

PHILOLOGICA
LATINO-HIBERNICA:
NAVIGATIO SANCTI BRENDANI

Diplomarbeit
zur Erlangung des Magistergrades der Philosophie
eingereicht an der
Geisteswissenschaftlichen Fakultät
der Universität Wien

von

David STIFTER

Wien, Dezember 1997

VORBEMERKUNGEN

Grundlage dieser Arbeit ist der (noch provisorische) Text der *Navigatio Sancti Brendani Abbatis* (NSB) in der Edition von Frau Doz. Michaela ZELZER, den sie mir im Juni 1997 zur Verfügung stellte. Alle Zitate entsprechen ihrer Textgestaltung, auch wenn meine eigenen Untersuchungen zu anderen Ergebnissen führten. Entsprechend zitiere ich auch nach der Paragraphen- und Zeileneinteilung dieser Edition; nur meine Kapiteleinteilung folgt der von SELMER 1959.

Das Hauptaugenmerk meiner Untersuchung bestand darin herauszufinden, ob sich für einzelne schwierige Stellen Entscheidungen zwischen verschiedenen Lesarten aufgrund von Parallelen in altirischen Texten, aufgrund altirischer Substraterscheinungen¹ oder aufgrund typischer Hibernolatinismen treffen lassen. Der Untersuchung lag die Arbeitshypothese zugrunde, dass die NSB von einem irischen Autor verfasst wurde. Genügend Argumente dafür hoffe ich im Hauptteil der Arbeit gesammelt zu haben. Für eine komprimierte Darstellung der Argumente siehe **Appendix A: Wer hat wann wo die NSB geschrieben?** und **Appendix C: Liste irischer Züge und Motive in der NSB.**

Die von mir zum Vergleich herangezogenen altirischen Texte, *Immram curaig Máele Dúin* (ICMD), *Immram curaig Úa Corra* (ICUC) und *Immram Snedgusa ocus Mac Ríagla* (ISMR), gehören dem sogenannten *immrama*-Genre an, das märchenhafte Seereisen schildert. Daneben verwendete ich auch noch *Immram Brain maic Febail* (IB), eine den *immrama* nahestehende Geschichte, sowie zwei Vertreter der Visionsliteratur, *Fís Adamnáin* „Die Vision des Adomnán“ und die lateinische *Visio Tnugdali*. Bei der Zitierung irischsprachiger Texte hielt ich mich an deren Editionen, sodass die irische Orthographie in meiner Arbeit dementsprechend uneinheitlich ist.

Zur Untersuchung der Frage nach altirischen Substrateinflüssen dienten mir hauptsächlich das *Dictionary of the Irish Language Based Mainly on Old and Middle Irish Material* (DIL) und die *Grammar of Old Irish* (GOI).

Bei der Untersuchung typisch hibernolateinischen Sprachgebrauchs halfen mir einige Artikel und Arbeiten zu diesem Thema (LÖFSTEDT 1965, BIELER 1975, HERREN 1984), sowie der Vergleich mit PLUMMERS *Vitae Sanctorum Hiberniae* (VSH), ADOMNÁNS *Vita Columbae* (VC) und einigen anderen Texten.

Neben diesem Schwerpunkt der Arbeit widmete ich mich aber auch zahlreichen allgemein textkritischen Fragen, die nicht durch Heranziehung des Altirischen zu klären sind, sondern sich durch den Sprachgebrauch der NSB selbst entscheiden lassen. Dazu stellte ich teilweise umfangreiche lexikostatistische Untersuchungen an. Stellen, die unklar überliefert sind, wo ich aber der Meinung war, dass sich Prof. ZELZER für die richtige Lesung entschieden hatte und ich selbst keine neuen Argumente bringen konnte, übergang ich meistens stillschweigend.

¹ Ich bin mir bewusst, dass man auf der Suche nach altirischen Substrateinflüssen in einer Art *self-fulfilling prophecy* geneigt ist, in Frage kommende Formen eher dem Altirischen zuzuschreiben, als vielmehr allgemeinen sprachlichen Erscheinungen des Mittellateinischen. Daher sollten die betreffenden Passagen mit kritischer Vorsicht gelesen werden.

Zu Stellen, die Gabriele SOCHER 1990 bereits erschöpfend in ihrer Arbeit über die grammatischen Besonderheiten der NSB behandelt hatte, schrieb ich nichts mehr, außer, wo ich zu detaillierteren oder anderen Erkenntnissen kam, oder wo ich ihr widersprechen musste.

Aufgrund des Fehlens geeigneter Hilfsmittel konnte ich sicherlich nur zu einem Bruchteil der Ergebnisse gelangen, die in der NSB noch 'ihrer Entdeckung harren'. Unter diesen Hilfsmitteln verstehe ich ein lateinisch-altirisches Wörterbuch, mit dessen Hilfe es möglich wäre, auf der Stelle altirische Parallelen im großen Corpus der vernakulären Literatur zu finden. Zur Feststellung des lateinischen Sprachgebrauchs in hibernischen Texten wären computerisierte Ausgaben (der VSH und der anderen hibernolateinischen Literatur) notwendig, die aber momentan auch nur ein Desiderat sind. Damit wären sicherlich wesentlich genauere, bessere und auf jeden Fall mehr Ergebnisse zu erzielen.

VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN:

Dicuil	Dicuili Liber de Mensura Orbis Terrae (TIERNEY 1967)
DIL	Dictionary of the Irish Language. Based Mainly on Old and Middle Irish Materials. Compact Edition, Royal Irish Academy 1990
Fél.	Félire Óengusso Céili Dé (STOKES 1905)
GOI	A Grammar of Old Irish (THURNEYSSEN 1946)
IB	Immram Brain (MEYER 1895)
ICMD	Immram Curaig Maíle Dúin (OSKAMP 1970)
ICUC	Immram Curaig Úa Corra (STOKES 1893)
ISMR	Immram Snedgusa 7 Meic Ríagla (Prosaversion A) (STOKES 1888 a)
ISMR	Immram Snedgusa 7 Meic Ríagla (Prosaversion B) (THURNEYSSEN 1904)
LL	Lebor Laigen („Book of Leinster“)
NSB	Navigatio Sancti Brendani Abbatis
RBen.	Regula Benedicti 1992
Thes.	Thesaurus Palaeohibernicus (STOKES, STRACHAN 1901)
VC	Vita Columbae (ANDERSON 1961)
VNSB1	Vita Prior et Navigatio St. Brendani Abbatis Clonfertensis (HEIST 1965)
VSB1	Vita Prima St. Brendani (VSH I)
VSB2	Vita Secunda St. Brendani (VSH II)
VSH	Vitae Sanctorum Hiberniae (PLUMMER 1910)

Zusätzliche Handschriften:

M _p	V. 3. 4. der Primate Marsh Bibliothek, Dublin, Herkunft unbekannt, 15. Jh. (M in VSH)
R _p	Rawlinson B 485, Bodleian Library, Oxford, 14. Jh. Herkunft Inis na naomh, Loch Ríbh (R ₁ in VSH)

KOMMENTARTEIL

KAPITEL I

§ 1, 1 f. Sanctus Brendanus ... ortus fuit:

Wie die meisten irischen Heiligenviten und altirischen Sagen oder Legenden beginnt auch die NSB mit der Vorstellung des Protagonisten und seiner Abstammung². Von den 33 Viten in den *Vitae Sanctorum Hiberniae* (VSH) beginnen 24 mit der Formel *sanctus / beatissimus X de (genere) Y ortus / oriundus fuit / originem traxit* (oder dgl.), wobei Variationen möglich sind. Meistens werden Sippe und Heimatregion genannt, manchmal auch nur die Region. Die NSB passt somit völlig in dieses für irische Heiligenbiographien typische Schema. Auffällig ist jedoch, was nicht gesagt wird: Wie bereits ORLANDI (1968, 139) bemerkt hat, wird der Name der Insel Irland nicht erwähnt, auch nicht im weiteren Verlauf der Geschichte. Demgegenüber nennen 19 der VSH Irland entweder gleich in der Herkunftsformel oder zumindest in einem der ersten Sätze der Biographie. Von den restlichen 14 Viten bieten elf den Namen Irlands im weiteren Verlauf, nur drei erwähnen ihn überhaupt nicht.

Dieser Umstand erscheint mir für die NSB als bemerkenswert: das völlige Verschweigen der Heimatinsel des Protagonisten deutet möglicherweise darauf hin, dass entweder die NSB in Irland selbst, bzw. für ein irisches Publikum verfasst wurde, oder zumindest auf einer derartigen, jedoch 'primitiveren' Vorlage beruht, denn nur für irische Leser wäre die Information, dass Brendan aus Irland stammt, als selbstverständliches Wissen vorauszusetzen gewesen. Dass der Autor mit dem Verschweigen Irlands für kontinentale Leser unwichtige Details fortlassen wollte, erscheint nicht wahrscheinlich, da ja die genaue Kenntnisse der irischen (politischen) Geographie voraussetzenden Angaben *de genere ... Mumenensium* (§ 1, 1 f.) für kontinentale Leser, die nicht die irische Vorliebe für genealogische Tabellen teilen, noch weniger interessant sind, als der Umstand, dass die Handlung der Erzählung auf der Insel Irland ihren Ausgang nimmt.

§ 1, 1 Brendanus:

Die Herleitung des Namens ist ungewiss. In den Hss. der NSB und ihren volkssprachlichen Übersetzungen erscheinen zahlreiche Varianten des Namens (*Brandanus, Brandinus, Brandon, Brandenus, Brendinus, Prandanus, Grandanus, Brandarus, Brandaris, Brandulphus*, etc.; vgl. SELMER 1959, 100), doch haben sie, da sie teilweise offensichtlich durch Volksetymologie nach Wörtern der Volkssprachen umgebildet wurden³, für die Frage nach der Etymologie des irischen Namens keine Bedeutung. Die überwiegende Zahl der NSB-Hss. bietet die Lesart *Brendanus*, die außerdem noch durch linguistischen Vergleich

² Für die säkulären Erzählungen mögen einige Beispiele zur Illustration genügen: *Boí rí-brugaid amrae for Laignib Mac Dathó a ainm* „Es gab einen berühmten König und Bewirter unter den Leinstermännern, M. D. sein Name“, der Beginn der Sage *Scéla Muicce Maic Dathó* „Geschichte vom Schwein Mac Dathós“. Oder ein Beispiel mit genauerer Personenangabe: *Rí amra ro boí for Laignib .i. Rónán mac Aeda, 7 Ethni ingen Chummascaig maic Eogain do Désib Muman na farrad*. „Einen berühmten König gab es unter den Leinstermännern, nämlich Rónán Sohn des Aed, und Eithne Tochter des Cummascach Sohn des Eogan von den Déisi in Munster war seine Gemahlin“, der Beginn von *Fingal Rónáin* „Rónáns Verwandtenmord“.

³ So z.B. die Volksetymologie des Namens als „Feuer“ oder „Fackel“ nach Deutsch *Brand* oder Französisch *brandon*, die SELMER (1959, 100) erwähnt.

mit altirischen Texten gesichert ist (s.u.), sodass wir mit Sicherheit davon ausgehen können, dass *Brendanus* die originale Lesart des Namens ist.

Den neuesten Versuch einer Etymologisierung hat Jürgen UHLICH (1996) unternommen. Er unterscheidet für das Irische zwei verschiedene Namen, *Brendan* und *Brénainn*, die zwar beide auf das gleiche Etymon zurückgingen, aber zu verschiedenen Zeiten aus dem Britannischen bzw. Cymrischen entlehnt und in weiterer Folge im Irischen auch noch vermischt worden seien, wobei die jüngere Form die ältere schließlich verdrängt habe. Ob diese Vermutung zutrifft, ist für die vorliegende Arbeit ohne Belang, da die zweite Form *Brénainn* nach UHLICH ohnehin erst im 9. Jh. übernommen wurde und daher für die Frage nach dem Namen eines Heiligen des 6. Jh. irrelevant ist.

Für die erste Namensform *Brendan* vermutet UHLICH, dass das altbritannische **briZantī-nos*⁴ als uririsch **briZandīnos* übernommen wurde, das dann nach den üblichen irischen Lautgesetzen über **breZandenah* zuerst frühaltirisch **breZnden* und schließlich *Brenden* ergab. *Brenden(us)*, in der VC belegt, ist eine frühaltirische Form von klassisch altirischem *Brendan*⁵, welches sich als *Brendanus* latinisieren lässt.

Da UHLICH bei der Übernahme des Wortes ins Irische *nt* durch *nd* ersetzen lässt, nimmt er als Entlehnzeitpunkt etwa das 5. Jh. an, als das Irische keine stimmlosen Konsonanten nach Nasalen mehr besaß und diese bei Fremdwörtern durch die stimmhaften Varianten substituierte (vgl. als bekanntestes Beispiel altbritannisch *plantā* > altirisch *cland* „Familie“, oder vulgärlatein *ancura* > altirisch *ingor* „Anker“, nach MCCONE 1996, 77).

Allerdings besaß das Irische zu diesem Zeitpunkt auch die Lautfolge *an* nicht, sondern nur die allophonische Variante *æn*, das auch als Lautsubstitution für *an* in Fremdwörtern eintrat, wie *ingor* direkt zeigt (MCCONE 1996, 77). Somit müsste die korrekte Form, in der altbritannisch **briγantīnos*⁶ ins Irische übernommen worden wäre, **briγændīnah* lauten. Das *æn* wäre nach den üblichen irischen Lautwandeln gegen Ende des 5. Jh. zu *ln* gehöhnt worden, und mit der Kürzung unbetonter Langsilben, der ersten Palatalisation, Senkung und Apokope erhielten wir zunächst ein **briγ'ln'd'en*⁷, das nach der Synkope zu **briγ'n'd'en* würde, das, falls wir einmal UHLICHs *ad-hoc*-Regel „-Znd- > -nd- (vor der verbleibenden Gruppe ohne Ersatzdehnung)“ (1996, 6) ungeprüft zulassen, für Frühaltirisch und klassisches Altirisch in altirischer Orthographie ein **Brinden* als Name für den Heiligen ergäbe.

In der von UHLICH aufgestellten *ad-hoc*-Regel, um die Kürze der ersten Silbe und das Schwinden des lenierten *g* zu erklären, liegt der zweite Schwachpunkt der Ableitung, da einerseits dieses Wort das einzige Beispiel für den Wandel überhaupt darstellt, und andererseits dort, wo *γ* ansonsten regulär schwindet, immer Ersatzdehnung eintritt (MCCONE 1996, 122 ff.). Daher muss UHLICHs Etymologieversuch zurückgewiesen werden.

Insgesamt finden sich in UHLICHs Artikel allerdings einige interessante Beobachtungen, die die bisher üblichen Etymologien widerlegen. Die ältesten Belege in irischen Hss. für den

⁴ Die Vorform für das Neucymrische *brenin*, pl. *brenhinoedd* „König“.

⁵ Allerdings setzt dieser klassisch altirische Wandel von *Brenden* > *Brendan* voraus, dass das *nd* nichtpalatal war, was wiederum Auswirkungen auf die mögliche Etymologie hat. Zumindest muss in der Zeit des archaischen Irisch ein nichtpalataler Konsonant vor dem *nd* oder ein nichtpalataler Vokal zwischen *n* und *d* geschwunden sein. UHLICHs Etymologie lässt ein nichtpalatales leniertes *g* vor *nd* schwinden.

⁶ Ich verwende das gebräuchlichere *γ* für UHLICHs *Z* (leniertes *g*).

⁷ Apostroph steht für Palatalität des vorausgehenden Konsonanten.

Namen (wo er nicht in der Texttradition durch die späteren Formen *Bre(a)nainn* oder *Bré(a)-nainn* ersetzt wurde) lauten latinisiert Nominativ *Brendenus*, *Brendinus*; Genitiv *Brendini*, *Brendeni*, *Brendani*; Dativ *Bréndeno* (?) / *Bre'ndeno* (?)⁸, Akkusativ *Brendinum*; Vokativ *Brindane* (UHLICH 1996, 1). Dieses relativ bunte Bild ließ MEYER 1912, 437 vermuten, dass es im Frühaltirischen zwei hypokoristische Formen auf *-éne* und *-íne* gegeben hätte, die dann später durch das verbreitete Deminutivsuffix *-án* verdrängt worden wären.

Doch die Verteilung in *ADOMNÁNS Vita Columbae*, einem Text, der in die Zeit des Frühaltirischen fällt⁹, ist klar Nominativ *Brendenus*, Genitiv *Brendini*. „Diese [Verteilung] erweist ... einen kurzen Vokal in der zweiten Silbe, d.h., der Latinisierung zugrunde liegen frühaltirisch Nom. **Brendċn* und Gen. *Brendċn*“¹⁰ (UHLICH 1996, 5).

Nach einer Untersuchung der Wiedergabe irischer Namen bei *ADOMNÁN* kommt UHLICH zum Schluss, dass es drei Latinisierungstypen (A, B, C, mit den Unterkategorien A 1 und A 2) gibt, wobei „in Typ A ... ursprünglich die lateinisch Flexionsendung an die entsprechende frühaltirisch Kasusform angefügt wird (A 1), doch kann daneben auch die unmarkierte Nominativform zur alleinigen Grundlage der Latinisierung gemacht werden (A 2) ... Im Falle des hier besprochenen (älteren) Namens liegen also nicht mehrere verschiedene (früh)air. Suffixableitungen vor, sondern ein und dieselbe Form in verschiedenen Entwicklungsstadien: frühair. Nom. *Brendċn*, Gen. *Brendċn*, jeweils latinisiert zu *Brendenus*, *-o* und *Brendin-i* (mit v.l. *Brenden-i* nach Typ A 2); > klassisch-air. *Brendan*, Gen. *Brendain* ..., dieses erneut latinisiert zu *Brendan-us*“¹¹ (l.c.)

Das oben erwähnte ‘bunte Bild’ der Schreibweisen ergibt sich somit einerseits aus eindeutig verteilten Kasusvarianten, andererseits orthographischen Variationen oder Analogien in späteren Texten und Handschriften, deren Grundlage die Kasusvarianten sind. Die schließlich bekannteste lateinische Form des Namens (*Brendanus*, *Brendani*) erweist sich als die später erfolgte, neuerliche Latinisierung des klassisch altirischen Paradigmas Nominativ *Brendan*, Genitiv *Brendain*. Konsequenterweise ist also der latinisierte Name des Heiligen mit kurzem *a* und Betonung der ersten Silbe auszusprechen.

Wenn UHLICHs Beobachtung zutrifft, dass Nominativ *Brenden(us)*, Genitiv *Brendin(i)* die ältesten Formen sind, widerlegen diese auf jeden Fall die alte Etymologie des Namens *Brendanus* als latinisiertes Hypokoristikon zu *Brénainn*, die Heinrich ZIMMER (1889, 143) ange-deutet und Kuno MEYER (1912, 436) explizit formuliert hat. Letzterer erklärt die übliche irische Form des Namens *Brénainn* als Bahuvrīhi-Kompositum *Brén-find* „Stinkhaar“. Davon würde das Deminutiv auf *-án* sowohl im Frühaltirischen als auch im klassischen Altirisch Nominativ *Bréndán*¹², Genitiv *Bréndáin* lauten, was latinisiert

⁸ Diese Form aus dem *Book of Armagh* Ad. 29^b (Thes. II 275, 13) ist die einzige in dieser ‘ersten’ Form des Namens, die einen Akzent trägt (genauer: der Akzent steht über dem *r*, da über dem *e* eine *n*-Ligatur steht). Daher wird er für diese eine Stelle „ad hoc ... nicht als Längezeichen, sondern als lat. Betonungsmarkierung erklärt“ (UHLICH 1996, 13).

⁹ Geschrieben um das Jahr 690. Wenngleich der Text auch in Latein abgefasst ist, so gibt er uns doch in der Schreibung der irischen Namen einige Hinweise auf die Lautung des Irischen zu dieser Zeit, da Irisch selbst so früh noch nicht geschrieben wurde (bzw. uns keine Hss. aus dieser Zeit direkt erhalten sind).

¹⁰ Ein ganz normales Paradigma der maskulinen o-Deklination des Altirischen.

¹¹ D.h. nach Typ A 2.

¹² Meines Wissens gibt es keinen alten irischen Beleg mit langem *á* der zweiten Silbe. Neuirisch *Bréandán* ist eine künstliche Neubildung nach *Brendanus*.

Brendanus, *Brendani* gäbe. Doch scheitert diese Erklärung an zwei Einwänden: Erstens findet die Palatalität des *-nn* in *Brénainn* keine Begründung und müsste ein solches Kompositum ganz korrekt **Brénand* ergeben (UHLICH 1996, 2). Zweitens lässt sich damit das belegte frühaltirische *Brendenus* (mit kurzer zweiter Silbe) nicht erklären.

Die dem lateinischen *Brendanus* angeblich zugrunde liegende, durch die ältere Forschung geisternde irische Namensform *Bréndán*¹³ erweist sich somit als *ghostword*, als Phantasiekonstrukt der Grammatiker.

Weiters setzt eine Etymologie als *Brén-find* ein langes *é* für die erste Silbe voraus, für das es jedoch in den ältesten Quellen außer in einem zweifelhaften Fall keinen Nachweis gibt¹⁴. Nach UHLICH ist die neuirische Variante mit dem langen *é* erst mit der zweiten Entlehnung des Namens im 9. Jh. aus dem Cymrischen ins Irische gedungen, als die im Cymrischen aus **briZantinos* weiterentwickelte Form **bre'en(n)hin* zuerst als **breënnain* ins Irische übernommen wurde und dann der irischen Morphologie besser angepasst sich als *Brénainn* verbreitete, wie der Name auch heute noch lautet.

Die Ablehnung von UHLICHs einer Entlehnungshypothese des Namens *Brendan* aus dem Altbritannischen schließt jedoch den zweiten Teil seiner Hypothese nicht aus, dass die Form *Brénainn* im 9. Jh. aus dem Cymrischen kam und den ursprünglichen Namen *Brendan* (bzw. zu dem Zeitpunkt wohl schon *Brenann*¹⁵; für Details siehe UHLICH 1996, 3 f.) aufgrund der Ähnlichkeit verdrängte. Dies würde jedenfalls das *é* der ersten Silbe erklären. Allerdings ist darauf hinzuweisen, dass die Details der Lautanpassungen bei der Entlehnung vom Cymrischen ins Irische auch in diesem Fall nicht völlig gesichert sind. Vor allem bleibt die Frage bestehen, ob ein cymrisches *-nhin* als *-nainn* mit Nichtpalatalität des ersten und Palatalität des zweiten *n* übernommen worden wäre.

Andere alte Erklärungen des Namens, die sich in irischen Handschriften finden, haben außer einem kuriosen keinen weiteren Wert. So z.B. im *Book of Lismore* als *broen-find* „weißer Tropfen“, oder im *Book of Leinster* (LL) als *broen-dian* „schneller Tropfen“ (beides nach MEYER 1889, 143). Wenn diese Formen irgendetwas beweisen, dann zumindest, dass die Quantität der ersten Silbe zur Abfassungszeit der Hss. (LL im 12. Jh.) lang gemessen wurde.

Brendan von Clonfert ist nicht der einzige irische Heilige mit diesem Namen. In LL 366 f. werden 17 Heilige dieses Namens erwähnt, wobei er nach Brendan von Birr an zweiter Stelle erscheint. Im Englischen wird Brendan von Clonfert zur Unterscheidung häufig *St. Brendan the Navigator* genannt.

§ 1, 1 filius Finlocha:

¹³ Besonders die bei MEYER (1889, 143) gebotene Erklärung, wie aus altirisch *Bréndán* mittelirisch *Brénainn* wird, zeigt, dass ihm die Lautgesetze des Irischen noch nicht so genau bekannt waren wie uns heute.

¹⁴ Doch ist eine ursprüngliche Länge des *e* nicht völlig auszuschließen, da die altirische Orthographie bei der Markierung der Vokallänge nicht konsequent ist.

¹⁵ MEYER (1889, 143) bietet u.a. diese Form als eine der orthographischen Varianten, die in irischen Hss. vorkommen, doch er gibt keine Stellenangaben. MEYER war in den irischen Hss. gewiss sehr bewandert, doch es fragt sich, ob diese Form tatsächlich so vorkommt, oder ob er sie aus dem Genitiv *Brenainn* rückgebildet hat.

Filius Finlocha ist die lateinische Entsprechung zu altirisch *mac Finlocha* „Sohn des Findlug“. Der Vater Brendans heißt *Findlug* „Weißer Luchs / Held“(?). Die Form *Fin(d)locha* ist der altirische Genitiv eines u-Stamms, wobei keine lateinisch Flexionsendung hinzutritt. Die älteste belegte Genitivendung altirischer u-Stämme lautet auf -o, doch „...final unstressed -o and -a began to merge as -a quite early ..., around the middle of the seventh century...“ (MCCONE 1996, 139), sodass nur sicher ist, dass diese Form nach dieser Zeit niedergeschrieben wurde. Das Eintreten von *ch* für nichtpalatales leniertes *g* ist eine verbreitete Erscheinung des klassischen Altirisch und ist etwa auf das 8. Jh. datierbar. Die Schreibung von *n* für *nd* erklärt sich aus dem spätaltirischen, mittellirischen Lautwandel *nd* > *nn*, doch sagt sie nichts über die ursprüngliche schriftliche Fixierung der Namensformel aus, da die Substitution *n(n)* für *nd* (bzw. *vice versa*) im Mittellirischen so gängig ist, dass sie der Autor der NSB automatisch vorgenommen haben kann, ohne ansonsten die Schreibweise der Namen zu ändern.

Die Mutter Brendans wird in der Abstammung nicht erwähnt. In der *Vita Prima Sancti Brendani* (VSB1) wird sie *Cara* (altirisch „Freund(in)“ oder lateinisch „Geliebte“?) genannt.

§ 1, 1 nepotis Alti:

Der Vorfahre Brendans heißt hier offensichtlich *Alt(a)e* „Zögling“; *Alt(a)i* ist davon der altirische Genitiv.

In *ADOMNÁNS Vita Columbae* lautet die Angabe *Brendenus mocu Alti*. *Mocu* (später *maccu*) ist ein Wort, das nur im frühesten Altirisch vorkam und bereits im 8. Jh. außer Gebrauch gekommen war. Es wird gewöhnlich als „belonging to the *gens* or family of“, the follg. gen. being the name of the eponymous ancestor“ (DIL 448) verstanden. Doch diese Bedeutung war selbst mittellirischen Autoren bereits unbekannt und sie fassten das Wort (bzw. dessen Abkürzung *mcu*) als *macc uí* / *macc uá* „Sohn des Enkels“ auf, was regelmäßig als *filius nepotis* ins Lateinische übersetzt wurde. Da hier Brendan als *filius* von Findlug, dem *nepos* *Alt(a)e*s erscheint, ist wohl anzunehmen, dass dieser Filiation in Wirklichkeit im Altirischen die Angabe *mocu Alti* zugrunde lag und der mittellirische Autor der NSB diese einfach nicht mehr verstand und sie nach den Gepflogenheiten seiner Zeit uminterpretierte. Eine solche Form *Bre-naínd m. ua Alta* „Brendan Sohn des Enkels von *Alt(a)e*“ findet sich zum Beispiel in den irischen Heiligengenealogien in einer Hs. aus der Mitte des 12. Jh. (Ó RIAIN 1985, Nr. 707.36).

Dass sich *nepos* nicht auf Brendan beziehen kann, dieser also nicht Enkel des *Alt(a)e* ist, zeigen auch die Genealogien des Heiligen im *Martyrologium von Oengus* (*Féilire Oengusso* = *Fél*), 132, wo Brendan in einer Genealogie in der vierten Generation, in einer anderen gar in der siebenten Generation¹⁶ von *Alt(a)e* aufscheint, was gleichzeitig zeigt, dass auch sein Vater Findlug nicht Enkel des *Alt(a)e* ist, sondern die ganze Formel eben auf einem Missverständnis beruht.

Die irischen Heiligengenealogien (Ó RIAIN 1985, Nr. 384) weisen Brendan zusammen mit seinen Brüdern Domaingín, Faichlech und Faelán der Familie der Altraige Chaille der Cíarraige Luachra (Ó RIAIN 1985, Nr. 716.1) zu, die auch in der irischen Übersetzung der *Vita Brendani* erwähnt wird.

¹⁶ *Bre-naínd m. Findloga m. Olchon m. Gossa m. Gabli m. Ecni m. Altae...* (Ó RIAIN 1985, Nr. 127.2)

Ein Problem mit dem Namen *mocu Alti* liegt darin, dass es auf Ogamsteinen aus der betreffenden Gegend eine Gentilangabe *MUCOI AL(L)AT(T)O*¹⁷ gibt, was altirisch *mocu Alto/a* ergeben müsste, wobei *Alto/a* den Genitiv von *Allaid* „der Wilde“ darstellt (McMANUS 1991, 106). Auf die Exaktheit der Namensangaben bei ADOMNÁN ist jedoch an sich Verlass¹⁸, sodass wohl anzunehmen ist, dass es sich bei den Nachfahren des Alt(a)e und denen des Allaid um zwei verschiedene Sippen handelte. Da aber zur Klärung dieser Frage genaue genealogische Studien notwendig wären, die meines Wissens noch nicht unternommen wurden und für die mir in diesem Rahmen die Möglichkeiten fehlen, will ich bei der auch von anderen Autoren gepflogenen Gewohnheit bleiben (so MACMANUS 1991), beide Namen *Alt(a)e* und *Allaid* ohne Entscheidung als Vorfahren Brendans anzuführen.

Allaid / Alt(a)e ist der eponymische Ahn der Altraige (nach CARNEY 1963, 37), „the principal subdivision of the Ciarraige Luachra“ (KENNEY 1929, 408), des bekanntesten Zweigs der Ciarraige¹⁹, der westlich des Slíab Luachra rund um die Bucht von Tráigh Lí / Tralee im nördlichen Teil des Co. Chiarraí / Co. Kerry siedelte, das von ihnen seinen Namen hat. Brendan wurde ihr Schutzpatron, und die Verehrung, die ihm entgegengebracht wurde, zeigt sich noch an der Verbreitung heutiger Ortsnamen wie Cé Bhréanainn / Brandon Bay, Cnoc Bréanainn / Brandon Hill, Brandon Headland, Brandon Point oder Tobar Bhréanainn / Brandon Well in der Gegend.

RYAN (1931, 200 f.) weist darauf hin, dass „recruiting for Irish monasteries seems to have been confined almost wholly to the upper and the middle classes“, und dass „in no case is it mentioned, that the monk was of low degree“, ein Umstand, der, wie man anhand seiner Abstammung von einer prominenten Familie sehen kann, auch auf den Hl. Brendan zutrifft.

§ 1, 1 f. de genere Eogeni:

Die Éoganacht²⁰ waren die Dynastie, die die Herrscher von Mumu / Munster stellten. Laut CARNEY (1963, 37) stammte Brendan nicht von diesen ab²¹, doch er erläutert nicht weiter, wie die Beziehung Brendans zu dieser Familie beschaffen war. Die VSB2 270 erwähnt, dass Brendan *a preclaris parentibus, regali scilicet stemate oriundus* „von berühmten Eltern, nämlich von königlichem Stamme stammte“, doch ob sich das auf die Éoganacht oder die Ciarraige bezieht, oder ob das nur ein ausschmückendes Legendenelement darstellt, lässt sich nicht entscheiden.

Die Éoganacht von Loch Léin sind eine der Untergruppierungen der Éoganacht. Sie werden auch im *Martyrologium von Oengus* erwähnt. Einer der Nachfolger Brendans stammt aus dieser Familie, nämlich *Cuimmini mac Fiachna, comarba Bréanainn Chluana ferta*:

¹⁷ Ogaminschriften werden gewöhnlich in die Zeit vom 4. bis 6. Jh. datiert. Sie zeigen teilweise noch sprachliche Erscheinung des Irischen, die weit vor dem uns in Hss. überlieferten Sprachzustand liegen.

¹⁸ Dass ADOMNÁN an dieser Stelle eine lateinische Genitivendung verwendet hätte (nämlich das -i von *Alti*), ist wohl auszuschließen, da er das ansonsten auch nicht macht. So schreibt er z.B. auch *mocu Aedo* „Sippe des Aed“, und nicht etwa **mocu Aedi*.

¹⁹ Was auch VSB1, 98 erwähnt: *Hic de Kerraigensium genere ortum duxit*. „Er stammte aus dem Geschlecht der Ciarraige.“

²⁰ Éoganacht ist eigtl. ein fem. Kollektivum, das „die Familien, die von Éogan abstammen“ bedeutet.

²¹ Er drückt sich mit folgenden kryptischen Worten aus: „Eogen is regarded as an ancestor of St. Brendan. This, however, is not quite so - ...“ Wie ist das *quite* zu verstehen?

*d'Euganacht Locha Léin dó*²² „Cuimmine mac Fiachna, Erbe Brendans von Clúain Ferta: (er stammt) von der Éoganacht von Loch Léin“ (Fél. 242).

Für den Namen *Eogeni* stellt das zweite *e*, das von allen Hss. gestützt ist, eine sehr alttümliche Schreibung dar. Er wird im klassischen Altirisch *Éogan* geschrieben, aber besaß in der archaischen Zeit ein *e* in der zweiten Silbe. Vgl. die Vorform *IVAGENI* „des Éogan“ auf einer Ogaminschrift (McCONE 1996, 131), sowie die Deminutive *Iogenanus*, *Eugenani* (beides eine einzige Person bezeichnend), *Iogenanum* (eine zweite Person) in ADOMNÁNS VC ii 9 und iii 5, die auf etwa 690 datiert werden kann.

Ein Einfluss des griechischen Namens *Eugenius* auf die Orthographie von *Eogeni* ist nicht auszuschließen. Er wird auch dadurch nahegelegt, dass es eher verwunderlich wäre, wenn der Hauptheld der Geschichte nach altirischer Orthographie *Brendan-us* (nicht frühaltirisch *Brenden-us*) geschrieben würde, ein nur marginal bedeutsamer Charakter allerdings nach frühaltirischer Orthographie *Eogen-us*, nicht altirisch *Eogan-us*.

Auch Máel Dúin wird in der Einleitung von ICMD eine Abstammung von einer Linie der Éoganacht gegeben, nämlich *do Eoganacht Ninais* „von der Éoganacht von Ninuss“.

§ 1, 2 stagni Len:

Wie bereits CARNEY (1963, 37 f.) in seiner Rezension von SELMERS NSB-Ausgabe festgestellt hat, ist SELMER an dieser Stelle der schlechteren (und schwächeren) Handschriftentradition gefolgt. Tatsächlich ist hier das *stagnilen* der Hss. λμ zu lesen. „*Stagnili* has come into being from the false idea that the word in question could only be a Latin adjective agreeing with *regione*. There are in fact two words here: the whole phrase is to be read *de genere Eogeni Stagni Len* and translated ‚of the Eoganacht of Loch²³ Léin‘“ (CARNEY 1963, 38).

Dieser Zweig der oben erwähnten dynastischen Familie herrschte in der Nähe von Loch Léin, einem der Seen von Cill Airne / Killarney und war nach diesem benannt.

Ein anderer Vorschlag zur Emendation dieser Stelle war (nach SELMER 1959, xvii, Anm. 3), mit einer Hs. (London, British Library, Cotton Vesp. A XIV, 104v) *straguili* zu lesen, dieses als *s + traguili* aufzufassen (was immer das *s* sein soll, die Endung eines Genitivs *Eogeni-s*?) und so ein *traguili* zu erhalten, „which is the place name Tralee“. Die altirische Schreibweise für den Namen der Stadt Tralee lautet *Tráig Lí*, und es erfordert einige Phantasie, irgendeine regelhafte Wiedergabe dessen in *traguili* zu erblicken, auch wenn man annimmt, dass der Autor irgendeine lateinische Kasusendung eingefügt hat (aber welche?). Außerdem spricht gegen diese Annahme, dass der Autor ansonsten regelmäßig irische Ortsnamen ins Lateinische übersetzt hat (cf. *Saltus uirtutum*, *Insula deliciosa* etc.), was in diesem Fall ein *litus Li* ergeben hätte, das in einer *Vita S. Brendani Clonfertensis e codice Dublinensi*, die SELMER (1959, xvii, Anm. 3.) zitiert, auch so erscheint.

Der Loch Léin erscheint in den VSH als *stagnum* / *-o* / *-i Leyn* (VSH I, 165; II, 89; II, 90)²⁴, wobei das *y* offensichtlich eine orthographische Variante zu *i* darstellt, dem

²² Neben der Zugehörigkeit zur Éoganacht von Loch Léin ist für ihn auch die zur Éoganacht *Chaisil* „der Éoganacht von Caisel / Cashel“ belegt, denn in einem Fragment, das in Fél. 242, Fn. 3 zitiert wird, heißt derselbe Cuimmine *Cummíne fota mac Fiachnai di Eoganacht Chassil* „Cuimmine, der Lange, Sohn des Fiachna von der Éoganacht von Caisel“.

²³ Laut DIL 437 glossiert *loch* auch in *Irish Glosses* 781 lateinisch *stagnum*.

²⁴ In einer Hs. sogar als *stagnum de Loch Leyn in Kyrrigia* (VSH II, 89).

Palatalitätsmarker im Genitiv Singular. Der Name entspricht dem normalen irischen ‘Seenamensschema’, der aus dem Wort für „See“ altirisch *loch*, lateinisch *stagnum* besteht, gefolgt von einem näher bestimmenden Substantiv im altirischen Genitiv, der in den VSH im Lateinischen entweder direkt beibehalten oder mit einem Genitiv des entsprechenden lateinischen Wortes ausgedrückt wird (z.B. altirisch *Loch Feabail* = *stagnum Feabhail* „See des Feabhal“; *Loch na Corr* = *stagnum gruum* „See der Kraniche“). Diese Konvention, irische Ortsnamen durch lateinische Appellative, qualifiziert durch irische Genitive, wiederzugeben, wird auch schon in der VC eingehalten: z.B. *campus lunge* für irisch *Mag Lunge* „Schiffsebene“²⁵ (ANDERSON 1961, 58). *Stagnum* ist sowohl in ADOMNÁNS *Vita Columbae* als auch in den VSH die reguläre lateinische Entsprechung für altirisch *loch* „See“; *lacus* erscheint jedoch häufiger in *De Locis Sanctis*, z.B. im Ortsnamen *Lacus Cinereth*. Doch in denselben Kapiteln, ja sogar Sätzen, in denen der *Lacus Cinereth* genannt wird, verwendet ADOMNÁN *stagnum* als Appellativum, um über diesen See zu sprechen.

Vielleicht könnte man den NSB-Text sogar zu *stagni Lein* (mit altirischem Genitiv *Lein*) anstatt *stagni Len* emendieren, wenn man an die Konsequenz denkt, mit der der Autor ansonsten irische Genitive in den lateinischen Text gesetzt hat. Die Hss. der NSB weisen *Len* ohne palatalitätsanzeigendes *i* auf, sodass das Wort auf den ersten Eindruck wie ein Nominativ Singular wirkt. Doch der Nominativ zu einem Genitiv *Léin*, wie er im Irischen gut belegt ist, müsste eigentlich *Lían* lauten, was schon grundsätzlich gegen die Annahme spricht, hier läge ein Nominativ vor. Außerdem würde die NSB mit einem solchen Nominativ auffällig der hibernolateinischen Konvention der Wiedergabe irischer Ortsnamen widersprechen. Daher ist davon auszugehen, dass *Len* in der NSB ebenfalls einen Genitiv darstellt. Die Schreibung des palatalitätsanzeigenden *i* nach betontem *e* ist im frühesten Altirisch etwas weniger üblich als nach den übrigen Vokalen (MCCONE 1996, 33), sodass *Len* für **Léin* durchaus akzeptabel ist. Es ist aber nicht auszuschließen, dass das *i* im Laufe der Handschriftentradition ausgefallen ist.

So würde ich mit gebotener Vorsicht für die NSB *Lein*, die üblichere Schreibweise auch im Altirischen, emendieren und einen Ausfall des *i* aufgrund des Fehlers eines des Irischen unkundigen Kopisten annehmen.

§ 1, 2 regionis:

Regio ist, wie ein Blick durch die Indices der VSH zeigt, ein Synonym zu *provincia* und *fines*, die, gefolgt von einem Genitiv Plural, eine bestimmte „Provinz“ im irischen Sinne bedeuten, d.h. eines der fünf Fünftel Irlands, und so dem altirisch *cóiced* „Fünftel, Provinz Irlands“ entsprechen. Die Verwendung der drei Wörter in den VSH scheint keinen Bedeutungsunterschied zu zeigen, allerdings wird *fines* seltener gebraucht.

Wenn die Herkunft einer Person aus einer Provinz ausgedrückt werden soll, wird dazu in den VSH, wie nicht anders zu erwarten, eine Form von *orior* gefolgt von *de* + Ablativ verwendet, z.B. *de prouincia Mumenensium oriundus fuit* (VSH II, 22), *ortum de prouinchia Laginensium* (II, 97). Soll allerdings die Herkunft einer Person aus einem bestimmten Gebiet / Ort, oder einer bestimmten Familie ausgedrückt werden, der weiters durch die Angabe der Provinz näher bestimmt ist, oder soll ganz allgemein ein konkreter Ort durch die Angabe der

²⁵ *lung*e, Genitiv zu *long* „Schiff“.

Provinz, in der er liegt, näher spezifiziert werden, so wird dies in den VSH ausnahmslos durch die Konstruktion *in regione / prouincia* gefolgt vom Genitiv ausgedrückt, z.B. *iuuenis ... de gente que dicitur Arayd Cliach, in regione Mumenie* (VSH II, 243) „ein junger Mann aus der Familie der Araid Cliach in Munster“, oder *de ciuitate sua Rathen in prouincia Mumenie perrexit* (VSH I, 183) „er brach von seinem Kloster Rahan in Munster auf“.

Ich konnte leider keinen Fall in den VSH finden, der der Konstruktion in der NSB völlig parallel ist, wo die Angabe der Provinz bereits ein Attribut zu einem weiteren Ortsattribut im Genitiv darstellt (nämlich zu *stagni Le(i)n*). Ein Beispiel, wo die Provinz als Attribut im ‘zweiten Rang’ erscheint, jedoch als nähere Bestimmung zu einem Relativsatz, gibt es allerdings: *ad locum nomine Enach Truim, qui est in monte Bladhma, in regione Laginensium* (VSH II, 168) „zum Ort namens Enach Truim, der auf dem Berg Bladma in Leinster liegt“.

Regio kann nur dann im Genitiv stehen, wenn es eine Himmelsrichtung näher bestimmt, z.B. *in occidentali plaga regionis nepotum Neill* (VSH I, 211) „im Westen des Gebietes der Uí Néill“. Soll der Name einer Provinz in den Genitiv gesetzt werden, um ein Amt oder eine Person, die dieses Amt trägt, näher zu bestimmen, so wird nie *regio / prouincia / fines* verwendet, sondern der bloße Genitiv Singular des Provinznamen, oder der Genitiv Plural der Einwohner, z.B. *rex Mumenie* (VSH I, 183), *regis Mumenensium* (VSH I, 228).

Mir ist kein Beleg dafür bekannt, dass der Genitiv eines Provinznamen einen anderen Ortsnamen näher bestimmen könnte. Daher ist meiner Meinung nach im Zusammenhang von *stagni Len regionis Mumenensium* gegen die Hss. unzutreffend der Genitiv *regionis* in die Edition gesetzt und auf jeden Fall der Ablativ *regione* beizubehalten.

Eine perfekte Entsprechung der Konstruktion in der NSB findet sich zwar nicht im Lateinischen, jedoch im Altirischen. Im *Martyrologium des Oengus* 98 wird ein *Finan ... o In[i]s Faithlinn for Loch Lein hi Mumain* „Finan ... von Inis Faithlinn / Innisfallen am Loch Léin in Munster“ genannt.

Angeichts der Tatsache, dass in den VSH bei einer näheren Bestimmung eines anderen Ortsnamens durch einen Provinznamen immer eine Konstruktion mit *in regione / prouincia* verwendet wird, und dass, siehe oben, der Genitiv *Len* eigtl. *Lein* geschrieben sein sollte, bin ich geneigt, an dieser Stelle der NSB eine Emendation zu *stagni Lein in regione Mumenensium* vorzuschlagen. Eine Schreibung *Lein in* gäbe einen guten Ausgangspunkt für einen haplogographischen Ausfall von *in*. Danach könnte das *i* von *Lein* ausgefallen sein, und hätte so *stagni len regione* ergeben, was der größte Teil der Hss. bietet.

§ 1, 2 Mumenensium:

Die *Mumenenses* sind im Lateinischen die Einwohner des irischen Fünftels *Mumu* (Munster) und bezeichnen hier das Fünftel selbst. Im Altirischen können, wie ja auch im Lateinischen, die Bewohner für das Land stehen, bzw. müssen wegen des Fehlens eines eigenen Provinznamen stehen (z.B. *Laigin* „die Männer von Leinster“ für *Leinster*, oder *Ulaid* „die Männer von Ulster“ für *Ulster*).

Wie auch beim bereits besprochenen Namen *Eogeni* ist hier das *e* der zweiten Silbe interessant, da es möglicherweise einen Archaismus darstellt. Der Name *Eogenus* lautet im klassischen Altirisch *Éogan*, ebenso ist der Stamm von *Mumu*, von dem Adjektiva abgeleitet werden, im klassischen Altirisch *Muman-* (es existiert auch das entsprechende, davon derivierte lateinische Adjektiv *Mumanenses*) und nur archaisch *Mumen-* (GOI § 330). Doch

dürfte die Form mit *e* am ehesten eine früh petrifizierte latinisierte Variante darstellen, da der Stamm *Mumen-* auch in den VSH die üblichste Form ist.

§ 1, 2 *ortus fuit*:

Das genaue Datum von Brendans Geburt ist nicht überliefert. Eine Angabe in COLGANS *Vita Quarta* des Hl. Patrick sagt, jener *prophetauit ... de sancto Brendano, qui centesimo uigesimo anno post beati uiri [sc. Patricii] obitum oriundus fuit...* (BIELER 1971, 107).

Der Geburtsort Brendans ist ebenso unbekannt. Die Vermutung, die SELMER (1959, xvii, Anm. 3) referiert, es könnte sich um Eanach / Annagh²⁶ handeln, das durch lateinisch *stagnili* wiedergegeben werden sollte, ist durch die Emendation zu *stagni Len* hinfällig. Zu den anderen von ihm referierten Vorschlägen („...Alltraighe Caille, Ciarraighe Luachra ... and Fenit, all very close to Tralee in Kerry...“) lässt sich sagen, dass Alltraighe Caille und Ciarraighe Luachra Sippennamen und nicht Ortsnamen sind. Zu Fenit weiß ich nichts.

Ortus fuit ist in den VSH eine der zahlreichen Variationsmöglichkeiten, die sich für den Ausdruck „stammte aus, wurde geboren“ finden. Am häufigsten finden sich dabei *ortus est* und *oriundus fuit*.

§ 1, 3 in *virtutibus clarus*:

Mit *virtus* ist die Fähigkeit eines Heiligen gemeint, aufgrund seines tugendhaften Wesens Wunder zu wirken, bzw. das Wunder selbst. In der VC scheint *virtus* nur die erste Bedeutung zu haben, denn wenn konkrete Wundertaten gemeint sind, werden diese als *virtutum miracula* oder als *virtutum documentum* bezeichnet. Der Ansatz einer solchen Bedeutung ist auch für die NSB möglich, da die konkreten Wunder, die man auf dem Meer erleben kann, als *miracula* und *portenta* bezeichnet werden (§ 2, 10; § 150, 6), und die Wunder, für die Mernóc bekannt wird, *mirabilia* (§ 3, 7) heißen. *Virtus* erscheint in der NSB in § 1, 3, wo man mit der abstrakten Bedeutung „Wunderbefähigung aufgrund des tugendhaften Wesens“ völlig auskommt, in § 2, 1, wo es in einer Lehnübersetzung aus dem Altirischen steht (→ § 2,1 **saltus virtutum**), und danach nur noch in Psalmenzitat, in denen nur eine abstrakte Bedeutung verstanden werden kann (§ 47, 5; § 76, 6; § 94, 2).

Altirisch *fiurt* wiederum, das aus lateinisch *virtus* entlehnt ist, bedeutet anscheinend bereits vom Beginn seiner Bezeugung an nur „Wunder, Zeichen“ (DIL 309), was sich auch durch altirische ‘Fehlübersetzungen’ aus dem Lateinischen belegen lässt²⁷.

Für *in virtutibus clarus* findet sich in der *Vita Secunda et Quarta Sancti Patricii* mit *in his ... uirtutibus*²⁸... *clarus extitit* (BIELER 1971, 60) eine Parallele.

§ 1, 3 f. *trium milium fere monachorum pater*:

Was die Zahlenangaben der Mönche betrifft, die in irischen Klöstern lebten, „there is a tendency in the literature to reckon these by thousands“ (RYAN 1931, 291). Doch RYAN selbst ist diesen Zahlen gegenüber sehr skeptisch: „It is not likely that any of these [monastic settlements] ever contained a community that could justly be termed enormous.“

²⁶ Ir. *eanach* „Sumpf“

²⁷ z.B. wird in 1 Kor. 12, 28 *uirtutes* „die Kraft, Wunder zu wirken“ u.a. mit *denum ferte* „das Wirken von Wundern“ glossiert (Thes. I, 574).

²⁸ *Virtus* bedeutet hier „Wundertat“.

Die archäologischen Überreste früher irischer Klöster, speziell der Kirchen, lassen kaum den Schluss zu, dass diese mehr als einige Dutzend Mönche beherbergen konnten (cf. auch die Schilderung der *familia Ailbei*, die aus zwei Dutzend Mönchen besteht). Selbst wenn man die Einwohnerzahlen aller Klöster, die der Hl. Brendan gegründet hat²⁹, zusammenrechnet, wird man wohl kaum von Tausenden sprechen können.

In der *Vita St. Carthachi seu Mochuda* (HEIST 1965, 339) ist von *tanta bonorum virorum multitudo* „einer so riesigen Menge an guten Männern“ die Rede, dass ein Zusammenleben nur noch aufgrund göttlicher *largitas* möglich war. Die Zahl beläuft sich auf 847, und man darf wohl davon ausgehen, dass auch diese Zahl fiktional und übertrieben ist.

Möglicherweise ist unter *monachus* das verstanden, was auf Irisch *manach* heißt. Dieses Wort bezeichnet aber nicht nur, wie in der übrigen christlichen Welt, den geistlichen Klosterbruder, sondern auch den „church client“ (KELLY 1988, 39), der in unmittelbarer Nähe des Klosters wohnte, dem Kloster gegenüber abgabepflichtig war und im selben Abhängigkeitsverhältnis zum Kloster stand wie ein Untergebener bzw. Leibeigener zu seinem weltlichen Herrn.

In der oben zitierten *Vita St. Carthachi* wird gesagt, dass die Zahl von 847 Mönchen *exceptis parvulis et servientibus* „exklusive Buben und Diener“ zu sehen sei. Möglicherweise sind unter *servientes* eben solche „church clients“ zu verstehen.

§ 1, 4 monachorum:

Das Wort *monachus* wird in der ganzen NSB nur siebenmal verwendet, gegenüber 153mal *frater*. *Monachus* wird dann gebraucht, wenn die Menge derer ausgedrückt werden soll, die sich einem bestimmten Abt angeschlossen hat, oder wenn der Rangunterschied stärker betont werden soll (§ 1, 4; § 3, 6; § 16, 2; § 58, 1; § 118, 4). Allerdings kann auch *frater*, das den konkreten Klosterbruder meint, in diesen Bedeutungen erscheinen.

In § 135, 9 ist mit *monachus* ganz allgemein der Mann gemeint, der sich dem mönchischen Lebenswandel verschrieben hat.

§ 2, 1 in suo certamine:

Die Vorstellung des Mönchtums als eines Militärdienstes für Christus (vgl. RYAN 1931, 5 ff. und 195 ff) geht zurück auf Paulus, 2 Tim.2, 3 f. und Eph.6, 16 f. Dieses Motiv erscheint noch in § 13, 3 (*conbellatores*); § 118, 5 (*milites Christi*); § 131, 1 (*commilitones*) und 133, 5 (*miles Christi*), wo die Brüder als Kämpfer bezeichnet werden.

§ 2, 1 f. saltus virtutum:

Dies ist die lateinische Übersetzung von irisch *Clúain Ferta*. Der Autor hat den irischen Namen vermutlich als „Wiese des / der Wunder“ verstanden (und ihm folgend auch SELMER 1959, 83, Anm. 5). Gewöhnlich wird *Clúain Ferta* (*Brénaínd*) jedoch als „Pasture of the

²⁹ Folgende Klostergründungen Brendans konnte ich in der Literatur finden: *Clúain Ferta* / *Clonfert* als Hauptgründung; *Ard Ferta* (KENNEY 1993, 409); *Inis dá Drom* / *Inisdadroum* in der Shannonmündung, *Inis Tuaisceart* / *Inishtooskert* am Ende der Dingle-Halbinsel, *Inishglora* vor der Küste Maigh Eos / Mayos, und ein Konvent für seine Schwester Brig in *Eanach Dúin* / *Annaghdown* am Loch Coirib. In Britannien soll er eine Kirche auf der Insel *Auerech* (*Ailech*) und eine Kirche mit Namen *Bledach* gegründet haben, beide Orte unidentifizierbar (VSH I, 143). Weiters soll er laut VSH I, 143 f. noch auf *Inis Meic Uí Chuind* / *Inchiquin* im Loch Coirib ein Kloster gegründet haben.

Grave“ (FLANAGAN 1994, 87) oder „Brendan’s Meadow of the Graves“ (KENNEY 1929, 409) übersetzt.

Der Genitiv Plural von *fiurt* „Wunder“ war im Altirischen homonym mit Genitiv Singular und Plural von *fertae* „Grab(hügel)“, im Mittelirischen fiel auch noch der Genitiv Singular von *fiurt* mit diesen Formen zusammen, sodass die Verwechslung der beiden Wörter, die dem Autor unterlief, leicht verständlich ist. Ob der Autor jedoch ursprünglich Singular *virtutis* oder Plural *virtutum* geschrieben hat, lässt sich vom Irischen aus nicht bestimmen. Dass *ferta* an sich Singular sein sollte, sieht man am Namen *Clúain Ferta Brénaind*, das wohl **Clúain Ferta mBrénaind* lauten müsste, wenn *ferta* Plural wäre. Es wird auch im DIL 301 unter der Rubrik *gs.* (= Genitiv Singular) geführt.

Doch lässt ein mittelirisches *ferta* an sich sowohl die Deutung als Singular als auch als Plural zu. Dass der Autor einen Plural im Sinn hatte und ihn auch so übersetzte, ersieht man wohl am besten daraus, dass die überwiegende Zahl der Hss. *virtutum* hat.

Die Gründung Clúain Fertas ist in den *Annalen von Ulster* zweimal eingetragen, für das Jahr 558 § 3 *Brendinus eclesiam i Cluain Ferta fundauit* „Brendan gründete eine Kirche in Clúain Ferta“, sowie 564 § 3 *Uel hoc anno Brenaind fundauit ecclesiam Chluana Ferta* „Oder Brendan gründete in diesem Jahr eine Kirche in Clúain Ferta“. Dieselbe Unsicherheit um sechs Jahre findet sich in den *Annalen von Ulster* auch für das Todesjahr Brendans (→ § 150, **migravit ad dominum**).

Der Kuriosität wegen sei auf eine (späte) irische Übersetzung der NSB hingewiesen, enthalten im Brüssler Codex 4190-4200 ff. 224 ff., die zeigt, dass die lateinischen Übersetzungen irischer Ortsnamen auch den Einheimischen offensichtlich nicht klar waren, denn *Saltus virtutum* ist dort nicht als *Clúain Ferta*, sondern als *Léim na Subhaltai ghe* „Sprung der Tugenden“ rückübersetzt - ein Ort, den es natürlich ebensowenig gibt wie *Sliabh na Cloiche* „Berg des Steins“, die falsche Rückübersetzung von *Mons Lapidis* (nach VHS I, xl, Fn. 3).

§ 2, 3 **vespere:**

Zum Gebrauch der beiden Formen *vesper* und *vespera* in der NSB, siehe **Appendix C**.

§ 2, 3 **Barindus:**

Die altirische Form dieses Namens lautet *Barrand*, in etymologisierender Schreibweise *Barr(f)ind* „mit weißer Spitze“ (UHLICH 1993, 175). In einem Großteil der Hss. findet sich tatsächlich *Barrindus*, dies sollte als bessere Lesung auch in die Edition genommen werden. Weitere irische Varianten dieses Namens lauten *Findbarr*, *Barra*, *Finnian*, latinisiert *Vinnianus* und *Vinnio*.

Barrindus nepos Néill ist vermutlich der Abt von Druim Cuilinn / Drumcullen in Co. Uibh Fhaili / Offaly, dessen Genealogie folgendermaßen angegeben wird: *Barrfind m. Muredaig m. Echdach m. Conaill Gulban m. Neill Noigiallaig* „Barrand, Sohn des Muredach, des Sohnes von Echaid, des Sohnes von Conall Gulban, des Sohnes von Níall Noígíallach“ (Ó RIAIN 1985, Nr. 27). Er ist also in vierter Generation Nachfahre des berühmten (aber historisch nicht wirklich fassbaren) Königs Níall Noígíallach „Níall of the Nine Hostages“ (CARNEY, 1963, 38), dessen Nachkommen, die *Uí Néill*³⁰, im frühen

³⁰ *Uí Néill* ist Plural zu *Ó Néill* „Enkel (Nachkomme) des Níall“.

Mittelalter Nord- und Mittelirland beherrschten. Dazu passt, dass Barrind dort Abt eines Klosters war.

Barinthus wird auch in der *Historia Regum Britanniae* GEOFFREY VON MONMOUTHS erwähnt, jenem Werk, das den König Arthur in der europäischen Literatur erst wirklich bekannt machte. Die Form des Namens beweist, dass GEOFFREY VON MONMOUTH, als er *Barinthus* die Rolle des Führers über das Meer zuwies, nicht auf irgendwelche geheimen keltischen Traditionen aufbaute, wie in dubiosen Publikationen gerne behauptet wird, sondern eine ganz konkrete NSB-Ausgabe vor sich liegen hatte, die SELMERS ßð-Klassen nahegestanden sein muss.

§ 2, 3 nepos Neil:

Nur die Hss. von SELMERS ε-Gruppe haben *neil* anstelle von *illius* (F *nehil*), und dies ist wohl die richtige Lesart. *Neil* steht für irisch *Néill*, dem Genitiv zum Eigennamen *Níall*. *Neil* mit einem *l* findet sich auch hin und wieder in den VSH, jedoch ist die üblichere Schreibweise die mit Doppel-*l*, die ich mit aller Vorsicht auch für die NSB emendieren würde³¹. Als schwachen Hinweis auf einen ehemals vorhandenen Doppelkonsonanten mag man vielleicht die Variante *illius* ansehen, die ja ebenfalls zwei *l* zeigt. Zur Möglichkeit, unleniertes *-ll* in frühaltirischen Texten mit nur einem *-l* zu schreiben, vgl. auch Fergus KELLY in BIELER 1979, 244.

§ 2, 4 f. coepit:

Coepi kann in der NSB in grundsätzlich drei Verwendungen auftreten: es kann, ganz im Sinne des dt. „beginnen“, den Anfang einer Handlung von Verben mit durativer Aktionsart ausdrücken (inchoative Verwendung), aber auch oft ohne Betonung dieses Anfangs das Faktum der Handlung selbst. Auffällig ist dagegen die Verwendung bei Verben mit punktueller Aktionsart; hier bezeichnet *coepi* offensichtlich den vollendeten Aspekt (resultative Verwendung). Eine Übersetzung mit „beginnen“ ist in solchen Fällen ‘undeutsch’, wenn überhaupt, sind im Deutschen die Bedeutungsnuancen durch Adverbialausdrücke wiederzugeben. Und schließlich kann *coepi* auch bei durativen Verben zur Perfektivierung, d.h. zur Markierung des vollendeten Aspekts verwendet werden, sowohl im Sinne von „etwas begonnen haben und jetzt bei dieser Tätigkeit sein“, als auch „die Tätigkeit begonnen und beendet haben“.

Somit zeigt sich, dass *coepi* in der NSB zur Bezeichnung einer grammatischen Kategorie dienen kann, die im klassischen Latein nicht vorhanden ist, des vollendeten Aspekts. Im folgenden soll eine Klassifikation versucht werden. Allerdings ist in Einzelfällen kaum eine klare Entscheidungen für die eine oder andere Bedeutung treffbar, da auch die genaue semantische Bestimmung der Wörter an den einzelnen Stellen schwierig ist.

1) Inchoativ bei durativen Verben mit Betonung des Beginns der Handlung: *lacrimare* (§ 2, 4 f.), *narrare* (§ 3, 2), *circuire* (§ 101, 7), *confortare* (§ 19, 6), *orare* (§ 25, 4), *iter agere* (§ 26, 1; § 129, 1 f.), *fervere* (§ 38, 1; § 116, 6), *movere* (§ 38, 2), *cantare* (§ 46, 1 f.; § 95, 2), *flare* (§ 113, 5), *navigare* (§ 19, 2; § 35, 6 f.; § 38, 5 f.).

2) Inchoativ bei durativen Verben, ohne dass die Nennung des Beginns der Handlung von besonderer semantischer Bedeutung wäre (die Trennung von der vorigen Gruppe ist

³¹ In der VC erscheinen die *Uí Néill* einmal, und zwar als *Nellis (!) nepotes*.

schwierig und diskutabel): *circuire* (§ 30, 6; § 6, 1 f.), *confortare* (§ 10, 1), *portare* (§ 37, 6), *quaerere* (§ 40, 5), *cogitare et tractare* (§ 42, 4 f.), *cantare* (§ 48, 1; § 58, 1 f.; § 96, 5; § 108, 1), *deprecari* (§ 53, 7 f.), *lavare* (§ 58, 1 f.), *ministrare* (§ 58, 6), *considerare* (§ 62, 1 f.), *esse* (§ 74, 1), *clamare* (§ 120, 4; § 143, 4), *interrogare* (§ 124, 1), *ire* (§ 143, 3), *navigare* (§ 29, 7 f.; § 30, 2; § 52, 8 f.; § 70, 7; § 73, 9; § 74, 7; § 75, 6; § 77, 13; § 99, 1; § 113, 1; § 131, 4 f.; § 138, 3; § 142, 2; § 149, 3 f.), *praeparare* (§ 33, 7 f.).

3) Vollendeter Aspekt bei punktuellen Verben: *stare* (hier als anfangsterminatives Verb „stehenbleiben“! → § 6, 1 **stetisset**) (§ 36, 1 f.), *(ex)tendere* (§ 43, 4; § 52, 9; § 74, 7), *prostrare* (§ 2, 3).

4) Vollendeter Aspekt bei endterminativen Verben: *peragere* (§ 46, 10), *permanere* (§ 2, 3), *perambulare* (§ 6, 1 f.).

5) Vollendeter Aspekt bei durativen Verben zum Ausdruck der Resultativität: *currere* (§ 38, 3), *volare* (§ 45, 5), *cantare* (§ 78, 4), *suscitare* (§ 47, 1), *ambulare* (§ 120, 3), *navigare* (§ 19, 4 f.).

Einmal tritt *coepi* noch mit Verbalnomen anstatt eines Infinitivs auf: *ieiunium* (§ 100, 10). Hier entspricht *coepi* der Gruppe 2).

§ 2, 5 **prostrare:**

Prostrare ist sekundär zum Perfektstamm *prostravi* nach der Analogie *laudare* :: *laudavi* gebildet. In § 26, 10 *prosternebant* ist der reguläre Präsensstamm verwendet.

Das Nomen *prostráit* „Prostration“ ist im Mittelirischen belegt.

§ 2, 7 **in adventu tuo:**

Eine Parallele dafür findet sich in der *Vita Tertia Sancti Patricii*: *gausi sunt in aduentu eius* „sie freuten sich bei seiner Ankunft“ (BIELER 1971, 128).

§ 2, 8 **laetitiam**

Hier liegt möglicherweise ein irisches Wortspiel zugrunde: *laetitia* ist die lateinische Übersetzung von altirisch *fáilte*, das einerseits Abstraktum zu *fáilid* „froh“ ist, andererseits aber auch für „Willkommen“ verwendet wird, etwa noch im neuirischen Gruß *Céad míle fáilte* „a hundred thousand welcomes (to you)“. Somit fordert Brendan Barrind auf, bei seiner Ankunft nicht Traurigkeit, sondern Freude und / oder Willkommen zu zeigen (obwohl eigentlich Brendan und seine Mönche dem Gast ein „Willkommen“ erweisen müssten).

§ 3, 1 **filiolus meus:**

Er ist nicht Sohn, sondern Schüler des Barrind. Die Bezeichnung „Sohn“ ist Ausdruck der väterlichen Beziehung des Abtes zu seinen Mönchen. So beginnt auch die RBen. mit *obsculta, o fili...* „Höre zu, mein Sohn...“. Entsprechend wird Abt von seinen Mönchen mit *pater* oder mit dem aramäischen Fremdwort *abba* angeredet.

Filiolus ist ein Deminutiv zu *filius*. An dieser Stelle möchte ich einen Exkurs über die Deminutivverwendung in der NSB einfügen. Die Aussage SOCHERS (1990, 25), dass „Deminutivformen ..., die im Spätlatein sehr beliebt waren, ... auch in der Navigatio stark vertreten“ sind, muss etwas relativiert werden. Häufig treten Deminutivformen nur bei einigen wenigen Wörtern auf.

Der Begriff „Sohn“ erscheint 17mal in der NSB, davon handelt es sich zwölfmal um eine Form von *filiolus*. *Filius* erscheint einmal in der Namensformel Brendans, einmal für Christus, und dreimal als Vokativ Singular *fili* in der Anrede eines Bruders Brendans (vgl. auch die RBen., die mit der Anrede *o fili* beginnt). Dies ist auch der ausschließliche Vokativ Singular von „Sohn“, wohingegen der Vokativ Plural allein *filioli* lautet (achtmal belegt). *Filiolus* ist übrigens immer nur in direkter Rede belegt! Mit dieser Deminutivform drückt der Redner seine starke, emotionale Bindung zum Angesprochenen / Besprochenen aus.

Die häufigste Deminutivform ist *navicula*, das 22mal erscheint. Diese Zahl wirkt aber nicht so groß, wenn man bedenkt, dass der Begriff „Schiff“ 116mal in der NSB vorkommt, somit die Deminutivformen nur knapp 19% aller Belege stellen. Noch mehr Aufschluss bietet die Verteilung: von 22mal *navicula* erscheinen zehn (etwa 45%) in direkter Rede, von 94mal *navis* aber nur 13 (etwa 14%). Interessant ist übrigens, dass die sehr häufige Verbindung von *ascendere* mit „Schiff“ erst sehr spät, in § 138, 3, zum ersten Mal mit dem Wort *navicula* (in direkter Rede!) erscheint und danach noch dreimal verwendet wird, während es davor 16mal mit *navis* vorkommt (danach noch zweimal).

Vasculum kommt 13mal vor, viermal davon in direkter Rede. Nur einmal erscheint eine Form von *vas* (§ 63, 3). Hier zeigt die Verkleinerungsform keine emotionale Bindung des Sprechers, sondern wohl die lautlich vollere Form gegenüber der als zu kurz empfundenen Grundform *vas*.

Versiculus kommt achtmal vor, praktisch immer mit der Bedeutung „Psalmvers“ (außer in § 57, 6). *Versus* erscheint nur zweimal (§ 63, 7; § 86, 1). Ein semantischer Unterschied zu *versiculus* wäre denkbar: in § 86, 1 bezieht sich *versus* auf eigene Verse / Anrufungen Brendans, in § 63, 7 auf Gesang allgemein (?) (Vielleicht aber auch auf Psalmenverse). Beide Wörter kommen nur in erzählenden Passagen vor.

