

68, 10. 256, 3 und Jâqût I, 262, 20 (aus Ibn al-Faqih) „(Bau-)glieder zusammenfügen“; *âin* „Sitte“; *jach* „Eis“ u. A. m. Dass Pflanzen und technische Dinge ihre persischen Bezeichnungen beibehalten, ist natürlich ganz in Ordnung.

Wir hoffen, dass dieser fünfte Band, der dem Andenken Loth's gewidmet ist, nicht der letzte bleibe. So wäre es sehr wünschenswerth, dass de Goeje eine neue Ausgabe des Ibn Chordâhbeh veranstaltete; denn wenn es auch nicht möglich ist, den so mangelhaft überlieferten Text des elenden und doch so sehr inhaltreichen Auszuges der Masâlik wa Mamâlik befriedigend herzustellen, so kann ihm de Goeje doch eine weit bessere Gestalt geben, als er bis jetzt hat.

Strassburg i/E.

Th. Nöldeke.

Lehrbuch der japanischen Sprache. Von Philipp Noack. Leipzig, Brockhaus, 1886. 8°. XIII, 424 pag.

An Hilfsmitteln zur Erlernung der japanischen Sprache sind wir gegenwärtig nicht arm. Abgesehen von den nun veralteten Werken von Collado und Rodriguez-Landresse besitzen wir in den Publicationen Léon de Rosny's brauchbare Hilfsmittel für den Anfänger; Jene, welche das Japanische praktisch erlernen wollen, dürften in den Werken von Aston (*Grammar of the Japanese spoken language*) und Liggins (*Thousand familiar Phrases in English and Romanized Japanese*) zuverlässige Führer finden, und Jenen, welche in die Tiefen der Literatur Japans eindringen oder das Japanische vom allgemeinen sprachwissenschaftlichen Standpunkte studiren wollen, liegt in der englisch und deutsch erschienenen Grammatik J. J. Hoffmann's ein *Standard book* vor, dem sie sich vollständig anvertrauen können. Und trotzdem können wir das vorliegende Lehrbuch nicht als überflüssig bezeichnen, sondern müssen sein Erscheinen mit der grössten Freude begrüßen.

Der Verfasser hat in Europa im Verkehr mit Japanern dem Studium des Japanischen sich gewidmet und nach völliger Erlernung der Sprache mit Benützung der vorhandenen Hilfsmittel das vorliegende Lehrbuch ausgearbeitet. Er legte das fertige Manuscript dem ehemaligen japanischen Gesandten in Berlin, Herrn Aoki, vor, welcher es einer genauen Durchsicht unterzog, die namentlich aus den benutzten Hilfsmitteln europäischen Ursprunges stammenden Irrthümer verbesserte und manche Ausführungen über schwierigere syntaktische Fragen mit Bemerkungen und Erläuterungen begleitete. Es lässt sich nun leicht denken, welch unermesslicher Vortheil einem philologischen Werke daraus erwächst, wenn es von einem Gelehrten, der die behandelte Sprache als Muttersprache handhabt, revidirt und verbessert wird!

Dadurch ist es dem Verfasser möglich geworden, ein Lehrbuch zu liefern, das den Ansprüchen sowohl des praktischen Linguisten als

auch des Philologen vollkommen gerecht werden kann. Freilich wird der Letztere das Studium der Grammatik Hoffmann's nicht umgehen können, da er die verwickelte japanische Schrift bei Noack bloß in einem Anhange behandelt findet. Und auch ohne Kenntniss der chinesischen Schrift lässt sich kein Schritt auf dem Gebiete der japanischen Philologie machen.

Dagegen ist das Leben der japanischen Sprache, das beinahe ausschliesslich in der Syntax besteht, vollständig und anschaulich dargelegt und wird stets durch reichliche, gut gewählte Beispiele erläutert. Solche Beispiele belehren besser, als es die präziseste Regel zu thun vermag. Bei der Behandlung der Assimilation (pag. 24) hätte für *h* die ursprüngliche Aussprache *p* zu Grunde gelegt werden sollen. Dass aus *itu huku* = *ippuku*, aus *itu hai* = *ippai* wird, begreift Niemand, dagegen wohl, wenn man *itu puku* (sprich *it puku*), *itu pai* (sprich *it pai*) ansetzt. Die Assimilation ist hier offenbar bereits eingetreten, als der betreffende Laut, der heutzutage *h* ist, noch die Aussprache *p* hatte.

