört, dem Kronprinzen und den Grossen des Reiches zumuten, **nur** Brot und Wasser zu geniessen? In § 19 der Bilingue wird gesagt, dass wenn der Sohn der Vaters Wort bewahrt, ihm sein gutes Auskommen und mit der Zeit auch ein grösserer Luxus gesichert sein wird. Entsprechend wird in § 20 versprochen, dass

wenn die obersten Diener die Worte des Königs bewahren, ihre Existenz gesichert sein wird, und die Stadt Hattušaš blühen wird; wenn sie aber die Worte des Königs nicht bewahren, werden sie verloren sein. Bei Wasser und Brot sitzen ist eine Strafe; aber Brot und Wasser sind die herrlichsten Lebensbedingungen der Menschen; *ἄριστον μὲν ὕδωρ* (mit einem fortsetzenden *δέ*) haben die Kleinasiaten ebenso wie die Griechen gewusst.

S. 133. Ein gutes Beispiel für die Verwendung von *šu-wa-a-iz-zi* ist KUB IV 1 II 13 KUR-az *ar-ḫa šu-wa-at-te-en*; vgl. ebenda 18. Falls *šu-wa-an-zi* (oben zu S. 123) 'sie füllen' bedeutet, gehört es natürlich nicht zu *šu-wa-a-iz-zi*; es wird eher ein Wurzelverbum (-u-Stamm) sein.

S. 138. Schon HROZNÝ Arch. Or. III 432<sup>1</sup> hat bei *aš-šu-uš-ša-an-ni* an skr. *açva-* gedacht.

S. 139. Über LÚ<sup>GIŠ</sup> KU handelt Sommer Bilingue 120 ff.

S. 141. Die Bemerkungen Sommer's Bilingue 145 über das Verbum *dak-ki-eš-zi* bewegen sich im alten Geleise. Der technische Ausdruck für 'bauen' ist *ú-e-da-aḫ-ḫi* (oben S. 118); das schliesst aber nicht aus, dass auch 'machen' als Objekt 'Häuser' haben kann; dass *dag-ga-aš-ta* KBo III 1 II 13 nicht 'machte', sondern 'wies an' bedeutete, ergibt sich nicht aus dem Zusammenhang, wenn man nicht durch die etymologisch gewonnenen Übersetzungen 'fügen, zufügen' u. s. w. beeinflusst ist.

S. 152 § 95. Mit *ša-na-ap a-ta-a-an-zi* vgl. *na-pa ḫal-ki-in ka-ra-pa-an-zi* 'sie werden das Korn fressen' FRIEDRICH Vertr. II 32 (KUB VIII 1 III 10). S. auch Bilingue 55.

S. 156. Statt *tūḫ-uh-ša* ist vielleicht besser *tūḫ-uh-ša* zu schreiben.

S. 157. Über *-kán* bei *ḫu-wa-a-ir* 'sind entkommen' s. Sommer Bilingue 167, wo mit Recht auf die Wichtigkeit der Fälle hingewiesen wird, wo die Partikel in präverb-losen Sätzen steht.

S. 158. Neben den Beispielen von Vokalschwund in der Enklise mag für die Proklise auf *na-aš-ma* 'oder' verwiesen werden; es ist aus *na-aš-šu-ma* (KUB IV 72 II 4) entstanden und besteht aus *na-aš-šu* + *ma*; vgl. *na-aš-šu . . na-aš-ma* 'entweder . . oder'; *na-aš-šu* ist wohl mit ir. *no*, cymr. *neu* 'oder' identisch.

S. 172. *w* + Vokal > *u* auch z. B. in *ḫu-šu-wa-an-da* KUB III 110.4 (von *ḫu-iš-wa-an-za* 'lebendig').

S. 173 § 103. Vgl. Sommer Bilingue 62 über *ku-wa-ta-an*, *ku-wa-ta-aš* neben *ku-wa-at-ta*. In demselben Zusammenhang ist das einfache *p* des enklitischen *-pít* vielleicht zu betrachten.



S. 174. Abweichend von der hier vorgetragenen Ansicht, dass *kw* vor einem Konsonanten zu *ku* geworden ist, nimmt Sommer Bilingue 144 (zu III 17) an, dass auch in dieser Stellung *kw* gesprochen wurde. Diese Auffassung ist seinerzeit auch die meinige gewesen; sie lässt sich aber kaum halten. Allerdings könnte *e-ku-ut-ta* 'sie trank' sehr dafür zu sprechen scheinen; die Lesung wäre dann */ekwt/*, und die Orthographie wäre mit den oben S. 98 Z. 1—3 angeführten Fällen in Übereinstimmung, während sie bei der Lesung */ekut/* ganz unregelmässig wäre. Auf Schreibungen wie *a-aš-ka-za* neben *a-aš-ka-az* 'vom Tore' u. s. w. möchte ich mich nicht allzu zuversichtlich berufen. Auch würde ich eine Übersetzung 'sie hat auch (sogar) getrunken' nicht ohne weiteres befürworten. Vielleicht hat aber Couvreur Mél. Cumont 566 Recht, wenn er im Gegensatz zu der oben S. 98 vertretenen Anschauung der Endung *-ta* der 2., 3. Sg. immer einen wirklichen Vokal zuschreibt. Statt der Annahme, dass in *ku-en-ta*, *har-ta* ein lautgesetzlich geschwundenes *-t* analogisch restituiert ist, wäre dann vorauszusetzen, dass bei allen konsonantischen Stämmen die Endung *-t* der grösseren lautlichen Bequemlichkeit wegen durch das mediale *-ta* ersetzt wäre. Zur Zeit dieses Vorgangs kann noch die Aussprache *\*ekw-* geherrscht haben; es entstand also *\*ekwta*, das später zu */ekutta/* wurde. — Was mit *e-uk-zi* EHELOLF K1F 142<sup>3</sup> anzufangen ist, weiss ich nicht; dialektische Entwicklung von *\*ekwzi*?

S. 176. 'Kopf' ist tatsächlich als Neutr. belegt, s. Sommer Bilingue 110.

S. 177. Die Bedeutung der Wurzel */weh-/* ist oft annähernd 'bewegen', s. die Beispiele S. 157. — Es werden sich allmählich mehr Beispiele des hier angenommenen Ursprungs von *h* ergeben. So gehört vielleicht *ha-an-na-a-i* 'urteilt' zu derselben Wurzel wie gr. *γυνώσκω* 'urteile', mhd. *erkennen* 'Urteil sprechen' u. s. w.; die Wurzelform wäre dieselbe wie in lit. *žėnklas*.

S. 186. Einen weiteren Imperativ auf *-ah* (*ma-ja-an-ta-ah*) belegt EHELOLF ZA N.F. IX 182, vgl. Sommer Bilingue 151.



## Sachregister.

- Ablaut 36, 47, 49 (g. *pana: pis*), 89 (*tummeni*), 111, 112, 127, 167 (scheinbarer Ablaut), 168 (Reduktionsstufe und Schwundstufe), 172, 179—182, 185, 198 (*ierir*).
- Adverbium statt Adj. 140, 140<sup>1</sup>.
- Albanesisch 66 (best. Artikel).
- Alphabetische Tendenz der Keilschrift 4f., 194.
- Armenisch 105 f. (-r-Endungen).
- Betonte und enklitische Formen 75 (Wechselwirkung).
- Deklination 22 (ieur. Endung des Ablativs); 31 und 51 (-bh-Endungen); 38 f., 44, 54 (hitt. -aais); 57 (Gen. *siwanz-*). S. Nominativ, Genitiv, Dual.
- Dissimilation 23, 104.
- Dreilautige Zeichen 120.
- Dual 29, 33 f. (§ 26, § 27), 50, 89.
- Enklitika 73, 158, (200).
- Femininum 21, 29, 35 f., 41 (Typus lat. *legiō*), 52, 58 (-*si*).
- Finnisch 72.
- Genera 13 ff.; -n-Stämme gen. comm. 41—45. S. Femininum und Neutrum.
- Genitiv Sing. (Endung) 26, 54 (§ 49), 71.
- Gerundiv im Baltisch-Slavischen 150.
- Gesetze, die hittitischen 132 ff., 135, 160.
- Hieroglyphensprache 74, 191.
- Intonation 93 f.
- Kaukasisch 53 (Awar., Čeč.), 84 (Awar.), 199 (Georgisch).
- Keltisch 67. Vgl. Wortregister.
- Komparation 48.
- Konjugation: -*ē*-Verba 122; -*jo*-Verba 82<sup>1</sup>, 112—114, 119, 123; Umsichgreifen der thematischen Konjugation 111, 127; Färbung des thematischen Vokals 115, 131, 134, 136, Vermischung mit -*ā*-Verben 118 f.; Perfektum 80, 84, 92, 94 f. (lat. *egeram, egero, egisti, egistis*), 112 (lat. *fōdi, ir. ráith, c. gwarawt*). S. Personalendungen.
- Lydisch 198.
- Lykisch 74, 191.
- Mitannische Orthographie 194.
- Neutrum beseitigt 19, 35, 41, 176, eingeführt 42 f., 46, 47.

- Nicht-indoeuropäische Sprachen, ihr Verhältnis zum Hittitischen 72, 163.
- Nominativ 83 f., 85.
- Personalendungen: primäre und sekundäre Endungen 81<sup>1</sup>, 83, 86, 88, 103; ir. *-bir* 94; ieur. *-tha* 87, 92 f.; *-dhi* 99 f., 108—110; lat. *vidi, vidisti* 107, 197; Perf. 3. Pl. *-r* und *-re* 85 f., 99; ir. *-berar. -carthar* 104; c. *lladawr, dygetawr* 197; Medialendungen im Gr. und Ind. 106 f. S. Zweite Person.
- Phrygisch 107 f.
- Plurale, sumerische 30, 61, 74 f.
- Pronomina mit anlautendem *s* 66; *w*-Formen der 1. und 2. Pl. 76.
- Reduplikation 186.
- Satzeinleitende Wörter 66.
- Schwundstufe im Anlaut 186.
- Subjektlose Verba 144, 146.
- Svarabhakti 75 (*šu-me-eš*), 89 (*tum-me-ni*).
- Tocharisch 41, 66.
- Vokalaussprache 176 (*ē*), 171 (*ja*).
- Vokalharmonie 50 (§ 47), 167.
- Wiederholung des Vokals in der Schrift: scheinbare 3; wirkliche 5, 6, 34, 38, 49, 164, 194; Doppelschreibung im Sing. des ursprünglichen Perfekts 112; im Pl. des Perfekts 198 (*ierir*); vor der Endung *-ri* 104 (*esaari*); in 1. 2. Pl. Akt. 89.
- Zweite und dritte Person identisch 93 f., 97, 97<sup>1</sup>, 106, 131 (§ 88), 136; Endung *-ta* 91 ff., 96, 98, 201.