Cella kommt einmal in direkter Rede vor, das Deminutiv *cellula* je zweimal in direkter Rede und in den erzählenden Passagen der NSB.

Alle weiteren Deminutiva erscheinen jeweils nur ein- oder zweimal: *lectulus* (§ 22, 2; § 24, 6) ist bereits klassisch gut neben *lectus* belegt, *rivulus* könnte in beiden Fällen (§ 20, 5; § 40, 7) durchaus ganz konkret kleine Bäche meinen. Auch *capitulum* „Hymnus (?)“ (§ 57, 2 f.), *fasciculus* „kleines Reisigbündel“ (§ 139, 3), *funiculus* „dünnes Seil, Schnur“ (§ 113, 6) (ne-ben zweimal *funis*), *parvulus* „kleines Kind, kleiner Mensch“ (§ 27, 2), *pauillum* „ein wenig“ (§ 140, 4) *ungula* „Kralle“ (§ 104, 1) und *urceolus* „kleiner Krug“ sind einerseits im klassischen Latein belegt, andererseits auch vom Zusammenhang her angemessen verwendet. Auffällig sind höchstens *forcella* „Gestänge“ (§ 122, 4) (→ § 122, 4 f. **forcellas ferreas**) und *formula* „Gestalt“ anstatt *forma* (§ 122, 1)³² (→ § 122, 2 **formula**).

Somit zeigt sich, dass der Gebrauch von Deminutiven lexikalisch geregelt ist. Häufig ist er nur bei insgesamt fünf Wörtern, von denen wohl drei (*cellula*, *vasculum*, *versiculus*) eine von ihrem Grundwort bereits ‘emanzipierte’ Bedeutung haben und nicht mehr als bloße Verkleinerungsformen aufgefasst werden können. Die zwei übrigen, die mit Abstand häufigsten, erscheinen mit besonderer Vorliebe in direkter Rede. Zu Deminutiven in direkter Rede vgl. auch VC i 46 und ii 20-21, wo Beispiele von Colum Cille gegeben werden, der

³² Vielleicht soll der Deminutiv hier „undeutliche Gestalt“ bedeuten. Allerdings ist *formula* z.B. bei ADOMNÁN in *De Locis Sanctis* ganz im Sinne von „Gestalt“, „Form“, ohne deminutivische Bedeutung verwendet (MEEHAN 1983, 140).

Verkleinerungsformen offenbar in inflationärer Zahl im Gespräch mit Untergebenen gebrauchte.

Die restlichen Deminutivformen sind selten und meist auch der Situation angemessen. Somit lässt sich nicht sagen, dass Deminutive in der NSB besonders häufig seien oder der Text eine Vorliebe für solche Formen zeige.

§ 3, 3 Mernoc:

PLUMMER (1905, 129 und VSH II, 345) erkannte in *Mernoc* eine hypokoristische Form zu *Ernán*, die sich regelgemäß aus *Mo-Ernán-óc* „Mein kleiner Ernán“ ergibt. PLUMMER meint, dass es sich bei diesem Ernán um denjenigen handelt, der seinen Namen der Örtlichkeit (?) *S. Ernan's*³³ in der Bucht von Dún na nGall / Donegal gab, was einigermaßen zur Angabe passen würde, dass sich die Insel *Mernócs iuxta montem lapidis* befand.

CARNEY (1963, 39) identifiziert den *Mernóc* der NSB mit dem Hl. Ernán, über den sich folgende Eintragung in den Genealogien der Heiligen Irlands (*Book of Lecan*, fol. 163r) findet: *Earnan Indsi Caín ar sluag Fergusa meic Conaill Gulbain* „Ernán of Inis Caín is amongst the descendants of Fergus son of Conall Gulban“. Allerdings gibt CARNEY keine geographische Identifikation von Inis Caín / Insula Deliciosa.

Ich konnte noch folgende von einem Ernán abgeleitete Ortsnamen finden, wobei jedoch nicht festzustellen war, ob es sich um den Ernán der vorliegenden Geschichte oder um Namensvettern handelt. In Féil. 46 wird ein *Ernan o Tigh Ernain* „Ernán von Tech Ernáin (Ernáns Haus)“ erwähnt. Weiters gibt es noch die Örtlichkeiten *Cell Ernáin* „Ernáns Kirche“ in der Gemeinde Kilmurry, co. Clár / Clare, in der Gemeinde Kilmainemore in Maigh Éo / Mayo und in der Gemeinde Kildonan³⁴, was ich alles aber nicht weiter verfolgen konnte.

§ 3, 3 procurator pauperum:

Der Begriff *procurator* erscheint 15mal in der NSB. Einmal wird er, mit dem Attribut *pauperum*, auf *Mernóc* angewandt, die übrigen 14mal bezeichnet er den hilfsbereiten Bruder auf der Insel der Schafe.

In den VSH findet sich *procurator fratrum* als Alternativbezeichnung für den *cellarius* oder *cocus* (VSH I, cxviii, Fn. 4). Über diese Funktion im Kloster schreibt PLUMMER: „Another important officer was the cellarer or cook, whose duty it was to provide for the bodily wants of the brethren, the guests, and the poor“ (VSH I, cxviii). Wenn man diese Definition nun mit der Rolle des *procurator* von der Schafsinsel vergleicht, bemerkt man, dass er in sechs Fällen (§ 50, 4; § 72, 2; § 81, 2; § 83, 1; § 142, 7; § 145, 1) in eben dieser Funktion auftritt, als der, der sich um die Verpflegung und die Hygiene der Gäste (d.h. Brendans und seiner Begleiter) kümmert. Die übrigen Stellen, in denen der *procurator* erwähnt wird, sind entweder von der Funktion her neutral, oder er tritt als Lotse zur *terra repromissionis* auf. Somit lässt sich der Schluss ziehen, dass der *procurator* der Schafsinsel dem Bild des *procurators (cellarius, cocus)* entspricht, das PLUMMER zeichnet.

Für *Mernóc* bedeutet das, dass er wohl im Kloster des Hl. Barrind die gleiche Funktion eines *cellarius* erfüllt hat, wobei allerdings er sich um die Armen kümmerte. Diese Meinung vertritt nach SOCHER (1990, 17) auch ORLANDI.

³³ Die ich aber nicht identifizieren, bzw. in einer Karte finden konnte.

³⁴ Alles aus dem *Onomasticon Goidelicum* von HOGAN.

§ 3, 4 *solitarius*:

Der Begriff *solitarius* darf wohl nicht dahingehend wörtlich genommen werden, dass Mernóc allein auszog, um sein weiteres Leben in absoluter Einsamkeit zu verbringen. Wie schon der nächste Satz zeigt, sammelte sich bald eine große Klostersgemeinschaft (*familia*, altirisch *muinter*, → § 52, 7 **familia**) um ihn. Außerdem wäre eine Fahrt auf dem offenen Meer für eine einzelne Person wohl unmöglich gewesen.

Auch aus den Leben anderer Heiliger kann man ersehen, dass sie bei ihrem Auszug ins Eremitendasein von anderen Mönchen, Schülern und Dienern begleitet wurden³⁵. Ein bekanntes Beispiel dafür ist Cormac Úa Léthain, über den in der VC i 6, ii 42 und iii 17 berichtet wird, der sich dreimal auf die Suche nach einer Eremitage im westlichen Ozean machte. In VC i 6 wird ausdrücklich gesagt, dass er *herimum in ociano ... quaesiuit* „einen einsamen Ort im Ozean suchte“, und Colum Cille nennt ihn *desertum reperire cupiens* „vom Wunsch erfüllt, eine Wüstenei zu finden“ (VC i 6), wo mit *eremus* und *desertum* „Einsiedelei“ die beiden Schlagwörter genannt sind, die man als *solitarius* zu finden suchte. Doch wie wenig allein Cormac bei diesem Unternehmen war, zeigt der nächste Satz, wo Colum Cille als Grund für dessen Misslingen angibt, *quod alicuius relegiosi abbatis monacum ipso non permittente discessorem secum non recte comitari nauigio susciperit* „dass er unrechterweise einen Mönch eines frommen Abtes als Begleiter auf seine Reise mitgenommen habe, ohne dass dieser [sc. der Abt] erlaubt hatte, dass er fortging“. Und dieser eine unfolgsame Mönch war wohl nicht der einzige Begleiter. In Kapitel ii 42 der VC, der Schilderung des zweiten Reiseversuchs Cormacs, wird erneut deutlich gemacht, dass sich eine größere Anzahl künftiger Einsiedler auf die Reise gemacht hatte: zu Beginn heißt es, dass *Cormacus ... secunda uice conatus est herimum in ociano quaerere* „Cormac einen zweiten Versuch unternahm, eine Einsiedelei im Ozean zu suchen“, doch wenige Zeilen später sagt Colum Cille über dieses Unternehmen: *‘Aliqui ex nostris nuper emigrauerunt, desertum in pilago intransmeabili inuenire obtantes.’* „Vor kurzem machten sich einige von uns auf, vom Wunsch bewegt, eine Wüstenei auf der ungangbaren See zu finden.“

Vom Hl. Fursa heißt es, dass er, als er den Rummel um seine Person nicht mehr aushielt, *relictis omnibus que habere videbatur, paucis cum fratribus ad insulam quandam parvulam in mari profectus est* „alles, was er zu besitzen schien, zurückließ und mit ein paar Brüdern zu einer kleinen Insel im Meer aufbrach“ (HEIST 1965, 48).

Solitarius ist offensichtlich jemand, der in einsamere und unwirtlichere Gegenden aufbricht und dort unter erschwerten Bedingungen ein Kloster errichtet, um jede Annehmlichkeit und jeden Bezug zum weltlichen Leben möglichst zu unterbinden und keinen Kontakt mehr zu Laien zu haben.

Allerdings finden sich auch solche Beispiele, wo Mönche wirklich allein in die Wildnis aufbrechen wollen. Bezeichnenderweise kommen diese Unternehmungen dann aber nie zustande, da irgendein Heiliger oder Gott selbst diese potentiellen Eremiten wieder zurück in ein Kloster schickt. In der *Vita St. Abbani* § 19 (VSH I, 15 f.) brechen 150 (!) Geistliche in drei Schiffen gemeinsam auf *volentes omnes peregrinare. Set vnusquisque eorum per se erat...* „alle vom Wunsch getrieben in die Fremde zu gehen. Aber ein jeder von ihnen war

³⁵ Zu ähnlichen Verhältnissen im Orient vgl. GOULD, Graham, *The Desert Fathers on Monastic Community*, Oxford 1993.

nur für sich allein“. Das kann nicht gut gehen, und Gottes Stimme offenbart ihnen, dass der Hl. Abban unter ihnen sei, der ihr *dux* und *magister* sein solle. Dies geschieht auch, und die 150 Geistlichen werden Mönche unter Abt Abban. Im 25. Kapitel der *Vita St. Munnu* (VSH II, 236) erfährt der Hl. Munnu durch einen Engel vom Tod des Hl. Molua, und dass dieser seine Mönche viel besser behandelt hatte als Munnu die Seinen. Daraufhin beschließt er: *‘Solus in peregrinationem ibo, et zelum ad emendandos et congregandos monachos ultra non agam.’* „Ich werde alleine in die Fremde gehen, und werde keinen weiteren Eifer mehr zeigen, Mönche heranzuziehen und um mich zu sammeln.“ Der Engel verbietet ihm das, und um ihn in jedem Fall an diesem Entschluss zu hindern, schlägt er den Hl. Munnu mit der Lepra. Und Munnu lebte noch 24 Jahre, ohne sich danach noch jemals zu waschen.

§ 3, 4 f. *montem lapidis*:

Mons lapidis ist, wie schon PLUMMER (1905, 129) erkannte, die lateinische Übersetzung von altirisch *Slíab Liacc* „Berg von Stein“. Dabei handelt es sich um den auch heute noch so genannten, eindrucksvollen Sliabh Liag / Slieve League in Co. Dhún na nGall / Donegal im NW Irlands, der auf der Landseite 600 m hoch steil ansteigt, auf der Meeresseite aber abrupt ebensotief mit blanken Felsen zum Wasser abstürzt.

§ 3, 5 *nomine insula deliciosa*:

CARNEY (1963, 39) hat die *Insula deliciosa* mit *Inis Caín* „Schöne Insel“ identifiziert, die in der oben angeführten Eintragung (→ § 3, 3 **Mernoc**) erwähnt wird. Auch im heutigen Irland findet sich der Ortsname *Inis Caoin* / *Innishkeen* / *Inniskeen* „Beautiful Island“ (FLANAGAN 1994, 99), doch leider nicht in der Nähe des Sliabh Liag / Slieve League, sondern zweimal im Inneren des Landes. Die einzige Insel, die auf der Straßenkarte Irlands in der Nähe des Sliabh Liag eingezeichnet ist, ist Rathlin O’Birne Island. Möglicherweise handelt es sich dabei um die *Insula deliciosa* der NSB.

§ 3, 6 *plures*:

Der Komparativ steht hier für den Positiv *multos*, im Sinne von „zahlreich“. Diese Verwendung findet sich auch häufig in den VSH, z.B. VSH II, 236 *et sui monachi plures sunt sicuti tui*, wohl „und seine Mönche sind so zahlreich wie deine“.

§ 3, 7 *mirabilia*:

Von *mirabilis* wurde altirisch *mírbail* „wundervoll; Wunder“ entlehnt.

§ 3, 7 *perrexi*:

Pergere im Sinne von „reisen“ findet sich in ADOMNÁNS *De Locis Sanctis* an zwei Stellen: *...quae ... pergentibus obuiam habetur...* „die den Reisenden zugewandt ist“ (I, 11, 1); sowie *Sepulchrum ... Rachel in eiusdem uiae extremitate ... habetur pergentibus Chebron...* „Das Grabmal Rachels befindet sich, wenn man nach Hebron reist, am Ende der Straße.“ (II, 7, 3). In den VSH ist es anscheinend das beliebteste Wort für die Fortbewegung. In der NSB erscheint es noch in § 12, 9.

§ 3, 8 f. *appropinquassem iter trium dierum*:

Eine ähnliche Konstruktion findet sich in der NSB noch in § 122, 1 f. *cum navigasset ... iter septem dierum* „als er eine Strecke von sieben Tagen gefahren war“. Möglicherweise ist diese Konstruktion mit einem Akkusativ der Zeiterstreckung bei *iter* von einer Bibelstelle beeinflusst, vgl. in der *Vetus Latina* Luc. 2, 44 *venerunt iter diei* „sie kamen nach an einem Tag Reise“, eine Lehnübersetzung nach griechisch *ηλθον ... οδον* (ThLL VII 2, 522).

§ 3, 10 *sibi*:

Im Spät- und Mittellatein verschiebt sich das Verhältnis und die Verteilung zwischen reflexiven und demonstrativen Pronominalformen im Vergleich mit dem klassischen Zustand. Es kommt jedoch nicht zu einer freien Vertauschbarkeit der einzelnen Formen, sondern, wie ich anhand einer Untersuchung des Gebrauchs in der NSB zeigen will, um eine Neuverteilung der Aufgaben, die sich teilweise an einer semantischen Kategorie orientiert, die es im klassischen Latein nicht gibt, an der der Belebtheit.

Vom Reflexivum erscheint die Form *se* in der NSB nur ein einziges Mal anstelle des Demonstrativums *is*, und zwar anstatt des Ablativs *eo* (§ 123, 7); an allen anderen dreißig Stellen ist *se* (Akkusativ und Ablativ) richtig als Reflexivum verwendet. Ein völlig anderes Bild bietet sich beim Dativ *sibi*, der nur zweimal in reflexiver Funktion gebraucht wird, aber an 17 Stellen anstelle eines Demonstrativums, jedesmal mit Bezug auf eine Person im Singular (einmal auf einen Gegenstand, § 40, 3).

Suus wird 105mal nach klassischer Grammatik reflexiv verwendet³⁶, zwanzigmal aber unklassisch anstelle des Genitivs eines Demonstrativpronomens, davon 19mal mit Bezug auf einen Possessor im Singular und nur einmal mit Bezug auf mehrere Besitzer (§ 86, 5).

Für den Gebrauch der Personal- und Demonstrativpronomina seien hier nur jene Fälle herausgehoben, die die Frage von Reflexivität und Possessivität unmittelbar betreffen.

Sechsmal wird eine Form von *ille* in der NSB als Reflexivum verwendet, nur einmal davon im Singular in einer doppeldeutigen Konstruktion (§ 63, 12 f. *dabat fratri qui ab illo consilium postulabat* „er pflegte [es] dem Bruder zu geben, der bei ihm Rat eingeholt hatte“), dreimal in der Phrase *videbant ... non longe ab illis* „nicht weit von sich sahen sie“ (§ 30, 1; § 70, 6; § 92, 1), in § 130, 8 *levaverunt ... animam inter illos...*, „sie nahmen die Seele in ihre Mitte“ und einmal in einem Begehrsatz *...coeperunt ... deprecari ... ut illis adiutorium praestaret* „sie flehten, dass Er ihnen Hilfe brächte“ (§ 63, 8 f.).

Dreimal wird eine Form von *is* als Reflexivum verwendet: einmal in der Phrase *viderunt non longe ab eis* „nicht weit von sich sahen sie“ (§ 101, 1), eine Variante zu *ab illis*, sowie im selben Paragraphen *expectabant ... donec ... ad eos rediret* „sie warteten, bis er zu ihnen zurückkam“ (§ 101, 8 f.). Auffällig ist jedoch *ei* anstatt *sibi* in § 150, 4 ff. *narravit ... quanta ei dominus dignatus est ... ostendere portenta* „er erzählte, welche Wunder Gott würdig fand ihm zu zeigen“, vor allem, wenn man bedenkt, in welchem Ausmaß *sibi* ansonsten anstelle eines grammatisch richtigen *ei* gesetzt ist. Diese Auffälligkeit ist ein Indiz dafür, dass das abschließende Kapitel der NSB von einer anderen Person geschrieben wurde (→ § 150, 1 ff. **fratres autem ... explicit**).

Iste, ipse und *idem* werden nie reflexiv verwendet.

³⁶ Allerdings zu einem sehr großen Teil in Phrasen wie *B. dixit fratribus suis*, oder *B. cum fratribus suis*.

29mal wird ein Genitiv von *ille* in ‘korrekter’ Weise in possessiver Funktion verwendet, davon elfmal im Plural, immer auf Personen bezogen. 18mal findet es sich im Singular; davon ist einmal der Teufel Besitzer (§ 44, 3), und einmal der Einsiedler Paulus (§ 134, 8); ansonsten handelt es sich immer um unbelebte Besitzer³⁷. Das gilt auch für *ipsius* in possessiver Funktion: es erscheint viermal, jedesmal mit Bezug auf *insula* oder *terra*, wenn diese nicht Subjekt sind.

Zweimal ist *illorum* mit Bezug auf das Subjekt des Satzes verwendet, somit nach klassischer Grammatik falsch, nämlich *revertentes in illorum officinas* „und kehrten in ihre Werkstätten zurück“ (§ 117, 5 f.), und *ad illorum cellulas accipientes hospites secum* „sie nahmen die Gäste mit sich in ihre Zellen“ (§ 65, 8)³⁸.

Ein Genitiv von *is* in possessiver Funktion findet sich 22mal, einmal falsch verwendet: *agnovit ... quia deus recordatus est deprecationem eius* (§ 43, 5 f.). Elfmal findet sich die Singularform *eius*, zehnmal die Pluralform, bis auf jeweils einen Fall immer auf Personen bezogen. Ein Genitiv von *iste* oder *idem* wird nie als Possessivpronomen verwendet.

		is	ille	iste	ipse	idem	se
attr./art. sg.	belebt		+	+	+	+	
	unbel.		+	+		+	
attr./art. pl.	belebt		+	+			
	unbel.		+	+		(+)	
dem.sg.	belebt	+	+	(+)	+		+
	unbel.	(+)	+				(+)
dem.pl.	belebt	+ ³⁰	+	(+)			
	unbel.	(+)	+				
refl.sg.	belebt	(+)	(+)				+
	unbel.						(+)
refl.pl.	belebt	+	+				+
	unbel.						
poss.sg.dem.	belebt	+	(+)				+
	unbel.	(+)	+		+		
poss.pl.dem.	belebt	+	+				(+)
	unbel.	(+)					
poss.sg.refl.	belebt	(+)					+
	unbel.						
poss.pl.refl.	belebt		+				+
	unbel.						

Aufgrund dieser Tabelle lassen sich folgende Aussagen über den Gebrauch der Demonstrativ- und Reflexivpronomina in der NSB machen (dabei bedeutet ein Plus auf grauem Hintergrund, dass der betreffende Fall ausreichend oft, ein eingeklammertes Plus, dass der Fall nur marginal belegt ist. Ein leeres Kästchen bedeutet Unbelegtheit):

Ille ist in der NSB das häufigste und für die meisten Funktionen verwendete Pronomen, was ja auch aufgrund seiner Entwicklung im Romanischen erwartet werden durfte. Es kann als Attribut, Artikel, Personalpronomen und als nichtreflexives Possessivpronomen frei für alle Numeri und beide Belebtheitskategorien verwendet werden; dass es im possessiven, un-

³⁷ Dieser Befund ermöglicht vielleicht, zwei schwierigere Stellen richtig zu interpretieren: → § 41, 4 *illius navi*, sowie → § 150, 7 *obitus illius*.

³⁸ Allerdings erscheint *illorum* oft in unabhängigen Nebensätzen, wo auch nach klassischer Grammatik *suus* verwendet werden könnte (Hofmann-Szantyr 175). Derartige Fälle könnten eventuell auch zur Kategorie ‘spätlateinisch *illorum* als allgemeines Possessivpronomen des Plurals’ gerechnet werden.

belebten Plural nicht belegt ist, ist wohl eher zufällig. Außerdem kann es reflexiv verwendet werden, allerdings nur bei Belebtheit und vorwiegend im Plural.

Is kann nicht, wie im klassischen Latein, attributiv eingesetzt werden (und somit natürlich nicht als Artikel) und ist nicht im Nominativ gebräuchlich. In der Verwendung als Personalpronomen im Nominativ ist es völlig durch *ille* ersetzt. *Is* zeigt außerdem eine sehr ausgeprägte Tendenz zur Belebtheit.

Iste und *idem* können praktisch nur als Attribut, bzw. als Artikel verwendet werden, *iste* noch in der Funktion als belebtes Personalpronomen mit anscheinend pejorativer Konnotation (die aber in der Verwendung als Attribut nicht vorhanden ist). Bei *idem* tritt noch dazu eine starke Bevorzugung des Singulars auf.

Ipse wird nur im Singular gebraucht, als Attribut und Personalpronomen nur für belebte Nomina, in possessiver Verwendung nur für unbelebte Nomina.

Se zeigt die ausgeprägteste Tendenz zur Belebtheit. Wo es außerhalb seiner angestammten reflexiven Bedeutung verwendet wird, kann es praktisch nur bei Belebtheit auftreten, sowie praktisch nur bei Einzahl des Bezugswortes, was gewissermaßen eine komplementäre Verteilung zu *is* und *ille* darstellt, die praktisch nur bei belebten Pluralia für das Reflexiv eintreten können.

Suus kann bei Belebtheit anstelle von *eius* verwendet werden, nicht aber für *eorum*. Liegt Reflexivität vor, wird praktisch ausschließlich *suus* für Singular und Plural verwendet.

Um ein unbelebtes Possessivum auszudrücken, ist entweder ein Genitiv von *ille* oder *ipse* zu verwenden.

Zu diesen Fragen schreibt Bengt LÖFSTEDT (1965, 122 ff.) in *Der Hibernolateinische Grammatiker Malsachanus*, das als 'klassische' Behandlung der Eigenheiten hibernischen Lateins gilt, dass es bei Malsachanus „mehrere Belege für Reflexiv- statt Demonstrativpronomina, aber niemals den umgekehrten Fehler“ gebe. Dies gilt nicht für die NSB: es finden sich ein paar klare Beispiele von *is* und *ille*, allerdings nur im belebten Plural, sowie jeweils ein Beispiel im Singular in indikativischen Nebensätzen, wo auch nach klassischer Grammatik ein indirektes Reflexiv erwartet werden könnte.

Weiters schreibt LÖFSTEDT 1965, 123, dass sich „in mehreren mlat. Texten aus Gallien und Italien ... eine Stabilisierung dahin angebahnt [hat], dass *suus* sehr häufig für *eius* eintritt, aber nicht für *eorum*; vielmehr wird oft *eorum* für erwartetes *suus* gebraucht ... [Diese Tendenz] ist im Hibernolat. wenig ausgeprägt; hier kann man eher von einer allgemeinen Verwendung von adjektivischen Reflexiv- statt Demonstrativpronomen sprechen, während der umgekehrte Fehler überhaupt selten ist.“ Weder die gallo-italische, noch die hibernolateinische Tendenz stimmen mit dem Befund in der NSB ganz überein: *suus* tritt zwar häufig für *eius* ein, aber nur bei Vorliegen von Belebtheit; bei Unbelebtheit wird *eius*, *illius* und *ipsius* verwendet; im Plural tritt *suus* nicht ein. Eine Genitiv von *ille* ersetzt nur in einem einzigen eindeutigen Fall *suus*, und da im Plural, was zum gallo-italischen Usus passt.

Zum Gebrauch von *se* meint LÖFSTEDT (1965, 124), dass „nach Präp. ... im späten Lat. überhaupt ganz frei *se* für *eum* [eintritt]“. Im einzigen Fall in der NSB, wo *se* für *eo* steht, handelt es sich tatsächlich um die Stellung nach der Präposition *ab*. Allerdings ist darauf hinzuweisen, dass in den sehr zahlreichen Fällen, wo ein Demonstrativum nach einer Präposition erwartet wird, es gewöhnlich auch steht. Auffälliger ist, dass nicht selten ein

Demonstrativum anstelle des Reflexivums nach einer Präposition verwendet wird, was sich eventuell aus dem altirischen Gebrauch erklären lässt, der bei Präpositionen keinen Unterschied zwischen reflexiver und demonstrativer Verwendung kennt.

Weiters meint LÖFSTEDT (l.c.), dass „im insularen Lat. auch sonst das Reflexivpronomen ganz frei ohne Beziehung auf das Subjekt ... [eintritt]“. Diese Aussage muss für die NSB relativiert werden. Abgesehen von dem einen Fall, wo *se* anstelle von *eo* nach einer Präposition verwendet wird, erscheint es sonst nur für den belebten Dativ Singular des Personalpronomens, der bis auf zwei Ausnahmen nur durch *sibi* ausgedrückt wird. Die eine Ausnahme ist § 64, 1 *Cum ... haec ... intra se consideraret dixit ei abbas* „Als er darüber bei sich nachgedacht hatte, sagte ihm der Abt“, wo man vielleicht eine ‘dissimulatorische’ Vermeidung von *sibi* aufgrund des vorhergehenden *se* annehmen kann; die andere Ausnahme ist im auffälligen letzten Kapitel § 150, 4 *narravit ... quanta ei dominus dignatus est ... ostendere portenta* „er erzählte, welche Wunder Gott würdig fand ihm zu zeigen“, wo man auch nach klassischer Grammatik *sibi* erwarten würde und wo ich den Einfluss des individuellen Stils eines zweiten, möglicherweise nichtinsularen Autors vermute. Im einzigen Fall eines unbelebten Dativs eines Personalpronomens wird bezeichnenderweise *illi* und nicht *sibi* verwendet: *quid praeest illi (sc. monasterio)* „Wer steht ihm vor?“ (§ 56, 3).

Somit vermute ich, dass gerade hier im Dativ der Autor belebte und unbelebte Pronomina deutlich unterscheidet und Belebtheit durch *sibi*, Unbelebtheit durch *illi* bezeichnet. *Se* ist so stark als belebt markiert, dass sich von allen seinen Formen (inkl. *suus*) in der NSB nur eine einzige auf ein unbelebtes Nomen bezieht, nämlich § 16, 4 f. *montis extendentis se longe in oceanum* „eines Berges, der sich weit ins Meer hinaus erstreckte“. Diese Verwendung ist aber unauffällig, da nach klassischer Grammatik richtig.

Abschließend möchte ich darauf hinweisen, dass es im Altirischen keine Personalpronomina in dem Sinne gibt, wie wir sie aus dem Deutschen oder Lateinischen kennen, und dass die Konstruktion, mit der im Altirischen pronominale Kategorien ausgedrückt werden, keine formale Unterscheidung zwischen Reflexivität und Nichtreflexivität macht, sodass diese Kategorie auch für das irische sprachliche Bewusstsein nicht existiert. Vor diesem Hintergrund ist es bemerkenswert, wie ‘richtig’ – entsprechend den Regeln des klassischen Lateins – reflexive und nichtreflexive Formen vom Autor der NSB, der zweifellos irischer Abstammung war, verwendet werden.

§ 4, 2 sicut examen apum:

Beim Vergleich von Mönchen mit Bienen scheint ein Topos vorzuliegen: in DIL 453 findet sich unter dem Lemma *manach* „Mönch“ der Eintrag: *manach Maige Fáil* „Mönch der Ebene von Fál (=Irland)“, „a kenning for a bee“.

Auch Brendan selbst wird mit einer Biene verglichen. In der VSB1 § 10 (VSH I, 103) heißt es *Post hec sanctus Brandanus, uelut apis argumentosa, ex diuersis sanctorum exemplis uirtutum colligens flores, in corde suo, tamquam in alueari quodam mellifluo, mel caritatis et ceram humilitatis recondebat* „Danach sammelte sich der Hl. Brendan, wie eine geschickte Biene, aus den verschiedenen Beispielen an Wunderkräften der Heiligen die Blüten und barg in seinem Herzen, wie in einem honigtriefenden Bienenstock, den Honig der Liebe und das Wachs der Demut.“

Vom Hl. Ailbe sagt die Vita: *sanctus Albeus, quasi apis prudentissima, cum mellis onere ad suam patriam ... reversus est* „der Hl. Ailbe kehrte, gleichsam als sehr kluge Biene, mit der Last des Honigs (= der christlichen Lehre) in seine Heimat zurück“ (VSH I, 53).

§ 4, 2 ex diversis cellulis:

Der Plural *cellulae* zeigt, dass die einfachen Mönche in diesem Kloster nicht in einem gemeinsamen Dormitorium, wie in den meisten anderen Klöstern üblich, ihre Nächte verbrachten, sondern in individuellen Zellen, wie sie auch aus anderen Heiligenviten belegt sind (*cellulas contemplationi aptas sibi construxerunt* „sie errichteten sich Zellen zur Meditation“, HEIST 1965, 339; *cum sanctus Kieranus solus esset in cella sua*³⁹ „als der Hl. Ciarán allein in seiner Zelle war“, VSH I, 206; die Aussage in der VC iii 19 *fratribus ... in cubiculis quiescentibus* ist mehrdeutig, *cubicula* könnte „Schlafräume“ oder einfach nur „Schlafplätze“ bedeuten).

Archäologische Evidenz für solche kleinen Zellen findet sich im Westen Irlands: „At Scelec Mhichíl, Baile Muirne, Church Island, and Riasc, several little huts appear to have been the dwelling place of one or two monks ... The hagiographers noted huts where two or three, seven, or more brothers slept. But the stone cells at Scelec and other western sites seem a bit small for cohabitation.“ (BITEL 1990, 79). Die Anlage von Mernócs Kloster, das im Westen Irlands gelegen sein muss, passt zu diesem Befund.

Die Mönche zogen sich nicht aus Individualitätsstreben oder Komfortgründen in einzelne Zellen zurück, sondern zur ungestörten Kontemplation, was, wie BITEL (l.c.) schreibt, einige Beschwerden mit sich brachte: „The solitude of private cells was unknown outside ecclesiastical settlements. No one in early Ireland slept alone unless he or she had to, since it was colder and more dangerous and a waste of precious space and fuel.“

Das Eremitendasein, das die Mönche idealerweise erreichen wollten (→ § 3, 4 *solitarius*), wurde wohl praktisch durch ein Leben in einem Kloster, aber in einzelnen Zellen verwirklicht. Vgl. dazu auch VSH II, 237, wo ein britischer Mönch beim Hl. Munnu *habebat cellam seorsum, et erat quasi heremita* „eine Zelle für sich hatte, und praktisch wie ein Eremit lebte“.

§ 4, 3 habitatio eorum sparsa:

Der spezielle Hinweis auf die einzelnen und verstreuten Behausungen der Mönche Mernócs zeigt ebenfalls, dass diese Situation nicht die übliche war. Dies sagt auch RYAN (1931, 290): „The brethren, however, seem to have been housed in twos, threes, fours, sevens or even greater numbers, according to the size of hut. Separate cells might be allowed as a special privilege to aged religious in their declining years.“

§ 4, 3 unanimiter:

Die Einmütigkeit des klösterlichen Lebens ist ein Topos. So heißt es auch von der ‘Mustergemeinschaft’ des Hl. Ailbe, dass sich die Brüder dort einmütig vom Tisch erhoben (§ 61, 2). In der Vita St. Carthachi seu Mochuda (HEIST 1965, 339) wird ebenfalls von den

³⁹ Obwohl man diese Aussage natürlich auch so auffassen kann, dass er normalerweise seine Zelle eben nicht für sich allein hatte.

847 Mönchen, die dem Heiligen aufgrund seiner Wunder zuströmten, gesagt, dass sie trotz ihrer Zahl *unanimitèr Deo serviebant* „einmütig Gott dienten“.

§ 4, 4 in spe et fide et caritate:

SELMER und die Handschriften EL (nach SELMER) haben die Reihenfolge *fides, spes, caritas*. Dies ist auch die originale Reihenfolge in 1 Kor. 13, 13. Dennoch wird der Reihenfolge *spes, fides, caritas* nach dem Gesetz der steigenden Glieder der Vorzug zu geben sein, die von der überwiegenden Zahl der Hss. getragen wird. In den altirischen Glossen zu Paulus findet sich unmittelbar unter der betreffenden Stelle eine Glosse zu 1 Kor. 14, 1 *spiritalia* „Geistesgaben“, die lautet: *a tréde túas spes fides caritas* „die drei Dinge oben, *spes fides caritas*“ (Thes. I, 576), in genau der in Frage kommenden Reihenfolge. Möglicherweise hatte sie also eine Tradition im Hibernolateinischen.

§ 4, 4 una refectio:

Zu *refectio* „Essen, Mahl“ und *reficere* „essen“ vgl. **Appendix D**.

§ 4, 4 ad opus dei una ecclesia:

Die meisten Hss. bieten an dieser Stelle irgendeine Form von *perficere*. Nur in L und N fehlt ein verbales Element, Selmers Hss.-Klassen β und δ haben statt *una ecclesia* und *perficere* überhaupt *semper fuit coadunata*.

Nach SELMER (1959, 93) hat der ursprüngliche Text *una refectio et opus dei in una ecclesia perficiendum* gelautet, aus dem durch Textverlust und Umbildungen die bezeugten Varianten entstanden seien. BIELER meint in seiner Rezension der SELMER-Edition (1961, 167), dass ursprünglich *una refectio, et ad opus dei una in ecclesia perficiendum semper fuit coadunata* (sc. *familia*) im Text gestanden sein muss. Aus diesem Satz können alle überlieferten Lesarten durch individuelle Ausfälle abgeleitet werden. Doch wirkt der von ihm rekonstruierte Satz wie ein Vorschlag, der es allen recht machen will und vermittelt in seinem zweiten Teil einen solchen Eindruck von barocker Üppigkeit, wie er sonst in der NSB nicht häufig anzutreffen ist. Außerdem ist der Satz sehr ungleichmäßig gebaut: der erste Teil, der im wesentlichen eine dem zweiten Teil parallele Aussage bietet, besteht nur aus zwei Wörtern und hat keine Kopula, während der zweite Teil elf Wörter zählt und drei Verbalformen besitzt. SOCHER (1990, 23) zitiert einen Vorschlag von TOMBEUR, dem sich auch ORLANDI angeschlossen hat, die Lesung der Hs. R: *una refectio ad opus dei perficiendum una ecclesia*. SOCHER (1990, 22) deutet auch noch an, dass die Formen von *perficere* überhaupt erst spätere Zusätze sein könnten, und dieser Gedanke liegt offenbar auch der Variante von ZELZER zugrunde: *una refectio, ad opus dei una ecclesia*.

Eine Untersuchung des Gebrauchs der Präposition *ad* in finaler Bedeutung in der restlichen NSB lässt vielleicht eine Entscheidungshilfe finden, ob eine Form von *perficere* in den Text aufzunehmen ist. Dabei sind all jene Fälle von *ad* außer Acht zu lassen, in denen es in rein lokaler oder temporaler Bedeutung vorkommt, sowie wo es in einer engen lexikalischen Verbindung mit bestimmten Verben auftritt (wie z.B. in der Verbindung *pertinere ad*).

Eine Verbindung von *ad* und *opus* kommt außer an dieser Stelle sechsmal in der NSB vor. Davon hängt *ad* einmal von einem Bewegungsverb ab (§ 25, 5 *cum ... ad opus dei*

festinassent „als sie zum Gottesdienst eilten“), sodass hier gar kein finaler Sinn vorliegt. An vier anderen Stellen (§ 32, 1 *cum ... parassent omnia ad opus crastinae diei* „als sie alles für den nächsten Tag vorbereitet hatten“; § 50, 4 f. *omnia ... ad opus diei festi necessaria* „alles für den Festtag notwendige“; § 91, 7 *ad suum opus colligere* „für ihn zu sammeln“; § 140, 5 f. *ad opus manuum* „für die Hände“) liegt keine freie Verbindung der Präposition *ad* und des Nomens *opus* „Werk“ vor, sondern handelt es sich um die sekundäre, komplexe Präposition *ad opus* + Genitiv vor, die „für, zum Zweck von“ heißt, sodass auch diese Beispiele für die vorliegende Stelle nichts weiterhelfen, wo eine Verbindung der Präposition *ad* und des Ausdrucks *opus dei* „Gottesdienst“ vorliegt.

Der sechste Fall ist § 115, 2 *egrediebatur foras quasi ad aliquod opus persequendum* „er ging hinaus, wie wenn er irgendwas zu tun hätte“. Hier liegt ein verkürzter Finalsatz vor, der korrekt mit Gerundiv gebildet ist. Weitere derartige, regulär gebildete verkürzte Finalsätze finden sich in § 17, 7; § 22, 2; § 54, 4; § 84, 5; § 104, 1; § 107, 2 f.; § 127, 6 f.; § 139, 3.

Konstruktionen mit *ad* und Gerundium sind nicht vergleichbar, da diese ohnehin regulär sind und wir im vorliegenden Fall ja kein Gerundium haben.

Somit bleiben nur noch zwei Fälle übrig, wo *ad* mit Verbalnomina konstruiert ist: § 17, 7 f. *ad praeparandos pelles ... ad cooperimentum navis* „um Häute zum Abdecken des Schiffs herzurichten“ (entscheidend ist hier *ad cooperimentum*) und § 59, 10 *habemus ... panes ad nostram refectionem* „wir haben Brot für unser Mahl“⁴⁰. Im ersten Fall liegt eine deutliche Parallele zu *ad opus dei una ecclesia* vor, da klassisch vermutlich eine Konstruktion *ad navem cooperiendam* zu erwarten wäre und nicht ein bloßes Verbalnomen mit objektivem Genitiv. Allerdings kann hier diese unklassische Konstruktion aus Variationsgründen gewählt worden sein, da eine Gerundivkonstruktion unmittelbar vorausgeht. Das zweite Beispiel ist ebenfalls eine Parallele, da auch hier eine Konstruktion mit Gerundium / Gerundiv gewählt hätte werden können, wie § 60, 4 *nihil ad comedendum indigemus* „uns geht nichts zum Essen ab“ zeigt.

Wie sieht es mit einer Verbindung von *opus* und einer Form von *perficere* aus? Hiefür findet sich kein Beispiel, doch gibt es einige vergleichbare Stellen mit ähnlich resultativen Konstruktionen: § 24, 5 *opus dei perfinitum* „nach Beendigung des Gottesdienstes“; § 46, 10 *opus dei peragere* „den Gottesdienst abhalten“; § 115, 2 *ad aliquod opus peragendum* „um irgendwas zu tun“. Die verschiedenen Begriffe für Gottesdienst weisen überhaupt eine Tendenz auf, sich mit Verben resultativer Semantik (wie *(per)finire*, *peragere*) zu verbinden (→ Appendix D).

Lassen sich nun irgendwelche Schlüsse aus diesen Beobachtungen hinsichtlich § 4, 4 ziehen? Ich fürchte, nein. Sowohl für die Konstruktion mit bloßem Verbalnomen *opus* ohne Gerundiv haben sich Parallelen anführen lassen, als auch einerseits für das Gegenteil, § 115, 2 *ad opus peragendum*, und andererseits für die enge Verbindung von Ausdrücken für „Gottesdienst“ mit resultativen Verben wie *perficere*. Hier helfen also nur noch stilistische Überlegungen und solche, die die Handschriftentradition betreffen, weiter. Für die Variante ohne *perficere* spricht die rein nominale, kopulalose Prägnanz und Kürze, die auch in den beiden vorangehenden Teilsätzen zutage tritt. Wie SOCHER 1990, 22 sagt, sind die verschiedenen Formen von *perficere* (*perficientes*, *perficientibus*, *perficiendum*, *perfecta*) ein Indiz, dass sie erst nachträglich von Kopisten eingefügt wurden, die sich an der Kürze des

⁴⁰ Ein weiterer Fall *ad refectionem* (§ 64, 4) ist wohl ein Beispiel von temporalem *ad* „zur Zeit“.

Originals stießen, zumal, wie ich zu zeigen versucht habe, eine Verbindung von *opus dei* und *perficere* eine semantisch naheliegt. Die Variante der Hss.-Klassen β und δ *semper fuit coadunata* lässt sich als ursprünglich über *una ecclesia* stehende Glosse erklären, wobei der Kopist *ecclesia* hier nicht als „Kirchengebäude“, sondern als „Gemeinschaft“ aufgefasst hat, die sich zum Gottesdienst vereint (*coadunare*). In den weiteren Abschriften dieser Klassen hat dann anscheinend die Glosse das Glossierte ganz verdrängt.

Somit möchte ich mich mit gebotener Vorsicht für die Variante *una refectio, ad opus dei una ecclesia* aussprechen.

§ 4, 5 poma et nuces atque radices et cetera genera herbarum:

Zu dieser streng vegetarischen Diät vgl. COLUMBANS *Regula Monachorum* 3: *Cibus sit vilis et vespertinus monachorum satietatem fugiens et potus ebrietatem, ut et sustineat et non noceat: holera, legumina, farinae aquis mixtae cum parvo pane paxemati, ne venter oneretur et mens suffocetur.* „Die Nahrung soll dürrig sein und erst gegen Abend genossen werden, sie soll vermeiden, den Mönch zu sättigen, und die Getränke, ihn zu berauschen, sodass sie ihn einerseits stützt, andererseits ihm aber nicht abträglich ist: Gemüse, Hülsenfrüchte, Mehl mit Wasser vermischt mit ein bisschen Brot, damit der Magen nicht voll wird und der Geist erstickt wird.“

Man beachte nicht nur das Fehlen von Fleischgerichten auf Mernócs Insel, sondern auch, dass Milch und Milchprodukte nicht erwähnt werden. Vgl. auch den Hl. Fintan, in dessen Gemeinschaft Milch nicht gestattet war (VSH II, 98), sowie den Hl. Comgall, in dessen Gemeinschaft die strengen Regelungen später gelockert wurden: *panis et olera et aqua tantum erant in illa coena. Lac et cetera alimenta in monasterio Sancti Comgalli antea incognita erant.* „Nur Brot, Gemüse und Wasser gab es als Nahrung. Milch und die übrigen Lebensmittel waren davor im Kloster des Hl. Comgall unbekannt.“ (nach RYAN 1931, 388).

Aus den Ernährungsgewohnheiten Brendans und vor allem seiner Brüder kann wenig herausgelesen werden, was an die erschreckenden Askese- und Abstinenzübungen altirischer Mönche erinnert, wie sie in den Viten, die aber sicherlich teilweise übertreiben, überliefert sind, aber auch aus Regeln wie denen des COLUMBAN hervorgehen. Solche Askese war also vermutlich nicht allgemein üblich, wie man auch an § 88 sehen kann, wo die Brüder Wal-fleisch (?) essen, und an § 37 und § 77, wo Fleischgenuss vorausgesetzt wird.

§ 4, 6 fratres post ... campanae:

Die einzelnen Hss. bieten sehr unterschiedliche Varianten für diesen Satz. Die von ZELZER in die Ausgabe genommene Version, der im wesentlichen auch die Gedanken ORLANDIS (nach SOCHER 1990, 23) entsprechen, erscheint mir als die vernünftigste, da sie auf einem Text aufbaut, der von den meisten Hss. unterstützt wird. Subjekt des Satzes wird wohl *fratres* sein, das möglicherweise nach einer Korruption in den Hss. ABGKST zu *at* verlesen wurde. Eben diese Hss. schufen daraufhin in Ermangelung eines sichtbaren Subjekts ein neues, indem sie *singulas* der Ortsbestimmung zum Subjekt verdoppelten (zu einem ähnlichen Ausdruck vgl. § 117, 4 *portantes singuli singulas massas* „jeder trug einen Klumpen“). Der Akkusativ *in suas singulas cellulas* ist sicher richtig, da er von den meisten Hss., auch von denen ohne Verbum, geboten wird, sowie von einigen (CFac.N), die ein Verbum besitzen, das eigentlich einen Ablativ erfordert. Nur die Hss. der Klassen β und δ

haben *in suas singulas cellulas* gemäß des von ihnen verwendeten Verbums *permanere* in einen Ablativ umgewandelt.⁴¹

§ 4, 6 completorium:

Zu den einzelnen Tagzeiten vgl. die eingehende Untersuchung in **Appendix D**.

§ 4, 7 f. *usque ad gallorum cantus seu pulsum campanae*:

Zur Verbindung von Hahnenschrei und Glockenschlag vgl. altirisch *issi in faithchi techta la Feine ni ro saig guth cluicc no gairm cailig cercc* „Das rechtmäßige Grünland eines Iren geht soweit, wie ein Glockenschlag oder Hahnenschrei gehört werden kann“ (*Ancient Laws of Ireland* iv, 194.2). Allerdings stehen hier Glockenschlag und Hahnenschrei als Metaphern für kirchliche und weltliche Besitztümer respektive.

Der Glockenschlag könnte der Ruf zum mitternächtlichen Gebet sein (vgl. VC iii 23 *media nocte pulsata ... cloca* „als um Mitternacht die Glocke geläutet wurde“, nämlich zum Gottesdienst), der Hahnenschrei der Ruf zur Matutin.

§ 4, 8 *campanae*:

Das hibernolateinische Wort für die Glocke ist *cloca*, das bereits in der *Vita Columbae* erscheint; daneben verwendet ADOMNÁN aber auch die Bezeichnung *signum*. In den VSH ist die übliche Bezeichnung für die Glocke *cymbalum*.

§ 5, 1 *pernoctantibus nobis et perambulantibus*:

Diese Lesung, die auch von der Mehrzahl der Hss. getragen wird (ZELZERS m (außer U), C, FV (*pernoctantibus autem...*) und SELMERS ε), ist wohl die beste. Für eine Diskussion vgl. SOCHER 1990, 24.

§ 5, 2 *contra occidentem*:

Contra steht (bis auf einen Fall, → § 6 **ad occasum**) in der NSB bei Richtungsangaben. 13mal steht *contra*, wie hier, mit einer substantivischen Himmelsrichtung, neunmal mit einer adjektivischen Richtungsangabe, gefolgt von *plagam*. In den VSH scheint die Konstruktion mit *plaga* die übliche⁴², auch bei der Herkunftsangabe (die in der NSB fehlt).

⁴¹ In einer Fußnote möchte ich noch eine gewagtere Hypothese formulieren: Wenn man den Satz *Nihil aliud cibi ... herbarum* athetiert, ließe sich die Minimalvariante des fraglichen Satzes *at post completorium in suas singulas cellulas usque ad gallorum cantus seu pulsum campanae* beibehalten, von der alle anderen Varianten durch individuelle Zusätze abgeleitet werden können. In diesem Fall würde dieser verblose Satz direkt auf *una refectio, ad opus dei una ecclesia* folgen, was, wie wir gesehen haben, ebenfalls ohne Verbalform konstruiert ist. Außerdem entstünde in der ganzen Periode von *habitatio eorum...* bis *...pulsum campanae* eine Art spiegelbildliche Gedankenführung: zuerst ist von der solitären Lebensweise die Rede (*habitatio sparsa*), dann folgen jedoch zwei Beispiele für die könobitische Lebensform (*una refectio, una ecclesia*), aber in einer Ringkomposition wird die Periode wieder von einem Beispiel des Eremitentums (*in singulas cellulas*) abgeschlossen. Allerdings wäre es sehr hart, den Satz *Nihil aliud cibi ... herbarum* aus dem Text zu nehmen, da er von allen Hss. an derselben Stelle geboten wird.

⁴² Allerdings ist dies nur der Eindruck, den ich im Laufe der Zeit erhalten habe. Aufgrund der Menge des Materials war es mir hier unmöglich, genauere Untersuchungen anzustellen.

§ 5, 3 *navigemus*:

Die Hs. M und die Hs. C von SELMER bieten *nauigamus*, eine Form mit einem Themavokal *a* haben auch die Hss. FN (nämlich Futur *nauigabimus*). Hier ist möglicherweise ein *a*-Konjunktiv anzusetzen (→ § 61, 11 *intremus*).

§ 5, 4 *contra occidentalem plagam*:

Vgl. dazu auch IB 25, wo die Frau aus dem Frauenland zu Bran sagt:

Fil trí cóictea inse cían
isind oceaon frinn aníar;
is mó Éirinn co fa dí
cach ái díib nó fa thrí.

„Dreimal fünfzig ferne Inseln sind im Westen von uns im Ozean; jede von ihnen ist zweimal größer als Irland, oder dreimal.“

Die Vorstellung von einem Land (sei es Insel oder Festland) im Westen, mit dem zugleich Glücks- und Idealvorstellungen verbunden sind, ist sehr alt. Eine ausführliche Darstellung und Erörterung bietet Fridtjof NANSENS Studie über Nordlandentdeckungsreisen *Nebelheim* (NANSEN 1911). Bei diesen alten Mythen stellt sich aber die Frage, inwieweit das bei einem antiken oder mittelalterlichen Schriftsteller Überlieferte dessen Phantasie entsprungen ist oder phantastische Auskleidung realer (eigener oder durch Berichte anderer vermittelt) Erfahrungen ist. Tatsächlich wird sich die Frage nach antiken Amerikafahrten nie durch die literarische Analyse der wenigen, höchst unkonkreten Stellen, um die die Forschung kreist, klären lassen. Solange es keine sichere archäologische Evidenz gibt, bleiben alle Aussagen darüber letztlich Spekulation.

Die oftmals vertretene Ansicht, die Vorstellung „eines westwärts gelegenen Landes, in das die abgeschiedenen Seelen ziehen, gehöre auch zu den alten Mythenbildern der Kelten“ (SOCHER 1990, 25)⁴³, lässt sich bei eingehender Beschäftigung mit irischer und walischer Literatur durch nichts erhärten. Es handelt sich bei den als Beweis für einen solchen Glauben angeführten Belegen immer nur um das gleiche, relativ kleine Korpus von Texten, die sich vor allem durch die Allgemeinheit ihrer Angaben auszeichnen und es den Interpretatoren so leicht machen, das, was gar nicht gesagt wird, durch eigene romantische Vorstellungen und Wünsche aufzufüllen. Die Hauptgrundlage für die verbreitete Meinung über den Glauben der Kelten an eine andere Welt im Westen stellen die NSB, die drei *immrama* (*Immram Curaig Maíle Dúin*, *Immram Curaig Ua Corra* und *Immram Snedgusa 7 Maic Ríagla*, → **Appendix E**) und einige *echtraí* (*Immram Brain*, *Echtrae Chondlai*, *Echtrae Airt maic Cuinn*) dar. Keine der Geschichten, besonders der *immrama*, kann eine wirklich vorchristliche Archaik für sich in Anspruch nehmen, einige sind sogar erst recht spät entstanden. Das christliche Element in den *immrama* ist sogar überdeutlich, sodass die Vorstellungen einer anderen Welt, selbst wenn sie auf Vorchristlichem beruhten, dennoch immer von verbreiteten christlichen Jenseits- und Paradiesbildern überlagert sein können und sich unmöglich

⁴³ Dem Satz „Schon früh besangen keltische Barden des noch heidnischen Irlands diese Version der anderen Welt.“ (SOCHER 1990, 25) muss ich widersprechen: die überlieferten Sagen stammen nicht von Barden, sondern von *filid*, d.h. Schreibern aus dem monastischen Milieu. Die Geschichten wurden auch nicht gesungen, sondern niedergeschrieben. Außerdem wissen wir überhaupt nicht, was für eine Literatur im heidnischen (besser: vorchristlichen) Irland existierte. Die vernakuläre irische Literaturtradition begann erst lang innerhalb der christlichen Epoche.

Aussagen darüber treffen lassen, was ‘ererbtes Gut’ und was christlicher Einschlag ist. Man beachte weiter, dass diese Geschichten sämtlich irisch sind und somit nichts über irgendwelche Glaubensvorstellungen kontinentaler Kelten ein Jahrtausend davor aussagen können. Schon in der cymrischen Tradition, die ja ebenso gut keltische Vorstellungen vom Land der Verheißung bieten könnte, findet sich praktisch keine Spur davon. In zwei cymrischen Sagen ist die Rede von einer Fahrt über das Meer (*Branwen ferch Lyr*, *Preiddeu Annwn*), aber die eine geht gerade bis Irland, die zweite zu irgendeiner unbestimmten Insel namens *Annwn*, von Westen ist keine Rede. In einer anderen Sage (*Pwyll Penduic Dyuet*) ist *Annwn* keine Insel, sondern ein Land. Sonstige irische Sagen von einer anderen Welt beziehen sich auf Reiche, die sich irgendwo unter der Erde oder unter Wasser befinden (→ **Appendix E**).

§ 5, 4 *terra repromissionis sanctorum*:

Dem Begriff *terra repromissionis* entspricht altirisch *tír tairngire* „Land der Verheißung“, der sich bereits zahlreich in den altirischen Glossen als Übersetzung des biblischen Ausdrucks *terra repromissionis* findet. In späterer Zeit wird dieser Begriff auch zur Bezeichnung der irischen Vorstellung einer anderen Welt verwendet.

Der Umstand, dass Brendan auf dieser Welt nach einem Land der Verheißung, d.h. dem Paradies sucht, findet die vollste Kritik im Spottgedicht auf die NSB. Dort wird es als *stultum et vesanum* „dumm und schwachsinnig“ bezeichnet zu glauben, ein Heiliger würde sieben Jahre das Meer befahren, um

Quod promittitur in celis, hoc in salo querere;

Quod patenter prudens quisque deputat insanie.

„was im Himmel versprochen ist, auf dem Salzwasser zu suchen; das hält wirklich jeder Vernünftige für Unfug“ (VSH II, 293).

§ 5, 7 *nebulae cooperuerunt nos*:

Die Nebel, die die *terra repromissionis* umgeben, um sie so dem Blick Unbefugter zu entziehen, ließen Tim SEVERIN an die oft nebelige Küste vor Neufundland denken und stellen eines der Hauptargumente der Identifizierung der *terra repromissionis* mit Nordamerika dar. Doch muss man in Wirklichkeit nicht so weit auf den Atlantik hinausgehen, um die Nebel zu finden, sondern sie stellen einen Topos dar, den der Autor in der Literatur finden konnte. So heißt es zum Beispiel in der *Ora maritima* des Rufus Festus AVIENUS, 387-9, über den Atlantik jenseits der Säulen des Herakles:

dehinc quod aethram quodam amictu vestiat

caligo, semper nebula condat gurgitem

et crassiorem nubilum perstet die

„dann, weil dunkler Nebel (*caligo*) die Luft mit einer Hülle bedeckt, und Nebel (*nebula*) immer den Meeresschlund verbirgt und ständig bewölktetes Wetter mit dichter Luft herrscht“.

Ähnliche Motive von Nebel und Dunkelheit über dem Atlantik finden sich zahlreich auch in mittelalterlicher Literatur. So schreibt ADAM von Bremen, dass im fernen Nordwesten, jenseits der sagenhaften Insel „Winland“, das Meer mit *caligine* überschattet sei: dort gebe es einen *Oceanus caligans* (nach BIEDERMANN 1980, 85, der noch weitere interessante Belege

bietet und argumentiert, dass der neuzeitliche Mythos vom Bermudadreieck letztendlich auf diese alten Vorstellungen zurückgehe).

Das Bild von der dunklen Wolke kann natürlich durchaus auch einen realen Hintergrund haben, wenn man an die Witterungsbedingungen im Nordatlantik denkt.

Nur an dieser Stelle wird der die *terra repromissionis* umgebende Nebel *nebula* genannt, ansonsten wird er mit *caligo* bezeichnet (§ 8, 11; § 145, 6 f., 8, 9; § 149, 4).

§ 5, 9 *lux ingens*:

Dieses gewaltige Licht ist unmittelbar eine Allegorie auf Christus, wie ja der Mann in § 8, 7 f. ausdrücklich sagt. Andererseits kann sich das Motiv aber auch von antiken Berichten ableiten, in denen von den langen Lichtphasen in den nördlichen Ländern im Sommer die Rede ist.

§ 5, 10 *spatiosa et herbosa pomiferaque valde*:

In einigen Hss. ist statt *pomifera pomiferosa* überliefert, doch kann das Suffix *-osa* leicht beim Abschreiben von den beiden anderen Adjektiven auf *pomifera* übertragen worden sein. An der anderen Belegstelle des Wortes in der NSB, § 146, 3, ist *pomiferis* einheitlich überliefert. Als weiteres Argument gegen ein drittes Adjektiv auf *-osa* lässt sich anführen, dass auch bei den anderen mehr als zweigliedrigen Inselbeschreibungen, in denen *-osus*-Adjektive verwendet werden, jeweils nur zwei solcher Adjektive erscheinen (§ 40, 4 f. *herbosam valde et nemorosam plenamque floribus* „sehr reich an Kräutern und Wäldern und voller Blumen“; § 114, 2 f. *valde rusticam, saxosam atque scoriosam sine arboribus et herbis, plenam officinis* „sehr rauh, felsig und voller Schlacke, ohne Bäume und Pflanzen, voller Werkstätten“).

Im Spottgedicht auf die NSB macht sich der Verfasser über diese Vorstellung der *terra repromissionis* lustig:

*O quam macra et infelix spes est Hibernensium,
Quibus post hanc uitam tota merces operum
Terra nuda et lapilli atque flores arborum!*

„O wie dürr und unselig ist die Hoffnung der Iren, denen nach diesem Leben der ganze Lohn der Mühen nur nackte Erde, Steine und blühende Bäume sind“ (VSH II, 293). Die Schlussfolgerung, die dieses sehr amüsante Gedicht zieht, dass es für den Bruder, der die Zeit findet, so ein Werk zu kopieren, besser wäre, Psalmen abzuschreiben oder zu singen, anstatt mit solchen Machwerken die Idioten zu täuschen. Daher sollte dieses Werk auch in das Feuer geworfen werden, damit der Schreiber so selbst den Höllenfeuern entgehe.

§ 6, 1 *stetisset*:

Das Verbum *stare* hat in der NSB an folgenden Stellen die anfangsterminativische Bedeutung „stehen bleiben, zu stehen beginnen“, im Gegensatz zur üblichen stativischen Bedeutung „stehen“: § 6, 1; § 36, 2; § 94, 4; § 146, 2. Unentscheidbar sind die Stellen § 20, 7; § 21, 6; § 30, 4; § 93, 2, wo ich allerdings ebenfalls Anfangsterminativität vermute.

§ 6, 1 *ascendimus*:

Ascendere wird hier anstelle des Antonyms *descendere* verwendet, wie auch in § 21, 5; § 41, 1; § 55, 1; § 78, 1, 3; § 87, 3; § 101, 6; § 102, 5; § 146, 2, immer in Verbindung mit *de navi*. Wie dieser Bedeutungswandel zustande gekommen sein mag, kann man in § 116, 7 erkennen, wo es heißt *ascendebat fumus de mare* „Rauch stieg aus dem Meer auf“. Der Rauch „steigt“ einerseits „auf“, gleichzeitig aber auch aus etwas, dem Meer, „heraus“. Aus ähnlichen doppeldeutigen Fällen kann die Bedeutung „aussteigen“ auch zur Vorstellung „aus dem Schiff heraus aufs Land herauf steigen“ verallgemeinert worden sein.

Im Irischen wird „ein Boot besteigen“ mit *téit isan curach* „in das Boot gehen“ ausgedrückt, sodass hier kein Substrateinfluss anzunehmen ist.

§ 6, 2 *illam insulam*:

Hier handelt es sich um einen jener äußerst zahlreichen Fälle in der NSB, wo eine Form von *ille*, *iste*, *ipse* oder *idem* in einer einem Artikel sehr ähnlichen Weise verwendet werden. Da aber eine genaue Bestimmung sämtlicher Fälle sehr schwierig durchzuführen ist, unterlasse ich eine derartige Untersuchung.

§ 6, 4 f. *lapides ... pretiosi generis sunt*:

Wertvolle Steine auf einer der Inseln ihrer Reise finden auch die Uí Chorra, und zwar auf der Insel des Ailbe. Der Abt der Insel weist die Reisenden in der Nacht darauf hin, dass sie sich Steine der Inseln mitnehmen dürfen, wenn sie wollen. Aber egal, ob sie welche mitnehmen oder nicht, sie werden es am nächsten Tag bereuen. Einige nehmen sich Steine. Am nächsten Tag sehen sie, dass ein Stein aus Kristall, einer aus Silber und einer aus Gold ist. Und tatsächlich bereuen alle ihre Entscheidung: die einen, weil sie keine, die anderen, weil sie nicht mehr Steine mitgenommen haben (ICUC 69, 70).

§ 6, 5 *fluvium*:

Das Motiv eines Flusses, der eine Insel entzweiteilt und die Reisenden am Weitergehen hindert, findet sich in sehr verschiedener Form auch in ICMD 13: zwei Männer von Máel Dúins Crew erforschen eine Insel, bis sie zu einem Fluss kommen. Als einer einen Speerschaft in den Fluss steckt, fängt der sofort Feuer. Sie trauen sich nicht weiter, zumal sie entdecken, dass auf der anderen Seite des Flusses Riesenrinder weiden.

§ 7, 1 *cum ... exposuimus*:

Temporales *cum*, vorzeitig und gleichzeitig, wird in der NSB überwiegend mit Konjunktiv Plusquamperfekt konstruiert (91mal), alle anderen Modi und Tempora sind nur marginal vertreten.⁴⁴ Konjunktiv Imperfekt in § 2,1; § 64, 1 f.; § 68, 1; § 97, 1; Indikativ Präsens in § 60, 6; Indikativ Perfekt in § 3, 3; § 7, 1; § 113, 2; Indikativ Imperfekt in § 38, 1 (wobei *ministrabant* hier mit einem Konjunktiv Plusquamperfekt *coepisset* koordiniert ist!); und Indikativ Plusquamperfekt in § 95, 1 und § 99, 1. Der Verteilung der Formen liegen keine Gesetzmäßigkeiten bezüglich Vor- oder Gleichzeitigkeit zugrunde.

⁴⁴ Zumindest in der mir vorliegenden Edition. Tatsächlich sind aber viele Stellen unsicher überliefert, sodass die Relationen vielleicht etwas zu verschieben wären. Dies würde aber eine eingehende Studie sämtlicher Stellen und Überlieferungen erfordern, was über die Möglichkeiten dieser Arbeit hinausgeht. Am grundsätzlichen Urteil, dass der Konjunktiv Plusquamperfekt die gebräuchlichste Form darstellt (vgl. auch SOCHER 1990, 161), würde sich aber gewiss nichts ändern.

Da der Autor der NSB offensichtlich kaum eine denkbare Kombinationsmöglichkeit ausgelassen hat, ist es trotz des enormen Überwiegens des Konjunktiv Plusquamperfekt unmöglich, in konkreten Fällen Entscheidungen zugunsten des Konjunktiv Plusquamperfekt und zuungunsten der anderen Modi und Tempora zu treffen, wenn, wie an dieser Stelle, die Hss. überwiegend den Indikativ Perfekt überliefern.

§ 7, 2 f. *propriis nominibus nos appellavit*:

Das Erkennen und beim Namen Nennen zuvor noch nie gesehener Personen durch Heilige ist in Heiligenviten ein beliebtes Motiv und erscheint auch schon in der ersten lateinischen Vita, der des Eremiten Paulus von HIERONYMUS beim Treffen der beiden Heiligen Antonius und Paulus (§ 9).

In ICMD 17 treffen die Reisenden auf eine ebenso prophetische Frau: *Mochen duit a mael duin ol sí 7 ainmnighis gach fer fo leith cona ainm dilis fein. IS cian ó ta i fis 7 a foruus bar tiachtain sund ol sí.* „Willkommen Máel Dúin“ sagte sie und nannte einen jeden Mann einzeln bei seinem eigenen Namen. ‘Seit langem habe ich Wissen und Kenntnis über euer Kommen’ sagte sie.“

§ 8, 2 *sicut illam vides modo ita ab initio mundi permanet*:

Eine Formulierung bei DICUIL iii 15 über die nordbritannischen Inseln klingt an: *Sed sicut a principio mundi desertae semper fuerunt...* „Aber so, wie sie vom Anfang der Welt an immer verlassen waren...“.

In IB 44 sagt Manannán mac Lir (als Meeresgott oder als Bewohner des Paradieses jenseits des Meeres?):

*Fil dúnn ó thossuch dúle
cen áiss, cen foirbthe n-úre,
ní frescam de mbeth anguss,
níntaraill int immorbus.*

„Wir haben von Beginn der Schöpfung an kein Alter, ohne Bedeckung (?) durch Erde, wir erwarten daher nicht Schwäche, Sünde ist nicht zu uns gekommen.“

§ 8, 4 *unum ... annum*:

Im Altirischen wird die Zeitdauer ebenfalls durch den bloßen Akkusativ ausgedrückt (GOI 157), z.B. *batar tri missa an gemridh iarom isan indsi sin* „Sie waren darauf drei Monate [Akkusativ] des Winters auf dieser Insel“ (ICMD 28).

§ 8, 9 f. *ascendentibus autem in navim*:

Nach SELMER ergänzen die Hss.-Klassen γεσ (15 Hss.) hier *nobis*, nur SELMERS GAK haben *nobis* nicht. SOCHER (1990, 32) spricht sich gegen die Aufnahme von *nobis* in den Text aus, „da der Gebrauch eines einfachen Partizips im Ablativ absolutus im Spätlatein keine Ausnahme darstellt.“ Diese Aussage ist zwar grundsätzlich richtig, und es finden sich auch in der NSB einige Beispiele für ein bloßes Partizip als Ablativus absolutus (§ 22, 1; § 40, 6; § 55, 6; § 73, 8; § 134, 2 f.; § 146, 2). Dennoch möchte ich SOCHER widersprechen und mich für die Aufnahme von *nobis* in den Text aussprechen, da an den genannten anderen Belegstellen einer Konstruktion mit bloßem Partizip in den einzelnen Hss. immer wieder

Unsicherheit über die Form des Partizips herrscht: manche Schreiber wussten offensichtlich, dass ein bloßes Partizip im Ablativ keine nach klassischer Grammatik richtige Konstruktion darstellt und verbesserten sie durch grammatisch richtige Participia coniuncta oder korrigierten die Stelle mit anderen Mitteln (vgl. z.B. den Apparat zu § 40, 6 oder § 73, 8).

An dieser Stelle hier gibt es aber keine *variae lectiones* zum Partizip im Ablativ selbst, sodass dieser Kasus gesichert ist. Wenn also die grammatisch 'sensibleren' Schreiber wie der von L hier keine Veranlassung sehen konnten, einen bloßen Ablativ zu verbessern, so liegt die Vermutung nahe, dass der Text korrekt konstruiert gewesen sein muss, d.h. der Ablativus absolutus war mit einem Partizipialteil und einem Pronominalteil ausgestattet. Diese Überlegung und der Umstand, dass (zumindest nach SELMERS Apparat) der überwiegende Teil der Hss. diese Lesung bietet, legen eine Aufnahme von *nobis* in den Text nahe. In den Hss., in denen es fehlt, kann es leicht durch 'dissimilatorischen' Einfluss des im selben Satz folgenden *nostris* erklärt werden.

