

## Die Vulgata zum Canticum Annae

(1 Sam 2, 1—10, fer. IV ad Laud. II)

Ein Entwurf zu einem wissenschaftlichen Kommentar

Von Friedrich Stummer, München

Keine der alten Bibelübersetzungen hat eine so weltweite Wirkung gehabt wie die Vulgata. Sie war bis an die Schwelle der Neuzeit faktisch die Bibel des christlichen Abendlandes schlechthin. Heute noch hat sie für Millionen Menschen eine unmittelbare Bedeutung dadurch, daß die Schrifttexte der katholischen Liturgie zum größten Teile ihr entnommen sind. Selbst wenn das neue, durch das päpstliche Motuproprio „Cotidianis precibus“ vom 24. März 1945 gestattete lateinische Psalterium für den gottesdienstlichen Gebrauch vorgeschrieben werden sollte, würde es noch geraume Zeit dauern, bis z. B. die Psaltertexte des Meßbuchs der neuen Form angeglichener wären — ganz zu schweigen von den biblischen Lektionen in unseren liturgischen Büchern, die nach wie vor der Vulgata entnommen blieben. Weder der wissenschaftliche Liturgiker, noch der betende Liturge können sich der Beschäftigung mit ihr entziehen. Unter diesem Gesichtspunkt steht hinter der immer wieder gehörten Forderung, beim exegetischen Unterricht möge die Vulgata zugrunde gelegt werden, ein berechtigtes Anliegen, mag man auch mit Recht gegen sie geltend machen, daß ihre Hauptmotive vorschnelle Kapitulation vor zeitbedingten Schwierigkeiten in der Heranbildung des theologischen Nachwuchses und Scheu vor der (freilich nicht immer bequemen) quellenmäßigen Arbeit sind.

Aber gerade weil die Vulgata eine so eminent praktische Bedeutung hat, kann eine streng wissenschaftliche Beschäftigung mit ihr nicht entbehrt werden. Denn sie ist eben die Gestalt, in der das Wort der Hl. Schrift ungezählten Menschen direkt oder indirekt (durch die aus ihr geflossenen Übersetzungen) entgegentritt. Es ist klar, daß diese wissenschaftliche Behandlung der Vulgata sich nicht auf ihre äußere Form, anders ausgedrückt, auf die Geschichte ihres Textes beschränken darf, so sehr gerade diese Seite der Betrachtung durch die Arbeiten der Päpstlichen Vulgatakommision, die seit 1932 von der Päpstlichen St.-Hieronymus-Abtei in Rom fortgeführt werden, eine wesentliche Förderung und ein erhöhtes Interesse gefunden hat. Die ursprüngliche, von Hieronymus gewollte Form des Textes ist ja nur die feste Grundlage, auf der die Frage nach ihrem Sinn, die wegen der eminent praktischen Bedeutung der Vulgata hier ganz besonders dringend ist, behandelt werden kann und muß. Um diese richtig zu sehen und zu beantworten, darf keinen Augenblick aus dem Auge gelassen werden, daß die Vulgata nicht Original, sondern Übertragung ist. Zwischen ihr und dem Urtext steht die Person des Übersetzers. Es genügt also nicht zur Feststellung ihres Sinnes, daß man des Lateinischen, das übrigens in der Vulgata uns in einer eigenen, sich grammatisch und lexikographisch von unserem „Schul“latein deutlich abhebenden Form entgegentritt, kundig sei; es muß vielmehr gefragt werden, in welchem Verhältnis der mit Hilfe der lateinischen Grammatik und des Wörterbuchs erhobene Sinn des Vulgatatextes zu dem steht, was der Urtext meint. Ganz von selbst ergibt sich das weitere Problem, wie dieses

Verhältnis, mag es nun Harmonie oder Diskrepanz sein, sich erklärt. Hier ist zu fragen nach den Quellen und Hilfsmitteln des Übersetzers und nach seiner ganzen geistigen Struktur. Diese Fragen tauchen bei jeder Übersetzung auf; bei der Vulgata sind sie aber wegen deren Bedeutung dringender als anderswo, andererseits auch leichter zu lösen, da uns ihr Schöpfer wenigstens zu einigen Büchern des Alten und Neuen Testaments Kommentare hinterlassen hat, die trotz ihrer vorwiegend dogmatischen oder asketischen Einstellung uns manchen Blick in seine Übersetzerwerkstatt tun lassen. Das ist natürlich eine wesentliche Hilfe auch bei den Büchern, zu denen Hieronymus keine Erklärungen geschrieben hat. So liegt die Sache z. B. bei den Büchern Samuel, deren wohl bekanntestes Stück das Canticum Annae ist, das im folgenden behandelt werden soll. Wir haben aber andererseits den Vorteil, daß die neue Vulgata-Ausgabe, welche die Päpstliche St.-Hieronymus-Abtei betreut, uns bereits einen kritischen Text vorgelegt hat<sup>1)</sup>.

Wir werden nun freilich gleich beim ersten Vers darauf aufmerksam, daß die uns aus der Liturgie und den landläufigen Drucken, die auf die unter Klemens VIII. (1592—1605) veranstalteten Ausgaben von 1592, 1593 und 1598 zurückgehen, vertraute Form nicht der Vulgatatext schlechthin ist. Wir sind den 2. Stichus dieses Verses in der Gestalt gewohnt: „et exaltatum est cornu meum in Deo meo.“ Nun bestätigt die neue Ausgabe mit ausführlichen Belegen, was schon nach dem vorher bekannten spärlichen Material zu vermuten war, daß die älteste und beste Überlieferung bietet: „exaltatum est cornu meum in Domino“<sup>2)</sup>. Das ist zweifellos der Text, den Hieronymus gewollt hat. Das heißt aber: er hatte offenbar eine Vorlage, die mit dem Masoratest an unserer Stelle einig ging: *jarum qarni bejahwe*. Wie unser *textus receptus* entstand, kann einem Kenner der Geschichte der Vulgata nicht zweifelhaft sein. Wir haben hier einen der gerade in den Büchern Samuel und Könige nicht seltenen Fälle, wo der auf die Septuaginta zurückgehende altlateinische Text die echte Vulgatalesung verdrängt hat. Tatsächlich bietet der griechische Text hier *ἐν θεῷ μου*.