## Wortregister.

### Hittitisch.

Der bisherige Usus, als Stichwörter in Wortverzeichnissen normalisierte und konstruierte Formen zu geben, ist verwerflich. Auch in der Hand des vorsichtigsten Forschers führt er zu Unformen und Irrtümern, und er erschwert die Mitarbeit ungemein für alle diejenigen Mitforscher, die einen selbständigen Einsatz leisten möchten, und entzieht ihnen eine ganze Menge derjenigen scheinbar unregelmässigen Einzelheiten, die sich nicht durch das konstruierte ungefähre Bild ersetzen lassen. In dem untenstehenden Verzeichnis ist daher der Versuch gemacht, die Wörter in einer Form zu bieten, die bei elementarer Kenntnis der Keilschrift einen sicheren Rückschluss auf die Originalschreibung erlaubt. Zu beachten sind dabei drei Punkte: die Schreibung der geschlossenen Silben, die Schreibung der offenen Silben, die alphabetische Anordnung.

1°. Von dem was die Originalschrift bietet, wird nur ein einziges Element weggelassen: das vokalische Anfangselement eines zweilautigen Zeichens nach einem vorhergehenden Vokal; *muk*, *pit* ist *mu-uk*, *pi-it* der Originalschrift; dreilautige Zeichen der Keilschrift werden durch einen untergesetzten Bogen gekennzeichnet: *lin*, *pit*. Nötigenfalls wird der Bogen auch bei zweilautigen Zeichen verwendet: <sup>a</sup>*ar*<sup>a</sup>*s* = *a-ar-aš*, *san*<sup>h</sup>*zi* = *sa-an-aḫ-zi*. Die Nicht-Berücksichtigung des anlautenden Vokals eines zweilautigen Zeichens ist jedoch nicht angängig, wenn das vorhergehende Zeichen einlautig ist; daher <sup>e</sup>*es*, <sup>u</sup>*uk* = *e-eš*, *u-uk*. Ähnlich wenn das eine (und nur das eine) der beiden Zeichen den *e*-Laut als *i* gibt: *p<sup>f</sup>es* = *pi-eš* / *pes*; *te<sup>i</sup>z* = *te-iz* / *tez*. Der Gedanke, man könnte einfach *tez* schreiben, da das Zeichen *iz* doch auch *ez* bedeutet, scheint wegen der sich leicht einstellenden Konsequenzen nicht empfehlenswert zu sein. Die Zusammenschreibung eines

vokalisch auslautenden und eines vokalisch anlautenden Zeichens kann in einigen Fällen (wo ein ursprüngliches *j* im Spiele ist) der Aussprache zuwiderlaufen; in solchen Fällen verwende ich das Trema: *úemizzi* = *ú-e-mi-iz-zi* [*úemijezzi*], *aīs* = *a-i-iš* [*ajes*]. Im letzteren Falle würde *aīs* zwar die Schreibung, nicht aber die Aussprache richtig wiedergeben, und *aiis* ist unerlaubt, da die Schreibung *iis* für *i-i-iš* reserviert werden muss (vgl. 2°). Ich habe das Trema nur bei *i* verwendet, indem ich in Fällen wie *šu-u-wa-at-tin* S. 133 Kontraktion der beiden ursprünglich durch *j* getrennten *a*-Laute angenommen habe (für einen Hiatus *wa-at* kann wenigstens kein Beweis geliefert werden).

2°. Ein auf einen Vokal folgendes einlautes Zeichen ist immer in der Umschrift beizubehalten, gleichviel wie man sich die Aussprache denkt: *laaman* (mit *ā*); *waatar* (mit *a*); *taan* = *ta-a-an* [*tān*]; *ierir* (mit *ē*); *iezi* (mit *ije*). Die Hochschreibung in Fällen wie *p<sup>f</sup>edan* [*pedan*] dient nur der Bezeichnung der Aussprache, ist aber nicht wie die meisten der unter 1° angeführten Hochschreibungen für den Rückschluss auf die Originalorthographie notwendig.

3°. Was die alphabetische Anordnung betrifft sind alle geschriebenen Zeichen zu berücksichtigen, auch diejenigen, die durch Hochschreibung als stumm bezeichnet sind; *san<sup>a</sup>hzi* also unter *sana-*. Dem Usus gemäss sind *p, t, k* und *b, d, g, k̄* alphabetisch gleichwertig. So aber auch (mit Sommer AU und Bilingue) *ú, u, w* (*u*) einerseits, *i, j, (i)* andererseits. Aber auch *i* und *e* müssen alphabetisch gleich gelten, da wir oft genug nicht wissen, ob der eine oder der andere Laut gesprochen wurde. Zwei gleichwertige Vokalzeichen rangieren mit einem Vokal gleich. Also zunächst *laa, muu*, = *la, mu*, was mit dem bisherigen Usus (Schreibung *lā, mū*) stimmt. Aber auch *uw, uuw* = *u, ij, iij* = *i, ie* und *e<sup>i</sup>* = *i*. Das hat den Vorteil, dass die verschiedenen orthographischen Varianten dieselbe alphabetische Einreihung erhalten: *úwastai* und *wastai* unter *ua-*, *ie<sup>i</sup>zzi* und *izzi* unter *iz-*; auch werden etwaige Fehlkonstruktionen unsererseits dadurch unschädlicher. In den Kauf nehmen muss man die Konsequenz, dass auch ganz verschieden Gesprochenes die gleiche alphabetische Einordnung bekommt (*úwastai* und *úwadandu* unter *ua-*), und die kaum zu vermeidende Kuriosität, dass sogar vier *i*- oder *e*-Zeichen mit dem einfachen *i* gleichwertig sind; nicht nur geht *eie* dem *eja* voraus, sondern *neie<sup>r</sup>* hat den alphabetischen Platz zwischen *nip-* und *nis-*.



Dass ich *h* und *s* statt *h̄* und *s̄* schreibe, geschieht nur zur Erleichterung des Druckes, ist aber sonst nicht empfehlenswert, da *h* eine falsche Aussprache, *s* eine falsche Originalschreibung suggerieren könnte.

- a 'es' 64  
*aīs* 47, 170  
*aki* 81, 88, 91 111, 173  
*aggallu* 100  
*akkānzi* 111, 173  
*agg<sup>h</sup>s*, *akkis*, <sup>a</sup>*akkis* 96, 97, 139<sup>1</sup>,  
 173  
*akkuskinun* 91  
*akla* 91, 96  
*aku* 99  
*akuwana* 150  
*akuwanzi* 128, 174  
*akueni* 128  
*alanza* 43 f.  
*alkistas* 42  
*allapa*, *allapah*, *allapahhi* 99, 186  
*ammel*, *ammeedaz* 72  
*ammuk*, *ammugga* 73, 74, 166,  
 167  
<sup>a</sup>*an<sup>h</sup>sdu* 5, 11  
*anijami* 145  
 -*anki* (Endung) 174  
*annalin* 63  
*annanu-* 145  
*annas* 5, 20, 117  
*annasmas* 199  
*annaz*, *annis*, *annisan* 63  
*anniskizzi* 145  
*anda*, *andan* 55, 162, 166  
*antuhhas*, *antuhsas* 28, 48, 188,  
 195  
*anzaas* 73, 75  
*anz<sup>h</sup>el*, *anzidaz* 72  
*ap* 65<sup>1</sup>, 152, *apa* 200  
*apaas* 32, 48—51, 167  
*ap<sup>h</sup>e* 195 f.  
*apija* 50  
*apinissan*, *ap<sup>h</sup>en<sup>h</sup>issan*,  
*ap<sup>h</sup>en<sup>h</sup>essuwant-* 62, 63, 67  
*ap<sup>h</sup>enzan* 32, 56  
*apit* 24  
*ap<sup>h</sup>eda*, *ap<sup>h</sup>edani*, *ap<sup>h</sup>edanda* 55,  
 197  
*apidda* 51, 196 f.  
<sup>a</sup>*appa* 161, 188  
*appanzi* 128  
*apuus* 49 f., 165, 195  
<sup>a</sup>*ar<sup>h</sup>hhun* 102  
*araai*, *araizzi* 122  
*arannuhha* 108  
*aranzi* 111  
*aras* 5  
<sup>a</sup>*ar<sup>h</sup>s* 4 f., 96  
*ara<sup>h</sup>wahhi*, *ara<sup>h</sup>was* 126  
*arha* 161  
*arh<sup>h</sup>hari*, *arh<sup>h</sup>haru* 101, 111  
*arhun*, <sup>a</sup>*arhun* 102  
*ari* 4, 5, 91, 92, 107, 111, 122, 145,  
 153  
*aari* 167  
*arkammas* 42, 148  
*arkuiskimi*, *arku<sup>h</sup>eskimi* 7  
*arnuanzi*, <sup>a</sup>*arnuwanzi* 7  
<sup>a</sup>*arnumar* 45  
*arnumi* 144, 145  
*arnummeni* 88