§ 9, 1 *exsultabant exsultatione*:

Die *figura etymologica*, in der ein Verbalnomen als Objekt oder Umstandsergänzung des von derselben Wurzel gebildeten Verbums auftritt, begegnet öfters im Text: *frater ... opus operatus est* „der Bruder hat ein Werk gewirkt“ (§ 18, 8 f.), *de ... habitatione, in qua ... habitavi* „aus der Behausung, in der ich gehaust habe“ (§ 27, 4 f.), *reficite corpora ..., quia ... animae ... refecione satiatae sunt* „erholt eure Körper, weil die Seelen durch Erholung gesättigt wurden“ (§ 46, 8 f.), *illicitam rem sine licentia* „eine unerlaubte Sache ohne Erlaubnis“ (§ 54, 6), *ascensum difficillimum ad ascendendum* „einen schwer aufzusteigenden Aufstieg“ (§ 132, 8), *non licet ... sine licentia* „ohne Erlaubnis ist es nicht erlaubt“ (§ 132, 10).

Ähnliche Wortspiele finden sich auch bei *cognitor incognitorum* „Wisser des Unwissbaren“ (§ 42, 8 f.), *quomodo potest in corporali creatura lumen incorporale corporaliter ardere* „Wie kann in einem materiellen Geschöpf ein immaterielles Licht materiell brennen?“ (§ 68, 10 f.).

Die *figura etymologica* ist ein sehr beliebtes und häufiges Stilmittel in altirischen (vgl. GOI 317) und auch in hibernolateinischen Texten (vgl. z.B. ADOMNÁNS *De locis sanctis* II 30, 24 *ambiri ambitu*, II 30, 27 *eruptione rupit*).

§ 9, 3 *dimisistis*:

Dimittere für *relinquere* findet sich in der NSB noch in § 14, 3; § 78, 3; § 138, 4, 6; § 149, 2. Es ist auch sonst für das Hibernolateinische bezeugt. In den *Irish Penitentials* (BIELER 1975) findet sich z.B. im *Poenitentiale B* 26 des COLUMBANUS *si quis uallum apertum in nocte dimiserit* „Wenn jemand in der Nacht den Zaun offen gelassen hat“.

§ 9, 4 *abbatem*:

Aus lateinisch *abbas* „Abt“ ist das gewöhnliche altirische Wort dafür, *ap*, *abb*, entlehnt, das ebenfalls als Dentalstamm flektiert wird..

§ 10, 2 *conversatio*:

Hier als *abstractum pro concreto* „Aufenthaltsort, Kloster“ verwendet.

§ 10, 6 in odore:

Das Bild vom Wohlgeruch der Heiligkeit ist in der christlichen Literatur sehr beliebt. So findet es sich zum Beispiel in 2 Kor. 2, 14 f.

Ein ‘Duft der Heiligkeit’ umgibt einige irische Heilige, z.B. den Hl. Ailbe (VSH I, 60) und den Hl. Molua (VSH II, 208). Interessant ist es, dass in beiden Fällen der *odor* einen *effectus inebriandi* auf andere Menschen hatte (vgl. NSB § 11, 5 *musto repleti*), und dass im Fall des Hl. Molua ein Mann, der vom Duft des Heiligen erfüllt wurde, sein ganzes Leben nichts mehr zu sich nehmen musste (vgl. NSB § 11, 4 *habuimus de satietate*), außer Leib und Blut Christi, wenn Molua sie verteilte. Auch Muirchú berichtet, dass der Körper des sterbenden Patricius vom Duft anwesender Engel umgeben war.

In der *Vision des Adomnán* 5 heißt es von den Heiligen im Paradies, dass sie *sásad don boltnogud fil is tir* „Sättigung vom Geruch, der in dem Land ist“, haben.

§ 11, 1 f. *quia in paradiso dei spatium morabamini, sed ubi est ille paradisus ignoramus*:

Die Hss. bieten teilweise sehr unterschiedliche Lesarten. Die Hss. MUQH haben als Prädikat des ersten Teilsatzes *morabamini* (*morabimini* Q) unmittelbar nach *spatium*. Der Hss.-Klasse σ fehlt überhaupt das Prädikat, während alle anderen Hss. *fuisti(s)* nach *quia* bieten (in EOv erst nach *paradisus dei*).

Spatium kann in der NSB die Erstreckung sowohl in lokaler, als auch in temporaler Hinsicht bedeuten, allerdings wird es in der NSB in beiden Bedeutungen nie absolut, d.h. attributlos gebraucht. Der temporale Gebrauch findet sich in der NSB nur im Ausdruck *spatium (unius) horae* (§ 5, 9; § 46, 5; § 47, 5; § 146, 1), außerdem wird der Ausdruck an den beiden Stellen, wo er die Zeitdauer bezeichnet (§ 46, 5 und § 47, 5) mit *per* konstruiert. Somit wäre ein präpositions- und attributloser Akkusativ *spatium* „eine Zeit lang“ in der NSB sehr auffällig. Der Ausdruck *spatium maris* „die Gegend im Meer“ hätte hingegen ein Attribut und bliebe somit im Rahmen des in der NSB Üblichen.

Wenn *morabamini* das ursprüngliche Prädikat gewesen wäre, wäre es ein großer Zufall, dass es in allen Hss.-Klassen außer den genannten vier (und auch in F, das ja ebenfalls zur m-Gruppe gerechnet wird) zu *maris* verlesen und die durch den Ausfall des Prädikats erzeugte Leerstelle im Satz praktisch einheitlich durch *fuisti(s)* ersetzt worden wäre. Viel wahrscheinlicher ist es, dass in einer gemeinsamen Vorlage von MUQH, die einander sehr nahe stehen, *fuisti(s)* ausgefallen ist, dafür aus einem vielleicht undeutlich geschriebenen *maris* und einer dittographischen Verlesung des nachfolgenden *ubi* ein neues Prädikat *morabamini* geschaffen wurde. Aufgrund der Handschriftenlage sollte also als erster Teilsatz *quia fuistis*⁴⁵ *in paradiso dei* zu lesen sein.

Acht Hss. (HMuQFKWG) haben *ille paradisus* im Nominativ; CEOVR haben *illum paradisum* im Akkusativ, aber gleichzeitig teilweise sehr abenteuerliche Satzkonstruktionen, die diese Varianten unvertrauenswürdig erscheinen lassen. BSLNP haben überhaupt keine Spur von *ille paradisus*, was aber klar sekundär ist. Daher entscheide ich mich aufgrund der klareren Überlieferung für den Nominativ *ille paradisus* und gleichzeitig auch für die

⁴⁵ Aus Sinngründen entscheide ich mich für Plural *fuistis*.

Lesung *ubi* als Interrogativ- oder Relativpronomen des Nebensatzes, in dem *ille paradisus* Subjekt ist. Da wiederum der Indikativ *est* in zwölf Hss. (HMUQCOVERFBS) gegen viermal Konjunktiv *sit* (NKWG) (mit zwei Enthaltungen, nämlich LP) wesentlich besser bezeugt ist, ist *ubi* wohl als Relativpronomen zu verstehen.

Mein Vorschlag für die ganze Stelle lautet somit: *quia fuistis in paradiso dei. Spatium maris ubi est ille paradisus ignoramus*. Dies entspricht beinahe der Version, die SELMER (1959, 94, Anm.d) als Grundform vorschlägt, mit Ausnahme des *sed*, das SELMER noch vor *spatium* einfügt. Ich entscheide mich für die härtere Fügung ohne *sed*, da dadurch erstens *spatium maris* jene Doppeldeutigkeit erhält (ob es zu *in paradiso dei* oder zu *ubi est* gehört), die den Schreibern erst den Grund geliefert hat, den Text unterschiedlich zu ergänzen, zu korrigieren oder umzustellen, und da zweitens eine Konjunktion wie *sed* (aber auch *et* wie in OV) aufgrund der harten Fügung von den Schreibern jederzeit eigenständig eingefügt werden konnte, bzw., was auch häufiger geschah, gar nichts erweitert werden musste.

§ 11, 4 f. *penitusque quadraginta dies tenebamur ab odore*:

SELMERS Text *fragranciam uestimentorum abbatis nostri quadraginta dierum spacio inde reuertentis probauimus redolentem* bieten die sechs Hss. GABKSW (SOCHER 1990, 36), eine Form von *paene* oder *penitus*, auf die die übrigen 13 Hss. (ZELZERS und SELMERS Apparat zusammengefasst) hinweisen, fehlt völlig.

Gegen SELMERS Textgestalt spricht, dass er die erwähnten vierzig Tage auf die Aufenthaltsdauer Mernócs in der *terra repromissionis* bezieht. Jedoch heißt es nur wenige Zeilen oberhalb, dass Mernóc gewöhnlich *aliquando unum mensem, aliquando duas ebdomadas seu unam ebdomadam vel plus minusve* „einmal einen Monat, dann wieder zwei Wochen oder eine Woche oder kürzer oder länger“ dort zubringe. Keine Rede also von einer Parallele zum vierzigstägigen Fasten Christi in der Wüste, wie SELMER (1959, 94 Anm. e) meint. SOCHER (1990, 37) scheint sich für SELMERS Textgestalt auszusprechen, vor allem weil sie meint, dass „die gewaltige Traiectio ... *fragranciam* ... *redolentem*... kaum einem Abschreiber zuzutrauen ist...“ und daher ursprünglich sein muss. Das scheint tatsächlich ein bisschen für diese Variante zu sprechen, aber andererseits waren wohl die Abschreiber auch nicht unbegabte Geister, und eine Traiectio, die für einen Originalautor möglich ist, muss auch für einen Kopisten möglich sein. Das Argument ist also nicht wirklich schlüssig⁴⁶. Aufgrund der im Rahmen der Handschriftentradition isolierten Stellung und des inhaltlichen Widerspruchs mit den vierzig Tagen (obwohl dies natürlich auch kein hundertprozentig schlagendes Argument darstellt) ist SELMERS Textgestaltung abzulehnen.

Fünf Hss. (EORCF) bieten *penitus*, die übrigen acht Konstruktionen mit *paene*, wofür sich auch ORLANDI entscheidet: *paene usque ad quadraginta dies tenebantur ab odore* (SOCHER 1990, 36). Auch gegen ORLANDIS Textgestalt spricht ein inhaltliches Argument. Wann immer sonst ein Zeitraum von vierzig Tagen in der NSB erwähnt wird (und das ist sehr oft), handelt es sich um eine Zeitspanne von exakt vierzig Tagen, selbst wo diese

⁴⁶ SOCHERS Aussage, dass „pleonastische Umschreibungen und ausgefallene Wortstellung... [in] aus dem irischen Bereich stammenden Texten nicht ungewöhnlich“ seien (SOCHER 1990, 37), kann man zwar nur uneingeschränkt zustimmen, wenn man einmal einen Text wie ADOMNÁNS *Vita Columbae* gelesen hat, aber andererseits zeigt gerade der Vergleich der VC mit der NSB, wie einfach, glatt und leserfreundlich letztere geschrieben ist und wie weit sie gerade in dieser Hinsicht von bestimmten stilistischen Exzessen des Hibernolateinischen entfernt ist.

Gewissheit des Autors auf uns unglaublich wirkt. Hier wäre die einzige Passage in der NSB, wo dieser Zeitraum relativiert würde („etwa vierzig Tage“), und das bei einer Aussage über ein durch Gottes Kraft hervorgerufenen Phänomen. Gerade hier wäre die Parallele zu den vierzig Fastentagen Christi stärker als bei späteren Aussagen, wo von vierzig Reisetagen irgendwo auf dem Meer die Rede ist. Meiner Meinung nach passt eine solche Relativität der Aussage erstens nicht in die NSB, und zweitens schon gar nicht an diese Stelle. Die Verwendung von *penitus*, das eigentlich ein Adverb ist, als Präposition stellt eine *lectio difficilior* dar, die die Kopisten zum Ersatz durch *paene* veranlasst haben mag.

Der Akkusativ *dies* ist sicher genug überliefert (und nur bei den den Selmertext bietenden Hss. nach der Hinzufügung von *spatio* durch den Genitiv ersetzt), um ihn beizubehalten. Somit bleibt nur die Frage, was als richtige Form des Prädikats anzusetzen ist. Von den Hss., die eine sinnvolle finite Verbalform bieten, ist ZELZERS *tenebamur* von EOLV bezeugt, ORLANDIS *tenebantur* von UQMPCHT. Da ja Thema des Satzes eigentlich die *vestimenta abbatis* sind, entscheide ich mich auch für *tenebantur*.

Mein Vorschlag für diese Stelle lautet somit: *Nam saepe flagrantiam vestimentorum abbatis nostri probavimus. Penitusque quadraginta dies tenebantur ab odore.*

Wie allerdings die Variante in den Hss., die SELMERS Text folgen, zustande gekommen ist, kann ich nicht sagen.

§ 11, 4 *quadraginta dies*:

Die Angabe „vierzig Tage“ ist in der NSB sehr häufig. Es ist dies keine ernstzunehmende Zeitangabe, sondern um eine symbolische Anzahl von Tagen, die der Zeit entspricht, die Christus in der Wüste gefastet hat. Vierzig Tage werden in der NSB sonst noch an folgenden Stellen erwähnt: vom Fasten (§ 15, 2, 3), von Verpflegung für diesen Zeitraum (§ 17, 7; § 20, 1; § 102, 6; § 145, 3), vom Reisen (§ 53, 6; § 84, 2; § 141, 3; § 142, 3; § 145, 4, 6), und vom Aufenthalt an einem Ort (§ 11, 7 f.; § 82, 9; § 141, 8; § 146, 6).

§ 11, 6 *in tantum habuimus de satietate*:

Die Verwendung von *habere* als bloßem Hilfsverb zur Bezeichnung eines Zustands, die im Romanischen sehr produktiv geworden ist, ist in der NSB häufig. Meist ist sie mit direktem Objekt konstruiert, an einigen Stellen aber auch mit Konstruktionen, die der vorliegenden mit Adverbialausdruck und Partitiv nahe kommen, so in § 49, 7 *hic habetis sufficienter* „hier habt ihr ausreichend“ (wobei allerdings nicht ausgedrückt ist, wovon sie genügend haben); § 124, 2 *quid meriti habuisset* „wie er es verdient habe“; § 124, 4 *non meriti habeo* „unverdientermaßen“; § 132, 3 f. *de terra ... nihil habuit* „es gab keine Erde“. Interessant ist § 131, 7 *satis ... habetis laborem* „ihr habt euch genug angestrengt“, wo man eigentlich auch einen Partitiv erwarten würde.

Die anderen Fälle mit *habere*-Umschreibungen sind: § 2, 7 *tristitiam*; § 45, 1 *unum anum*; § 59, 12 *cenam*; § 91, 2 *necessitatem*; § 105, 7 *requiem*; § 112, 8 *taedium*; § 120, 5; § 126, 7 und § 129, 12 *potestatem*; § 126, 1 und § 127, 4 f. *refrigerium*; § 130, 6 *ministerium*.

§ 11, 7 *repleti musto*:

Vgl. Apg. 2, 13, wo es heißt, dass die zum Pfingstfest vom Heiligen Geist erfüllten Jünger für *musto pleni* „trunken“ gehalten wurden, als die Menschen sie in ihrer jeweils eigenen Sprache reden hörten.

§ 11, 8 *accepta benedictione*:

Das Empfangen des Segens zum Abschied ist eine sehr häufige Szene in der NSB (vgl. auch **Appendix A** → *benedictio*). Gewöhnlich erhält der Abreisende den Segen des Zurückbleibenden (§ 11, 8; § 12, 8; § 16, 1; § 29, 7; § 49, 12 f.; § 50, 10; § 70, 1 f.; § 83, 3; § 105, 4; § 141, 6; § 142, 1 f.; § 149, 6), es kann aber auch der Abreisende den Segen erteilen (§ 77, 12; § 149, 2), oder der Segen kann wechselseitig gegeben werden (§ 35, 7).

Auch in den *immrama* findet sich das Motiv. ISMR 16: beim Abschied von einem dem *procurator* ähnlichen Mann *facbait bennachtain 7 berait bendachtain* „erhalten sie einen Segen und geben sie einen Segen“. Und in ISMR lautet die Formel *bendachais cach dib da ch[el]i* „jeder von ihnen segnete den anderen“ (THURNEYSSEN 1904, 577), und ähnlich auch an etlichen Stellen von ICUC.

§ 12, 2 *prostraverunt*:

Hier liegt eine *constructio ad sensum* des Verbums vor. Diese erscheint in der NSB noch an folgenden Stellen: § 21, 12 f.; § 58, 1; § 105, 1 f.; § 117, 4 f.; § 142, 1 f.; § 145, 2. Diesem Phänomen nahe steht der harte Subjektwechsel mitten im Satz, der sich an folgenden Stellen findet: § 19, 2 (*coeperunt*); § 65, 2 (*dedissent*); § 77, 13 (*coeperunt*); § 134, 6 (*erant*).

§ 12, 4 *qui revelavit ... talia mirabilia*:

Der häufige Ausdruck des „Wunder offenbaren“, bzw. „Wunder zeigen“ durch Gott (*mirabilia / miracula ostendere*: § 3, 7; § 112, 5; § 136, 6; § 150, 6) findet seine Entsprechung in ICUC 43 *co tarfass doibh o Dia mor d'ingantuib examla* „und von Gott wurden ihnen viele, verschiedene Wunder gezeigt“.

§ 12, 5 f. *de tali gustu spiritali [et potu]*:

Nach SELMERS Apparat ist *et potu* überhaupt in keiner Handschrift vorhanden. Auch SOCHER (1990, 38), die neben SELMER 1959 drei zusätzliche Wiener Hss. vorliegen hatte, von denen ja nach ZELZERS Apparat zumindest in einer *et potu* stehen muss, erwähnt dieses Problem mit keinem Wort. In ZELZERS Apparat ist *potu* nur explizit für CLNPV als vorhanden und für KG als fehlend angegeben. Ich habe aber den Eindruck, dass *de potu* nicht allgemein verbreitet ist. Das wird auch durch die VSB1 bestätigt, wo die Stelle mit *qui nos hodie refecit spiritali sic refectio* (VSH I, 106) wiedergegeben ist.

Die genaue Hss.-Lage ist mir also unklar und ich kann nur aufgrund stilistischer und inhaltlicher Kriterien urteilen, ob *de potu* in den Text gehört oder nicht.

Worum es an dieser Stelle geht, ist der Gegensatz zwischen der *refectio de gustu spiritali* „der geistigen Labung“ und der rein leiblichen *refectio corporis* in § 12, 7, wobei der Autor im ersteren Fall nicht einfach *refectio spiritalis* (wie in VSH I, 106) oder *refectio animarum* geschrieben hat, was die Parallele zu *refectio corporis* perfekt gemacht hätte, sondern, offensichtlich der stilistischen Variation wegen, den Ausdruck noch mit dem Begriff *gustus* „Kost, Speise“ ausgeschmückt hat, um den Gegensatz und den implizierten Vergleich zwischen

geistiger und leiblicher *refectio* noch ein bisschen plastischer vor Augen zu führen. Vom Inhalt her ist hier *de potu* jedenfalls nicht notwendig, ja sogar eher unpassend, weil es den Vergleich platter macht. Man kann wohl annehmen, dass *de potu* irgendwann aus einer Glosse in den Text gerutscht ist.

SOCHER (1990, 38) weist darauf hin, dass hier die Worte Brendans von § 2, 9 f. *refice animas nostras de diversis miraculis* „erbaue unsere Seelen mit den verschiedenen Wunder“ wiederaufgenommen sind.

§ 12, 7 f. *mandatum novum*:

Mandatum novum ist, wie auch in § 58, 2, ein Zitat aus Joh. 13, 34 *Mandatum novum do vobis ut diligatis invicem* „Ein neues Gebot gebe ich euch: Liebt einander!“. Vorstellbar ist, dass das von Christus beim letzten Abendmahl verkündete „neue Gebot“ hier metonymisch für das ganze Gastmahl und Abendessen steht, zu dem Brendan als Gastgeber in der Nachfolge Christi Barrind nun einlädt. Ein anderer Gedankengang ist der, dass das neue Gebot einander zu lieben, also *caritas* ist. *Caritas* kann allerdings nicht nur „Nächstenliebe“, sondern auch „food, refreshment, banquet“ (VSH II, 381) heißen, und würde so also wieder das „Gastmahl“ bezeichnen (→ § 59, 3 *caritatem*).

§ 12, 9 *ad cellulam suam ... perrexit*:

Cella kann nicht nur die einzelne Mönchszelle in einem Klosterkomplex bedeuten, sondern auch, wie an dieser Stelle der NSB, „a small or subsidiary [monastic] settlement, managed by a few brethren ... This might have a church and refectory of its own...“ (RYAN 1931, 290). Derartige *cellae* letzteren Typs wurden oft zum Ausgangspunkt von Siedlungen, die heute irisch *Cill*, angliisiert *Kil(l)*- als erstes Namens-element tragen. Die *cella Barrindi* ist der Ort Cell Barrind / Kilbarron.

KAPITEL II

§ 13, 1 *electis*:

Zur Einberufung von Klosterräten bei wichtigen Entscheidungen vgl. das dritte Kapitel der RBen. Allerdings besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen den Verfügungen der RBen. und der hier geschilderten Szene, da es in RBen. 3, 1 heißt *Quotiens aliqua praecipua agenda sunt in monasterio, convocet abbas omnem congregationem...* „Sooft etwas Wichtiges im Kloster zu behandeln ist, soll der Abt die ganze Gemeinschaft zusammenrufen...“ Brendan ruft jedoch ganz explizit nur einen Teil seiner Gemeinschaft zusammen.

In den Referenzwerken über das irische Mönchtum fanden sich keine Hinweise auf Ratsversammlungen der hier vorliegenden Art. Im Gegenteil ist es ein Kennzeichen alten irischen Mönchtums, dass die absolute Gehorsamkeit der Mönche gegenüber ihren Oberen andauernd, oft mit extremen Beispielen, betont wird. Bei einer solchen Unterwerfung unter den Abt ist es nicht anzunehmen, dass es Gremien geben konnte, die zur Entscheidungsfindung des Abtes beratend beitrugen. Mit der hier geschilderten Ratsversammlung liegt also ein eindeutig nichtirisches Motiv vor, das aber im Detail auch nicht den Vorschriften der RBen. entspricht.

§ 13, 2 *binis septem fratribus*:

Wie aus § 15, 6 klar hervorgeht, betrug Brendans beabsichtigte Mannschaftsstärke 14 Brüder. Hier ist diese Zahl aber durch den Ausdruck „zweimal sieben“ wiedergegeben. ZELZERS V und SELMERS O drücken die Zahl durch Ziffern aus. SELMER und W haben *bis septem fratribus*. Der Rest der Hss. jedoch verwendet die Konstruktion *binis* (bzw. die offensichtliche Verschreibung *bonis*) *fratribus septem*, das auch so in den Text zu nehmen ist. ZELZERS Variante, die *septem* vor *fratribus* zieht, sollte dahingehend korrigiert werden.

Für den Ausdruck von Vielfachen von sieben durch „sieben mal x“ vgl. altirisch *tír dá secht cumal* „ein Land von zwei (mal) sieben *cumal* (eine Währungseinheit)“ (*Críth Gablach* 153), *tri secht* „drei (mal) sieben = einundzwanzig“ (Thes. 1, Ml. 2^d2). Im Altirischen werden die Multiplikativa allerdings durch die Kardinalzahlen ausgedrückt⁴⁷.

Für die Konstruktion *binis fratribus septem*, d.h. für die Plazierung des gezählten Begriffs inmitten des Zahlenausdrucks (zwar nicht eines Multiplikativ-, aber eines Additivausdrucks), gibt es im Altirischen unzählige Beispiele, man kann sogar sagen, dass es sich dabei um die Normalstruktur handelt, z.B. *secht cumulu déc* „sieben *cumal* zehn = siebzehn *cumal*“, *deich rí ar secht fictib rí* „zehn Könige auf sieben (mal) zwanzig Könige = 150 Könige“ (DIL 531), vgl. auch noch *dá apstal déc* „zwei Apostel zehn = die zwölf Apostel“.

In der Einleitung von ICMD (OSKAMP 1970, 104, 30) werden als Begleiter des Helden Máel Dúin *uii. fir dec no sesca iar forinn aile* „sieben Männer zehn = siebzehn Männer oder sechzig laut einigen anderen“ genannt, wobei diese Zahl vom Druiden Nuca vorgeschrieben wird. Falls, was wahrscheinlich ist, ICMD von der NSB abhängig ist, könnten hinter der Zahl 17 die 14 regulären Mitreisenden der NSB plus die drei Überzähligen stehen, wobei in ICMD dann nochmals drei Überzählige hinzukommen.

⁴⁷ Vgl. dazu auch *it secht n-ocht* „es sind sieben (mal) acht“ als Glosse für *septies octoni*.

In IB 32 nimmt Bran *trí nonbuir* „dreimal neun Männer“ mit auf die Reise, wobei *óinfe forsnaib tríb nonburaib dia chomaltaib ocus comáisib* „Ein Mann von seinen Ziehbrüdern und Gleichaltrigen (jeweils als Vorgesetzter) über eine der drei Neunergruppen“, also insgesamt dreißig. In ICUC gehen neun Leute auf die Reise.

Das DIL vermutet für das irische eine magische Bedeutung der Zahl sieben und führt als Beispiele an *secht ndoruis isin bruidin 7 secht sligeda trethe 7 secht tellaige indi 7 secht cori* „sieben Türen (sind) in der Gaststätte und sieben Wege durch sie hindurch und sieben Feuerstellen in ihr und sieben Kessel“ (*Scéla Muicce Meic Dathó 1*), *secht meóir cehtar a dá choss* „sieben Zehen (an) einem jeden seiner beiden Füße“ (*Táin Bó Cuailnge 1371*). Unter den irischen Gesetzestexten gibt es ein eigenes, auf englisch *Heptads* genanntes Werk, in dem alle referierten Kategorien aus sieben Untergruppen bestehen.

Tim SEVERIN (1978, 277) meint, dass eine Mannschaftsstärke von 14 für ein Ruderboot sehr vernünftig sei und spricht der Zahl ihren Symbolgehalt ab, doch möchte ich ihm in letzterer Ansicht nicht folgen.

§ 13, 2 in uno oratorio:

Unus ist hier deutlich als unbestimmter Artikel, wie später in den romanischen Sprachen, verwendet. Für diese Verwendung von *unus* gibt es noch ein anderes eindeutiges Beispiel in der NSB, nämlich § 100, 2 *una avis grandissima* „ein riesiger Vogel“.

§ 13, 3 amantissimi:

Hier ist das Partizip Präsens in passivischer Bedeutung gebraucht. Ein weiterer Fall dafür findet sich vielleicht noch in § 23, 3 *de appendentibus vasculis* „mit aufgehängten Gefäßen“, wenn es sich hier nicht um ein Verb der e-Konjugation *appendere* „hängen“ handelt.

Eine Parallele findet sich in den irischen Poenitentialen: *amantissimi fratres* „liebe Brüder“ (BIELER 1975, 92).

§ 13, 5 ff. in unam voluntatem ... voluntas dei ... in corde meo proposui:

Vgl. dazu RBen. 3, 8 *Nullus in monasterio proprii sequatur cordis voluntatem*. „Keiner darf im Kloster dem Willen seines eigenen Herzens folgen.“ Hier finden wir im Kapitel über die Einberufung der Brüder zum Rat die beiden Schlüsselwörter *voluntas* und *cor*. Brendan weist extra darauf hin, dass die Suche nach der *terra repromissionis* keinesfalls sein eigener Wunsch sein soll, sondern nur der Gottes. Dennoch ruft er die Brüder zum Rat, *quia saepe iuniori dominus revelat, quod melius est* „weil der Herr oft einem Jüngeren offenbart, was das Bessere ist“ (RBen. 3, 3). Doch auch die sind der Meinung, dass die Suche der *voluntas dei* entspringt (§ 14, 6).

§ 13, 7 f. proposui illam:

An dieser Stelle gehen die Apparate von ZELZER und SELMER auseinander. Nach SELMER haben die Hss. CFR die Variante *illam quaerere*, nach Zelzer nur ein bloßes *illam* (allerdings handelt es sich bei SELMERS und ZELZERS C um zwei verschiedene Hss.). Aufgrund der unklaren Hss.-Lage kann ich hier keine Meinung äußern.

§ 13, 8 f. Quomodo vobis videtur aut quod consilium mihi vultis dare?:

Auch hier liegt möglicherweise ein Anklang an die RBen. vor: *dent fratres consilium ... quod eis visum fuerit* „die Brüder sollen ihren Rat geben ... ihre eigenen Ansichten“ (RBen. 3, 4). Allerdings sollte man diese Parallele nicht überstrapazieren, denn dass in einem Zusammenhang von Beratungen die Ausdrücke *consilium dare* und *videri* erscheinen, ist wenig verwunderlich.

§ 14, 1 illi vero agnita voluntate:

Hier gehen die Angaben im Apparat von ZELZER und SELMER völlig auseinander, sodass ich nichts dazu sagen kann.

§ 14, 1 quasi uno ore:

Der Ausdruck „wie aus einem Mund“, das äußere Zeichen der *unanimitas*, findet sich in der NSB, allerdings in der Form *quasi una voce* „wie mit einer Stimme“ vom Gesang der Vögel gesagt, noch an folgenden Stellen: § 46, 2; § 52, 10; § 80, 2; § 144, 6.

§ 14, 4 parati sumus sive ad vitam sive ad mortem tecum ire:

Vgl. *Reg. Mon. i*, p. 374 *obedientia autem usque ad quem modum difinitur? Usque ad mortem certe praecepta est quia Christus usque ad mortem obedivit Patri pro nobis*. „Bis zu welcher Grenze soll aber die Gehorsamkeit gehen? Sie ist gewiss bis zum Tod vorgeschrieben, weil Christus dem Vater unseretwillen bis zum Tod gehorcht hat.“ (nach RYAN 1931, 250). Vgl. auch RBen. 7, 34 *factus oboediens usque ad mortem* „Er war gehorsam bis zum Tod“ (= Phil. 2, 8).

KAPITEL III

§ 15, 2 ieiunium quadraginta dierum:

In der NSB wird sehr häufig gefastet, doch nur selten handelt es sich um das bei Gläubigen übliche Fasten vor Ostern (oder zu anderen fixen Zeiten) (§ 29, 8 (?); § 73, 6, 7; § 74, 8; § 142, 5), sondern meistens ist der Grund dafür Nahrungsmangel auf hoher See (§ 53, 3; § 54, 2; § 70, 8; § 100, 2, 10; § 101, 10), wobei aber die Härte der Fastenvorschriften vor Ostern mit der bei Nahrungsmangel übereinstimmt und nicht wirklich unterschieden werden kann. In den *immrama* ist der schwere Nahrungsmangel auf hoher See sehr oft thematisiert, ohne dass der Hunger dabei euphemistisch als Fasten bezeichnet wird.

Bei der an dieser Stelle angeordneten Fastenzeit könnte es sich einerseits um eine Art Meditations- und Einstimmungsübung für die Pilgerreise handeln.

Andererseits gibt es im altirischen Recht das Fasten (*troscud*) als eigene Prozedur, um die eigenen Ansprüche einem Ranghöheren gegenüber durchzusetzen. Dass dieses Rechtsmittel, und nicht nur zu rechtschaffenen Zwecken, von Heiligen gegen Gott angewandt wurde, ist häufiges Motiv in den Viten (vgl. VSH I, cxx f.). Vielleicht liegt an dieser Stelle ein modifizierter Reflex einer solchen Prozedur vor.

Schließlich ist auch das Fasten vor der Gründung einer neuen Klostersiedlung bezeugt (VSH I, cxx) (wobei das natürlich funktional einem der beiden oberen Punkte zugeordnet

werden könnte). Der Antritt einer mehrjährigen Pilgerreise ohne sichere Rückkehr rechtfertigt eine ähnliche Vorbereitung.

§ 15, 2 *per triduanas*:

In welcher Form die Ausdrücke „x Tage lang“ und „ein Zeitraum von x Tagen“ für die NSB zu rekonstruieren sind, ist eines der vertracktesten Probleme der Texterstellung. Allerdings lässt zumindestens die Beobachtung, dass zwei Stellen, § 15, 2 *per triduanas* und § 29, 8 *per biduanas*, sehr einheitlich überliefert sind, den Schluss zu, dass „im Abstand von x Tagen“ in der NSB grundsätzlich mit *per x-duanas* ausgedrückt wird.

Die Klärung der Grundform aller anderen Stellen würde aufgrund der zahlreichen Varianten in den einzelnen Hss. eine eigene Arbeit erfordern. Ich liste deshalb im folgenden einfach alle betreffenden Stellen in der NSB nach ZELZERS Ausgabe mit der jeweiligen Bedeutung ohne weiteren Kommentar auf.

triduanus: *per -as* „im Dreitagesabstand“ (§ 15, 2); *per -um* „im Dreitagesabstand“ (§ 53, 3); *per -os* „im Dreitagesabstand“ (§ 73, 6, 7); *-um ieiunium* „drei Tage lang“ (§ 100, 1 f.); *per quatruiduanum* „vier Tage lang“ (§ 111, 7).

triduum: *per -um* „ein Zeitraum von drei Tagen“ (§ 40, 1); *-um* „ein Zeitraum von drei Tagen“ (§ 49, 4); *-um* „ein Zeitraum von drei Tagen“ (§ 70, 8); *per -um* „drei Tage lang“ (§ 54, 1); *post -um* „im Dreitagesabstand“ (§ 74, 8); *per -um* „drei Tage lang“ (§ 76, 10); *-o* „ein Zeitraum von drei Tagen“ (§ 100, 2); *per -um* „im Dreitagesabstand“ (§ 142, 5).

biduanus: *per -as* „im Zweitagesabstand“ (§ 29, 8); *per -um* „im Zweitagesabstand“ (§ 53, 3).

§ 15, 4 *praeposito*:

Der *praepositus* ist der Prior des Klosters⁴⁸. PLUMMER (VSH I, cxvii f.) schreibt über diese Funktion in der Klosterhierarchie: „On this officer, who appears under various names, even more than on the abbot, depended the daily lives of the monks. He seems to have assigned them their various tasks, and to have exercised his authority with no little harshness.“ Als „various names“ für diese Funktion in den VSH nennt PLUMMER (l.c., Fn. 8) *prior*, *prepositus*, *econimus* (in zahlreichen orthographischen Varianten) und *dispensator*. Die altirische Bezeichnung für ihn sind *tanaise (ap)* und *secnap*, beides „zweiter Abt“.

Praepositi wurden einerseits die örtlichen Vorgesetzten genannt, wenn ein Abt mehreren Klöstern vorstand, andererseits auch Brüder, denen vorübergehend die Verantwortung über eine Gruppe, die eine bestimmte Aufgabe zu lösen hatte, übertragen wurden (RYAN 1931, 271 f.).

§ 15, 5 *successor*:

In den irischen Annalen finden sich drei Namen am Ende des 6. Jh., die man eventuell mit diesem *successor* identifizieren könnte, falls der Autor der NSB tatsächlich eine konkrete Person vor Augen hatte und nicht einfach ein Beispiel für das Prinzip bieten wollte, dass der Stellvertreter eines Abtes dessen Nachfolger werden sollte. In den *Annalen von Ulster* ist im Jahr 572 § 2 gemeldet, dass *Moenu, episcopus Cluana Ferta Brenaind, quieuit* „Moenu, Bischof von Clúain Ferta des Brendan, verschied“. Wohl zur selben Person gibt es im *Marty-*

⁴⁸ Vgl. auch SOCHER 1990, 43.

rologium des Oengus 86 für den ersten März den Vermerk *Moinenn .i. sailmcetlaid, epscop Moinenn 7 comarba Brenainn Clúana ferta* „Moinenn, d.h. der Psalmsinger, Bischof Moinenn und Erbe⁴⁹ (= Nachfolger) Brendans von Clúain Ferta“. Da der Hl. Brendan aber erst 577 oder 583 verstarb, war Moenu / Moinenn bereits Nachfolger Brendans zu dessen Lebzeiten. Wenn sich das *postea* von § 15, 4 f. *qui fuit postea suus successor in eodem loco* auf die Abreise Brendans bezieht, könnte es sich bei dem erwähnten *praepositus* um diesen Moenu / Moinenn handeln⁵⁰.

Falls sich *postea* allerdings auf den Tod Brendans bezieht, könnte einer der folgenden beiden Männer gemeint sein. In den *Annalen von Innisfallen* wird im Jahre 592 gemeldet, dass *Fintan Corad, comarba Brenaind, quieuit in Christo* „Fintan Corach⁵¹, Erbe Brendans, verschied in Christus“. Im Jahre 604 heißt es *Quies Senaig, abb Cluana Ferta Brenaind* „Ruhe Senachs, des Abtes von Clúain Ferta“.

Die beiden Namen finden sich ebenfalls in einer Eintragung im *Martyrologium des Oengus* zum 21. Feber, nämlich *Finntan Corach, Seanach garb ... diaid i ndiaid i n-apdaine* „Fintan Corach, der rauhe Senach ... einer nach dem anderen im Amt des Abtes“ (*Fél.* 78). Offensichtlich folgte also der eine (Senach) dem anderen (Fintan) nach, und man ist geneigt, die Referenz auf den *praepositus* auf den ersteren, Fintan Corach, zu beziehen.

Doch natürlich ist Vorsicht angesagt. Erstens könnten in der Zwischenzeit noch einige andere Nachfolger Brendans verstorben sein, über die uns keine Nachrichten erhalten sind, und zweitens könnte der Hinweis auf einen *praepositus* / *successor* in der NSB rein fiktiv sein. In der RBen. ist nichts darüber vorgesehen, dass der Prior Nachfolger des Abtes wird.

In irischen Klöstern war es üblich, dass die Nachfolger eines Abtes von Mitgliedern seiner eigenen Familie gestellt wurden (vgl. RYAN 1931, 266 ff.); dies ist auch ausdrücklich im *Senchas Mór*, einer altirischen Gesetzessammlung formuliert (*Ancient Laws of Ireland* 3, 72 ff.). Für den Hl. Brendan lässt sich kein positiver Beweis für dieses Prinzip erbringen. Einer seiner Nachfolger stammt aus der Familie der Éoganacht, nämlich *Cuimmini mac Fiachna, comarba Brénainn Chluana ferta: d'Euganacht Locha Léin dó* „Cuimmine mac Fiachna, Erbe Brendans von Clúain Ferta: (er stammt) von der Éoganacht von Loch Léin“ (*Fél.* 242), doch wie in § 1, 1 **nepotis Alti** gesagt, gehört Brendan ja selbst nicht der Éoganacht an.

§ 15, 6f. *ad insulam cuiusdam sancti patris nomine Ende*:

In VB 14 heißt es ausdrücklich *ad insulam quandam nomine Aru*, d.h. die Árainn / Aran-Islands im Westen von Gaillimh / Galway. In der *Vita St. Endei* (VSH II, 64 ff.) wird geschildert, wie der Hl. Énde⁵² den Auftrag bekommt, die Árainn-Inseln aufzusuchen und

⁴⁹ Als *comarbae* „Erbe“ eines Abtes wurden alle folgenden Äbte bezeichnet, auch wenn sie ihm nicht unmittelbar nach seinem Tod nachfolgten. Vom irischen Wort leitet sich auch die englische Bezeichnung *coarb* für einen solchen Nachfolger ab.

⁵⁰ RYAN D'ARCY 1974, 44 gibt an, dass „Moinenn ... was the disciple chosen by the saint to rule Clonfert...“ Sie gibt aber leider ihre Quelle nicht an.

⁵¹ *Corad* wird als Verschreibung für *Corach* gewertet.

⁵² Eine kleine Korrektur zum Satz „*Ende* ist ein archaischer altirischer Nominativ, der von Selmer ... als Genitiv mißverstanden wurde.“ (SOCHER 1990, 43) *Ende* ist kein archaischer altirischer Nominativ, sondern ein ganz normaler altirischer *yo*-Stamm Nominativ. Die bei SELMER im Namensverzeichnis als Lemmaüberschrift angeführte Form *Enda* ist die entsprechende mittellirische Variante.

wie er sie vom König Oengus mac Natfraich von Mumu erhält. RYAN (1931, 106) setzt seinen Tod um das Jahr 530 an.

Dass Brendan den Hl. Énde zu Beginn seiner Reise aufsucht, ist passend: Énde ist „the patriarch of Irish monasticism“ (RYAN D’ARCY 1974, 29). „With him, as far as can be ascertained, monasticism in the strict sense ... began in Ireland“ (RYAN 1931, 106). Énde ist ebenfalls über das Meer gegangen, um auf den Árainn-Inseln sein Kloster zu gründen.

Diese Szene des Besuchs beim Hl. Énde wird gerne damit erklärt, dass sie nach dem Vorbild des Besuchs Aeneas’ beim Apollopriester Anius gestaltet sei (so SELMER 1959, 84, Anm. 16). Aus dieser Parallele zieht SELMER dann auch konsequent den Schluss „The purpose of the visit is to consult St. Enda about the contemplated voyage.“ Das ist aber bloß eine Vermutung, der Text selbst sagt kein Wort darüber. Auch die von ihm herangezogenen altirischen Paralleltexte führen in die Irre: „Maelduin, too, consults a druid (Nuca) before he begins to build his boat“. Es gibt aber einige Unterschiede zur NSB: Máel Dúin konsultiert Nuca, um erstens einen Zauberspruch zum Gelingen des Bootsbaus zu erhalten, zweitens um die Anzahl der Mitreisenden gewissagt zu bekommen, und drittens um den idealen Abreisetag zu erfahren (Einleitung zu ICMD). Ein altirischer Heiliger würde sich sicherlich schon grundsätzlich nicht darüber freuen, funktional mit einem Druiden in einer romantischen Erzählung gleichgesetzt zu werden. Brendan muss auch nicht erst erfahren, wieviele Kameraden er mitnehmen darf - die Anzahl hat er ja selbst schon längst festgelegt. Und dass Énde Brendan den günstigsten Abreisetag mitteilt, davon ist in der Erzählung auch nicht die Rede. Somit hinkt die Parallele zur Druidenszene in ICMD.

Auch SELMERS nächster Satz „Similarly, in the Voyage of Snedgus Donnchad asks counsel from his ‘soul-friend’ Colomb-Cille“ ist irreführend: Donnchad unternimmt überhaupt keine Seefahrt, sondern bittet Colum Cille um einen Ratschlag, wie Aufrührer zu bestrafen seien. Die beiden eponymischen Helden der Erzählung, Snedgus und Mac Ríagla, fragen im Gegenteil Colum-Cille nicht (!) um Rat, als sie sich entschließen, selbst auf Pilgerreise auf die hohe See zu gehen, obwohl dies eigentlich sogar zu erwarten wäre und es eine Insubordination dem Abt gegenüber darstellt, einen Schritt ohne sein Geheiß oder seine Zustimmung zu unternehmen. Im vierten *immram*, ICUC, gibt es gar keine Konsultationsszene.

In dieser Szene liegt keine Nachahmung antiker Literatur vor, auch handelt es sich nicht um eine Konsultation, die Brendan bei Énde einholt, sondern es geht hier um das Empfangen des Segens von einem älteren Abt. Zu dieser Verpflichtung, als Novize sich vor jeder bedeutenderen (aber auch für uns unbedeutenden) Tätigkeit den Segen des Abtes oder sonst eines Vorgesetzten zu holen, vgl. RYAN (1931, 235 f.): „Another habit which the young novice would strive at once to acquire was that of asking or receiving a blessing from the abbot or a lower superior before starting on a journey or engaging in any important work; also when entering or leaving any house within the monastic enclosure ... Still more would such a blessing be sought when the voyage was to be ... into the ocean waste in quest of a real hermitage.“ Als Beispiel dafür führt RYAN VC i 20 an, wo ein gewisser Baítán sich den Segen Colum Cilles vor einer Ozeanfahrt holt. Auch die RBen. 63, 15 legt eine ähnliche Einstellung nahe: *ubicumque autem sibi obviant fratres, iunior priorem benedictionem petat* „Wo immer Brüder einander begegnen, bitte der Jüngere den Älteren um Segen.“

Wie hoch die handelnden Figuren der NSB, und damit wohl der Autor selbst, die Bedeutung des Abschiedssegens einschätzten, sieht man daran, wie oft die Wendung *accepta benedictione* (oder ähnliches) erscheint (→ § 11, 8 **accepta benedictione** und → **Appendix D**). Für den Hl. Brendan, der keinerlei Vorgesetzten mehr über sich hat, liegt es natürlich nahe, den Segen bei einem weithin berühmten Abt wie Énde zu empfangen, von dem es heißt, dass er 127 Heilige erzogen habe (RYAN D'ARCY 1974, 30). Eine Reise zur Einholung des Segens muss für irische Mönche etwas durchaus Lebensnahes gewesen sein.

KAPITEL III

§ 16, 2 in ultimam partem regionis suae:

Die VSB1 sagt ganz ausdrücklich *profectus est ... ad partes Kerrigie* „Er brach nach Cíarraighe / Kerry auf“.

Die Halbinsel Dingle in Kerry im Südwesten Irlands ist auch heute noch in ihren Ortsnamen stark von Brendan beeinflusst (→ § 1, 1 **nepotis Alti**).

§ 16, 3 attamen noluit illos videre:

In den Viten irischer Heiliger finden sich oft Beispiele für die harte Zurückweisung der Eltern durch den Heiligen in Befolgung des Jesuswortes Mt. 10, 37 „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig.“ Das könnte auch hier durchscheinen.

§ 16, 5 sedes Brendani:

Dabei wird es sich wohl um Brandon Point, am Fuße des Brandon Mountain an der Brandon Bay in Dingle handeln, wo es auch einen Ort namens Cé Bhréanainn (Brendan Bay) gibt. Falls der Volksüberlieferung über eineinhalbtausend Jahre tatsächlich zu trauen ist und es sich bei diesen Namen nicht erst um nachträgliche Zuordnungen von Plätzen zur Brendanslegende handelt, hat der Hl. Brendan mit dieser Örtlichkeit insofern eine gute Wahl getroffen, als die Brandon Bay dem offenen Atlantik gegenüber geschützt liegt und so für den Bau eines Schiffes geeigneter ist als etwa die äußerste Spitze Dingles selbst (wenn diese mit *in cuiusdam summitate montis extendentis se longe in oceanum* „an der Spitze eines sich weit in den Ozean erstreckenden Berges“ gemeint sein sollte).

§ 17, 2 fecerunt naviculam levissimam:

Bei diesem Bootstyp handelt es sich um ein sogenanntes *curach*, ein seetüchtiges Lederboot, deren letzte Exemplare bis in die Zwischenkriegszeit in Irland in Gebrauch waren (MAHR 1943). Die literarische Bezeugung der *curachs* geht bis in die Antike zurück. So berichten CAESAR (b.c. 1, 54: *carinae ac prima statumina ex levi materia fiebant, reliquum corpus navium viminibus contextum coriis integebatur* „Die Rümpfe und die ersten Rippen wurden aus leichtem Holz gemacht, der restliche Schiffskörper wurde mit Lederhäuten abgedeckt, die mit Ruten verwoben waren.“) und der ältere PLINIUS (hist.nat. 4, 16 *Britannos vitilibus navigiis corio consutis navigare* „Die Britannier fahren mit Schiffen, die aus Holzgeflecht und Leder zusammengenäht sind.“) von Lederbooten der Ureinwohner Britanniens, die der Schilderung in der NSB recht nahe kommen.

Auch Rufus Festus AVIENUS beschreibt in der *Ora maritima* 101-7 die Seefahrtsgewohnheiten der Einwohner von Oestrymnis (Südengland / Bretagne?), die ebenfalls Lederboote benutzen:

*netisque cumbis turbidum late fretum
et beluosi gurgitem Oceani secant.
non hi carinas quippe pinu texere
et acere norunt, non abiete, ut usus est,
curvant faseos, sed rei ad miraculum
navigia iunctis semper aptant pellibus
corioque vastum saepe percurrunt salum.*

„Mit zusammengenähten (eigtl.: gewebten) Nachen durchfurchen sie weithin das stürmische Meer und den Strudel des Ozeans, reich an Ungeheuern. Sie verstehen es aber nicht, Schiffe aus Fichte und Ahorn zu fügen, nicht aus Tanne, wie gewöhnlich, biegen sie die Kähne, sondern wunderlicherweise setzen sie die Schiffe immer aus verbundenen Fellen zusammen und durchlaufen das weite Salzwasser in Leder.“

Die Beschreibung des Bootsbaus findet sich, weit weniger ausführlich, auch in ICMD und ICUC: *dogní didiu nóí trechodhlidhi* „Er machte dann ein dreihäutiges Schiff“ (Einleitung von ICMD). In ICUC 33 heißt es: *saer ... curach trechodhlaidi do denumh doib* „einen Handwerker (Tischler, Zimmermann?), um ihnen ein dreihäutiges Boot zu bauen“.

Die Darstellung des Schiffbaus in der VSB2 (VSH II, 272), die eine äußerst freie Version der Brendanlegende bietet, ist gerade wegen dieser Freiheit an der vorliegenden Stelle interessant, da hier möglicherweise eigene Erfahrungen des Bearbeiters eingeflossen sind: *Hic abbas quam plurima atraxit ad ratem suam struendam, quam ex asseribus intrinsecus compegit, et extrinsecus coriis bovinis circumtexit, et supra pice liniuit, ut uiam rectam per undarum ebullitum dirigeret.* „Hier zog der Abt so viel wie möglich zum Bau seines Bootes zusammen, das er innen aus Stangen zusammensetzte, außen mit Rindshäuten abdeckte und darüber Pech schmierte, damit es einen geraden Weg durch das Wellengeschäume zog.“

Die Beschreibung vom Bootsbau ist so genau, dass es Timothy SEVERIN in den siebziger Jahren gelang, danach ein derartiges Boot anzufertigen und mit ihm den Atlantik zu überqueren.

§ 17, 2 f. ex ilice:

Zu den bei ZELZER und SELMER angegebenen Varianten *ilice* „Eiche“, *silva* „Holz“, *ligno* „Holz“ und *ivo* „Eibe“ seien auch noch welche der VSB1 angeführt: die Bodleianische Hs. R_p (14.Jh.) bietet *ex pino arbore*, die Hs. M_p (15. Jh.) hat *ex uimine*. Da R_p (Rawl. B 485) eine Sammlung irischer Heiligenviten ist und daher auch klar aus dem irischen Bereich stammt, darf man vielleicht Wissen um landeskundliche Details (und dazu gehört Schiffsbau) voraussetzen. Insofern wäre die Lesung *ex pino arbore* ernstzunehmen. Doch ist sie zu verschieden von den anderen Überlieferungen, und oft genug bietet der Schreiber dieser Hs., ausgehend vom Gerüst der NSB, einen ganz individuellen Text, sodass diese Lesart doch unvertrauenswürdig ist. *Vimen* „Weidengeflecht“ wäre inhaltlich gar nicht so

unpassend (Tim SEVERIN 1978, 36 umschreibt die Bauart des Bootsgerüst mit „like a wicker basket“), seine späte und geringe Bezeugung spricht aber ebenfalls dagegen.

Tim SEVERIN erläutert (1978, 36 ff.), dass er bei seinem Nachbau eines *curachs* Eiche für das Bord verwendete, Eschenholz sich aber wegen seiner Biegsamkeit am besten für die Stützrahmen und die Verstrebungen eigne. In den überlieferten Varianten ist nirgends ein Wort für „Esche“ (*fraxinus* oder *ornus*) überliefert, weshalb SEVERINS Auskunft hier nicht weiterhilft. „Eiche“ *ex ilice* findet sich aber sehr wohl in der Hss.-Klasse μ . Daher wird man es mit einiger Sicherheit in den Text aufnehmen können.

§ 17, 3 f. *coriis bovinis atque rubricatis in cortice roborino*:

Nach Tim SEVERIN (1978, 29) stellte sich bei Versuchen heraus, dass in Eichenlohe gegerbtes Leder, das mit Fett nachbehandelt wurde, Seewasser gegenüber am widerstandsfähigsten ist.

Cortex wurde als Fremdwort *coirt* in das Irische übernommen und bezeichnet sowohl die „Baumrinde“, als auch die daraus gewonnene „Lohe zum Gerben“. Das abgeleitete Adjektiv *coirtchide* heißt „gegerbt, gehärtet“, z.B. *secht secheda coidlidi coirtchidi* „sieben lederne, gegerbte Häute“ (DIL 131). *Coirt* ist im Irischen feminin, doch ist es erst ab mittellirischer Zeit sicher bezeugt, sodass es für die Frage, ob *in cortice roborino* oder *roborina* zu lesen ist, nicht herangezogen werden kann.

§ 17, 5 *ex butyro*:

Das lateinische Wort *butyrum* ist sehr unspezifisch und kann „Butter, Fett“ oder überhaupt „Schmiere“ heißen. Tim SEVERIN (1978, 28) verwendete Wollfett (Lanolin), um die Lederhäute seines Schiffs abzudichten und das Eschenholz, das bei Kontakt mit Wasser rasch zu verfaulen beginnt, wasserabweisend zu machen.

§ 17, 5 *miserunt*:

Mittere in der mittellateinischen Bedeutung „setzen, legen, stellen“ findet sich in der NSB noch an folgenden Stellen: § 19, 8; § 88, 1 f.; § 98, 2; § 100, 5; § 124, 2; § 127, 7. Etwas unsicher sind die Fälle § 23, 5; § 40, 8; § 100, 7.

§ 17, 5 f. *miserunt duas alias paraturas navis de aliis coriis intus in navim*:

Aus den Zitaten aus verwandten *immrama* (→ § *fecerunt navim levissimam*), der Version in VNSB 1, 56 f. *iussit fieri tres naves ... cum tribus tegminibus* „er ließ drei Schiffe mit drei Bedeckungen bauen“ und ähnlichen Hinweisen (*coidlib treidhe* „mit drei Häuten (von einem *curach*)“ in DIL 127) geht klar hervor, dass *curachs* dreilagig gebaut und von den Autoren auch so gedacht wurden. Somit ist der vorliegende Satz mit „Im Schiffsinnen montierten sie zwei weitere Lagen aus anderen Häuten“ zu übersetzen⁵³. Handschriften, die den Text um den Hinweis erweitern, diese beiden *paraturae* seien zur Reparatur gedacht (L, SELMERS B) stammen offensichtlich von Schreibern, die keinen Bezug zu Irland, oder zumindest zum Schiffsbau hatten. Tatsächlich würden ja Bausätze für zwei ganze Schiffe einen enormen Stauraum in einem ohnehin engen Schiff in Anspruch nehmen.

⁵³ Meine eigene Übersetzung in *Brennos* -1, 27 ist dahingehend zu korrigieren.

§ 17, 6 dispensia:

Nach RYAN (1931, 274) ist eine der Alternativbezeichnungen für den *cellarius* des Klosters *dispensator*⁵⁴. Dies ist vielleicht ein leichter Hinweis darauf, dass die Lebensmittel, die er verwaltete, *dispendia* genannt wurden und nicht *stipendia*, wie in einigen Handschriften überliefert ist.

KAPITEL V**§ 18, 2 tres fratres:**

⁵⁴ Aber bei PLUMMER (VSH I, cxvii f.) findet sich *dispensator* als Alternativbenennung auch für den *praepositus*, den *cellarius* und den *magister hospitum*.

Das Motiv der drei überzähligen Mitreisenden findet sich auch in ICMD und in etwas abgewandelter Form in ICUC. Es handelt sich um ein spannungserzeugendes Märchenmotiv, in dem das Überschreiten einer von höherer Instanz⁵⁵ vorgegebenen Anzahl der Reisenden den Erfolg des Unternehmens gefährdet. Erst nachdem die überzähligen Gefährten das Boot verlassen haben, können die Vorhaben erfolgreich abgeschlossen werden. In der NSB wird interessanterweise nie ausdrücklich gesagt, dass es aus magischen Gründen nicht mehr und nicht weniger als 14 Mitreisende sein dürfen, während in ICMD diese Frage durchaus angesprochen wird (ICMD 2). Die drei Überzähligen sind dort die drei Ziehbrüder Máel Dúins, von denen unklar ist, warum sie nicht ohnehin von Anfang an in die Crew aufgenommen worden sind, zumal zu Beginn auf das besonders innige Verhältnis Máel Dúins zu ihnen hingewiesen wird.

In ICUC wird das Motiv des überzähligen Reisenden etwas anders behandelt. Als die Uí Chorra in ICUC 34 das Boot ins Wasser setzen wollen, kommt eine Gruppe *crosáin* „Satiristen, Komiker“ vorbei, von denen einer spontan beschließt mit auf Pilgerreise zu gehen, da die Reisenden nur ihn benötigten, um den Himmel zu suchen (warum, wird aber nicht klar gemacht). In ICUC 35 wollen ihn die anderen Komiker nicht mit den Uí Chorra gehen lassen, solange er nicht alles, was nicht ihm gehöre, zurückließe. So zieht er sich nackt aus und läuft zur Bootsmannschaft. Die will ihn aber nicht mitfahren lassen. Erst als er ihnen Unterhaltung auf der Reise verspricht, gestatten sie seine Mitreise (ICUC 36). Dann setzen sie langsam in See. In ICUC 46, nachdem sie erst ein einziges Abenteuer bestanden haben, stirbt der Komiker unerwartet an Bord. Seine Seele erscheint noch einmal kurz als Vogel, daraufhin verschwindet er aus der Geschichte (ICUC 46).

Auch in der allerersten Schilderung einer irischen Seereise überhaupt, der ersten Fahrt des Cormac Úa Léthain in VC i 6, scheitert das Unternehmen aufgrund eines überzähligen Mitreisenden: ein Mönch war gegen den Willen seines Abtes mit auf die Reise gegangen.

§ 18, 2 de suo monasterio:

Nach SOCHER (1990, 48) könnte sich *suo* sowohl auf die Brüder als auch auf Brendan beziehen. Aufgrund der Untersuchung des Pronominalgebrauchs in der NSB (→ § 3, 10 **sibi**) möchte ich mich aber für Letzteres entscheiden, da das Possessivpronomen für einen pluralischen Besitzer eher *illorum* lauten würde.

§ 18, 3 ceciderunt ante pedes:

Die Prostration, sowohl als Gebetshaltung, als auch vor einem Vorgesetzten, scheint eintypisch irisches Zeichen der Ehrerbietung zu sein. Vgl. dazu auch eine Szene in der *Vita St. Comgalli* § 23, wo ein junger Bruder, von einem Vorgesetzten gescholten, während einer Schifffahrt aus dem Boot springt, sich sofort mit dem Gesicht nach unten auf den Seeboden wirft und so mehrere Stunden verharret, weil der Vorgesetzte vergessen hat, ihm wieder aufzustehen zu befehlen. Dennoch überlebt er wegen seiner Gehorsamkeit unbeschadet. Zu den anderen Stellen in der NSB vgl. **Appendix A → prosternere**.

In der RBen. ist die Prostration vor Vorgesetzten nicht erwähnt. Als demütige Körperhaltung soll dort der Mönch *inclinato sit semper capite defixis in terram aspectibus* „immer seinen Kopf gesenkt und seinen Blick zur Erde gewandt halten“ (RBen. 7, 63), und mir ist auch

⁵⁵ In der NSB ist es Brendan und durch ihn indirekt Gott, in ICMD ein Druide.

ansonsten die Prostration in kontinentaler Praxis nicht bekannt, obwohl ich zugeben muss, dass ich dafür kein Experte bin.

Das altirische Wort für *prostrare* lautet *sléchtaid* (Verbalnomen *sléchtan*), was mit einer sehr frühen Lautsubstitution *s* für *f* aus lateinisch *flecto* entlehnt ist. Eine Diskussion der irischen Praxis der Prostration bietet Heinrich ZIMMER (1883, 242 ff.). Seiner Meinung nach wurde, nachdem die Erinnerung der Entlehnung von *sléchtaid* aus *flecto* „die Knie beugen“ verloren gegangen war, das Wort volksetymologisch mit altirisch *sligid* „niederwerfen, niederhauen“ in Zusammenhang gebracht und dementsprechend die Praxis von einem einfachen Knie Beugen zu einem sich auf den Boden Werfen geändert. Die Meinung ZIMMERS und dass es überhaupt so etwas wie Prostration jemals in der irischen Kirche gegeben habe, wurde ganz entschieden von MALONE (1884, 316 ff.) angegriffen und bestritten, doch wird seine Ansicht allein schon aufgrund der Stellen in der NSB widerlegt, wo ganz eindeutig vom sich auf den Boden Werfen die Rede ist.

Prostration wird auch in ICUC erwähnt. Einmal, als die drei Brüder nach einem Jahr Buße wiederum den Hl. Findén aufsuchen und sich vor ihn werfen (ICUC 27), das andere Mal, als am Ende der Fahrt ein Jünger Christi dem mitreisenden Bischof vorhersagt *dena slechtain fotri [do Dhia], 7 in fot ara fuiremha th'aigidh dailfid in slogh uime da gach leth* „mach eine dreimalige Prostration vor Gott, und die Stelle, auf die du dein Gesicht legst, um die herum wird sich die Menge auf beiden Seiten verteilen“ (ICUC 75).

§ 18, 4 dimitte:

Dimittere für *permittere*, *sinere* „lassen, gestatten“ findet sich in der NSB noch in § 18, 4; § 19, 9; § 75, 9.

§ 18, 4 f. *alioquin moriemur in isto loco fame et siti*:

Hier liegt das altirische Rechtsmotiv des Fastens zur Erzwingung eigener Ansprüche (*troscud*) vor (→ § 15, 2 **ieiunium quadraginta dierum**). In ICUC 5 findet sich eine Variante dieses Fastens: die Eltern der (künftigen) Uí Chorra *doronnsad iaramh trosgadh fria Demhan* „fasteten gegen den Teufel“, um von diesem ein Kind zu erhalten, das nicht gleich nach der Geburt starb. Und in der Einleitung von ICMD *asbert iarom fria mumu conna caithfidh biadh na digh co n-erbaradh fris a math[air] 7 a athair* „sagte (Máel Dúin) zu seiner Zieh Mutter, dass er solange weder Speis noch Trank zu sich nehmen würde, bis ihm (die Namen) seiner (leiblichen) Mutter und seines Vaters gesagt würden“.

In IMCD drohen die drei überzähligen Reisenden, sich im Meer zu ertränken, falls Máel Dúin sie nicht mitnehme.

§ 18, 5 peregrinari:

Der Wunsch, Pilger zu werden (sei es für eine Pilgerreise z.B. nach Rom, sei es als lebenslänglicher *exul* von der weltlichen oder geistigen Heimat), spielt zwar bekanntermaßen in der Frühzeit der irischen Kirche eine herausragende Rolle, doch dürfte er im konkreten Fall nicht auf so große Begeisterung der monastischen Umwelt gestoßen sein, wie wir das erwarten würden. Zwischen dem Ideal, das man den Brüdern predigte, und der Wirklichkeit

wird wohl ein großer Unterschied bestanden haben. Dies schimmert auch durch diese Szene, wo Brendan nur ungern den drei Brüdern ihren Wunsch erfüllt.

In den VSH finden sich zahlreiche Beispiele, wo pilgerwilligen Brüdern von ihren Äbten davon abgeraten wird, oder wo Äbte selbst in Visionen eines Besseren belehrt werden (→ § 2, **solitarius**). Vgl. dazu auch RYAN (1931, 263) mit Beispielen.

§ 18, 8 **bonum opus operatus:**

Zur *figura etymologica* vergleiche → § 9, 1 **exultabant exsultatione**.

Die NSB benützt das Motiv der drei überzähligen Gefährten sehr effektiv, um die christliche Morallehre zu illustrieren: ein Bruder, der „ein (nicht näher bestimmtes) gutes Werk gewirkt hat“, erhält als Belohnung die Erlaubnis, bereits als Lebender eine paradiesische Existenz auf der Insel der drei Chöre zu führen. Der zweite, der zwar eine Sünde begeht, aber bereut, wird doch noch in den Himmel aufgenommen. Nur der letzte kommt für seine schlechten Taten (worin immer die bestehen) in die Hölle. In ICMD, das die drei überzähligen Gefährten ja ebenfalls kennt, fehlt die moralische Komponente in diesem Zusammenhang völlig. Lediglich der erste Bruder bezahlt für einen Diebstahl mit seinem Leben.

In ICUC 46 stirbt der spät gekommene Komiker an Bord, erscheint den Trauernden noch einmal als Vogel und fordert sie auf *na biti-si bronach ni is mo, oir ragatsa for nemh anosa* „Seid nicht mehr traurig, denn ich werde jetzt in den Himmel gehen“. Von einer guten Tat, für die er den Himmel als Belohnung erhält, ist aber in ICUC nicht die Rede.

§ 18, 9 **nam:**

Nam kann hier nicht kausal verwendet sein, denn sonst hieße die Stelle ja, dass der Bruder die gute Tat getan hätte, weil Gott ihm die Belohnung bereits vorgesehen habe. *Nam* muss hier in anknüpfender Funktion verwendet sein⁵⁶.

§ 18, 10 **teterrimum:**

Hier ist wohl mit der überwiegenden Menge der Hss. *deterrimum* zu lesen. *Teterrimum* haben nur LNVW. Ist letzteres gemeint, sollte es in Einklang mit den sonstigen Gepflogenheiten *taeterrimum* geschrieben werden.

⁵⁶ vgl. dazu Einar LÖFSTEDT, *Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae*, Uppsala 1911, 34, der für spätlateinisches *nam* eine dem griechischen *ὅς* entsprechende Bedeutung ansetzt.

KAPITEL VI

§ 19, 1 *extensis velis*:

Diesem Ausdruck entspricht in den *immrama búí ... an curach fo seol* „das Boot war unter Segel“, bzw. das Verbalnomen *seolad* „Segeln“.

§ 19, 2 *navigare*:

Das Verbum *navigare* kann in der NSB drei verschiedene Sachen bezeichnen: erstens ganz allgemein „mit dem Schiff fahren“ (§ 4, 1; § 5, 3; § 29, 8; § 34, 7; § 35, 7; § 38, 5 f.; § 40, 1, 6; § 53, 6; § 77, 6, 13; § 84, 1; § 99, 1; § 122, 1; § 131, 1 f.; § 138, 3; § 142, 2; § 143, 1; § 145, 1; § 149, 3 f.) (doch sind etliche Beispiele mehrdeutig), zweitens „segeln“ (§ 19, 2; § 52, 9; § 73, 9; § 103, 2) und drittens „rudern“ (§ 19, 3, 5; § 30, 2; § 70, 7; § 74, 7; § 75, 6; § 111, 3; § 113, 1, 6; § 115, 6; § 131, 4 f.; § 132, 6 (?)).

Dem Verbum *navigare* entsprechen in allen irischen *immrama* (neben den unspezifischen Verben *téit* und *do-tét* „gehen“, „kommen“) *imm·rá* „(herum)rudern“ und *ráid* (später *ráimid*) „rudern, segeln, Schiff fahren“. Die Verbalnomina sind *immram* und *rám* respektive, wobei ganz klar *immram* von den Autoren als irische Entsprechung zu lateinisch *navigatio* angesehen wurde⁵⁷. Dabei kommt dieses Wort in der NSB gar nicht vor, sondern nur im Titel! Stattdessen erscheint als Verbalnomen für *navigare* *navigium*, einmal in der Bedeutung „das Rudern“ (§ 70, 4), einmal als „die Fahrt“ (§ 145, 3), und einmal als „Reise“ oder als *abstractum pro concreto* „Schiff“ (§ 83, 7). Dieses Fehlen des Begriffs *navigatio* im Text selbst könnte vielleicht ein Hinweis darauf sein, dass der Titel ursprünglich gar nicht *Navigatio St. Brendani* gelautet hat, sondern tatsächlich *Vita St. Brendani*, wie es in vielen Handschriften ja der Fall ist.