Sehr nützlich sind die mit genauen grammatischen Analysen versehenen Uebungsstücke. Eine passende Zugabe ist die Zeittafel der japanischen Regenten nach der zur Weltausstellung in Philadelphia 1876 gesandten officiellen Publication: *An outline history of Japanese education*. Schade, dass die Namen nach der englischen Aussprache der Consonanten geschrieben sind.

Geradezu ausgezeichnet ist das Wörterverzeichnis, das mehr als hundert Seiten umfasst.

Wien, März 1886.

Friedrich Müller.

Usâma ibn Mounkidh, un émir syrien au premier siècle des Croisades (1095—1188). Par Hartwig Derenbourg (deuxième partie; texte arabe de l'autobiographie d'Usâma). Paris 1886. — XII und 187 pag. gr. 8°. (Publications de l'École des langues orientales vivantes: II^e Série, Vol. XII.)

Usâma b. Muršid, genannt Mu'ajjid al-daula, aus dem in Sejzar bei Hamâ hausenden Fürstengeschlecht der Banû Munqid, wurde (wie er uns im vorliegenden Buche pag. 91 selber mittheilt) im Jahre 488 d. H. geboren. Seine Erziehung bildete ihn zum tapfern Krieger und geistvollen Literaten zugleich; auch muhammedanische Frömmigkeit wurde ihm im Hause seines Vaters eingeimpft, der, wie der Sohn dies mehrere Male hervorhebt (pag. 139, 142), ein leidenschaftlicher, kühner Jäger und tapferer Bekämpfer der Franken war, dabei aber sich ascetischen Uebungen hingab — er war ein Vielfaster — und den grössten Theil seiner freien Zeit dem Copiren des heiligen Buches widmete. Er schrieb den Koran in sechs- und vierzig Exemplaren ab, darunter in zwei Prachtexemplaren durchaus mit Goldtinte ausgeführt. Dass Usâma von inniger Gläubigkeit in muhammedanischem Sinne beseelt war, zeigt uns sein vor-

liegendes Buch trotz seines ganz weltlichen Inhaltes; die geringfügigsten Abenteuer fasst er mit Vorliebe unter dem Gesichtspunkt des *decretum divinum* (10, 21, 31, 38, 70, 109, 120), das er eine „feste Burg“ (حصن حصين) nennt, überall denkt er an das Walten überirdischer Mächte. Das heilige Buch verlässt ihn auch auf seinen Zügen nicht; in den Raststunden gibt er sich dem Lesen desselben hin. Vor seinem Vater hatte er aber den Sinn für literarische und wissenschaftliche Beschäftigung voraus; er war Büchersammler — unter den Ausdrücken trostlosen Schmerzes gedenkt er pag. 21, 2 seiner aus 4000 werthvollen Bänden bestehenden Bibliothek, deren er während seiner Heimreise von Egypten nach Syrien beraubt wurde. Aus den biographischen Werken, die auch Proben seiner Poesien mittheilen, erfahren wir, dass Usâma ein fruchtbarer Dichter war; Ibn Chalikân (Nr. 83, I, pag. 112, Wüstenfeld) erwähnt von ihm einen Diwân in zwei Theilen; ausserdem verfasste er mehrere Adab-Werke, ein *كتاب النجوم والاحلام* wird in dem vorliegenden Werke 12, 12 von ihm selbst citirt. Seine äussere Stellung, seine Talente und die merkwürdigen Ereignisse seiner Zeit brachten ihn in enge Beziehung zu den hervorragendsten Führern der muhammedanischen Länder. Wir finden ihn in intimer Freundschaft mit den Veziren des Reiches in Egypten, wohin er im Jahre 539 zog und wo er bis zur Ermordung des fatimidischen Chalifen Al-Zâfir (549) verblieb; wir finden ihn im Verkehr mit Atabek Zengi, mit Nûr al-dîn, dem Ortokiden Fachr al-dîn (vgl. 139); sein Lebensabend — er hatte bereits das neunzigste Lebensjahr erreicht — wurde durch die Gunst Saladin's, der ihn zu sich berief, vergoldet; diese Auszeichnung belohnt er mit einer überschwenglichen Lobpreisung des Fürsten (pag. 123 ff.).