Wenn also ohne weiteres nunmehr klar ist, daß die von Hieronymus beabsichtigte Lesart „in Domino“ ist, so ist damit noch nicht gesagt, daß seine Vorlage im Recht war. Das wird sogar weithin verneint. In der bekannten „Biblia Hebraica“ hat der Herausgeber Rudolf Kittel, dessen Bearbeitung der Samuelbücher auch noch in der letzten Ausgabe (1949) beibehalten ist, zu unserer Stelle notiert: „I.c.GL belohaj = lies mit Septuaginta und Vetus Latina ‚in meinem Gott‘.“ Diese Äußerung hat auch noch bei den Urhebern des neuen römischen Psalteriums ein Echo gefunden, welche ebenfalls übersetzen: „extollitur cornu meum in Deo meo“<sup>3)</sup>. Bewußt oder unbewußt geht man dabei von der Voraussetzung aus, die Septuaginta basiere auf einem älteren und folglich besseren Text. Das ist in dieser Allgemeinheit falsch und trifft hier, wie sich gleich zeigen wird, nicht zu. Zunächst darf man aber in unserem Zusammenhang auf den merkwürdigen Umstand hinweisen, daß man es nicht einmal für nötig hält, die für diese Lesart sprechenden Argumente restlos anzuführen. Die neue römische Ausgabe des Samueltexes bemerkt mit Recht, daß die Textzeugen für „in Deo meo“ zusammengehen „cum aliquibus codicibus hebraicis“<sup>4)</sup>. In der Tat führt die Ausgabe von Chr. D. Ginsburg<sup>5)</sup> eine Handschrift aus der Zeit um 1350 und eine im Jahre 1419 vollendete, sowie noch die Drucke von Soncino vom

<sup>1)</sup> Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam Versionem ad codicum fidem iussu Pii Pp. XII cura et studio monachorum Abbatiae Pontificiae Sancti Hieronymi in Urbe Ordinis Sancti Benedicti edita (V) Liber Samuelis ex interpretatione Sancti Hieronymi cum praefatione et variis capitulorum seriebus. Romae, Typis Polyglottis Vaticanis 1944. Unter der Praefatio ist natürlich der bekannte Prologus Galeatus des hl. Hieronymus zu verstehen.

<sup>2)</sup> Das „et“ des *textus receptus* am Anfang hat in den uns erhaltenen griechischen Handschriften keine Stütze. Eine Kopula am Anfang des Satzes haben (vgl. die Ausgabe von Brooke und McLean) die armenische und die äthiopische Übersetzung; sie kann aber dort einer freien Übertragung ihr Dasein verdanken. Origenes kennt ein solches *καὶ* offenbar auch nicht, vgl. M. Stenzel in ZAW NF XX (1945/8) 32.

<sup>3)</sup> Liber Psalmorum cum Canticis Breviarii Romani. Nova e textibus primigeniis interpretatio latina cum notis criticis et exegeticis cura professorum Pontificii Instituti Biblici edita (Romae 1945) 323 s.

<sup>4)</sup> a. a. O. zur Stelle.

<sup>5)</sup> The Earlier Prophets, London 1926.

Jahre 1485/86 und 1488 als Zeugen für belohaj an, und diese Angabe könnte aus Kennicott und Giov. Bern. de Rossi noch vervollständigt werden<sup>9)</sup>. Wir haben hier den (keineswegs alltäglichen) Fall, wo wir eine gebotene Textform auf hebräische Handschriften zurückführen können.

Es handelt sich jetzt darum, die beiden Lesarten gegen einander abzuwägen. Nun bietet der Masorertext, der nach dem Ausweis der ächten Vulgata zu m i n d e s t e n schon im 4. Jahrhundert n. Chr. existierte, ein doppeltes bejahwe. Zweimal wird also gesagt, daß etwas, was mit der Beterin vorgeht, „in Jahwe“ geschieht. Dieses „in Jahwe“ ist ein Motiv, das abgewandelt wird, hier in einer Weise, die praktisch auf die in der antiken Rhetorik wohlbekannte Form der „Epiphora“ hinauskommt<sup>7)</sup>. Das Kunstmittel der „Motivabwandlung“ ist nun alt. Möglicherweise ist es eine Erfindung der Sumerer, die es in ihrer Kultpoesie ausgiebig verwerten, oft in einem Umfang, der für unser Empfinden zu einer unerträglichen Monotonie wird. Die Semiten haben diese Stilform zunächst übernommen, sie aber bald, weil ihrem ästhetischen Empfinden nicht entsprechend, stark beschränkt<sup>8)</sup>. Selbst eines der umfanglichsten Beispiele, die sich für diese Kunstform im Alten Testamente finden, nämlich Ps 29 (Vulg. 28), ist bereits gegenüber dem Sumerischen erheblich reduziert, und an unserer Stelle wie anderwärts ist die motivabwandelnde Gruppe auf zwei Glieder zusammengeschrumpft. Die Lesart belohaj beseitigt sie nun ganz. Das heißt aber: sie stellt einen weiteren, und zwar den letzten Schritt in der Richtung auf ein Stilprinzip dar, das ganz gegensätzlicher Natur ist, weil es den Wechsel im Ausdruck fordert, das Gegenteil aber geradezu verpönt. Dadurch erweist sie sich aber als sekundär. Der scheinbar „jüngere“ Masorertext dieses Verses stellt sich also als der ältere, weil ursprüngliche und daher „richtige“ heraus, d. h. als der vom Verfasser gewollte. Wir wissen nicht, ob dem Hieronymus auch solche Handschriften vorlagen, welche belohaj boten; wenn ja, dann müßte man sagen, daß er einen sicheren Instinkt bewies, als er sich entschied, denen zu folgen, welche mit unserem Masorertext bejahwe lasen.

Da der Ausdruck „exaltatum est cornu meum“ für unser Empfinden ungewöhnlich ist, besteht vielleicht die Neigung, dem Übersetzer den Vorwurf zu machen, er habe durch allzu sklavische Wörtlichkeit einen „Hebraismus“ beibehalten. Es ist also nicht überflüssig, zu bemerken, daß auch dem Lateiner das Horn Sinnbild der Kraft und des mit ihr verbundenen Hochgefühls ist. In unserem Zusammenhang ist besonders instruktiv die folgende Strophe des Horaz (Carm. III 21, 17—20):

„Tu (Bacchus!) spem reducis mentibus anxiis  
Virisque et addis cornua pauperi,  
Post te nec iratos trementi  
Regum apices neque militum arma.“

In dem Satz „neque enim est alius extra te“ ist „alius“ ein Zusatz gegenüber dem hebräischen Text. Auch das neue Psalterium liest mit einer unwesentlichen Abweichung („alius est“ statt „est alius“) ebenso. Ein solcher Zusatz ist für das indogermanische Sprachempfinden nötig, damit der Satz ein klares Subjekt „hat“. Schon die Septuaginta hat dies empfunden, indem sie *ἄγιος* einfügte: *ὅτι ἐστὶν ἄγιος πλὴν σου*. Sie wählt gerade dieses Adjektiv, um einen vollkommenen Parallelismus herzustellen: nachdem im ersten Glied ein ethisches Prädikat steht, bringt sie in den beiden andern gleichlautende Aussagen (neben *ἄγιος* als Wiedergabe von sur *ḏizaios*). Aber notwendig ist das nicht, ja nicht einmal richtig. Denn *qadosch* ist hier als Substantiv gebraucht, nicht als Adjektiv, und ist geradezu Synonym für „Gott“. Der Sinn ist: Es gibt keinen „Heiligen“ (= Gott) wie Jahwe; in diesen Zusammenhang paßt aber „alius“ ausgezeichnet hinein.