§ 19, 2 *contra solstitium aestivale*:

Contra wird in der NSB und auch in anderen hibernolateinischen Texten nur mit lokaler, nie mit temporaler Bedeutung verwendet. Die ungewöhnliche Verbindung dieser Richtungspräposition mit einem Temporalausdruck ist daher hier keine Zeitangabe, sondern drückt die Richtung „Norden“ aus, wohl im Sinne „Norden, wohin die Sonne zur Sommersonnenwende am weitesten vordringt“, oder „(extremer) Norden, wo es zur Sommersonnenwende außergewöhnliche Phänomene gibt (nämlich 24 Stunden Sonnenlicht)“.

Ein Adjektiv *aestivalis* konnte ich in keinem Index hibernolateinischer Wörter und Sonderformen finden, gebräuchlich ist *aestivus*. Die Lesung *aestivale* wird aber dennoch die richtige sein, da das Suffix *-alis* durch die Lesart *valde* in einigen Hss., das als solches im Text keinen Sinn macht, gestützt wird.

Warum erscheint hier im Text ein Hinweis auf die Sommersonnenwende? Ich vermute für die NSB überhaupt einen Einfluss von DICUILS *Liber de Mensura Orbis Terrae* (→ **Appendix C: Dicuil und die NSB**). Dort wird gerade in dem von DICUIL selbst stammenden Teil in Kapitel vii 11 von der langen Helligkeit in Thule um die Sommersonnenwende (*in aestiuo solstitio*) berichtet. Wenn die NSB an dieser Stelle das Stichwort aufnimmt, kann darin eine

⁵⁷ In ICMD heißt es vor Beginn der eigentlichen Erzählung *de nauigatione mael duin...* „Betreffend die Reise des Máel Dúin...“ (OSKAMP 1970, 100).

Anspielung liegen, dass der Hl. Brendan nun Richtung Norden, Richtung Thule (= Island) aufbricht, wohin er ja offenbar tatsächlich als erstes gelangt.

In ISMR 12 heißt es *nodo•séiti gaeth sel siarthúaidh isan n-ocian n-imechtrach* „der Wind blies sie eine Weile nach Nordwesten auf den äußeren Ozean“, in ICUC 43 *rochuir gaeth ... iatsamh a n-aicen in mhara moir siar gachndiriuch* „der Wind trieb sie in den Ozean des großen Meeres direkt westwärts.“

§ 19, 3 f. *tendere vela*:

Aufgrund der Überlieferung in der überwiegenden Mehrzahl der Hss. sollte hier wohl *tenere* anstatt *tendere*, dem ansonsten in der NSB gebräuchlichen Verbum für „segeln, Segel setzen“, in den Text genommen werden.

§ 19, 7 f. *adiutor est et nautor et gubernator*:

Hier fügen einige Hss. (CGKLN RW) noch ein *atque* (*ipse W, et C*) *gubernat* an. Die beste Erklärung dafür ist wohl, dass es sich dabei um eine Randglosse zu *gubernator* handelt, die in den Text gerutscht ist (so Frau Doz. ZELZER mündlich)⁵⁸.

Eine in einem ähnlichen Geist gemachte Aussage findet sich in ICMD 1 *as diriuch don·fuc dia 7 ro ghab dia ar crannán remoinn* „Geradewegs hat uns Gott (hierher) gebracht und Gott hat unseren Kahn vor uns geführt“.

§ 19, 8 f. *gubernaculum*:

Es ist zu überlegen, ob hier nicht, auch gegen das klassische Latein, ein *gubernam* für den ursprünglichen Text anzusetzen ist, da sich die unterschiedlichen Lesarten der Hss. am Besten auf so eine Form zurückführen ließen. So hätte die eine Gruppe von Schreibern die Form als korrupte Verbalform aufgefasst und eine aktive, bzw. passive Endung der ersten Person Plural angehängt, während die anderen das Wort als fehlerhaftes Substantiv auffassten und es zu ihnen geläufigeren Formen korrigierten. Eine ähnliche Überlegung lässt sich auch für *gubernaculum* in § 113, 7 anstellen.

Allerdings ließ sich für *guberna* nur ein einziger Beleg finden, und zwar im *Dictionary of Medieval Latin in British Sources* aus den *Proceedings of the Justices of Peace in the 14th and 15th Centuries* für das Jahr 1357: *guberna* „helm, rudder“.

§ 19, 8 ff. *Mittite intus omnes remiges et gubernaculum. Tantum dimittite vela extensa et faciat Deus sicut vult de servis suis et de sua navi*:

Das gottvertrauende Treibenlassen des Schiffs zu Antritt der Reise ist ein stehendes Motiv der *immrama*. ICMD 1: *leicidh in noi ana tost cen imrum 7 an leth bus ail do dia a brith beraigh* „Lasst das Schiff in Ruhe ohne Rudern und wohin es Gott bringen will, dort bringe er es hin“. ICUC 42: *Iarsin nos·tochat na ramhada cucu isin curach, 7 nos-idhbratar fein do Dia* „Danach heben sie die Ruder zu sich ins Boot und bieten sich selbst Gott dar“;

⁵⁸ Eine mögliche Erklärung, um das *atque gubernat* doch für den Text zu retten, wäre, es nicht als Indikativ, sondern als einen sogenannten *a*-Konjunktiv aufzufassen (→ § 61, 11 *intremus ... et cantemus*), und die Stelle als „er ist unser Helfer und Seemann und Steuermann, und er soll steuern“ zu übersetzen, wobei dieser Konjunktiv parallel zum *faciat* der Zeile 9 stünde.

ISMR 14: *Lecam ar n-imrum do Dia, 7 tabrum ar rama inar n  i* „  berlassen wir unsere Reise Gott, und legen wir unsere Ruder in unser Schiff.“

   19, 10 f. reficiebant ... semper ad vesperam:

Die Regelung, nur einmal täglich am Abend zu essen, gründet eher auf der Lebensmittelknappheit an Bord denn auf monastischem Usus. So schreibt zwar die *Regula Columbani* vor, dass die Mönche nur einmal täglich am Abend Nahrung zu sich nehmen sollen, doch zeichnet sich COLUMBANUS durch besondere Härte aus und RYAN (1931, 387) meint, dass „in places of milder observance, like Iona, it is likely that there were two meals (a dinner – *prandium* – and supper – *coena*) on all days of the week save [Wednesday and Friday]“. Auch die RBen. 41 kennt diese zwei Mahlzeiten: eine Hauptmahlzeit zur sechsten Stunde (*prandium*), und eine Abendmahlzeit (*cena*). Beide Begriffe werden auch in der NSB verwendet, wobei sich aber z.B. in    24 die beiden Worte auf die gleiche Mahlzeit beziehen.

Prandium wird für verschiedene Speisezeiten gebraucht: auf ein abendliches Essen bezieht es sich in    23, 5 und    24, 2; vermutlich auf Mittag in    50, 6; auf die Non in    139, 2; und auf eine unbestimmbare Zeit in    25, 7 und    100, 7. *Cena* lässt sich zeitlich nicht genau bestimmen in    71, 7. Ansonsten bezieht es sich mehr oder weniger eindeutig auf ein Mahl später am Tag, bzw. am Abend:    24, 5;    46, 10;    59, 12 (hier schließe ich es aus    61, wo gesagt wird, dass die *familia* des Ailbe um die Vesper herum isst);    77, 2;    142, 10.

   19, 11 f. ventum, sed ... ignorabant ex qua parte veniebat:

In ICUC 42 sagt der mitfahrende Bischof, auf die Frage, wo sie jetzt hinfahren sollen: *An leth a mbera in gaeth sinn* „Wohin uns der Wind trägt.“

   20, 1 consummatis ... iam quadraginta diebus:

Vgl. ICUC 43 (unmittelbar nach der Abfahrt): *robatar .xl. la 7 .xl. aidhche foran aicen* „sie waren vierzig Tage und vierzig Nächte auf dem Ozean“.

   20, 4 f. ripam altissimam sicut murum et diversos rivulos:

Diese Beschreibung erinnert an Bilder von Island, aber *petra incisa ... mirae altitudinis* „die scharf eingeschnittenen und steilen Felsen“ (   21, 4 f.) lassen auch an die norwegische Küste und ihre Fjorde denken.

Ähnliches in ICMD 7: *co fuaratar indsi 7 allt mor uimpi do gach leth* „und sie fanden eine Insel und eine hohe Klippe darum herum auf jeder Seite“ und ICMD 11: *mur gel ard inne amal bidh do ael dognethe an mur 7 amal bidh aencloch cailce uile h  . Mor a airde an muir acht nad roichededh niullo nime*. „Eine helle, hohe Mauer um sie (die Insel) herum, wie wenn die Mauer aus Kalk gemacht wäre und wie wenn das ganze ein einziger Fels aus Kalk wäre. Groß die Höhe der Mauer⁵⁹, und fast reichte sie an die Wolken des Himmels.“

   20, 7 stetisset navis:

SOCHER (1990, 53) weist darauf hin, dass sich in 13 Hss. (SELMERS μ SkERL) die dritte Person Plural *stetissent* ohne *navis* findet. Dies ist wahrscheinlich vorzuziehen.

⁵⁹ Die Übersetzung „vom Meer aus“ statt „der Mauer“ bei OSKAMP 1970, 121 muss wohl ein Fehler sein.

§ 20, 13 reficiantur corpora vexandorum:

Vgl. dazu ISMR 24: *co mbatar for tondgor an mara fri re ciana co ndorala furtacht mor o Dia doib, ar roptar scitha*. „Und sie waren eine lange Zeit auf dem Wellenrauschen des Meeres, bis sie von Gott große Hilfe (Erleichterung) erhielten, denn sie waren erschöpft.“

§ 21, 4 f. mirae altitudinis:

Mirus wird in der NSB recht gern in der Konstruktion mit einem Genitivus qualitatis verwendet, um ein großes und bemerkenswertes Ausmaß einer Sache zu bezeichnen; es findet sich insgesamt neunmal. Auch ADOMNÁN verwendet in *De Locis Sanctis mirus* sehr gern, um Bewunderung auszudrücken: z.B. *mirae magnitudinis domus* „ein besonders großes Haus“, *miri odoris flagrantia* „ein besonders feiner Geruch“ etc. (MEEHAN 1983, 149).

§ 21, 8 canis:

Das merkwürdige Motiv eines Hundes, der den Reisenden den Weg zeigt, fehlt in den *immrama*. In ICMD 11, dem dieser Episode ähnlichsten Kapitel, ist das menschenleere Haus von einer Katze bewohnt, die auch die Schätze bewacht.

§ 22, 1 aulam magnam:

Ähnliches findet sich in ICMD, wobei die Episode in zwei Kapitel gesplittet ist: in IMCD 6 kommen die Reisenden zu einer Insel mit einem großen Haus am Strand. *Lotarsom isin teach sin 7 ní fuaratar neach and. Co n-acatar iar suidhiu lighi cumtacha do airindeach an tigha a aenur 7 ligi gach thrir dó muntir 7 biadh gach trir ar belaib gac imda 7 lestar glaine co ndeglind ar belaib gacha himdha 7 dalem di glain for gach lestar. Praindighsed iarom a mbiadh sin 7 a lind 7 atlaigit buidhi do dia uilecumachtach rodus foir on gorto...* „Sie gingen ins Haus und fanden niemanden darin vor. Dann sahen sie ein schönverziertes Bett für den Vorsteher des Hauses allein und Betten für je drei seines Haushaltes und Speise für je drei vor jeder Schlafstelle und einen gläsernen Krug mit gutem Getränk vor jeder Schlafstelle und einen Becher aus Glas auf jedem Krug. Sie aßen (*praindigid* von lateinisch *prandium*) daraufhin ihr Mahl und ihr Getränk und sie brachten dem allmächtigen Gott Dank dar, der sie vor dem Hunger gerettet hatte.“

In ICMD 11 schließlich erreichen Máel Dúin und seine Gefährten nach extremem Hunger auf See eine Insel mit einer kalkweisen, menschenleeren Festung (*dún*), deren Mauern in den Himmel reichen. Im Inneren eines Gebäudes treffen sie wieder niemanden an, außer einer Katze, die auf vier Säulen spielt. An den Wänden hängen Schmuck und Schwerter. *Lana na himdagha an tighi di cluim ghil 7 di tlachtaib gelaib. Co n-acatar iar sin dam co tinne brui-the forsan lár 7 lestar mor do daighlind mesc*. „Die Schlafstellen des Hauses voll von hellen Daunen und hellen Decken. Dann sahen sie einen gekochten Ochsen mit Speck in der Mitte und einen großen Krug mit gutem, alkoholischen Getränk.“ Sie merken, dass für sie aufgetischt ist, essen, trinken, schlafen und wollen dann gehen.

§ 22, 5 video enim:

Brendans prophetische Begabung wird noch in zahlreichen anderen Stellen der NSB (§ 18, 7; § 20, 12; § 28, 3; § 37, 2; § 54, 6; § 72, 2; § 84, 9; § 88, 4; § 89, 5; § 90, 6; § 92, 3 ff.; § 103, 6; § 131, 9; § 143, 8) erwähnt und streicht die Nähe des Heiligen zu Gott hervor.

§ 23, 2 f. per parietem in circuitu de appendentibus vasculis diversi generis metalli, frenis et cornibus circumdatis argento:

In ICMD 11 ist die entsprechende Schilderung verblüffend ähnlich: Im oben erwähnten Haus hängen rings (*immacuairt* = *in circuitu*) um die Wand (*for fraighidh* = *per parietem*) drei Reihen: eine Reihe Broschen (*di bretnasaib*), eine Reihe Halsgehänge (*di muncib* = *frenis*!), so groß wie Fassringe, und eine Reihe Schwerter (*di claidhuib*), alles in Gold und Silber. Bemerkenswert ist, dass der altirischen Konstruktion *di* + Dativ Plural im Lateinischen *de* + Ablativ Plural entspricht.

Besonders hervorzuheben ist noch *muince*, das sowohl „Halsschmuck, Halsgehänge“, als auch bei Tieren „Zaumzeug“ bedeutet. Der Autor der NSB, der offenbar von seinem irischen Sprachgebrauch ausging, brachte die beiden Bedeutungen durcheinander und ließ im lateinischen Text *frena* an der Wand hängen, die sich aber nur auf Tiere beziehen können. Auch SELMER (1959, 85, Anm. 27) deutet dies bereits an.

§ 23, 4 ministro suo:

Über den Posten eines Assistenten des Abtes im Kloster schreibt RYAN (1931, 270): „To assist the abbot in the various small tasks of the day, to carry his orders to the brethren and to help him generally in the more mechanical part of his duties, one of the monks was placed at his disposal as a kind of private secretary. In the Latin texts this official is called simply *minister* or servant.“ Hier wird dem Hl. Brendan ein solcher *minister* zugesprochen.

Die vorliegende Stelle lässt sich so interpretieren, dass sich in Wirklichkeit mehr als die erwähnten 17 (14+3) Gefährten Brendans im Boot befanden, da der *minister* anscheinend als jemand von den übrigen *fratres* verschiedener gedacht wird. Für den Autor zählen offenbar nur die *fratres* als Besatzung.

§ 23, 5 fer prandium quod nobis deus misit:

Vgl. dazu die *Vita Pauli* 10 des HIERONYMUS: *Dominus nobis prandium misit* „Der Herr hat uns das Essen geschickt“.

§ 23, 6 mensam positam:

Dieses Motiv findet sich in der ICMD 11, doch in viel säkulärerer Form: Máel Dúin findet einen Ochsen, Speck und alkoholische Getränke.

§ 24, 4 similiter et de potu quantum volebant:

Die kopulalose Ausdrucksweise ist im Irischen sehr häufig, was man auch an manchen der Übersetzungen in dieser Arbeit sehen kann. Ob diese stilistische Eigentümlichkeit andererseits auch soweit das Lateinische durchdringt, um in Formulierungen wie der vorliegenden zu Tage zu treten, ist eher unwahrscheinlich.

§ 25, 7 per tres dies et tres noctes:

Das Motiv der Bewirtung über einen Zeitraum von drei Tagen ist in ICMD ganz prominent: ICMD 16 *tri la 7 teora aidche doib amlaid 7 ro bai an ingen cao timtirect in ducht sain. Amal ro duisged isin treas ló ba ina curach for muir batar 7 ní faccadar an indsi nach an ingin iar sin.* „Drei Tage und drei Nächte (war) es so für sie und das Mädchen bediente sie so. Als sie am dritten Tag erwachten, waren sie in ihrem Boot am Meer und sie fanden weder Insel noch Mädchen danach.“ Als sie in ICMD 17 bei einer weiteren Frau zu Besuch sind, widerfährt ihnen genau dasselbe, allerdings detaillierter geschildert. In ICMD 20 heißt es: *Oro fersat .iii. hiache aughedhachta forchongart in cleireach forro imthecht 7 lotar iarom for imthecht 7 celebraised dó.* „Als sie drei Nächte als Gäste zugebracht hatten, befahl ihnen der Kleriker abzureisen und sie machten sich wieder auf ihre Reise und verabschiedeten sich.“

Vgl. auch VC i 48, die Geschichte von der Anordnung Colum Cilles betreffend der gastlichen Bewirtung eines Kranichs: *ibidemque hospitaliter receptam per tres dies et noctes ei ministrans sollicitate cibabis. Et post, expleto recreata triduo, nolens ultra apud nos peregrinari...* „und wenn er dort gastfreundlich aufgenommen ist, wirst du dich drei Tage und Nächte um ihn kümmern und ihn fürsorglich füttern. Danach, nach drei Tagen, wird er erholt sein und nicht länger bei uns verweilen wollen...“

KAPITEL VII

§ 26, 5 f. *frater ... habet frenum argenteum*:

In ICMD 11 gibt es eine ganz ähnliche Episode. Nachdem sie im Haus der Katze (→ § 22, 1 **aulam magnam**) den Schmuck und die Schwerter entdeckt haben, fragt einer der überzähligen Mitreisenden: *in mbersa lium munce dona muncib si. nátho ar mael duin ní cen chomédh ata an teach. dober leis arai sin co rice lar an lis. Doluidh an cat ina ndiaidh 7 leblaing trid amal saighid tenntighi 7 no loisc comba luaithredh.* „Soll ich mir einen Halsschmuck von den Halsschmücken mitnehmen?“ ‘Nein’, sagte Máel Dúin, ‘das Haus ist nicht ohne Bewachung.’ Er nimmt trotzdem (eines) mit, bis er zur Mitte der Umfriedung kommt. Die Katze kam ihnen nach und sprang durch ihn wie ein Feuerpfeil und verbrannte ihn, bis er Asche war.“

Die Asche erinnert an den dritten Bruder der NSB, der ebenfalls inmitten von Dämonen verbrannt wird. Die Katze von ICMD zeigt allerdings keine dämonischen, im Sinne von bösen Züge, sondern verhält sich den anderen Reisenden, die sich gastlich benehmen, neutral. Die Moral der Episode ist offensichtlich die, dass das Gastrecht nicht über Gebühr beansprucht werden soll. Bereits vorher wurde betont, dass Máel Dúin und seine Gefährten nur soviel von dem bereitgestellten Essen zu sich nahmen, wie sie benötigten, und alles andere sorgsam aufbewahrten.

§ 27, 7 f. *usque ad diem iudicii*:

Dies entspricht der häufigen irischen Wendung *co bráth, co dé mbratha* „bis zum (Tag des) Gericht(s), für immer“.

§ 28, 3 f. *hic ... habes locum sepulturae tuae*:

Die Frage nach dem ‘richtigen’ Begräbnisplatz eines Menschen war bei den Iren von großer Wichtigkeit, da dieser darüber entschied, wo der Mensch zum Jüngsten Gericht auferstehen würde. Dieses Motiv kommt in der NSB noch bei drei anderen Personen vor (§ 28, 4 f. (*in inferno!*); § 137, 4, 7 f.). In der VSB1 § 9 besteht eines der Wunder des noch jungen Brendan darin, dass er einem greisen Heiligen den *locum sue sepulture* weissagt.

In ICUC erscheint das Motiv oft, ein Beispiel genügt. In Kapitel 54 bewirtet eine Frau die Reisenden, teilt ihnen dann aber doch bestimmt mit, dass sie wieder weiterfahren sollen, *daigh ni sunna ata bur n-eserghi* „weil es nicht hier ist, wo sich eure Auferstehung befindet“.

KAPITEL VIII

§ 29, 3 *iuvenis*:

Dass es sich bei diesem Mann, wie SELMER (1959, 85 f., Anm. 28) und SOCHER (1990, 63) meinen, um dieselbe Figur handelt, die im weiteren als *procurator* bezeichnet wird, gibt es keine Hinweise. Das Gegenteil ist eher wahrscheinlich, da nie erwähnt wird, dass Brendan und seine Mannschaft noch einmal auf diese Insel kommen und beim ersten Auftreten des *procurator* dieser einfach als *uir* (§ 32, 2) bezeichnet wird ohne das übliche *praedictus*, das zu erwarten wäre, wenn von ihm schon einmal die Rede war.

Personen auf Inseln, die den Reisenden Speis und Trank bringen, finden sich zahlreich in den *immrama*. Z.B. ICMD 16: *Doluid ingen dib ara cendsom 7 dosucc le 7 doberad biadh doib 7 sicip ni adcobrud cach dib fogeb and 7 dalais lind a lestar bic doib coro cotailset ar mesce*. „Ein Mädchen von diesen kam zu ihnen (den Reisenden) und nahm sie mit sich und brachte ihnen Speise und was immer einer von ihnen wünschte, fand er darin, und sie reichte ihnen Getränke aus einem kleinen Krug, sodass sie vor Trunkenheit in Schlaf fielen.“

§ 29, 5 f. *invenietis*:

Hier sollte besser mit CFLNPR und SELMER *inveniat* gelesen werden. An den anderen Stellen, die *usque dum* mit einem Verb in futurisch-prospektivem Sinn haben, wurde in der vorliegenden Edition auch für den Konjunktiv entschieden (§ 49, 11; § 82, 2; § 128, 5).

KAPITEL VIII

§ 30, 6 f. *aquas largissimas manare ex diversis fontibus plenas piscibus*:

Eine ähnliche Schilderung, die aber stärker an einen Geysir erinnert, findet sich in ICMD 25: *cotnócbudh sruth mór a tracht na hindsí súas co téighedh amal stuaigh nime tarsin indsi uile co ndiburnedh isin tracht n-aile na hindsí do leith aile di 7 ticdisin fui aniss cen fliuchudh 7 no gontaissium súas iarom an sruth co tabratais na hecne mora ass anuas 7 dofuitetis dano eicne mora diairmithe asan tsruth anuas for talmuin...* „Ein großer Fluss erhob sich vom Strand der Insel empor, sodass er wie ein Regenbogen über die ganze Insel ging und auf den anderen Strand der Insel niederfloss auf der anderen Seite und sie gingen darunter hindurch ohne nass zu werden und sie stießen nach oben in den Fluss, sodass sie die großen Lachse daraus hernieder bekamen und dann fielen große, zahllose Lachse aus dem Fluss auf

die Erde herab...“. *O espartain aidche domnaig co hainteirt dia luain ní gluaisedh an sruth sin acht no tairised na thost ina mur immon ind(sí) imacuairt.* „Von Vesper am Samstag bis zur Prim (= *ainteirt* < *ante tertium*) am Montag bewegte sich der Fluss nicht sondern blieb in Ruhe wie eine Mauer um die Insel herum.“

§ 30, 8 f. *sacrificemus Deo immaculatam hostiam*:

Aus § 31 geht hervor, dass zu Ostern Lämmer geopfert wurden. Ich weiß in der Frühgeschichte des Christentums zu wenig Bescheid um beurteilen zu können, wie orthodox oder unorthodox Tieropfer waren. Für die irische Kirche ließ sich sonst kein Beleg für eine solche Praxis finden. Allerdings wird die andere Stelle in der NSB, wo dieser Ritus erwähnt wird, (§ 97, 5 f.) *immolabant agnum immaculatum* „sie opferten ein unbeflecktes Lamm“, von RYAN (1931, 346) als Ausdruck für die Eucharistie verstanden. Angesichts der vorliegenden Stelle und insbesondere § 31 sind allerdings Zweifel an seiner Interpretation angebracht und vermutlich doch wörtlich Tieropfer zu verstehen⁶⁰.

Was das für theologische Implikationen für das 9. Jh., die ungefähre Abfassungszeit der NSB, hat, und ob es Gegebenheiten und Praktiken der Lebensumgebung des Autors reflektiert, kann ich nicht beurteilen.

§ 31, 1 f. *diversos greges*:

Vgl. DICUIL 7, 15 [*insulae*] *plene innumerabilibus ouibus* „[diese Inseln] sind voll von unzähligen Schafen“.

Die Insel der Schafe wird mit den Färöern (färingisch „Schafsinseln“; *fär* „Schafe“, *öer* „Inseln“) identifiziert. Auf der Hauptinsel der Färöer gibt es einen Bach, der *Brandarsvík* heißt, und in der Volkstradition gibt es angeblich noch immer Erinnerungen an die irischen, auf färingisch *papar* genannten, Mönche, die die Insel vor den Norwegern bewohnten (SEVERIN 1978, 130).

Auf der Insel von ICMD 30, wo die Reisenden den letzten Überlebenden der Mannschaft Brendans von Birr (!) treffen, gibt es *treta mora indti di cairib* „auf ihr große Herden von Schafen“.

§ 31, 2 *greges ovium unius coloris id est albi*:

In ICMD 12 kommen die Reisenden an eine Insel, die von einem bronzenen Zaun zweigeteilt wird, sowie eine riesige Herde Schafe. *Tred gel frisind sondach andiu 7 tred dub fris anall 7 fer mor ic deliugud na caerach.* „Eine weiße Herde auf der herüberen Seite des Zauns und eine schwarze Herde auf der drüberen Seite, und ein großer Mann trennt die Schafe.“ Der Mann nimmt Schafe der einen Seite und wirft sie auf die andere, wobei sie sofort die Farbe wechseln. Aus Angst, sich selbst zu verfärben, landet Máel Dúin nicht, sondern segelt sofort weiter.

⁶⁰ Eine Stelle in den *Irish Penitentials* könnte eventuell auch als Tieropfer betreffend interpretiert werden, nämlich § 13 der zweiten Synode des Hl. Patricius: *Quid aliud significat quod in una domo sumitur agnum quam: sub uno fidei culmine creditur et communicatur Christus?* BIELER bezieht *agnus* allerdings in seiner Übersetzung auf Christus: „What else signifies it that the Lamb is taken in one house, but that Christ is believed and communicated under one roof of faith?“ (BIELER 1975, 188 f.)

§ 31, 8 *ligatam*:

Die Antwort auf die Frage, ob an dieser Stelle *ligatam* oder *ligaturam* zu lesen ist, hängt teilweise davon ab, wie die breitere Materialbasis bei SELMER und seine Einteilung nach Handschriftenklassen zu beurteilen sind. Räumt man ihnen einen größeren Wert ein, so hat man sich an dieser Stelle für *ligaturam* zu entscheiden, da es von zwei (von insgesamt vier) Großklassen (βδ) geboten wird, sowie in einer dritten (γ) ebenfalls von einem Vertreter (F) indirekt (*ligamentum*) bezeugt ist. Auch nach BIELERS Vorschlag für eine Gliederung der Handschriftenklassen (BIELER 1961, 168) muss man sich für *ligaturam* entscheiden, denn nach diesem Schema wird man erst ganz am unteren Ende, wo sich die Klasse μ konstituiert, einen Wandel zu *ligatam* ansetzen.

Hält man sich andererseits an den Apparat von ZELZER, so würde die Entscheidung wohl für *ligatam* ausfallen, denn in ihrer Ausgabe haben fünf Hss. einheitlich *ligatam*, aber vier Hss. recht uneinheitlich *ligamentum* F, *viculum* W und *ligaturam* GK.

Mit aller gebotenen Vorsicht möchte ich mich für *ligaturam* aussprechen, einerseits aufgrund obiger Überlegungen zu den Handschriftenklassen, andererseits aufgrund stilistischer Überlegungen, denn meinem subjektiven Gefühl nach wäre vom Autor der NSB kein bloßes Partizipium im Text zu erwarten, sondern dass dieses noch durch einen Artikel wie *illam* gestützt würde.

§ 32, 2 *vir*:

DICUIL berichtet in vii 15 davon, dass über hundert Jahre irische Einsiedler auf den nordatlantischen Inseln gelebt haben. Hier soll wohl ein solcher Eremit gemeint sein.

In den *immrama* gehört es zu den Standardsituationen, dass die Reisenden zu einer Insel kommen, wo ihnen ein Mann als einziger Überlebender einer früheren Bootsreise begegnet. In der NSB wird nicht auf solche gescheiterten Fahrten angespielt, doch hat der *procurator* eine ähnliche Funktion wie die Männer in den *immrama*, die sich immer als hilfreich und dienstbar erweisen. In ISMR 16 erzählt ein irischer Krieger: „*Tancamar lucht curaigh sund, 7 ní mair dib acht missi m’aenur. Dochotar martra la hechtrandu aitreabaid in n-innsi-seo.*“ *Ocus dober biadh doib issin curach.* „Als eine Bootsmannschaft kamen wir hierher, und niemand von ihnen ist noch übrig als ich allein. Sie erlitten das Martyrium durch die Ausländer, die auf dieser Insel wohnen.“ Und er bringt ihnen Speise ins Boot.“

§ 32, 5 *unde mihi hoc*:

Zu den verschiedenen Lesarten, die sich in ZELZERS und SELMERS Apparat zu dieser Stelle finden, können noch folgende hinzugefügt werden: VSB1 *Vnde mihi est...*, VNSB1 *Non meis meritis, sed vestris, ... contigit, ut...*

GROSJEAN (1960, 456) schlägt vor, für die Varianten mit *meritum* u. dgl. *merui* zu emendieren, und dies wiederum auf eine falsch aufgelöste insulare Kürzel für *mihi* zurückzuführen. Dazu führt er Lk. 1, 43 *unde hoc mihi* als Parallelstelle an.

Meiner Meinung nach spricht erstens gegen diese Ansicht, dass zumindest in den mir vorliegenden Varianten nirgends *merui* überliefert ist, sondern immer nur Formen des PPP. Zweitens wäre bei der falschen Auflösung einer Abbraviatur von *mihi* zu erwarten, dass an dessen Stelle *merui* (oder was immer) erschiene, *mihi* selbst aber verlorengehe. Dies ist aber

nicht der Fall: in praktisch allen Hss., die eine Form von *meritum* haben, steht daneben *mihi*. Nur in ZELZERS P und VNSB1 liest man *meis meritis* (immerhin auch eine Form des Personalpronomens der ersten Person Singular), und in SELMERS σ steht stattdessen *tibi venit* (immerhin auch ein Dativ eines Personalpronomens wie *mihi*). Daher gehe ich davon aus, dass im Original ebenfalls *mihi* und eine Form von *meritum* gestanden sind.

Der Genitiv *meriti* wird in der NSB noch an vier Stellen höchst auffällig verwendet: § 42, 3 *non ... meriti praesumo* (der Genitiv vermutlich richtig, → § 42, 12 f. **non dignitatis aut meriti praesumo seg clementiae tuae**) „das verlange ich nicht wegen meines Verdiensts“; § 120, 11 *recepisti in vita tua meriti talem finem* „du hast in deinem Leben zu Recht ein solches Ende erhalten“; § 124, 2 *quid meriti habuisset* (der Genitiv hier aber von *quid* abhängig) „wodurch er sich verdient habe“; § 124, 4 *non meriti habeo sed misericordiae* „nicht wegen irgendeines Verdienstes, sondern aus Barmherzigkeit“. An diesen Stellen (außer § 124, 2) steht der Genitiv adverbial gewissermaßen als *genitivus causae* gebraucht. Diese Erklärung passt aber schlecht für die vorliegende Stelle, da *unde* und *meriti* in diesem Fall beide parallel nach dem Grund fragen würden.

Die Verwendung von *meriti* als Partitiv in § 124, 2 eignet sich besser zur Erklärung dieser Stelle. *Unde* kommt, neben seiner gewöhnlichen Verwendung als Interrogativ- und Relativpronomen der Bewegung mit der Bedeutung „woher“, einmal mit der partitiven Bedeutung „wovon“ (anstelle von *ex quo*, *de quo*) vor, nämlich in § 140, 4 f. *pauxillum aquae ... unde potui sumere potum* „ein wenig Wasser, wovon ich mir zum Trinken nehmen konnte“. Das entsprechende Demonstrativum *inde* ist als Ersatz für *ex eo*, *de eo* sehr häufig: § 73, 3 f. *fecistis inde detrimentum* „ihr habt daraus etwas Schädliches gemacht“; § 89, 6 *inde [de herbis ac radicibus] mihi dispendia sumite* „holt mir davon Verpflegung“; § 90, 7 *reficiemini inde* „ihr werdet euch davon ernähren“; § 91, 2 *inde habebitis necessitatem* „ihr werdet es brauchen“; § 129, 12 *non habebitis potestatem inde* „ihr werdet über ihn keine Macht haben“; § 130, 6 *inde habeo ministerium* „das gibt mir die Befugnis (?)“.

Wenn man nun hier *unde* für *de quo* versteht, von dem ein Partitiv *meriti* abhängig ist⁶¹, so wie in § 124, 2 *quid meriti*, so ist der ganze Ausdruck bereits erklärt: *unde mihi meriti [sc. est]* „durch welches Verdienst [ist, geschieht] es mir“.

§ 32, 5 margarita:

Die Bezeichnung Brendans als *margarita* findet sich auch im 2. Kapitel der VSB1: *Inueniens [sc. ein reicher Nachbar] uero preciosam margaritam [den neugeborenen Brendan], in ulnas ... humiliter suscepit ...* „Als er die wertvolle Perle fand, nahm er sie / ihn demütig in seine Arme“.

§ 33, 5 vigilias vero et missas:

SOCHER (1990, 68) meint, dass der Plural von *missa* hier möglicherweise in Analogie zu *vigilias* steht, doch wird aus § 37, 4 klar, dass der Plural ganz berechtigt ist, denn ein jeder der Priester an Bord hält eine eigene Messe.

⁶¹ Diese Partitivkonstruktion steht für (*de*) *quo merito* „mit welchem Recht, durch welches Verdienst“, so wie *quid meriti habuisset* in § 124, 2 für *quod meritum habuisset* „was er für ein Verdienst habe“ steht.

§ 33, 7 obsequium:

Obsequium steht hier für „Fußwaschung“, ebenso wie in § 76, 10. PLUMMER (VSH I, cxiv) nennt das Waschen der Füße eine der zentralen Handlungen beim Empfang von Gästen und gibt in Fußnote 2 einige Beispiele dafür in irischen Heiligenviten. Vgl. auch NSB § 58, 1, wo ausdrücklich gesagt wird, dass die Füße von Brendan und seinen Begleitern auf der Insel des Hl. Ailbe von dessen Mönchen zur Begrüßung gewaschen werden. In der *Vita Sancti Barri* § 14 findet sich für *...ut laventur pedes eius...* „dass seine Füße gewaschen werden“ des von PLUMMER seiner Ausgabe zugrunde gelegten Textes in zwei Hss. die Variante *...utumat caritatis a nobis obsequia* „dass er von uns die aus Nächstenliebe vorgenommenen *obsequia* / Fußwaschung empfangen“.

Das altirische Wort *osaic* (< lateinisch *obsequium*) bedeutet „washing of the feet“.

§ 34, 9 paradisus avium:

Vgl. dazu auch DICUIL vii 15 [*insulae*] *plena* ... *diuersis generibus multis nimis marinarum auium* „diese Inseln sind voll von ganz vielen verschiedenen Arten von Seevögeln“ (→ **Appendix C: Dicuil und die NSB**).

§ 35, 3 colligit lac:

Ob die Wendung *lac colligere*, für die es keine lateinischen Parallelen gibt, möglicherweise einen Hibernismus darstellt, ließ sich nicht klären. Im DIL gibt es nur einen einzigen Beleg, der eine irgendwie ähnliche Konstruktion aufweist, und der ist aus dem Neuirischen: *amhuil nach fághthar lacht ná lomradh ón muic* „so wie man weder Milch noch Vlies vom Schwein erhält“ (DIL 417), wo *fághthar* ein neuirisches Passiv zu altirisch *fo·gaib* „erhalten, finden“ ist. Diese Evidenz ist zu schwach, um hier einen Hibernismus zu vermuten.

KAPITEL X

§ 36, 6 f. silva rara erat ibi et ... nihil de arena fuit:

FARACI (1988) argumentiert in ihrem Artikel *Navigatio Sancti Brendani and its Relationship with Physiologus*, dass diese beiden Aussagen dazu dienen, Iasconius als positives Symbol hervorzuheben. Der Wal, im *Physiologus* eine Allegorie des Satans, wird gewöhnlich mit Sand am Rücken dargestellt, auf dem Gras und Ried wachsen. Sand gilt wegen seiner Lockerheit als Symbol der Unverlässlichkeit, und Gras, das vom Wind in alle Richtungen gebeugt werden kann, als Symbol der Unbeständigkeit und Unstandhaftigkeit. Iasconius aber, der keinen Sand hat, repräsentiert den Fels, auf dem man bauen kann, und auch die Bäume, die auf ihm wachsen, trotzen dem Wind.

§ 37, 4 sacerdotibus:

Die frühe irische Kirche war ausgesprochen monastisch organisiert. Während Patricius noch vorwiegend Priester und Bischöfe weihte, verschob sich das Schwergewicht bald danach zu einer völlig von Klöstern und Äbten dominierten Kirche. Dennoch schreibt RYAN

(1931, 276): „Every monastery of any size had likewise one or more priests among the subject monks. Those selected for the dignity were probably the most venerable among the *seniores*, and therefore but a small proportion of the monastic brethren.“

§ 39, 6 *piscis, prior omnium natantium*:

Im *Physiologus* des Theobaldus, einer hochmittelalterlichen poetischen Version des *Physiologus*⁶² heißt es vom Wal, er sei *super omne pecus, quod vivit in equore* „über jedes Getier, das im Meer lebt“ (VIII, 1).

*Prospiciens illum, montem putat esse marinum,
Aut quod in oceano insula sit medio.*

„Wenn man ihn sieht, glaubt man, er sei ein Berg im Meer, oder dass mitten im Ozean eine Insel liege“ (VIII, 3-4).

*Huic religare citam pro tempestate carinam
Naute festinant, utque foras saliant.
Accendunt vigilem, quem navis portitat, ignem,
Ut cale se -faciant aut comedenda coquant.
Ille focum sentit, tunc se fugiendo remergit,
Unde prius venit, sicque carina perit.*

„Die Matrosen beeilen sich vor dem Sturm ihr schnelles Schiff an ihm festzubinden und hinauszuspringen. Sie zünden ein Wachfeuer an, das das Schiff mitbringt, um sich zu wärmen oder die Nahrung zu kochen. Er aber spürt das Lagerfeuer, und auf der Flucht taucht er wieder dahin zurück, wo er zuerst hergekommen ist, und so geht das Boot verloren“ (VIII, 17-22).

Die Ähnlichkeit des Motivs ist frappant: bis auf den Verlust des Boots ist die gesamte Stelle in der NSB wiedergegeben. Man muss also annehmen, dass dem Autor der NSB eine Version des *Physiologus* vorgelegen ist, nach der er sein Abenteuer Brendans auf dem Wal gestaltet hat. Dabei ging er eigenständig vor, denn im allegorischen Teil des *Physiologus* wird der Wal mit dem Satan verglichen. Dieses Bild, das ein zeitgenössischer Leser assoziieren musste, hat der Autor dazu benutzt, die Allmacht Gottes zu demonstrieren, der auch ein Monster wie den Wal dazu bewegen kann, einem Heiligen im Preis Gottes zu dienen. Diese Umpolung des Symbolismus hin zu einer positiven Allegorie betont auch FARACI (1988).

§ 39, 7 *ut suam caudam simul iungat capiti*:

Hinter diesem Bild könnte durchaus die reale Beobachtung eines Wals stecken, der in die Tiefe taucht und dabei seine Schwanzflosse noch einmal über die Wasseroberfläche schnell. Mit einiger Phantasie erinnert eine solche Bewegung an einen Hund, der seiner eigenen Schwanzspitze nachläuft.

Aber auch die Vorstellung des *Ouroboros*, der die Welt umgebenden, sich selbst in den Schwanz beißenden Schlange, könnte diesem Bild zugrundeliegen.

⁶² Diese Version kann natürlich dem Autor der NSB aus chronologischen Gründen noch nicht vorgelegen sein. Jedoch konnte der Autor sicherlich Zugang zu einer anderen, früheren Prosafassung haben. Mir lag leider keine ältere Version vor, die auch den Wal beinhaltet.

§ 39, 8 *Iasconius*:

Der Name *Iasconius* ist abgeleitet von altirisch *íasc* „Fisch“ und einem seltenen lateinischen Suffix *-onius*, das an das auch heute noch im Italienischen häufige Vergrößerungssuffix *-one* erinnert. Vgl. dazu auch BIELER 1947, 139 f.

KAPITEL XI

§ 40, 3 *aliam insulam prope sibi iunctam*:

Vgl. dazu DICUIL vii 15 über die Schafsinseln: *fere cunctae simul angustis distantes fretis* „fast alle sind durch gleich schmale Wasserstraßen voneinander getrennt“. (→ **Appendix C: Dicuil und die NSB**).

§ 41, 4 *illius navis*:

Illius lässt sich entweder als Possessivpronomen „sein (sc. Brendans) Schiff“ oder als Artikel „des Schiffs“ auffassen. Gegen die Auffassung als Possessivpronomen spricht, dass als übliches belebtes Possessivpronomen im Singular in der NSB *suus* verwendet wird (→ § 3, 10 *sibi*); in den beiden anderen Fällen, wo *illius* als Possessivpronomen für einen belebten Besitzer erscheint (§ 44, 3; § 134, 8), steht es hinter dem Nomen, dessen Besitzer es ausdrückt. Da man hier nicht, wie im Falle des *illius* von § 150, 7, das Kapitel einem anderen Autor zuschreiben kann, ist *illius* hier als Artikel aufzufassen, wie *illa* in § 36, 1 *coepit illa navis stare* „blieb das Schiff stehen“.

§ 41, 9 *sufficeret ... nobis ad victum et ad potum ille*:

Es ist nicht ganz klar, warum diese Quelle für Speis und Trank reichen sollte. Möglicherweise bezieht sich die Aussage darauf, dass sie auf der Insel während der Osterzeit *divina refectio* „durch göttliche Labung“ genährt werden und so nichts zu essen benötigen (aber vgl. § 46, 9 f. *finita iam cena !*). Andererseits könnte es sich um das Märchenmotiv einer sättigenden Quelle handeln. Auf der Insel des Einsiedlers Paulus gibt es auch eine Quelle, die allein zur Nahrung genügt: *vixi per sexaginta annos sine nutrimento alterius cibi nisi de hoc fonte* „ich lebe seit sechzig Jahren von keiner anderen Nahrung als dieser Quelle“ (§ 140, 7 f.) und *erat illis cibus tantum aqua* „sie hatten nur Wasser als Nahrung“ (§ 142, 4).

In ICMD 20 lebt ein Einsiedler anscheinend bloß von den Ausströmungen einer Quelle: *Ata eim ol se topur sund isann innsi. i n-ainiu 7 a cetain ba medhgusce doberar as. A ndomnoch immorru 7 a feilib martirech bá daghass doberar ass. Mad hí fail apstail immorru 7 muire 7 iohainis baphtaist is coirm 7 fin doberar ass 7 is oláe.* „Also, es gibt“ sagte er, „eine Quelle hier auf der Insel. Am Freitag und Mittwoch ist es Molkewasser, was herauskommt. Am Sonntag aber und an den Feiertagen der Märtyrer ist es gute Milch, was herauskommt. Wenn es aber Feiertag eines Apostels und Marias und Johannes’ des Täufers ist, ist es Bier und Wein, was herauskommt, und Öl (?).“

Vgl. auch ISMR 14, wo die beiden Titelgestalten *for sruth sombllass amal lemnacht, 7 sassaitheir dhe* „zu einem wohlgeschmeckenden Strom wie frische Milch [gelangen], und sie sättigen sich daran.“, und ICUC 54, wo eine Frau den Reisenden *dailes uisci na tibrat bui*

isin traig doibh, 7 ni raibi blas na fuarutar fair „Wasser einer Quelle austeilte, die am Strand lag, und es gab keine Geschmacksnote, die sie nicht darin fanden.“

§ 42, 1 f. arbor mirae latitudinis in girum <nec> non nimiae altitudinis, cooperta avibus candidissimis:

Von der Beliebtheit von *nimis* / *nimiae* im Hibernolatein zeugen z.B. die Belege in ADOMNÁNS *De Locis Sanctis* (MEEHAN 1983, 135), wobei *nimis* für *valde* und *nimius* für *magnus* verwendet wird⁶³, was grundsätzlich auch für die NSB gilt⁶⁴. *Nimius* erscheint in der NSB noch an folgenden Stellen: § 24, 7; § 53, 9; § 55, 2; § 74, 2; § 106, 6; § 134, 7. *Nimis* erscheint einmal in § 132, 3.

Nec ist nicht überliefert, sondern hier von ZELZER ergänzt. *Nimiae* haben die Hss. FGN OVW, *nimis* ACKMPQRT. Dagegen haben das von SELMER bevorzugte *minus* nur BELS, *minoris* H, *minime* ZELZERS C.

SOCHER (1990, 77) hält an SELMERS Variante fest, denn „da eine Verschreibung von *non minus* zu *non nimis* sehr leicht möglich ist, muß nicht unbedingt der Text, den die Mehrheit der Handschriften bietet (*non nimis*), der ursprüngliche sein.“ Dieser Meinung möchte ich mich auch anschließen, da *non minus* erstens guten Sinn ergibt und zweitens die Ergänzung von *nec* vermieden wird, das in keiner Hs. überliefert ist. *Nimius* / *nimis* kommt sowohl in der NSB als auch an den anderen zum Vergleich herangezogenen hibernolateinischen Belegstellen nie in einem negativen Ausdruck vor, sondern tritt immer nur positiv verstärkend auf. Eine andere Stelle mit Litotes, die dieser hier entsprechen würde, konnte ich nicht finden.

Leider helfen hier die Parallelstellen in den *immrama* nicht weiter. In ISMR 17 heißt es: *...co hinnsi a mbúi crand mor co n-enlaith alaind. Búi en mor uaso co cind óir 7 co n-etib argait* „...zu einer Insel, auf der ein großer Baum mit schönen Vögeln war. Ein großer Vogel war auf ihm mit goldenem Kopf und mit silbernen Flügeln.“ Dieser Vogel erzählt von der Schöpfung, Christus und dem Jüngsten Gericht.

In ISMR ist die Beschreibung in mittellirischer Manier ausladend gestaltet: *...oenchrann mileta mor ann ocus cret aircid aici ocus duilleanna oir fair, ocus ro leth a barr aran ailen uili. Ocus si amlaid ro b[a]i in crann sin ocus cach lam ocus cach geg, ro bai as amach, ba lan d’enaib co neitib airgid.* „... ein einzelner, mächtiger, großer Baum [stand] dort und sein Stamm war aus Silber und seine Blätter aus Gold, und seine Krone breitete sich über die ganze Insel aus. Und so war der Baum: ein jeder Ast und ein jeder Zweig, der herausstand, war voll von Vögeln mit silbernen Nestern.“ (THURNEYSSEN 1904, 568 f.)

§ 42, 1 f. in girum:

Zur Verwendung von *girus* anstatt *circuitus* im Hibernolateinischen vgl. noch die *Vita Tertia* des Patricius *circuiret hanc insulam per gyrum* „er wanderte rund um die Insel“ (BIELER 1971, 150).

⁶³ z.B. *rotundissima et nimis pulchra camara* „eine runde und sehr schöne Kuppel“ (ADOMNÁN, *De Locis Sanctis* III. 3, 1); *riolum aquae nimium* „ein breiter Fluss von Wasser“ (TÍRECHÁN 42, 3 in BIELER 1979, 156).

⁶⁴ Nur an zwei Stellen würde in der NSB auch die klassische Bedeutung „allzu...“ passen (§ 24, 7; § 53, 9).

§ 42, 2 cooperta avibus:

ICMD zeigt die starke Tendenz, Episoden, die in der NSB ein abgeschlossenes Kapitel ausmachen, in ICMD in zwei, manchmal weit getrennte Kapitel zu splitten, wobei die einzelnen Kapitel dann thematisch individuell akzentuiert und teilweise erweitert werden. Dieser Fall tritt auch hier auf: In ICMD 3 sehen die Reisenden eines Tages *indsi n-aird moir 7 forscamon immacuairt impi. issliu cach ae a chele dib 7 line do crandaib impe 7 eoin mora imda forsna crandaib* „eine hohe, große Insel und Terrassen (?) rund um sie herum. Eine jede davon höher als die andere und eine Reihe von Bäumen herum und zahlreiche große Vögel auf den Bäumen“. Hiermit ist diese Teilepisode auch schon wieder fast zu Ende. Nur für die Vögel hat sie einen schlimmen Ausgang: die Reisenden schlagen sich nämlich den Bauch mit ihnen voll. Wiederaufgenommen wird das Thema der Vogelinsel in ICMD 18: Aus dem Nordosten hören die Reisenden eines Tages einen großen Schrei und gemeinsames Singen (*léx* „chanting in unison“) *amal bid oc cetol tsalm* „als ob es Psalmensingen wäre“. Sie rudern einen ganzen Tag, bis sie *adchiat indsi n-aird sliabdhai lan d'enaib dubaib 7 odhruib 7 alathaib ic nuall 7 ic labra moir* „eine hohe, bergige Insel sehen, voll von schwarzen, braunen und bunten (scheckigen) Vögeln, die rufen und laut reden.“ Es geht sofort mit ICMD 19 weiter: *imraisid biucan on indsi sin co fuaratar indsi nar mor craind imda indti 7 eoin imda foraib* „Sie ruderten ein wenig von der Insel, bis sie eine Insel fanden, die nicht groß war, und zahlreiche Bäume darauf und zahlreiche Vögel auf diesen“. Dort treffen sie einen Einsiedler, der ihnen erklärt, dass *in eoin adcidsi dano isna crandib ... anmanda mo claindisi 7 mo chenéoil etir mna 7 firu at é sút ic irrnaidhi laí bratha* „die Vögel, die ihr auf den Bäumen seht, sind die Seelen meiner Kinder und meiner Familie, Frauen und Männer, und sie warten dort auf den Tag des Gerichts“.

Eine sogar unter den *immrama* auffällige ornithologische Ausprägung hat ICUC, wo Vögel eine ganze Reihe von Wesen symbolisieren können. In der Vision des ältesten Bruders sitzt neben Gott ein heller Vogel: *Michel immorro is e bhái a richt an eoin i fiadhnusi an Duileman* „Das war (der Erzengel) Michael in Vogelgestalt in der Gegenwart des Schöpfers“⁶⁵ (ICUC 14). Nach dem Tod des Komödianten lässt dieser sich kurz *in t-en beg ar bord in churaig* „als kleiner Vogel auf dem Bord des Bootes“ nieder. Auf der Insel des Jüngers des Apostels Andreas gibt es *enlaiti ailli edrochta innti, 7 ceol sirrechtach sirbinn oca chantain acu ... 7 an enlaith ... anmanna daine naemtha iat* „wunderbare, glänzende Vögel darauf, die betörende, lang melodiose Musik singen ... und die Vögel [sind] die Seelen heiliger Menschen“ (ICUC 52). Später, in den Bereichen der Hölle, sehen sie *enlaithi mora ildathacha* „große, vielfarbige Vogelscharen“, und ein Vogel lässt sich wieder an Bord nieder. Es ist die Seele einer Nonne. Sie erklärt ihnen: *‘Is iat na henlaithi ... na hanmunna tecuit fo dhomhnach a hifern’* „Diese Vogelscharen sind die Seelen, die am Sonntag aus der Hölle kommen“ (ICUC 55, 56). Auf der Insel eines Eremiten am Ende ihrer Reise gibt es einen Vogel, der dem Einsiedler als Diener dient (ICUC 72).

In der *Vision des Adomnán* 33 gibt es *anmand inna firén irrechtaib én n-glégel* „die Seelen der Gerechten in der Gestalt hellstrahlender Vögel“.

In einem Bereich des Himmels in der *Vision des Tnugdalu* 22 sieht die Seele *unam arborem maximam et latissimam frondibus et floribus uiridissimam omniumque frugum generibus fertilissimam* „einen sehr großen und weitausladenden Baum, an Laub und Blüten

⁶⁵ In *Lives of Saints from the Book of Lismore* erscheint der Erzengel Brendan in Vogelgestalt.

grünend und fruchtbarst mit allen Sorten von Früchten“. *In cuius frondibus aues multe diuersorum colorum et diuersarum uocum cantantes et organizantes morabantur* „In dessen Laub hielten sich viele verschiedenfarbige und verschiedenstimmige Vögel auf, die sangen und wie Orgeln klangen“. Dieser Baum wird im Verlauf des Kapitels als Allegorie der Kirche vorgestellt.

Eine Episode mit *aues ... garrule* „geschwätzigen Vögeln“ auf einer *Insula Auium* kommt auch in der *Vita St. Cainnici* § 25 (VHS I, 161) vor. Allerdings stört das Geschwätz der Vögel den Hl. Cainnech, und auf sein Verbot hin halten sie den Schnabel und verharren regungslos. Diese *Insula Auium* muss sich jedoch in der Nähe Irlands befinden.

Tim SEVERIN möchte die Insel der Vögel mit einer der Färöer, der Insel Vagar oder der Insel Mykines, identifizieren, deren Vogelreichtum er eindrucksvoll schildert (SEVERIN 1978, 124).

§ 42, 6 in una collectione:

Collectio hat in der christlichen Sprache die Bedeutung von *congregatio*, *coetus*, d.h. „Versammlung (der Mönche) zum Gebet“. Angesichts des Gesangs der Vögel im weiteren Verlauf ist dieser implizierte Vergleich mit einer Klostergemeinschaft sehr passend.

§ 42, 12 f. Non dignitatis aut meriti praesumo sed clementiae tuae:

Einen absoluten Genitiv *dignitatis*, *meriti* und *clementiae* haben die Hss. AFKRSTW, ein klar sekundäres Substantiv, von dem die Genitive abhängig sind, fügen ZELZERS CP ein. Die anderen Hss. bieten diese drei Wörter im Ablativ.

Der absolute Genitiv ist die *lectio difficilior*, doch finden sich innerhalb der NSB Parallelen dazu. Der Genitiv *meriti* wird in der NSB noch an zwei Stellen absolut verwendet: § 120, 11 *recepisti in vita tua meriti talem finem* „du hast in deinem Leben zu Recht ein solches Ende erhalten“; § 124, 4 *non meriti habeo sed misericordiae* „nicht wegen irgendeines Verdienstes, sondern aus Barmherzigkeit“⁶⁶. An diesen Stellen steht der Genitiv adverbiell gebraucht anstelle eines Ablativs oder eines Präpositionalausdrucks, gewissermaßen als Genitivus causae. SOCHER (1990, 79) referiert die Meinung ORLANDIS, dass dieser Gebrauch des Genitivs einen Hyperkorrektismus für eine Konstruktion mit *de* + Ablativ darstellt. Dieser Ansicht schließe ich mich grundsätzlich an, möchte aber auch vorschlagen, den Ursprung dieser auffälligen Erscheinung vielleicht auch in Genitivi qualitatis zu sehen, wie z.B. in VSH I, 75 *uir preclarus et magni apud Deum meriti* „ein berühmter Mann und von großem Verdienst bei Gott“.

§ 43, 4 signo laetitiae:

Die Bedeutung ist hier sicher „als Zeichen des Willkommens“⁶⁷ (→ § 2, 8 *laetitiam*).

⁶⁶ In § 32, 6 (*meriti* von mir anstatt *hoc* in den Text genommen) und § 124, 2 handelt es sich um Partitive.

⁶⁷ Meine Übersetzung in *Brennos* -1, 30 ist dahingehend zu korrigieren.

§ 43, 7 si nuntius dei es:

Vgl. dazu ICUC 56: ‘*Robudh inmhuin,*’ *ar siat,* ‘*diamat techtaire ón Tigerna do tabairt scel dún.*’ „Es wäre schön’ sagten sie, ‘wenn er [sc. der Vogel] ein Bote des Herrn wäre, um uns Nachricht zu bringen.’“

§ 44, 1 f. nos sumus de illa magna ruina antiqui hostis:

Die Vorstellung, dass Wesen (Dämonen), die mit Satan gestürzt wurden, doch der Gnade Gottes teilhaftig würden, hat bereits in früher Zeit zu Kritik Anlass gegeben. So heißt es im Spottgedicht auf die NSB:

*His fabellas addit plures, non cessando fingere,
Demones saluandos fore, laudes Deo soluere;
Quod est nimis inimicum fidei catholice.
Recta quippe fides habet, quod, ruente principe,
Nullus nisi periturus secum posset ruere;*

„Dem fügt er noch mehr Geschwätz hinzu und hört nicht auf, Sachen zu erfinden, dass Dämonen gerettet würden und Gott Lob darbringen; das ist dem katholischen Glauben völlig entgegengesetzt. Der rechte Glaube lautet nämlich, dass, als der Fürst stürzte, niemand, der nicht auch untergehen würde, mit ihm stürzen konnte“ (VSH II, 293).

Einige Verse weiter rückt der Verfasser des Gedichts den Glauben an die Rettung gefallener Dämonen in die Nähe des Origenismus.

§ 44, 6 dei possumus videre lumen:

Vgl. dazu die *Vision des Adomnán* §§ 9 und 10, wo Gott in zahlreichen Lichtmetaphern beschrieben wird.

Lumen ist nur in den Hss. CHMNPQU, das heißt in der Klasse μ , überliefert. Alle anderen Hss. haben *praesentiam* (ohne *per*) als Objekt von *videre*. Dass sowohl *lumen*, als auch *per* nur in einer einzigen Hss.-Klasse überliefert sind und alle anderen Hss. weder vom einen, noch vom anderen die geringste Spur zeigen, ist bereits ein starkes Indiz dafür, die Lesung von μ nicht als ursprünglich anzusehen. Gegen diese Lesung spricht auch, dass so weite Trajektionen wie hier *dei ... lumen*, bei denen ein Genitivattribut seinem zu bestimmenden Wort vorausgeht und von diesem durch zwei Wörter getrennt ist, sonst in der NSB nicht vorkommen. Beispiele für eine Trajektio, wo ein Wort dazwischentritt, sind § 50, 2 *illorum erat refocilatio*⁶⁸; § 148, 5 f. *quando Christianorum supervenerit persecutio*; § 150, 6 *miraculorum ostendere portenta*. Für *dei* ist so eine Konstruktion ansonsten nicht bezeugt.

Ein inhaltliches Argument gegen die Lesung von μ ist, dass ein so starkes und beliebtes Bild wie das vom Licht Gottes (vgl. oben die *Vision des Adomnán*) wohl schwer in allen Hss. außerhalb einer Klasse spurlos ausfiel und durch ein abstrakteres Bild wie die *praesentia dei* ersetzt würde, während umgekehrt die Vorstellung vom *lumen dei* leicht sekundär durch einen kreativen Schreiber in den Text geraten kann.

⁶⁸ Das ist allerdings ein Übergangsbeispiel für den Gebrauch des Genitivs Plural für den Dativ Plural, der auch dem italienischen *loro* und dem französischen *leur* zugrunde liegt.

Die Lesung der Hss. GEHLOSV *Poenas non sustinemus. Hic praesentiam dei possumus videre sed tantum...*, „Wir müssen keine Strafen erdulden. Hier können wir Gottes Gegenwart seht, aber nur...“, die auch SELMER in seiner Edition hat, ist hier vorzuziehen.

§ 44, 7 ff. vagamur per diversas partes aeris ... sicut alii spiritus:

Vgl. dazu Strophe H des COLUM CILLE zugeschriebenen Gedichts *Altus Prosator*,

*Hic sublatus e medio deiectus est a Domino
cuius aeris spatium constipatur satellitum
globo invisibilium turbido perduellium ...
nullis unquam tegentibus saeptis ac parietibus...*

„Er [Satan] wurde aus der Mitte entfernt und von Gott hinabgestoßen; der Luftraum ist zusammengedrängt von der wilden Masse seiner unsichtbaren, feindlichen Gefährten ... nie werden sie von Zäunen und Mauern umschlossen...“ (CLANCY, MÁRKUS 1995, 46). CLANCY und MÁRKUS weisen in ihrem Kommentar zu dieser Stelle auf ähnliche Vorstellungen bei CASSIAN, *Collatio* 8, 12 und bei AUGUSTINUS, de Gen. ad Litt. 3, 10 hin.

Die Vögel haben also gewöhnlich nicht Tierform, sondern sind leiblose Dämonen.

§ 44, 9 in sanctis diebus atque dominicis:

Hier liegt das populäre und auch von der Kirche propagierte Motiv der Sonntagsruhe vor, die den gesamten Kosmos umfasst (vgl. auch Judas in § 126, der an den Sonn- und Feiertagen von seinen Martern verschont wird).

Auch die Kapitel 56-65 von ICUC befassen sich mit der Sonntagsruhe und den Strafen für ihre Missachtung durch Arbeit, wobei die Reisenden in Höllenvisionen sehen, wie die Sünder in einer dem Vergehen jeweils phantasievoll entsprechenden Art büßen müssen, ein Motiv, das schließlich bei DANTE weltberühmt wurde.

§ 46, 1 f. coeperunt omnes ... cantare:

Abgesehen von Vögeln in den verschiedensten Funktionen in den *immrama* ist speziell auch das Motiv ihres Gesangs zu den kanonischen Stunden sehr beliebt. Es findet sich schon in IB 7, dem vermutlich ältesten der von mir behandelten Texte:

*‘Fil and bile co m-bláthaib
forsngairet eóin do tráthaib:
is tré cocetul is gnáth
congairer uili cech tráth*

„Ein großer Baum ist dort mit Blüten, auf dem Vögel zu den kanonischen Stunden rufen. In harmonischer Musik ist es ihre Gewohnheit, dass sie zu jeder kanonischen Stunde zusammenrufen.“

Vögel, die zu den kanonischen Stunden singen, gibt es auch in ISMR: *Ocus is ed ro chanadh in ten o maidin co tert, cach a nderna dia do maith re tuistin a dul, ocus o thert co medhon lai, scela geni ocus baisteda mic de ocus a eserghi ocus a adnacoil. Ocus ro indisead o trath nona amach scela lai bratha.* „Und das ist es, was der Vogel vom Morgen (= Matutin) bis zur Terz sang, alles, was Gott an Gutem getan hat vor der Schaffung seiner Geschöpfe, und von der Terz bis Mittag die Geschichten von der Geburt und der Taufe des Gottessohnes und seiner Auferstehung und seines Begräbnisses. Und von der Non an erzählte er die Berichte vom Tag des Gerichts“ (THURNEYSSEN 1904, 569).

In der *Vision des Adomnán* 7 sitzen drei herrliche Vögel auf dem Thron Gottes. *Celebrair dan na ocht trath oc molad ocus oc adamrugud in coimded co claischétol aircaingel* „Sie feiern die acht kanonischen Stunden mit Preis und Bewunderung des Herrn zusammen mit dem Chorgesang der Erzengel.“

§ 46, 2 f. *percutientes latera sua*:

Dieses Motiv kommt auch in den *immrama* und in der *Vision des Adomnán* vor. In ISMR 17 heißt es, dass, wenn der große Vogel vom Jüngsten Gericht erzählt, *notuairctis an enlaith uile cona n-eitib a taebo co siltis a mbraenu folo assa taeuib ar omun airdhe mBratha* „die ganze Vogelschar mit ihren Flügeln ihre Seiten schlugen, bis Schauer von Blut aus ihren Seiten flossen aus Angst vor den Zeichen des Jüngsten Gerichts.“ Sehr ähnlich in der *Vision des Adomnán* 33: *ocus tennait a n-ette fria curpu, co tecaith srotha folo estib ar ómun pían n-iffirnd ocus lathe brátha* „und sie legen ihre Flügel ganz eng an ihre Körper, dass Ströme von Blut von ihnen fließen aus Angst vor den Qualen der Hölle und des Tags des Gerichts.“

§ 46, 6 f. *modulatio et sonus alarum quasi carmen planctus pro suavitate*:

Vgl. dazu ISMR 18: *Ba bind ceol ina n-en-sin ic gabail tsalm 7 cantaci ic moludh in Choimdhidh, ar ba henlaith muigi nime eat, 7 ni crina corp na duille an craind-sin.* „Die Musik der Vogelschar war süß (melodiös), als sie Psalmen und *cantica* sangen, um den Schöpfer zu preisen, denn sie waren die Vögel der Himmelsebene, und weder Stamm noch Blatt dieses Baumes vergeht.“

§ 48, 8 *die et nocte aves reddebant domino laudes*:

Im Bild dieser Vögel manifestiert sich das Ideal der *laus perpetua*, wie auch in der beinahe paradiesischen Insel der drei Chöre, deren Bewohner ihre weltlichen Bindungen schon so weit abgestreift haben, dass sie sich ganz dem Lob Gottes hingeben können wie die Heiligen im Jenseits.

§ 49, 8 *pentecostes*:

Laut ZELZERS Apparat haben hier alle Hss. *pentecostes*, laut SELMERS Apparat alle *pentecosten* (bis auf L, das -em hat). Beides erscheint nicht glaubwürdig. Angesichts der Tatsache, dass *pentecosten* im Rest der NSB indeklinabel ist, ist hier auch -en zu erwarten.

§ 49, 1 f. *accipiamus de isto fonte stipendia*:

Hier scheint Brendans prophetische Kraft für einen Augenblick auszusetzen: er weiß nicht, dass die Quelle *fortis ad bibendum* ist. Erst durch das Auftauchen des *procurators* im entscheidenden Augenblick werden die Brüder vor einer unangenehmen Erfahrung bewahrt (die sie allerdings in § 72 nachholen).

§ 49, 2 f. *usque modo non fuit nobis opus nisi ad manus et pedes lavare*:

Bisher war es ihnen auf dieser Insel nicht notwendig, Nahrung und Wasser zu sich zu nehmen, da sie sich an der *festivitate paschali* „Osterfeier“ labten.

§ 50, 5 f. *discubuissent ad prandium*:

BIRKHAN (1997, 1054) sagt, dass in den altirischen Heldensagen die Krieger zu Tisch liegen, weist aber gleich selbst darauf hin, dass es sich bei diesem Motiv um einen literarischen ‘Gräzismus’ handeln könnte. Er ist aber dennoch geneigt, hier den Sagen zu vertrauen. In der NSB ist die Situation insofern problematischer, als gewöhnlich die Rede davon ist, dass zu Tisch gegessen wird. Es ist also anzunehmen, dass *discumbere* hier nur eine literarische Nachahmung antiker Vorlagen darstellt.

§ 52, 7 *familiae*:

Hier wird zum ersten Mal der Begriff *familia* auf eine Mönchsgemeinschaft angewandt. In § 52, 7; § 69, 6; § 82, 6 und § 105, 2 wird er für die Gemeinschaft Ailbes verwendet, in § 53, 1; § 57, 8; § 69, 5; § 80, 7 und § 135, 11 für die Brendans.

Im Irischen war die Vorstellung der Gemeinschaft von Abten und Mönchen als Familie so stark (vgl. auch die wechselseitige Bezeichnung als *pater* und *filioli*), dass das Wort *muintir* (< *monasterium*⁶⁹) im Neuirischen das gängige Wort für „Familie“ ist.