Man wird nicht leugnen dürfen, dass die Memoiren eines Mannes vom Schlage des Usâma für die Kenntniss der intimeren Details der Geschichte seiner Zeit von grossem Interesse sein müssen, und wir dürfen demnach Herrn Derenbourg unseren Dank dafür zollen, dass er das einzig vorhandene Exemplar dieses *كتاب الاعتبار* in der Escorial-Bibliothek — wo die einzelnen Theile desselben in verschiedenen Heften zerstreut waren — entdeckte, die zusammengesuchten Theile in nicht wenig mühsamer Weise zu einem continuirlichen Ganzen vereinigte (pag. IX—XI) und in vorliegendem Bande publicirte. Man muss aufrichtig bedauern, dass der durch Herrn Derenbourg herausgegebene Text das interessante Buch nicht voll enthält; ein beträchtlicher Theil vom Anfang scheint verloren, und wir sind durch diesen Umstand wahrscheinlich eines wichtigen Capitels verlustig gegangen, das uns einen unmittelbaren Einblick in das Leben und Treiben auf Schloss Šejzar, in den Gang der Erziehung eines jungen Emirs in Syrien im XI. Jahrhundert gewährt hätte. Der vorhandene Anfang versetzt uns gleich in die Zeit des Aufenthaltes des Usâma in Egypten.

Wir werden hier ohne Zweifel begierig, zu erfahren, wie Usâma jene Ereignisse darstellt, an denen ihm bei Ibn al-Athîr (Kâmil ed. Bûlâk, XI, pag. 70 und 71, ann. 548/49) ein so verhängnisvoller Einfluss zugeschrieben wird. Nach der Darstellung dieses Geschichtsschreibers geschah die Ermordung des Vezirs Ibn al-Sallâr auf Anrathen des Usâma, und als ein Jahr später der Chalif selbst ermordet wurde, da soll die öffentliche Meinung den syrischen Emir als denjenigen bezeichnet haben, der seinen Freund 'Abbâs auch zu dieser Bluthat anstiftete. Beide Ereignisse werden im I'tibâr erzählt (pag. 13, 10 ff.), aber in ganz anderer Weise, als wie wir sie aus den gangbaren Darstellungen kennen lernen, und darum ist dieser Theil der Memoiren für die Beurtheilung der Bewegungen in Kairo zu jener Zeit eine beachtenswerthe Quelle.

Usâma bietet uns nun weiter lose Erinnerungen aus seinem Leben, Erzählungen von Thaten ausnehmender Bravour im Kampfe gegen Menschen und wilde Thiere; er liebt es, den Lesern Beweise seines persönlichen Muthes und seiner unerschrockenen Geistesgegenwart in den grössten Gefahren vorzuführen. In diesen anekdotenhaften Erzählungen begegnen wir den berühmtesten muhammedanischen und fränkischen Kriegern und Rittern jener Zeit. In zwei Anhängen werden Wundererzählungen von heiligen Männern (120—128), dann zum Schluss Jagdabenteuer (129—138) zum Besten gegeben; die letzteren sind für die Kenntniss vom Jagdwesen in Syrien, mehr aber noch in philologischer Beziehung für die Nomenclatur dieser Specialität von grosser Wichtigkeit. Der Herausgeber hebt in seiner Vorrede mit Recht hervor, dass das arabische Lexikon aus diesem Theile viele Bereicherung schöpfen kann; dies gilt aber auch von den übrigen Theilen. Im Allgemeinen ist die sprachliche Seite des hier edirten Textes nicht die letzte, die ihm Bedeutung verleiht. Usâma hält sich in diesem Buche nicht immer an die Regeln und Traditionen der arabischen Classicität; er schreibt, wo er eben nicht absichtlich wie auf pag. 122—3 stilistische Kunst entfalten zu wollen scheint, in ganz ungezwungener, vielfach vulgarisirender Weise. Sowohl in den Wortformen, als auch in der syntaktischen Fügung setzt er sich über die Schranken sprachlicher Gesetzmässigkeit frei hinweg; dutzendemale vernachlässigt er das *irâb* des Accusativ; ebenso oft opfert er das schliessende ن in der 3. Person plur. imperf. des Indicativ; Formen, wie روح = „gehe fort“ (91, 13), دَلَّيْتُ für دَلَّيْتُ (102, 10), die Anwendung des الذي in der von mir in der ZDMG. XXXV, pag. 523/4 besprochenen Weise (27, 11, 27, 1, 141, 9) u. a. m. Freiheiten gehören nicht zu den Seltenheiten. Bemerkenswerth ist die auch hier zu Tage tretende, im vulgären erzählenden Stil gebräuchliche alternirende Weglassung des و zwischen coordinirten Sätzen, namentlich wenn die Darstellung in lebhafter Weise verläuft.

