

ZEITSCHRIFT

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Im Auftrage der Gesellschaft

herausgegeben von

Georg Steindorff

Neue Folge · Band 12

(Band 87)

Mit zwölf Tafeln.



LEIPZIG 1934

Nachdruck genehmigt von der
Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

KRAUS REPRINT LTD.

Nendeln, Liechtenstein

1968



des 3. Jahrh.; ferner sei auf alte Handschriften der Kommentare des Ta'labi (1078), Wahidi (al-Waṣī) 1080; al-Waṣī 1081 und von Zamakṣarī's Kaṣṣāf (1089) hingewiesen; leider sind es jedoch alles nur Teile dieser Werke. 1086 enthält ein Bruchstück eines bisher unbekannten Kommentars des Ahmed al-Gazālī; 1101 den Autographen eines Kommentars zu den Versen im Kaṣṣāf von Muḥibb al-Dīn al-Ḥamawī (gest. 1016/1008); 1212 einen Index der Qur'ānverse, der für Aurangzeb (1659—1707) angefertigt wurde. Nachzutragen wäre noch, daß das Werk des Dāni über die Qur'ānlesungen (1182) jetzt von Pnarz in der Bibliotheca Islamica ediert wurde.

HARVARD

BERTHA PORTER and ROSALIND MOSS, *Topographical Bibliography of ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings. Vol. III Memphis.*

Der vorliegende Band umfaßt von Norden nach Süden verlaufend die Pyramidenfelder von Abu Roasch, Gise, Zawijet el-Arjan, Abusir, Sakkara, Dahschur nebst den zugehörigen Friedhöfen, dazu das eigentliche Memphis. Die Aufgabe, die hier der beiden Bearbeiterinnen harrte, erscheint noch schwieriger und komplizierter als in den beiden vorausgehenden Bänden, die Theben behandeln (s. S. 105 f. im 34. Bande dieser Zeitschrift), ist doch zum Beispiel der größte Teil des Gisefriedhofes noch unveröffentlicht. Durch die Mitwirkung der Ausgräber konnten auch über diese Teile alle wünschenswerten Angaben, Namen und Titel der Grabinhaber, Pläne, Datierung, in die Museen gelangte Funde usw., gemacht werden. So enthält auch dieser Band weit mehr als eine Bibliographie der erschienenen Arbeiten. Durch die überaus glückliche, übersichtliche Anordnung des Ganzen und die Fülle der Pläne ist er nicht nur ein Führer durch die Literatur, sondern auch durch die Ruinenstätten selbst.

WILHELM WOLF

ZEITSCHRIFT

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

*

Im Auftrage der Gesellschaft

herausgegeben von

Georg Steindorff

Neue Folge · Band 12

(Band 87)

Mit zwölf Tafeln.



LEIPZIG 1934

Nachdruck genehmigt von der
Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

KRAUS REPRINT LTD.

Nendeln, Liechtenstein

1968



ZEITSCHRIFT

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Im Auftrage der Gesellschaft

herausgegeben von

Georg Steindorff

Neue Folge · Band 12

(Band 87)

Mit zwölf Tafeln



LEIPZIG 1934

Nachdruck genehmigt von der
Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Printed in Germany

Lessing-Druckerei – Wiesbaden

INHALT

des 87. (der N. F. 12.) Bandes der

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Aufsätze:

Seite

Der Begriff „Religion“ in der Septuaginta. Von GEORG BERTRAM	1
Die islamischen Futuwabünde. Von FRANZ TAESCHNER	6
Die „unbekannte“ Schrift des antiken Spanien. Von ERNST ZYHLARZ	50
Eherne Mauern. Von P. JENSEN	68
Ernst Leumann. Ein Nachruf von WALTHER SCHUBRING	69

Die bildliche Darstellung der Ka'ba im Islamischen Kulturkreis. Von RICHARD ETTINGHAUSEN	111
Zehn Peking'er Erzählungen. Von FRIEDRICH WELLER	138
Die neuen Sinaischrift-Denkmäler und ihr wissenschaftlicher Ertrag. Von HUBERT GRIMME	177
Zur Indus-Schrift. Von P. MERIGGI	198

Bücherbesprechungen:

D. VAN DER MEULEN und H. VON WISSMANN, Hadramaut. Some of its Mysteries unveiled. Von R. STROTHMANN	76
ELIAS AUERBACH, Wüste und Gelobtes Land. Geschichte Israels von den Anfängen bis zum Tode Salomos. Von OTTO EISSFELDT	82
Dr. LUDWIG FERDINAND CLAUSS, Als Beduine unter Beduinen. Von P. KAHLE	86
J. W. HAUER, Der Yoga als Heilweg. Bd. 1. Von WALTER RUBEN	88
Eingegangene Bücher. Angezeigt von WILHELM PRINTZ	94

Kleinasiatische Sprachdenkmäler. Zusammengestellt von JOHANNES FRIEDRICH. Von R. RANOSZEK	242
H. WUTHNOW, Die semitischen Menschnennamen in griechischen In- schriften und Papyri des vorderen Orients. Studien zur Epi- graphik und Papyruskunde herausgegeben von Fr. BILABEL. Von M. NOTH	244



Der Begriff „Religion“ in der Septuaginta.

Von Georg Bertram.

Im hellenistischen Zeitalter hat das Judentum an dem allgemeinen Austausch zwischen Orient und Okzident lebendigen Anteil genommen und sich im Nehmen und Geben als weltoffene und anpassungsfähige, als heilsgewisse und lebensgewandte universalistische Missionsreligion erwiesen. Zeugnis der neuen religionsgeschichtlich bedeutsamen Entwicklungsstufe ist die griechische Übersetzung des Alten Testaments, die Septuaginta, in der mit der sprachlichen Umgießung zugleich eine religiöse Umprägung im Geiste des hellenistischen Judentums sich vollzieht. Trotz der Ansätze zu individualistischer Frömmigkeit, wie sie seit Jeremia und Ezechiel zu beobachten sind, bleibt der objektive Charakter der alttestamentlichen Offenbarung gewahrt. Gott ist der Herr; seinem Gebot beugt sich der Mensch in Gehorsam als der Knecht. Im hellenistischen Judentum setzt sich gegenüber dem absoluten, theozentrischen Charakter der alttestamentlichen Offenbarung eine durch den griechischen Geist beeinflusste anthropozentrische Haltung durch. Es entsteht die „religiöse Überzeugung“, die das eigene fromme Bewußtsein, ohne es zu merken, zum Maßstab der Offenbarung macht, und damit an deren Stelle das setzt, was wir als „Religion“ bezeichnen. Gewiß bleibt auch hier das semitische Gefühl des Abstandes des Menschen von der Gottheit erhalten, ja es prägt sich theologisch deutlicher aus in dem Begriff der Sünde und des Sünders, den die Septuaginta verhältnismäßig häufig ohne Grundlage im masoretischen Text neu einführt¹⁾. So spricht

1) Vgl. meinen Artikel: Theologische Prägungen von *ἀμαρτία* in LXX, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrsg. von GERHARD KITTEL. Stuttgart, Kohlhammer 1932, S. 288ff.

Zeitschrift d. D. M. G. Neue Folge Bd. XII (Bd. 87)



die Septuaginta Dt. 30, 3 von der Heilung der Sünde, während der masoretische Text von der Wendung des Schicksales redet. Ist hier die Sünde als Krankheit aufgefaßt, so entspricht das der Übersetzung von Jes. 53, 4, wo die Septuaginta den Begriff „Krankheit“ durch den Begriff „Sünde“ ersetzt. Mehrfach und an ganz verschiedenen Stellen vermeidet es die Septuaginta, die ja häufig Anthropomorphismen und Anthropopathismen der Gottesvorstellung beseitigt, vom Zorne Gottes zu reden. Sie vergißt über der Furcht vor dem Anthropopathismus die theologische Bedeutung der „Offenbarung des Zornes Gottes“ (Paulus: Röm. 1, 18) und führt an deren Stelle, psychologisch und anthropozentrisch orientiert, den Begriff der menschlichen Verfehlung, der Sünde ein (vgl. Num. 1, 53; Jes. 57, 17, dazu 2. Kor. 7, 9f.; Hiob 42, 7; 1. Esra 6, 14 = Esra 5, 12). Man beschäftigt sich mit dem Menschen und seiner Sünde; an die Stelle der Offenbarung Gottes tritt das religiöse Bemühen des Menschen um Gott, tritt die „Religion“. Ist die Sache auch hier und da schon in der ursprünglichen hebräischen Überlieferung des Alten Testaments vorhanden, den Begriff „Religion“ jedenfalls hat erst die Septuaginta in den biblischen Sprachgebrauch eingeführt.