§ 52, 7 *insulam Ailbei*:

Der Hl. Ailbe gilt in einigen vernakulären Traditionen als einer der vier vorpatricianischen Missionare. Allerdings ist dies unglaublich (vgl. VSH I, xxx f.), und sein Todesjahr wird in verschiedenen Annalen zu verschiedenen Jahren, aber jeweils gut im 6. Jh. erwähnt⁷⁰. Seine bekannteste Klostergründung ist altirisch Imbliuch Ibaire / neuirisch Imleach / Emly, seine Feiertage sind der 12. September und der 30. Dezember.

Ailbe hat starke Seefahrerzüge. Die *Vita St. Albei* § 3 berichtet, wie ein Schiff erst günstige Fahrt bekam, nachdem der Heilige an Bord gegangen war. In § 4 bringt er ein altes, seeuntüchtiges Schiff dazu, sicher zu fahren, doch als der Besitzer des Schiffs dem Heiligen verbietet, weiter damit zu segeln, reist er auf seinem Mantel über das Meer. Nach einer Segnung durch ihn (§ 20) ist das Meer friedlich. Sogar von einer ‘*navigatio*’, oder besser noch in irischen Termini einer ‘*echtrae*’ des Hl. Ailbe berichtet die *Vita St. Albei* § 46. Dort wird geschildert, wie ihm eines Tages am Strand ein ehernes Schiff erschien, mit einem Chor singender Menschen darin. Nachdem zwei Mitbrüder erfolglos versuchten, das Schiff zu betreten, ging der Hl. Ailbe selbst zu Fuß über das Meer zum Schiff, das sich ihm auftat und mit ihm über das Meer verschwand. Nach drei Stunden kehrte das Schiff zurück und setzte den Heiligen mit einem fruchttragenden Zweig wieder am Strand ab. Zu einem solchen Zweig vgl. IB 2 und ICMD 7.

In einer altirischen *Litany of Pilgrim Saints*, die eine wichtige Quelle für die Kenntnis der frühen, einheimischen Seereisentraktionen darstellt und in der auf zahlreiche uns nicht mehr bekannte Pilgerfahrten angespielt wird, wird Ailbe zweimal erwähnt. Die 18. Invokation lautet „Four and twenty men of Munster who went with Ailbe on the ocean to revisit the Land of Promise, who are alive there till doom“⁷¹ (HUGHES 1959, 323). Zahlreiche Motive der *immrama*-Literatur liegen hier in kondensierter Form vor: die 24 Brüder Ailbes, von denen das 12. Kapitel der NSB berichtet, die Reise über den Ozean (und nicht nur einfach

⁶⁹ Diese Etymologie wird aber von einigen Leuten bestritten.

⁷⁰ *Annalen von Ulster* und *Annalen von Inishfallen*: 526; *Chronicum Scottorum*: 531; *Annalen der vier Meister*: 541.

⁷¹ Mir ist nur eine englische Übersetzung zugänglich.

über das Meer auf den Kontinent), die *terra repromissionis* der NSB, und die in den *immrama* sehr prominente Unsterblichkeit bis zum Jüngsten Tag. Die 43. Invokation lautet: *Da fer déc lotar la Ailbe dochum n-éca* „Zwölf Männer gingen mit Ailbe in den Tod“ (LL 373^d 56). Auf den Untergang der Hälfte von Ailbes Unternehmen spielt ICUC 69 an. In der NSB fehlt dieses tragische Element, doch kann es daraus erschlossen werden, dass der Tod des Hl. Ailbe in § 60, 1 f. offensichtlich vorausgesetzt wird.

KAPITEL XII

§ 53, 1 f. *per aequora oceani ... agitabatur per tres menses*:

Neben der Episode mit der Säule im Meer übernahm der Autor von ICUC den Besuch auf der Insel des Ailbe am direktesten, teilweise beinahe wörtlich aus der NSB. Während aber bei der Säulenszene auch eine Übernahme aus ICMD möglich ist, kann der Besuch auf Ailbes Insel nur aus einer Version der NSB stammen⁷². Eingeleitet wird dieses Kapitel mit *...roraimseat re re cian. Co bfuarutar inis 7 muindtir Ailbi Imleach[a] innti*. „...sie ruderten eine lange Weile, bis sie die Insel und die Gemeinschaft des Ailbe von Imbliuch darauf fanden.“ (ICUC 68).

§ 54, 3 *unius navis receptio*:

Wie auch an etlichen anderen Stellen der NSB erinnert diese nominale Ausdrucksweise stark an irische Konstruktionen mit Verbalnomen. Aber selbst wenn hier ein syntaktischer Einfluss des Irischen vorläge, ließe er sich nicht beweisen, außer derartige Konstruktionen wären im Vergleich mit anderen mittellateinischen Texten statistisch signifikant häufiger, was aber in der NSB nicht der Fall ist.

§ 54, 3 f. *duo fontes ..., unus turbidus et alter clarus*:

Fast wörtlich findet man diese Stelle in ICUC 68 wieder: *Fuarutar tipra isin tract, 7 si buaidherthe. Fuarutar tipra aili 7 si glan solusta*. „Sie fanden eine Quelle am Strand, und zwar aufgewühlt (schlammig). Sie fanden eine andere Quelle, und zwar rein, klar.“

Etwas entfernt anklingendes findet sich auch in ISMR, wo es heißt: *Ocus is amlaid ro bai in tailen ocus tibra ... uchthach 'na dorus, ocus do chuadar na cleirich inti dia fothrucud. Ocus amail rob ail doib itir thes ocus uacht, is am[lai]d ro bai doib e*. „Und folgendermaßen war die Insel: eine schöne Quelle bei ihrem Eingang, und die Kleriker stiegen in sie, um sich zu waschen. Und wie sie es sich wünschten, heiß oder kalt, so war sie für sie“ (THURNEYSSEN 1904, 576 f.).

Das Bild von der klaren und trüben Quelle erinnert an Island und an vulkanische Quellen, in denen der Schlamm erhitzt aus dem Erdinneren aufsteigt. Vgl. NSB § 59, 4 f., wo gesagt wird, dass die aufgewühlte Quelle *omni tempore calidus est* „die ganze Zeit warm ist“.

§ 54, 6 *nolite peragere illicitam rem sine licentia*:

⁷² In Anbetracht der *Litany on Pilgrim Saints*, die auf eine Seereise des Ailbe anspielt, ist es aber auch möglich, dass NSB und ICUC aus einer gemeinsamen Quellen schöpfen.

Vgl. ICUC 68: Einer der Reisenden möchte von der Quelle trinken, die sie gerade entdeckt haben. *‘As fearr a cheatugadh,’ ar in sruith, ‘mar ata neach isin innsi’* „Die Erlaubnis dafür (vorher einzuholen) ist besser,‘ sagte der Weise, ‘wenn jemand auf der Insel ist.’“ Und etwas später sagt einer der Bewohner der Insel: *‘As ced daib,’ ar se, ‘linad bur soithech don uisci is gloini dibh intan atbera in sruith fribh.’* „Ihr habt die Erlaubnis,‘ sagte er, ‘eure Gefäße zu füllen mit Wasser, das davon das klarste ist, wenn (euer) Weiser es euch sagt.’“

Zu einem Wortspiel mit *licere* vgl. auch den Prolog zum *Poenitential Cummeani*: *Qui enim illicita licenter commisit, a licitis licet cohercere se debuit.* „Wer nämlich Unerlaubtes ohne Selbstbeschränkung begeht, der sollte sich bei Erlaubtem einschränken.“ (BIELER 1975, 110)

§ 55, 2 *senex*:

Es wird nie gesagt, dass dieser *senex*, der Abt der Insel, der Hl. Ailbe selbst sei. Aus § 60 scheint eher hervorzugehen, dass Ailbe bereits tot ist.⁷³

§ 55, 2 *nimiae gravitatis*:

Die Betonung von Begriffen wie *gravitas* (§ 55,2; § 61, 2), *humilitas* (§ 66, 5) und *reverentia* (§ 66, 5), die in der gesamten Beschreibung der Insel von Ailbes *familia* eine zentrale Stellung einnehmen, erinnert an die RBen., wo ähnliche Qualitäten betont werden: z.B. *cum summa gravitate et moderatione honestissima fiat* „es geschehe mit großem Ernst und vornehmer Zurückhaltung“ (RBen. 42, 11), sowie an das gesamte Kapitel über *humilitas* „Demut“ (RBen. 7). In der Summe seiner benediktinischen Zügen macht dieses Kapitel den Eindruck, zur Propagierung benediktinischer monastischer Ideale verfasst worden zu sein.

§ 55, 6 f. *senes*:

Nach den Apparaten bei ZELZER und SELMER muss es wohl *senex* heißen.

§ 56, 7 *loci decretum*:

In den Referenzwerken über irisches Mönchtum konnte ich keinen Hinweis auf totale Schweigegelübde⁷⁴ finden, außer bei PLUMMER (VSH I, cxvi), der aber just nur die vorliegende Stelle in der NSB als Beleg anführt.

§ 57, 1 *undecim fratres*:

In ICUC 68 findet sich folgende Aussage über die Gemeinschaft des Ailbe: *Atciat in soillsi moir iarsin 7 tecuit fon solus co bhfacadar in da fer dec ic denumh a n-irnaigthi, acas ni bai soillsi acu acht grianghnuis caich fri araili dibh.* „Danach sehen sie ein großes Licht und sie gehen unter dieses Licht, bis sie die zwölf Männer beten sahen, und sie hatten kein Licht, außer das Sonnenantlitz eines jeden den anderen zugewandt.“ Hier sind also von den

⁷³ Insofern sollte die Aussage bei SOCHER (1990, 89) „...Insel des Ailbe, der hier ... lebt“ korrigiert werden.

⁷⁴ Die Aufforderung an die Mönche, möglichst wenig zu schwätzen und nur das Notwendigste zu sprechen, findet sich natürlich zahlreich.

24 Mönchen der NSB nur mehr zwölf übrig geblieben (vgl. auch → § 59, 9 **nos sumus hic viginti quattuor fratres**).

§ 57, 2 cum capsis et crucibus et hymnis:

Die *Capsa* dient zur Aufbewahrung von Reliquien, vgl. *capsa reliquiarum beati Petri et Pauli* (BIELER 1971, 76).

§ 57, 9 f. sicut mos est in occidentalibus partibus ducere fratres per orationem:

Mithilfe der Umschreibung *in occidentalibus partibus* „in westlichen Landen“ vermeidet der Autor hier ganz offensichtlich den Namen Irland. Warum er das tut, lässt sich nur spekulieren. Dass er kontinentalen Lesern die Mühe mit für sie exotischen Namen ersparen wollte, ist kaum wahrscheinlich, wenn man den Anfang der NSB betrachtet. Vielleicht schrieb der Autor aber in einer Zeit oder in einer Umgebung, in der es inopportun war, Irland zu erwähnen. Wann, bzw. wo das gewesen sein könnte, kann ich aufgrund fehlender Geschichtskenntnisse nicht sagen.

Zum Empfang von Gästen in irischen Klöstern schreibt PLUMMER (VSH I, cxiv): „Guests were met in procession and conducted to the church; their feet were washed; they were escorted on their way, and a guide sent with them when they departed. The ordinary fasts were relaxed in honour of visitors; and a distinguished guest would be asked to celebrate.“⁷⁵ RYAN (1931, 318 ff.) schreibt im wesentlichen dasselbe, allerdings legt er noch Wert darauf, dass „before anything else, however, they [die Gäste] would repair to the church to thank God for their safety. Warm water for a foot-bath was then fetched, and this office was performed ... by the abbot or by one of his monks.“

Die Regelungen in RBen. 53 sind ebenfalls sehr ähnlich: dort kommt auch der Kuss vor, mit dem Brendan und seine Brüder begrüßt werden (§ 57, 6 ff.).

§ 58, 8 f. inter duos fratres ... panis integer:

Diese Menge erscheint recht wenig im Vergleich mit der Verfügung in RBen. 39, 4 *Panis libra una propensa sufficiat in die* „Ein gut gewogenes Pfund Brot soll (pro Bruder) für einen Tag genügen“.

§ 59, 2 dicens:

Man beachte, dass der Abt der Insel, der nach Ausweis der vorhergehenden Paragraphen einem Schweigegelübde untersteht, in der Folge einige Monologe von beträchtlicher Länge hält.

§ 59, 3 hilaritate:

Die *hilaritas* „Heiterkeit“ ist das positive Gegenstück zur *scurrilitas* „Possenreißerei“, vor der Brendan seine Brüder warnt.

§ 59, 3 facite caritatem:

⁷⁵ Hier ist zu beachten, dass ein Teil der Evidenz für diese Aussagen auf der Brendangeschichte beruht!

Caritas im Sinne von Mahl, Erfrischung findet sich auch in der *Vita St. Barri* § 14 (VSH I 72, Fn. 11), wo es um die Behandlung eines Gastes geht: *ut sumat caritatis a nobis obsequia*; sowie in der *Vita St. Fintani* § 8 (VSH II 99) *...rogauit eum ... ut sumeret caritatem* (gewissermaßen „dass er sich bediene“).

§ 59, 8 f. ministrantur ... per aliquam subiectam creaturam:

Solche dienstbare Geister gibt es auch in anderen *immrama*: ICUC 72 erzählt von der Insel eines Einsiedlers. *Dus-tic timthiridh do nimh lena cuit doibh*. „Ein Bote kommt vom Himmel zu ihnen mit ihrer Portion (der Speise).“

In ICUC 74 sind die Reisenden bei einem Jünger Christi: *Docuatar a n-oin tech iarsin, 7 tocluidhset biadh do nimh doibh. O roguidhset gumad a n-oeinflecht doberta proinn doibh doroich in t-aingel cucu 7 facbhais a proinn ar lic cloiche ana bfiadnuisi ar in tracht .i. bairghin gacha fir dibh, 7 orda eisg fuirre i mboi gach blas accobrudh gach oen diban fo leith*. „Danach gingen sie in ein Haus, und sie erbaten Speise vom Himmel für sich. Als sie gebetet hatten, dass es auf einmal [sc. gemeinsam] sei, dass ihnen das Mahl gebracht würde, kommt der Engel zu ihnen und lässt ihr Mahl auf einem Stein vor ihren Augen am Strand, nämlich einen Laib für einen jeden Mann von ihnen, und eine Portion Fisch darauf, der jede Geschmacksrichtung hatte, die ein jeder von ihnen für sich wünschte.“ Der letzte Satz des Jüngers Christi in ICUC 73 *trit sin nach (tic pro)inn gach nóna cugum* „durch ihn (einen Engel) kommt mir nicht jede Non ein Mahl“ muss fehlerhaft überliefert sein und im Gegenteil meinen, dass jeden Tag ein Mahl kommt, zumal im nächsten Kapitel berichtet wird, wie der Engel auf das Gebet der Reisenden hin Essen bringt.

Tria timthirecht aingel „durch Engelsdienst“ erhält auch der Einsiedler in ICMD 19 seine tägliche Ration. Anlässlich des Besuchs von Máel Dúin bei ihm erhalten alle Gefährten die gleiche Verpflegung, die dem Eremiten tageslang ein Engel bringt, *lethbairgen 7 ordo eisc ... 7 lind an topair amal as lór la cach* „ein halbes Brot und eine Portion Fisch und Trunk aus der Quelle, wie für jeden genug ist“. In ICMD 20 ernährt sich der dortige Einsiedler offensichtlich normalerweise von einer Quelle, aber zum Besuch der Reisenden *dosanic on coimdhí doib* „kam vom Herrn für sie“ ihre Ration.

HIERONYMUS' Paulus, eine klare Vorlage der NSB, erhält seit sechzig Jahren ein Stück Brot durch *corvum* „einen Raben“ (*Vita Pauli* 10).

§ 59, 9 nos sumus hic viginti quattuor fratres:

Vgl. dazu die 18. Invokation der *Litany on Pilgrim Saints* „Four and twenty men of Munster who went with Ailbe on the ocean to revisit the Land of Promise, who are alive there till doom.“ (HUGHES 1959, 323).

Die Selbstvorstellung in ICUC 69 lautet: *‘Muinnter Ailbi Imlecha,’ ar sé, ‘7 is sinn muinnter indara curaig do Ailbe, co fuilem inar mbethaid annso cu bráth...’* „Die Gemeinschaft des Ailbe von Imbliuch (sind wir),“ sagte er, „und wir sind die Mannschaft des zweiten Bootes von Ailbe, und wir sind hier lebendig bis zum Gericht...“ Impliziert ist hier, dass das erste Boot gesunken ist, worüber sich eine Notiz im Book of Leinster findet: *da fer déc lotar la Ailbe dochum n-éca* „Zwölf Männer gingen mit Ailbe in den Tod“ (LL 373^d 56).

§ 59, 11 f. in festiuitatibus et in dominicis diebus integros panes singulis fratribus ... ut cenam habeant ex fragmentis:

Daraus ist wohl zu schließen, dass die Mönche Ailbes gewöhnlich keine *cena* zu sich nahmen, sondern nur eine Mahlzeit am Tag hatten.

§ 59, 13 f. in adventu vestro duplicem annonam:

In der *Vita Pauli* 10 des HIERONYMUS heißt es: *verum ad adventum tuum, militibus suis Christus duplicavit annonam* „Aber anlässlich deiner Ankunft hat Christus seinen Kämpfern die Ration verdoppelt“.

§ 60, 1 a tempore sancti Patricii et sancti Ailbei ... per octoginta annos:

Beim Besuch des Eremiten Paulus, der ja etwa sechs Jahre nach dem ersten Besuch bei der *familia* des Ailbe stattfindet, erfahren Brendan und seine Brüder, dass neunzig Jahre seit dem Tod des Patricius vergangen sind. Der Autor versucht also, mit seiner eigenen Chronologie in Einklang zu bleiben. Dennoch passen der Tod Patricius' und der Ailbes nicht zusammen, dessen Ableben in den Annalen zwar unterschiedlich, aber doch innerhalb des zweiten Viertels des 6. Jh. vermeldet wird (→ § 52, 7 *insulam Ailbei*). Andererseits gilt Ailbe als einer der vier vorpatricianischen Missionare (so auch in der *Vita St. Albei*), und offensichtlich hängt auch der Autor der NSB dieser Meinung an.

Patricius ist neben Brigit der erste irische Heilige, der auch auf dem Kontinent bekannt war (vgl. HENNING 1982, 691 f.), sodass dieser Name (anders als Ailbe und Énde, ganz zu schweigen von Barrind und Mernóc) kontinentalen Lesern als bekannt vorausgesetzt werden konnte.

§ 60, 4 f. quod igni paretur:

Von der Härte des Lebens im Kloster des Hl. Énde auf den Árainn-Inseln schreibt RYAN D'ARCY (1974, 29): „...no fire ever tempering the stone cells, however cold...“. Allerdings hat RYAN D'ARCY die Angewohnheit, die irischen Heiligen national-religiös-romantisch verklärt zu sehen und ihre Quellen auch nie genau anzugeben, sodass dieses Zitat über das Fehlen jedes Feuers bei Énde mit gebührender Vorsicht betrachtet werden sollte.

§ 60, 5 paretur:

Hier gehen die Angaben in den Apparaten von ZELZER und SELMER zur Verteilung von *paretur* / *paratur* in den Hss. wieder auseinander, sodass es mir nicht möglich ist, eine Aussage darüber zu machen, was als ursprünglich anzusehen ist.

§ 61, 11 intremus ... et cantemus:

Statt *intremus* haben ZELZERS CHLKQV *intramus* (N *intrabimus*), statt *cantemus* haben CHMQV *cantamus* (N *cantabimus*). Diese anscheinend falschen Hortativformen sind aber im Text zu behalten: es handelt sich dabei um sogenannte *a*-Konjunktive der *a*-Konjugation, die in hibernolateinischen Texten immer wieder auftauchen (vgl. BIELER 1975, 38 ff.). Die Motivation für diese eigenartige Morphologie ist die, dass es im Altirischen ebenso wie im Lateinischen eine *a*-Verbalklasse gibt, die schwache Verben bildet. Allerdings bildet diese *a*-Konjugation einen *a*-Konjunktiv, der von den Indikativformen praktisch (bis auf die erste und zweite Person Singular) nicht unterschieden werden kann. Klare Beispiele für diese

Erscheinung liegen an dieser Stelle der NSB vor, möglicherweise aber auch in § 5, 3 *navigemus*; § 72, 3 *ne ... vexentur*, wo SELMERS MNCH *vexantur* haben; § 77, 4 *celebretis* (*celebratis*: laut ZELZER nur M, laut SELMER GPF. Allerdings schreibt er P, mit σ, auch die Lesung *et celebrate* zu); § 126, 9 *cruciant* in ML statt *crucient*.

Aber diese letzten Beispiele sind alle wesentlich schlechter belegt als die ersten beiden, und man muss sich davor hüten, jede *a*-Form in einer Handschrift gleich als *a*-Konjunktiv zu interpretieren.

§ 62, 3 f. septem luminaria:

In der *Vision des Adomnán* 13 heißt es: *Secht míle aingel i n-delbaib primcainnel oc soilsigud* „Siebentausend Engel in der Gestalt von allerersten Kerzen erleuchten (die Stadt)“.

§ 63, 1 altaria:

ADOMNÁN berichtet von der Kirche über dem Grab Jesu, dass sie ebenfalls drei Altäre habe: *tria quoque altaria in tribus locis parietis medii artifice fabricatis* „und auch drei Altäre an drei künstlerisch gefertigten Stellen der mittleren Wand“ (*De Locis Sanctis* I, 2, 3).

§ 63, 1 de cristallo:

Auch von verschiedenen Bauten im Paradies in der *Vision des Adomnán* heißt es, dass sie aus Kristall seien (§§ 5, 11, 13).

§ 63, 3 f. sedilia XXIII per circuitum:

Diese Schilderung erinnert an Apc. 4, 4 *et in circuitu sedis sedilis viginti quattuor* „und rund um den Thron 24 Stühle“.

§ 63, 5 inter duos choros:

Eine Trennung in zwei Chöre findet sich auch in der *Vision des Adomnán* 13: *Crاند caingil di glain eter cach dá claiss* „Ein Chorgeländer aus Kristall zwischen beiden Chören“.

§ 63, 8 ulla vox aut ullus strepitus aliquid praesumens:

Meiner Meinung nach sollte das zweite *ullus* nicht in den Text aufgenommen werden, da es (zumindest nach SELMER) nur vom kleineren Teil der Hss. gestützt wird und leicht in Analogie zu *ulla vox* eingefügt werden konnte.

Aliquid praesumens ist nur von einer Hs. (SELMERS Q) überliefert. Es könnte jederzeit von einem Schreiber aus *aliquis* entstanden sein, möglicherweise unter dem Einfluss des *aliquid* im folgenden Satz. Daher ist es wohl nicht der richtige Text. Wie aber der Satz ursprünglich gelautet haben könnte, weiß ich nicht zu sagen.

§ 63, 8 f. si aliquid necesse fuisset alicui fratri:

Nur fünf Hss. (ZELZERS PV und SELMERS GTO) haben *aliquid necesse*. Alle anderen Hss. (17) haben außerdem noch *opus*, das schon aufgrund der großen Zahl der Belege in den Text aufgenommen gehört. Acht Hss. haben statt *aliquid* irgendeine adjektivische Form (*aliquod*, *quoddam*), die jedoch leicht aus unverständlichem, aber von den meisten Hss. überlieferten *aliquid opus necesse* verbessert sein kann und daher als sekundär einzustufen

ist. Die am besten überlieferte Lesart *aliquid opus necesse* ist allerdings grammatikalisch problematisch. Hier wäre *aliquid* Subjekt, dem gleich zwei gleichbedeutende Prädikate entsprechen. Offensichtlich ist eines zuviel. Meiner Meinung nach ist *necesse* das zu streichende Wort, das entweder als Glosse zu *opus* oder aus dem folgenden Nebensatz *quae necesse fiebant* „was nötig war“ in diesen Satz eingedrungen ist. Dafür spricht, dass die Konstruktion mit indirektem Objekt, das das logische Subjekt ist (hier *alicui fratri*), in der NSB bei *opus* immer bezeugt ist (§ 19, 3; § 24, 6; § 49, 2; § 88, 6; § 113, 6), während es für das ohnehin seltenere *necesse* nur einmal vorkommt (§ 141, 2). An den anderen Stellen wird *necesse* ohne logisches Subjekt verwendet (§ 63, 10; § 73, 5).

§ 64, 3 ut omnia fiant cum luce:

Hier liegt ein Zitat aus der RBen. 41, 8 vor: *Sed et omni tempore sive cena sive refectionis hora sic temperetur, ut luce fiant omnia*. „Auch zu anderen Jahreszeiten werde die Stunde für das Abendessen oder für die Hauptmahlzeit so gewählt, damit alles bei Tageslicht geschehen kann.“

§ 66, 9 f. tantum a maioribus natu:

Die Bevorzugung älterer Personen gegenüber Jüngeren ist sicherlich ein menschliches Universale. Hier sei aber trotzdem auf ähnliche Verfügungen der RBen. 63 hingewiesen.

§ 66, 11 spirituum qui vagantur circa humanum genus:

SOCHER (1990, 102) fasst *spiritus* als „Gedanken“ auf. Ich halte diese Ansicht für falsch und glaube, dass ganz konkret „Geister“, und zwar bösertige, damit gemeint sind (vgl. → § 44, 7 ff. *vagamur per diversas partes aeris ... sicut alii spiritus*).

§ 67, 1 f. Licet nobis ... hic esse ...? Non licet:

Auch die Reisenden in ICUC 69 dürfen nicht auf der Insel verweilen: *Ocus facbuid-si asin tir-si ... riasin matuin, uair ni sunn ata bur n-eserghi...* „Und verlasst dieses Land vor dem Morgen, denn es ist nicht hier, wo eure Auferstehung ist.“

KAPITEL XIII

§ 70, 7 f. iam valde vexati erant fame et siti. Ante triduum ... defecit victus et potus:

Vgl. dazu ISMR 13: *Iar tredhinus doib iarom nos·geib ellsgodh itad moire, cor'bo difulaing doib*. „Nach drei Tagen erfasste sie großer, brennender Durst, dass sie ihn nicht ertragen konnten.“

§ 71, 3 f. diversaue genera piscium discurrentes:

Inseln mit reichem Fischangebot sind auch in den übrigen *immrama* ein Standardmotiv. So z.B. in ISMR 15 *nolingdis frisin coraid ecne mora. Ba medithir colpthaigh firend cech eicne dib, 7 sastai-seom dib*. „Große Lachse sprangen gegen die Wehr. Ein jeder der Lachse davon war so schwer wie ein männliches Kalb, und sie wurden davon gesättigt.“

§ 71, 6 pisces:

Fische gehörten zur Diät irischer Mönche, nach RYAN (1931, 388) sogar zu der ansonsten vegetarischer Klöster.

§ 72, 5 irruit sopor:

Dieses Motiv begegnet auch in ICUC 70, allerdings dort aus 'heiterem Himmel', ohne dass es eine Vorwarnung oder einen logischen oder dramaturgischen Grund gäbe. Auf der Insel des Ailbe erhalten die Reisenden die Erlaubnis, von deren Quellen zu trinken. Schließlich tun sie das. *O robo maitean arnamarach ro ibhsit deoga do uisce na hindsí, 7 focert a suan cotalta iat on trath co aroili.* „Als es Morgen am nächsten Morgen war, tranken sie vom Wasser der Insel, und es warf sie in tiefen Schlaf von der einen Stunde zur anderen [wohl: von der kanonischen Stunde eines Tages zur entsprechenden des nächsten Tages].“ Offensichtlich sind hier zwei Kapitel der NSB (Ailbe-Episode und Quelle der Schläfrigkeit) in eine Episode von ICUC verschmolzen worden.

In ICMD fallen die Reisenden auch öfters nach einem Umtrunk in tiefen Schlaf, allerdings nie für so lange Zeit und immer wegen der alkoholischen Getränke, die sie vorgesetzt bekommen. So in ICMD 16 7 *dalais lind a lestar bic doib coro cotailset ar mesce* „und sie servierte ihnen Trunk aus einem kleinen Krug, sodass sie vor Trunkenheit in Schlaf fielen.“ Und auch in ICMD 20 7 *ibsit a ndoethain din lind dobreth doib asind tiprait na hindsí 7 fosceard a suan cotalta on trath sin co ara barach* „und sie tranken entsprechend ihrem Appetit von dem Getränk, das ihnen aus der Quelle der Insel gebracht wurde und es warf sie in tiefen Schlaf von dieser Stunde bis zum nächsten Morgen.“

Offensichtlich eine Vermischung des Motivs der Schlafquelle und der *Scalten* liegt in ICMD 29 vor. Auf einer fruchtbaren Insel fällt das Los auf Máel Dúin, von den dortigen Früchten und Beeren zu kosten. *Faiscís drecht dib i llestar 7 ibis 7 focherd a suan chotalta on trath sin cusan trath cetna arna marach 7 ní fes a béo seach a marb 7 a cubur derg ima beolu. coro duisce stair arna barach. Asbert friu teclumaigh ar se an toradhsa ar is mor a febus. tecloimsed iarom 7 conmescad uisci airi do mesrugud a mesca 7 a cotalta. Teclaímsed anba de iarom 7 no faisced 7 línad anba di lestraib léo.* „Er presste einen Teil davon in einen Krug und trank und es warf ihn in tiefen Schlaf von dieser Stunde bis zur selben des nächsten Tages, und man wusste nicht, ob er lebendig oder tot war, und roter Schaum um seinen Mund, bis er am nächsten Tag erwachte. Er sagte zu ihnen: 'Sammelt' sagte er, 'diese Frucht, denn sie ist sehr gut.' Sie sammelten sie dann und mischten Wasser dazu, um ihre Berausung zu mildern und den Schlaf. Sie sammelten dann eine große Menge davon und pressten sie aus und eine große Menge an Krügen wurde von ihnen gefüllt.“

§ 72, 3 f. definitionem:

Für *definitio* in der Bedeutung „Anordnung, Regelung“ konnte ich noch in den irischen Poenitentialen einige Beispiele finden: *secundum priorum patrum diffinitiones* (Hss.: *defi-*) „gemäß den Anordnungen der früheren Väter“ (BIELER 1975, 108); *exempla difinitionis nostrae inferius conscripta sunt* „Die einzelnen Punkte (?) unserer Anordnungen (BIELER: decisions) sind unten angeführt“ (BIELER 1975, 54).

KAPITEL XIII

§ 74, 2 *quasi coagulatum*:

Dies erinnert an die Schilderung des Lebermeeres. Vgl. dazu auch DICUIL vii 13: *...falluntur qui circum eam concretum fore mare scripserunt ... ad boream congelatum mare inuenerunt*. „Diejenigen lügen, die geschrieben haben, dass es darum [um Thule] herum ein erstarrtes Meer gäbe ... nach Norden fanden sie [irische Mönche] zugefrorenes Meer.“

Hier wird allerdings als Grund für die Starrheit des Meeres eine Windstille angegeben.

KAPITEL XV

§ 77, 11 *panibus et potu ac carnibus ceterisque deliciis*:

Die hier aufgeführten Speisen zeigen lukullische Züge, was nicht ganz zu den rigideren irischen Speisevorschriften passt.

Die Titelhelden in ISMR erhalten in Kapitel 19 von einem dem *procurator* sehr ähnlichen Mann *iasc 7 fin 7 cruithnecht* „Fisch und Wein und Weizen“.

§ 78, 7 *subiugat*:

Wenn der Apparat von SELMER stimmt, und die Klassen $\mu\sigma$ *subiungat*, ρ *subiungit* haben, gegen AEFGKL *subiugat*, so ist meiner Meinung nach *subiungat* in die Edition zu nehmen, da sowohl *-iungit* und *-iugat* leicht davon ableitbar sind.

§ 79, 1 *insulam*:

Da in ZELZERS Apparat sieben Hss. von zwölf, und bei SELMER elf von achtzehn Hss. *silvam* anstelle von *insulam* haben und dies hier eindeutig die *lectio difficilior* ist, sollte *silvam* in den Text genommen werden. In § 36, 6 wird deutlich gesagt, dass es auf der Insel, d.h. am Rücken des Wals einen schütterten Wald gibt, und in § 38, 1 haben die Brüder Holz, um ein Feuer zu unterhalten. Auch in § 107, 7 wird ausdrücklich von Brendan darauf hingewiesen, dass die Brüder am Rücken des Iasconius *silvam scidistis* „Holz gefällt haben“. Zum Motiv des Waldes auf dem Wal vgl. FARACI 1988 (→ § 36, 6 f. *silva rara erat ibi et ... nihil de arena fuit*).

§ 80, 7 *quae erant in navi delatis [et] resedit*:

Hier ist wohl SELMERS Edition *quae erant in navi egressus fuisset et resedisset* beizubehalten. *Egressus fuisset* wird einheitlich von SELMERS Großklassen β , δ , ϵ geboten, wohingegen die (sehr uneinheitlichen) Varianten mit *delatum* nur von der Klasse γ gestützt werden⁷⁶. Aus dieser Überlegung heraus ist *egressus fuisset* auf jeden Fall in den Text aufzunehmen. Gleichzeitig stützt dies aber auch den Konjunktiv Plusquamperfekt von

⁷⁶ Es scheint öfters der Fall zu sein, dass Lesungen in allen Hss.-Klassen einheitlich überliefert sind, und nur innerhalb von γ , bzw. μ zahlreiche, oft sehr unsinnige und ganz uneinheitliche Varianten bestehen (z.B. in § 82, 7 f., wo einem *antecedentibus magnis ac diversis periclitationibus* in (fast) allen Hss. in γ ein ganzes Sortiment an möglichen und unmöglichen Formen gegenübersteht). Man bekommt den Eindruck, dass die der Klasse vorausgehende Hs. fehlerhaft oder schwer leserlich gewesen sein muss.

resedisset, der gerade in den Hss. von γ fehlt und durch Indikativ Perfekt ersetzt ist. Denkbar ist, dass, nachdem *egressus fuisset* in γ ausgefallen war, dies durch *delata sunt* ersetzt wurde und dessen Indikativ einen Analogiedruck auch auf *resedisset* ausübte.

Durch die Aufnahme dieser Variante besteht auch kein Grund *et*, das in allen Hss. überliefert ist, zu athetieren.

§ 81, 1 f. festa paschalia usque ad octavas Pentecosten:

An dieser Stelle ist es aufgrund leicht widersprechender Angaben bei ZELZER und SELMER schwierig zu entscheiden, ob die Erweiterung *usque ad octavas Pentecosten* in den Text zu nehmen ist oder nicht. SELMERS Apparat ist zu entnehmen, dass diese Erweiterung nur in der Hss.-Klasse γ enthalten ist, in allen anderen Klassen aber nicht. Da diese Formulierung leicht aus ihren zahlreichen anderen Belegstellen in der NSB übernommen worden sein kann, trete ich in diesem Fall für die Streichung des Ausdrucks ein.

§ 81, 7 organi magni:

Das Instrument Orgel soll angeblich im 2. Jh. vor Chr. in Ägypten erfunden worden sein, und spätestens seit AUGUSTINUS bedeutet *organum* hauptsächlich „Orgel“ anstatt „Musikinstrument“. Im christlichen Gottesdienst des Westens erscheint die Orgel nicht vor der Karolingerzeit (nach *Der kleine Pauly* 2, 1261). Im Jahr 812 ließ Karl der Große von byzantinischen Fachleuten in Aachen eine Orgel errichten und bei dieser Gelegenheit erlernten auch fränkische Handwerker diese Kunst. Diese Zeitangabe passt gut für die wahrscheinliche Entstehungszeit (9. Jh.) und -gend (SELMER: Lothringen) der NSB, wenn man annimmt, dass *organum* hier auf die neueste technische Errungenschaft seiner Zeit auf musikalischem Gebiet anspielt.

Allerdings ist nicht ausgeschlossen, dass *organum* hier allgemein „Musikinstrument“ meint, eine Bedeutung, die auch das altirische Wort *orgán* vorwiegend besitzt (so kann es sich auf Pauken, Harfen und Hörner beziehen) (DIL 492).

KAPITEL XVI

§ 84, 3 bestia:

Eine Begebenheit mit einem Meeresmonster findet sich auch in der *Vita St. Brendani*, die MORAN (*Acta sancti Brendani*, Dublin 1872) veröffentlicht hat, sowie lateinisch in der Vorrede zum *Ultans Hymnus* und irisch in einer Note zu *Broccáns Hymnus* 33. Dabei wird berichtet, wie Brendan eines Tages auf der Suche nach dem Land der Verheißung (bei MORAN: auf der Rückreise von einer Bußfahrt nach Britannien) zwei kämpfende Meeresungeheuer beobachtet, von denen sich das Unterlegene nur dadurch retten kann, indem es neben sämtlichen Heiligen auch die Hl. Brigit anruft (nach ZIMMER 1889, 130 f.).

Es lässt sich spekulieren, ob nicht in einer in Irland entstandenen ‘Urfassung’ der NSB oder zumindest in einer in Irland verbreiteten Brendanlegende eine Begegnung mit zwei kämpfenden Meeresungeheuer enthalten war, die in zwei verschiedenen Zweigen (in der NSB einerseits, in der oben referierten Einzelepisode andererseits) weiterentwickelt wurde.

Die uns überlieferte Fassung der NSB entstand auf dem Kontinent, wo unter dem Einfluss des *Physiologus* eine weitere Episode mit einem Meeresungeheuer hinzugedichtet wurde.

§ 85, 5 *Danielem de lacu leonum*:

VSB1 hat als dritte Anrufung, zwischen die beiden anderen gestellt, *Domine, libera nos, sicut liberasti Danielem de faucibus leonum in lacu*. „Herr, befreie uns, wie du Daniel aus dem Rachen der Löwen in der Grube befreit hast“ (VSH I, 123). Unmittelbar an die dritte Anrufung anschließend heißt es dann *finita uero oratione...*, ohne dabei auf die Anzahl der Anrufungen Bezug zu nehmen.

ZIMMER (1889, 132) macht darauf aufmerksam, dass die beiden überlieferten Verse Zitate aus dem, bzw. Anspielungen auf den altirischen *Colmans Hymnus*, Verse 30 und 37, sind: *ronnain amal roanacht · Daid de manu Gólai* „er möge uns beschützen, wie er David de manu Goliaths beschützt hat“, und *amal sóeras Ionas fáith · a brú míl móir* „wie er den Propheten Jonas aus dem Bauch des großen Tiers befreit hat“ (Thes. 2, 304). ZIMMER weist auch weiter darauf hin, dass die *Oratio Sancti Brendani*, die ebenfalls diese Zeilen enthält (und die SELMER als Quelle der Invokationen missverstanden hat?), bloß eine weitere Ausgestaltung dieser zwei Anrufungen auf der Basis des *Colmans Hymnus* darstellt.

STOKES und STRACHAN (Thes. 2, xxxvi f.) setzen für den ältesten Teil des *Colmans Hymnus* eine Entstehungszeit von etwa 800 an. Zeitlich wäre es also möglich, dass der Autor der NSB durch den Hymnus inspiriert wurde⁷⁷.

Dieser Hymnus kann auch als Quelle für die dritte, verlorene Invokationen in der NSB gedient haben. In *Colmans Hymnus* kommen noch folgende biblische Beispiele für Rettung aus Lebensgefahr vor: Moses als Schützer beim Durchzug durch das Rote Meer, Gott, der Noah und seine Mannschaft beschützt, Lot vor dem Feuer, Abraham vor den Feuern der Chaldäer, Israel vor dem Verdursten in der Wüste, die drei Jünglinge im Feuerofen gerettet hat, und die Kette, die Petrus fesselte, löste. Diese Vergleiche passen jedoch alle nicht gut auf die Lage, in der sich Brendan und seine Gefährten befinden. Aber auch auf Daniel wird angedeutet, Vers 32: *nád léic suum prophetam · ulli leonum ori* „(Gott), der auch *suum prophetam* nicht *ulli leonum ori* überließ“. Daher darf man wohl mit einiger Berechtigung den Daniel-Vergleich für die ursprüngliche NSB ansetzen.

§ 86, 1 *tribus*:

Aufgrund der nicht zuletzt im Christentum zahlenmagischen Rolle der Zahl drei und aufgrund der obigen Überlegungen zur Erweiterung der Invokation um Daniel in der Löwengrube, darf *tribus* mit gutem Recht im Text behalten werden.

§ 89, 8 f. *tempestas in mari et ventus fortissimus et inaequalitas aeris de pluvia et grandine*:

⁷⁷ Doch GAIDOZ (RC v 94-103) weist darauf hin, dass sich die Vorlage für den ersten Teil des Hymnus, der uns interessiert, im römischen Breviarium findet, wo er *Commendatio animae quando infirmus est in extremis* übertitelt ist. Daraus kann der Autor der NSB natürlich ebenfalls seine Anregung bezogen haben.

Diese Passage, die für eine Schilderung des Nordatlantik sehr wirklichkeitsnah wirkt, könnte auf realen Erfahrungen beruhen. In den *immrama* gibt es nichts, was ähnlich realistisch wäre.

KAPITEL XVII

§ 92, 3 tres populi sunt in illa insula:

Eine entfernt anklingende Episode findet sich in ICUC 48. Die Reisenden kommen zu einer Insel, auf der es vier Gruppen von Männern gibt: erstens würdige, grauhaarige, dann Herrscher, dann Kämpfer, dann Diener. Einer der Uí Chorra bleibt bei ihnen zurück.

In IMCD 16 ist der Bezug noch schwächer: auf einer Insel mit vier Zäunen (aus Gold, Silber, Bronze und Kristall) gibt es jeweils eine Gruppe von Königen, Königinnen, Kriegen und Jungfrauen. Eine der Jungfrauen bedient die Reisenden mit Speis und Trank. Zu ICMD 31 → § 93, 2 **planitiei**.

In IB 61 kommen die Reisenden an eine Insel von andauernd lachenden Leuten. Einer der Gefährten betritt die Insel, bricht selbst sofort in Lachen aus und kommt nicht mehr auf das Boot zurück.

Die Insel der drei Chöre stellt im Verlauf der NSB einen Zwischenhöhepunkt dar. Nach der Insel der (dämonischen) Vögel, die sich einer *laus dei perpetua* hingeben, und der Insel des Ailbe, deren Bewohner das ideale Mönchsleben führen, aber anscheinend doch noch die Grundbedürfnisse menschlichen Lebens befriedigen müssen, erreichen die Reisenden jetzt eine Insel, die die Vorzüge beider voriger Inseln verbindet: eine Mönchsgemeinschaft, die jede Bindung an das Leben hinter sich gelassen hat und die Gott unablässig preist. Damit stellt die Insel gleichsam ein irdisches Paradies dar.

§ 93, 2 planitiei:

Flache Inseln werden auch in ICMD erwähnt (Kapitel 5 und 28), doch finden sich sonst keine Beziehungen zur Insel der drei Chöre der NSB, weswegen ich nicht näher darauf eingehe. Etwas besser steht es mit ICMD 31: *Fogabat indsi moir aile 7 mag mor reidh inte. sochaide mor ic cluiche 7 ic gairib cen airisium etir issan magh sin*. „Sie finden eine andere, große Insel, und eine große, flache Ebene darauf. Eine große Menge spielt auf dieser Ebene und lacht, ohne je innzuhalten.“ Das Los trifft den dritten Ziehbruder Máel Dúins, die Insel zu erkunden. Kaum betritt er den Boden, verhält er sich wie die anderen Inselbewohner und kommt nicht mehr zurück. Hier liegt insofern eine gewisse Parallele zur Insel der drei Chöre vor, als der überzählige Reisende sich einer Gruppe auf einer flachen Insel anschließt. Die Ähnlichkeit zur Lotophagenepisode der Odyssee ist ebenfalls unübersehbar.

§ 93, 5 scaltis albis et purpureis:

Die mysteriöse Frucht *scalta* durch eine altirische Etymologie zu erklären, führt zu keinem befriedigenden Resultat. Formal könnte *scalta* ein (verschriebenes) latinisiertes PPP des altirischen Verbuns *scailid* sein, doch bedeutet dieses Verb „zerteilen, verstreuen (von pluralischen Objekten)“, was semantisch schlecht zu einer Frucht passt.

Paul GROSJEAN (1955, 77 f.) zitiert zwei Stellen aus den *Hisperica Famina*:

Haec florigena exomicant arua

Quae porporeas glomerant scaltas

„Dies bringen die blumengebärenden Fluren hervor (?), die die purpurnen *Scalten* anhäufen“ (A 243-4), und:

*Faenosaque scaltis pollent predia roseis
Ac delicatas copulant homestas,
Ceruleasque gignit serpellas.*

„Die heureichen Landgüter sprießen (?) von rosenfarbigen *Scalten*, und sie verbinden zarte ???, und sie (?) bringt bläuliche Schlänglein hervor (???)“ (A 462-4).

Diese Stellen helfen ebenfalls nicht mehr als zu unterstreichen, dass *Scalten* eine rote Pflanze sind.

GROSJEAN meint, dass *scalta* eine Doublette zu *calt(h)a* sei, das im *Corpus Glossary* mit *reade clafre* (= red clover) „Rotklee“ glossiert ist, doch verwirft er diese Ansicht gleich, da der Fortgang der Handlung der NSB deutlich zeigt, dass *scalta* eine Frucht (vgl. § 98, 3 *fructu*) sein muss, nämlich die Kokosnuss laut GROSJEAN.

Auch die Meinung SCHRÖDERS (nach SOCHER 1990, 121), dass es sich um Weinbergschnecken handle, führt nicht weiter.

Das Wort dürfte keinen irischen Hintergrund haben, denn auch für die Iren war das Wort unverständlich. In der mittellirischen Übersetzung der NSB ist *scalta* einfach mit irisch *scailt* wiedergegeben, das sonst nirgend belegt ist.

§ 94, 1 et semper ... cantabat:

Der ewige Lobgesang durch die Heiligen Gottes im Paradies ist auch stehendes Motiv in der Visionsliteratur, so in den Kapiteln 19-21 der *Vision des Tnúgdalus* und in Kapitel 10 der *Vision des Adomnán*. Dies unterstreicht den Eindruck, dass sich die Reisenden auf dieser Insel bereits in den Gefilden des Paradieses bewegen.

§ 94, 5 ff. *Erat autem prima turma puerorum in vestibus candidissimis et secunda turma in iacinctis vestibus et tertia turma in purpureis dalmaticis:*

Zum Verständnis dieses Bildes der verschiedenfarbigen Gruppen hat James CARNEY in seiner Rezension der NSB (CARNEY 1963, 43 f.) Entscheidendes beigetragen. Er hat auf die Parallele der *Vita Kentigerni* von Jocelin of Furness hingewiesen, die auf älterem irischen Material basiert. Dort besucht Colum Cille den Hl. Kentigern, und als die beiden Männer aufeinander treffen, teilen sich ihre Begleiter in je drei Gruppen: voran gehen die Jungen, danach die ‘Fortgeschrittenen’, in der dritten Gruppe schließlich die Alten und Ehrwürdigen, inklusive Kentigern selbst. Colum Cilles Gruppe singt dabei *Ibunt sancti...*

Auch in der säkulären Literatur Irlands gibt es Parallelen. In der *Táin Bó Cuailnge* (*Rinderraub von Cooley*) erwartet Königin Medb ihren künftigen Alliierten Cormac Condlongas. Dessen Mannschaft erscheint in drei Gruppen: die erste in kurzen, bunten Tuniken, die zweite in dunkelblauen, längeren Tuniken, und schließlich die dritte in langen, purpurnen Tuniken, worunter sich auch Cormac befindet. Für CARNEY ist es klar, dass diese Reihenfolge und Rangauszeichnung in der Heldendichtung aus christlichen Vorbildern schöpft: erstens stammt die Verwendung der Farbe Purpur aus der kirchlichen, römisch-importierten Kultur, und zweitens, so CARNEY, ist es für ‘barbarische’ Kulturen Europas typisch, dass in Prozessionen Könige oder Anführer ganz vorne gehen, wohingegen es in kirchlichen Kreisen üblich war und ist, dass der letzte Platz der der liturgischen Ehre ist.

Der Kuriosität wegen sei noch erwähnt, dass NANSEN das *Hvitramannaland* der *Eiríks saga rauða*, wo Männer in weißen Gewändern und Stangen Umzüge veranstalten, in

Verbindung mit der Insel der drei Chöre bringt, wo ja ebenfalls eine der drei Gruppen von Männern in weiße Gewänder gekleidet ist.

§ 95, 7 *vesperam*:

Hier sollte *vesperas* in den Text genommen werden, da sich davon leichter die verschiedenen Varianten *vesperos* und *vesperam* erklären lassen.

§ 96, 2 *nubes*:

Vgl. dazu → § 5, 7 *nebulae cooperuerunt nos*.

§ 96, 2 *et non*:

Et non, das nur in zwei Hss., ZELZERS CN, belegt ist, sollte durch das überwiegend überlieferte *sed non* ersetzt werden (bei ZELZER acht (oder neun) von elf Hss., bei SELMER 16 von 18 Hss.). *Sed non* passt auch inhaltlich, denn voraus geht der Ausdruck *nubes mirae claritatis* „eine Wolke von unglaublicher Helligkeit (?)“: doch trotz dieser Helligkeit ist es den Brüdern nicht möglich, die drei Chöre zu sehen.

§ 97, 7 *Hoc sacrum corpus ... aeternam*:

CARNEY (1963, 44) weist darauf hin, dass dieser Hymnus aus dem *Antiphonarium von Bangor* nicht dem Hl. Secundinus zugeschrieben wird, wie SELMER (1959, 89) angibt, sondern der Legende nach von Engeln anlässlich einer Aussöhnung von Patricius und Secundinus gesungen wurde.

§ 99, 11 f. *tenentes semper in ore saporem mellis*:

Vgl. dazu das Motiv der Speisen, die jeden gewünschten Geschmack annehmen (→ § 41, 9 *sufficeret ... nobis ad victum et ad potum ille*).

KAPITEL XVIII

§ 101, 2 ff. *coopertum arboribus...*:

Solche Beschreibungen mit *locus-amoenus*-Topik gibt es auch in den *immrama* in zahlreichem Ausmaß. Ein schönes Beispiel aus ICUC, das ein bisschen an die vorliegende Insel erinnert, möchte ich zitieren: *7 doire aluinn edrocht d'abluibh cubra innti. Sruth f(íraluinn) tre lar in doire. Antan immorro nogluaised in ghaeth barrghar in doiri ba binne ina gach ceol a canadh*. „und ein schöner, prachtvoller Hain duftender Apfelbäume darauf. Ein wirklich schöner Fluss mitten durch den Hain. Wenn aber der Wind die Wipfel des Hains bewegte, war dies süßer (melodiöser) als jede Musik, die gesungen wird“ (ICUC 47).

Máel Dúin kommt einmal nach langem Hunger zu einer Insel, die von einem Wald bestanden ist. Sie landen nicht, sondern fahren nur so knapp an der Insel vorüber, dass Máel Dúin einen Ast abbrechen kann, den er darauf drei Tage und Nächte in seiner Hand hält *7 isan treas ló fuair crobung. iii. n-uboll for ind na slaitte. Cetracha aidhci nodo sás gach ugall diib*. „und am dritten Tag fand er einen Buschen von drei Äpfeln an der Spitze des Astes. Vierzig Nächte sättigte sie jeder dieser Äpfel“ (ICMD 7). In ICMD 29 fahren sie eine

lange Zeit, *co fuaratar indsi co crannaib indti cosmail fri sailich no coll toirrthi amra foraib bolca mor foraib* „bis sie eine Insel mit Bäumen darauf fanden, ähnlich Weiden oder Haselsträuchern: wunderbare Früchte darauf und große Beeren darauf.“

§ 101, 10 f. ut obviam illorum ieunium conaretur:

Diese Stelle ist zurecht zwischen *cruces* gestellt. Aus der Übereinstimmung der meisten Hss. lässt sich meiner Meinung nach aber folgern, dass irgendeine Ableitung des Stamms *obliv-* „vergessen“ für den Urtext anzusetzen ist. Ich kann aber nicht sagen, welche.

Weiters ist aus der Beobachtung der NSB zu sagen, dass (bis auf § 145, 5 *navigium illorum*) *illorum* immer vor dem Wort steht, dessen Besitz es bezeichnet. Somit ist *illorum* auch hier auf *ieunium* zu beziehen, und nicht auf ein eventuelles *oblivionem* oder dgl. (was aber ohnehin selbstverständlich ist).

§ 102, 3 primiciis:

Entsprechend der übrigen Editionspraxis sollte hier die klassische Orthographie *primitiis* in den Text genommen werden.

§ 102, 6 reficiebant:

Gemäss der überwiegenden Mehrzahl der Hss. (neun von ZELZERS 13, 13 von SELMERS 18) sollte hier die mediale Form *reficiebantur* bevorzugt werden.

KAPITEL XVIII:

§ 104, 1 f. Et ecce subito auis...:

In ICMD 30 sehen die Reisenden eines Tages, als sie auf einer Insel sind, eine Wolke sich nähern, bis sich herausstellt, dass ein Vogel geflogen kommt. Er bringt einen großen Zweig mit sich. *Torad trom imdha fair bolga derga fair cosmaile fri finemna. acht namma batar uilliusom.* „Schwere, zahlreiche Frucht darauf, rote Beeren darauf, Weintrauben ähnlich, nur waren sie größer.“ Der weitere Verlauf der Geschichte ist aber unterschiedlich: der Vogel pickt die Trauben mit seinem Schnabel, zerquetscht sie und wirft sie in einen See, bis dieser vom Saft der Trauben rot schäumt, daraufhin wirft sich der Vogel in den See, badet sich einen Tag lang und steigt, dem Adler gleich, verjüngt wieder heraus.

Von einem der Episode in der NSB ähnlichem Erlebnis berichtet Tim SEVERIN (1978, 114), das er nahe den Färöern beobachten konnte: Auf seinem Schiff hatte sich ein Paar Seeschwalben eingenistet, das, als sich einmal eine Raubmöwe dem Boot näherte, diese sofort attackierte und vertrieb. Allerdings kehrte der unterlegene Vogel nach kurzer Zeit mit einer weiteren Möwe als Verstärkung zurück und vertrieb nun seinerseits die Seeschwalben.

§ 104, 5 griffa:

Im Einklang mit dem Rest des Kapitels sollte *grifa* geschrieben werden.

KAPITEL XXI

§ 106, 2 f. mare clarum:

Auch diese Episode der NSB ist in zwei unterschiedlichen Kapiteln von ICMD behandelt. Im einen befinden sich die Reisenden einfach auf einem durchsichtigen Meer, ohne dass sich etwas ereignet: *Imraised iar sin conus tarla hi muir ba cosmail fri glain nglais. boi dia glaine corbo léir an grian 7 an gainem bóí ‘na hichtur...* „Sie fuhren danach, bis sie zu einem Meer gelangten, das grünem Glas ähnlich war. Es war von solcher Klarheit, dass die Sonne und der Sand, der auf seinem Grund war, sichtbar waren...“ Allerdings sehen sie überhaupt keine Tiere. *Batar re móir don lo ic imrum an mara sin 7 ba mór a hetrochta.* „Sie fuhren einen großen Teil des Tages über dieses Meer und groß war seine Pracht“ (ICMD 22).

§ 106, 7 greges iacentes in pascuis:

Die Begegnung mit den Meerestieren unter ihnen im Glasmeer wird, wie oft in ICMD bei gesplitteten Episoden, im folgenden Kapitel ICMD 23 behandelt: *Fosceird iar sen a muir n-aill cosmuil fri nell 7 andar leosom nis faelsad fein nach an curach. Co n-acatar iar sin fon muir foaib anís dúine cumtacha 7 tir n-alaind 7 adchiat anmanda mór n-uathmur biastaidhi i crund ard 7 táin do almuib 7 indilib imon crund immacuaird 7 fer cona arm i farrudh an craind co sciath 7 gái 7 claidium.* „Sie gelangten danach in ein anderes Meer, ähnlich einer Wolke und es schien ihnen, dass es weder sie selbst noch das Boot tragen würde. Dann sahen sie unter dem Meer unter ihnen mächtige Festungen und ein herrliches Land und sie sehen ein großes, schreckliches, monströses Tier auf einem hohen Baum und Scharen von Herden um den Baum herum und ein Mann mit seinen Waffen neben dem Baum mit Schild und Speer und Schwert.“ Das Tier im Baum frisst einen Ochsen aus einer Herde. Daraufhin packt Entsetzen die Reisenden und sie suchen schleunigst das Weite.

In IB gibt es zwar keine Episode, die dieser direkt entspricht, doch in dem Gedicht, dass Manannán mac Lir (ein alter irischer Meeresgott?) den Reisenden singt (IB 33-60), wird die Wahrnehmung der Reisenden mit seiner eigenen verglichen, z.B. IB 38:

*Lingit ich bricc ass de brú
a muir find forsnaicci-siu.
it lóig, it úain co n-dath,
co cairddi, cen immarbad.*

„Gesprenkelte Lachse springen aus dem Leib, aus der weißen See, auf die du blickst. Das sind Kälber, das sind bunte Lämmer, mit Freundlichkeit, ohne Kampf.“

KAPITEL XXII

§ 109, 2 *columna*:

Bei der Säule im Meer handelt es sich um eine der populärsten Episoden der NSB, denn sie erscheint fast wörtlich auch in ICMD und ICUC.

Folgendermaßen ist die Begebenheit in ICMD 26 geschildert: *Imraiset iar sin co fuaratar colomuín móir n-airgit 7 ceithri sleasa aicce a mbái da seisbém an churaich fri gach slis dó. co mbatar .uiii.sesbemend don churach a timchell uile 7 ní raibe aenfót do thalmuín imme acht an t-ocian nemforcnedhach 7 ní facatarsom cinnus búi thís a ichtar nach a uachtar ar airde. Búi lín aircdhighe asa uachtar co fota uadh amach 7 doluidh an curach fo séol trena mocoll an lín sin...* „Sie fuhren danach, bis sie eine große, silberne Säule fanden mit vier Seiten, von denen jede Seite zwei Ruderschläge des Bootes lang war, sodass es acht Ruderschläge des Bootes zur ganzen Umrundung brauchte und es gab kein einziges Fuß Erde um sie herum, sondern nur den unendlichen Ozean und sie sahen nicht, wie unten ihr Boden war und ihre Spitze in der Höhe. Von seiner Spitze war ein silbernes Netz weit weg von ihr und das Boot fuhr unter Segel durch eine Masche des Netzes.“ Einer von Máel Dúin Gefährten schlägt ein Stück des Netzes heraus, das er nach seiner Rückkehr der Kirche in Ard Macha spendet. Dieses Stück wiegt zweieinhalb Unzen Silber. Auf der Spitze der Säule hören sie eine Stimme, können aber nicht erkennen, wer dort spricht⁷⁸.

In ICUC 51 lautet die Passage: *...ret is amra ina gach ret esside .i. columha mor airgididhi, 7 se cetharochair a meadhon in mara, 7 lín (éisc) a fobairt asa mullach isin (muir). Airgit dono, 7 finndruine an (lín s)in. Dorat Lochan mogall don lín (sin leis) a rabutar tri lethunga d'airgit (7 d'finn)druine, 7 do inncomhartha i[n] sceoil sin (dor)at leis annisin; ocus roconnuic Mael (duin) inní cétna. „... das (war) ein Ding, das wunderbarer ist als jedes, und zwar eine große, silberne Säule, viereckig inmitten des Meeres, und ein Fischnetz von seiner Spitze ins Meer getaucht. Von Silber und von weißer Bronze (war) dieses Netz. Lochan nahm eine Masche vom Netz mit sich, das aus drei Halbunzen Silber und Weißbronze bestand. Als Beweis dieser Geschichte nahm er das mit sich; und auch Máel Dúin hat dasselbe gesehen.“ Der letzte Satz ist übrigens der Beweis dafür, dass der Autor von ICUC ICMD vorliegen gehabt hat.*

§ 110, 2 *alii*:

Alii kann hier nur schwer „andere“ bedeuten, da zuvor ja keine Vergleichsgruppe genannt wurde. Stattdessen muss es im Sinne von „einige“ verwendet sein. Dieser Ersatz von *quidam* durch *alius* ist ein Hibernismus (vgl. HERREN 1984, 208), verursacht durch altirisch *araile*, das sowohl das eine (*alius*) als auch das andere (*quidam*) bedeuten kann.

Auch in § 113, 3 *alii tenebant ex fratribus fibulas conopei* „einige der Brüder hielten die Maschen des Netzes (während die anderen das Boot wieder hochseetüchtig machten)“ und § 117, 4 *alii iactabant ... massas* „einige warfen Klumpen“ wird *alii* im selben Sinn gebraucht.

§ 111, 4 *semper umbram solis et calorem poterant sentire*:

⁷⁸ In typischer ICMD-Manier hat auch diese Szene einen gesplitteten ‘Zwilling’: im nächsten Kapitel kommen sie zu einer Insel, die auf einem einzigen Fuß steht.

Dies ist die von den Hss. am besten überlieferte Variante des Satzes und sie ist auch beizubehalten. Mit *umbra solis* liegt vermutlich ein Hibernismus vor: altirisch *scáth* bedeutet „Schatten“, kann aber auch für „Reflexion“ verwendet werden, z.B. *ar nach aiced a scath i n-uisce* „damit seine Reflexion nicht im Wasser gesehen werde“, oder *seacht scéith co scáth na gréni* „sieben Schilde, die die Sonne reflektieren (lit.: mit Reflexion der Sonne)“.

§ 112, 1 f. *invenerunt calicem de genere conopei et patenam de colore columnae*:

Das Motiv des Sachbeweises, der von der Säule im Meer mitgenommen wird, findet sich auch in ICMD und ICUC. Dort handelt es sich jedoch um Teile des Netzes.

Auch in ISMR wird ein Sachbeweis von der Reise mitgebracht: auf der Insel der Vögel erhalten die beiden Kleriker vom Hauptvogel ein riesiges Blatt, das später als *flagellum* Colum Cilles berühmt wurde.

§ 112, 8 *quia nullum taedium habebant*:

Diese Stelle ist mir unklar. Aus dem Zusammenhang ist nicht ersichtlich, warum die Brüder vor der Besichtigung der Säule Widerwillen gegen Nahrung gehabt haben sollen.

KAPITEL XXIII

§ 114, 3 *herbis*:

Hier sollte mit der Mehrheit der Hss. *herba* gelesen werden, da Plural *herbae* in der NSB sonst nur in positiven Sätzen vorkommt (§ 4, 6; § 71, 3, 7; § 89, 5; § 91, 7; § 102,1 f., 6), Singular *herba* dagegen in negativen Sätzen (§ 6, 3; § 36, 6).

§ 114, 7 *audierunt sonitus*:

Ähnlich beginnt die Episode in ICMD 21: *achondcatar foda uadib indsi. amal ro scuchsad focus di co cualatar fogar na goband ic tuargam brotha forsann ineoin co n-ordaib amal tuarcain trír no cethrair* „Sie sahen weit vor sich eine Insel. Als sie sich dieser genähert hatten, hörten sie den Lärm von Schmieden, die glühende Klumpen mit Hämmern auf einem Amboss hämmerten, wie das Hämmern von drei oder vier Männern.“ Danach verläuft die Handlung aber verschieden von der NSB. Sie hören die Gespräche der Schmiede, die sich über das sich nähernde Boot unterhalten. Daraufhin beschließen sie, rückwärts zu rudern, um den Schmieden nicht offen ihre Flucht zu zeigen. Diese fallen zuerst auf den Trick herein, bemerken aber dann doch die Flucht.

In der *Vision des Tnugdalus* 11 kommt die Seele in einen Bereich der Hölle, wo sie *fabricas fabrorum multas, in quibus maximus audiebatur luctus* „viele Schmiedewerkstätten, in denen man größtes Trauergeschrei hören konnte“, sieht. Dort fangen sich die Teufel mit *ignitis forcipibus* „brennenden Zangen“ die zu quälende Seele und werfen sie in einen Hochofen, *et sic follibus sufflantes sicut solet examinari ferrum, ita examinabatur* „und bliesen mit den Bälgen so hinein, wie man Eisen zu erproben pflegt, und so wurde sie erprobt“. Dutzende Seelen werden so in *unam massam* „einen Klumpen“ geschmiedet.

§ 114, 9 f. *armavit se dominico tropheo*:

Nachdem Máel Dúin und seine Männer mit dem Müller des Neids gesprochen haben, sind sie so entsetzt, dass *noda senad iar sin do airrdhe croiche crist* „sie sich mit dem Zeichen des Kreuzes Christi bezeichnen (segnen)“ (ICMD 14).

§ 116, 1 barbarus occurrit:

In ICMD 21 geht die Geschichte folgendermaßen weiter: Nachdem die Schmiede die Flucht des Bootes bemerkt hatten, *dothaet an gaba andside asan cerdcha immach 7 bruth mor iairnn isan tenchair ina laim 7 foherd an bruth sin a ndegaidh an curaigh isan muir coro fiuch an muir uile acht nir rochtsom ar ro teichsid fo nertaib bagh co dian denmnitach isan n-ocian mor amach* „kam ein Schmied dort aus der Werkstatt heraus und ein großer, glühender eiserner Klumpen in der Zange in seiner Hand und er warf den Klumpen dem Boot hinterher ins Meer, dass das ganze Meer kochte, doch er traf sie nicht, denn sie flohen mit aller Kampfeskraft schnell, hastig in den großen Ozean hinaus.“

§ 117, 4 iactabant:

Auch in den anderen *immrama* werden die Reisenden, wenn auch von anderen Inselbewohnern, im Boot beworfen. In ISMR heißt es: *Ro gabsad mur[bl]oga mora do lar ocus ro dibraigsed uaithib in curach.* „Sie [schweinsköpfige Menschen] nahmen große Mauerblöcke vom Boden und schmissen sie aufs Boot“ (THURNEYSSEN 1904, 583). Hier dient das allerdings zur Warnung der Reisenden davor, ihre Füße auf die Insel der Schweinsköpfe zu setzen, da diese Nachkommen des verfluchten Ham sind.

Auch die Reisenden in ICMD werden noch ein weiteres Mal beworfen, und zwar von irgendwelchen Leuten auf einer Insel mit großen Nüssen, ohne dass dem Leser oder den Reisenden klar wird, wieso (ICMD 24).

§ 117, 7 f. sicut cacabus plenus carnibus:

Die Hss.-Lage legt hier wohl nahe, *aestuans* nach *carnibus* in den Text aufzunehmen.

KAPITEL XXIII

§ 119, 2 f. per tenues nebulas sed valde fumosus erat in summitate ... discoopertum a fumo et a se spumantem flammis ... et iterum ad se easdem flammis respirantem:

Bei dieser Schilderung eines zuerst von Wolken umhüllten, dann wolkenlosen und feuerspeienden Berges hat man den Eindruck eines selbsterlebten Vulkanausbruchs.

§ 120, 5 non habeo potestatem venire:

Ich wäre durchaus geneigt, hier die Variante *non habeo potestatem ut possim venire* in den Text zu nehmen, doch leider sind in diesem Fall die textkritischen Angaben bei ZELZER und SELMER zu unterschiedlich, um von dieser Seite her eine Entscheidung zu treffen. Für die pleonastische Ausdrucksweise spricht, dass damit wieder eine *figura etymologica* vorläge, die (→ § 9, 1 **exultabant exultatione**) im Irischen sehr beliebt ist und auch in der NSB nicht selten auftritt.

§ 120, 9 ad tormenta:

Vgl. dazu die zahlreichen Schilderungen in ICUC, in der *Vision des Adomnán* und in der *Vision des Tnugdalus*, deren Schwerpunkt auf den Schilderungen der Höllenqualen liegt.

§ 120, 9 *quomodo incendebatur*:

Möglicherweise liegt hier das reale Bild eines Menschen vor, der auf einen Lavastrom geraten ist und zu brennen beginnt. In einer Episode von ICMD gibt es Ähnliches: *Talum te fo cosaib 7 nir fedsad atreb and ara thes ar ba tarthendtidhi hé*. „Der Boden unter den Füßen (war) heiß und sie konnten dort nicht wohnen wegen der Hitze, denn er war brennend heiß“ (ICMD 10).