- arnunun* 91  
*arnul* 99  
*arnuzzi* 45  
*arrai*, <sup>a</sup>*arri* 4, 11, 119  
<sup>a</sup>*arta* 91, 92  
*artari* 92, 101, 107, 122  
*artaru*, *artati* 110  
<sup>a</sup>*arti* 4  
*aruúwaaizzi* 8, 137  
*arwanzi* 8  
<sup>a</sup>*rúiskizzi* 193  
*-as* 57 f.  
*asallu* 100  
*asanzi* 128, 167  
*asashe*, *asashi*, *asa(a)si*, *asasta*  
87, 91, 111, 112  
*asaauar* 155  
*asi*, *asis* 59 f., 61, 62  
*asesanzi*, *asesta* 91, 92, 111  
<sup>a</sup>*aska*, <sup>a</sup>*askaz*<sup>a</sup>, <sup>a</sup>*aski* 27, 28, 32,  
201  
*asnuanzi* 155  
<sup>a</sup>*assa*<sup>u</sup>*was*, <sup>a</sup>*assau*<sup>e</sup>*es*, <sup>a</sup>*assus* 39,  
167 (bis), 194  
<sup>a</sup>*assussanni* 138, 200  
*-asta* 158  
*-at* 64  
*adanna*, *adanzi*, *ataanzi* 128, 150  
194  
*-atar* (Endung) 173  
*addas*, *atlas* 5, 9, 20, 117  
*addus* 28  
*atueni* 128  
<sup>aú</sup>*mmeni* 173  
<sup>aú</sup>*waris*, *aúris* 173  
<sup>aú</sup>*sta*, *ausla*, *ausdu*, *auszi*, *aulti*  
38, 94, 96, 97, 170, 172 f.  
<sup>azz</sup>*steni* 127 f.  
<sup>azz</sup>*kkánzi* 155  
<sup>haalija</sup>, <sup>halienzi 135, 171, 177  
<sup>halkis</sup> 35, 177  
<sup>halluwanzi</sup> 155  
<sup>haluganili</sup>, <sup>halugas</sup> 41, 177<sup>1</sup>  
<sup>halugatallas</sup> 47  
<sup>halzaai</sup>, <sup>halzianzi</sup>, <sup>halzihhi</sup>,  
<sup>halzie</sup><sup>r</sup> 121, 157, 166, 177  
<sup>hamanki</sup>, <sup>hamikta</sup> 91, 111, 112,  
184, 197  
<sup>haminaai</sup> 28  
<sup>hame</sup><sup>i</sup>*shantin*, <sup>hame</sup><sup>i</sup>*shanz*<sup>a</sup> 197 f.  
<sup>hanna(a)i</sup>, <sup>hannaau</sup>, <sup>hann</sup><sup>i</sup>*essar*  
45, 109, 201  
<sup>handais</sup> 48, 166, 170  
<sup>hante</sup><sup>i</sup>*zzijas*, <sup>hante</sup><sup>i</sup>*zzijat*,  
<sup>hante</sup><sup>i</sup>*zzis* 23, 35  
<sup>hanzassa</sup> 34  
<sup>hapaatin</sup> 189  
<sup>hapussanzi</sup> 155  
<sup>har</sup><sup>a</sup>*kzi* 126, 127, 146, 154  
<sup>haaranan</sup>, <sup>haaras</sup> 34, 41  
<sup>har</sup><sup>a</sup>*sni* 176, 195  
<sup>har</sup><sup>a</sup>*szi*, 177  
<sup>harkánnas</sup>, <sup>harganuir</sup>, <sup>harkánz</sup><sup>a</sup>  
127, 146, 149  
<sup>harkánzi</sup> 126  
<sup>harkis</sup> 184  
<sup>harmi</sup> 123, 126  
<sup>harnaais</sup>, <sup>harnaau</sup> 40  
<sup>harnikzi</sup> 146, 154  
<sup>harsanii</sup> 176  
<sup>harsuwanzi</sup> 177  
<sup>harla</sup> 98, 197, 201  
<sup>harleeni</sup>, <sup>harueni</sup> 126  
<sup>haasi</sup> 112</sup>

- hassa hanzassa* 34  
*hassii* 27, 164  
*hassé't* 22  
*hastai* 37, 184  
*hatraai, hatraaes, hatraai'zi,*  
*hatraami* 38, 99, 136, 137 f., 170  
*haddai* 138  
*Hatti* 189  
*hattinzi* 120  
*hatuga'es* 189  
*hazzijanun* 137  
*hékur, hégur* 183  
*hikzi, hin'kta, h'en'kta, hin'kzi*  
 127, 166, 183  
*hénkán, h'enkán* 166, 183 f.  
*hínkánzi, h'ingazi* 127, 131  
*héesanzi* 112, 183  
*huwaair* 200  
*huuwanles* 8, 184  
*huhhaman* 193  
*huiswanz<sup>a</sup>* 200  
*huittijannahhi, huittijazi* 123  
*Hukḡanaas* 194  
*hukmais* 39  
*hullaai* 165  
*huuman, huumandaas,*  
*huumanz<sup>a</sup>* 5, 8, 33, 41, 165  
*huunikzi* 147  
*huuppari* 34  
*hurḡai, hurḡaais* 38, 39, 183  
*hus<sup>u</sup>wanda* 200  
*eie, eja* 43  
*ijahh<sup>a</sup>hat, jahhari, jahhat* 79,  
 101 f., 122  
*ija'zzi* 119, 129, 171  
*ijami* 79, 129, 198  
*cjan* 43  
*ijannai, ijannijanun, ijann'cs,*  
*ijanniwan* 91, 122, 123, 124 f.,  
 150  
*ijanta, ijantari, ijanḡaru* 101, 105  
 110  
*ijandu, ijanun* 68, 90, 91, 99  
*ijan<sup>z</sup><sup>a</sup>* 148  
*ijashatta* 91  
*ijatta, ijatta(a)ri, ijattati* 101, 104,  
 110, 197  
*ijadduma* 103  
*ijadu* 99  
*ija<sup>u</sup>war, ija<sup>u</sup>was* 6 f., 45, 69, 70,  
 149, 173  
*ijazi, ijazzi* 45, 119, 171  
*ehu* 109, 110  
*ekir* 81, 111  
*ekuwateni, ekuie'r* 128, 199  
*ekunas* 171, 174  
*ekussi, ekutta, ekutteni, ekuzzi*  
 128, 174, 201  
*-el, -ila* 79  
*imma* 68  
*impa<sup>u</sup>war* 153  
*ieni, eni, enis, enissan, en'essan*  
 61 f., 193, 196  
*i'enzi* 129, 166  
*e'pmi, ippuueni, e'ppun, e'pta,*  
*e'pteeni* 89, 90 f., 98, 128  
*ie'r* 129  
*irhaa'zzi* 137  
*irhaas* 34, 137, 184  
*ierir, irta, e'rteni* 91, 92, 111,  
 193, 198  
*esa, esa(a)ri, esaru, e'esh<sup>a</sup>hari,*  
*e'esh<sup>a</sup>hat* 79, 85<sup>1</sup>, 101, 104, 110,  
 183, 197

- ishamain, ishamis* 39  
*eshar* 4, 192  
*ishaas* 34, 184  
*eshat* 101  
*ishijanun, ishianzi, ishikhun* 114, 155, 184  
*ishiu<sup>u</sup>l* 165  
*ishuuwai, ishuuwannahi, ishuwawas* 123, 149  
*iesi* 129  
*ese<sup>r</sup>* 98  
*isgahhi, isgaami* 117, 119  
*isgaruh, iskaruh* 186  
*iskija<sup>i</sup>zzi, iskir* 117, 119  
*eslit, eslut* 100  
*esmi* 82—84, 128  
*ispaai* 113  
*isbarte<sup>r</sup>* 157  
*ispijanzi* 113, 184  
*essai* 171  
*ie<sup>e</sup>ssar* 192  
*issas* (Gen.), *issazmit* 47, 193  
*esta* 97, 98  
*istamasmī, istamassanzi, istamastani, istamastli, istamaszi* 95 f., 166  
*istanza, istanzanas* 44  
*istar<sup>a</sup>kzi, istarkijazzi* 146  
*istarna* 162  
*esuwastati* 109  
*esun, eszi*, 3, 4, 5, 8, 9, 167, 188  
*it* 99, 110, 129  
*ie<sup>t</sup>* 129  
*eda* 196  
*idalau<sup>e</sup>eszi* 95  
*idaalus* 11, 95, 164  
*edani, edi* 58  
*ete<sup>r</sup>* 98, 128  
*ediz, ete<sup>z</sup>* 58  
*etmi* 126, 128  
*itten* 129  
*ügan* 171  
*eukzi* 201  
*iezi* 119  
*e<sup>i</sup>zta, e<sup>i</sup>zzai, e<sup>i</sup>zzandu, e<sup>i</sup>zzatteni, e<sup>i</sup>zz<sup>a</sup>zzi* 98, 126—128, 131  
*ie<sup>i</sup>zzi, izzi* 119, 129  
*-ka, -ga* (man-ka) 70  
*-ka, -ga* (zi-ga) 73  
*kallar, kallarit* 23, 30, 46  
*-kán* 152-160, 200  
*gāngai, ganki* 119  
*k<sup>a</sup>raapi* 112  
*kar<sup>a</sup>pzi* 127  
*kar<sup>a</sup>ssiie<sup>i</sup>zi, kar<sup>a</sup>smi, kar<sup>a</sup>szi* 95, 127  
*karaates* 195  
*kar<sup>a</sup>z(?), k<sup>a</sup>raaz(?)* 41, 195  
*k<sup>a</sup>ripanzi, k<sup>a</sup>ripas* 96, 112  
*karpanzi, karpte<sup>i</sup>zzi, karptie<sup>i</sup>zzi, karplizzi, karpizzi* 8, 127  
*karsanliu, karsanzi* 95, 127, 198  
*kardammijauanz<sup>a</sup>, kardanmija<sup>u</sup>wanz<sup>a</sup>* 120  
*kardias* 41  
*kartimmijantari, kartimmiaz, kartimmijaz<sup>a</sup>* 40, 120, 148, 175  
*karuú* 172  
*karuúiliatta* 109  
*karuússijazi* 172  
*kaas* 32, 34, 48, 50, 65  
*kastan, kaas<sup>a</sup>* 40  
*katras, katr<sup>i</sup>e<sup>s</sup>* 28  
*katta* 55, 90, 158 f., 162