<sup>9)</sup> Da mir weder B. Kennicotts *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus* (Oxford 1776/8) noch J. B. de Rossi's *Variae Lectiones Veteris Testamenti* (Parma 1784/8) zur Verfügung stehen, kann ich nur verweisen auf „Biblia Hebraica . . . ad fidem recensionis masoreticae cum variis lectionibus ex ingenti copia codicum mss. a Benj. Kennicott et J. B. de Rossi collatorum edita curantibus J. Christoph. Doederleinio et Jo. Henrico Meisnero. Halae et Berolini 1818.“

<sup>7)</sup> E. König, *Stilistik, Rhetorik, Poetik* in bezug auf die biblische Literatur komparativisch dargestellt (Leipzig 1900) 299.

<sup>8)</sup> Vgl. dazu meine „Sumerisch-akkadischen Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen“ (Paderborn 1922) 139—144.

<sup>9)</sup> Die Septuaginta stellt das zweite und dritte Glied um (so schon S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Texts of the Books of Samuel* 2nd. edition, Oxford 1913,24), denn *καὶ οὐκ ἐστὶν δίκαιος ὡς ὁ θεὸς ἡμῶν* entspricht offenbar dem *we'en sur ke'onehu*. Durch diese Umstellung soll vermieden werden, daß die beiden *agim* zu nahe aufeinander folgen.

„Fortis“ ist Wiedergabe von sur = „Fels“. Das neue Psalterium bietet daher: „neque petra similis Deo nostro.“ Gegen diese wörtliche Übersetzung, die das Bild beibehält, ist natürlich nichts einzuwenden. Die Vulgata setzt die Sache für das Bild — ein Verfahren, das sich in alten und neuen Übersetzungen beobachten läßt. „Fortis“ als Wiedergabe von sur, wenn dieses im Sinne von „Gott“ steht, findet sich bei Hieronymus öfter; vgl. 2 Sm 22,34f; 23,3; Jes 17, 10; 26, 4; 30, 29; 44, 8; 51,1. Wo hat er diese Gleichung her? Wir wissen, daß Jes 30,29 Aquila das hebräische sur mit στερεός, Symmachus mit κραταιός wiedergegeben hat. Beide Vokabeln können durch „fortis“ übersetzt werden. Man kann aber auch geltend machen, daß das Targum an unserer Stelle sur mit taqqif (= stark) wiedergibt. Diese Gleichung findet sich auch sonst bei den Targumisten; vgl. etwa Dt 32,15; 2 Sm 22,32.47; 23,3; Jes 17,10; 26,4; 44,8; 51,1. Dann hätte also Hieronymus aus der rabbinischen Überlieferung geschöpft. Es wäre müßig, darüber zu streiten, welche von beiden Möglichkeiten zutrifft. Es braucht sich gar nicht um ein Entweder—Oder zu handeln. Daß Aquila und Symmachus einerseits und die „Hebraei“, wie Hieronymus seine rabbinischen Gewährsmänner zu nennen pflegt, andererseits in diesem Punkte übereinstimmten, war dem Hieronymus gewiß ein Beweggrund, sich beiden anzuschließen<sup>10</sup>).

Schwieriger ist V. 3. „Nolite multiplicare loqui sublimia gloriantes“ entspricht hebräischem al tarbu tedaberu gebahah gebahah. Die Übersetzung ist im ersten Teile wörtlich, ohne sklavisch zu sein, im zweiten aber ohne Zweifel frei. Um so mehr ist zu beachten, daß der lateinische Text genau so viele Wörter enthält wie der hebräische, nämlich fünf. Das ist kein Zufall, denn diese Erscheinung ist auch sonst zu beobachten<sup>11</sup>). Dadurch wird bekräftigt, was von vornherein zu vermuten ist: daß nämlich „gloriantes“ das zweite gebahah wiedergeben will. Diese Manier erinnert an die freie Art, wie mancher Infinitivus absolutus übersetzt wird<sup>12</sup>). Da also „sublimia gloriantes“ den beiden gebahah entspricht, gehören diese Worte ebenso zusammen wie ihre hebräischen Äquivalente<sup>13</sup>). Daß die Vorlage des Hieronymus mit dem Masoralextext übereinstimmt, leidet keinen Zweifel. Nun wird freilich dessen Ursprünglichkeit bestritten. Daraus erklärt es sich, daß auch das neue Psalterium den Satz in der Form bietet: „nolite multa loqui superbe“, also das zweite gebahah tilgt. Das geht auf die Anmerkung der Biblia Hebraica zurück, wonach dieses mit der Septuaginta zu streichen sei. Tatsächlich lesen der Codex Vaticanus und die mit ihm gehenden Handschriften *μη κανχασθε και μη λαλειτε υψηλα*. Aber die Recensionen des Origenes und des Lukian lesen *υψηλα μετ υπεροχης*, womit das *εις υπερβολην* des Symmachus übereinstimmt. Damit wäre das doppelte gebahah in das 3. Jahrhundert nach Christus zurückverfolgt. Andererseits erlaubt die freie Art der Übersetzung, welche die Septuaginta an dieser Stelle aufweist, keinen zwingenden Schluß, daß in der Vorlage der vom Codex Vaticanus vertretenen Recension das zweite gebahah nicht stand; es kann einfach vom Übersetzer ausgelassen worden sein. Nun kann man freilich sagen, es schieße metrisch über und sei also sekundär. Aber wie die Dinge stehen, ist es besser, das Metrum nach dem Text zu bestimmen, als den Text nach einem — vielleicht willkürlich konstruierten — Metrum zu „verbessern“, zumal weiterhin geltend zu machen ist, daß der Masoralextext hier die auch sonst nicht seltene rhetorische Figur der Epizeuxis oder Geminatio bietet<sup>14</sup>). Es ist daher berechtigt, wenn z. B. M. Rehm, der neueste Bearbeiter der Bücher Samuel, das doppelte gebahah stehen läßt<sup>15</sup>).

Die Vulgata fährt fort: „recedant vetera de ore vestro“<sup>16</sup>). Wie steht das zu dem Urtext jese 'ataq mippikem? 'ataq heißt „froh“, wie sich aus Ps 31, 19; 75, 6; 94, 4 ergibt; „alt“ aber heißt 'attiq. Man könnte nun meinen, Hieronymus habe diese beiden Wörter verwechselt. So einfach liegt die Sache nun doch wohl nicht, denn in seinem Psalterium iuxta Hebraeos übersetzt er Ps 31, 19; 75, 6 'ataq ebenfalls mit „vetus“, Ps 94, 4 mit „antiquus“. Aus der Septuaginta hat er diese Auffassung nicht. Die „Drei“ (d. h. Aquila, Symmachus und Theodotion) bieten, soweit sie erhalten sind, zu

<sup>10</sup>) Vgl. meine „Einführung in die lateinische Bibel (Paderborn 1928) 102—110; ZAW NF XVII (1940/1) 256.

<sup>11</sup>) Beispiele aus dem Buch der Sprichwörter wird die Dissertation meines Schülers P. Longinus Kapler O.S.B. bringen.

<sup>12</sup>) Einführung in die lateinische Bibel (Paderborn 1928) 117.

<sup>13</sup>) Der Asteriscus im Brevier sollte also vor „sublimia“ stehen.

<sup>14</sup>) E. König a. a. O. 155—157.

<sup>15</sup>) Dr. M. Rehm, Die Bücher Samuel, Würzburg 1949.