KAPITEL XXV

§ 122, 2 *formula*:

Die kurze Einleitungspassage der Judasepisode ist in ICMD 33 mit der Geschichte verschmolzen, die ansonsten der Paulusepisode entspricht: *Nirbu chian iar techt on indsi sin. adchiat uaidib co heterchian etir na tonda. gnodh amal én ngel soiset braine an curaig cuce fodhes do deicsin an neich adchondcatar*. „Nicht lange, nachdem sie die Insel verlassen haben, sehen sie weit von sich entfernt zwischen den Wellen eine Gestalt [= *gnodh*, ein ansonsten unbekanntes Wort], wie einen hellen Vogel. Sie wendeten den Bug des Bootes dahin nach Süden um sich genauer anzuschauen, was sie gesehen hatten.“

§ 122, 4 f. *forcellas ferreas*:

Forcellae sind Gestänge zum Aufhängen von Kesseln über Feuer. Im ThLL und im *Dictionary of Medieval Latin from British Sources* findet sich das Wort unter *furcilla*. Entweder liegt hier eine Verwechslung des Wortes durch den Autor mit *forcella* „Dose, Box“ (Deminutiv zu *forcer* „dass.“) vor, oder der Autor hat hier eine vulgärlateinische Lautung verwendet (vgl. ital. *forcella*, frz. *forcelle*). Das Wort ist schon bei VARRO belegt.

§ 123, 1 f. *restiterunt undae ... quasi coagulatae*:

Das Stillstehen und Gerinnen der Wellen dient als vorbereitender Beweis für Brendans Auszeichnung vor Gott. Diese wird im weiteren Verlauf der Episode noch deutlicher durch die Macht, die der Heilige über die Dämonen besitzt. Auffällig an diesem Kapitel im Vergleich mit den anderen ist die Brendan verliehene, aktive Macht (so auch noch beim Exorzismus des *parvulus aetiops* in § 27), im Gegensatz zu den meisten anderen Episoden, wo ihm höchsten passiv Begünstigungen durch Gott zuteil werden.

§ 123, 4 *affluebant*:

Nach SELMER haben hier die meisten Hss. *effluebant* (GTSERL), F *effluentes*. B *refluebant* und AK *defluebant* lassen sich von ihrer Semantik her leicht von *effluebant* ableiten. Nur die Hss. der Klasse μ haben *affluebant*, das scheinbar als einziges der Verben semantisch passt. Doch haben wir auch schon bei *ascendere* (→ § 6, 1 *ascendimus*) gesehen, dass die Grundbedeutung eines komponierten Verbums in der NSB offensichtlich verloren sein kann. Daher würde ich mich auch hier für die schwierigere Form *effluebant* entscheiden.

§ 123, 6 **pannus**

Der Nominativus pendens am Satzbeginn, der dann im weiteren Verlauf des Satzes durch eine pronominale Konstruktion im syntaktisch richtigen Kasus wiederaufgenommen wird, ist im Irischen die normale Weise, das Satzthema auszudrücken. Aber ob es sich bei *nominativi pendentes* in der NSB um irische Substratwirkung handelt, oder nicht viel mehr um mittellateinische Entwicklungen, ist nicht zu entscheiden. Vgl. auch § 127, 5 f. *furcae ferreae* und § 127, 7 *petra*.

Das Motiv von den Gegenständen, mit denen sogar Erzsünder in ihrem Leben gute Taten vollbracht haben und die ihnen in der Hölle zur Erleichterung dienen, findet sich auch in der *Vision des Adomnán* 27: *Mur argdidi impu día n-éaigib ocus día almsanaib. Fairend trá sin dogníat tróaire cen dichill ocus biit aráide illaxai ocus i téti a collai co crich a m-báis, ocus nos cobrat a n-almsana immedón in mara tened co bráth* „Eine silberne Mauer um sie herum aus ihren Kleidern und ihren Almosen. Diese Schar zeigt Barmherzigkeit ohne Nachlässigkeit, aber sie verharret nichtsdestoweniger in Trägheit und in Luxus ihres Fleisches bis an die Grenze ihres Todes, und ihre Almosen helfen ihnen inmitten des Feuermeeres bis zum Tag des Gerichts.“

§ 124, 6 **indulgentiae**:

Zumindest laut SELMERS Apparat ist diese Form nirgends belegt. ZELZERS Apparat scheint vorauszusetzen, dass sie doch in einigen Hss. überliefert ist. Dennoch wäre es gerade bei einer so auffälligen Form wichtig, auch die positive Beleglage im Apparat anzugeben.

§ 125, 3 **ardeo sicut massa plumbi**:

Hier handelt es sich um einen jener Züge, die später in der visionären Literatur so prominent werden: um die Bestrafung durch eine dem Verbrechen angemessene, individuelle Strafe, was allerdings in der *Vision des Adomnán*, der *Vision des Tnugdalus* und schließlich bei DANTE wesentlich feiner ausgearbeitet ist.

§ 126, 1 **refrigerium**:

Das Motiv der Sonntagsruhe des Judas wirkt, ebenso wie das Motiv der ‘Kollegen’ Judas’ in der Hölle, das der Bestrafung entsprechend der individuellen Schuld und das der Erleichterung der Strafe durch Objekte guter Taten, volkstümlich-populärtheologisch. Ein solcher Zug ist auffällig in einem Text, der sich sonst eher mit monastisch-theoretischen Fragen auseinandersetzt. Das legt vielleicht den Verdacht nahe, dass dieses Kapitel erst später eingefügt wurde.

§ 126, 1 ff. **die dominico ... assumptione**:

Die Aufzählung verrät, was zur Zeit der Abfassung der NSB als kirchliche Hochzeiten galten: Sonntage, Christi Geburt bis Epiphantias, die Zeit von Ostern bis Pfingsten, sowie Mariä Lichtmess und Mariä Himmelfahrt. Die beiden letzten Feste spielen in der restlichen NSB keine Bedeutung. Auch wird Epiphantias ansonsten in der NSB *Epiphania* genannt und nicht *Theophania*. Dies legt ebenfalls den Verdacht auf spätere Ergänzung nahe.

§ 130, 5 f. praecipiam:

Hier ist wohl mit der überwiegenden Zahl der Hss. Indikativ *praecipio* in den Text zu nehmen.

KAPITEL XXVI**§ 131, 9 Paulum heremitam:**

Die folgende Episode hat außer dem Namen der Hauptperson zahlreiche Passagen mit HIERONYMUS' Erzählung über *Paulus primus eremita* „Paulus, den ersten Einsiedler“ gemeinsam. Diese Gestalt wurde vom Autor der NSB irischer Lebens- und Denkweise gemäß auf eine Atlantikinsel gesetzt.

§ 131, 10 f. sine ullo victu corporali commorantem per LX annos:

Dies ist gewissermaßen eine Übersteigerung von HIERONYMUS' Paulus, der von sich sagt: *Sexaginta iam anni sunt quod dimidii semper panis fragmentum accipio* „Es sind schon sechzig Jahre, dass ich immer ein halbes Stück Brot bekomme“ (*Vita Pauli* 10).

§ 131, 12 a quadam bestia:

HIERONYMUS' Paulus wird durch einen *corvum* „Raben“ bedient.

§ 132, 2 f. erat ... parva et nimis rotunda ... sed petra nuda:

Die Beschreibung der Insel des Paulus wirkt wie die Beschreibung von Scelec Mhichíl / Skellig Michael.

§ 133, 3 ff. fontem parvissimum ... sorbebat illum:

Dies erinnert sehr stark an die ähnliche Schilderung in der *Vita Pauli* 5 des HIERONYMUS: *...fontem lucidissimum ostendens: cuius rivum tantummodo foras erumpentem, statim modico foramine, eadem quae genuerat, aquas terra sorbebat.* „...zeigte sich eine sehr klare Quelle: deren Bächlein schlürfte, kaum dass es herausgesprudelt war, sofort wieder die Erde, die es selbst hervorgebracht hatte, in einer kleinen Öffnung ein“.

§ 134, 5 f. coopertus totus capillis:

Einsiedler in solcher 'Gewandung' treffen auch die Reisenden in ICMD an. So in ICMD 20: *Adchiat dano fer indti 7 is ed ba hedach dó findfudh a chuirp fodesin.* „Sie sehen dann einen Mann auf (der Insel) und das war seine Kleidung, das Haar seines eigenen Körpers.“ In ICMD 30: *senoir clerig leith isand eclais 7 ro thuighestair a indfudh uile hé.* „Ein alter, grauer Kleriker in der Kirche und sein Haar bedeckte ihn ganz“, und auch in ICMD 33, das dem Paulus-Kapitel am meisten entspricht: *ba duine bui and 7 se tuighthe o findfut giul a chuirp foidisium oc slechtanaib for carraic lethain.* „Es handelte sich dort um einen Mensch, der vom weißen Haar seines Körpers bedeckt war. Er warf sich in Prostrationen auf einen breiten Felsen:“

§ 135, 2 *vae mihi, qui porto habitum monachicum*:

Diese Klage ist topisch. Auch Antonius, der den Hl. Paulus bei HIERONYMUS besucht, meint: *Vae mihi peccatori, qui falsum Monachi nomen fero* „Weh mir Sünder, der ich fälschlicherweise den Namen Mönch trage“ (*Vita Pauli* 13).

§ 135, 11 f. *sicut avis in ista petra nudus*

Zum Motiv des ‘Vogelmenschen’ in Irland vgl. die Geschichte des Suibne Geilt, der aus Rache des Hl. Moling seinen Verstand verlor und danach wie ein Vogel in Baumwipfeln hauste. In ICMD 19 treffen die Reisenden einen Eremiten, der unter Vögeln lebt, aber ohne selbst ein ‘Vogelmensch’ zu sein.

§ 136, 3 *fui nutritus*:

Das entsprechende altirische Verb *ailid* bedeutet einerseits „füttern“, andererseits „aufziehen“, und zwar vor allem in der Spezialbedeutung „ein Kind bei Zieheltern aufziehen“. Wenn ein Kind im entsprechenden Alter einem Kloster übergeben wurde, übernahm natürlich dieses die Funktion der Zieheltern.

Vgl. auch ICMD 33: *O thoraich eim ... dodechadsa sund 7 is a toraig rom alt.* „Von Toraigh / Tory bin ich hierhergekommen und in Toraigh / Tory wurde ich aufgezogen.“

§ 136, 3 *in monasterio sancti Patricii*:

RYAN (1931, 89 ff.) meint, dass es keine frühe Evidenz dafür gebe, dass Patricius Klöster gegründet habe. Berichte darüber seien erst spät und aus einer Zeit, wo Irland so überwiegend monastisch organisiert war, dass man sich eine andere Organisationsstruktur gar nicht mehr vorstellen konnte. Die von Patricius gegründeten geistlichen Siedlungen waren nach der Evidenz der frühen Berichte überwiegend von Priestern bewohnt und seine Kirche basierte noch auf einer episkopalen Hierarchie, im Gegensatz zum späteren Irland⁷⁹.

Die Erwähnung eines *monasterium Patricii* dürfte ein Anachronismus sein.

§ 136, 6 *decanus*:

Eine Person solchen Titels wird in den Referenzwerken über irisches Mönchtum nicht erwähnt. Auch das Lehnwort *decánach* „Dekan“ ist eine offensichtlich späte Entlehnung und erscheint auch zuerst im Spätmittelalter, lange nach der uns interessierenden Zeit.

Dagegen ist dem *decanus* in der RBen. ein ganzes Kapitel gewidmet (RBen. 21). Er ist ein ‘mittelrangiger’ Mönch in der Klosterhierarchie, der bei besonders großen Gemeinschaften Verantwortung für eine kleinere Gruppe Mönche (üblicherweise zehn, daher der Name *decanus*) übernimmt und so den Abt entlastet. Auch mit der Erwähnung des *decanus* liegt wieder entweder ein Anachronismus oder ein kontinentaleuropäischer Zug vor.

§ 136, 8 *sepulchrum alterius est*:

Hier liegt wieder der Topos des richtigen *locus sepulturae* vor (→ § 28, 3 f. **hic ... habes locum sepulturae tuae**), diesmal über einen Dritten gesprochen. Dagegen spricht in ICMD

⁷⁹ Diejenigen, die sich von Patricius selbst zum Mönchtum bekehren ließen, waren, auch nach Patricius’ eigener Auskunft, anscheinend vorwiegend Frauen.

33 das Grab selbst: *inge na tochail an maighin sin ol in guth. na tuc colaind an pecaigh forum os mé duine naem craibdeach.* „Nicht grabe auf dieser Stelle!“ sagte die Stimme. „Leg nicht den Leichnam eines Sünders auf mich, wo ich ein heiliger, gläubiger Mann bin.“

§ 137, 3 f. *heri enim migravi de saeculo*:

Verschiedene Datierungen von Patricius' Tod existieren: 461, 492, 17. März 493 (CARNEY 1961, 1). Wenn wir zu diesen Daten neunzig Jahre dazurechnen, kommen wir etwa auf die Jahre 550 oder 580, was zur überlieferten Lebenszeit Brendans passt.

§ 138, 5 *cras ... proficiscere ad litus maris*:

Der Auftrag, sich in ein Boot zu setzen und die Heimat zu verlassen, wirkt an dieser Stelle einigermaßen unmotiviert. Möglicherweise hat diese Episode allerdings einen realen Hintergrund in der unerbittlichen Strenge und dem Verlangen nach unbedingtem Gehorsam in irischen Klöstern, wo jedes Zeichen von Ungehorsam unbarmherzig bestraft wurde. So berichtet MARIANUS SCOTTUS (Máel Brigte) vom irischen Mönch Animchad, der einigen Gästen des Klosters zusätzlich zur Speise auch etwas zu trinken kredenzte, allerdings ohne vorherige ausdrückliche Anweisung durch den Abt. Für dieses Vergehen hatte Animchad nicht nur am nächsten Tag das Kloster, sondern sogar Irland zu verlassen. Und auch er selbst, schreibt MARIANUS, hatte wegen eines ähnlichen Vorfalls seine Heimat zu verlassen und ging nach Fulda (nach VON DEN BRINCKEN 1982, 975). Im Falle des Paulus könnte das Vergehen darin bestanden haben, dass er einem gemeinen Bruder ein Grab schaufelte, das für Patricius vorgesehen war.

Die Strafe, sich in einem kleinen Boot ruderlos den Wellen und vor allem Gottes Urteil anzuvertrauen, wird in der altirischen Jurisdiktion für besonders schwere Verbrechen (Mord, Brandstiftung, Einbruch in eine Kirche) ausgesprochen, vor allem, wenn sie von Frauen begangen wurden, da man offenbar davor zurückschreckte, Frauen durch direkte Methoden hinzurichten. Diese Form der Bestrafung scheint erst mit dem Christentum in Irland Eingang gefunden zu haben, und schriftlich niedergelegt ist sie zuerst in der *Cáin Adomnáin*, dem „Kanon Adomnáns“ (nach KELLY 1988, 219 f.). Eine bekannte Episode in der Literatur findet sich am Beginn von ISMR, wo Colum Cille die sechzig Paare der Aufständischen dazu verurteilt, auf dem Meer ausgesetzt zu werden (ISMR 8-9).

Der Mönch, der aufgrund der Vernachlässigung irgendeiner Pflicht auf den Ozean geschickt wird, ist auch ein Standardmotiv der *immrama*, in denen die eigentliche Motivation auch deutlicher ausgesprochen wird als in der NSB.

In ICUC 52 klingt das Motiv nur leicht an, als ein Schüler des Apostels Andreas sagt: ‘7 *m’iarmerghi rodermateas adaig n-aen ann, conad uime-sin rom-cuired i n-oilithri isin oicen, co fuilim sunn co fhurnaide bratha*’ „und eines Nachts vergaß ich auf mein Nocturngebet, sodass ich deswegen auf den Ozean auf Pilgerschaft (oder ins Exil) geschickt wurde, sodass ich hier auf das Gericht warten muss.“ In ICUC 73 erzählt ein anonymes Jünger Christi, dass er dem Herrn ausgewichen sei und vor ihm auf das Meer floh, bis er die Insel fand, auf der er noch immer ist. Ein Engel erschien ihm, der ihn für seine Verstocktheit tadelte, ihm aber doch erlaubte, hier bis zum Jüngsten Tag am Leben zu bleiben.

ICMD, das, wie bereits gesehen, oft Episoden der NSB in Teilepisoden splittet, hat gleich drei Kapitel aus diesem einen Motiv gemacht. In ICMD 19 trifft Máel Dúin einen Eremiten,

der in einem Boot auf Pilgerschaft ging, doch dessen Boot zerbrach. Daraufhin kehrte er nach Irland zurück und besorgte sich ein Rasenstück, auf das er sich stellte und mit dem er wieder aufs Meer ging. Gott ließ das Rasenstück an einer Stelle fest werden und jedes Jahr um einen Fuß und einen Baum wachsen. Jeden Tag erhält er durch Engel ein halbes Brot, eine Portion Fisch und Trunk aus einer Quelle. In ICMD 20 wird das Thema noch einmal aufgenommen, doch berichtet der dortige Einsiedler nichts über sein Schicksal. In ICMD 30 finden sie auf einer Insel mit Unmengen von Schafen, einer Kirche und einer Festung einen Kleriker, der nur von seinem Haar bedeckt ist. *Meisse an coicedh fer dhéc di muntir brenaind birra dodeachomar diar n-ailithri isin ocian condo tarrla isan indsi adbathadar uile acht messi am aenur.* „Ich bin der fünfzehnte Mann der Gemeinschaft von Brendan von Birr⁸⁰. Wir gingen auf Pilgerschaft auf den Ozean und gelangten auf diese Insel. Alle außer mir allein sind gestorben.“

Die stärksten Parallelen mit dem Paulus-Kapitel der NSB gibt es allerdings in ICMD 33. Wegen der Länge des Kapitels werde ich den Inhalt nur referieren. Die Reisenden entdecken im Meer einen Felsen, auf dem sich ein nur von seinem Haar bekleideter Mann befindet. Er berichtet, er sei Koch (der Kirche) auf Torach / Tory gewesen, habe sich aber am Vermögen der Kirche extrem bereichert. Eines Tages habe er das Grab eines Bauern geschaufelt, als ihm eine Stimme aus dem Grab unter der Androhung ewiger Höllenqualen befiehlt, den Leichnam anderswo zu beerdigen. Eines Tages setzt er sich mit seinem ganzen erstohlenen Besitz voller Stolz in ein Boot, um seinen Reichtum von See aus zu betrachten. Dabei kommt ein Wind auf und treibt ihn weit auf den Ozean hinaus, bis das Boot plötzlich stehen bleibt. Neben seinem Boot sitzt ein Mann auf den Wellen und befiehlt ihm, den ganzen Schatz über Bord zu werfen, um seine Seele zu retten. Widerstrebend tut er es. Der Mann gibt ihm daraufhin sieben Laib Brot und ein Häferl Molke und der Koch lässt sein Boot treiben, bis er zu einem winzigen Felsen kommt. Den besteigt er und lebt seit sieben Jahren auf der Stelle. Nach drei Tagen Fasten bringt ihm ein Otter rohen Fisch, den er aber nicht essen will und wieder ins Meer wirft. Nach weiteren drei Tagen bringt ihm wieder ein Otter einen Lachs und ein anderer Brennholz. Von dieser täglichen Ration lebt er sieben Jahre. Zum Siebenjahrjubiläum erhält er einen halben Laib Weizenbrot und eine Portion Fisch. Statt der Molke erhält er jetzt jeden Tag einen Becher guten Getränks. Diese Ration wird auch den Reisenden gewährt. Daraufhin prophezeit der Mann allen eine gute Heimkehr und ermahnt Máel Dúin, den Mörder seines Vaters nicht zu töten, sondern ihm zu vergeben und sich mit ihm zu versöhnen.

§ 139, 1 circa horam nonam:

Paulus nimmt sein tägliches Mahl zu der Zeit zu sich, die die RBen. 41, 6 für die Vorfastenzeit und für Mittwoch und Freitag vorsieht. Auch in ICMD 33 wird an drei Stellen betont, dass dort dem Einsiedler und den Reisenden täglich zur Non das Essen gebracht wird.

⁸⁰ Es ist sehr auffällig, wenn man annimmt, dass die NSB (oder eine Vorstufe davon) die Vorlage von ICMD war, dass dann ausgerechnet der Namensvetter Brendans, der weniger bekannte Brendan von Birr, an dieser Stelle als Seefahrer erwähnt wird.

§ 139, 1 luter:

Luter „Otter“ ist eine Nebenform zu *lutra* (vgl. SOCHER 1990, 150).

In ICMD 33 sind es zwei Otter (*doburchú*), die dem Einsiedler Fisch und Brennholz bringen. In der poetischen Version von ICMD aber (die jeweils immer am Ende des entsprechenden Prosakapitels folgt und von literarisch eher zweifelhafter Qualität ist) wird das zweite Tier *dobrán* genannt, was ebenfalls „Otter“ bedeuten kann, aber eher für „Biber“ verwendet wird. Dies passt natürlich besser für ein Tier, das Brennholz bringt.⁸¹

§ 139, 2 piscem vivum:

Eine leichte Stütze erfährt *vivum* durch ICMD, wo von rohem Lachs die Rede ist, den der dortige Eremit nicht essen mag. In der poetischen Version heißt es sogar *bratan béodha* „einen lebenden Lachs“. Allerdings sagt diese Parallele nicht mehr aus, als dass es in Irland eine NSB-Tradition gegeben haben kann, die die Lesart *vivum* besaß, was der Autor von ICMD dann dazu benutzt hat, die Szene ein bisschen auszubauen.

§ 139, 5 cremina:

Ich konnte das Wort **cremen* „Brennholz“ in keinem Wörterbuch belegt finden. Daher denke ich, dass es nicht in den Text aufgenommen werden sollte. *Gramen* „Gras, Kraut“, was die meisten Hss. haben, passt zwar vom Sinn nicht gut, da Gras keinen für ein längeres Lagerfeuer ausreichenden Brennstoff abgibt, macht es aber andererseits wieder verständlich, warum einige Hss. dieses anscheinend unpassende Wort nach dem Stamm *crem-* „verbrennen“ ‘verbessert’ haben könnten.

In ICMD 33 ist an dieser Stelle *connudh lassamain* „brennendes Feuerholz“ gebraucht, was leicht für *sarmen(tum)* spricht.

§ 140, 1 f. tertia die ... ad tres dies:

In ICMD 33 erhält der Einsiedler jeden Tag seine Portion, doch an ‘kritischen’ Tagen muss er eine Fastenzeit von drei Tagen einhalten: zu Beginn seines Aufenthalts, bis der Otter mit dem Lachs zum ersten Mal erscheint; weitere drei Tage, bis ein Otter auch Brennholz bringt, und schließlich wieder drei Tage zum siebten Jahrestag⁸² seiner Ankunft auf dem Felsen, als sein ‘Menü’ geändert wird.

§ 140, 4 gratia Dei in die

⁸¹ Vielleicht handelte es sich in einer ursprünglichen Form der Geschichte überhaupt um einen Biber, der im Altirischen *dobrán* (= *dobur* „Wasser“ und Deminutivsuffix *-án*) genannt wurde. Beim Verfassen der NSB übersetzte der Autor dieses Wort aber wegen der Ähnlichkeit mit *doburchú* „Otter“ (= *dobur* „Wasser“ und *cú* „Hund“) falsch mit *luter*, das sein ungewöhnliches Geschlecht also dem Einfluss des maskulinen *dobrán* verdanken würde, während *doburchú* seinerseits feminin ist. Der Autor von ICMD wiederum übersetzte *luter* „Otter“ regelrecht als *doburchú* „Otter“ ins Irische zurück, bemerkte aber beim Abfassen der poetischen Version, dass inhaltlich ein Biber *dobrán* besser passen würde. Das ist aber sehr spekulativ.

⁸² Diese sieben Jahre, die bis zum Erhalt einer besseren Verpflegung vergehen, die also aus Bußfasten bestehen, entsprechen den sieben Jahren, die das *Bigotianische Poenitentiale* (III, 1, 1) für Diebstahl vorsieht: *Qui sepe furtum fecerit, .vii. annis peniteat...* „Wer oft Diebstahl begeht, soll sieben Jahren büßen...“ (BIELER 1975, 224). In anderen Poenentialen sind allerdings ein, bzw. bei häufigem Diebstahl drei Jahre als Strafe vorgesehen.

Hier ist wohl die Variante mit *sed in die*, für die sich auch SELMER entschieden hat, in den Text aufzunehmen, da *sed* praktisch von allen Hss. geboten wird. Die Interpunktion muss dann allerdings der bei SELMER folgen: *gratia Dei* ist noch zum vorigen Satz zu ziehen und mit *sed* der neue Satz zu beginnen.

§ 140, 4 in die dominico egrediebatur foras pauxillum aquae de ista petra:

Vgl. dazu den Einsiedler in ICMD 20, dessen Quelle je nach Feiertag unterschiedlich gute Getränke spendet (→ § 41, 9 **sufficeret ... nobis ad victum et ad potum ille**).

§ 140, 6 post triginta annos inveni istas duas speluncas et istum fontem vivum:

Es überrascht natürlich ein bisschen, dass Paulus dreißig Jahre brauchte, bis er auf einem kleinen Felsen die genannten Örtlichkeiten entdeckte. Eine Klärung der Szene könnte ICMD 33 bieten, wo es heißt *forbrigh an charrac conidh mor hí* „der Felsen wächst (jeden Tag), bis er (so) groß ist“.

In ICMD ist die Vorstellung also die, dass der Felsen unten dem Einsiedler allmählich wuchs. Möglicherweise ist dieselbe Vorstellung auch in der NSB still vorausgesetzt, sodass Paulus in gewissen Zeitabständen tatsächlich neue Teile an seinem Felsen entdecken konnte.

§ 140, 8 f. nonagenarius:

Auch vom Hl. Antonius heißt es in der *Vita Pauli* 7: *nonagenarius in alia solitudine Antonius moraretur* „neunzig Jahre lebte Antonius in einer anderen Einsiedelei“.

§ 140, 12 f. hic debeo ... expectare diem iudicii in ista carne:

Das Motiv des Erwartens des Jüngsten Gerichts im eigenen Fleische begegnet öfters: so z.B. in ISMR 22, wo sich die Exilierung der aufständischen Leute von Ros für diese als Segen herausgestellt hat, *ar bem sund noco tí an mesrugud, ar is maith atam cen pecadh, cen col, cen gail ar cinadh* „denn wir werden hier bis zum Gericht sein, denn wir sind (hier) gut ohne Sünde, ohne Verfehlung, ohne sündige Gewalttat (?)“. Auch im bereits zitierten ICUC 52 heisst es vom nachlässigen Schüler des Apostels Andreas *co fuilim sunn co fhurnaide bratha* „sodass ich [als *solitarius peregrinus*] hier [auf einer Insel] auf das Gericht warten muss“.

Es handelt sich bei dieser Unsterblichkeit also offensichtlich um eine Strafe, da immer nur Leute davon betroffen sind, die wegen einer Verfehlung auf den Ozean geschickt werden. Der Gedanke dahinter ist vielleicht der, dass erst Gott persönlich eine endgültige Entscheidung über den betreffenden Sünder treffen wird.

§ 141, 1 pergite ... ad patriam vestram:

Im Zusammenhang der weiteren Worte von Paulus überrascht diese Aussage, denn er besitzt ja prophetische Gabe (wie aus dem Kapitel noch hervorgeht) und er sollte eigentlich wissen, dass Brendan jetzt nicht in seine Heimat zurückkehrt, sondern als nächstes endlich die *terra repromissionis* erreichen wird. Eine Vorwegnahme der Heimkehr von der *terra repromissionis* würde wohl, da deren Besuch als Thema bisher noch gar nicht zur Sprache gekommen war, in der Situation zuviel ‘kommunikatives Wissen’ voraussetzen.

In ICMD 33 sagt der alte Mann *‘ricfaidh uile do for tír’* „ihr werdet alle euer (Heimat-) Land erreichen“, und tatsächlich kehren Máel Dúin und seine Mannschaft im folgenden Kapitel endlich nach monatelanger Reise nach Irland zurück. Die Prophezeiung macht dort also Sinn. Ist diese Stelle vielleicht ein kleines Indiz, dass doch ICMD (oder eine diesem ähnliche Quelle) die Vorlage der NSB war und nicht umgekehrt?

§ 141, 6 postae accepta benedictione procuratoris:

Auch diese Aussage stimmt mit dem weiteren Verlauf der Handlung nicht völlig überein, wenn man sie genau betrachtet. Sie scheint ja zu besagen, dass Brendan und seine Brüder vor dem Erreichen der *terra repromissionis* noch den Segen des *procurators* einholen müssen: doch den bekommen sie ohnehin jedes Jahr, und der Segen wird gewöhnlich beim Abschied gespendet, d.h. Paulus setzt hier voraus, dass der *procurator* zurückbleiben würde, während er doch gerade in diesem Jahr mit ihnen mit auf die Reise gehen wird.

Mir scheint, dass in diesem Kapitel mit den beiden erwähnten Punkten leichte Inkonsistenzen der Erzählung zu Tage treten.

KAPITEL XXVIII

§ 145, 4 contra orientalem plagam:

Die Angabe, dass die letzte Etappe der Reise nach Osten ginge, hat natürlich den Verdacht auf einen Abschreibefehler nahe gelegt, da in der restlichen NSB meist von einer westlichen Fahrtrichtung die Rede ist. Andererseits ist diese Stelle in allen Handschriften einhellig ohne Varianten überliefert (für sich ein bemerkenswertes Faktum), und diese scheinbare Inkonsistenz sollte meiner Meinung nach eher Anstoß dazu geben, sich bewusst zu werden, dass die NSB eben keine im Laufe der Jahre vielleicht etwas verwilderte, aber letztendlich doch auf realen Erlebnissen beruhende Reisebeschreibung ist, die man auf einem modernen Globus nachvollziehen könnte, sondern dass es sich um eine phantastische, allegorische Fahrt handelt, in die reale Elemente als schmückendes Beiwerk eingefügt wurden, nicht umgekehrt.

Somit stellt die Lesung *contra orientalem plagam* kein großes überlieferungsgeschichtliches Problem dar. In der mittelalterlichen Geographie lag das Paradies im Osten Europas, und es war demnach für einen Autor dieser Zeit gar nicht anders vorstellbar, als dass ein Seefahrer aus Irland unbedingt nach Osten zu segeln hatte, um dorthin zu gelangen. Daher ist meiner Meinung nach diese Stelle ganz wörtlich zu nehmen.

§ 146,1 ff. post spatium vero...:

Die ganze Schilderung der *terra repromissionis* ist, zum guten Teil bis auf die Wortebene, eine Wiederholung der Erzählung des Barrind des ersten Kapitels. Damit schafft der Autor der NSB eine Ringkomposition vom Anfang der NSB bis zum Ende (vor allem, wenn man das 29. Kapitel athetiert).

§ 146, 10 f. ignoramus magnitudinem illius terrae:

Im gesamten Verlauf der NSB wird Brendan immer wieder als ‘Forscher’ präsentiert. In § 2 will er von Barrind über die Wunder des Ozeans erfahren, in § 35 interessiert er sich für

Schafzucht, in § 39 kann er den Brüdern Genaueres über den Wal erzählen, in § 42 ist er darüber verdrossen, sich die große Menge der Vögel auf einem Baum nicht erklären zu können, in § 61 interessiert er sich für spezielle Regelungen des Mönchslebens, in §§ 62-63 für die Einrichtung einer Kirche, in § 68 für das Wunder der unverbrennbaren Lampen, in § 99 zeigt er anlässlich der Beurteilung einer *Scalte* Bildung in botanischen Fragen, in § 111 misst er die Säule im Meer genau ab und untersucht sie vier Tage lang. Auch seine Unterredung mit Judas gründet auf seiner Neugier (§ 122). So verwundert es nicht, dass er als erste Reaktion auf das Faktum, dass ihm der weitere Weg ins Innere der *terra repromissionis* versperrt ist, beklagt, nie erfahren zu können, wie ausgedehnt das Land denn sei.

§ 147, 1 *iuvenis*:

Mit *iuvenis* ist ein Engel als Wächter der *terra repromissionis* gemeint. Auch in der *Vision des Thugdal* 3 wird der Schutzengel Thugdals als *speciosus iuvenis* geschildert.

§ 147, 3 *Beati qui habitant in domo tua, domine, in saecula saeculorum laudabunt te*:

Dieser Vers hat Kommentarfunktion zur Situation, denn die *terra repromissionis* ist jene *domus*, in der die Heiligen in Zukunft *in saecula saeculorum* den Herrn loben werden.

§ 148, 1 f. *portans tecum de fructibus ... et de gemmis*:

Auch die Uí Chorra nehmen wertvolle Steine von einer Insel, der der *familia* des Ailbe, mit (ICUC 70) (→ § 6, 4 f. *lapides ... pretiosi generis sunt*).

§ 148, 3 f. *appropinquant enim dies peregrinationis tuae, ut dormias cum patribus tuis*:

Wenn wir die Zeitangaben der *familia* Ailbes und des Einsiedlers Paulus zur Berechnung heranziehen, so stimmt obige Aussage tatsächlich relativ genau mit dem Todesjahr des Brendan überein. Der Autor der NSB muss also über annalistische Aufzeichnungen verfügt haben, anhand derer er diese Zeitabstände berechnen konnte.

§ 148, 4 f. *post multa curricula temporum*:

Eine ähnliche Formulierung findet sich in *De Locis Sanctis: post multorum circulos annorum* I, 9, 2 und I, 6, 1

§ 148, 5 f. *quando Christianorum supervenerit persecutio*:

Diese Ankündigung wird gewöhnlich als Anspielung auf die Überfälle und Okkupation Irlands durch die anfänglich noch unchristianisierten Norweger und Dänen verstanden, die mit dem Jahr 795 einsetzten und drei Jahrhunderte dauerten. Daher wird die Entstehung der NSB auch für den Beginn dieser Zeit angenommen.

Andererseits stellt sich die Frage, ob die Wikingerüberfälle auf Irland auch so einen prominenten Schrecken auf Leser am Kontinent ausüben konnten. Es wäre auch denkbar, dass sich die *persecutio* auf die bevorstehende Jahrtausendwende und die damit verbundenen Ängste bezieht. Dies würde eine spätere Abfassungszeit der NSB (im 10. statt im 9. Jh.) als gewöhnlich angenommen bedeuten. Dem widerspricht aber deutlich die hsl. Tradition.

§ 149, 5 ad insulam quae vocatur deliciarum:

James CARNEY (1963, 39) weist darauf hin, dass diesem Namen altirisch *Inis Subai* „Insel der Freude“ entspricht, die in IB 61 eine Rolle spielt, und dass die *Insula deliciarum* ganz von der *Insula deliciosa* (*Inis Caín*) zu trennen sei. Dieser Meinung bin ich nicht. Funktional entspricht die *Insula deliciarum* nicht *Inis Subai*, die in etwa vergleichbar mit der Insel der drei Chöre der NSB ist. Stattdessen entsprechen einander die *Insula deliciosa* und die *Insula deliciarum* völlig in ihrer Funktion, da beide Seereisenden der NSB, Barrind und Brendan, als Abschluss ihrer Reise dort einen Aufenthalt einlegen. Der stilistischen Variation wegen verwendete der Autor in diesem Fall einen Genitiv Plural anstatt eines Adjektivs, um dasselbe auszudrücken. Zu einer solchen Verwendung vgl. auch § 125, 1 f. *mihi enim videtur ... quasi fuissem in paradiso deliciarum* „mir scheint, als ob ich ihm freudenreichen Paradies wäre“ (eine Übersetzung „Paradies der Freuden“ wäre an dieser Stelle ja sinnlos, da dies die Existenz verschiedener Paradiese voraussetzen würde).

§ 149, 7 recto itinere ad locum suum reversus est:

Diese Aussage wird gerne so ausgelegt, dass Brendan nach seinem Aufenthalt (in Amerika) auf gerader Linie den Atlantik überquert habe und nach Irland zurückgekehrt sei. *Recto itinere* kann aber genauso gut bedeuten, dass Brendan jetzt, nachdem er die *Insula deliciarum* verlassen hat, bei keiner weiteren Insel mehr einen Zwischenstopp einlegt.

KAPITEL XXVIII

§ 150, 1 ff. fratres autem ... explicit:

Dieses Kapitel ist in SELMERS Gruppe μ nicht enthalten (‘kurzes Ende’), in allen anderen Hss. von SELMERS Ausgabe schon. Die Mehrzahl der Hss. und die relative Abruptheit eines Endes der NSB mit Kapitel 28 bewogen SELMER, Kapitel 29 als original anzusehen. ZELZER dagegen setzt das Kapitel in Athetierungsklammern.

Meiner Meinung nach gibt es einige inhaltliche, stilistische und lexikalische Kriterien, die eine nachträgliche Hinzufügung von Kapitel 29 nahelegen. Von der inhaltlichen Seite spricht für die Athetierung, dass Kapitel 1 und 28 mit ihrer parallelen Schilderung der *terra repromissionis* eine perfekte Ringkomposition bilden. Außerdem bietet Kapitel 29 überhaupt keinerlei neue Information, sondern besteht nur aus Phrasen, die ein (stilistisch recht begabter) Schreiber hinzufügen konnte, ohne sich durch irgendwelche inhaltlichen Festlegungen zu kompromittieren.

Auch stilistisch liegt meiner Meinung nach in diesem Kapitel ein deutlicher Bruch vor. Die ansonsten sehr lebendige, an direkten Reden reiche Sprache der NSB ist hier einem steifen, gekünstelten und rein berichtenden Stil gewichen. Es wäre vielleicht zu erwarten gewesen, dass der sonst nicht vor Wiederholungen zurückschreckende Autor der NSB hier, ebenso wie in Kapitel 28, Formulierungen der Erzählung von Mernócs und Barrinds Rückkehr aus der *terra repromissionis* wieder aufnimmt. Dies ist aber überhaupt nicht der Fall.

Die wuchtige Folge zweier Ablativi absoluti und eines (richtig verwendeten!) Participium coniunctum mit Bezug auf das Subjekt direkt hintereinander in § 150, 9 ff. *cunctis post se bene dispositis parvo interiacente temporis intervallo sacramentis munitus divinis* „nachdem er alles für die Zeit nach sich wohl geordnet hatte und nur wenig Zeit vergangen war, geschützt von den göttlichen Sakramenten“ sucht in der NSB seinesgleichen.

Im lexikalischen Bereich finden sich zahlreiche Wörter und Ausdrücke, die in der NSB nur in diesem Kapitel belegt sind. Es handelt sich dabei um *accidere*, *amabilis*, *aspectus*, *attestatio*, *certus*, *congratulari*, *cuncti*, *deprivari*, *disponere*, *eventus*, *gloriosus*, *gratulans*, *interiacere*, *intervallum*, *munire*, *notare*, *obitus*, *portentum*, *postremo*, *privatus*, *velocitas*. Weiters erscheinen etliche Wörter, die in der übrigen NSB nur in anderen Bedeutungen verwendet werden: *bene* (sonst nur selten: § 24, 6; § 117, 8), *caritas* (hier die konkrete „Liebe und Zuneigung einer Person gegenüber“; in § 4, 4 im Zitat *in spe et fide et caritate* „in Glaube, Liebe, Hoffnung“; in § 59, 3 *facite caritatem* „ein Mahl machen“), *discipulus* (hier „Untergebene Brendans“, was sonst durch *fratres* oder *monachi* ausgedrückt wird; in § 127, 8 „Jünger Christi“), *praedictum* (hier „Vorhersage“, sonst nur für „der erwähnte“), *sacramentum* (hier „Sakrament“; sonst „Geheimnis“ in § 39, 5; § 68, 7), *suscipere* (hier „als Heimkehrer empfangen“; in § 28, 6 *suscepta ab angelis* „von Engeln aufgenommen“).

Das heißt, dass 27 der 94 Wörter dieses Kapitels (abgesehen von *amen* und *explicit*) oder knapp 29% im Rahmen der NSB Neologismen sind, oder wenn man jedes Auftreten eines Wortes nur einmal zählt, 27 von 78 Wörtern, d.h. knapp 35%! Und bei diesen Wörtern handelt es sich um beinahe sämtliche Substantiva und Verba.

In der NSB sind Adverbien auf -e, die produktiv zu o-, a-Adjektiven gebildet sind und nicht wie z.B. *valde* oder *prope* ohnehin schon lexikalisiert sind, praktisch eine vernachlässigbare Größe: nur *minime* (fünfmal) und *longe* (13mal, immer in der Phrase *non longe ab illis*) erscheinen häufig, sind aber auch schon fast lexikalisiert. Daneben finden sich nur *bene* (zweimal), *spontanee* und *stulte* je einmal⁸³. Man kann mit einiger Sicherheit sagen, dass e-Adverbien für den Autor der NSB ungebräuchlich waren⁸⁴. Im Kapitel 29 kommen aber gleich drei dieser Formen vor: *gratulantissime* (§ 150, 1), *bene* (§ 150, 9) und *gloriose* (§ 150, 11). Der Schreiber dieses letzten Kapitels hat zweifellos einen höheren Stil gepflogen als der Autor des Hauptteils der Erzählung.

§ 150, 7: *obitus illius*:

Das *illius* in dieser Phrase kann zweifach aufgefasst werden. Einerseits kann es sich als Possessivpronomen „seines Verschidens“ auf Brendan beziehen, was semantisch passt, jedoch syntaktisch nicht zum Rest der Erzählung stimmt, wo das belebte possessive Reflexivum, zumal im Hauptsatz, durch *suus* ausgedrückt wird (→ § 3, 10 *sibi*). Andererseits könnte es als Artikel verwendet sein, nämlich „des Verschidens“. Jedoch gibt es nur ganz wenige derart reiner Artikel in der NSB, denen jede demonstrative Semantik fehlt. Beide Verwendungen wären auffällig.

⁸³ In einem Psalmenzitat findet sich noch *iniuste*.

⁸⁴ Adverbien auf -ter sind dagegen geläufig: *acriter* (zweimal), *circiter* (einmal), *corporaliter* (einmal), *diligenter* (zweimal), *frequenter* (einmal), *inaequaliter* (einmal), *similiter* (elfmal), *singulariter* (einmal), *sufficienter* (einmal), *unanimiter* (zweimal).

Meiner Meinung nach ist *illius* an dieser Stelle in possessiver Funktion verwendet. Damit fällt es aus dem Schema der übrigen Possessiva in der NSB. Zieht man noch die auffällige Verwendung von *ei* anstatt *sibi* in Zeile 5 dieses Paragraphs in Betracht, die ebenfalls nicht zum sonstigen Verwendungsschema der Reflexiva / Demonstrativa der NSB passt, bekommt man den Eindruck, dass es sich auch beim Gebrauch dieser Wörter um den individuellen Stil eines zweiten Autors handelt, was noch ein weiteres Argument dafür ist, dass das ganze Kapitel erst sekundär hinzugefügt wurde.

§ 150, 11 migravit ad dominum:

Zum Tod Brendans finden sich in den *Annalen von Ulster* zwei Eintragungen: für das Jahr 577 § 3 *Quies Brendain Clona Ferta* „Ruhe Brendans von Clúain Ferta“ und für 583 § 5 *Uel hoc anno quies Bhrenainn Chluana Ferta* „Oder in diesem Jahr Ruhe Brendans von Clúain Ferta“. In den *Annalen von Innisfallen* ist der Tod Brendans im Jahr 578 vermeldet: *Quies Brenainn Cluana Ferta in xciiii anno aetatis suae* „Ruhe Brendans von Clúain Ferta im 94. Jahr seines Lebens“.

Als Tag seines Todes geben die irischen Heiligengenealogien an, dass er mit dem Todestag des Apostels Thomas zusammenfiel (Ó RIAIN 1985, Nr. 712.9).

Brendans Tag im Kalender ist der 16. Mai.

APPENDIX A: WER HAT WANN WO DIE NSB GESCHRIEBEN?

Der Autor der NSB muss Ire gewesen sein. Dies ergibt sich einerseits aus dem irischen Thema der Erzählung und aus seiner offensichtlichen Kenntnis der irischen Sprache, die es ihm erlaubte, irische Ortsnamen zu verstehen und ins Lateinische zu übersetzen, die ihn aber auch zu einigen typisch hibernischen Fehlern verleitete (indem er z.B. frühaltirische Namensangaben nach dem Sprachgebrauch seiner Zeit verstand (cf. *nepotis Alti*), *laetitia* für „Willkommen“ verwendete und *a*-Konjunktive der *a*-Konjugation bildete). Für eine irische Abstammung des Autors spricht auch die genaue Kenntnis irischer Heiligenviten und -chronologien. Dass allerdings der Hl. Brendan selbst Autor seiner eigenen Legende gewesen sein soll⁸⁵, ist kein weiteres Wortes wert.

Dass in der ganzen Erzählung Irland kein einziges Mal beim Namen genannt wird, ist auf jeden Fall auffällig. Dieser Umstand, und die detaillierte genealogische Vorstellung Brendans zu Beginn der NSB, die auf dem Kontinent niemandem etwas sagen konnte, deuten darauf hin, dass zumindest ein Teil der NSB in Irland selbst entstanden sein könnte, wo es den Lesern selbstverständlich war, dass die Handlung in Irland ihren Ausgang nahm und ihnen auch die Genealogie des Helden etwas sagte⁸⁶. Doch der größte Teil des vorliegenden Textes weist klare Züge auf, die ihn mit dem Kontinent verbinden: die zahlreichen Zitate der RBen. (die Ratsversammlung in Kapitel 2, die Insel des Ailbe) können nur auf dem Kontinent in die NSB gekommen sein, da benediktisches Mönchtum in Irland nie eine Rolle spielte. Literarische Anspielungen bezeugen ein hochgebildetes Umfeld, in dem der Autor sich bewegt haben muss. Dies kann man zwar für Irland nicht ausschließen, doch weisen DICUILS *Liber de Mensura Orbis Terrae* und der *Physiologus* doch mehr auf gelehrte Kreise des Kontinents. Die mögliche Anspielung auf eine Orgel kann ebenfalls auf das karolingische Reich deuten.

Dies passt auch zu Selmers Beobachtung, dass die meisten frühen Handschriften der NSB aus Lothringen stammen.⁸⁷ Die ältesten gehören dem 10. Jh. an, divergieren aber schon so stark in ihrer Textgestalt, dass bereits eine beträchtliche Vorgeschichte angenommen werden muss, sicherlich ein Jahrhundert, womit man ins 9. Jh. kommt (so DUMVILLE 1976, 89). Der Befund der Handschriftentradition wird zum Teil durch philologische Beobachtungen der im Text erscheinenden irischen Wortformen gestützt. Für die Form *Finlocha* lässt sich durch den Wandel von auslautendem *-o* > *-a* und der Schreibung von *ch* für *g* ungefähr das 8. Jh. als *terminus ante quem non* fixieren. Das für eine dem Autor der NSB vorliegende Namensformel erschlossene *mocu* ist ein archaisches Wort, das schon Anfang des 8. Jh. außer Gebrauch gekommen war. Die letzte Verwendung in der Namensformel eines Zeitgenossen findet sich in den *Annalen von Ulster* für das Jahr 690, die letzte Verwendung

⁸⁵ So DALY 1905. Derselbe Mr. DALY war auch der Ansicht, Brendan sei nach Westindien und Mexico gelangt, sei mit den dortigen Azteken in Kontakt gekommen und habe die Vorlage für den aztekischen Quetzalcoat-Mythos abgegeben.

⁸⁶ Aber man sollte das Fehlen des Namens Irland nicht überbewerten: es kann genauso gut auf Nachlässigkeit des Autors beruhen oder darauf, dass die Nennung dieses Namens vielleicht inopportun war.

⁸⁷ Dass, wie SELMER (1956, 7) anführt, die frühesten irischen NSB-Hss. erst aus dem späten Mittelalter stammen, sagt nicht viel aus, da die teilweise wörtlichen Übereinstimmungen der zeitlich klar späteren *imrrama* mit der NSB beweisen, dass die NSB auch schon im frühen Mittelalter in Irland bekannt gewesen sein muss.

überhaupt (anlässlich der Überführung eines Leichnams) im Jahr 789 (DIL 448). Der Autor der NSB missverstand *mocu* bereits als *macc uí* „Sohn des Enkels“ und gab es auch im Lateinischen dementsprechend falsch wieder. Dieser Fehler kann von ihm selbst stammen, oder er fand sich schon in seiner Vorlage - jedenfalls deutet er auf spätaltirische, mittellirische Zeit.

Aus allen diesen Indizien lässt sich folgende Quintessenz ziehen: der Autor war ein Ire, der im 9. Jh. im karolingischen Reich, wahrscheinlich Lothringen, lebte und dort die NSB schrieb, indem er Legenden, die er aus Irland mitgebracht hatte, mit literarischen Einflüssen seiner neuen Umgebung zu einem neuen Werk verarbeitete.

APPENDIX B: DICUIL UND DIE NSB

Ich möchte an dieser Stelle das Verhältnis der entscheidenden Passagen in DICUIL zur NSB untersuchen. Dazu muss ich zuerst die relevanten Paragraphen 14 und 15 des 7. Kapitels DICUILS zitieren:

(vii) 14. *Sunt aliae insulae multae in septentrionali Britanniae oceano quae a septentrionalibus Britanniae insulis duorum dierum ac noctium recta nauigatione plenis uelis assiduo feliciter uento adiri quaeunt. Aliquis presbyter religiosus mihi retulit quod in duobus aestiuis diebus et una intercedente nocte nauigans in duorum nauicula transtrorum in unam illam introiuit.*

15. *Illae insulae aliae paruulae, fere cunctae simul angustis distantes fretis; in quibus in centum ferme annis heremitae ex nostra Scottia nauigantes habitauerunt. Sed sicut a principio mundi desertae semper fuerunt ita nunc causa latronum Normannorum uacuae anchoritis plenae innumerabilibus ouibus ac diuersis generibus multis nimis marinarum auium. Numquam eas insulas in libris auctorum memoratas inuenimus.*

„14. Es gibt im Ozean nördlich von Britannien viele andere Inseln, die man von den im Norden Britanniens gelegenen Inseln in einer direkten Fahrt von zwei Tagen und Nächten mit vollen Segeln und dauernd günstigem Wind erreichen kann. Ein frommer Priester hat mir berichtet, dass er nach einer Fahrt von zwei Sommertagen und einer Nacht dazwischen in einem zweibänkigen Boot eine davon betreten hat.

15. Einige dieser Inseln sind recht klein, aber fast alle sind nur durch schmale Wasserstrecken getrennt. Fast hundert Jahre lang haben Einsiedler, die aus unserem Irland kamen, dort gewohnt. Aber so verlassen, wie sie seit Beginn der Welt immer gewesen waren, sind sie auch jetzt wieder wegen der normannischen Piraten leer von Einsiedlern, aber voll von unzähligen Schafen und äußerst vielen verschiedenen Arten von Seevögeln. Ich habe diese Inseln in noch keinem Buch der Fachleute erwähnt gefunden.“

Die Parallelen zur NSB sind offensichtlich: der Aussage *sunt aliae insulae multae in septentrionali Britanniae oceano* entspricht die Erzählung der NSB implizit, die Reise des Brendan geht ja ins Meer nördlich von Britannien (wenn auch dieses nie genannt wird). Der Begriff *nauicula* erscheint häufig in der NSB. *Fere cunctae simul angustis distantes fretis* hat in § 40, 3 f. eine fast wörtliche Entsprechung *ad aliam insulam prope sibi iunctam interveniente freto non magno*. Die *heremitae ex nostra Scottia* haben in der NSB in der Figur des *procurator*, des *iuenis* (wenn der nicht nur eine andere Bezeichnung für den *procurator* ist, wie SELMER meint), der *familia* des Hl. Ailbe, den drei Chören und dem Eremiten Paulus ihr Gegenstück (und natürlich handelt es sich bei ihnen auch um geistliche Personen, wie der *aliquis presbyter religiosus*, der Informant des DICUIL). Davon leben die *familia* des Ailbe achtzig Jahre, Paulus bereits neunzig Jahre auf ihren Inseln, was etwa die gleiche Größenordnung wie *in centum ferme annis* darstellt.

Die Inseln bei DICUIL sind *plenae innumerabilibus ouibus ac diuersis generibus multis nimis marinarum auium*, was durch die Insel der Schafe und die Insel der Vögel in der NSB klar illustriert ist. Auf der Ausdrucksebene klingt *diversos greges ovium ... ita ut non possent ultra videre terram prae multitudine ovium* in der NSB § 31, 1 ff. deutlich an *plenae innumerabilibus ouibus* an.

Einen weiteren Anklang gibt es zwischen DICUILS *sed sicut a principio mundi desertae semper fuerunt ita nunc ... uacuae* und der Aussage über die *terra repromissionis* § 8, 2 *sicut illam vides modo ita ab initio mundi permanet*.

Keine klare Übereinstimmung gibt es zwischen den Entfernungsangaben bei DICUIL und den Reisezeiten der NSB (doch sind letztere symbolisch), und auch die *latrones Normannorum* spielen in der NSB keine Rolle.

Aber insgesamt sind die Übereinstimmungen zwischen DICUIL und der NSB doch zu augenfällig und zu groß, als dass es sich um bloßen Zufall handeln könnte. Die Frage ist, wie die Abhängigkeit und zeitliche Beziehung zwischen den beiden Werken beschaffen ist.

DICUIL schreibt offenbar aus eigener Erfahrung und Anschauung: *In aliquibus ipsarum habitauī, alias intraui, alias tantum uidi, alias legi*. „Auf einigen davon habe ich gelebt, einige habe ich betreten, einige nur gesehen, von anderen habe ich gelesen“ (vii 6). *...nuntiauerunt mihi clerici...* „...Geistliche haben mir berichtet...“ (11). *...presbyter ... mihi retulit...* „ein Priester hat mir erzählt...“ (17.) Jedoch *numquam eas ... in libris auctorum ... inuenimus* „haben wir sie nie in den Büchern der Fachleute gefunden“. Die Sache ist ihm ein solches Anliegen, dass er darüber in seinem Werk über Geographie, in dem er ansonsten praktisch nur antike Autoren zitiert, einige von ihm selbst verfasste Kapitel einfügt, auch, um seine eigene Heimat und deren Umgebung mehr ins Licht der internationalen Aufmerksamkeit zu rücken. Die Motivation für DICUIL ist einfach und nachvollziehbar und es wird wohl kaum notwendig sein, die Anregung für diese Kapitel in einer relativ phantastischen Seefahrer-geschichte zu suchen, die noch dazu zur Abfassungszeit von *De Mensura Orbis Terrae* (etwa erstes Viertel des 9. Jh.) wohl noch gar nicht geschrieben⁸⁸ war. Wenn die NSB den zeitlichen Primat hätte, wäre es außerdem auch unverständlich, warum DICUIL in seinem Werk zwar die Anregung betreffend die zahlreichen kleinen Inseln im Nordatlantik aufgegriffen haben sollte, aber dann kein Wort über die *terra repromissionis* verliert, die doch das Interesse der anderen Leser noch viel mehr gefesselt haben muss. Man kann also sicher voraussetzen, dass DICUIL der frühere Autor ist.

SELMER (1956) vermutet den Autor der NSB in fränkischen Klöstern in Lothringen⁸⁹. In diesem Kreis wird DICUILS Geographiebuch sicherlich nicht unbekannt gewesen sein und die wenigen Sätze über Inseln im Atlantik, von denen vorher noch nie jemand berichtet hatte, können leicht die Neugier des Publikums geweckt haben. In einem solchen Umfeld ist es gut vorstellbar, dass ein Ire, der selbst (direkte oder indirekte) Erfahrungen mit diesen Inseln hatte und auch heimische Erzählungen über seefahrende Mönche kannte, sich vom letzten Satz DICUILS *Numquam eas insulas in libris auctorum memoratas inuenimus* anregen ließ und die Geschichte über die Seefahrt des Hl. Brendan zu Pergament brachte. Dabei soll die Erzählung oder einige ihrer Kapitel (Schafsinsel, Vogelinsel, etc.) eine populäre Illustration zur wissenschaftlichen Darstellung bei DICUIL liefern, so wie heute populärwissenschaftliche Darstellungen neben rein wissenschaftlichen Abhandlungen erscheinen.

⁸⁸ James CARNEY setzt allerdings die Entstehung der NSB etwa 800 in Irland an (nach DUMVILLE 1976, 89)

⁸⁹ Seine Identifizierung des Autors mit dem Iren Israel des 10. Jh. ist aus chronologischen Gründen nicht haltbar (und selbst wenn die NSB aus dem 10. Jh. stammte, wäre die Festlegung der Autorenschaft auf Israel nicht mehr als ein *wild guess*).

APPENDIX C: LISTE IRISCHER ZÜGE UND MOTIVE IN DER NSB

In diese Liste irischer Züge der NSB sind keine Märchenmotive eingeschlossen, sondern nur solche Züge, die für das reale Leben im alten Irland (oder zumindest für das uns überlieferte) typisch sind und / oder sich von der Praxis in anderen Ländern unterscheiden.

Benennung der eigenen Kirchengründung als *cella*: § 11, 9; § 12, 9 (es kann sich hier aber auch wörtlich um die Klosterzelle handeln).

Chronologie, die auf irischem annalistischen Wissen aufbaut: gerechnet vom Tod Patricius und Ailbes (§ 60, 1 f.), vom Tod Patricius' (§ 140, 8 f.).

Drang zum Pilger- und Eremitendasein: von Mernóc (§ 3, 4), vom zweiten überzähligen Bruder (§ 92, 5).

Fasten gegen einen Ranghöheren zur Durchsetzung einer Forderung: Brendan fastet vierzig Tage vor seiner Abreise (gegen Gott?) (§ 15, 2); die drei später gekommenen Brüder fasten gegen Brendan (§ 18, 4 f.).

Fasten vor einer großen Unternehmung: Brendan fastet vierzig Tage vor seiner Abreise (?) (§ 15, 2).

Fehlen von Feuer: § 60, 4 (?).

Figurae Etymologicae: → § 9, 1 *exsultabant exsultatione*.

Grammatische Einflüsse des Altirischen: altirische Genitive *Finlocha* (§ 1, 1), *Alti* (§ 1, 1), *Neil* (§ 2, 3); kopulalose Sätze (?) (z.B. *de potu quantum volebant* (§ 24, 4); *a*-Konjunktive *intramus, cantamus* (§ 61, 11); Verbalnomina (?) z.B. *aditus / receptio unius navis* (§ 21, 2), *in occursum meum* (§ 3, 9); Nominativi pendentes, um das Satzthema auszudrücken z.B. *duo vero, qui supersunt...* (§ 67, 6 f.).

Irische Eigennamen: *Brendanus* (§ 1, 1 ff.), **Findlug*⁹⁰ (§ 1, 1), **Alte* (§ 1, 1), **Eogenus* (§ 1, 2), *Barrindus* (§ 2, 3 ff.), **Níall* (§ 2, 3), **Mernóc* (§ 3, 3 ff.), **Énde* (§ 15, 7), **Ailbeus* (§ 52, 7 ff.), *Patricius* (§ 60, 1 ff.), *Iasconius* (§ 39, 8).

Irische Ortsnamen (teilweise latinisiert): *Stagnum Len* (§ 1, 2), *regio Mumenensium* (§ 1, 2), *Saltus Virtutum Brendani* (§ 2, 1 f.), *Mons Lapidis* (§ 3, 4 f.), *Insula Deliciosa* (§ 3, 5), *Sedes Brendani* (§ 16, 5), *Insula Deliciarum* (§ 149, 5).

Lexikalische Einflüsse des Irischen: *filius nepotis* (§ 1, 1), *laetitia* für „Willkommen“ (§ 2, 8 ?), *frenum* für „Halsgehänge“ (§ 23, 3 ff.), *usque ad diem iudicii* für „für immer“ (§ 27, 7 f.), *obsequium* für „Fußwaschung“ (§ 33, 7), *scalta* (§ 93, 5 ff.), *umbra* für „Reflexion“ (§ 111, 4), *alii* für „einige“ (§ 110, 2 ff.).

Namensformel: Vorstellung des Titelhelden *Brendan* (§ 1, 1f.), Vorstellung des *Barrind* (§ 2, 3).

Ort des Grabes: von den überzähligen Brüdern (§ 28, 3, 4 f.), von Brendan (§ 67, 5 f.), von Patricius (§ 137, 4), von Paulus (§ 137, 8 f.).

Peregrinatio als Strafe: § 137, 6 f. (?).

procurator „Prior“ eines Klosters: § 15, 4.

Prostration: von Barrind (§ 2, 5), von Brendan (§ 12, 2), vom *senex* der Insel des Ailbe (§ 55, 3 f.).

⁹⁰ Eigennamen, die in der zitierten Form in der NSB nicht belegt sind, kennzeichne ich mit *.

Prostration vor einem Ranghöheren: die drei überzähligen Brüder vor Brendan (§ 18, 3), der *procurator* vor Brendan (§ 32, 4).

Schiff auf dem Meer treiben lassen: § 19, 8 f.; § 74, 4; § 103, 1 f.; § 138, 4 f.

Schiffsbau: § 17.

Segen bei der Abreise erteilen: → § 11, 8 *accepta benedictione*.

Tieropfer⁹¹: zu Gründonnerstag (§ 30, 8 f), zu Ostersonntag (§ 79, 4), auf der Insel der drei Chöre (§ 97, 5 f).

Vegetarische Diät: § 4, 5 f., § 91, 7 ff.

Vergleich der Mönche mit Bienen (?): von Mernóc und seinen Mönchen (§ 4, 2).

Wortfolge: Reihenfolge der Wörter in *spe et fide et caritate* (§ 4, 4).

Zahlenangaben: 3000 Mönche unter einem Abt (übertriebene Angabe) (§ 1, 3 f.), 24 Mönche des Ailbe (§ 59, 9).

Zitierung eines altirisch Hymnus (Colmans Hymnus) (?): § 85.

⁹¹ Ich weiß aber nicht, ob dies ein besonderer irischer Zug ist. Jedenfalls ist er auffällig.

APPENDIX D: DAS LITURGISCHE VOKABULAR DER NSB

Dieser Exkurs ist dem liturgischen, aber auch dem allgemein kirchlichen und klösterlichen Spezialvokabular der NSB gewidmet und folgt dem Schema der Untersuchung Elisabeth KASCHS *Das liturgische Vokabular der frühen lateinischen Mönchsregeln*. Im ersten Teil der Untersuchung werden die in der NSB belegten Wörter nach den Lemmata von KASCH angeordnet und dahingehend untersucht, in welchen Bedeutungen sie vorkommen. Im zweiten Teil sind diejenigen Wörter der NSB behandelt, die bei KASCH nicht vorkommen. Zweck dieses Exkurses ist, das gesamte Material ohne weitere Schlussfolgerungen gesammelt und geordnet darzustellen, damit es später Fachleuten für liturgische Fragen als Arbeitsbasis dienen kann.

1. TEIL

1. Die Versammlung der Klostergemeinschaft zum Gebet:

Die Begriffe *coetus*, *collecta*, *conventus* und *synaxis* erscheinen in der NSB nicht.

congregatio:

Congregatio erscheint in § 12, 1 und § 13, 1 für die Klostergemeinschaft des Hl. Brendans und in § 98, 7 f. für die gesamte Gemeinschaft der Insel der drei Chöre. Die in frühen Mönchsregeln belegte liturgische Verwendung im Sinne von „Gebetsversammlung der Brüder“ (ib. 8) kommt nicht vor.

2. Die Bezeichnungen für das Stundengebet im allgemeinen:

Die Begriffe *caerimonia*, *canon*, *functio*, *ritus*, *sacrificium* und *sollemnitas* (in diesem Sinne) erscheinen in der NSB nicht.

cursus:

Dieses Wort wird nur in § 64, 4 ff. *finitis omnibus secundum ordinem cursus diei omnes ... festinabant ad completorium* verwendet. Da in den Paragraphen davor der Tagesablauf (zumindest des Nachmittags und des Abends) und das Essensritual auf der Insel des Hl. Ailbe geschildert werden, ist vermutlich mit *ordo cursus diei* der „(von einer Mönchsregel?) geregelte Tagesablauf“ gemeint.

Aus dem Zusammenhang ist nicht zu erkennen, ob *cursus* hier gemäß seiner bei KASCH behandelten Spezialbedeutung nur die Gebete zu den kanonischen Stunden meint. Gegen diese Auffassung als „Stundengebet“ spricht, dass dieses sämtliche Stunden des ganzen Tages einschließen müsste, während an dieser Stelle das *completorium* noch ausdrücklich ausgenommen ist.

laus (laudare):

In der allgemeinen Bedeutung „Gott (in Form von Gebeten) Lob darbringen“ finden sich *laus* / *laudare* an folgenden Stellen der NSB: § 44, 11; § 47, 4 f. (in einem Psalmenzitat); § 82, 12; § 95, 6, 9; § 96, 6, 7 (alle vier Stellen Psalmenzitate); § 143, 2 und § 147, 4. In § 48,

8 und § 66, 8 lässt sich nicht eindeutig feststellen, ob es sich um Gotteslob oder Stundengebete handelt; am besten sieht man diese beiden Beispiele als Übergangsfälle vom allgemeinen zum speziellen Gebrauch. Die Spezialbedeutung „Stundengebet“ liegt in § 48, 3 *sicut in matutinis laudibus* vor, was wohl „wie zur Matutin (bzw. nach heutiger Nomenklatur Laudes)“ heißen muss.

missa:

Missa hat in der NSB hauptsächlich die Bedeutung der (sonntäglichen) Messfeier: in § 33, 5; § 37, 4, 5; § 79, 2 und § 143, 2, 3 bezeichnet es die traditionell auf dem Rücken des Iasconius gefeierte Messe zum Ostersonntag. In § 50, 3 ist der Pfingstgottesdienst gemeint und in § 107, 2 und § 108, 7 die Messe zur *festivitas St. Petri apostoli*, die allerdings nicht auf einen Sonntag festgelegt ist. Ein Gebrauch von *missa*, wo keine Festlegung der Bedeutung auf „Messfeier“ oder „Gottesdienst ganz allgemein“ möglich ist, liegt in § 109, 1 vor. In § 60, 6 muss *missa* offensichtlich „Gottesdienste jeder Art untertags“ heißen (und somit hauptsächlich Stundengebete meinen), da es im Gegensatz zu *vigiliae* „Gebete und Gottesdienste in der Nacht“ gebraucht ist.

§ 79, 2 und § 143, 2, 3 geben Auskunft darüber, wann die Messfeier stattzufinden hatten: im ersten Fall heißt es, dass sie von den *vigiliae matutinae* bis zur *tertia hora*, im zweiten Fall dass sie *mane*, im Gegensatz zu den nächtlichen *laudes*, gefeiert wurden. Besonders ersteres ist auffällig früh im Vergleich zur Regel des CASSIAN, der die Messe zwischen Terz und Sext stattfinden lässt (KASCH 1974, 23).

officium:

In der NSB erscheint dieser Begriff in der Bedeutung „die Gebetspflicht zu einer bestimmten kanonischen Stunde“ nur in § 65, 6 f., wo er sich auf das *completorium* bezieht. Dass es dabei eine Psalmengebetsordnung gab, geht aus dem folgenden Satz hervor, wo mit *consummato ordine psallendi* auf das vorhergehende *officium* Bezug genommen wird.

Der Ausdruck *divinum officium peragere* in § 112, 7 lässt sich nicht klar einordnen. Es handelt sich wohl um einen außerordentlichen, spontanen Dankgottesdienst anlässlich des Fundes eines Kelchs und einer Schale in der im Meer stehenden Säule. Auch in § 142, 10 ist die Bedeutung nicht völlig klar, aber *peracto officio diei sancti* bezieht sich vermutlich auf die gesamte Gebetspflicht und auf sämtliche Gottesdienste am Karsamstag.

opus dei:

Opus dei „der Dienst an Gott“ wird in der NSB nur für den gemeinschaftlichen Gottesdienst verwendet. Explizit wird das in § 4, 4 gesagt. Den Gottesdienst einer bestimmten Tagzeit meint es in § 25, 5. In § 24, 5 und § 46, 10, die jeweils unmittelbar auf eine *cena* folgen, könnte die Komplet gemeint sein, aber auch der Abschluss der Gesamtheit der Offizien eines Tages. Ob das *opus divinum* in § 30, 8 die Feier einer kanonischen Stunde oder ein außertourlicher Gottesdienst ist, lässt sich nicht feststellen.