- kaltan* 55, 159  
*kikkista(a)ri* 97  
*kinmantin* 198  
*g<sup>i</sup>enu* 176  
*kinun* 50  
*kinzan* 32  
*kir* 195  
*kisa(a)ri* 97, 104  
*kissan* 62  
*k<sup>i</sup>essar* 46, 176  
*kistati* 110  
*k<sup>i</sup>e<sup>i</sup>t* 23, 193  
*kittari* 176  
*k<sup>i</sup>e<sup>i</sup>z* 23  
*kuwapí, kuwapít, kuwapitta* 8,  
 50 f.  
*kuwatan, kuwatta* 200  
*kuelka, kuelga, kuelka* 10, 158  
*kuemi, kuenta, kuenzi* 8, 98, 126,  
 128, 154, 174, 201  
*ku<sup>e</sup>rzi* 128  
*kuis* 8, 48, 174, 191  
*kuesi* 126  
*kuiski, kuisku, kuitki* 10, 69, 70,  
 158, 174, 191  
*ku<sup>e</sup>uen* 126, 128  
*ku<sup>e</sup>z* 23, 30  
*kunanna, kuanzi* 128, 150, 174  
*küranzi* 128  
*kuurur, kuururi*(HIA) 29, 40, 46  
*kururijahhun, kuururijahla* 91,  
 92 f.  
*kuus* 49 f., 165  
*lahha* 27  
*laahuwai, laahui* 189  
*laaman* 5, 42, 45, 90  
*labarnai* 28, 170  
*lazzais, laazzijatta* 44, 170  
*l<sup>i</sup>e* 163, 197  
*likta, likzi, lin<sup>i</sup>hta* 98, 127, 145  
*lingain, l<sup>i</sup>engai* 39, 166  
*linganut, link<sup>an</sup>zi, lingazi* 127,  
 131, 145  
*linkijas* 39  
*lukk<sup>i</sup>esta, lukzi* 95, 98, 109  
*-ma* 74  
*maahas* 187  
*majantah* 201  
*makk<sup>i</sup>esta* 170  
*maktantes* 183  
*maalla, mallai* 121  
*maltai, maldi* 119  
*-man* (Gen. Pl.) 59  
*manijahhis, maanijahmi,*  
*manijahli* 91, 96, 126, 186  
*maninkuwan* 63  
*manka, manga* 68—71  
*Mashuuluwas* 120, 199  
*masee, masijan, masijanki,*  
*masi<sup>e</sup>s, masiwan* 67, 196  
*mauszi* 172  
*-mi* 74  
*meehueni, meehuni, meehur* 48,  
 189  
*me<sup>i</sup>kk<sup>a</sup>es, me<sup>i</sup>gga<sup>e</sup>s, me<sup>i</sup>kk<sup>i</sup>es,*  
*me<sup>i</sup>kkis* 10, 36 f., 170, 184  
*memahhi, memas, memi, memi-*  
*jahhal* 96, 116, 118, 119, 186  
*memianas, memias, 41, 42, 171*  
*memir, memista, mem<sup>i</sup>estin* 94,  
 96 f., 116  
*mimmai* 121  
*-mis, -me<sup>i</sup>s* 57 ff.  
*-mu* 73 f.

- muugaami 136  
 musaan 172  
 nahhaan 34  
 nahmi 186  
 nahsaraz, nahsarijazzi 187  
 naai, naair, naais, nais, naesta,  
   naista, naestin 38, 94, 96, 115  
 nakkis, nakkis 147, 194  
 nakk<sup>i</sup>esta 6  
 nas 63 f.  
 -nas 73  
 nasma, nassu, nassuma 200  
 natta 163, 169  
 naaui, naawi, naui 7, 163, 169  
 neejanzi, nejattatti, nehhi.  
   nehhun 96, 110, 115  
 nekumanz<sup>a</sup> 174  
 nekuz 26, 41, 174  
 nikzi 147 f.  
 niniktari, ninikzi, nininkanzi  
   147 f.  
 ninganuwanzi 147  
 ninkanzi, nink<sup>i</sup>e'r 8, 147  
 nepis 47  
 neie<sup>i</sup>r 115  
 nu 63 f.  
 pahh<sup>a</sup>shi, pahh<sup>a</sup>sta, pahsari,  
   pahsi 82, 91 f., 97, 99, 187  
 pahhuwar, pahhuenas, pah-  
   hunaz, pahhur 187 f.  
 paai 115, 116  
 paaimi, paair 82, 84, 85<sup>1</sup>, 129,  
   130, 166, 170  
 paista, paisti 94, 96, 97  
 pa(a)it, paaita 109, 129  
 paitta 91  
 paittani 166  
 paitti 94  
 paitteni, paiddu, paittu, paaiuen,  
   pa(a)iueni, pa(a)izzi 99, 129, 151,  
   171  
 palhaasti, palhastis 34, 35  
 palhiin, palhis 36, 184  
 palwaaizzi, palwatallas 136  
 paanz<sup>a</sup>, pa(a)nzi 129, 148  
 papratar, paprizzi 45  
 bar<sup>a</sup>hzi 122, 127, 185  
 bar<sup>a</sup>snaaizzi, bar<sup>a</sup>sna<sup>u</sup>was,  
   bar<sup>a</sup>sna<sup>u</sup>was 157 f.  
 bar<sup>a</sup>sta 157  
 barhaai, barhannai, barhanzi 38,  
   122, 127, 185  
 parija<sup>u</sup>wastati 109  
 barganula 100  
 barkuis, barkunuzzi 35, 145  
 barna 29  
 barsanaa<sup>u</sup>was 157  
 parsi, barsija, barsijannahhi 122  
 paasi, paszi 97, 183  
 -pat, s. pit; -pat 77  
 paad<sup>u</sup>wanzi, paauar, paaun 91,  
   129, 150, 153, 172  
 p<sup>i</sup>e- 151 f.  
 pijami 117, 151, 198  
 pijanz<sup>a</sup>, p<sup>i</sup>anzi, p<sup>i</sup>eanzi, p<sup>i</sup>jaueni  
   115, 148  
 p<sup>i</sup>ejazi 198  
 p<sup>i</sup>e . . . rzi 151 f.  
 pihl . . . pihhun, p<sup>i</sup>ehhun 84, 91,  
   11;  
 p<sup>i</sup>ehuaanzi, p<sup>i</sup>chutenun, p<sup>i</sup>ehu-  
   te<sup>i</sup>zzi 91, 131, 151, 172  
 piiemi 117, 198  
 p<sup>i</sup>ennahhi, p<sup>i</sup>ennai 119, 151

- pippai*, *pipp'essar* 116 f.  
*pippit* 117<sup>1</sup>, 198  
*p'iesi* 158  
*p'ieskanzi*, *p'iesgaueni*, *p'ieski*,  
*p'isk'ellu*, *p'ieskimi* 82, 100, 131  
*p'essijazzi* 151  
*-p'it* 76—79  
*p'ite't* 198  
*p'edaai*, *p'edai*, *p'dai* 76 f., 120,  
151  
*p'edan*, *p'di*, *p'edi*, *p'ete* 6, 9, 19<sup>1</sup>,  
20, 26  
*p'tinzi*, *p'ete'tr*, *p'ite's't'en* 120  
*p'iddai* 77  
*p'ittaiski<sup>u</sup>wan*, *p'iddaiskiuan* 77  
*p'iddaait* 145 ('entflo<sup>h</sup>')  
*p'ittaizzi*, *p'idda(a)izzi*, *p'iddannis*  
77, 122, 196  
*p'ittenuzzi* 145  
*p'etummeeni* 88, 186  
*puurut* 41  
*sagaais* 39, 183  
*sak'anzi*, *sa(a)ggahhi*, *sakki*,  
*sakkis*, *sakta* 81, 88, 91 f., 111,  
112, 174, 198  
*saakuwa* 174  
*sakuwa-* 47  
*sakuwasar*, *saakuwassar* 46  
*saliiga*, *saalika*, *saligai*, *salikzi*,  
*salikzi* 174 f.  
*sallis*, *sallies*, *sall'eszi* 9, 95, 194  
*samenzi* 154  
*-san* 152 f., 158—160  
*san<sup>a</sup>hzi*, *sanhanzi*, *sanhazi* 127,  
131, 156 ('fegen'), 185  
*saraa* 158, 167  
*sarhuwantaz* 23, 59  
*sarnikmi*, *sarnikz'el*, *sarn'en-*  
*kanzi*, *sarninkuwas*, *sarnin-*  
*ku'es* 47, 145, 149, 166  
*sarrai* 88, 91, 118, 166, 170, 198  
*sarras* 140 f.  
*sarratta*, *sarrattari*, *sarrattat*,  
*sarrattu*, *sarrue'tr*, *sarrie'zzi*,  
*sarr'izzi* 91, 92, 118, 119, 155, 197  
*sas* 63 f., 65, 196  
*sasanzi* 167  
*saauitesz<sup>a</sup>* 40  
*se* 65, 196  
*-si*, *-se* 58, 59<sup>1</sup>, 133 (*barnasseea*)  
*sea* 65 f.  
*sijaari* 175  
*sijattallijazzi*, *sijattarijazi*,  
*sijattarie'zzi* 135  
*sechur* 189  
*se'kkir*, *se'kku'en*, *se'kkueni*,  
*se'kta*, *se'ktin*, *se'kteni* 81, 91 f.,  
111, 174, 198  
*si'e'el* 65, 66, 196  
*sipandahhi*, *sipandahhun*, *sipan-*  
*danzi*, *sipanti*, *sippant'inzi* 111 f.,  
120, 156, 166  
*siplamija* 90  
*se'tr* 158, 167  
*-sis* 58  
*seszi* 167  
*-se't* 23, 59  
*sietani* 65, 66  
*sittarit*, *s'e'ttarit* 135  
*siwannis*, *siwanz(annis)* 57  
*siuwat* 23, 27, 175  
*siunan*, *siunis*, *siunil*, *sius* 30, 32,  
57, 175  
*siie'z* 66