<sup>16</sup>) „Recedant vetera“ in dem bekannten Fronleichnamshymnus ist natürlich Reminiscenz an unsere Stelle.

den in Rede stehenden Stellen andere Übersetzungen (Aquila *μεταρῶς* Symmachus *ἁρομῶς*), kommen also als Quelle für Hieronymus nicht in Frage<sup>16a</sup>). Auch die rabbinische Tradition, soweit ich sehe, bietet nichts, was ihn auf diese Übersetzung hätte bringen können. Ist er also von sich aus auf diese Auffassung gekommen, so darf man wohl darauf hinweisen, daß das nächstverwandte „veterator“ aus der Bedeutung „einer, der (in einer Beschäftigung) alt geworden ist“ auch jenen pejorativen Sinn entwickelt hat, den wir im Deutschen mit „alter Fuchs“, „geriebener Kerl“, „abgefeimter Schurke“ ausdrücken. Die Frage wäre nun, ob sich nicht im Spätlatein Belege dafür finden ließen, daß auch „vetus“ eine solche pejorative Bedeutung entwickelt hat. Dann wäre die Gleichung 'ataq = „vetus“ nicht einmal als falsch zu bezeichnen.

Ein schwierigeres Problem bietet „recedant“. Es entspricht natürlich dem jese. Der Sinn des Vulgatatextes ist: „es weiche das ‚Alte‘ aus eurem Munde“, was nur heißen kann: „führt es nicht mehr im Munde, laßt ab von derartigen Reden.“ Das würde sich gut in den Zusammenhang einfügen. Es fragt sich nun aber, ob sich das philologisch halten läßt. Schon die Septuaginta hat eine andere Auffassung vertreten. Sie übersetzt jese mit *μη ἐξελεθάτω*, ergänzt also die Negation aus der vorhergehenden Verschälte, wo sie ja tatsächlich steht. Damit hat sie bis in die neueste Zeit viele Nachfolger gefunden. Das neue Psalterium z. B. übersetzt ganz in ihrem Sinne: „neque insolentia prodeat ex ore vestro“, und M. Rehm liest in seiner eben erwähnten Bearbeitung der Bücher Samuel: „nicht komme freche (Rede) aus eurem Munde.“ Man kann sich für diese Auffassung darauf berufen, daß die Negation, die im ersten Glied eines Parallelismus steht, auch für das zweite Satzglied gelten kann. Dafür gibt es ja tatsächlich eine Reihe von Beispielen. Aber Alfons Schulz hat, wie mir scheint, mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß unsere Stelle mit diesen nicht auf einer Linie steht: es fehlt die Einheit des Subjekts, welche die beiden Parallelglieder, für die diese eine Negation gilt, miteinander verbindet<sup>17</sup>). Ferner weist er auf 1 Sm 25, 37; Prv 22,10 und Thren 1,6 hin, wo jese in der Bedeutung „verschwinden“ gebraucht wird. Die erste und die letzte dieser Stellen sind mit unserem Texte besonders nahe verwandt, weil in beiden jese mit der Präposition *min* verbunden ist<sup>18</sup>). Dabei fällt auf, daß Schulz die Vulgata mit keinem Wort erwähnt. Er scheint sie bei der Übersetzung und Erklärung unserer Stelle gar nicht beachtet zu haben, sondern unabhängig von ihr zu seiner Auffassung gekommen zu sein. Solche Übereinstimmung eines Auslegers aus dem Altertum, der vielfach nur instinktmäßig handeln konnte, und eines modernen Exegeten, der alle philologischen Hilfsmittel einsetzen kann, ist zum mindesten interessant. Man kann aber weitergehen und sagen, daß die Auffassung der Vulgata philologisch durchaus statthaft, ja vorzuziehen ist.

Die neue Ausgabe zeigt weiterhin, daß die alten Handschriften fortfahren. „*quoniam deus scientiarum Dominus est*“, während wir gewohnt sind, „*quia*...“ Inhaltlich ist diese Variante ja belanglos. Aber gerade bei den Partikeln kommt es oft vor, daß sie durch Synonyma ersetzt werden. Nachdem „*quia*“ in der lateinischen Bibel sehr häufig ist, kann man es schon für möglich halten, daß Hieronymus das Bedürfnis fühlte, einmal „*quoniam*“ zu sagen, und so wird die neue Ausgabe das Richtige getroffen haben. Im übrigen hat in diesem Stichus die uns aus dem Brevier geläufige Form den ursprünglichen Text erhalten. Es bleibt also z. B. bei der Lesart „*deus scientiarum*“. Das ist eine wörtliche Wiedergabe von *el de'ot*. Der hebräische Plural ist ein Pluralis amplitudinis, der in diesem Fall zum Ausdruck bringen soll, daß Jahwe über eine *de 'ah*, eine Erkenntnis, verfügt, welche die des Menschen weit überragt. Aber auch hier müssen wir mit dem Vorwurf vorsichtig sein, Hieronymus habe sich durch die Herübernahme dieses Plurals eines Hebraismus schuldig gemacht. Denn der Pluralis amplitudinis ist keineswegs eine Eigentümlichkeit des Hebräischen oder überhaupt des Semitischen, sondern war auch den „klassischen“ Völkern bekannt<sup>19</sup>).

<sup>16a</sup>) Vgl. F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt* (Oxford 1875) zu den angeführten Stellen.

<sup>17</sup>) A. Schulz, Die Bücher Samuel übersetzt und erklärt. 1. Halbband. Das erste Buch Samuel. (Münster 1919) 28.

<sup>18</sup>) a. a. O.

<sup>19</sup>) W. Havers, „Zur Bedeutung des Plurals“ in der „Festschrift für Kretschmer“, Wien 1926, 39 ff., hat einen umfassenden Gebrauch des Pluralis amplitudinis auch in den indogermanischen Sprachen nachzuweisen gesucht. E. Löfstedt, *Syntactica I*, 2. Aufl. (Lund 1942) 27–65 macht zwar erhebliche Abstriche, gibt aber doch zu, daß der Plural „steigernd, erweiternd und amplifizierend“ wirken kann (a. a. O. 51 f.).