Im Ausdruck *omnia ... ad opus diei festi necessaria* (§ 50, 4) ist mit *opus* nicht ein Gottesdienst gemeint, sondern es handelt sich um die komplexe Präposition *ad opus* „für“, wie auch z.B. in § 140, 5 f. *ad opus manuum* „für die Hände, zum Waschen der Hände“.

oratio:

Oratio bedeutet in der NSB „Gebet im allgemeinen“ (§ 54, 1), bzw. „privates Gebet“ (§ 2, 5; § 37, 1 (in der Nachtwache vor dem Ostersonntag); § 47, 3 dass.). In § 57, 10 bezeichnet es ein Begrüßungsgebet, bzw. einen Begrüßungshymnus. Die Verwendung in § 95, 4 f. *et orationem ut supra* „und das Gebet wie oben“ erscheint etwas rätselhaft, doch bezieht sich diese Formulierung wohl auf den Psalmvers *Ibunt sancti...* in § 94, 2 f. und die Art, wie er vorgetragen wird.

Oratio kommt in der NSB offensichtlich nicht als Bezeichnung für das Stundengebet oder das Gesamtoffizium vor.

3. Die Tagzeiten:

Die Begriffe *completa*, *completio*, *completorii*, *diurnus*, *duodecima*, *lucernarium*, *nocturnus*, *prima* und *secunda* erscheinen in der NSB nicht.

completorium:

Das *completorium* erscheint zweimal als letztes Stundengebet des Tages, in § 4, 6, wo die Brüder danach bis zum Morgen schlafen gehen, und in § 64, 6. Die Komplet findet ganz klar in beiden Fällen nicht im Schlafsaal statt, sondern in der Kirche.

KASCH (1974, 54) gibt an, dass *completorium* nicht die gewöhnliche Form dieses Wortes ist, sondern dass es in der *Regula Benedicti* meist, in der *Regula Magistri* immer als maskuliner Plural verwendet wird. Neutrum Singular *Completorium* ist nur in der anonymen *Regula ad Virgines* gebräuchlich.

hora:

Hora erscheint erstens, verbunden mit einer Ordinalzahl, zur Bezeichnung der Uhrzeit. So in § 21, 2; § 34, 7; § 77, 6; § 95, 1 (*hora quarta* - der einzige Fall, wo eine nichtkanonische Stunde als Uhrzeit verwendet wird); § 99, 2; § 111, 5; § 128, 1 (*vespertina hora* „Abendzeit“); § 139, 1. Weiters erscheint es in einem Fall, der als Übergangsbeispiel zwischen Uhrzeit und kanonischer Zeit gewertet werden kann, da eine klare Entscheidung aufgrund des Inhalts nicht möglich ist: § 79, 3 *ad tertiam horam* kann man wohl entweder als „bis zur Terz“ (mit der Betonung, dass danach eben die Terz zu feiern ist) oder neutral als „bis neun Uhr“ (ohne anschließende Gebetsverpflichtung) auffassen. In allen übrigen Fällen (wo es nicht die Zeitdauer ausdrückt, wie in § 5, 9; § 46, 5; § 47, 6; § 49, 11; § 80, 6 und § 146, 1) meint *hora* eine bestimmte kanonische Stunde. So in § 46, 1 (*vespertina hora* „Vesper“); § 48, 3 f. (*ad horam tertiam*); § 95, 5 (*ad horam nonam*). In § 65, 7 heißt *hora* ohne weitere Qualifizierung „kanonische Stunde“.

matutinus:

Matutinus wird in der NSB nur adjektivisch verwendet, was insofern auffällig ist, als das laut KASCH (1974, 61 ff.) für ältere Mönchsregeln typisch ist, während beim jüngsten der von ihr behandelten Autoren, COLUMBANUS, das Wort nur mehr substantivisch gebraucht wird. Außerdem erscheint es bei KASCH vorwiegend als Maskulinum, bzw. als Adjektiv mit maskulinen Nomina, in der NSB aber ausschließlich mit Feminina. Einmal kommt es in der Verbindung *in matutinis laudibus* vor (§ 48, 3), was wohl „zur Matutin (nach heutiger

Nomenklatur *Laudes*)“ heißen muss. Zweimal erscheint *matutinus* in der Verbindung *usque ad vigiliis matutinas*, in § 79, 1 f. und § 96, 5.

Im Altirischen ist feminines *matan*, *maiten* (< *matutina*) (neuirisch *maidin*) das gewöhnliche Wort für den „Morgen“.

nona:

Die *nona* kommt meist in Kombination mit *hora* vor, nur einmal (§ 48, 6) erscheint sie selbständig, doch ist *hora* von ein paar Zeilen darüber logisch zu ergänzen. Wie auch bereits bei *hora* gesagt, lässt sich der Name dieser Tagzeit entweder als bloße Angabe der Uhrzeit (§ 21, 2; § 99, 2; § 111, 5; § 139, 1) oder als Bezeichnung einer konkreten kanonischen Stunde, der „Non“ (§ 48, 6; § 95, 5), verwenden.

Im Altirischen bezeichnet feminines *nóin* (< *nona*) die „kanonische neunte Stunde“, als auch ganz allgemein den „Nachmittag“ und in späterer Zeit auch „Mittag“.

sexta:

Auch *sexta* kann die Uhrzeit (§ 34, 7; § 77, 6) oder die kanonische Stunde (§ 48, 5; § 95, 2) bedeuten. In den beiden letzten Fällen steht *sexta* ohne *hora*.

tertia:

Tertia erscheint zweimal in der Bedeutung der „Terz“ (§ 48, 3; § 97, 4 ohne *hora*, und ohne, dass es aufgrund einer Vermeidung von Wiederholungen weggelassen worden wäre), und einmal in einer Übergangsbedeutung zwischen kanonischer Stunde und Uhrzeit (§ 79, 3).

Tertia wurde als feminines *teirt* ins Altirische entlehnt.

vesper, vespera, vespertina, vespertinale:

Ein verlässlicher Überblick über den Gebrauch dieser Wörter in der NSB ist schwierig zu erstellen, da die einzelnen Handschriften unterschiedliche Formen bieten und die Entscheidung, welche Form in den Text zu nehmen ist, vielfach von der persönlichen Theorie zur Verwendung der Ausdrücke für „Abend, Vesper“ abhängt.

Nach KASCH (1974, 80 f.) bieten die Mönchsregeln kein Beispiel für *vesper* (dekliniert nach o- und konsonantischer Deklination) in einem liturgischen Sinn, während *vespera* sowohl in der Bedeutung des Abendoffiziums, als auch profan für „Abend“ vorkommen kann (obwohl die liturgische Verwendung überwiegt). Manche Regeln verwenden *vespertinus* als Adjektiv sowohl für das liturgische, als auch für das profane Wort, BENEDIKT aber gebraucht es nur im liturgischen Sinn. Die Form *vespertina* erscheint in den Mönchsregeln offenbar gar nicht. Dagegen kommt in der NSB die Bezeichnung *lucernarium* für „Abendoffizium“ nicht vor.

In § 2, 3; § 142, 11 und § 145, 6 ist konsonantisches *vespere* in der profanen Bedeutung „Abend“ sehr gut, bzw. ausschließlich bezeugt.

In § 19, 11 ist die feminine Form gut bezeugt, jedoch lässt sich keine hundertprozentige Entscheidung über die Bedeutung treffen: zwar scheint es „Abend“ zu heißen, doch wäre auch eine Übersetzung „sie aßen immer zur (= vor / nach der?) Vesperzeit“ denkbar. Die gleiche Sicherheit in der Überlieferung und Unsicherheit in der Bedeutung gilt für § 126, 2

(zweimal), wobei das Gewicht mehr Richtung „Abend“ geht. Beim zweiten Mal sollte der Plural *vesperas* aufgrund der Beleglage vorgezogen werden. In § 125, 3 ist *vespera* recht gut für „Abend“ bezeugt. In § 47, 5; § 61, 11, 12 ist die feminine Form für die kanonische Stunde sehr gut belegt.

Die Überlieferungslage in § 88, 5 ist sehr unsicher. Die Hss. NPHM sowie SELMER haben -os; CK (aus -os korrigiert) Q sowie SELMERS O -as; L sowie SELMERS BS -am; FR haben -um. Die Variante -um kann vernachlässigt werden, da F notorisch den Text gegen die Tendenz aller anderen Hss. verbessert; somit bleibt nur R als Zeuge dafür, was als Basis wohl zu gering ist. L neigt ebenfalls dazu, Lesungen zu bieten, die von allen anderen Hss. abweichen, was auch leicht gegen -am spricht. Die *lectio difficillima* ist sicherlich die auf -os, doch spricht gegen sie, dass *vesper* in den Fällen, wo es eindeutig maskulin ist, konsonantisch dekliniert wird. Die nicht eindeutig festlegbare Bedeutung erschwert die Lage in diesem Fall zusätzlich. Die Stelle scheint „bis zum Abend“ zu heißen, doch es kann auch die Vesper im Sinne der Uhrzeit verwendet sein.

Eine ähnliche Situation findet sich in § 95, 7, mit dem Unterschied, dass die Bedeutung „Vesper“ hier sicher ist. *Vesperam* haben LOV, -as ABFKP (aus -os korrigiert) und S, -os haben CMNQ, sowie SELMER. HR bieten jeweils Abbrüviaturen, die nicht weiterhelfen. Auch hier plädiere ich gegen *vesperam*, weil es die *lectio facillima* ist und die schwächste Bezeugung hat (noch dazu in L). Gegen *vesperos* spricht neben dem Argument der Deklinationsklasse, dass die maskuline Form ansonsten nicht in der Bedeutung „Abendoffizium“ zu erscheinen pflegt, doch ist das natürlich eine zirkuläre Argumentation.

Für eine Pluralform *vesperae* lässt sich als Argument anführen, dass es von den Pluralia *vigiliae*, *laudes vespertinae* und (*laudes*) *matutinae*, die ebenfalls Gebetszeiten in der dunklen Hälfte des Tages bezeichnen, sowie vom hin und wieder vorkommenden Plural *missae* analogisch beeinflusst wurde. Ein femininer Akkusativ Plural *vesperas* konnte dann leicht von Schreibern, die mit einer solchen Form nicht vertraut waren, in beide Richtungen, zu einem femininen Akkusativ Singular und zu einem maskulinen Akkusativ Plural, umgeformt werden.

Vespertinus ist in § 46, 1 (*vespertina hora*) als Adjektiv zu „Vesper(?)“ und in § 128, 1 (dass.) als Adjektiv zu „Abend“ bezeugt.

Vespertinale erscheint in § 62, 1 in der merkwürdigen Verbindung *debitum vespertinale* „was sich zur Vesperfeier gehört = Vesperoffizium“ und ist offenkundig als Adjektiv zum Abendoffizium gebildet. Man könnte einerseits vermuten, dass für den Autor der NSB *vespertinus* lediglich eine profane Bedeutung besaß (was sich wieder auf die Übersetzung von § 46, 1 auswirkt), sodass eine eigene Form für das liturgische Adjektiv geschaffen werden musste. Andererseits könnte der Autor ein in seiner ‘Adjektivität’ übermarkiertes Wort wie *vespertinale* (das aus den drei Adjektivsuffixen -to-, -ino- und -ali- zusammengesetzt ist) benutzt haben, um *debitum*, das ja selbst eigentlich ein Adjektiv ist, deutlicher als Substantiv hervorzuheben.

Abschließend lässt sich bemerken, dass die NSB die Beobachtungen KASCHS im großen und ganzen bestätigt: maskulines *vesper* wird nur profan, feminines *vespera* liturgisch und profan verwendet. *Vespertinus* dürfte als Adjektiv für beide Bedeutungen fungieren. Die Sonderform *vespertinale* ist Adjektiv zu „Abendoffizium“.

Im Altirischen wurde *vesper* als maskuliner *o*-Stamm *fescor* „Abend, Vesper“ und als *espartu* (femininer *n*-Stamm), *espartae* (maskuliner *yo*-Stamm) und *espart* (maskuliner *o*-Stamm) entlehnt.

vigiliae:

Im Zusammenhang mit dem Hl. Brendan und seinen Brüdern bezeichnen *vigiliae* das Durchwachen, bzw. Feiern von Gottesdiensten (§ 33, 5) in der Nacht auf den Ostersonntag, wobei es nicht ganz klar ist, welche Bedeutung im Einzelfall überwiegt (§ 37, 1). Aus § 79, 2 wird klar, dass die Brüder die Nacht auf Ostersonntag mit privatem Gebet verbrachten und sich erst zur dritten Vigil zum gemeinsamen Gottesdienst zusammenfanden. Entsprechend heißt das Verbum *vigilare* im Zusammenhang mit Brendan und seinen Mönchen „die ganze Nacht wachbleiben“ (§ 78, 6; § 79, 1), wobei sich die Bedeutung natürlich zu „die Nacht mit Gebeten verbringen“ verlagern kann⁹². Auch das Kompositum *evigilare* kann, außer „aufwachen“ (§ 47, 1; § 49, 11), „wachbleiben“ (§ 69, 1) bedeuten.

Im Altirischen wurde *vigilia* als femininer Singular *figel(l)* entlehnt.

4. Die Gebete des Offiziums:

Die Begriffe *ambrosianum*, *amen*, *antiphona*, *benedictio*, *canticum*, *cantilena*, *commemoratio*, *directaneus*, *evangelium*, *gloria*, *inpositio*, *kyrie eleison*, *laudes*, *lectio*, *litanía*, *passio* (im Sinne von Märtyrerpassionen), *pater noster*, *prex*, *responsorium* und *rogus dei* erscheinen in der NSB (zumindest in der Bedeutung als Teil des Offiziums) nicht.

alleluia:

Dieser „Ausdruck der Freude in der Liturgie zu Festzeiten“ (KASCH 1974, 89) erscheint nur einmal, in § 97, 5, und gibt laut SOCHER (1990, 124) nur an, dass der betreffende Psalm (114) zu den ‘Hallelujapsalmen’ gehört.

capitellum:

Capitellum selbst erscheint in der NSB nicht, jedoch einmal das Wort *capitulum*, um einen (Begrüßungs)vers zu bezeichnen (§ 57, 2 f.). KASCH (1974, 104) weist auf die Ähnlichkeit der Verwendung von *capitellum* und *versus* in verschiedenen Mönchsregeln hin. Diese Stelle in der NSB weist in eine ähnliche Richtung.

hymnus:

Dieser Begriff wird in der NSB nur in der Bedeutung „Lobgesang (Gottes)“ verwendet. Zweimal erscheint er als Zitat im Psalm *Te decet hymnus, Deus, in Sion* (§ 46, 3; § 95, 7), ebenfalls zweimal bezeichnet er den Gesang der drei Jünglinge im Feuerofen (§ 78, 4, 5). In § 57, 2 bezeichnet er nicht näher erläuterte festliche Gesänge, die anscheinend bei der Begrüßung der Gäste gesungen wurden.

Hymnus kommt nicht in der Bedeutung „Psalm“ oder „Lied eines frühchristlichen Dichters“ vor, zwei Bedeutungen, die KASCH ebenfalls behandelt.

⁹² In § 118, 7 wird *vigilate* wohl „Seid wachsam, passt auf“ heißen.

psalmus:

Psalmus bezeichnet in der NSB nur konkrete Psalmen (§ 95, 4, 5, 9; § 96, 9; § 97, 2). Interessanterweise wird der Begriff nur bei der Schilderung der Insel der drei Chöre verwendet, aber nie an anderen Stellen der NSB, obwohl doch Psalmenverse sehr zahlreich zitiert werden. Auch die Existenz eines Psalteriums ist nur in § 96, 8 belegt. Wie aus den angeführten Stellen deutlich hervorgeht, ist die Form der Darbietung der Psalmen die, sie zu singen (*cantare*). Allerdings wird für „Psalmen singen“, wenn der konkrete Psalm nicht näher bestimmt ist, nicht *cantare*, sondern *psallere* verwendet (→ **psallere**).

versus:

Von diesem Wort wird überwiegend die Deminutivform *versiculus* gebraucht, ohne dass es dabei einen deutlichen Bedeutungsunterschied zwischen den beiden Wörtern gäbe⁹³. Das Wort kann auf einen einzelnen Psalmvers (als eigenes Gebet, vgl. KASCH 1974, 142) verweisen (§ 47, 2; § 48, 4; § 65, 1, 3; § 76, 7; § 94, 4), als auch vielleicht in § 46, 5 als *pars pro toto* auf den gesamten Psalm. Es kann sich aber auch auf Hymnen und Gebete beziehen, die einer anderen als der Psalmentradition entstammen, bzw. vom Beter selbst formuliert wurden, so beim ‘Begrüßungshymnus’ § 57, 6 (für eine Parallele in der *Regula Magistri* vgl. KASCH 1974, 145) und bei Brendans Anrufung Gottes § 86, 1. Die Verwendung in § 63, 7 wirkt sehr allgemein, doch wird wohl das Singen von Psalmenversen zu verstehen sein.

KASCH (1974, 146) weist darauf hin, dass der Deminutiv *versiculus* in der Regel des COLUMBAN häufig begegnet. Darin sollte man aber für die NSB keinen besonderen, irischen Zug sehen: KASCH sieht im columbanischen *versiculus* einen Einfluss CASSIANS.

5. Gesang und Gebet:

Die Begriffe *colligere*, *combinare*, *conternare*, *complere*, *disciplina*, *explere*, *implere*, *imponere*, *iungere*, *melodia*, *prolixus*, *pronuntiare*, *recensere*, *recitare*, *respondere*, *rogare*, *ruminare*, *superponere* und *volvere* erscheinen in der NSB nicht.

agere:

Das Simplex *agere* selbst kommt in der NSB nicht vor, doch das Kompositum *peragere* erscheint dreimal in Verbindung mit dem Gottesdienst: § 46, 10 *opus dei peragere*, § 112, 7 *divinum officium peragere* und § 142, 9 f. *peracto officio diei sancti*.

Zu einer ähnlichen Verwendung von Verben mit der Bedeutung „zu Ende bringen“ in Verbindung mit dem Gottesdienst → **consummare**, **finire**, **perfinire**.

canere:

Canere kommt als eigenständiges Verb in der NSB nicht mehr vor. Nur als Partizip Präsens (mit abhängigem Objekt *carmen*) erscheint es einmal in § 96, 4. Ansonsten ist es durchgehend durch das ursprüngliche Intensivum *cantare* ersetzt.

⁹³ Zur Frage einer eventuellen semantischen Differenzierung → § 3, 1 **filiolus meus**.

cantare:

Cantare ist das übliche Wort für „singen“ in der NSB und hat *canere* vollständig verdrängt. Nur selten wird es im eigentlichen Text⁹⁴ der NSB absolut verwendet (§ 47, 6; § 108, 1), ein weiteres Mal in einem Psalmenzitat (§ 96, 6). Ansonsten hat es immer ein Objekt aus dem liturgischen Bereich bei sich, was zeigt, dass die Gottesdienste gesungen wurden. Gesungen werden können Hymnen (§ 78, 4), einzelne Verse von Psalmen (§ 46, 2; § 48, 1; § 52, 9 f.; § 58, 2; § 65, 3; § 80, 2; § 94, 1, 4), ganze Psalmen (§ 95, 2, 7, 9 f.; § 96, 5, 7; § 97, 2), wobei die Belege der beiden letzteren Kategorien auseinanderzuhalten schwierig ist. Von einzelnen Gesangsstücken kann *cantare* auch auf ganze kanonische Stunden und Gottesdienste übertragen werden. So erscheint es mit dem Objekt *vesperas* in § 61, 11, 12, mit *officium quod pertinet ad hanc horam* in § 65, 6, und mit *missam / missas* in § 37, 4, 5; § 50, 4 und § 143, 2. Schließlich kam man noch ganz allgemein die *laus Dei* singen, so in § 66, 8 und wiederum § 143, 2.

Das Nomen *cantus* wird für den Hahnenschrei (§ 4, 7), Vogelgesang (§ 50, 2) und den Gesang der drei Chöre auf der gleichnamigen Insel (§ 96, 1) verwendet.

chorus:

Chorus in § 63, 5 meint offensichtlich zwei Gruppen aus je zwölf Mönchen, die beim Gottesdienst zu jeweils einer Seite des Abtes stehen und abwechselnd singen.

dicere:

Dicere mit einem Objekt aus dem liturgischen Bereich findet sich nur einmal in § 57, 2, nämlich *dicentes ... capitulum*. Zahlreich sind jedoch die Fälle, wo es praktisch im Sinne eines modernen Doppelpunkts nach einem Verb des Sprechens ein Psalmenzitat einleitet. Diese Beispiele habe ich jedoch nicht berücksichtigt.

legere:

Legere kommt in der NSB nicht in liturgischem Zusammenhang vor. An den zwei Stellen seines Vorkommens bedeutet es „etwas irgendwo gelesen haben und daher darüber Bescheid wissen“ (§ 68, 12; § 99, 6). An keiner Stelle der NSB werden Lesungen irgendeiner Art für die Liturgie erwähnt.

modulatio:

Für die beiden Vorkommen dieses Wortes in der NSB passt die Übersetzung mit „Melodie“ am besten, wobei die Bedeutung in § 46, 6 mehr zu „Lied“ hin tendiert, in § 48, 2 mehr zu „Gesangsstil“.

orare:

Orare bezeichnet in der NSB absolut verwendet das private Beten zu Gott, dem man sich außerhalb der offiziellen Gottesdienstzeiten widmet (§ 25, 4; § 78, 6). Mit einem indirekten Objekt bedeutet es „für jemanden beten, zu jemandes Gunsten Gott bitten“, was ebenfalls außerhalb der fixen Gebetszeiten stattfindet (§ 22, 7; § 26, 9; § 98, 10).

⁹⁴ Unter 'eigentlichem Text' werden die Erzählpassagen, zum Unterschied von den Psalmenziten, verstanden.

deprecari:

Orare semantisch nahe steht *deprecari* und dessen Verbalnomen *deprecatio*. Es kann in der Bedeutung „flehentlich jemanden bitten“ vorkommen, wobei meistens Gott gemeint ist (§ 42, 8, 10; § 53, 8; auch das Verbalnomen in diesem Sinn § 43, 6), einmal der Hl. Brendan (§ 38, 3). Wie *orare* kann es aber auch im Sinne von „Gott für jemanden flehentlich bitten“ verwendet werden (§ 26, 10 f.; § 72, 8).

psallere:

Psallere kann absolut im Sinne von „Psalmen singen“ verwendet werden (§ 48, 3; § 65, 8; § 107, 6). Da die Psalmen Gott zur Ehre gesungen werden, kann Gott als indirektes Objekt erscheinen (in einem Psalmenzitat: § 48, 4 f.). Schließlich lässt sich das Wort in der Bedeutung von „singen“ mit einer konkreten Verszeile (§ 48, 6 f.) als direktem Objekt konstruieren. Offensichtlich ist die Anwendung dieses Wortes in der NSB tatsächlich auf die Psalmen beschränkt (jedenfalls lässt sich kein Gegenbeispiel finden), wohingegen KASCH (1974, 191) angibt, dass *psallere* in den Mönchsregeln als Synonym zu *dicere* oder *canere* / *cantare* verwendet werden kann.

Die beiden zum Ausdruck von „Psalmen singen“ möglichen Begriffe, *psallere* und *psalmos cantare*, sind in der NSB klar verteilt: *psallere* kommt hauptsächlich auf der Insel der Vögel § 48 vor, *psalmos cantare* nur in Kapitel 17 auf der Insel der drei Chöre.

5. Der Ort des Gebets:

Die Begriffe *conventiculum* und *locus orationis* erscheinen in der NSB nicht.

altare:

Im Text der NSB erscheinen Altäre nur in der Schilderung der Kirche des Hl. Ailbe (§ 62, 4, 5; § 63, 1; § 68, 3). Es handelt sich dabei um drei kristallene Altäre, einer in der Mitte, die beiden anderen wohl auf der Seite, wobei vor dem mittleren drei, vor den anderen je zwei Leuchter stehen. Einmal erscheint *altare* in einem Psalmenzitat (§ 80, 5).

ecclesia:

Ecclesia bezeichnet in der NSB hauptsächlich das Kirchengebäude (auf der Insel des Ailbe: § 60, 7; § 61, 3 f., 5, 11; § 62, 2; § 63, 4; § 66, 1). Lediglich in § 4, 4 ist die Verwendung unklar: hier könnte es die Gemeinschaft zum Gottesdienst oder auch das Gebäude, in dem dieser stattfindet, meinen.

oratorium:

Oratorium kommt nur einmal in einer recht unspezifischen Verwendung als Ort einer Ratsversammlung Brendans vor (§ 13, 2).

scola:

Nach KASCH (1974, 210) ist unter *scola* in den Mönchsregeln gewöhnlich ein Aufenthaltsraum zu verstehen. Diese Bedeutung passt für § 98, 11 sehr gut, wo dann damit der Schlaf- und Aufenthaltsraum der jungen Männer auf der Insel der drei Chöre bezeichnet würde. Die Verwendung als Synonym für Kloster, die KASCH (1974, 211) für die *Regula*

Magistri und die RBen. anführt, wird hier wohl nicht anzusetzen sein, denn dann müsste man aus der Formulierung *secutus est ... iuvenes ad eorum scolam* „er folgte den Jünglingen zu ihrer scola“ folgern, dass jede der drei Gruppen auf der Insel ein eigenes Kloster besäße.

6. Die liturgische Haltung:

Die Begriffe *curvare*, *inclinare*, *procidere* und *procumbere* erscheinen in der NSB nicht.

erigere:

Dieses Wort erscheint nur einmal in der NSB, und da auch nicht medial / reflexiv als Synonym zu *surgere*, sondern transitiv „jemanden nach dem Gebet aufrichten“ in § 2, 6.

flectere:

Wie auch KASCH für die Mönchsregeln angibt, tritt dieses Verb üblicherweise in Verbindung mit *genu*, *genua* auf. Jedoch erscheint es in der NSB nicht im liturgischen Zusammenhang, sondern nur als Zeichen der Ehrerbietung einem Ranghöheren gegenüber. In § 61, 6 f. *flectentes genua* wird diese Reverenz dem Abt und seinem Gast gegenüber dargebracht, in § 63, 9 f. *genuflectabat* dem Abt.

humiliare:

Das Verbum *humiliare* kommt einmal vor, um die Macht Christi über alles Lebende auszudrücken (§ 107, 9). Das Nomen *humilitas* drückt die Haltung einem Gast gegenüber aus (§ 66, 5).

levare:

Dieses Wort ist mit seinem Kompositum *elevare*, im Gegensatz zu *erigere*, das gebräuchlichere in der NSB, um das transitive / reflexive „Auf- / Erheben“⁹⁵ auszudrücken. Jedoch ist der liturgische Gebrauch rar und auf *elevare* beschränkt. Für das Aufstehen nach einem Gebet erscheint es nur in § 27, 1 (zweimal). In den beiden anderen Fällen seines Vorkommens handelt es sich um einen transitiven Gebrauch, wobei jedesmal jemand vom Boden erhoben wird, der sich zum Zeichen der Begrüßung und Ehrerbietung vor Brendan und seinen Brüdern niedergeworfen hat (§ 33, 1; § 55, 5).

Levare als Reflexivum ist nur einmal im Zusammenhang mit monastischem Leben, für das Aufstehen nach dem Essen, verwendet (§ 61, 3). Ansonsten bezeichnet es mit einem Reflexivum das Wegfliegen eines Vogels (§ 45, 4 f.) und das Heranschwimmen von Meerestieren (§ 107, 2; § 108, 3). Als Transitivum wird es für das Heben von Gegenständen verwendet (§ 87, 6; § 130, 8; § 142, 9).

prosternere:

Von diesem Verb erscheint eine vom grammatisch richtigen Präsensstamm gebildete Form, *prosternebant* (§ 26, 10) und eine vom sekundär nach dem Perfektstamm gebildeten Präsensstamm *prostra-* abgeleitete, *prostrare* (§ 2, 5). Alle anderen Formen sind Perfekta.

⁹⁵ Im Gegensatz zum intransitiven *surgere*, das weiter unten behandelt wird.

Sich auf den Boden zu werfen dient dem Gebet (§ 2, 5), dem Lob- und Danksagen an Gott (§ 12, 2; § 82, 11), sowie als Geste des Bittstellers vor Gott (§ 26, 10). Aber es dient auch als Zeichen der Ehrerbietung und Begrüßung vor anderen Menschen (§ 55, 4).

sedere:

Bei diesem Verbum und seinen Komposita sind nur jene Fälle berücksichtigt, die im Zusammenhang mit liturgischen Vorgängen oder monastischem Leben erwähnt werden. Zur Körperhaltung bei Gebet und Gottesdienst lassen sich folgende Stellen anführen: *sedebat [in navi]* von Brendan in der Nacht auf Ostersonntag, die mit Wachen und Gebeten verbracht wird (§ 37, 2); *sedebat ... inter duos choros* vom Abt auf Ailbes Insel beim Gottesdienst (§ 63, 4); *sedendo* vom Singen der Gradualpsalmen auf der Insel der drei Chöre, wohingegen ansonsten gestanden wird (§ 95, 10); *sedentes* von Brendans Brüdern, die auf Iasconius' Rücken Psalmen singen (§ 107, 6). Schließlich wird das Wort noch einmal in einem Psalmzitat Gott betreffend gebraucht *sedenti super thronum* (§ 80, 3). Häufig findet sich dieses Verbum in Verbindung mit dem Essen (*residebant* § 23, 1; § 24, 3; *residere* § 58, 4; *sedebant* (die Sitzordnung betreffend) § 58, 7; *resedissent* § 81, 5).

Was die Semantik von *sedere* und *residere* betrifft, tritt ein deutlicher Unterschied zu den Angaben bei KASCH (1974, 227 f.) zutage: in den Mönchsregeln gehen die Bedeutungen „sitzen“ und „sich niedersetzen“ frei durcheinander und sind an kein Wort und keine bestimmte Form gebunden. In der NSB heißt *sedere* hauptsächlich „sitzen“ (15mal), einmal „sich setzen“ (§ 43, 3), *residere* heißt elfmal „sich niedersetzen“. An zwei Stellen (§ 23, 1; § 133, 5) könnte *residere* „sitzen“ heißen, doch passt „sich niedersetzen“ an beiden Stellen ebenfalls gut.

stare:

Im Zusammenhang mit liturgischen Tätigkeiten wird das Stehen in der NSB wesentlich seltener erwähnt als das Sitzen. In § 94, 4 heißt es, dass derjenige der drei Chören auf der gleichnamigen Insel, der mit dem Singen an der Reihe ist, im Umherwandeln stehen bleibt (*stabat* in dieser terminativen Bedeutung) und im Stehen singt (§ 94, 1). Ansonsten findet sich diese Körperhaltung nur noch einmal vom Hl. Brendan, als er vor der ersten Ausfahrt am Strand steht und den Hafen segnet (§ 18, 1).

surgere:

Wo dieses Verbum für Menschen verwendet wird, kann es ganz allgemein „aufstehen, sich erheben“ bedeuten (§ 23, 5; § 57, 3; § 58, 5). Weiters erhebt man sich speziell zum Segnen (§ 21, 3) und dazu, die Nacht mit Gebeten durchzubringen (§ 25, 4)⁹⁶.

7. Liturgie im klösterlichen Leben außerhalb des Stundengebets:

Die Begriffe *processio* und *signum* (als Kreuzzeichen) kommen in der NSB nicht vor.

benedictio:

Der Terminus *benedictio* „Segen“ wird nie in einem eindeutig liturgischen Zusammenhang gebraucht, sondern meint praktisch immer den Segen, den jemand bei der

⁹⁶ Im Gegensatz zu § 37, 2, wo die Nacht im Sitzen verbracht wird.

Abreise erteilt oder bekommt (§ 11, 8; § 12, 8; § 16, 1; § 35, 7; § 49, 14; § 50, 10; § 70, 1 f.; § 77, 12; § 83, 3; § 105, 4; § 141, 6; § 142, 1 f.; § 149, 6). Ein auffälliger Gebrauch findet sich in § 29, 4, wo *Sumite benedictionem de manu servi vestri* offensichtlich „Nehmt die Speisen aus der Hand eures Dieners“ heißen muss⁹⁷. Ob allerdings *accepta benedictione* (§ 29, 7) im selben Paragraphen der NSB entsprechend mit „nach Entgegennahme der Speisen“ zu übersetzen ist, ist zweifelhaft: dabei wird es sich wohl um den üblichen Segen handeln (ansonsten ließe sich diese Phrase an allen anderen Stellen der NSB ebenfalls als Proviantauffrischung verstehen).

Parallel zum Nomen *benedictio* kommt auch das Verbum *benedicere* nie in einem eindeutig liturgischen Zusammenhang vor. Segnen kann man das Essen (§ 24, 1), andere Menschen (§ 57, 4 f.; § 129, 8, 9; § 149, 2), Orte (§ 18, 1; § 21, 3; § 71, 1), und auch Gott kann man *benedicere*, wobei die Bedeutung in diesem Fall natürlich „loben“ ist (§ 12, 5; § 76, 7; § 95, 8).

communio:

Nur einmal erscheint *communio* mit der Bedeutung „Eucharistiefeier“ in der NSB (§ 97, 6). Aus dem Zusammenhang geht aber nicht hervor, um welchen Tag es sich handelt.

confessio:

Das Nomen *confessio* erscheint in der NSB nicht, das Verbum *confitemini* begegnet einmal in § 24, 3 im Sinne von „Gott loben“.

corpus et sanguis:

Corpus und *sanguis* als Bezeichnung für „Leib und Blut Christi“ finden sich in § 28, 2, wo dem diebischen Bruder kurz vor seinem Tod noch einmal die Eucharistie gereicht wird, sowie im beim Gang zur Kommunion gesungenen Hymnenzitat in § 97, 7.

eucharistia:

Dieser Begriff findet sich ebenfalls nur in der Szene vom sterbenden Dieb (§ 28, 5).

oblatio:

Das Nomen *oblatio* kommt in der NSB nicht vor, jedoch erscheint einmal das Verbum *offerre* mit dem Objekt *missas*.

In den keltischen Sprachen leiten sich die Worte für „Messe“ von *offerendum* ab (altirisch *oifrend*, cymrisch *offeren*), wohingegen es keine Fortsetzer von *missa* gibt.

pax:

Pax in seiner Grundbedeutung als „Frieden“ erscheint in § 57, 5, § 65, 5 (einem Psalmenzitat) und § 98, 4. In seiner prägnanten aus *osculum pacis* verkürzten Bedeutung „Friedenskuss“ erscheint es in § 57, 8.

Im Altirischen ist *póc* (< lateinisch *pāc*-) zum alleinigen Wort für „Kuss“ geworden.

⁹⁷ Dazu vergleiche man auch KASCH (1974, 99), die darauf hinweist, dass *benedictio* an zwei Stellen der *Regula Magistri* ebenfalls „Speise“ bedeutet, somit der Terminus vom Vorgang des Segnens auf das Gesegnete übertragen wurde.

sacramentum:

Sacramentum in seiner religiösen Bedeutung „Sakrament“ kommt nur einmal, in § 150, 10. Ansonsten bedeutet es „Geheimnis“ (§ 39, 5; § 57, 5).

8. Sonstige religiöse Übungen:

Die Begriffe *aedificatio*, *collatio*, *devotio*, *disputatio*, *meditatio* und *supplicatio* erscheinen in der NSB nicht.

reverentia:

Reverentia „Ehrerbietung“ wird in der NSB nur einem Menschen entgegengebracht (§ 66, 5). Dabei wird die Phrase *reverentia et humilitate* gebraucht, die auch die RBen. (20, 1) für die Haltung gegenüber irdischen Machthabern empfiehlt.

9. Feste und Festkreise:

Hierfür findet sich in der NSB, die sich ja schwerpunktmäßig mit den großen kirchlichen Festen beschäftigt, eine reichhaltige Terminologie. Nur *feria*, *laetitia* (in dieser Bedeutung), *quingagesima* und *sollemnis* kommen in der NSB nicht vor.

celebrare:

Celebrare „feiern“ kann man in der NSB hohe Feste, bzw. die Messen an diesen Tagen, oder Messen ganz allgemein. So werden Weihnachten (§ 52, 7; § 69, 3; § 82, 6 f.; § 105, 3), die Passion (§ 76, 11), Karsamstag (§ 33, 4; § 141, 4), die Nacht auf Ostersonntag (§ 52, 5; § 77, 4, 5), Ostersonntag und die Auferstehung (§ 33, 3, 6; § 45, 2, 3; § 52, 1 f.; § 79, 5; § 81, 1; § 82, 5; § 141, 5), sowie der Tag des Hl. Petrus (§ 106, 1) mit *celebrare* begangen. Ebenso findet es sich zweimal in Verbindung mit *missa* (§ 107, 1; § 109, 1). Eine Verbindung von *celebrare* mit *Cena Domini* und *Pentecosten* kommt nicht vor.

Das Feiern der großen Festzeiten umfasst offensichtlich jeweils die Zeit bis zur Oktav des betreffenden Festes (Weihnachten: § 69, 3; Ostern: § 81, 1 f.).

Keinesfalls trifft auf die NSB zu, was PLUMMER über den Gebrauch von *celebrare* und altirisch *celebraid* in den irischen Heiligenviten sagt, dass es nämlich im absoluten Gebrauch ausschließlich für das Feiern der kanonischen Stunden und nicht für die Messe verwendet wird (VSH I, cxv). Dagegen gibt es in der NSB keinen einzigen Beleg, wo sich *celebrare* auf die Tagzeiten bezieht. Hier klaffen also irische Tradition und NSB auseinander.

dominicus:

Wie auch laut KASCH in den Mönchsregeln ist *dominicus* in der NSB ein Adjektiv. Den Sonntag bezeichnet es in § 44, 9; § 59, 11; § 77, 10; § 81, 3; § 124, 7 f.; § 126, 1; § 140, 4. Für die Nacht auf Sonntag⁹⁸ steht es in § 52, 4; § 77, 4 f.. In diesen Fällen steht es immer mit *dies* (maskulin oder feminin) oder *nox*, das es näher bestimmt.

An zwei Stellen kommt *dominicus* noch in seiner ursprünglichen Bedeutung als Adjektiv zu *dominus* vor und ist somit gleichbedeutend einem Genitiv *domini*: *dominico tropheo* „mit

⁹⁸ Nach heutiger Zeitrechnung. § 126, 1 f. zeigt deutlich, dass der Sonntag bereits am Samstag Abend begann, somit die Nacht auf Sonntag bereits fester Bestandteil des Sonntags war.

dem Kreuzzeichen“ (§ 114, 9 f.) und *dominicae resurrectionis* „der Auferstehung des Herrn“ (§ 124, 7).

Dominicus wurde als *domnach* in das Altirische entlehnt, das in frühester Zeit neben der später einzig geläufigen Bedeutung „Sonntag“ auch „Kirche“ heißen konnte.

epiphania:

Ganz klar wird in der NSB eine Unterscheidung zwischen Weihnachtsfest und dem Fest der Erscheinung des Herrn gemacht. In § 69, 4 wird gesagt, dass Brendan und seine Brüder Weihnachten bis zur Oktav von Epiphania feiern. In § 126, 3 kommt der ausgefallene Begriff *Theophania* für Epiphania vor (vgl. KASCH 1974, 281).

festivitas:

Festivitas als Bezeichnung einer kirchlichen Hochzeit kommt an folgenden Stellen vor: für Ostern (§ 48, 10), für Weihnachten (§ 70, 1), für beide zusammen (§ 105, 6), für den Tag des Hl. Petrus (§ 106, 2), als allgemeine Bezeichnung kirchlicher Feste (§ 59, 11).

festus:

Das Adjektiv *festus* bestimmt *dies* näher und meint damit jeweils ein konkretes Fest: Gründonnerstag (§ 31, 5), Ostern (§ 49, 1), Pfingsten (§ 50, 5; § 83, 6), Weihnachten (§ 105, 4). Als Neutrum Plural kann *festas* substantiviert und selbst von einem Adjektiv näher bestimmt werden (*festas paschalia* in § 81, 1; § 82, 5).

natalis:

Natalis erscheint zweimal für Weihnachten, beide Male im selben Paragraphen (§ 105, 2 f., 6). Es fungiert beide Male als Substantiv und wird von *domini* näher bestimmt. KASCH (1974, 286) gibt an, dass dieses Wort als Substantiv richtigerweise Neutrum sein sollte, doch *natalem* in § 105, 2 zeigt deutlich, dass es in der NSB als geschlechtiges Wort aufgefasst ist, vermutlich unter dem Einfluss von *dies*.

nativitas:

Nativitas ist das häufigere Wort für Weihnachten (§ 52, 7; § 69, 3; § 82, 6; § 126, 2). Es wird immer mit *domini* verbunden. Dass die Weihnachtszeit bis zur Oktav von Epiphania gerechnet wurde, zeigt § 69, 3 f.

Nativitas in nichtliturgischer Verwendung bezeichnet auch den Geburtsort, an den zurückzukehren Brendan öfters vorausgesagt wird (§ 82, 10; § 141, 9; § 148, 1).

Das altirische Wort für Weihnachten *notlaic* wurde über Vermittlung des Britannischen aus lateinisch *natalicia* entlehnt.

octavae:

Auf die Feier des achten Tages nach einem Hochfest wird in der NSB sehr häufig Bezug genommen: die Oktav von Epiphania (§ 69, 4), die Oktav von Ostern (§ 48, 9; § 81, 3 f.), doch am allerhäufigsten wird die Oktav von Pfingsten erwähnt, vielleicht weil der Autor der NSB das Gefühl hatte, dass mit diesem Tag ein gewaltiger Komplex von Feiern, der mit Unterbrechungen seit Weihnachten gedauert hatte, zu Ende ging und sich die Mönche nun

für ein halbes Jahr ihrer weltlichen Aufgabe des Reisens widmen konnten (§ 34, 9 f.; § 50, 1 f.; § 77, 8; § 81, 2; § 82, 5 f.; § 143, 10).

KASCH (1974, 288) weist darauf hin, dass der Begriff der *octavae* außer in der *Regula Magistri* in keiner Mönchsregel vorkommt. Sie erklärt dies damit, dass die Oktaven die Lebensordnung des Klosters nicht beeinflussten. Dieser Befund gilt für die NSB ganz entschieden nicht, die Reise- bzw. Ruhezeiten richten sich immer nach den Oktaven.

Irish *ochtáb* ist wohl erst eine späte Entlehnung aus dem Lateinischen.

pascha:

Natürlich spielt Ostern, das wichtigste Fest des Christentums, die zentrale Rolle im Jahresverlauf des Hl. Brendan, und so ist es nicht verwunderlich, dass dieses Fest in der NSB am häufigsten genannt wird. *Pascha* kann sowohl die Osterzeit allgemein (§ 29, 7; § 105, 6; § 126, 3; § 131, 9), als auch den Ostersonntag (§ 45, 2; § 49, 4; § 52, 2; § 77, 8; § 82, 5; § 141, 5) meinen. § 82, 5 lässt sich entnehmen, dass *Pascha* und *festa paschalia* zwei unterschiedliche Dinge bezeichnen: ersteres ist der Ostersonntag, letzteres die Zeit von Ostermontag bis Pfingsten. Diese Zeit bis Pfingsten ist in § 48, 10; § 81, 1; § 82, 5 und vielleicht in § 141, 5 (*sanctos dies paschae*) gemeint.

Der Karsamstag ist in § 30, 10 und § 141, 4 erwähnt, die Nacht auf Ostersonntag in § 52, 4 f., die Oktav von Ostersonntag (der weiße Sonntag) in § 81, 3 f. Schließlich dient *paschalis* noch als Adjektiv zu „Ostern“: *alimonia paschalia* § 49, 4 f.

Aus *pascha* wurde altirisch *cásc* entlehnt, „like Lat. *pascha* treated partly as neut.pl., partly as fem.sg.“ (GOI 570).

pentecoste:

In der NSB werden der Pfingstsonntag (§ 34, 4; § 49, 8; § 50, 2; § 126, 3) und die Oktav von Pfingsten (§ 34, 9 f.; § 50, 1 f.; § 77, 8; § 81, 2; § 82, 5 f.; § 143, 10) erwähnt.

Auffällig ist die Flexionslosigkeit dieses Wort in der NSB, sodass beide der belegten Kasus, Akkusativ und Genitiv, auf *-en* lauten. Nur an einer Stelle (§ 49, 8) steht ein Genitiv auf *-es* in ZELZERS Edition. Doch dieser ist ebenfalls in *-en* zu verbessern. KASCH (1974, 292) führt ein Beispiel in der *Regula Magistri* an, wo auch der Genitiv auf *-en* lautet.

Aus lateinisch *quingagesima* wurde altirisch *cingciges*, *-is* entlehnt.

quadragesima:

Die Fastenzeit vor Ostern wurde nicht wie die Hochfeste auf Inseln verbracht, sondern auf der Reise (§ 70, 5; § 142, 3). Gefastet wurde, indem man im Dreitagesabstand Nahrung zu sich nahm (§ 73, 6 f.). Von einer regulären Fastenzeit wird nur für die Zeit vor Ostern gesprochen. Vielleicht ist § 53 ein schwaches Indiz dafür, dass auch vor Weihnachten eine gleich lange Fastenzeit eingehalten wurde.

Im Altirischen wurde lateinisch *quadragesima* als maskuliner o-Stamm *corpus* entlehnt. Ab dem 7. Jh. hielten die Iren außer der Fastenzeit vor Ostern („Lent of Jesus“) noch zwei zusätzliche: eine vor Weihnachten („Lent of Elias“), eine vor Pfingsten („Lent of Moses“) (RYAN 1931, 392). Davon gibt es in der NSB, außer der oben angedeuteten, keine Spur.

sabbatum:

Der Samstag kommt immer nur mit Bezug auf den Karsamstag vor, der *sabbatum sanctum* oder *sabbatum paschae* genannt wird: § 30, 10; § 33, 4 f.; § 76, 11 f.; § 77, 1; § 141, 4 (zweimal); § 142, 7.

sollemnitatis:

Sollemnitatis in § 144, 1 meint die Gesamtheit der festlichen Zeit von Ostern bis zur Pfingstoktav.

2. TEIL - VON KASCH NICHT BEHANDELTE BEGRIFFE

consummare, finire, perfinire:

Unter diesem Lemma sind alle Wörter zusammengefasst, die „zu Ende bringen, erfüllen“ bedeuten. KASCH führt in ihrer Darstellung *complevere*, *explere*, *implere* als Wörter mit dieser Semantik an. Keines davon erscheint in der NSB. Stattdessen werden die obigen drei Verben verwendet. Sie treten in Verbindung mit Gebeten, Gesängen (§ 65, 7; § 47, 3; § 57, 5 f.; § 76, 7; § 78, 5; § 86, 1; § 94, 3 f.; § 96, 1; § 115, 1), mit Gottesdienst und Opfer (§ 24, 5; § 46, 10; § 62, 1; § 98, 1; § 108, 7; § 143, 3), mit den Gebetsvorschriften für den Tag (§ 64, 4; § 77, 1), sowie mit den Festzeiten (§ 49, 1; § 83, 6; § 105, 3 f.) auf.

Die säkulären Verwendungen dieser Verben (inklusive der Beispiele beim Essen) habe ich nicht berücksichtigt.

debitum:

Ein auffälliger Terminus ist substantivisches *debitum* in § 62, 1, das mit dem Adjektiv *vespertinale* „was sich zur Vesperfeier gehört = Vesper“ heißt.

facere:

KASCH führt unter ihrer Rubrik **Gesang und Gebet** semantisch blasse Verben wie *agere* und *dicere* an. Diesen möchte ich *facere* hinzufügen, dass in der NSB einmal für einen Gottesdienst gebraucht wird: *faciamus opus divinum* „Lasst uns einen Gottesdienst feiern“ (§ 30, 8).

Festtage:

In der NSB werden einige von KASCH nicht behandelte Festtage genannt. Es sind dies *Cena Domini* („Gründonnerstag“ in § 30, 9; § 52, 3; § 73, 6; § 75, 4 f.; § 76, 9; § 82, 3), *Passio Domini* („Passionszeit“ in § 76, 10 f.), sowie *Theophania* („Epiphania“), *Purificatio Dei Genetricis* („Mariä Lichtmess“) und *Assumptio* („Mariä Himmelfahrt“), die nur im Judaskapitel in § 126, 3 f. erwähnt werden, während ansonsten in der NSB die Marienverehrung keine Rolle spielt. Dies legt die Vermutung nahe, dass diese Stelle entweder vom Autor der NSB aus einer fremden Quelle übernommen oder von einem Redaktor nachträglich interpoliert wurde.

hostia, immolare, sacrificare, victima:

An hohen Feiertagen wird Gott ein Opfer dargebracht. Am Gründonnerstag wird ein unbeflecktes Opfertier (*immaculata hostia*) anlässlich eines Gottesdienstes (*opus divinum*) geopfert (*sacrificemus*) (§ 30, 8 f.). In § 79, 4 ist von einem makellosen Lamm am Ostersonntag die Rede.

Auf der Insel der drei Chöre wird ebenfalls ein Lamm geschlachtet (oder der Ausdruck bezieht sich auf die Kommunion) (§ 97, 5; § 98, 1), ohne dass ein Festtag genannt wäre. Allerdings wird anschließend zur Kommunion gegangen. Es ist aber nicht anzunehmen, dass zu jeder Kommunion ein Tier geopfert wurde.

In § 77, 1 ist von *victimis spiritalibus* „geistigen Opfern“ die Rede, die Gott am Karsamstag dargebracht werden. SOCHER (1990, 110) erklärt das mit „Opfergaben in der Liturgie“, ohne näher zu erläutern, was darunter zu verstehen ist.

ordo:

Ordo kann in der NSB erstens einen Mönchsorden (?), oder zumindest die Zugehörigkeit zu einer könobitären Mönchsgemeinschaft bezeichnen (*sub me constituti sunt multi sub nomine illius ordinis* „mir unterstehen viele im Namen dieses Ordens“ § 135, 3). Zweitens kann es „die Gebetsordnung, den vorgeschriebenen Ablauf der einzelnen Gebetszeiten“ (SOCHER 1990, 110) bezeichnen (*secundum ordinem cursus diei* „nach der Gebetsordnung des Tages“ § 64, 4 f.; *consummato ordine psallendi* „nach Vollendung der Psalmengesangsordnung“ § 65, 7 f.; *finitis ordinibus diei sabbati* „nach Vollendung der Gebetsordnung für den Samstag“ § 77, 1). In § 96, 10 *per ordinem psalterii* meint es wohl in der allgemeinen Bedeutung von *ordo* die „Reihenfolge, wie sie im Psalter vorkommen“.

reciprocare:

Einmal erscheint dieses Wort, um das Wiederholen eines Verses über einen längeren Zeitraum zu bezeichnen (§ 46, 4).

refectio, refectorium, reficere:

Reficere bezieht sich ursprünglich auf den Körper und heißt diesen „erfrischen, ausruhen, zu neuen Kräften kommen lassen“. So erscheint das Verbum in § 20, 14; § 46, 8. In übertragenem Sinne auf die Seelen angewandt findet sich dieser Gebrauch in § 2, 9, und im Sinne von „erbauen“ in § 48, 9. Eine übliche Methode, seinem Körper wieder Kräfte zu geben, ist Nahrungszufuhr, daher § 112, 7 f. und § 99, 2 f. *reficere corpora de scaltis* „die Körper mit *Scalten* erfrischen“ (mit instrumentalem *de*). Wenn man nun die *corpora* durch Ellipse fortlässt, erhält man die in der NSB übliche Bedeutung „essen“: § 99, 11 *reficiebant de ... scaltis* „sie aßen *Scalten*“, wobei aber die Konstruktion mit instrumentalem *de* beibehalten wird, ebenso in § 102, 6 *reficiebant de uvis* „sie aßen Trauben“, § 90, 7 (mit *inde* für *de illo*) und § 12, 5 f. *refecit de ... gustu spiritali* „er nährte (uns) mit geistiger Kost“ (hier ist das Verb transitiv gebraucht, gegenüber üblichem medialen Gebrauch). Und schließlich kann das Verb überhaupt absolut verwendet werden (§ 19, 10; § 29, 8; § 53, 3; § 61, 8, 10, 12; § 74, 7 f.; § 142, 5).

Der letzten Bedeutung entsprechend heißt das Abstraktum „Essen, Mahl“ (§ 4, 4; § 12, 7; § 46, 9 („geistige Nahrung“); § 59, 10; § 64, 4; § 83, 1).

Das von *reficere* abgeleitete Nomen *refectory* bezeichnet den „Speiseraum des Klosters“ (§ 58, 3; § 64, 3).

sermo:

Im Gegensatz zu seiner klassisch-lateinischen Bedeutung meint *sermo* in der NSB eine kurze Äusserung. Somit kommt für die NSB auch nicht die Bedeutung „Predigt“ in Frage, die das Wort im Mittellateinischen erhalten hatte, sondern es wird zweimal für „Gebet“ verwendet (mit Betonung auf Lobpreis Gottes in § 12, 6; als Bitte um Rettung in § 115, 1).

An zwei anderen Stellen bedeutet es klar „Frage, Aufforderung, eine Information zu geben“ (§ 2, 4; § 3, 1). In § 56, 4 muss es wohl „Sprache“ bedeuten, obwohl auch die Bedeutung „Frage“ Sinn macht.

APPENDIX E: DIE BEZIEHUNG DER NSB ZUR IRISCHEN *ECHTRAE*- UND *IMMRAMA*-TRADITION

Aus dem irischen Mittelalter sind uns zwei Kataloge von nach ihrem Titel gruppierten irischen Erzählungen überliefert (MAC CANA 1980). Von diesen Gruppen sind drei für unsere Untersuchung von Bedeutung: die *immrama* „Seereisen“, die *echtraí* „Ausfahrten, Abenteuer“ und die *físi* „Visionen“.

*Echtrae*⁹⁹, Plural *echtraí* bedeutete ursprünglich im Alt- und Mittelirischen „Ausfahrten“. Aufgrund der in diesen Geschichten erzählten abenteuerlichen Erlebnisse entwickelte sich das Wort aber ab der neuirischen Periode (12. Jh.) zur Bedeutung „Abenteuer“ weiter, wie es auch im heutigen Irisch noch verwendet wird. Eine Kurzcharakterisierung gibt DUMVILLE: „The term *echtrae* may perhaps be rendered literally as ‘(an) outing’, but each of these tales involves a human excursion into supernatural territory. In the *echtraí* one is operating within a mythological framework where pagan deities and various otherworld creatures of specifically Celtic provenance may move with ease and without incongruity“ (1976, 73). Grob gesprochen ziehen in den *echtraí* die Helden aus, um aus einer anderen Welt irgendetwas zu erlangen: eine Frau, Informationen, Segen für das eigene Land oder dgl. Interesse am Akt des Reisens zeigen die *echtraí* nicht. Wie das Zitat von Dumville zeigt, werden diese Geschichten vor allem in der älteren Literatur gerne als ‘heidnisch’ bezeichnet. Heute würde niemand mehr abstreiten, dass sämtliche irische Literatur in christlicher Zeit von christlichen Autoren vor einem christlichen Hintergrund verfasst wurde. Daher sollte man auch im Fall der *echtraí* nicht so sehr von heidnischer Thematik sprechen als viel mehr davon, dass die Helden und Motive der säkulären Kultur und nicht einer speziell monastischen im engeren Sinne entstammen.

Echtraí sind schon aus sehr früher Zeit (8., möglicherweise 7. Jh.) in altirischer Sprache bezeugt. Folgende, schon in den ältesten Sagenlisten erwähnten¹⁰⁰ *echtraí* sind uns erhalten: *Echtrae Brain maic Febail* (das auch zu den *immrama* gezählt wird), *Echtrae Nerai*, *Echtrae Airt maic Cuind*, *Echtrae Chormaic*. Teile von *Echtrae Con Culaind* sind uns wahrscheinlich in den beiden Geschichten *Tochmarc Émire* und *Serglige Con Culainn* erhalten, *Echtrae Fergussa maic Léte* wahrscheinlich als Zusammenfassung in einem Rechtstext, den Inhalt von *Echtrae Chrimthaind Nia Náir* kennt man aus einer kurzen Anmerkung in den *dinnshenchas*, und *Echtrae Chuinn Chetchathaig* stellt wahrscheinlich die Einleitungspartie der Geschichte *Baile in Scáil* dar.

Weitere erhaltene *echtraí*, die nicht in den Listen erwähnt werden, sind *The Adventure of Laeghaire mac Crimhthainn* und *Echtrae Chondlai*, das eine der ältesten irischen Geschichten überhaupt darstellt.

Immram, Plural *immrama* bezeichnet wörtlich das „Umherrudern“. Damit sind Geschichten gemeint, deren Hauptaugenmerk im Gegensatz zu den *echtraí* nicht dem Erreichen eines

⁹⁹ Ein abstraktes Substantiv mit -yo-Suffix zum Adverb *echtar* „extra“.

¹⁰⁰ Listen von *echtraí* gibt es zwei (aus dem 11. und 12. Jh.), deren gegenseitige Abhängigkeit, bzw. Verschiedenheit hier nicht weiter relevant ist. Darin werden insgesamt 21 Erzählungen genannt, von denen acht teils vollständig, teils in Fragmenten erhalten sind. In späterer Zeit, als *echtrae* „Abenteuer“ zu bedeuten beginnt, wuchert die Zahl der Geschichten, aber das liegt außerhalb des Themas dieser Arbeit.

Ziels (in einer anderen Welt) gilt, sondern dem Reisen auf dem Meer selbst und den Inseln und Gefahren, denen man dort begegnen kann. Das betrifft aber nur das Handlungsgerüst der *immrama*. Was ihren geistigen Gehalt angeht, so ist dieser durch und durch christlich, monastisch. Die handelnden Personen sind selbst Kleriker oder Mönche (NSB, ISMR, ICUC), Gott wird beständig angerufen, Eremiten werden auf den Inseln angetroffen, es gibt Visionen von Himmel und Hölle, und vor allem: die *immrama* tragen Botschaften im Sinne der christlichen Morallehre, bzw. bieten monastische Propaganda¹⁰¹.

Der älteste *immram* ist (neben IB, dazu siehe weiter unten) die NSB. Alle anderen *immrama* sind klar aus späterer Zeit. Ihre Überlieferung ist bis auf die lateinische NSB in irischer Sprache. Normalerweise wird die NSB, vermutlich aus einer Art ‘Sprachchauvinismus’, von der übrigen Gruppe getrennt betrachtet. Das ist aber sachlich ungerechtfertigt, da die mittelalterliche irische Kultur eine zweisprachige war und damit zur mittelalterlichen irischen Literatur als integraler Bestandteil nicht nur die irischsprachigen, sondern auch alle lateinischen Werke zu zählen sind.

In den Sagenlisten werden folgende Erzählungen als *immrama* aufgezählt: *Imrama dano inso .i. Imrom Maele Duin; Imrom hua Corra; Imrom luinge Murchertaig maic Erca; Longes Breg Léith; Longes Brecaín; Longes Labrada; Longes Fothaid* „Folgendes sind nun die Meerfahrten, nämlich: Meerfahrt des Máel Dúin, Meerfahrt der Uí Chorra, Meerfahrt des Schiffes des Murchertach Mac Erca, Schifffahrt von Brí Léith, Schifffahrt von Brecaín, Schifffahrt von Labraid, Schifffahrt des Fothad“ (MAC CANA 1980, 43).

In dieser Liste werden also unter dem Namen *immram* Erzählungen zusammengefasst, die einerseits wirklich das Wort *immram* im Titel tragen, als auch andererseits Erzählungen mit dem Titel *longes*. Mittelirisch *longes* (altirisch *longas*) ist ein Abstraktum zu *long* „Schiff“ und bezeichnet ursprünglich die in Folge der Verbannung aus Irland in ein anderes Land unternommene Seereise. In den ältesten Sagentexten ist jedoch bereits der Begriff der Verbannung über See schon so weit verblasst, dass *longes* vielfach „Verbannung“ und „die Verbannten“ überhaupt bedeutet (nach ZIMMER 1889, 145). Von diesen *loingsea* ist uns gar nichts erhalten.

Nur zwei der genannten sieben Erzählungen sind uns bekannt, nämlich die beiden ersten, *Immram curaig Máele Dúin* (ICMD) und *Immram curaig Úa Corra* (ICUC).¹⁰² Dazu kommt noch eine in den alten Listen nicht aufscheinende Erzählung, *Immram Snedgusa 7 maic Riagla* (ISMR), sowie als ältester Text *Immram Brain maic Febail* (IB), das in einer seiner Hss. eben diesen Titel trägt, im Katalog jedoch als *Echtrae Brain maic Febail* aufgeführt ist, und tatsächlich zu den *echtrae* zu stellen ist. Dieselbe Unsicherheit in der Zuordnung zum Genre sieht man auch an der oben erwähnten Erzählung *Imram luinge Murchertaig maic Erca*, die in einem aus dem 15. Jh. erhaltenen Sachkatalog *Echtra Murcertaig maic Erca* heißt.

¹⁰¹ Zuletzt hat AGUIRRE 1990 die christliche Grundlage von ICMD bestritten. Er muss jedoch zahlreiche, für die Erzählung konstitutive, christliche Elemente als nachträgliche Einfügungen erklären, was seine Argumentation unglaublich macht. Überhaupt sind einige seiner Interpretationen sehr überzogen.

¹⁰² „glücklicher Weise sind es jedoch die an erster und zweiter Stelle genannten [die erhalten blieben], die offenbar die alttümlichsten waren und Modelle abgaben für jüngere Erzählungen.“ So ZIMMER (1889, 146). Inwieweit diese hoffnungsfrohe Aussage der Wirklichkeit entspricht, kann allerdings aufgrund des Fehlens des Materials nicht überprüft werden.

Fís, Plural *físi* sind „Visionen“. Sie sind ein erst spät, in mittellirischer Zeit entstandenes Genre, das auf der Grundlage jüdisch-christlicher Visionsliteratur geschaffen wurde. In ihnen werden apokalyptische Visionen von Himmelsfreuden und Höllenqualen geschildert, die Seelen von Menschen noch zu deren Lebzeiten zuteil werden, damit sie ihren Zeitgenossen über den drohenden Tag des Gerichts Bescheid geben und sie zur moralischen Umkehr bewegen. Ihre Grundtendenz ist dementsprechend christlich moralisierend. Im Gegensatz zu den *immrama*, mit denen sie die moralische Haltung teilen und zu denen der Übergang, besonders bei den späteren *immrama*, fließend ist, geht ihnen eine spannungserzeugende, abenteuerliche Handlung ab. Ihre Überlieferung ist in irischer und lateinischer Sprache, und letztere erfreuten sich einiger Beliebtheit auch im kontinentalen Europa, wo ihr Einfluss bis zu DANTES *Divina Comedia* reicht.

In lateinischer Sprache sind die *Visio Tnugdali* „Die Vision des Tnugdalus“ und die Erzählung *Purgatorium Patricii* erhalten, in Irisch *Scéla Laí Brátha* „Nachrichten vom Tag des Gerichts“ und *Scéla na Esérge* „Nachrichten von der Auferstehung“, die DILLON (1948, 139) als „of no literary value“ bezeichnet, sowie *Fís Adamnáin* „Die Vision des Adomnán“ und *Tenga Bithnúa* „Die immerneue Zunge“, nach DILLON eine Übersetzung aus einem verlorenen lateinischen Original.

IMMRAM BRAIN MAIC FEBAIL¹⁰³

Inhalt: Eines Tages, als Bran mac Febail allein ist, hört er Musik, die, egal wohin er sich dreht, immer hinter seinem Rücken ist. Er schläft ein. Als er wieder erwacht, liegt neben ihm ein silberner Zweig. In seinem Palast erscheint ihm eine Frau und singt ihm fünfzig Vierzeiler (wovon nur 28 überliefert sind) von den Schönheiten und Vorteilen Emain, des Frauenlandes, in das sie ihn einlädt. Daraufhin verschwindet sie, der silberne Zweig mit ihr.

Am nächsten Tag geht Bran mit 27 Gefährten auf See. Nach zwei Tagen erscheint ihnen ein Mann, der in einem Wagen über die Wellen fährt. Es ist Manannán mac Lir¹⁰⁴. Er singt ihnen dreißig Vierzeiler (wovon wieder nur 28 erhalten sind), in denen er erklärt, dass das, was die Männer als Wasser und Wellen sehen, in Wirklichkeit Weiden und Wälder mit einer Bevölkerung unter ihren Booten ist. Außerdem prophezeit er ihnen die Geburt seines Sohnes Mongán, eines Wunderhelden.

Danach kommen Bran und Gefährten zur Insel der Freude (*Inis Subai*). Als sie einen Kundschafter dorthin ausschicken, nimmt dieser sofort das Verhalten der Bewohner, sinnlos zu lachen, an. Sie müssen ihn zurücklassen.

Dann kommen sie zur Fraueninsel. Die Königin wirft Bran einen Faden zu, der an seiner Hand hängenbleibt. Daran zieht sie ihn in den Hafen. Sie kommen in ein Haus, wo für jeden ein Bett (mit Frau), sowie Speise nach jedes Geschmack bereitsteht.

¹⁰³ Deutsch bei HETMANN 1979, 21-24; eine umfassende Studie dazu bietet MEYER 1895.

¹⁰⁴ Er wird gewöhnlich als Meeresgott angesehen.

Sie bemerken nicht, wie die Zeit vergeht. Schließlich ergreift einen der Männer, Nechtan mac Collbran¹⁰⁵, Heimweh und er kann Bran zur Rückkehr überreden. Die Königin warnt sie davor, den Fuß auf die heimatliche Erde zu setzen.

Sie erreichen den Strand Irlands. Nechtan springt aus dem Boot, doch beim Berühren des Bodens zerfällt er zu Staub. Von Leuten, die sich am Strand einfänden, erfährt Bran, dass Jahrhunderte vergangen sind und dass man sich seiner nur noch in Geschichten erinnert. Er erzählt vom Boot aus seine Geschichte, segelt wieder ab und ward nicht mehr gesehen.

IB hat von den hier zum Vergleich mit der NSB herangezogenen Geschichten in letzter Zeit die eingehendste Behandlung in der Fachliteratur erfahren¹⁰⁶. Den Auftakt setzte James CARNEY in seinem Aufsatz *The external element in Irish saga* (1955, 276-323), in dem er sich in einer weitergehenden Untersuchung über die irische Literatur entschieden dagegen aussprach, dass IB (und andere altirisch Sagen) auf einheimischer, 'paganer', mündlich überlieferter Tradition beruhe, eine Meinung, die bis dahin allgemein akzeptiert war. Seiner Meinung nach ist IB das Produkt eines klerikal gebildeten, in klassischer Literatur versierten Schriftstellers und seiner Auseinandersetzung mit klassischen Vorbildern einerseits und einheimischer Motive andererseits. In seiner Interpretation ist IB „an allegory showing Man setting out on the voyage to Paradise“ (CARNEY 1955, 282)¹⁰⁷. In einem Aufsatz in der Festschrift für Ludwig BIELER wies CARNEY nach, dass sich in einer früheren Fassung der Bransage das Ziel der Reise unter einem See befand und erst in einer späteren christlichen Rationalisierung auf eine Insel und über das Wasser verlegt wurde (CARNEY 1976, 189).

Die grundlegende Auffassung CARNEYS vom klerikalen Hintergrund der altirischen Literatur ist mittlerweile allgemein akzeptiert und wird auch von niemanden mehr ernsthaft

¹⁰⁵ Dieser Nechtan mac Collbran (dessen Name in Varianten auch *mac Albruind*, *Alabraind*, *Ollbrain* und *Coldbrain* lautet) ist vermutlich identisch mit dem Held von *Echtra Nectain maic Alfroinn*, das leider verloren ist. Es enthielt möglicherweise die hier geschilderten Ereignisse.