- smas (3. Pl.) 58 f.  
 -smas (2. Pl.) 73  
 -smis 58  
 su 196  
 suuwaizzi, suwaaiizzi 133 f., 136,  
 172, 200  
 su<sup>u</sup>wanz<sup>a</sup>, suwanzi 123, 199 f.  
 suuwattin 133  
 suhha(a)i 121, 178  
 suuizzi, suuie<sup>i</sup>zzi 133, 172  
 sumanza 44  
 sumaas, sumecl, sumenzan, sumes.  
 sumeedaz 32, 72, 73, 75, 196  
 summanza 44  
 summes 73, 75, 89  
 suunijami, sunnahhi, sunnai,  
 sunnanzi, sunnijazi, sunnista  
 123, 148, 156  
 suppajaz 37  
 suppijahhi 88, 126, 186  
 suppis 36, 126, 184  
 sus 65  
 -l (= -li) 158  
 -ta 73, 74, 76, 169  
 ta, taa 64 f.  
 daa, dahhi, dahhun 79, 82, 84,  
 88, 90, 99, 112, (186)  
 dahusijahha 108  
 daai 'beginnt' 112  
 daai 'nimmt' 88  
 daai 'legt', 'lege!' 38, 113, 166  
 taajjazi, tajazil. tajazzi 47, 136,  
 193  
 daair 'begannen', daais 112, (183)  
 daais 'legte', daista, daistin,  
 daitta, daitti 38, 91, 93, 94, 96 f.,  
 113, 166, 192  
 daai<sup>i</sup>zzi, taa<sup>i</sup>zzi, tai<sup>i</sup>zzi 136  
 tayaan, daagan 27  
 daggashi, daggasta, daggasteni,  
 dakkisi, dakk<sup>i</sup>e<sup>s</sup>zi 96, 97, 139,  
 141—141, 183, 200  
 dagnaa, dagnii 27, 28  
 daksan 139—141, 143  
 daksessar 143  
 daksuwanzi 142<sup>1</sup>  
 daksul 47, 143, 165  
 daala, lalaai, daali, daalis, taa-  
 Pesdu 38, 91, 94, 97, 117 f., 121  
 dalugasti 34 f.  
 dalugnula 100  
 lama<sup>i</sup>n, damaais, 38, 48 f., 51—54,  
 164, 170, 183  
 lamassir, damaszi, tamessu<sup>en</sup>  
 90, 95, 96  
 dameda 55  
 dammaraas 194  
 taan 140<sup>1</sup>  
 dankuwajaz, danku<sup>i</sup>is 35, 37  
 taan p<sup>i</sup>edassahhir 140<sup>1</sup>  
 dandu 99  
 labarha, taparta, labardu 108  
 tap<sup>i</sup>esni 159 f.  
 tar<sup>u</sup>hzi 185  
 tarkummanzi 137  
 tarnahhi, tar<sup>na</sup>ai, tarnas, tarnir,  
 tar<sup>num</sup><sup>i</sup>en, tar<sup>num</sup>manzi, tar-  
 nummas, tar<sup>num</sup>meni 88, 123,  
 125, 148—150  
 tas 63 f.  
 daas 93, 96, 97  
 daskaleeni, daskalleni, daskimi,  
 dask<sup>i</sup>e<sup>r</sup>, dask<sup>i</sup>es, daskil,  
 daskizzi 98, 131, 171



- daalta, dallen, dallin, daaú* 91 f., 99  
*daaú* 'er setze' 113  
*daauen* 88  
 -*ti* (poss. Pron.) 74  
 -*ti* (Partikel) 158  
*tijami, tijanzi* 112 f.  
*tianzi* 'sie legen' 113, 184  
*tijasi, tijal, ti<sup>i</sup>jaueni* 112 f., 173,  
 193  
*ti<sup>i</sup>jaueni* 'wir legen' 113, 173, 193  
*tijazi* 112, 184  
*te<sup>i</sup>hhi* 88, 91, 113, 129, (186)  
*te<sup>i</sup>hhun* 'began' 112  
*tekán* 45  
*teemi* 129  
*tienzi* 166, 171  
*te<sup>i</sup>pnu-, tepu* 144  
*tiie<sup>i</sup>r, tie<sup>i</sup>r* 8 'sie legten'  
*tiie<sup>i</sup>r* 113, 171  
*terippu<sup>u</sup>wanzi* 177  
*te<sup>i</sup>l* 129  
 -*te<sup>i</sup>t* 59  
*te<sup>i</sup>thiskil* 184  
*tiilitan* 117  
*tiltanuzi* 183  
*te<sup>i</sup>zzi* 129  
 -*du* 73 f.  
*duwarnai, tuwarnazi, tuwarnir*  
 123, 148  
*túhhuissanzi* 156  
*túhhuessar* 156  
*túhsanzi* 156  
*túh<sup>uh</sup>sa* 156, 200  
*tuekán, tue<sup>i</sup>ggas* 19<sup>1</sup>, 42<sup>2</sup>  
*tu<sup>e</sup>el, tuedaz* 72  
*tuk, tuga, tukka* 73, 74, 158  
*tummeni* 88, 89, 112, 186  
*tuurija<sup>u</sup>was* 149  
*Duthalijas* 184<sup>1</sup>, 189  
*tu<sup>z</sup>zias, tu<sup>z</sup>zis* 35, 170 f.  
*ú-, u-* 151  
*wahandu, úwahnwar, wahn-  
 war, wahnummen, wahn(u)zi*  
 7, 7<sup>1</sup>, 88, 128, 145, 157, 167, 177,  
 187  
*wakkarijat* 155  
*wakkar<sup>i</sup>es* 96  
*wal<sup>a</sup>hhanzi, wal<sup>a</sup>hh<sup>i</sup>eski<sup>u</sup>wan,  
 wal<sup>a</sup>hzi, walhannai, walhanni-  
 janzi, walhanzi* 102, 122 f., 127,  
 150, 165, 185  
*úwami* 130, 166  
 -*wani* (Endung) 166  
<sup>D</sup>*Wanzas* 57  
*úwanzi* 172  
*waraani, warnuzzi* 104, 145  
*waasi* 7  
*úwasmas* 199  
*wassanzi, wassaasi* 131, 167  
 -*wasta* (Endung) 166  
*úwastai, wasta(a)i* 7<sup>1</sup>, 88  
*úwadandu* 131  
*waatar* 7, 29, 45, 167  
*úwale<sup>e</sup>zzi* 131, 151, 166  
<sup>u</sup>*ahhi* 94, 173  
*uijami* 151, 198  
*úehannas, úehantari, úeh<sup>i</sup>eskizzi,  
 úe<sup>e</sup>htari, úehuwas, úehzi* 7, 128,  
 145, 157, 167, 177 f.  
*úe<sup>i</sup>kta* 98  
*úemijami, úemijanun, úemijazzi,  
 úemiskisi, úemie<sup>e</sup>zzi, úemi<sup>z</sup>zi,*  
 8, 82, 91, 134 f., 151, 171  
*úenzi, úe<sup>i</sup>r* 130, 161, 166

*úerija-*, *úerijattati*, *úerijazi* 39,  
 110, 157  
*ú<sup>e</sup>es* 73, 75 f.  
*úesis*, *ú<sup>e</sup>estaras* 46  
*ú<sup>e</sup>estin* 167  
*úit* 130, 161  
*úedahhi* 118, 200  
*úidaar* 29  
*úedas* 118  
*úetenas*, *úetenaz*, *úetenit* 24, 45,  
 167  
*úete<sup>t</sup>*, *úete<sup>i</sup>zzi* 119  
*úiddu* 130  
*úedumen*, *úetummen* 88, 118  
*úizzi* 130, 151  
*ú<sup>u</sup>k*, *úga*, *ú<sup>u</sup>kka* 73, 74  
*uni* 59—61  
*<sup>u</sup>unnai*, *<sup>u</sup>nn<sup>i</sup>esta*, *<sup>u</sup>unnummen* 27,  
 88, 119, 151  
*uppahhi*, *uppaai*, *uppi*, *uppir*,  
*uppi<sup>essar</sup>*, *uppi<sup>esta</sup>* 96—98, 116 f.  
*ussijanzi* 151<sup>1</sup>  
*usteni* 94, 172  
*údahhi*, *úda(a)i*, *úlinzi*, *úte<sup>r</sup>* 76 f.,  
 120, 151, 166  
*utnee* 43  
*uddanaz*, *uttar*, *uddaar* 23, 29 f.  
*úlummeeni* 88, 186  
*-z*, *za* 67, 74, 76, 135, 141, 147,  
 158, 185  
*zahnija<sup>u</sup>wastati* 109  
*zaai*, *zaainu-* 130, 145  
*-zan* 160<sup>1</sup>  
*zanuzzi* 167  
*zaasi* 130  
*ze-* 119, 130, 152, 175, 227  
*zeeari* 152, 167

*zik*, *ziga*, *zikka* 73 f., 175  
*z<sup>i</sup>kkizzi* 89, 186  
*zinir*, *z<sup>i</sup>ennahhun*, *zinnai* 119  
*zinu-*, *z<sup>i</sup>enu-*, *zinuskizzi* 130, 132—  
 134, 145  
*Zitharijas* 184<sup>1</sup>  
*zuhrin*, *zuhritii* 187

Ideogramme mit  
 hittitischer Komple-  
 mentierung.

*É-irz<sup>u</sup>* 32 (hitt. *pir* 'Haus')  
*ÍD.MEŠ-az* 30  
*KAS.MEŠ-az* 30  
*GEŠPÚ-<sup>u</sup>was* 69  
*GUL-<sup>a</sup>s-* 165  
*GUB-as* 112<sup>1</sup>, 157  
*LUGAL-an*, *LUGAL-wan* 27, 32  
*BAL-anzi*, *BAL-anz-<sup>a</sup>ki<sup>u</sup>wan* 77,  
 156  
*PÍŠ-TUR-as*, *PÍŠ.TUR-was*, *PÍŠ-  
 was* 120  
*ŠAG<sub>4</sub>-ir* 195 (hitt. *kir*)  
*SAL-nas*, *SAL-za* 29, 45  
*SIG<sub>5</sub>-atta* 109  
*GIŠŠUDUN-it* 23, 30  
*TI-annas* 149  
*DINGIR* <sup>LM</sup>-it, *DINGIR.MEŠ-it*  
 30  
*TUG.TUG-nuanz<sup>a</sup>* 155  
*DUMU-lamassan* 193  
*DÚR-as* 157  
*Ú-az*, *Ú-it* 22  
*UD-at*, *UD-az* 23, 26  
*1-eda*, *1-edaz* 55

## Luwisch.

*aijaru* 129  
*aztuuvari* 197  
*haltittari* 121  
*hišhijanti* 114

## Hieroglyphisch.

*aiāru* 129  
*ḥatu<sup>r</sup>*- 137  
*tina*- 57  
*tunakala*- 183 Fussn.