Es ist nicht auffallend, wenn die Leute, die redend eingeführt werden, *أيشى* und *ليشى* (٩٣, 16, 11٩, 3 u. a. m.) sagen, aber auch das viele *أتى شى*, was der Verfasser gerne für das Fragepronomen gebraucht, ist nichts Anderes als ein etymologisch geschriebenes *أى*.

Sehr mannigfach ist das culturgeschichtliche Interesse, das diese Edition bietet. Wir finden belehrende Einzelheiten über den Verkehr der Franken mit Muslims (naive Charakteristik der Ersteren ٤٨, 1٠٠). Die Franken liebt der Verfasser nicht, ihrer Erwähnung wird immer ein *لعنم* oder *فاله تعالى يطهر ٩٧, 6* beigefügt *والدنيا منوم*; über den Einfluss des Aufenthaltes der Franken im Osten auf ihren Charakter spricht er sich ٩٩ und 1٠٣ in fast gleichlautender Weise aus. Er weiss, dass die Franken die Frauen *داما* nennen (1٠٠). Ueber das Treiben der Räuber in den unruhigen Zeiten, die der Verfasser darstellt, finden wir manches Detail in diesem Buche, besonders ٢٢ ff. Bemerkenswerthe Notizen über das Unwesen der Beduinenstämme findet man pag. ٨ (Banū Ubejj und ihr Rassenstolz) und ٢. Vieles werden Jene finden, die der ärztliche Verkehr im Osten interessirt, namentlich 1٣٥ ff. (Ibn Botlân). Auf die merkwürdige Notiz ٢٤, 19 soll hingewiesen sein. Das Capitel des Volksaberglaubens kann mit manchen charakteristischen Daten bereichert werden. Wir wollen diesbezüglich nur eine Stelle hervorheben. Bekanntlich hat sich mit Bezug auf mehrere heilige, aber auch auf religiös gleichgiltige Orte in muhammedanischen Ländern der Aberglaube ausgebildet, dass es nur Leuten von ganz bestimmter Qualität möglich ist, dort einzutreten. Man kennt ja den Aberglauben, der sich an ein Säulenpaar in der 'Amr-Moschee in Altkairo knüpft; nur Rechtgläubige können durch den Raum zwischen demselben durchschlüpfen; auch die Thür der Kubba des Imām Sāfi'ī in der Karāfa in Kairo öffnet sich nur rechtgläubigen Personen. Ibn Batūta (I, 339) erzählt uns von dem Volksaberglauben, der sich an eine Pforte knüpft, die sich bei jener Höhle befindet, in welcher sich Muhammed und Abū Bekr vor den verfolgenden Heiden versteckt hielten (Sure IX, v. 40); nur Leute von ehelicher Abstammung können durch diese Wunderpforte ziehen, sie verengt sich, sobald ihr ein uneheliches Kind naht. In diese Reihe gehört auch der sogenannte „Stein des Sprunges“ beim Grabe des heil. 'Abd al-Salām in Tanger, eine Art runden Tisches aus weissem Marmor; der Wallfahrer, der ihn mit einem Satze überspringt, wird als Gesegneter Gottes angesehen; die Gottlosen fallen darauf hin oder berühren ihn mit dem Fusse. In der Nähe befindet sich der „Felsen des Fluches der Mutter“, eine enge Spalte, welche senkrecht in eine unergründliche Tiefe hinuntergehen soll. Wer durch diese Spalte durchkommt, wird mit besonderen Gnadengaben bedacht, aber dem Ruchlosen schliesst sich der Felsen zu, und er bleibt darin

gefangen, bis er durch Gebet und mystische Formeln wieder befreit wird; die magersten Ungläubigen können nicht durchziehen, während die Frommen ihre Fettleibigkeit daran nicht hindert (Drummond-Hay, Marokko und seine Nomadenstämme, Stuttgart 1846, pag. 217, 219). Usāma theilt uns einen ähnlichen Volksaberglauben mit Bezug auf die Höhle der Siebenschläfer bei Bosra (an welche sich so viele Fabeln knüpfen, Jākūt II, pag. ٨٠٥ ff.) mit (pag. ٥); auch dort ist eine Spalte, durch welche *aulād al-zinā* nicht hindurch können. Der Verfasser zog durch dieselbe, von seinen Begleitern mochte mancher nicht die Probe versuchen.