¹⁰⁶ James CARNEY: *Studies in Irish Literature and History*, Dublin 1955; *Review of Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, in: *Medium Aevum* 32, 1963, 37-44; *The earliest Bran material*, in: *Latin Script and Letters A.D. 400-900. Festschrift for Ludwig Bieler*, ed. J.J. O'Meara and B. Naumann, 1976. Proinsias MAC CANA: *Mongán Mac Fiachna and Immram Brain*, *Ériu* 23, 102-142; *On the 'Prehistory' of the Immram Brain*, *Ériu* 26, 33-52; *The Sinless Otherworld in Immram Brain*, *Ériu* 27, 95-115. David N. DUMVILLE, *Echtrae and Immram. Some Problems of Definition*, *Ériu* 27, 73-94. John CAREY: *The Location of the Otherworld in Irish Tradition*, *Éigse* 19, 36-43.

¹⁰⁷ Zur Identifikation von *Emain*, dem Land über der See, mit dem christlichen Paradies vergleicht er die z.B. Verse aus IB:

9 *Unknown is wailing or treachery
In the familiar cultivated land,
There is nothing rough or harsh,
But sweet music striking on the ear.*
10 *Without grief, without sorrow, without death,
Without any sickness, without debility,...*

mit folgenden Versen aus dem in Northumbria verfassten sogenannten *Exeter Book*:

*In that land there is not hateful enmity,
nor wail, nor vengeance, nor any sign of woe,
nor old age, nor misery, nor narrow death,
nor loss of life, nor harm's approach,
nor sin, nor strife, nor sorry exile,...*
*Nor hail nor rime descendeth there to earth,
nor windy cloud; nor falleth water there
driven by the wind...* (nach CARNEY 1955, 284)

in Zweifel gezogen. Doch CARNEYS in provokativem Ton vorgetragene Thesen reizten andere Forscher zu Repliken, in denen das Verhältnis von einheimischer und importierter Kultur eingehend untersucht wurde. Wenn man angesichts der teilweise sehr harten Konflikte überhaupt von einem Konsens der Arbeiten sprechen kann, so vielleicht von dem, dass IB nicht mehr länger zu den *immrama* zu zählen ist, sondern zu den *echtrae*. Als Argumente dafür führt DUMVILLE (1976, 86) an: „The affinities of the story ... are wholly with the *echtrae*-genre ... It abounds with otherworld-names¹⁰⁸, of which *Mag Mell* is the only one familiar from elsewhere. The only element which is paralleled in the *immrama* rather than in the other *echtrae* is that of *Inis Subai* which sits so uneasily in the tale that its presence there must be seriously considered as the result of an interpolation...“ (Man beachte, dass bei einer Atethierung der *Inis Subai*-Episode aus IB dieses *das* konstitutive *immram*-Element schlechthin verliert, nämlich den Besuch auf verschiedenen Inseln.) Auch Myles DILLON führt in seiner *Early Irish Literature* IB unter den „adventures“ an und nicht im Kapitel über „voyages“.

Die Zuordnung von IB zu den *immrama* ruht ohnehin auf einer sehr schwachen Grundlage. Von den neun Hss. der Geschichte bietet überhaupt nur eine den Titel *Imram Brain maic Febail, ocus a Echtra andso sí* „Die Reise (*immram*) des Bran mac Febail und sein Abenteuer (*echtrae*) hier unterhalb“¹⁰⁹, sodass aufgrund dieser dürftigen Beleglage eine Zuordnung zu beiden Genres berechtigt erschiene. DUMVILLE 1976 hat aus verschiedenen Indizien und auf der Grundlage von CARNEY 1976 den Schluss gezogen, dass eine ursprüngliche Version von IB (7. Jh.) aus einer *echtrae*-Erzählung einer Reise unter einen See bestanden habe, und erst im 10. Jh. seien von der damaligen Popularität der *immrama* inspirierte Szenen interpoliert worden, die IB seinem Anschein nach den *immrama* näherbrachte. In dieser Form ist uns IB überliefert.

Auch eigene Beobachtungen veranlassen mich, IB nicht zu den *immrama* zu zählen. Der Charakter von IB ist entschieden anders als der der übrigen *immrama*. Während wir in der NSB, in ICMD und auch in ICUC, nicht ganz so ausgeprägt in ISMR, einer Unzahl von Inseln im Ozean begegnen, sind es in IB bescheidene zwei Inselepisoden, wovon eine eventuell noch interpoliert ist. Die Motivation für die Reise und ihr Ziel stehen den *echtrae*, insbesondere *Echtrae Chondlai*, nahe. Trotz CARNEYS Ansicht, IB sei eine Allegorie auf die Reise des Menschen ins Paradies, ist das christliche-ekklesiastische Moment ein ganz anderes und viel bescheideneres als in den übrigen *immrama*. Christliche Morallehre, die die zentrale Aussage der anderen Geschichten darstellt, fehlt hier, ebenso wie visionäre Elemente, die, je jünger die Erzählungen sind, umso stärker auftreten.

Allerdings verbinden auch einige Punkte die IB mit den *immrama*: so die Episode mit dem dem Helden zugeworfenen Wollfaden, an dem das Boot in den Hafen gezogen wird (auch in ICMD 28), die Insel der Freuden, auf der die, die sie betreten, das Verhalten der Bewohner annehmen und auf ihre Gefährten vergessen (auch in ICMD 15 und 31 und in

¹⁰⁸ Was gleichzeitig impliziert, dass in den *immrama* dem jenseitigen Ziel der Reise kein eigener Name gegeben wird. Eine Ausnahme davon stellt nur die NSB dar, in der das Ziel *terra repromissionis (sanctorum)* genannt wird.

¹⁰⁹ Die Worte „hier unterhalb“ beziehen sich nur darauf, dass die Geschichte unter dem Titel folgt. Es muss hier aber auch darauf hingewiesen werden, dass in der Geschichte selbst einmal indirekt auf sich selbst Bezug genommen wird, und zwar mit dem Namen *immram Brain*.

abgewandelter Form auf der Insel der drei Chöre in der NSB), sowie die Insel der Frauen, die in gesplitteter Form in ICMD 17 und 28 noch erkennbar ist¹¹⁰.

IMMRAM CURAIG MÁELE DÚIN¹¹¹

Inhalt: Einleitung. Máel Dúin entstammt der Vergewaltigung einer Nonne durch den Krieger Ailill auf einem Raubzug. Kurz nach der Gewalttat wird der heimgekehrte Ailill bei einem Piratenüberfall getötet. Die Nonne vertraut ihr Kind einer befreundeten Königin an, die Máel Dúin als ihren eigenen Sohn ausgibt und ihn gemeinsam mit ihren drei Söhnen aufziehen lässt. Máel Dúin entwickelt sich zum kräftigsten und geschicktesten der Jungen. Eines Tages wirft ihm ein unterlegener Spielkamerad wütend vor, ein Kind ohne gewisse Herkunft zu sein. Von Máel Dúin unter Androhung eines Hungerstreiks zur Antwort gezwungen, klärt ihn die Königin über seine wahren Eltern auf.

Gemeinsam mit seinen drei Ziehbrüder bricht Máel Dúin in die Heimat seines Vaters auf, wird dort herzlich von seinen Verwandten aufgenommen und verlebt eine angenehme Zeit. Doch eines Tages wirft ihm ein scharfzüngiger Mann vor, er täte besser daran, seinen Vater zu rächen, als die Zeit mit Spielen zu vertun. Máel Dúin erfährt, dass die Mörder seines Vaters von der Insel Léicis / Leix kämen. Beim Druiden Nuca holt sich Máel Dúin Auskunft über den besten Abreisetag und über die Größe seiner Mannschaft. Der gibt sie ihm mit 17 (oder sechzig) Mann an.

Als das Schiff und die Mannschaft zum Auslaufen bereit sind, erscheinen Máel Dúins drei Ziehbrüder und zwingen ihn, sie mit auf die Reise zu nehmen.

1. Nach Mitternacht kommen sie zu zwei öden Inseln mit Befestigungen. Zufälligerweise können sie mithören, wie sich ein Mann auf der Insel des Mordes an Ailill rühmt. Just in dem Moment hebt ein schwerer Sturm an und treibt Máel Dúins Boot weit auf das offene Meer hinaus. Máel Dúin gibt seinen Ziehbrüder die Schuld daran, da sie die vom Druiden vorgeschriebene Anzahl an Besatzung überschritten.

2. Nach drei Tagen kommen sie an eine Insel mit Riesenameisen.

3. Dann kommen sie auf eine Insel mit baumbewachsenen Terrassen voller Vögel.

4. Nach drei Tagen kommen sie zu einer Insel mit einem pferdeartigen Monster.

5. Dann kommen sie zu einer Insel, auf deren Strand sie riesige Spuren von Pferdehufen entdecken. Außerdem können sie die Stimmen von Dämonen beim Pferderennen hören.

6. Nach einer Woche hungrig und durstig finden sie ein Haus auf einer Insel, in das die See Lachse spült. Im Haus sind Betten und Getränke in wertvollen Behältern.

7. Dann kommen sie zu einer Waldinsel. Máel Dúin bricht einen Zweig eines Baums ab und hält ihn fest. Nach drei Tagen trägt der Zweig drei Äpfel, von denen sie sich vierzig Tage nähren.

8. Dann kommen sie zu einer Insel mit einer Mauer rundherum, drinnen ein Tier, das ganz merkwürdig seine Knochen und seine Haut bewegen kann. Als das Tier sie entdeckt, wirft es ihrem Boot Steine nach.

¹¹⁰ Frauen aus der anderen Welt, die die Helden von Geschichten einladen, sind aber in den anderen *echtraí* ganz verbreitet.

¹¹¹ Deutsch bei HETMANN 1981, 229-264; englisch bei OSKAMP 1970; sowie bei STOKES 1888.

9. Dann kommen sie zu einer Insel von Tieren, die sich gegenseitig zerfleischen.

10. Dann kommen sie deprimiert zu einer Insel mit goldenen Apfelbäumen, unter denen feuerrote, schweineartige Tiere hocken und mit ihren Hinterpfoten die Äpfeln von den Bäumen rütteln. Außerdem gibt es dort Vögel, die am Morgen weit auf das Meer hinausschwimmen und am Abend heimkehren. Sie betreten die Insel, sie ist glühend heiß, und decken sich mit Äpfeln ein.

11. Dann fahren sie lange weiter, bis sie wieder an Hunger und Verzweiflung leiden. Sie kommen schließlich zu einer Insel mit einer kalkweißen, himmelhohen Festung. Darin finden sie eine kleine Katze, die von Säule zu Säule springt. Im Haus befinden sich außerdem noch Wertsachen an den Wänden und gedeckte Tische. Sie essen und trinken, soviel sie benötigen. Einer von Máel Dúins Ziehbrüder will sich eine goldene Halskette mitnehmen, da springt ihn die Katze an und verbrennt ihn zu Asche. Máel Dúin kann die Katze wieder beruhigen und hängt die Kette zurück.

12. Dann kommen sie zu einer Insel mit einer bronzenen Mauer mittendurch. Auf der einen Seite ist eine weiße, auf der andern eine schwarze Schafherde und ein Mann, der die Schafe von einer Seite zur andern wirft, wobei sie die Farbe wechseln. Máel Dúin und seine Gefährten wagen nicht zu landen.

13. Nach zwei Tagen kommen sie zu einer Insel mit Schweinen, eines schlachten sie. In der Ferne sehen sie eine Insel mit einem hohen Berg. Zwei Kundschafter werden ausgesandt und kommen zu einem Fluss, auf dessen anderer Seite sie einen Hirten mit seiner Rinderherde sehen. Als sie einen Stecken in den Fluss halten, beginnt er zu brennen. Als sie Lärm machen, fragt sie der Hirte, warum sie denn die Kälber schrecken wollten. Daraufhin segeln sie aus Angst vor dieser Rieseninsel wieder ab.

14. Dann kommen sie zur Insel der Geizmühle, in der alles gemahlen wird (die Hälfte von Irlands Korn), worum man sich geizig verhält. Sie fliehen.

15. Dann kommen sie zur Insel der Trauernden. Das Los fällt auf Máel Dúins zweiten Ziehbruder, die Insel zu erkunden. Sofort verhält er sich genauso wie die Bewohner der Insel. Máel Dúin schickt ihm vier Männer nach, um ihn zurückzuholen. Der gerettete Ziehbruder kann sich sein Verhalten nicht erklären.

16. Dann kommen sie zu einer Insel, die durch einen goldenen, silbernen, messingen und kristallinen Zaun in vier Teile geteilt ist, in denen sich Könige, Königinnen, Krieger und Mädchen aufhalten. Ein Mädchen bewirtet sie drei Tage lang. Als sie am dritten Tage erwachen, sind sie mitten am Meer und können nirgends eine Spur der Insel entdecken.

17. Dann kommen sie zu einer Insel mit einer Festung, zu der eine kristallene Brücke führt. Sie sehen eine schöne Frau Wasser holen. Máel Dúins Gefährten fordern die Frau auf, Máel Dúin zu begrüßen. Sie macht die Tür so hinter sich zu, dass alles ertönt und die Männer in Schlaf fallen. So geht es drei Tage. Am vierten Tag erscheint die Frau in wertvoller Kleidung und begrüßt Máel Dúin. Sie lädt die Männer in die Festung und bewirtet sie. Die Männer fragen sie, ob sie nicht mit Máel Dúin schlafen möchte. Sie weicht jedoch aus. Das geht so zwei Tage. Dann verspricht die Frau, am nächsten Morgen eine Antwort zu geben, doch als die Männer erwachen, befinden sie sich mitten im Meer ohne eine Spur der Insel.

18. Dann kommen sie zu einer Insel mit Vögeln, die großen Krach machen.

19. Nicht weit entfernt ist eine andere Insel mit Vögeln auf Bäumen und darunter ein nur von seinem Haar bekleideter Mann. Er ist ein Pilger aus Irland, der mit einem kleinen Stück

Erde hier Schiffbruch erlitten hat. Doch jedes Jahr fügt Gott dem Stück Erde eine Handbreit hinzu. Die Vögel sind die Seelen seiner Verwandten, die, wenn sie sterben, von Irland hierher kommen. Der Mann prophezeit, dass alle außer einem die Heimat erreichen werden.

20. Dann kommen sie nach drei Tagen zu einer Insel, ebenfalls mit einem Mann im Haarkleid. Er wird von einer Quelle ernährt, die je nach Kalendertag eine andere Speise bietet.

21. Sie kommen zu einer Insel voller riesiger Schmiede, die ihnen Eisenklumpen nachwerfen.

22. Sie kommen zu einem Meeresteil, der so klar ist, dass sie bis auf den Boden sehen können.

23. Dann wird das Wasser unten ihnen wie zur Wolke. Unter sich können sie weidende Tiere sowie einen Baum, in dem ein Raubtier sitzt, sehen.

24. Dann kommen sie zu einer Insel, deren Bewohner sie anscheinend erwarten und mit Nüssen auf sie werfen.

25. Dann kommen sie zu einer Insel, über die sich ein Strom wie ein Regenbogen spannt. Lachse springen daraus hervor und die Männer speißen sie auf.

26. Dann kommen sie zu einer silbernen, großen Säule, deren Höhe sie nicht abschätzen können. Einer der Männer nimmt ein Stück davon als Beweis mit.

27. Dann kommen sie zu einer Insel auf einem Ständer. Oben können sie einen Pflug erkennen und Stimmen hören.

28. Dann kommen sie zu einer Insel mit einer Festung in einer Ebene. 17 Mädchen bereiten ein Bad für eine Frau, die geritten kommt. Die Frau lädt die Männer ein, auf ihrer Insel zu bleiben und gibt jedem Mann ein Mädchen. Die Männer werden nicht altern. Die Männer bleiben drei Monate, doch dann packt sie Heimweh. Als sie abfahren wollen, erscheint die Frau und wirft Máel Dúin ein Wollknäuel zu, das an seiner Hand kleben bleibt. Daran zieht die Frau das Boot wieder auf die Insel zurück. Danach bleiben sie noch einmal dreimal drei Monate. Schließlich fliehen sie wieder. Als ihnen die Frau erneut das Knäuel zuwirft, fängt es ein anderes Mitglied der Mannschaft, und dessen Hand wird abgehackt. So können sie entkommen.

29. Dann kommen sie zu einer Insel mit Früchten, deren Saft Máel Dúin einen Tag lang berauscht schlafen lässt.

30. Dann kommen sie zu einer Insel, auf der ein Einsiedler aus der Gemeinschaft des Brendan von Birr lebt. Er ist der einzige Überlebende. Eines Tages erscheint ein riesiger Vogel, der einen Zweig roter Beeren in seinem Schnabel trägt. Zwei Adler kommen geflogen, die den ersten Vogel putzen und mit den Beeren einen See färben. Der Vogel steigt in das Wasser und taucht verjüngt wieder auf. Einer von Máel Dúins Gefährten wäscht sich ebenfalls mit dem Wasser und erreicht damit, dass er sein ganzes Leben gesund bleibt. Vom Eremiten bekommen die Männer Proviant für ihre weitere Reise.

31. Dann kommen sie zu einer Insel voller Lachender. Das Los fällt auf den dritten Ziehbruder, die Insel zu erkunden. Sobald er den Boden betritt, verhält er sich genau so wie die Bewohner. Er kommt nicht mehr zurück.

32. Dann kommen sie zu einer Insel, um die ein Feuerwall rotiert. Durch eine Türöffnung können sie im Inneren fröhliche Leute sehen.

33. Dann entdecken sie mitten im Meer einen Mann auf einem Felsen. Dieser hatte sein Kloster bestohlen und war durch mehrere Wunder zur Reue gebracht worden. Auf die See geflohen, ist ihm von Gott dieser Felsen zugewiesen worden. Jeden Tag erhält er von Gott Speise. Dieser Eremit trägt Máel Dúin auf, in die Heimat zurückzukehren und mit seinem Feind, dem Mörder seines Vaters, Frieden zu schließen.

34. Schließlich entdecken die Männer Anzeichen von Irland. Sie kommen zur Insel der Piraten und Máel Dúin versöhnt sich mit seinem Feind.

Eine schwierige Frage ist die, welcher Text älter ist, die NSB oder ICMD. Für den zeitlichen Vorrang von ICMD sprechen folgende Punkte: Das Motiv der drei überzähligen Reisenden passt logisch besser in die Geschichte, im Gegensatz zur NSB, wo nie ausdrücklich gesagt wird, dass 14 die ideale oder aus irgendeinem Grund vorgeschriebene Zahl der Mitreisenden sei¹¹². Andererseits gehen aber in ICMD tatsächlich nur zwei der drei Überzähligen verloren: der zweite wird von der Insel der Trauernden gerettet (ICMD 15). Die Erwähnung des Brendan von Birr als Seereisender in ICMD 30 ist sehr auffällig, wenn man von der NSB als unmittelbarer Vorlage von ICMD ausgeht (aber es könnte sich natürlich um absichtliche Variation handeln). Die Aussage des Paulus in NSB § 141, 1 *pergite ... ad patriam vestram* „macht euch in eure Heimat auf“ macht nicht viel Sinn. Die entsprechende Passage des Einsiedlers in ICMD 33 *ricfaidh uile do for tír* „Ihr werdet alle in eure Heimat zurückkehren“ passt viel besser, zumal sie unmittelbar darauf wirklich zurück nach Irland kommen. Doch sind diese drei scheinbaren Inkonsistenzen nur kleinere Kritikpunkte.

Für die Abhängigkeit ICMDs von der NSB spricht: die Abstammung Máel Dúins von den Éoganacht wirkt wie nach Brendan gemodelt, von dem es bezeugt ist, dass er aus dem Gebiet der Éoganacht stammt. Der Besuch vor der Reise bei einem Druiden ist für einen Text aus dem 8. / 9. Jh. anachronistisch und wirkt aufgesetzt, wie eine absichtliche Variation. Ganz offensichtlich hat der Autor von ICMD immer wieder Episoden, die er in irgendeiner Vorlage gefunden haben muss, um der erzählerischen Breite willen gesplittet und in mehrere Episoden von ICMD verarbeitet. Es liegt natürlich nahe, die NSB in dieser Vorlage zu erkennen, zumal wir keine anderen passenden Texte überliefert haben. Der Realismus ist in ICMD im Vergleich zur NSB zurückgenommen und hat zahlreichen Märchenmotiven Platz gemacht, viel mehr, als in der NSB vorkommen¹¹³. Dass es beim Episodensplitting auch zu Ungereimtheiten gekommen ist, sieht man am Motiv des Einsiedlers: der Eremit Paulus, der mit seinen spätantiken, literarischen Bezügen gut in eine monastische Erzählung wie die NSB passt, ist in einer Erzählung mit weltlichem Setting (jedoch trotzdem christlicher Ausrichtung!) wie ICMD fehl am Platz, weshalb er durch die fürs Moralisieren etwas deutlichere Figur eines geizigen und gierigen Klosterkochs ersetzt wurde. Doch ist es unverständlich, warum dieser Koch auf einmal damit beschäftigt ist, am Friedhof für einen Bauern ein Grab zu schaufeln (noch dazu hat dieses Motiv, anders als in der NSB, für die

¹¹² Allerdings sieht die Zahl von Máel Dúins Mitreisenden sehr danach aus, als sei hier Brendans eigentliche Bootsbesatzung von 14 mit den drei zu spät gekommenen addiert und der Prophezeiung des Druiden Nuca zugrunde gelegt worden.

¹¹³ Aber natürlich muss ein unterschiedlicher Grad an Realismus und Phantastik kein Maßstab für eine Chronologie sein, sondern kann durch unterschiedliche Genres, verschiedenes Zielpublikum oder einer grundsätzlich anderen Aussage eines Werks bedingt sein.

weitere Handlung keinerlei Bedeutung, es ist ein 'blindes Motiv'; die Reise aufs Meer unternimmt der Koch aus eigenem Willen und ohne, dass er von einer übergeordneten Instanz wie der Stimme im Grab den Befehl dazu bekommen hätte). Die Erklärung kann nur sein, dass der Autor dieses Motiv in seiner Vorlage gefunden und nicht harmonisch in seinen eigenen Text einfügen hat können.

IMMRAM CURAIG HUA CORRA¹¹⁴

Inhalt: Alle Kinder des reichen Conall Derc, Sohn des Corra, sterben nach der Geburt. Schließlich entschließen sich seine Frau, Tochter eines Kloostervorstehers (altirisch *airchinnech*, angliert *erenagh*), und er, ihr nächstes Kind dem Teufel zu weihen. Prompt gebiert die Frau neun Monate später Drillinge, die Uí Chorra (Enkel des Corra). Zu jungen Männern herangewachsen beschließen diese, dem Teufel ihre Schuldigkeit zu erweisen, und sie verheeren innerhalb eines Jahres die Hälfte der Kirchen Connachts. Als sie auch das Kloster ihres Großvaters plündern wollen, hat der Älteste in der Nacht davor eine Vision von Himmel und Hölle und sie bereuen. Ihr Großvater versichert ihnen, dass Gott ihnen bei gebührender Reue verzeihen werde und verweist sie an den Hl. Findén. Bei diesem verbringen sie ein Jahr in Buße und Unterweisung, doch erscheint ihnen selbst das noch nicht genug. Sie bauen alle zerstörten Kirchen wieder auf. Eines Tages packt sie großes Interesse, wohin die Sonne beim Untergang gehe. Sie lassen sich ein Boot bauen. Der Schiffsbauer will als einzigen Lohn von ihnen mitgenommen werden. Kurz vor der Abreise stößt auch noch ein Komödiant zu ihnen, der für die Möglichkeit einer *peregrinatio* auf alles verzichtet, sogar auf seine Kleidung. Zu neunt (die Uí Chorra, der Schiffsbauer, der Komödiant, ein Junge (Diener?), ein Bischof, ein Priester und ein Diakon) brechen sie auf.

Sie kommen zu einer Insel mit trauernden Leuten. Einer der Mannschaft bleibt zurück. Dann stirbt der Komödiant. Sie kommen zu einer lieblichen Insel mit Apfelbäumen. Sie kommen zu einer Insel mit vier wunderbaren Gruppen von Männern. Einer der Mannschaft bleibt zurück. Sie kommen zu einer Insel auf einem Fuß. Sie kommen nach weiterer Reise zu einem Fluß, der in der Gestalt eines Regenbogens fließt. Sie kommen zu einer silbernen Säule im Meer. Sie kommen zu einer Insel mit einem Jünger des Apostels Andreas und den Seelen toter Heiliger in Vogelgestalt. Im weiteren haben sie viele Visionen von Höllenstrafen, besonders für die Missachtung des Sonntag.

Schließlich kommen sie in Gefilde, die dem Himmel näher sind. Unter anderem kommen sie zur Insel des Hl. Ailbe. Danach erreichen sie die Insel eines Geistlichen und schließlich zur Insel eines Jüngers Christi, der ihnen ihre Zukunft weissagt, die sich auch erfüllt.

ICUC verzichtet weitgehend auf das exzessive und übertriebene Episodensplitting von ICMD, ist aber in seiner vorliegenden Form eindeutig davon abhängig, da es einmal direkt auf Máel Dúin Bezug nimmt und auch andere für ICMD typische Episoden verwendet. Die ganze Erzählung ist ab dem Zeitpunkt, wo sie in See stechen, unharmonisch und teilweise unlogisch. Sogar die Namen der Hauptakteure werden nicht mehr genannt. Die visionären Elemente treten wesentlich stärker hervor als in ICMD, was ebenfalls für eine spätere

¹¹⁴ STOKES 1893

Abfassungszeit spricht. ICUC muss in seiner vorliegenden Form aus dem 11. Jh. stammen, doch ZIMMER vermutet eine Vorlage aus dem 8. Jh., was durch die Erwähnung der Uí Chorra in einer etwa um 800 entstandenen Litanei unterstützt wird (HUGHES 1959, 316).

IMMRAM SNEDGUSA OCUS MAIC RÍAGLA¹¹⁵

Inhalt: Die Männer von Ros ermorden ihren König Fiachu, der sie zu harter Fronarbeit zwingt. Als dessen Bruder Donnchad davon erfährt, zieht er aus, die Männer niederzuwerfen. Doch im letzten Moment entschließt er sich, Colum Cille über die Mörder entscheiden zu lassen.

Colum Cille schickt Snedgus und Mac Riagla, zwei seiner Schüler, um ihnen sein Urteil zu überbringen: sechzig Paare, die an der Bluttat beteiligt waren, sollen in jeweils einem Boot auf See ausgesetzt werden und Gottes Urteil überantwortet werden. Die beiden Kleriker entschließen sich auf der Heimfahrt nach Í, die Gelegenheit zu nutzen und dasselbe Schicksal freiwillig auf sich zu nehmen.

Nach dreitägigem Durst finden sie einen Strom mit frischer Milch. Sie kommen an eine Insel, wo riesige Lachse gegen eine Wehr springen. Sie kommen an eine Insel mit Kriegeren mit Katzenköpfen. Eine Ire erzählt ihnen, dass er der letzte Überlebende einer Bootsmannschaft sei. Sie kommen zu einer Insel mit einem Baum und Vögeln. Ein Vogel singt ihnen von Christus und dem letzten Gericht. Von dort nehmen sie ein Blatt des Baumes für Colum Cille mit.

Sie kommen zu einer Insel mit hundsköpfigen Bewohnern. Ein Kleriker versorgt sie mit Essen. Sie kommen zu einer Insel mit schweinsköpfigen Bewohnern.

Sie kommen zu einer Insel, auf der die exilierten Leute von Ros mittlerweile in Glückseligkeit und Sündlosigkeit bis zum Jüngsten Tag gemeinsam mit Enoch und Elias leben.

Nach langer Zeit auf See kommen sie zu einer Insel mit geistlichen Bewohnern. Dort erhalten sie die Botschaft für Irland, dass aus Strafe für die Vernachlässigung von Gottes Testament durch die Iren bald Ausländer über das Meer kommen und halb Irland bewohnen werden.

DIE STELLUNG DER NSB INNERHALB DER DREI GATTUNGEN

Es gibt Elemente in der Erzählung, die die NSB den *echtraí* annähern lässt. Erstens das Motiv des Erreichens eines konkreten Ziels am Ende der Reise. Dies ist in der NSB die *terra repromissionis*, in IB *Mag Mell*, in *Echtrae Chondlai* das Land der Lebenden. In ICMD, ICUC und ISMR dagegen besuchen die Reisenden eine Insel nach der anderen und kehren schließlich irgendwann nach Irland zurück, ohne dass man eine einzelne Insel als Höhepunkt der Fahrt hervorheben könnte. Allerdings deutet die *Irish Litany on Pilgrim Saints*¹¹⁶ darauf

¹¹⁵ STOKES 1888; THURNEYSSEN 1904.

¹¹⁶ ed. PLUMMER, Charles, *Irish Litanies*, London 1925, 60-67 (mir nicht zugänglich); kommentiert von HUGHES 1959.

hin, dass es in zahlreichen uns nicht erhaltenen Erzählungen, die selbst *immrama*-Gestalt hatten oder diesen zumindest nahe standen, um die Reise eines Heiligen zur *terra repromissionis* ging. Zweitens werden in den *echtraí* die Helden von (einem) Bewohner(n) des jenseitigen Ortes zu dessen Besuch eingeladen. Dieses Motiv liegt auch in veränderter Form in der NSB mit dem Bericht des Barrind vor, fehlt aber in den übrigen *immrama*.

Dennoch sind die Bezüge der NSB zu den *immrama* viel stärker als die zu den *echtraí*. Die einzelnen Motive sollen hier nicht noch einmal aufgezählt werden, da sie im Kommentar zu den einzelnen Stellen ohnehin behandelt wurden. Hinweisen möchte ich trotzdem noch einmal auf die stark monastische, christlich-moralische Ausrichtungen aller *immrama* und darauf, dass in den *immrama* immer eine Gruppe von Menschen die Reise unternimmt, gegenüber Einzelhelden in den *echtraí*.

Auch die Beziehungen zur Visionsliteratur sind wichtig. Die beiden jüngsten *immrama*, ICUC und ISMR sind eindeutig visionär, sie zeigen explizit Visionen von Himmel und Hölle, wobei natürlich die Höllendarstellungen wie in jedem guten Stück Visionsliteratur überwiegen. ICMD hat einige wenige visionäre Anklänge (die Geizmühle, die Insel der Schmiede, die Schilderung der Einsiedler), und auch in der NSB sind sie noch nicht so ausgeprägt: die Paradiesdarstellungen überwiegen (die *perpetua laus* auf der Vogelinsel und auf der Insel der drei Chöre, die idealisierte Mönchsgemeinschaft des Ailbe, die *terra repromissionis*), aber auch die Fahrt zur Hölle wird ausdrücklich angedeutet (§ 118, 6 f. *sumus in confinibus infernorum* „wir sind an der Grenze zur Hölle“) und kulminiert in der Konfrontation mit den Teufeln.

Von der NSB mit leichten visionären Elementen ausgehend (oder von IB ohne irgendwelche solche Züge, wenn wir es als eine Art Vorgängerwerk zu den *immrama* ansehen) kommen wir in einer direkten Linie über ICUC und ISMR zur literarischen Gattung der Visionsliteratur, wie sie in der *Vision des Adomnán* und des *Tnugdalus* zutage treten, die uns schließlich weiter zu DANTE führen.

DIE ANDERSWELT UND DIE ATLANTISCHE INSELWELT

In populären Darstellungen wird gerne das Ziel der Reise in den *immrama* mit dem Konzept einer keltischen ‘Anderswelt’ in Verbindung gebracht. Hier ist jedoch Vorsicht angebracht. Schon der Ansatz eines gemeinkeltischen Glaubens an eine andere Welt (oder mehrere andere Welten), in denen die Toten und andere Unsterbliche wohnen, ist problematisch. Für die kontinentalen Kelten gibt es trotz einiger Indizien keinen schlagenden Beweis für die Existenz dieser Vorstellung. Die cymrische Tradition bietet einen einheitlichen Namen für das andere Reich: *Annwfn*. Dieses scheint grundsätzlich unter der Erde zu liegen, doch kann es auch hier auf Erden an reale Länder angrenzen oder über das Meer gelegen sein (vgl. CAREY 1982, 42). In Irland gibt es keine einheitliche andere Welt, sondern viele separate (SIMS-WILLIAMS 1990, 63). Am häufigsten werden diese Reiche unter prähistorischen Grabhügeln (altirisch *síd*, Plural *síde*) gedacht, weshalb dieses Wort auch das gängigste zur Bezeichnung einer anderen Welt wurde (vgl. neuirisch *bean sí* / englisch *banshee* „Frau aus einem Grabhügel“ = „Elfenfrau“). Andere Namen in den Sagen sind *mag mell* „Schöne Ebene“, *mag mon* „Sportsebene“, *tír na mban*

„Frauenland“¹¹⁷ und etliche andere, doch handelt es sich dabei oftmals um offensichtliche Spontanbildungen. Die Namen *tír na mbéo* „Land der Lebenden“ und *tír tairngire* „Land der Verheißung“ sind Übersetzungen aus dem Lateinischen, die in ältester Zeit vorwiegend in christlichen Texten als Bezeichnungen für den Himmel und das Paradies erscheinen, und nur sekundär in ‘säkuläre’ Erzählung eingedrungen sind. Nach HERREN (1984, 207) liegt bei *tír na mbéo* ein Wortspiel vor, weil es einerseits *terra viventium* übersetzt, gleichzeitig aber auch auf der Volksetymologie von altirisch *béo* „lebendig“ mit lateinisch *beo* „segnen“ beruht, da die Gesegneten (*beati*) das ewige Leben haben.

Zur Frage der Lokalisierung der anderen Welt zählt CAREY (1982, 39 f.) folgende Möglichkeiten aus frühen (d.h. altirischen) Erzählungen auf: „Otherworld beings are depicted as living within hills, beneath lakes or the sea or on islands in lakes or off the coast; there are also tales of halls chanced upon in the night, which vanish with the coming of day.“ Außerhalb der *immrama* befindet sich nur in zwei alten Sagen, IB und *Echtrae Chondlai*, das Andersweltsreich über dem Meer, und beide Erzählungen zeigen ebenfalls starken christlichen Einfluss. Davon abgesehen gibt es in den altirischen Sagen keine Erwähnung von Hochseereisen, Überfahrten werden gerade nach Britannien unternommen. Das veranlasste CAREY zu dem Schluss, dass die Motivik an sich nicht alt sei: „Outside the *immrama* ... and the the two closely linked tales *Immram Brain* and *Echtrae Conlae*, the early sources give us no grounds for postulating belief in an overseas Otherworld; nor does there appear to be satisfactory evidence for such a belief in either contemporary Irish folklore or the traditions of Wales. Such a vacuum is clearly significant ... It seems reasonable to suggest, in light of the age and popularity of *Immram Brain* and *Echtrae Conlae*, that it is they and the Ulster literary movement which produced them which introduced this topos into Irish literature; that it was foreign to the native tradition at every stage appears evident“ (1982, 43).

Es gibt in den vernakulären keltischen Traditionen keinen Ausdruck, der unserem Begriff ‘Anderswelt’, englisch *Otherworld* (manchmal auch *The Other World*), französisch *L’Autre Monde* entspricht, der sämtliche Aspekte dieser Vorstellung in abstrakter Weise umfasst. Unser Begriff stammt vermutlich teilweise aus unbewusster Analogie zur christlichen Dichotomie zwischen diesseitiger und jenseitiger Welt, teilweise aus einer (vermutlich falschen) Übersetzung von LUCANS *orbis alius* (*Pharsalia* 1, 457), wo sich nach druidischer Lehre die Seelen der Toten aufhalten sollen. *Orbis alius* bedeutet bei LUCAN wahrscheinlich ganz konkret „ein anderer Teil der Welt“, vielleicht die Antipoden, sodass in der heute gängigen Auffassung der anderen Welt als Jenseitsbereich eine *interpretatio Christiana* vorliegt (SIMS-WILLIAMS 1990, 60 f.). *Andere Welt* sollte besser verstanden werden wie unsere Ausdrücke *Neue Welt*, *Dritte Welt* oder *Unterwelt*, als geographische Bereiche der diesseitigen Existenz (CAREY 1991, 159).

¹¹⁷ Die Vorstellung von einem *Tír na mban* „Frauenland“ könnte alt sein. Schon POMPONIIUS MELA (*De Chorographia* 3, 6) berichtet, dass auf einer Insel vor Aremorica neun der Magie mächtige Frauen wohnten. In Joshua WHATMOUGHS *The Dialects of Ancient Gaul*, Cambridge, Massachusetts 1970, findet sich auf Seite 837 eine Weiheinschrift an *matres transmarinae*.

DER REALE HINTERGRUND DER IMMARAMA

Es liegt natürlich nahe, hinter einzelnen Episoden der *immrama*, insbesondere der NSB, die von allen den 'realistischsten' Eindruck macht, Schilderungen realer Orte und Begebenheiten zu erblicken. So wird ohne Zweifel hinter der Insel der Schmiede, und noch viel mehr hinter der Schilderung der Insel, wo der dritte Bruder zurückbleibt, das Erlebnis eines Vulkanausbruchs stehen. Die Insel der Schafe und die nahe angrenzenden anderen Inseln werden sich mit den Färöern in Verbindung bringen lassen, wie auch die Insel mit der kalten und der heißen Quelle mit Island oder einer anderen thermisch aktiven Insel. Doch bei den anderen *immrama* ist es bereits nicht mehr so einfach, konkrete Zuordnungen zu treffen, woraus sich rückwirkend auch für die NSB ergibt, doch mehr Vorsicht walten zu lassen, als man dies im ersten Enthusiasmus tun würde. Vor allem ist Vorsicht angebracht, wenn man mehr als nur ein paar isolierte Inselidentifikationen vornehmen möchte und hinter Brendans Reise eine Überfahrt nach Amerika (oder zu irgendeinem anderen konkreten Ort) sehen will. Für solche Theorien sind die Aussagen in der Geschichte viel zu unspezifisch und oftmals topisch.

Die Vorstellung von Inseln der Seligen jenseits des Atlantiks ist der antiken Literatur ganz geläufig und bietet sich an, von phantasiebegabten irischen Autoren mit der historischen Realität von Mönchen verbunden zu werden, die nach Westen ins Ungewisse aufbrachen und vermutlich oft genug spurlos verschwanden. Schon griechische Autoren berichten von glücklichen Inseln im westlichen Ozean¹¹⁸. Jedoch gilt für diese antiken Nachrichten dasselbe, wie für die *immrama*: ihre Angaben sollte man nicht überstrapazieren. Die Berichte und Anspielungen sind zumeist vage und aus zweiter oder noch späterer Hand und die Details phantastische Erfindungen. Darin eventuell sogar Beweise für frühe Amerikafahrten zu sehen, heißt, mehr in die betreffenden Texte hineinzulegen, als sie beinhalten. Wahrscheinlich sind tatsächlich erreichbare Orte wie die britischen Inseln (vielleicht auch die kanarischen Inseln), die ja in der frühen antiken Geographie selbst eine exotische, halb mythische Aura besaßen, für diese Vorstellungen Pate gestanden. Unerfüllbare Sehnsüchte und Wünsche boten eine verständliche psychologische Motivation, um dann Berichte von Reisenden, die diese Orte aufgesucht hatten, mit Idealbildern anzufüllen.¹¹⁹

Im Einzelnen ist es natürlich schwierig zu beurteilen, wieviel an Übereinstimmungen zwischen antiken Vorstellungen der seligen Inseln und der Überseeandswelt Irlands auf allgemeinmenschlichen Archetypen basiert und typologisch zu erklären ist, wieviel andererseits auf Wandermotiven beruht und wieviel schließlich in den irischen Quellen aus direkter Kenntnis der antiken Literatur fließt.

¹¹⁸ Einen guten Überblick (wenn auch mit dem Schwerpunkt auf dem Nordatlantik) bietet NANSEN 1911, vor allem in den ersten Kapiteln.

¹¹⁹ Ein Beispiel für diese Tendenz, das Fremde immer mit Hoffnungen zu überladen, stellen die norwegischen Entdecker Islands und Grönlands dar, die in ihrer Heimat in lobenden Worten von den neuentdeckten Orten sprachen, obwohl diese ja keineswegs einladende Gegenden waren. Der Name Grönland (= „grünes Land“) selbst ist das Produkt solcher Propaganda.

Für die Frühzeit Irlands gibt es keinen Hinweis auf Hochseefahrt. In den Sagen gibt es außerhalb der erst unter dem Einfluss des Christentums entstandenen *immrama* keine Spur davon. Überfahrten werden nur nach Britannien unternommen. Dem entsprechen auch die spärlichen historischen Zeugnisse. In der Spätantike und dem frühen Mittelalter überfallen die Iren die Westküste Englands (bekannt z.B. durch das Zeugnis Patricius') und kolonisieren von den Ulaid / Ulster ausgehend Kaledonien. Nach dem Zeugnis der VC beginnen irische Mönche auf der Suche nach Eremitagen ab dem 6. Jh. in die Inselwelt nördlich von Britannien vorzudringen, was aber, wie wir z.B. an der Geschichte des Cormac Ua Léthain sehen können, oft erfolglos war oder überhaupt in Katastrophen endete. In den folgenden Jahrhunderten wurde aber doch schrittweise die nordatlantische Inselwelt in Besitz genommen und nach DICUIL spätestens im 8. Jh. Island erreicht. Die Expansion der Norweger und Dänen Ende des 8. Jh. beendete die Reisetätigkeit (von der man nicht sagen kann, ob es sich um 'Routineverbindungen' oder nur sporadische Reisen handelte) und, wieder nach DICUIL, die Besiedlung dieser Gebiete wurde aufgegeben. Soweit die sicheren Fakten.

Daneben gibt es aber zumindest einen kleinen Hinweis auf eine mögliche, größere Ausdehnung des irischen Einflussbereiches. In der isländischen *Eiríks saga rauða* wird berichtet, dass ein von den grönländischen Siedlern in Vinland gefangener Eingeborenenjunge ihnen von einem Markland (Neufundland?) gegenüberliegenden großen Land erzählte, wo „Männer in weißen Gewänder gingen, laut riefen und Stangen vor sich hertrügen, an denen Lappen befestigt seien. Die Leute [sc. die Grönländer] glaubten, dass dieses Land *Hvitramannaland* (d.h. „Land der weißen Männer“) oder *Irland hit Mikla* („Großirland“) gewesen sei.“ (nach NANSEN 1911, 356).

Wenn die Benennung bei *Irland hit Mikla* ähnlich motiviert ist wie die bei η μεγάλη Ελλάς, so verwundert, wie selbstverständlich und beiläufig dieser Begriff verwendet wird, der sonst nur noch bei einem arabischen Schriftsteller belegt ist, in einheimischen irischen Texten aber nirgendwo vorkommt. Falls Großirland jemals eine reale historische, politische Größe war, ließe sich daran denken, eine Besiedlung Nordamerikas durch Iren für möglich zu halten. Doch solange es keine eindeutigen archäologischen Beweise dafür gibt, kann die Existenz von irischen Kolonien in Amerika und überhaupt eines Großirland nur mit aller Skepsis abgelehnt werden.

Die Angaben in der *Eiríks saga rauða* sind auch in keiner Weise verlässlich, wie NANSEN (1911) im 9. Kapitel seines Buches nachweist. Wenn er auch seine Negativargumente manchmal zu rigoros auslegt, so kann er doch überzeugend zeigen, dass die Saga zu großen Teilen aus Märchen- und Wandermotiven besteht. Er geht sogar so weit, die Abhängigkeit der Saga von irischen Seefahrermärchen aufzuzeigen, dass schließlich der Eindruck entsteht, die *Eiríks saga* sei eine 'Fortsetzung der *immrama* mit isländischen literarischen Mitteln'.

RÉSUMÉ

Die sprachlichen, textkritischen und literaturwissenschaftlichen Untersuchungen im Hauptteil der vorliegenden Arbeit konnten einerseits zahlreiche ältere Erkenntnisse über Textgestalt und Geschichte der *Navigatio Sancti Brendani Abbatis* bestätigen, andererseits einige falsche Vorstellungen widerlegen und bisher unbeachtete Punkte klären.

In sprachlicher Hinsicht ließ sich zeigen, dass der Gebrauch bestimmter Wörter in der NSB nur von einem irischen Autor stammen kann (z.B. § 43, 4 *laetitia* für „Willkommen“, § 23, 3 *frenum* für „Halsschmuck“), und dass im Gebrauch der Reflexiv- und Demonstrativpronomina die Kategorie der Belebtheit, im Gebrauch des Verbums *coepi* die Kategorie des Aspekts eine Rolle spielt, die es im klassischen Latein nicht gibt. Im großen und ganzen sind Syntax und Wortschatz der NSB allerdings insgesamt nicht sehr auffällig hibernisch, geschweige denn hisperisch, wenn man darunter sehr ausgefallene Wortwahl und Satzstellung versteht. Nur an einigen Stellen dringen Hibernismen durch ein an sich recht unauffälliges mittelalterliches Latein.

Aufgrund sprachlicher Untersuchungen konnten auch einige textkritische Probleme gelöst werden (z.B. § 1, 1; § 11, 1 ff.), sowie der Nachweis erbracht werden, dass das letzte Kapitel der NSB ein späterer Zusatz eines zweiten Autors ist.

Dem Hauptteil der Arbeit, in dem ich interessante Stellen in der Reihenfolge der NSB behandelte, sind fünf Appendices angeschlossen, in denen ich einzelne, die gesamte NSB betreffende Punkte teilweise umfänglicher, teilweise knapp gefasst untersuchte.

In Appendix A gebe ich eine kurze Darstellung der Argumente, die für die Autorenschaft eines Iren im karolingischen Reich des 9. Jh. sprechen.

In Appendix B versuche ich zu zeigen, dass einzelne Passagen der NSB von DICUILS *Liber de Mensura Orbis Terrae* abhängig sind.

In Appendix C liste ich sämtliche irischen Motive in der NSB auf, die mir während meiner Arbeit aufgefallen sind.

Appendix D stellt das liturgische Vokabular der NSB zusammen, ohne weitergehende Schlüsse daraus zu ziehen.

In Appendix E schließlich gebe ich einen kurzen Überblick über das Genre der *immrama*-Literatur und nahestehender Texte in altirischer Sprache, die für das Verständnis und die Einordnung der NSB in einen größeren historischen und literarischen Zusammenhang sehr wichtig sind.

Insgesamt ergab sich, dass die NSB nicht als halbhistorische Erzählung einer Reise eines irischen Mönchs (sei es Brendan oder jemand anders) anzusehen ist, sondern dass es sich dabei um ein durchdachtes, fiktionales, erbauliches Werk handelt, das seine Inspiration einerseits aus christlicher Morallehre und Paradiesvorstellungen bezieht, andererseits zahlreiche ältere Literatur verarbeitet (*Regula Benedicti*, *Physiologus*, *Liber de Mensura Orbis Terrae*, *Vita Pauli*, apokryphe Visionen) und diese geschickt umwertet und in den Handlungsverlauf eines Seefahrerromans einbaut.

BIBLIOGRAPHIE

- Aguirre, Manuel, *The Hero's Voyage in Immram Curaig Mailduin*, Études Celtique 27 (1990), 203-220 [AGUIRRE 1990]
- Anderson, A.O., & Anderson, M.O., *Adomnán's Life of Columba*, Oxford 1991 [ANDERSON 1961]
- Babcock, William H., *The So-Called Mythical Islands of the Atlantic in Mediæval Maps. (Considered As Evidence of Pre-Columbian Exploration Toward America.)*, The Scottish Geographical Magazine 31 (May-August 1915), 261-269, 315-320, 360-371, 411-422.
- Babcock, William H., *St. Brendan's Explorations and Islands*, The Geographical Review 8 (1919), 37-46
- Baum, Paul Franklin, *Judas' Sunday Rest*, Modern Language Review 18 (1916), 168-182 [BAUM 1916]
- Best, R. I., *The Adventures of Art Son of Conn, and the Courtship of Delbchaem*, Ériu 3 (1907), 149-173
- Biedermann, Hans, *Wunderwesen, Wunderwelten, oder Die Erlebbarkeit des Irrealen*, Graz 1980 [BIEDERMANN 1980]
- Biedermann, Hans, *St. Brandanus, Der irische Odysseus, 62 Tafeln aus dem Krumauer Bildercodex Codex 370 der österreichischen Nationalbibliothek*, Graz 1980
- Bieler, Ludwig, *Casconius, the Monster of the Navigatio Brendani*, Éigse 5 (1947), 139-140, [Bieler 1947]
- Bieler, Ludwig (ed.), *Libri Epistolarum Sancti Patricii Episcopi*, Dublin 1951, Nachdruck Dublin 1993
- Bieler, Ludwig, *Rezension der Navigatio Sancti Brendani Abbatis ed. Selmer*, Zeitschrift für Kirchengeschichte 72 (1961), 164-169 [BIELER 1961]
- Bieler, Ludwig (ed.), *Four Latin Lives of St. Patrick. Colgan's Vita Secunda, Quarta, Tertia and Quinta. Edited, with introduction, notes, and indices, by L.B.*, Dublin 1971. [BIELER 1971]
- Bieler, Ludwig (ed.), *The Irish Penitentials. With an Appendix by D.A. Binchy*, Dublin 1975 [BIELER 1975]
- Bieler, Ludwig, *Two Observations Concerning the Navigatio Brendani*, Celtica 11 (1976), 15-17 [BIELER 1976]
- Bieler, Ludwig (ed.), *The Patrician Texts in the Book of Armagh*, Dublin 1979 [BIELER 1979]
- Birkhan, Helmut, *Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur*, Wien 1997 [BIRKHAN 1997]
- Bitel, Lisa M., *Isle of the Saints. Monastic Settlement and Christian Community in Early Ireland*, Cork 1990 [BITEL 1990]
- Blackwell, Meike, *Ships in Early Irish History*, Whilegate 1992
- Bray, Dorothy Ann, *A List of Motifs in the Lives of the Early Irish Saints*, Helsinki 1992
- von den Brincken, Anna-Dorothee, *Marianus Scottus als Universalhistoriker iuxta veritatem Evangelii*, in: LÖWE 1982 [V. D. BRINCKEN 1982]
- Brown, Arthur C. L., *Barintus*, Revue Celtique 22 (1902), 339-344

- Carey, John, *The Location of the Otherworld in Irish Tradition*, Éigse 19 (1982), 36-43 [CAREY 1982]
- Carey, John, *The Irish 'Otherworld': Hiberno-Latin Perspectives*, Éigse 25 (1991), 154-159 [CAREY 1991]
- Carney, James, *Studies in Irish Literature and History*, Dublin 1955 [CARNEY 1955]
- Carney, James, *The Problem of St. Patrick*, Dublin 1961 [CARNEY 1961]
- Carney, James, *Review of Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, in: *Medium Aevum* 32 (1963), 37-44 [CARNEY 1963]
- Carney, James, *The Earliest Bran Material*, in: *Latin Script and Letters A.D. 400-900*, ed. J.J. O'MEARA and B. NAUMANN, 1976 [CARNEY 1963]
- Clancy, Thomas Owen, Márkus, Gilbert OP, *Iona. The Earliest Poetry of a Celtic Monastery*, Edinburgh 1995 [CLANCY, MÁRKUS 1995]
- Daly, Dominick, *The Legend of St. Brendan*, *Celtic Review* 1 (1905) [DALY 1905]
- Dictionary of the Irish Language. Based Mainly on Old and Middle Irish Materials. Compact Edition*, Dublin 1990 [DIL]
- Dillon, Myles, *Early Irish Literature*, Chicago 1948 [DILLON 1948]
- Dumville, David N., *Echtrae and Immram. Some Problems of Defintion*, Ériu 27, 73-94 [DUMVILLE 1976]
- Dumville, David N., *Two approaches to the dating of „Nauigatio Sancti Brendani“*, in: ?, 1988
- Esposito, Mario, *An Apocryphal 'Book of Enoch and Elias' as a Possible Source of the Navigatio Sancti Brendani*, *Celtica* 5 (1960), 192-206
- Faraci, Dora, *Navigatio Sancti Brendani and Its Relationship with Physiologus*, *Romanobarbarica* 11, 1988 [FARACI 1988]
- Fellows-Jensen, Gillian, *Language contact in Iceland: the evidence of names*, 1995 (?)
- Flanagan, Deirdre and Flanagan, Laurence, *Irish Place Names*, Dublin 1994 [FLANAGAN 1994]
- Green, Miranda Jane, *Dictionary of Celtic Myth and Legend*, London 1992
- Grosjean, Paul, *Confusa Caligo*, *Celtica* 3, 1955 [GROSJEAN 1955]
- Grosjean, Paul, *Rezension zu: Carl Selmer, Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, *Analecta Bollandiana* 78 (1960), 454-459 [GROSJEAN 1960]
- Van Hamel, A. G., *The Text of Immram Curaig Maíldúin*, *Études Celtique* 3 (1938), 1-20
- Heist, W.W., *Vitae Sanctorum Hiberniae ex codice olim Salmanticensi nunc Bruxellensi*, Brüssel 1965 [HEIST 1965]
- Henning, John, *Irlandkunde in der festländischen Tradition irischer Heiliger*, in: LÖWE 1982 [HENNING 1982]
- Herren, Michael, *Old Irish lexical and semantic influence on Hiberno-Latin*, in: Ní CHATHÁIN 1984 [HERREN 1984]
- Hetmann, Frederik, *Irischer Zaubergarten, Märchen, Sagen und Geschichten von der grünen Insel*, Eugen Diederichs Verlag, München 1979 [HETMANN 1979]
- Hetmann, Frederik, *Die Reise in die Anderswelt*, Düsseldorf, Köln 1981 [HETMANN 1981]
- Hieronymus, Eusebius, *Vita St. Pauli Primi Eremitae*, *Patrol. Lat.* [HIERONYMUS]
- Hughes, Kathleen, *On an Irish Litany of Pilgrim Saints Compiled c. 800*, *Analecta Bollandiana* 77 (1959), 305-331 [HUGHES 1959]

- Hull, Vernam, *Echtra Cormaic Maic Airt*, 'The Adventure of Cormac Mac Airt', Publications of the Modern Language Association of America 64 (1949), 871-883
- Jackson, Kenneth, *The Adventure of Laeghaire Mac Crimthainn*, *Speculum* 17 (1942), 377-389
- Kasch, Elisabeth, *Das liturgische Vokabular der frühen lateinischen Mönchsregeln*, Hildesheim 1974 [KASCH 1974]
- Kelly, Fergus, *A Guide to Early Irish Law*, Dublin 1988 [KELLY 1988]
- Kenney, James, *The Sources for the Early History of Ireland, An Introduction and Guide, Volume One: Ecclesiastical*, New York 1929, 2. Ed. 1966/1968, Nachdruck 1993 [KENNEY 1929]
- Lepuschitz, Heike, *Jenseitsvorstellungen in Des Heiligen Abtes Brandani Historia vnd Schiffart in dass Paradiß und ausgewählten Texten der Navigatio-Tradition*, Graz 1993
- Löfstedt, Bengt, *Der Hibernolateinische Grammatiker Malsachanus*, Uppsala 1965 [LÖFSTEDT 1965]
- Löpelmann, Martin, *Keltische Sagen aus Irland*, Eugen Diederichs Verlag, München 1992
- Löwe, Heinz (ed.), *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, Bd. 1 und 2, Stuttgart 1982 [LÖWE 1982]
- Mac Cana, Proinsias, *Mongán Mac Fiachna and Immram Brain*, *Ériu* 23 (1972), 102-142
- Mac Cana, Proinsias, *On the 'Prehistory' of the Immram Brain*, *Ériu* 26 (1975), 33-52
- Mac Cana, Proinsias, *The Sinless Otherworld in Immram Brain*, *Ériu* 27 (1976), 95-115
- Mac Cana, Proinsias, *The Learned Tales of Medieval Ireland*, Dublin 1980 [MAC CANA 1980]
- Mahr, Adolf, *Coracles und Curachs*, *Zeitschrift für Celtische Philologie* 23 (1943), 39-55 [MAHR 1943]
- Maier, Bernhard, *Lexikon der keltischen Religion und Kultur*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1994
- Malone, S., *Prostration in the Early Irish Church*, *Irish Ecclesiastical Record* 3. Ser. v, 1884 [MALONE 1884]
- Marcus, G. J., *Factors in Early Celtic Navigation*, *Études Celtique* 6, 312-327
- McCone, Kim R., *Towards a Relative Chronology of Ancient and Medieval Celtic Sound Change*, Maynooth 1996 [MCCONE 1996]
- McManus, Damian, *A Guide to Ogam*, Maynooth 1991 [MCMANUS 1991]
- Meehan, Denis (ed.), *Adamnan's De Locis Sanctis*, Dublin 1983 [MEEHAN 1983]
- Meyer, Kuno, *The Voyage of Bran Son of Febal to the Land of the Living, An Old Irish Saga Now First Edited, with Translation, Notes, and Glossary, by Kuno Meyer*, London 1895, Nachdruck Felinfach 1994 [MEYER 1895]
- Meyer, Kuno, *Ein mittelirisches Gedicht auf Brendan den Meerfahrer*, *Sitzungsberichte der kgl. preussischen Akademie der Wissenschaften* 74 (1912), 436-443
- Nansen, Fridtjof, *Nebelheim. Entdeckung und Erforschung der nördlichen Länder und Meere*, Bd. 1, Brockhaus, Leipzig 1911 [NANSEN 1911]
- Ní Chatháin (ed.), *Irland und Europa. Ireland and Europe*, ed. Próinseas Ní Chatháin und Michael Richter, Stuttgart 1984 [NÍ CHATHÁIN 1984]

- Ní Chatháin (ed.), *Irland und die Christenheit. Ireland and Christendom. Bibelstudium und Mission. The Bible and the Missions*, ed. Próinseas Ní Chatháin und Michael Richter, Stuttgart 1987 [NÍ CHATHÁIN 1987]
- Ní Chatháin (ed.), *Irland und Europa im früheren Mittelalter. Ireland and Europe in the Early Middle Ages. Bildung und Literatur. Learning and Literature*, ed. Próinseas Ní Chatháin und Michael Richter, Stuttgart 1996 [NÍ CHATHÁIN 1996]
- O'Meara, J. J., *The Voyage of St. Brendan: Journey to the Promised Land*, Dublin 1989
- Ó Riain, Pádraig (ed.), *Corpus Genealogiarum Sanctorum Hiberniae*, Dublin 1985 [Ó RIAIN 1985]
- Orlandi, Giovanni, *Navigatio Sancti Brendani, Volume I: Introduzione*, Mailand 1968 [ORLANDI 1968]
- Oskamp, Hans P. A., *The Voyage of Máel Dúin, A Study in Early Irish Voyage Literature, Followed by an Edition of Immram curaig Máele Dúin from the Yellow Book of Lecan in Trinity College, Dublin*, Groningen 1970 [OSKAMP 1970]
- Oskamp, Hans P. A., *Echtra Condla*, Études Celtique 14, 207-228
- de Paor, Máire und Liam, *Early Christian Ireland*, London 1958
- Picard, Jean-Michel, *The Vision of Tnugdál. With an Introduction by Yolande de Pontfarcy*, Dublin 1989 [PICARD 1989]
- Plummer, Charles, *Some New Light on the Brendan Legend*, Zeitschrift für Celtische Philologie 5 (1905), 124-141
- Plummer, Charles, *Vitae Sanctorum Hiberniae, Partim hactenus ineditae ad fidem codicum manuscriptorum recognovit prolegomenis notis indicibus instruxit*, Bd. 1 und 2, Oxford 1910 [PLUMMER 1910]
- Regula Benedicti. *Die Benediktusregel. Lateinisch / deutsch. Herausgegeben im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz*, Beuron 1992
- Ryan, John, *Irish Monasticism. Origins and Early Development*, Dublin 1931, Nachdruck Dublin 1992 [RYAN 1931]
- Ryan D'Arcy, Mary, *The Saints of Ireland. A Chronological Account of the Lives and Works of Ireland's Saints and Missionaries at Home and Abroad*, St. Paul (Minnesota) 1974 [RYAN D'ARCY 1974]
- Sadowska, Ewa, *Immrama - Atlantic Navigation in Early Irish Voyage-Tales*, in: *Time and Astronomy at the Meeting of two Worlds. Proceedings of the International Symposium held in April 27 - May 2, 1992 in Frombork, Poland. Organized by the Department of Historical Anthropology, Institute of Archaeology, Warsaw University*, ed. Stanislaw Iwaniszewski, Arnold Lebeuf, Andrzej Wiercinski, Mariusz S. Ziolkowski, Warsaw 1994
- Schade, Georg (ed.), *Visio Tnugdali*, Halle, 1869
- Schreiber, Georg, *Der irische Seeroman des Brendan. Ein Ausblick auf die Kolumbus-Reise*, in: *FS für Franz Dornseiff zum 65. Geburtstag*, Leipzig 1953
- Schreiber, Georg, *Irland im deutschen und abendländischen Sakralraum. Zugleich ein Ausblick auf St. Brendan und die zweite Kolumbusreise*, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 9, Köln 1956
- Schulze, Alfred, *Zur Brendanlegende*, Zeitschrift für Romanische Philologie 30 (1906), 257-279

- Selmer, Carl, *Israel, ein unbekannter Schotte des 10. Jh.*, Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige 62 (1950), 69-86 [SELMER 1950]
- Selmer, Carl, *Die Herkunft und Frühgeschichte der Navigatio Sancti Brendani*, Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 67 (1956), 5-17 [SELMER 1956]
- Selmer, Carl, *Navigatio Sancti Brendani Abbatis. From Early Latin Manuscripts*, Notre Dame 1959 [SELMER 1959]
- Severin, Tim, *The Brendan Voyage*, London 1978 [SEVERIN 1978]
- Sims-Williams, Patrick, *Some Celtic Otherworld Terms*, in: *Celtic Language, Celtic Culture. A Festschrift for Eric P. Hamp*, ed. A.T.E. Matonis und D.F. Melia, Van Nuys, California 1990 [SIMS-WILLIAMS 1990]
- Socher, Gabriele, *Textkritische und sprachliche Untersuchungen zur Navigatio Sancti Brendani unter Berücksichtigung dreier Wiener Handschriften*, Wien 1990 [SOCHER 1990]
- Sollbach, Gerhard, *St. Brandans wundersame Seefahrt*, Frankfurt am Main 1987
- Stifter, David, *Navigatio Sancti Brendani. Die Reise des Heiligen Brendan*, Brennos -1 (1995), 26-41
- Stifter, David, *Fís Adamnán - Die Vision des Adamnán*, Brennos 2 (1996), 20-28
- Stokes, Whitley, *The Voyage of Snedgus and Mac Riagla*, Revue Celtique 9 (1888), 14-25 [STOKES 1888 a]
- Stokes, Whitley, *The Voyage of Mael Duin*, Revue Celtique 9 (1888), 447-495 [STOKES 1888 b]
- Stokes, Whitley, *The Irish Ordeals, Cormac's Adventure in the Land of Promise, and the Decision as to Cormac's Sword*, Irische Texte mit Übersetzung und Wörterbuch, 3. Serie, 1. Heft, Leipzig 1891, 183-229
- Stokes, Whitley, *The Voyage of the Húi Corra*, Revue Celtique 14 (1893), 22-69 [STOKES 1893]
- Stokes, Whitley, *Féilire Óengusso Céli Dé. The Martyrology of Oengus the Culdee*, London 1905 [STOKES 1905]
- Stokes, Whitley, Strachan, John, *Thesaurus Palaeohibernicus. A Collection of Old-Irish Glosses Scholia Prose and Verse*, Bd. I und II, Dublin 1901 [STOKES, STRACHAN 1901]
- Thurneysen, Rudolf, *Zwei Versionen der mittelirischen Legende von Snedgus und Mac Riagla*, Halle 1904, in: *Gesammelte Schriften*, Niemeyer Verlag, 538-585 [THURNEYSEN 1904]
- Thurneysen, Rudolf, *Eine Variante der Brendan-Legende*, Zeitschrift für Celtische Philologie 10 (1915), 408-420
- Thurneysen, Rudolf, *A Grammar of Old Irish*, Dublin 1946 [THURNEYSEN 1946]
- Tierney, J.J. (ed.), *Dicuili Liber de Mensura Orbis Terrae. With Contributions by L. Bieler*, Dublin 1967 [TIERNEY 1967]
- Tombeur, Paul, *Rezension zu: La Navigatio Sancti Brendani*, Revue Belge de Philologie et d'Histoire 39 (1961), 1040-1042 [TOMBEUR 1961]

- Uhlich, Jürgen, *Die Morphologie der komponierten Personennamen des Altirischen*, Bonn, 1993 [UHLICH 1993]
- Uhlich, Jürgen, *Einige Britannische Lehnnamen im Irischen: Brénainn (Brenden), Cathaír/Catháer und Midir*, 1996 [UHLICH 1996]
- Watson, Alden, *A Structural Analysis of Echtra Nerai*, *Études Celtique* 23, 129-142
- Westropp, Thomas Johnson, *Brasil and the Legendary Islands of the North Atlantic: Their History and Fable. A Contribution to the 'Atlantis' Problem*, *Proc. of the Royal Ir. Academy* 30 (1912), 223-260
- Zelzer, Michaela, *Frühe irische Amerikafahrten und monastische Reform, Zur Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, *Wiener Humanistische Blätter*, 1989, 66-87
- Zelzer, Michaela, *Navigatio S. Brendani, Zusammenschau und Ergänzungen*, Handout, Wien 1993
- Zimmer, Heinrich, *Prostration in the Early Irish Church*, *Irish Ecclesiastical Record* 3. Ser. iv, 1883 [ZIMMER 1883]
- Zimmer, Heinrich, *Keltische Beiträge II. Brendans Meerfahrt*, *Zeitschrift für deutsches Alterthum* 33 (1889), 129-220, 257-338 [ZIMMER 1889]

INHALTSVERZEICHNIS

VORBEMERKUNGEN.....	2
VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN:.....	4
KOMMENTARTEIL.....	5
KAPITEL I.....	5
KAPITEL II.....	43
KAPITEL III.....	45
KAPITEL IIII.....	49
KAPITEL V.....	52
KAPITEL VI.....	56
KAPITEL VII.....	61
KAPITEL VIII.....	62
KAPITEL VIIII.....	62
KAPITEL X.....	66
KAPITEL XI.....	68
KAPITEL XII.....	76
KAPITEL XIII.....	82
KAPITEL XIIIII.....	85
KAPITEL XV.....	85
KAPITEL XVI.....	86
KAPITEL XVII.....	89
KAPITEL XVIII.....	91
KAPITEL XVIIII:.....	92
KAPITEL XXI.....	93
KAPITEL XXII.....	94
KAPITEL XXIII.....	95
KAPITEL XXIIII.....	96
KAPITEL XXV.....	97
KAPITEL XXVI.....	99
KAPITEL XXVIII.....	105
KAPITEL XXVIIIII.....	107
APPENDIX A: WER HAT WANN WO DIE NSB GESCHRIEBEN?.....	110
APPENDIX B: DICUIL UND DIE NSB.....	112
APPENDIX C: LISTE IRISCHER ZÜGE UND MOTIVE IN DER NSB.....	114
APPENDIX D: DAS LITURGISCHE VOKABULAR DER NSB.....	116
1. TEIL.....	116
2. TEIL - VON KASCH NICHT BEHANDELTE BEGRIFFE.....	131
APPENDIX E: DIE BEZIEHUNG DER NSB ZUR IRISCHEN <i>ECHTRAÉ</i> - UND	
<i>IMMRAMA</i> -TRADITION.....	134
IMMRAM BRAIN MAIC FEBAIL.....	136
IMMRAM CURAIG MÁELE DÚIN.....	139
IMMRAM CURAIG HUA CORRA.....	143
IMMRAM SNEDGUSA OCUS MAIC RÍAGLA.....	144
DIE STELLUNG DER NSB INNERHALB DER DREI GATTUNGEN.....	144
DIE ANDERSWELT UND DIE ATLANTISCHE INSELWELT.....	145
DER REALE HINTERGRUND DER <i>IMMRAMA</i>	147
RÉSUMÉ.....	149
BIBLIOGRAPHIE.....	150
INHALTSVERZEICHNIS.....	156