## Lykisch.

*ade, aqa* 129  
*ebe* 50, 191  
*emu* 73, 191  
*se* 66, 196  
*sñta* 191  
*ti, tike* 191

## Lydisch.

*amu* 191

## Phrygisch.

*αββερεται* 108  
*αδδακετ* 144  
*αδδακετορ* 103, 108, 192  
*βεδυ* 167  
*εδαις* 192  
*ειτον* 192  
*ζελκια* 177

## Tocharisch.

B *aikemar*<sup>9</sup> 104 f.  
 B *aitsi* 115

A *-čor* 105  
 B *mantə, A mant* 71'  
 A *-mlər* 105  
 B *sāksäre* 99  
 B *tākq, A tākā* 144  
 A *törk- törnā-* 123  
 A *lkq* 45  
 B *wcñäre* 99

## Sanskrit.

*agra-m* 183  
*ati* 119  
*adbhuta-* 144  
*abhitas* 26  
*ayam* 58  
*açva-* 200  
*açvasani-* 138  
*asyati* 151  
*āpnōti* 128  
*āvish* 173  
*iṣaṇat, iṣaṇyati* 124  
*ṛṣabha-s* 197  
*kati* 35, 77  
*karṣati* 177  
*kiyant-* 71  
*κῤῥάḡanta, κῤῥaḡyati* 124  
*(a-)khyat* 190  
*ghnanti* 128  
*čatasras, čatvāras* 169  
*čāyati* 190  
*janayati* 190  
*tanū-š* 186  
*tiṣṭhati* 181  
*tē* 195  
*trasati* 95  
*dadmas* 89, 180  
*dadhmas* 180, 185

*dabhnōti* 144  
*dāvanē* 46  
*(a-)duha, (a-)duhra* 101  
*dēvatla-s* 180, 185  
*dyāu-š* 57  
*nī-* 119  
*nēšani* 45  
*patnī, patyatē* 78 f.  
*panthā-s* 190  
*pāyu-š* 40  
*pāršni-š* 158<sup>1</sup>  
*pāvaka-s* 187  
*pibati* 188  
*prṇāti* 157  
*prtānāyu-š* 40  
*prthivī* 194  
*mahas, mahām, mahi* 36, 37, 182  
*Mitrā-Varuṇā* 34  
*mukhatas* 24  
*yanti* 129  
*rathaspati-š* 26  
*vakti* 39  
*(api-)vatati* 29<sup>1</sup>  
*vayam* 75  
*vas* 75  
*vasanta-s* 197  
*vṛšabha-s* 197  
*vrata-m* 39  
*çīršan-* 176  
*sa* 66  
*sakhā* 38, 190  
*sanītar-, sanōti, sāta-s* 185  
*su-bhānu-* 36  
*stāyati* 136  
*snušā* 138  
*spāyatē, sphira-s* 113, 190  
*sya* 66

*syati* 114  
*hanti* 126  
*hila-s* 180

## Armenisch.

*č'ork'* 169  
*dārnām* 125  
*elanem* 124  
*ēr* 106  
*k'arasun* 169  
*mi* 72  
*t'olum* 118

## Albanesisch.

*botē* 52 f.  
*katrē* 169  
*madh* 169  
*mos* 72  
*pasē, pásurē, pata* 78  
*zēmērē, zēmëronem* 40

## Slavisch.

(Altbulgarisch unbezeichnet).

*č. cizí, p. cudzy, r. éužoj* 53  
*da* 64  
*dějq* 129  
*dļgostī* 35  
*r. greměť, guděť* 122  
*izvěstīnū* 150  
*r. kričat'* 122  
*slov. ljudski* 53  
*my* 76  
*novějī* 48  
*pasti* 187  
*r. poldenī* 140  
*r. ponjatnyj* 150



*prijēlīnū* 150  
*rota* 39  
 r. *sam, samá* 78  
*snūcha* 138  
*spēti, sporū* 113  
*spdili-sę* 40  
*sypati, sypljā* 178  
*tolikū, tolī* 55  
*va* 76  
*vē* 76  
*vēdē* 107  
 r. *vnjatnyj* 150  
*vy* 76  
*zlakū* 177

## Baltisch.

(Litauisch unbezeichnet).

*braškēli* 122  
*degtinas* 150  
*dovana, duoti* 180 f.  
*duktė* 185  
*ėdu* 128  
*ėinu* 125  
*gyvenu* 124  
*kalbėti* 122  
*kėlias* 177  
*menu* 116  
*nešu* 147  
*pat* 77  
*pilti* 157  
*spėti* 113  
*stuomuo* 181  
*svarus, sveriu* 147  
*tauta, lett. tāuta* 53  
*tol(iai)* 55  
*žėnklas* 201

## Griechisch.

*ἀγακλιτός, ἄγαμαι, ἄγαν* 170  
*ἀείρω* 147  
*ἄκρις* 183  
 kret. *ἀμάκις, tarent. ἀμάτις* 174  
 æol. *ἄμμε* 75  
*ἀμφίς* 26  
*ἀπό, ἀπο-* 188  
*ἀρά, ἀράομαι* 137  
*ἀργής* 184  
*ἀτύζομαι* 189  
 herakl. *μετ' αὐτοσαντῶν* 141  
*βαρύνω, βραδύνω* 145  
*γέγωνε* 112  
*γυγνώσκω* 201  
*(ἐ-)δάμασσα* 90  
*δαφνών* 43  
*δεσπότης* 78  
*δῆμος* 52  
*δίδομι* 82, 180 f., 186  
*διζός, διχθά* 141  
*ἔγωγε* 73  
*εἶμι* 82  
*ἔλεγχος* 39  
*ἐμέγε* 73  
*ἐπί* 188  
*ἐπτάκι* 174  
*ἐρκανάω, ἐρκανάω* 124  
*Zῆν-* 57  
*ἦν, ἦνι δέ* 62  
*ἦχώ* 38  
*θέπτανος* 150  
*(ἔ-)θηκα* 144, 180  
*θυγάτηρ* 185  
*θωμός* 180  
*-ī* 60

ἴδμεν 45  
 ἴημι 129, 198  
 κάθημαι 160  
 καλέω 122, 177  
 κατά, κατα- 90, 158  
 ark. κάταρφος 137  
 κείρω 95, 128  
 κέλευθος, κελεύω 177<sup>1</sup>  
 κέλομαι 177<sup>1</sup>  
 λοῦμαι, λούω 189  
 dor. μάκος 183  
 μαχόμεσθα 102  
 μέγας 36, 37, 170  
 μή 72  
 μῆλον 187  
 μίμνω 121  
 ἀπό ναῦφι 31  
 ὁ 66  
 ὄροις 183  
 ὀμαλός 55  
 ὄνειρα 46  
 ὀπαδός 189  
 ὄπιθεν 188  
 ὄρνυμι, ὄρνυμαι, ὄρωρα 92, 107, 145  
 ὀστέον 37, 184  
 ἐξ οὐρανόθεν 25  
 πολλάκι 174  
 πόσις 78  
 πρόβατον 148  
 πτέρνα, πτέρνη 158<sup>1</sup>  
 πᾶν 40  
 σθένω 44  
 σπένδω 166  
 συ, σύγε 73  
 ταπεινός 160  
 τέκτων 118, 141<sup>1</sup>, 143  
 τηλέκος 55

τίθημι 180, 186  
 τλήναι 117  
 τοί 195  
 dor. τυ 73  
 æol. ἕμμε 75  
 ἔπιτιος 35  
 ὅς 186  
 φέρω 185  
 χθαμαλός 55

## Venetisch.

vhaχ. s. θο 144

Italisch und  
Romanisch.

(Lateinisch unbezeichnet).

acer 183  
 ador 128  
 aeger 184  
 alumnus 148  
 apiscor 128  
 aqua 128  
 aquarius 71  
 ara, osk. aasaí 27, 164  
 aurora 47  
 fr. aussi 51<sup>1</sup>  
 brevis 16, 17<sup>1</sup>, 35  
 caedes 38<sup>1</sup>  
 cave 163  
 condio 114  
 cum 90  
 damnum 42  
 danunt, das, do 82, 124, 180 f.  
 domare 95  
 donum 180  
 emo 82<sup>1</sup>

- en* 62  
*endo* 166  
*erilis, erus* 55, 184  
*facesso, facilis, facio, facul, feci*  
 142—144, 165, 180  
*femina* 148  
*ferinunt* 124  
*ferrugo* 41  
*findo* 77  
*fodio, fodi* 77, 112  
*funditus* 24  
*gravis* 16, 194  
*hospes* 78  
*humilis* 55  
*ibi* 50  
*imago* 41  
*ipse* 78  
*is* 58  
*iter* 44, 45  
*fr. là-bas* 160  
*levis* 16, 35  
*loquor* 104  
*macer* 183  
*magnus* 169 f.  
*it. metà, mezzo* 139 f.  
*neptis* 16  
*origo* 177<sup>1</sup>  
*orior* 92  
*pando* 77  
*pastor* 187  
*patefacio* 77  
*pateo* 122  
*pendeo* 122  
*osk. petirupert, umbr. petur-*  
*pursus* 169  
*it. pianta* 178  
*rum. pialrã, piept* 178  
*possidere* 78  
*pote, potior, potis* 77 f.  
*potus* 183, 188  
*praesagium* 39  
*prodinunt* 124  
*prosper* 113  
*-ple* 77  
*quantus* 71  
*quatluor* 169  
*-que* 174  
*sacerdos* 180  
*sagax* 39  
*saliva* 175  
*sam* 67  
*sarcio* 145  
*senex, senis* 124  
*series, sero* 118  
*similis* 55  
*sors* 118  
*sos* 67  
*spes* 113  
*sterno* 125  
*suavis* 16, 17, 35  
*sum* (Pron.) 67  
*sum* 83  
*suo* 44  
*talis* 55  
*teneo* 122  
*tenuis* 13 f.  
*texo* 118, 141<sup>1</sup>, 143  
*tot* 35, 77  
*osk. touto* 170  
*tutela* 47  
*ubi* 50  
*vertigo* 41

## Keltisch.

(Irish unbezeichnet).

*adgenín* 107  
*aig* 171  
*andud* 48  
*c. ang(h)en* 184  
*bán* 36  
*c. cant* 90, 159  
*cruth* 128  
*dám, c. dawf* u. s. w. 52  
*doformaig* 170  
*c. dywedut* 29<sup>1</sup>  
*écen* 184  
*gaibid* 168  
*galar* 29<sup>2</sup>  
*c. ia, br. ien* 171  
*intí* 59, 60<sup>1</sup>  
*lálthar* 44  
*má* 72  
*abrit. Maglocunus* 169  
*mag-lorg* 169  
*mál* 169  
*c. maon* 169  
*c. meint, i. méit* 71<sup>1</sup>  
*nach-* 169  
*náire, nár* 46, 187  
*c. neu, i. no* 200  
*c. pryd* 128  
*saigid* 169  
*samail* 55  
*(con-)sní* 185  
*sóid* 134  
*tech* 168  
*(do-)lluchur* 104  
*corn. gen, yeyn* 171

## Germanisch.

(Gotisch unbezeichnet).