Der dunkelste Teil des V. 3 ist aber der letzte Stichus: „et ipsi praeparantur cogitationes.“ Der Schwierigkeit durch die Annahme auszuweichen, der Text sei an dieser Stelle verderbt, ist uns durch die neue Ausgabe verwehrt, die zu diesem Satze auch nicht die kleinste Variante bietet. Der Text geht zweifellos auf Hieronymus zurück. Wir müssen also zusehen, wie wir mit ihm fertig werden. Nun hat offenbar schon die Vorlage frühzeitig dem Verständnis Schwierigkeiten bereitet, wie das Ketib unserer Ausgaben *welo' nitkenu 'alilot* neben dem *Qeré welo(w) nitkenu 'alilot* beweist. Ohne Zweifel ist aber das letztere im Recht: „und von ihm werden geprüft die Taten“ ist ein guter Parallelismus zum vorhergehenden „ein Gott der Erkenntnis ist Jahwe“<sup>20</sup>). Wenn die Vulgata nun „et ipsi“ bietet, so ist klar, daß sie mit dem *Qeré* unserer Ausgaben geht. Aber wie ist es näherhin zu fassen? Man ist wohl zunächst geneigt, darin einen einfachen Dativ zu sehen. Aber wie ist dann „praeparantur cogitationes“ zu erklären? Schon die (fälschlich dem Walafrid Strabo von der Reichenau zugeschriebene Glossa ordinaria faßt „praeparantur“ im Sinne von „manifestantur“<sup>21</sup>). Es würde also etwa zu übersetzen sein: „und vor ihm liegen offen die Gedanken.“ Das paßt scheinbar gut zu dem vorausgehenden Stichus. Aber schon vom Standpunkt der lateinischen Lexikographie muß ein — meines Erachtens entscheidender — Einwand erhoben werden: wird wirklich „praeparare“ auch im Sinne von „manifestare“ gebraucht? Meines Wissens ist das nicht der Fall. Die eben skizzierte Auffassung ist eine Verlegenheitslösung, welche eine Schwierigkeit aus der Welt schaffen will. Ferner ist doch die Frage zu stellen: läßt sich bei dieser Auffassung der Wortlaut der Vulgata als Übersetzung des hebräischen Textes verstehen?

Nun entspricht „praeparantur“ dem *nitkenu*, „cogitationes“ dem *'alilot*. Auch Ez 21,29 (Vulg. 24); Zeph 3,7; und im Psalterium iuxta Hebraeos Ps 9,12; 103,7; 105,1; 141,4 gibt Hieronymus *'alilah*, das „Tat“ bedeutet, durch „cogitatio“ wieder. Im Griechischen entspricht hier und Ez 21,29 *ἐπιτηδεύματα*, das auch sonst in der Septuaginta als Wiedergabe vom *'alilah* vorkommt (1 Chr 16,8 Ps 9,11). Wie dieses griechische Wort das Streben, aber auch die Beschäftigung bedeutet, so muß auch „cogitatio“ durchaus nicht nur den abstrakten Gedanken bezeichnen, sondern wird — nicht nur in der biblischen, sondern auch in der profanen Latinität — auch im Sinne von Plan, Vorhaben gebraucht. Was „praeparantur“ = *nitkenu* betrifft, so findet sich diese Gleichung nur hier. Sie hat aber ebenfalls in der Septuaginta zu unserer Stelle ihr Vorbild: *καὶ θεὸς ἐτοιμάζων ἐπιτηδεύματα αὐτοῦ*. Obwohl der Satz hier aktiv gewendet ist<sup>22</sup>), kann doch kein Zweifel sein, daß *ἐτοιμάζων* dem *nitkenu* entspricht. Es ist ferner leicht festzustellen, daß schon in der Vetus Latina die Gleichung *ἐτοιμάζειν* = „(prae)parare“ nicht selten ist. Nun fällt aber die Auffassung „praeparare“ = „manifestare“ völlig zusammen, da das zugrundeliegende Verbum — gleichviel ob wir an die hebräische oder an die griechische Vorlage denken — nie in diesem Sinne gebraucht wird.

Dann kann aber „ipsi“ kein gewöhnlicher Dativ sein, sondern muß im Sinne von „ab ipso“ stehen, also das wirkende Subjekt der im Passiv geschilderten Handlung bezeichnen. Dieser Gebrauch des Dativs findet sich ja auch in der profanen, selbst der klassischen Latinität, und ist auch der Vulgata nicht fremd. Das bekannteste Beispiel dürfte wohl Gen 14,19 sein: „benedictus Abram deo excelso (Ie'el 'eljon).“ Die neue Ausgabe der Vulgata läßt bereits erkennen, daß diese Konstruktion öfter angewandt wurde, als der *textus receptus* vermuten läßt; ein Beispiel aus den Büchern Samuel findet sich 1 Sm 20,33, wo wir statt „definitum esse a patre“ nunmehr lesen müssen „definitum esse patri“. Die Vulgata wäre also zu übersetzen: „Und von ihm werden Pläne vorbereitet“<sup>23</sup>). Auch bei den „Erkenntnissen“, deren Gott Jawe ist, handelt es sich nicht — oder wenigstens nicht nur und nicht in erster Linie — um theoretische Einsichten, sondern um praktische Entschlüsse, um vorgesehene Maßnahmen, in unserem Zusammenhang natürlich um ein richtendes und strafendes Einschreiten gegen die, welche „Freches“ reden.

<sup>20</sup>) Wie an anderen Stellen, so wird auch hier unser *Qeré* von einer Reihe von Handschriften schon im Text geboten.

<sup>21</sup>) PL CXIII 542.

<sup>22</sup>) Es ist durchaus nicht nötig, eine vom Masoratext verschiedene Vorlage anzunehmen. Nachdem der vorhergehende Stichus ein aktiver Satz ist, wurde der folgende ebenso gestaltet, um den Parallelismus zu vervollkommen. Dieses Prinzip ist auch sonst in der Septuaginta angewandt worden. Von einem ähnlichen Vorgang in der Vulgata werden wir gleich zu sprechen haben.

<sup>23</sup>) Allioli hat: „vor ihm liegen offen die Gedanken.“ Ähnlich bietet Loch und Reischl. Das geht natürlich auf die Glossa ordinaria zurück.

V. 4 ist „superatus est“ freie Übersetzung von *chattim* = „zerbrochen“, die wohl durch das *ἡσθένησεν* der Septuaginta irgendwie beeinflusst ist. Im folgenden Stichus ist der aktive Satz wenikschalim *azeru koach* = „und die Strauchelnden gürtten Kraft um“ wieder ins Passive gewendet: „et infirmi accincti sunt robore.“ Diese freie Übersetzung kann mehrere Gründe haben. Das Prophetentargum hat die passivische Form ebenfalls: *wejt'abdan lehon nissin ugeburan* — „es werden getan für die (dat. commodi!) (Wunder)zeichen und Kraft(taten)“. Es könnte also rabbinischer Einfluß vorliegen. Aber da der erste Stichus passivisch ist, wäre auch denkbar, daß die Umformung in der Absicht geschah, auch im zweiten Satz die gleiche Form zu setzen wie im ersten und so einen vollkommenen Parallelismus zu gewinnen. Aber noch ein anderer Gesichtspunkt kann mitgewirkt haben. Betrachtet man nämlich „accincti sunt robore“ unter rhythmischem Gesichtspunkt, so stellen diese Worte die 2. Clausel Ciceros (Doppelcreticus) dar, und zwar in ihrer „schweren“ Form: Molossus statt Creticus (accincti sunt) + Creticus (robore). Berücksichtigt man, daß zur Zeit des Hieronymus die quantifizierende Klausel bereits weithin durch den accentuierenden Cursus verdrängt war, so ist „accincti sunt robore“ als Cursus tardus zu bezeichnen. Die wörtliche Übersetzung „accingunt robur“ hätte keinen rhythmischen Satzschluß ergeben, wenigstens keinen Cursus<sup>24</sup>). Diese drei Möglichkeiten brauchen sich nicht auszuschließen. Sie können — bewußt oder unbewußt — neben- und miteinander wirksam gewesen sein.