Wenn man die Schwierigkeiten in Betracht zieht, die der Herausgeber in der Behandlung dieses Textes bei dem mangelhaften und beschränkten Material — eine einzige, der diakritischen Punkte zumeist entbehrende Handschrift — zu überwinden hatte, so wird man seine Leistung gehörig würdigen können. Es sind freilich neben den zahlreichen Cruces, die Herr Derenbourg in sehr scharfsinniger Weise zu tilgen glücklich war, bei der Natur der Sache manche Fragezeichen geblieben, deren Lösung vielleicht mit der Zeit der glücklichen Intuition Anderer oder des Herausgebers selbst möglich werden wird. Wir wollen uns erlauben, hier einige Bemerkungen folgen zu lassen:

1. *وغلِب* 21 *ibid.* (مدّة) إقامة 1. إقامة 16, ٤, *تشاقعه* 10, ٦ — *سدّوا* 1. *شدّوا* 1, ٥ — *وغاب* 3) *٢٦ n.* — *وبعدت* 1. *وبعلت* 7, ١٧ — *تشاقته* 1. *الشعر غنى* 1, ٢٧ — *غى* ist richtig = der Krieg wurde nicht unterbrochen (vgl. Dozy s. v. *غى*) — *وهى على* penult. ٢٨ — *فكان هذا الشاعر غنى* 1. *وهى على وَهْدَةٌ* ist unverständlich, vielleicht *وَهْدَةٌ* — *أنته* 1. *ابنته* 1, ٣٢ — *وتذّيب* 1. *وتذّيب* ult. — wie dies das vorhergehende *يشن* erfordert — 3, ٣٦ — *الجواميس* 1. *الجواميس* 10, ٤٣ — *فراع* 1. *قراع الاجل* — *ويغتزل* 2, 1٠٠ — *يعيننى* 1. *يعيننى* 14, ٧٣ — *يقانسه* 1. *يقابضه* 3, 1٠٨ — *ويغتزل* 1. *كالميتة* 1. *كالميتة* penult. ١٢٦ — *وخاضت* 1. *وخافت* mit Bezug auf das muhammedanische Religionsgesetz, wonach man im Nothfalle vom Fleische des Aases essen dürfe — 5, ١٣٢ — *وَأَمِن* 1. *وَأَمِن* — *سage: Amen* — *ib.* 13 *رفاعة* 1. *رفاعة* 15٨, antepenult. — *يُنزل* 1. *يُنزل*, *يُنزل*, *يُنزل*, *يُنزل* — Hoffentlich wird der Herausgeber in dem weiteren Theile auf die lexikalische Ausbeute des durch ihn edirten Textes näher eingehen; ein Glossar zu Usāma nach Art der in Editionen der holländischen Schule üblichen wäre sehr erwünscht. Erwähnt sei hier nur 5, 1٤٢ *بلشوب* pl. *بلاشيب* Reiher, für das in den Lexicis nachgewiesene *بلشوم* oder *بلشون*; die hier erscheinende Form mit *ب* im Auslaut ist nun das getreue Abbild der

koptischen Urform des Wortes (Dozy, Supplement I, pag. III a).

Wir brauchen nach obigen Andeutungen nicht ausführlicher zu betonen, dass Herr Derenbourg durch vorliegende Edition seinen vielfachen Verdiensten um die arabische Literatur ein neues hinzugefügt hat. Zwei Indices erhöhen die Brauchbarkeit des Textes, dessen Druck die Brill'sche Druckerei in Leyden ausgeführt hat.

Budapest, 4. April 1886.

Dr. I. Goldziher.

MISCELLE.