*atisk* 128  
*ndl. er* 152  
*mhd. erkennen* 201  
*fairzna* 158<sup>1</sup>  
*farán* 185  
*ahd. fiur* 187  
*an. gangandi fē* 148  
*dän. halv* 139  
*hrains* 156  
*e. icicle* 171  
*an. jaki, jökull* 171  
*saihwán* 81  
*dän. (han) selv* 78  
*dän. sidde ned* 160  
*an. skera* 95  
*ahd. spar, spuon* 113  
*ahd. tohter* 185  
*tuggl* 183 Fussn.  
*piuda* 170  
*þuk, þus* 73  
*d. Wand, an. vandahús* 118  
*(ga-)widan* 118  
*(ga-)wigan* 177

## Semitisch.

<sup>ʿ</sup>*abd-* 189  
*akk. argamannu* 42  
*hebr. Hilti* 189  
*arab. mā* 72  
*akk. šaṭāru* 138  
*akk. targumānu* 137  
*hebr. Tid'al* 189



## Bibliographische Abkürzungen.

- AF = Ferdinand Sommer, *Aḥḥijavāfrage und Sprachwissenschaft* (Abh. Ak. d. W.). München 1934.
- AJPh. = *American Journal of Philology*. Baltimore.
- AOF = *Archiv für Orientforschung*. Herausgeg. v. Ernst F. Weidner. Berlin.
- Arch. Or. = *Archiv Orientální*. Praha.
- Arz. a = *Der erste Arzawa-Brief*, VBoT 1.
- AU = Ferdinand Sommer, *Die Aḥḥijavā-Urkunden* (Abh. Ak. d. W.). München 1932.
- Bechtel, *Hittite Verbs in -sk-*. Ann Arbor, Michigan 1936.
- Benveniste, *Origines de la formation des noms en indo-européen*, I. Paris 1935.
- BoSt. = *Boghazkōi-Studien*. Herausgegeben von Otto Weber.
- 2BoTU = E. Forrer, *Die Boghazkōi-Texte in Umschrift* (41. und 42. Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft). Leipzig 1922–26).
- Brugmann KVG = *Kurze vergleichende Grammatik der idg. Sprachen*. Strassburg 1904.
- BSL = *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*.
- CH = Hrozný, *Code hittite*. Paris 1922.
- Christoforidis, *Λεξικὸν τῆς ἀλβανικῆς γλώσσης*. Athen 1904.
- Couyreur ḥ = W. Couyreur, *De Hettitische ḥ*, Katholieke Universiteit te Leuven. *Philologische Studiën. Teksten en Verhandelingen* Nr. 12, 1935.
- Couyreur Ḫ = Walter Couyreur, *De Hettitische Ḫ*, *Bibliothèque du Muséon* 5, 1937.
- Cuq, s. S. 132.
- Dahlerup Ordb. = *Ordbog over det danske sprog, grundlagt af Verner Dahlerup*. København 1919 ff.
- Dinneen, *An Irish-English Dictionary. New Edition*. Dublin 1927.

- Gesetze, Ges. = Die hittitischen Gesetze. Vgl. CH und Zimmern-Friedrich.
- Gl.<sup>7</sup> = Sturtevant, A Hittite Glossary. Second Edition. Philadelphia 1936.
- Götze, Kulturgeschichte = Teil Kleinasien der Kulturgeschichte des Alten Orients (Handb. d. Altertumsw., herausgeg. v. W. Otto, III 1. 3. München 1933).
- Hahn, Albanesische Studien. Jena 1854.
- Hatt = Götze, Ḫattušiliš (Mitt. d. Vorderasiat.-Aegypt. Ges. 29. 3), 1925.
- H. L. & H. P. = Henry Lewis and Holger Pedersen, A Concise Comparative Celtic Grammar. Göttingen 1937.
- IF = Indogermanische Forschungen.
- IJ = Indogermanisches Jahrbuch.
- JAOS = Journal of the American Oriental Society.
- KBo = Keilschrifttexte aus Boghazköi (30. u. 36. Veröffentlichung d. D. Orient-Ges.). Leipzig 1916—23.
- KIF = Kleinasiatische Forschungen I. Weimar 1930.
- KUB = Keilschrifturkunden aus Boghazköi. Berlin 1921 ff.
- Kuryłowicz, Études indoeuropéennes I. Kraków 1935.
- KZ = Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung. Begründet von A. Kuhn.
- Language, Lg. = Language. Journal of the Linguistic Society of America.
- L. & P. = H. L. & H. P.
- Madd. = Götze, Madduwattaš (Mitt. d. Vorderas.-Aeg. Ges. 32. 1), 1928.
- Makaroff, Dictionnaire russe-français. St.-Ptb. 1889.
- Marstrander, Caractère indo-européen de la langue hittite. Christiania 1919.
- Mélanges Cumont = Annuaire de l'Institut de Philologie et d'histoire Orientales et Slaves de l'Université Libre de Bruxelles, IV, 1936.
- Mél(anges) H. P. = Mélanges linguistiques offerts à M. Holger Pedersen. Aarhus 1937.
- Miklosich, Vergleichende grammatik der slavischen sprachen. Wien 1875—1883.
- Milewski, L'indo-hittite et l'indo-européen (Bull. internat. de l'Ac. polonaise, N<sup>o</sup> supplémentaire 2). Cracovie 1936.
- MSL = Mémoires de la Société de Linguistique de Paris.

- Murš. = Götze, Die Annalen des Muršiliš (Mitt. d. Vorderas.-Aeg. Ges. 38), 1933.
- NBr = Götze, Neue Bruchstücke zum grossen Text des Hattušiliš (Mitt. d. Vorderas.-Aeg. Ges. 34. 2), 1930.
- NTS = Norsk tidsskrift for sprogvidenskap. Oslo.
- O'Clery, s. Re. IV—V.
- OLZ = Orientalistische Literaturzeitung. Leipzig.
- Papanikri = Ferdinand Sommer und Hans Ehelolf, Das hethitische Ritual des Pāpanikri von Komana (BoSt 10), 1924.
- P. C., s. Edwin Norris, The Ancient Cornish Drama, I. Oxford 1859 (S. 221 ff.).
- Pedersen, Holger. Die französisch geschriebenen Arbeiten des Verf. sind in den Veröffentlichungen der Kgl. Danske Videnskabernes Selskab erschienen.
- Re. = Revue celtique.
- RHA = Revue hittite et asianique. Paris.
- Sardis. Publications of the American Society for the Excavation of Sardis. Leiden.
- SII = Hrozný, Die Sprache der Hethiter (BoSt. 1), 1916—17.
- Sprachl. = Albrecht Götze und Holger Pedersen, Muršiliš Sprachlähmung (Kgl. Danske Videnskabernes Selskabs hist.-filol. Meddelelser). København 1934.
- St. = Sturtevant (Gr., Gramm. oder § verweist auf A Comparative Grammar of the Hittite Language. Philadelphia 1933).
- Trautmann, Baltisch-Slavisches Wörterbuch, Göttingen 1923.
- VBoT = Götze, Verstreute Boghazköi-Texte, Selbstverlag 1930.
- Vertr. = J. Friedrich, Staatsverträge des Hatti-Reiches in heth. Spr. (Mitt. d. Vorderas.-Aeg. Ges. 31. 1, 34. 1), 1926, 1930.
- VKG = Holger Pedersen, Vergleichende Grammatik der keltischen Sprachen. Göttingen, 1908—1913.
- Walde-Pokorny = Alois Walde, Vergleichendes Wtb. d. idg. Sprachen, herausgeg. u. bearbeitet von Julius Pokorny. Berlin u. Leipzig 1930(1928)—1932.
- ZA N.F. = Zeitschrift für Assyriologie, Neue Folge. Berlin u. Leipzig.
- ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Leipzig.
- Zimmern-Friedrich = Hethitische Gesetze, unter Mitwirkung von Johannes Friedrich übersetzt von Heinrich Zimmern (Der Alte Orient 23. 2). Leipzig 1922.

## Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorbemerkungen über die hittitische Schrift (§ 1—6) .....	3
(§ 2—3: Vokale; § 4: <i>w</i> und <i>j</i> ; § 5: <i>z</i> , <i>s</i> ; § 6: Verschlusslaute; § 6 Anm.: Allgemeines zur Transkription).	
Einleitung (§ 7) .....	12
Morphologie der Nomina (§ 8—43) .....	13
Die Genera (§ 8—12) .....	13
(§ 8: Das Femininum in den anderen ieur. Sprachen; § 9: Der geographische Beweis für das jüngere Alter des Fem.; § 10: Wider- legung des geographischen Beweises; § 11: Der morphologische Beweis für das jüngere Alter des Fem.; § 12: Das Neutrum im Hitt. im Schwinden; Spuren des Fem.).	
Deklination der Nomina (§ 13—27) .....	19
(§ 13: Paradigma; § 14: Nom. Sing. c.; § 15: Vokativ; § 16: Akk. Sing. c.; Nom.-Akk. n.; § 17: Instrumentalis; § 18: Ablativ; § 19: Genitiv; § 20: Lokativ und Dativ; § 21: Nom. Pl. c.; § 22: Akk. Pl. c.; § 23: Nom.-Akk. Pl. n.; § 24: Instrum. und Abl. Pl.; § 25: Gen. Pl. auf <i>-an</i> ; § 26: Gen. Dat., Lok. Pl. auf <i>-aš</i> ; § 27: Dualis).	
Stammklassen der Nomina (§ 28—43) .....	34
(§ 28: Stämme auf <i>-o-</i> ; § 29: auf <i>-i-</i> ; § 30: auf <i>-ijo-</i> ; § 31: <i>-ī</i> ; § 32: <i>hur-ta-a-iš</i> ; § 33: Stämme auf <i>-u-</i> ; <i>har-na-a-uš</i> ; § 34: <i>-l-</i> Stämme; § 35: <i>-n-</i> Stämme des Typus <i>ha-a-ra-aš</i> ; § 36: <i>-n-</i> Stämme mit Übergang aus dem Genus c. ins Genus n.; § 37: Erweiterung eines <i>-tijen-</i> Stammes; § 38: <i>SAL-za</i> ; § 39: Neutrische <i>-n-</i> Stämme; § 40: <i>-r-</i> : <i>-n-</i> Stämme; § 41: <i>-r-</i> Stämme; § 42: <i>-l-</i> Stämme; § 43: <i>-s-</i> Stämme).	
Die Pronomina (§ 44—60) .....	48
Die geschlechtigen Pronomina (§ 44—56) .....	48
(§ 44: Paradigma; § 45: Wechsel zwischen <i>-a-</i> und <i>-e-</i> im Stamm; Nom. Pl. c. auf <i>-uš</i> ; Nom.-Akk. n. <i>ki-e</i> ; § 46: Etymologie von <i>ka-a-aš</i> ; § 47: Etymologie von <i>a-pa-a-aš</i> ; § 48: Etymologie von <i>da-ma-a-iš</i> ; § 49: Die pronominale Endung <i>-el</i> des Gen. Sing.; § 50: Die <i>-da-</i> Endungen; § 51: Der Gen. Pl. auf <i>/-enzan/</i> ; § 51	