„Infirmi“ = nikschalim geht auf die Septuaginta zu unserer Stelle zurück (*ἡσθένεις*), die diesen Wortstamm überhaupt gerne zur Wiedergabe des Verbums kaschal verwenden let. Das ist dadurch begründet, daß diese Wurzel aus der Bedeutung „straucheln“ schon im Alten Testament die andere: „erschöpft sein“ entwickelt hat (vgl. etwa Jes 5,27; Ps 105,37; 2 Chr. 28,15). Möglicherweise hat auch mitgewirkt, daß das Participioschkel im Neuhebräischen die Bedeutung „schwach sein“ (von einer prozeßrechtlichen Position, aber auch von einem physischen Zustand gesagt) angenommen hat.

In V 5 müssen wir mit der neuen Vulgata „saturati“ lesen statt des „repleti“ unserer Drucke, das mit der Septuaginta (*πληρεῖς*) übereinstimmt, und aus einer Form der Vetus Latina erst spät eingedrungen ist, wie der Apparat der neuen Ausgabe ausweist<sup>25</sup>). Will man diese Lesart nicht nach einer noch vielfach angewandten, aber zu einfachen Methode aus der Unachtsamkeit eines anonymen Schreibers erklären, so kann man vermuten, daß die zweimalige Verwendung der Form „saturati“ in dem einen Satz als ungeschöner empfunden wurde. Nun ist richtig, daß Hieronymus als geschulter Stilist Wert darauf legt, mit dem Ausdruck zu wechseln. Aber er konnte ebensogut hier die rhetorische Figur des *Kyklos* oder der *Inclusio* beabsichtigt haben<sup>26</sup>), die in diesem Falle durch den Inhalt nahegelegt war. „Saturati“ drückt übrigens das *sebe'im* des hebräischen Textes genauer aus als „repleti“. Geblieben ist „prius“, das zur Verdeutlichung eingesetzt wurde.

Statt „pro panibus“ ist, wie die neue Ausgabe zeigt, „pro pane“ zu lesen, was genau dem hebräischen *ballechem* entspricht. „Panibus“ ist wieder Reminiscenz aus der Vetus Latina, aber deshalb interessant, weil diese der Vulgata eigentlich gar nicht konform ist, denn sie lautet im engen Anschluß an die Septuagintavorlage: „pleni panibus minorati sunt.“

„Et famelici saturati sunt“ ist dagegen einstimmig bezeugt. Es entspricht hebräischem *ure 'ebim chadelu*, wörtlich: „die Hungrigen hören auf“; zu ergänzen ist natürlich wie der Parallelismus zum Vorhergehenden nahelegt, „sich um ihren Lebensunterhalt zu verdingen“. Wir könnten, wenn auch in freier Weise, geradezu übersetzen: „aber die Hungernden feiern.“ Auch Hieronymus umschreibt mehr, als daß er übersetzt. Fragen wir uns, wie er dazu kam, so bieten unsere Quellen allerdings nur die Übersetzung, die Symmachus gegeben hat: *ἀνερωεῖς ἐγένοντο* = „sie wurden unbedürftig“. „Saturati sunt“ könnte Wendung dieses negativen Ausdrucks ins Positive sein.

Eine *crux interpretum* ist „donec sterilis peperit . . .“ Hieronymus setzt hier die gleiche Interpunktion und Vokalisation voraus, die wir in unserem Masoralextext haben.

<sup>24</sup>) Vgl. meine Abhandlung „Zur Stilgeschichte der alten Bibelübersetzungen . . . 2. Rhythmische Satzschlüsse in der Vulgata“ in ZAW NF XX (1945/8) 212–231. Ich hoffe, auf dieses Thema demnächst zurückkommen zu können.

<sup>25</sup>) Auch bei Gregor dem Großen und Beda findet sich diese Lesart, wie ebenda belegt wird.

<sup>26</sup>) E. König a. a. O. 300.

<sup>27</sup>) So z. B. der Codex Einsidlensis 2. vgl. S. Berger, Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale XXXIV (Paris 1895) 128.

Aber was soll das heißen: „bis daß die Unfruchtbare gebiert.“ Ist das wirklich der Sinn des Textes, so ist er rätselhaft, um nicht zu sagen: unverständlich. Aber man scheint schon früh geglaubt zu haben, ihn so fassen zu müssen. Die Septuaginta umgeht die so entstehende Schwierigkeit, indem sie 'ad mit *ὄτι* wiedergibt; das Targum läßt es aus. Auch das neue Psalterium scheint es nicht anders zu machen; es bietet einfach: „sterilis parit . . .“ Aber das sind Gewaltlösungen, die nicht weiterhelfen, ebenso wie die noch von der *Biblica Hebraica* vorgeschlagene „Verbesserung“ des 'ad in 'abod<sup>27a)</sup>. Man könnte nun annehmen, Hieronymus habe hier einfach die Auffassung seiner rabbinischen Gewährsmänner übernommen, sich aber über deren Sinn so wenig Gedanken gemacht, wie es diese selber getan zu haben scheinen<sup>28)</sup>. Aber muß das 'ad notwendig als „bis daß“ erklärt werden? Neuere Erklärer, zuletzt M. Rehm, fassen es als 'ad = „(in) Ewigkeit“. Das ist erwägenswert und gibt einen guten Sinn. Aber es besteht noch eine andere Möglichkeit, für die sich unter den älteren Exegeten z. B. der bekannte Dom Augustin Calmet O.S.B. entschieden hat: er faßt 'ad als „quin et“ = „ja sogar“<sup>29)</sup>. Auch Augustin Arndt S. J.<sup>30)</sup> bietet in seiner Bibelübersetzung: „Ja, die Unfruchtbare . . .“, was sachlich auf dasselbe herauskommt. Freilich ist das durch einen Rückgriff auf das Hebräische gewonnen. Es ist nun zu beachten, daß auch das bekannte Wörterbuch von Gesenius eine solche Bedeutung („sogar“) kennt und dafür außer unserer Stelle noch Hagg 2,19 und Hi 25,5 anführt. Nun kennt Hieronymus diese Bedeutung von 'ad wenigstens Hi 25,5, wo er hen 'ad jareach welo ja'ahil übersetzt: „ecce luna et iam non splendet“ = „sogar der Mond leuchtet nicht.“ Es wäre also nicht ausgeschlossen, daß er auch an unserer Stelle die gleiche Auffassung gehabt hätte. Die Frage ist nur, ob er „donec“ in einem solchen Sinne gebraucht haben kann. Diese Möglichkeit darf nicht ausgeschlossen werden. Wie uns ein Blick in den *Thesaurus Linguae Latinae* lehrt, wird „donec“ gerade in der Periode, in der die *Vulgata* entstand, auch im Sinne von „denique“, also zum Ausdruck des Abschlusses und des Höhepunktes einer Gedankenreihe gebraucht<sup>31)</sup>. Es ist richtig, daß „donec“, wie es scheint, nur hier in dieser Bedeutung in der *Vulgata* vorkommt. Aber auch außerhalb der Bibel ist es in diesem Sinn offenbar nicht häufig verwendet worden. Aber es mag Zufall sein, daß die Belege nicht zahlreicher sind<sup>32)</sup>. Es handelt sich vorläufig um eine Hypothese; sollte sie sich bewähren, so hätte also A. Arndt mit seiner Übersetzung das Richtige getroffen — freilich unbewußt, denn zu seiner Zeit war die erwähnte Nebendeutung von „donec“ bestimmt noch nicht bekannt.