מִי שְׁעָנָה und der *ordo commendationis animi*. Aus dem *Breviarium romanum* ist das Gebet bekannt, das die Kirche am Sterbelager ihrer Gläubigen während der Agonie verrichten lässt. Es trägt die Bezeichnung: *ordo commendationis animae, quando infirmus est in extremis*. Die drei ersten der 15 Strophen, aus denen es besteht, lauten:

Suscipe, Domine, servum tuum in locum sperandae sibi salvationis a misericordia tua.

Libera, Domine, animam ejus ex omnibus periculis inferni, et de laqueis poenarum et ex omnibus tribulationibus.

Libera, Domine, animam ejus, sicut liberasti Ench et Eliam de communi morte mundi.

Die übrigen 12 Strophen sind genau wie die dritte eingerichtet und enthalten der Reihe nach die folgenden Namen glücklich Geretteter: Noë, Abraham, Job, Isak, Lot, Mose, Daniel, die drei Jünglinge, Susanna, David, Petrus und Paulus, Thecla.

Jeder Kenner der jüdischen Liturgie wird nun bei der Betrachtung dieser Orationen von der Verwandtschaft betroffen, in der sie zu einem bekannten Gebet stehen, welches die Synagoge für ihre Busstage (Zunz, Die Ritus des synag. Gottesdienstes, p. 122 ff.) angeordnet hat, und thatsächlich haben wir, mein Freund Prof. D. H. Müller und ich fast gleichzeitig und unabhängig von einander diese Wahrnehmung gemacht. Dieses Gebet besteht in dem üblichen jüdischen Bussritual aus 20 Strophen, die nach dem Schema: **מִי שְׁעָנָה** *** **הוּא יְעַנֵּנוּ** aufgebaut sind und 20 Beispiele von wunderbarer Erhöhung eines Gebetes aufzählen; es beginnt: Der erhört hat unsern Vater Abraham auf dem Berge Moria, der erhöhe uns.

Abgesehen von der in der Verschiedenheit ihres Themas begründeten Abweichung, indem jenes Gott als Retter, dieses Gott als Erhöher durch geschichtliche Beispiele verherrlicht, weisen beide Gebete eine so auffällige Uebereinstimmung in ihrem Baue und in der Anlage auf, dass man sie schwerlich für eitel zufällig wird erklären wollen. Betrachtet man ferner den Umstand, dass Zahl und Namen der aufgeführten Beispiele in beiden Stücken nachweislich geschwankt haben, so wird man nicht die Zahl der Abweichungen, sondern die der markanten Uebereinstimmungen in den Beispielen für ausschlaggebend ansehen und der Annahme eines geschichtlichen Zusammenhanges zwischen beiden Gebeten sich kaum verschliessen wollen. Dafür, dass der jetzige *ordo* weniger Orationen als der frühere enthalte, beruft sich Herr Joh. Bapt. Breselmayr, Chorherr zu St. Florian, in einer Mittheilung, die ich D. H. Müller verdanke, auf Baruffaldi, *Comm. ad Rituale Romanum*, tit. XXXII, §. 4, n. 26, wozu ich noch auf Le Blant's werthvolle Untersuchung *Révue archéologique* N. S. 38, 229 ff. (1879) verweise. Die Schwankungen in den Namen des jüdischen Gebetes möge eine Vergleichung nach vier Riten, dem im Gebetbuche des Gaons Amram enthaltenen = *A*, dem römischen = *R* und dem von Tripolis (**שְׁפָתַי רִנְּנָת** f. 7a) = *T* neben dem sogenannten polnischen, den ich als üblicher an die erste Stelle setze, näher beleuchten. Wir erhalten das folgende Bild:

	<i>A</i> (II, 22)	<i>R</i>	<i>T</i>
1. Abraham	"	"	"
2. Isak	"	"	"
3. Jakob	"	"	"
4. Josef	"	"	"
5. Die Vorfahren am Schilfmeer	Mose und Aharon	Mose	in der Wüste Pinchas
6. Mose	Pinchas	Aharon	Josua
7. Aharon	David u. Salomo	Eleasar	Gideon
8. Pinchas	Elia	Pinchas	Samuel
9. Josua	Elisa	Josua	David u. Salomo
10. Samuel	Chiskia	Samuel	Elia
11. Dav. u. Sal.	Jona	David u. Salomo	Elisa
12. Elia	Die 3 Jünglinge	Elia	Jona
13. Elisa	Daniel	Elisa	Chiskia
14. Jona	Esra	Chiskia	Manasse
15. Chiskia	Josua	Jona	Daniel
16. Die 3 Jünger	Eli	Die 3 Jünglinge	"
17. Daniel	"	Daniel	Mardochai
18. Mard. u. Esther	Die Frommen	Mard.-Esther	—
19. Esra	—	Esra	—
20. Alle Frommen	—	Mathathias	—
21.*	—	Der Hasmonäer	—
22.*	—	Die Frommen	—
23.*	—	—	—