Ann.: <i>ši-wa-an-za-an-ni-iš</i> und die hittit. Wörter für 'Gott'; § 52: Die enklitischen geschlechtigen Pronomina; § 53: <i>a-ši, u-ni</i> ; § 54: <i>e-ni</i> ; § 55: <i>ša-aš, ta-aš, na-aš</i> und <i>ši-i-e-el</i> ; § 56: <i>m</i> -Pronomina).	
Die persönlichen Pronomina (§ 57—60) .....	72
(§ 57: Paradigma; § 58: 1. und 2. Sing.; § 59: 1. und 2. Pl.; § 60: <i>-za; -pit; -ila, -el</i> ).	
Flexion der Verba (§ 61—75) .....	79
Die beiden Konjugationen (§ 61—64) .....	79
(§ 61: Paradigma; § 62: Ursprung der <i>-hi</i> -Konjugation; § 63: Das ursprüngliche Wesen des Unterschiedes zwischen den beiden Konjugationen; § 64: Schema der Endungen der beiden Konjugationen nach dem Zeugnis der ausserhittitischen Sprachzweige).	
Personalendungen des Aktivs (§ 65—70) .....	86
(§ 65: 1., 2., 3. Sing. Präs.; § 66: 1., 2. Pl. Präs. und Prät.; § 67: Prät. 1. Sing.; § 68. 1: 2. und 3. Sing. Prät. identisch; § 68. 2: Formen auf <i>-ta</i> in der <i>-hi</i> -Konjugation; § 68. 3: Die mit <i>-s</i> erweiterten Formen der <i>-hi</i> -Konjugation; § 68. 4: 2. und 3. Sing. Prät. der <i>-mi</i> -Konjugation; § 69: 3. Pl. Prät. und Präs.; § 70: Endungen des Ipv.).	
Die medialen Endungen (§ 71—75) .....	100
(§ 71: Das Kernstück der Endungen des Präs. und des Prät.; § 72: Die <i>-ri</i> -Endungen; § 73: Das <i>-r</i> -System ist mit dem gr. und ind. Medium inkommensurabel; § 74: Das Prät. Med. und die Endung <i>-ti</i> ; § 75: Ipv. Med.).	
Die Stammklassen der <i>-H</i> -Konjugation (§ 76—83) .....	111
(§ 76: Wurzelverba auf Kons.; § 77: auf langen Vokal; § 78: auf Diphthong; § 79: thematische Verba; § 80: Zweisilbige Stämme auf <i>-ā-</i> ; § 81: auf <i>-ē-</i> ; § 82: Verba auf <i>-na-</i> ; § 83: Verba auf <i>-ahh-</i> ).	
Die Stammklassen der <i>-m</i> -Konjugation (§ 84—92) .....	126
(§ 84: Wurzelverba auf Kons.; § 85: auf langen Vokal; § 86: auf Diphthong; § 87: Unerweiterte thematische Verba; § 88: Iterative auf <i>-ske-</i> ; § 89: Die <i>-jo</i> -Verba; § 90: Die <i>-āje</i> -Verba; § 91: Die <i>-s</i> -Verba; § 92: <i>ar-nu-mi, šar-ni-ik-mi</i> ).	
Die Nominalformen des Verbums (§ 93: Part., § 94: Inf.) .....	148
Die Präverbia (§ 95—96) .....	151
(§ 95: Selbständige und verschmolzene Präverbia; § 96: <i>-kán</i> und <i>-ša-an</i> ; auf eine folgende oder vorausgehende Richtungsangabe verweisend S. 152; <i>-ša-an</i> ohne andere Richtungsangabe 153; <i>-kán</i> ohne andere Richtungsangabe bei bestimmten Verben 154; ohne andere Richtungsangabe und ohne feste Verknüpfung mit einem bestimmten Verbum 157; wechselnd mit <i>kat-ta</i> 158; Etymologie 158 f.; Skizze der Entwicklung 159).	
Die Negationen (§ 97) .....	163

	Seite
Bemerkungen zur Lautlehre (§ 98—107) .....	164
(§ 98: Die Selbstlauter; § 99: <i>u</i> statt <i>a</i> ; § 100: <i>e</i> > <i>a</i> ; § 100 Anm. 2: Hirt's <i>u</i> ; § 101: Diphthonge; § 102: <i>j</i> und <i>w</i> ; § 103: Die Verschlusslaute; Starkevant's Gesetz; § 104: Die Labiovelare; § 105: Assibilation von <i>t</i> und <i>d</i> ; § 106: <i>h</i> aus <i>kj</i> u. s. w.; § 107. 1: Das ieur. <i>H</i> ; § 107. 2: Das ieur. <i>H</i> im Hittitischen).	
Konklusion (§ 108) .....	190
Noten und Nachträge .....	192
Sachregister .....	202
Wortregister .....	204
Bibliographische Abkürzungen .....	222
Inhaltsverzeichnis .....	225

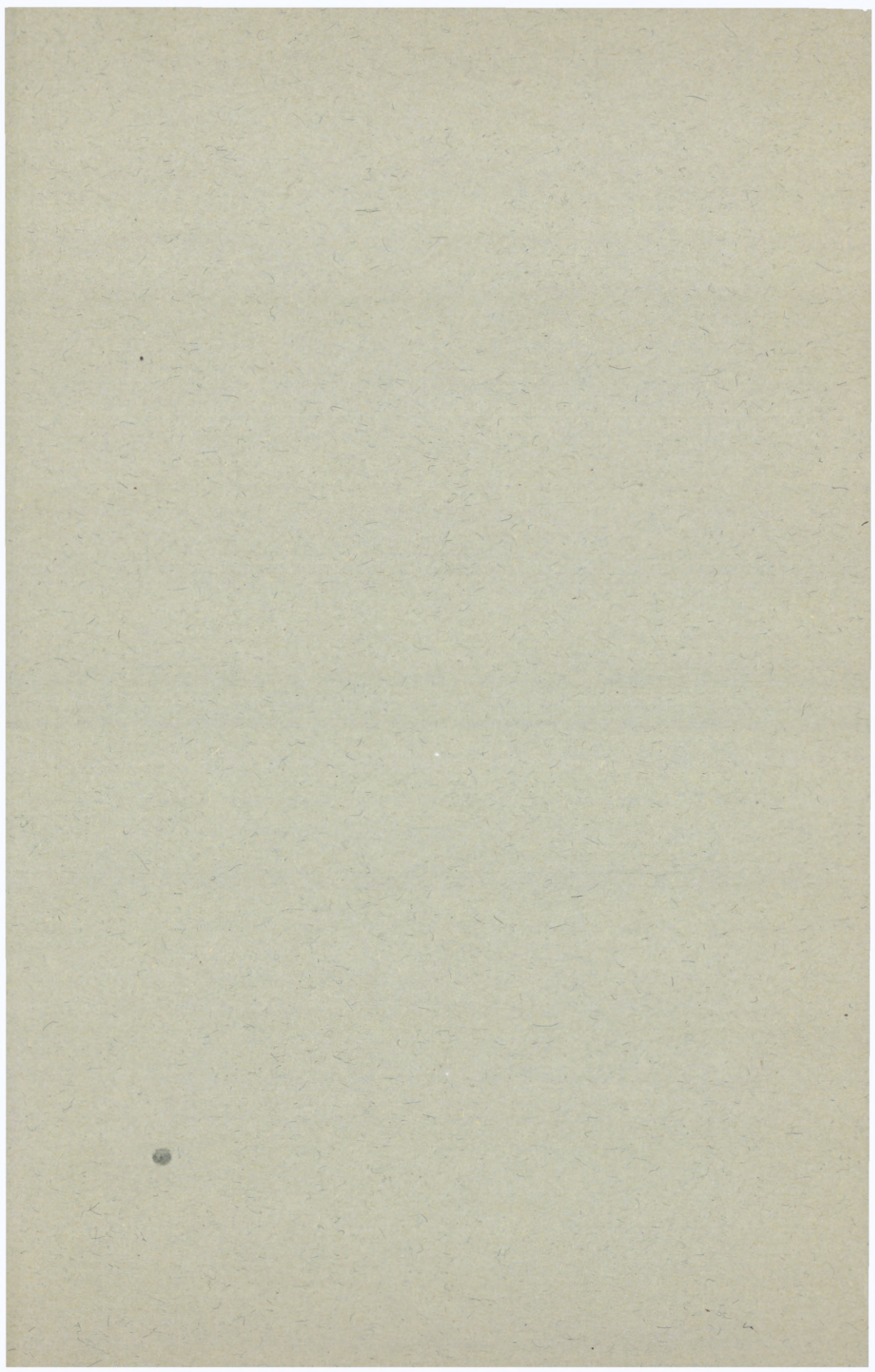
### Schlusswort.

Mit Recht habe ich S. 25 angenommen, dass das ablative -*z*, -*za* (S. 201) keine Kasusendung ist. Es ist aber auch nicht eine Adverbialendung, sondern eine Postposition, identisch mit dem Präverbium *ze-* (vgl. das Wortregister). Voraus ging wohl ein Genitiv auf -*as*.

### Erratum.

S. 138 Z. 20. Lies: hinausläuft.







Printed in Denmark  
Bianco Lunos Bogtrykkeri