Statt „plurimos“ hat das Hebräische *schib'ah* = „sieben“. Hier wird anstatt der Übersetzung eine Erläuterung geboten. Die Siebenzahl ist Sinnbild der Fülle. An sich würde auch der Positiv „multos“ völlig genügen. Der Superlativ ist hier, wie so oft im Spätlatein, sozusagen nicht ernst zu nehmen: er ist faktisch nicht mehr als ein Positiv und nur gesetzt, weil er einen volleren Klang hat.

V. 6 ist mit den älteren Handschriften „deducit ad infernum et reducit“ zu lesen. Zwar ist auch das uns gewohnte „ad inferos“ stark bezeugt. Daß es mit dem Text der *Vetus Latina* übereinstimmt, wie wir aus dem Apparat der neuen Ausgabe ersehen, bräuchte an sich kein Gegenargument zu sein, da die Fälle, wo sich Hieronymus selber an die alte Übersetzung angeschlossen, auch nicht selten sind. Sowohl „ad infernum“ wie „ad inferos“ ist als eine durchaus richtige Übersetzung von *sche'ol* zu bezeichnen. Man kann schwer abschätzen, ob „infernum“ oder „inferi“ häufiger war; immerhin kann man sagen, daß „ad infernum“ seltener ist als „ad inferos“, so daß die Argumentation berechtigt ist: wäre „ad inferos“ ursprünglich, so wäre schwer zu erklären, wie es an unserer Stelle in der handschriftlichen Überlieferung in so weitem Maße durch das seltenere „ad infernum“ verdrängt werden konnte. Das

<sup>27a)</sup> Wenn das neue Psalterium das *chadalu* durch „a labore cessant“ wiedergibt, so wird nicht klar, ob „a labore“ nur zur Verdeutlichung beigefügt ist, oder ob es auf der erwähnten „Verbesserung“ beruht. Der Kommentar gibt darüber keine Auskunft.

<sup>28)</sup> Auch die jüdischen Ausleger des Mittelalters sind über dieses 'ad, soviel ich sehe, sorglos hinweggegangen. Nur der bekannte Raschi († 1106) erklärt: „während (be'od) die Unfruchtbare sieben gebiert, sieht die Kinderreiche dahin.“ Er faßt also den zweiten Teil als einen mit dem *Waw apodosis* eingeleiteten Hauptsatz. Das ist wenigstens ein Versuch, das Problem zu lösen.

<sup>29)</sup> *Commentarius Literalis in omnes libros Veteris Testamenti III* (Wirceburgi 1790) 563.

<sup>30)</sup> *Allioli* übersetzt: „so daß die Unfruchtbare sehr viele Kinder gebiert.“ Das ist eine Gewalt- und Notlösung; eine konsekutive Bedeutung von „donec“ ist nicht belegt.

<sup>31)</sup> *Thesaurus Linguae Latinae* V, 1, 2003, 45–54.

<sup>32)</sup> Interessant ist aber als ein spätes Beispiel dieses Sprachgebrauchs die 1. VI. des *Officium* des hl. Johannes Baptista de la Salle (15. Mai): „Donec, virtutibus omnibus conspicuus . . . obdormivit in Domino.“ Beachte die Interpunktion, welche „donec“ an die Spitze eines Hauptsatzes stellt! Wie alt ist dieses Formular?

spricht für die Ursprünglichkeit der letzteren Lesart. Zu dieser Auffassung führt aber auch noch folgende Erwägung, die sich wieder auf die Beobachtung der Rhythmik des Satzschlusses gründet. „(ad) infernum et reducit“ ist ein *Cursus trispondiacus*, dagegen „(ad) inferos et reducit“ ein *Cursus velox*. Letzterer ist der beschwingtere, tönendere und daher auch der bevorzugte. In unserem Falle kommt noch dazu, daß „(ad) inferos et reducit“ auch als eine völlig richtig gebaute 3. Klausel Ciceros (*Creticus + Doppeltrochäus*) betrachtet werden kann. Das konnte diese Lesart denen empfehlen, welche an den Schriften Ciceros sich geschult hatten. Es war also auch unter diesem Gesichtspunkt leichter denkbar, daß „infernum“ durch „inferos“ verdrängt wurde als umgekehrt.

V. 8 lesen wir: „ut sedeat cum principibus et solium gloriae teneat.“ Die Übersetzung ist sinngemäß, aber frei. Die hebräische Vorlage bietet nämlich: *lehoschib 'im nedibim wekisse kabod janchilum* = „um (sie) bei Fürsten sitzen zu lassen und ihnen einen Ehrenthron als Erbe zu geben“<sup>33)</sup>. Das heißt aber: im Urtext haben wir im ganzen Satz ein einheitliches Subjekt, nämlich Jahwe. Beachtet man dies, so erscheint die Übersetzung des Hieronymus geradezu befremdlich. Denn es ist ein Anliegen der antiken Stilistik und Rhetorik, Perioden mit einheitlichem Subjekt zu bauen, und diese Forderung ist ja im Hebräischen erfüllt. Auch die Septuaginta hat durch ihre wörtliche Übersetzung dieser Stilregel ganz unbewußt entsprochen, und Aquila, Symmachus und Theodotus werden es wohl nicht anders gehalten haben. Ja, in der ganz ähnlichen Stelle Ps (Vulg. 112), 8 hat Hieronymus in seinem *Psalterium iuxta Hebraeos* ohne Bedenken wörtlich übersetzt: „ut eum sederet faciat cum principibus“. Sollte ihn das Fehlen eines Objektsuffixes bei *lehoschib* irre gemacht haben?<sup>34)</sup>

„*Cardines terrae*“ entspricht dem *mesuqe ha'ares*. Der Ausdruck ist schwierig. Man übersetzt ihn gewöhnlich: „die Säulen der Erde“, — so tut auch das neue *Psalterium* —, wofür man sich auf 1 Sm 14,5 berufen kann. Dort wird *masuq* von einem hochragenden Felsen gebraucht, einem „Felszahn“, der also sehr gut mit einer Säule verglichen werden kann. Daß die Erde auf Säulen ruht, ist Ps 75 (Vulg. 74), 4 und Job 9,6 vorausgesetzt. Nun ist „*cardo*“ die (obere und untere) Angel, in der sich die Türe dreht, aber auch die diese beiden Punkte verbindende Linie. In der Geographie und Astronomie wurden zunächst der Nord- und Südpunkt „*cardines*“ genannt, später auch der Westpunkt. Vom Ostpunkt ist meines Wissens die Bezeichnung „*cardo*“ nicht ausdrücklich überliefert. Aber in der *Vetus Latina* ist Jer. 49, 36 „*a quattuor cardinibus caeli*“ Wiedergabe von *ἐκ τῶν τεσσάρων ἄκρων τοῦ οὐρανοῦ*<sup>35)</sup>, und in der Übersetzung der Ezechielhomilien des Origenes bezeichnen die *quattuor cardines terrae* „die vier Himmelsrichtungen“<sup>36)</sup>. Also sind „*cardines terrae*“ der Nord-, Süd-, West- und Ostpunkt der Erdscheibe, auf denen sie ruhend gedacht ist. Nun kennt zwar auch das hebräische Alte Testament die Vorstellung von den „vier Enden der Erde“ (Dt 22,12 und oft), aber daß die „Säulen“, auf denen sie gegründet ist, gerade an diesen stehend gedacht sind, läßt sich nicht beweisen. Freilich wüßte ich auch keine Stelle aus der geographischen Literatur lateinischer Zunge zu benennen, welche die vier Angelpunkte als *S t ü t z e n* bezeichnet, auf denen die Erde ruht. Aber jedenfalls ist mit dem Ausdruck „*cardines terrae*“ eine Redeweise in die Bibel eingeführt, welche aus dem römischen Kulturkreis stammt, dem der gelehrte Mönch von Bethlehem angehörte<sup>37)</sup>.