Während also der Ritus von Tripolis nur 18 Strophen aufweist, bietet der römische 23. Anordnung und Beispiele wechseln in allen vier Riten. Die Uebereinstimmung der beiden Gebete in sechs Beispielen — zählt doch das christliche aus dem alten Testamente überhaupt nur acht — würde jedoch für ihre Abhängigkeit von einander nicht so viel beweisen wie allein die so charakteristischen Anführungen von Jona, den drei Jünglingen und Daniel, die obendrein noch fast den gleichen Wortlaut in ihrer Textirung zeigen. Nicht unerwähnt will ich es lassen, dass die Formulirung im römischen Bussritual sowie in dem von Tripolis: **מִי שְׁעָנָה** *** **הוּא יְעַנֵּנוּ** dem *libera* ... *sicut liberasti* noch näher kommt.

Wie alt ist der Ritus der Kirche? Le Blant verweist ihn p. 231 vorsichtig in die ersten Jahrhunderte des Christenthums. Auf dem Goldglase von Podgoritzta erscheinen im fünften Jahrhundert als erster deutlicher Anklang an dieses Gebet Daniel, die drei Jünglinge, Susanna und Jonas. Breselmayr betont mit Recht, dass hier Thecla, die 54 den Märtyrerleiden entgangen ist, den Reigen beschliesst und zweifelt nicht, dass diese Orationen in's dritte oder vierte Jahrhundert hinaufreichen.

Höher hinauf reicht, vortrefflich bezeugt, der Kern des synagogalen Bussgabetes. In die 18 Benedictionen, so erzählt die Mischna Ta'nith II, 1, wurde bei den öffentlichen Fasten zwischen der 7. und 8. sechs weitere eingeschoben. Der Schluss der für diese Gelegenheit abgeänderten siebenten und die Schlüsse der folgenden sechs Intercalationen waren nun, wie ferner die Mischna **מִי שְׁעָנָה** *** **הוּא יְעַנֵּנוּ אַתְּכֶם** aufgebaut; Abraham, die Vorfahren am Schilfmeer, Josua, Samuel, Elia, Jona, David-Salomo bilden der Reihe nach die sieben Beispiele göttlicher Erhöhung (Vgl. M. Bl o c h, **שְׁפָתַי רִנְּנָת הַקְּהִלָּה** I, 1, 216 ff.; Zunz, die synagogale Poesie des Mittelalters p. 83.) In dem als achte Benediction verwertheten Abschnitte aus dem Mussafgebete des Neujahrstages (**וּכְרִינֹת**) erscheint auch Noë, der von der Sündfluth gerettet ward, ganz so wie im *ordo* der Kirche. Um diesen Kern der sieben Benedictionschlüsse, der somit als Bestandteil des altsynagogalen Ritus sich erweist, haben nach dem gleichen Schema sich die Formeln gruppiert, die wir in der Anzahl von 18 bis 23 einen integrierenden Theil des Rituals der Busstage haben ausmachen sehen.

Wenn, woran ich nicht zweifle, Le Blant Recht hat, der die bildliche Darstellung der hier genannten Gestalten des alten Testaments auf den Grabdenkmälern aus ihrer Nennung im *ordo* herleitet, so wäre eine Einwirkung des alten synagogalen Gebetes auf die älteste christliche Kunst erwiesen, an der ich nicht stillschweigend vorbeigehen möchte.

Budapest, März 1886. David Kaufmann.

ÖSTERREICHISCHE

Monatsschrift für den Orient.

Herausgegeben vom

ORIENTALISCHEN MUSEUM

IN WIEN.

Redigirt von A. von Scala.

ZWÖLFTER JAHRGANG.

1886.



WIEN, 1886.

VERLAG DES ORIENTALISCHEN MUSEUMS.

DRUCK VON CH. REISSER & M. WERTNER.