V. 9 entspricht „*conticescent*“ dem JDMW des hebräischen Konsonantentextes. Die Masora vokalisiert *jiddamu* = „sie werden vernichtet“. Hieronymus denkt an das *Qal* (*jiddemu*), das „erstarren“, „verstummen“ heißt. Aus der Septuaginta hat er diese Auffassung nicht, da diese hier sich vom Text erheblich entfernt; die „Drei“ sind uns zu dieser Stelle nicht erhalten. Aber die *Peschittha*, d. h. die syrische Übersetzung, hat ebenfalls „sie werden schweigen“ (*nischatqon*). Nun ist längst bekannt, daß die alttestamentliche *Peschittha* weitgehende Abhängigkeit vom Judentum zeigt. Es ist also

<sup>33)</sup> Die pluralischen Suffixe zeigen, daß es sich im Vorausgehenden um kollektive Singulare handelt.

<sup>34)</sup> Der *Codex Vindobonensis* liest allerdings „ut sederet“ statt „ut *coifocet*“ oder „*sedere facit*“, wie andere atlatische Zeugen haben, vgl. den Apparat zur Stelle bei Brooke und McLean. Sollte Hieronymus von einem atlatischen Text in der Art des *Cod. Vindobonensis* beeinflusst sein?

<sup>35)</sup> *Thesaurus Linguae Latinae* III, 444,61. Der *Vetus Latina*-Text dieser Stelle stammt aus Tyconius 4 p. 49,19 = Burditt, *The Book of Rules of Tyconius*, Cambridge 1894.

<sup>36)</sup> PL XXV 738.

<sup>37)</sup> Weiteres zu diesem Problem in meiner Abhandlung: Griechisch-römische Bildung und christliche Theologie in der Vulgata des Hieronymus, in *ZAW NF XVII* (1940/1) 251–269.

zu vermuten, daß der mit ihr an dieser Stelle übereinstimmende Hieronymus von seinen rabbinischen Gewährsmännern beeinflusst ist. Daß das richtig ist, ergibt sich daraus, daß noch der mittelalterliche Exeget Rabbi David Kimchi die Deutung kennt: „sie werden schweigen mit ihrem Lärm und ihrer Gottlosigkeit“ (jischequ merig-scham werisch'atam).

Im folgenden müssen wir, wie uns die neue Ausgabe belehrt, „in fortitudine“ lesen, nicht „in fortitudine sua“, wie der *textus receptus* bietet. Letzteres geht auf ein *αὐτοῦ* zurück, das der Lukianrecension eigentümlich ist, wie wir aus der großen Ausgabe von Brooke und McLean wissen, und ist aus einem von daher beeinflussten Zweig der *Vetus Latina* eingedrungen. Es ist also tatsächlich zu streichen. Dadurch wird der Vulgatatext nicht nur dem Hebräischen völlig konform, das ja auch kein Possessiv-Verhältnis ausdrückt, sondern auch dem lateinischen Stilgefühl besser angepaßt, das im Gebrauch des Possessivpronomens äußerste Sparsamkeit verlangt<sup>38)</sup>.

V. 10 ist „*Dominum formidabunt adversarii eius*“ eine freie, aber sinngemäße Übertragung. Wörtlich wäre zu übersetzen: „Jahwe — es sollen erschrecken seine Widersacher.“ Es ist ein Versuch, den *casus pendens* Jahwe organisch in den Satz einzugliedern. Nun antizipiert dieser ja das Possessivsuffix von *meribaw*, ist also logisch ein Genetiv. Also müßte es eigentlich heißen: „*Domini adversarii formidabunt*.“ Es ist aber klar, daß die von Hieronymus gewählte Fassung einem lateinischen Leser, der zum Urtext keinen Zugang hat, viel verständlicher ist.

Die neue Ausgabe fährt fort: „*super ipsos in caelis tonabit*“ und schließt sich so wiederum enger an den Urtext an, als die uns geläufige Fassung, die ein „*et*“ vorausschickt. „*super eos*“ faßt das *L(J)W* ganz richtig im generellen Sinn.

Die zehn Verse des *Canticum Annae* sind natürlich nur ein kleiner, ja man möchte sagen, winziger Ausschnitt aus dem gewaltigen Übersetzungswerk, das die *Vulgata* darstellt. Es ist deshalb unmöglich, aus ihnen bereits ein vollständiges Bild von der Persönlichkeit ihres Urhebers zu gewinnen. Aber sie vermögen bereits einen Eindruck davon zu vermitteln, daß bei der Würdigung der *Vulgata* eine Vielzahl von Gesichtspunkten zu berücksichtigen ist. Im Grunde genommen ist das nur die Folge der Tatsache, daß im Bereich der lateinischen Christenheit des Altertums niemand in biblischen Dingen ein so reiches Material zur Verfügung hatte wie Hieronymus, und selbst in der östlichen Mittelmeerwelt kommt ihm nur Origenes (+ 254) gleich. Aber was er mit unermüdlichem Fleiße in sich aufnahm, wurde nicht auf eine leere Platte aufgetragen, um mechanisch reproduziert zu werden, sondern ging in eine hochbegabte und in mancher Beziehung eigenwillige Persönlichkeit ein. Schon das macht die Erforschung der *Vulgata* zu keiner leichten Aufgabe. Dazu kommt ja dann noch die Schwierigkeit, daß alles Geschichtliche mehr oder minder ein Torso ist, und so stehen wir auch bei mancher Stelle der *Vulgata* vor dem „*non liquet*“, weil uns der Weg, den ihr Urheber vom Urtext zu seiner Übersetzung gegangen ist, unauffindbar geworden ist und vielleicht für immer abgebrochen bleiben wird. Die Beschäftigung mit der *Vulgata* ist ein wichtiges Anliegen der Exegese, ja der theologischen Wissenschaft überhaupt, aber sie ist weder für die Forschung, noch für die Lehre eine Vereinfachung ihrer Aufgabe.

<sup>38)</sup> Vgl. dazu W. Süß, *Studien zur lateinischen Bibel I. Augustins Locutiones und das Problem der lateinischen Bibelsprache*. (Tartu [Dorpat] 1933) 89—92.