Der Begriff „Religion“ bezeichnet eine Erlebnissphäre, die unter dem Einfluß eines Heiligen steht, das durch die Erkenntnis bejaht wird. Der Einfluß wirkt sich in kultischen Handlungen und in sittlicher Lebenshaltung aus. Einen zusammenfassenden Begriff dieses Inhaltes kennt das hebräische Alte Testament nicht. Zwar werden gewöhnlich alttestamentliche Begriffe wie „Furcht Gottes“, „Bund Gottes“ oder „Recht Gottes“ als Ersatzworte für „Religion“ verstanden, aber eigentlich ist mit diesen Genitivverbindungen nicht die Erlebnissphäre des Menschen, sondern vielmehr die Wirkungsweise Gottes umschrieben. Es handelt sich also um objektive „Religion“, um Offenbarung. In der Septuaginta aber ist in den verschiedensten Ausdrücken von der Erlebnissphäre des Menschen, von der subjektiven Religion, die Rede. So kann der Begriff „Wahrheit“ im griechischen Alten Testament



geradezu den Sinn von „Religion“ annehmen (vgl. die Anwendung des Begriffes im Johannes-Evangelium). Wahrheit kann dabei sowohl im Sinne von Aufrichtigkeit (Ps. 84 [83], 12) ein menschliches Verhalten bezeichnen, als auch kann der Begriff in intellektualistischem Sinne die Offenbarung gewissermaßen vor das Forum der menschlichen Vernunft ziehen. So bezeichnet der Begriff „Wahrheit“ in der Legende von dem Wettstreit der drei Pagen des Darius um die Beantwortung der Frage, was das Mächtigste auf Erden sei, offenbar die jüdische Religion (1. Esra 3, 12; vgl. 4. Mak. 17, 15; Sap. 10, 12). Gelegentlich ist der Begriff der Wahrheit (*ἀλήθεια*) mit anderen Begriffen ähnlich zusammenfassenden Inhalts verbunden, so mit dem der Barmherzigkeit (*ἔλεος*) (Ps. 84 [83], 12) oder mit dem der Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) (Jes. 26, 10), wie ja „Gerechtigkeit“ namentlich bei Deuteronesaja bereits im masoretischen Text im Sinne von „Religion“ gebraucht wird. Selbständig verfährt die Septuaginta dabei an folgenden Stellen: Jes. 33, 6; Hiob 22, 28; Hiob 24, 13; Prov. 1, 22. Der masoretische Text ist an den genannten Stellen in der Septuaginta kaum noch wiederzuerkennen. Im Buche Tobit erscheinen Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Wahrheit (Wahrhaftigkeit) als die konstitutiven Begriffe der religiösen Lebenshaltung. Die Bezeichnung Jerusalems als „Ruhstatt der Gerechtigkeit“ in Baruch 5, 4 entspricht den eschatologischen Erwartungen in Jes. 62, 1–3. Im ganzen ist das Wesen des Judentums der hellenistischen Periode durch die Anwendung der Begriffe „Wahrheit“, „Gerechtigkeit“, „Barmherzigkeit“ und anderer ähnlicher nach der Seite der religiös begründeten sittlichen Lebenshaltung bestimmt.

Neben dieser sittlich-gesetzlichen Seite fehlt aber auch im hebräischen Alten Testament keineswegs das von RUDOLF OTTO sogenannte numinose Element in der Religion und die Septuaginta hat dafür geradezu eine religionspsychologische Terminologie ausgebildet. Zwar ist der dem Alten Testament eigentümliche Begriff der Gottesfurcht auch in der Septuaginta meist in ethischem Sinne zu verstehen, daneben aber hat die Septuaginta die Begriffe der religiösen Scheu, des



Staunens und Erschreckens im Sinne des Mysterium tremendum ausgeprägt und z. T. neu in den Textzusammenhang eingefügt. Unter den charakteristischen Termini *φόβος*, *θαῦμα*, *ἐκστασις* u. a. greifen wir den letzteren zur Veranschaulichung heraus. In Ex. 19, 18 stellt die Septuaginta an die Stelle der im masoretischen Text erwähnten Naturerscheinung eines Erdbebens ein numinoses Erlebnis des Volkes unter dem Eindruck der Gottesoffenbarung. Auch in 1. Reg. (Sam.) 14, 15 und Hab. 3, 2 liegen ähnliche Änderungen vor. Zweimal (Ex. 18, 9 und Lev. 9, 23. 24) tritt das Staunen vor der Wundermacht Gottes für Ausdrücke der Freude im masoretischen Text ein. Der Gebrauch der griechischen Vokabeln *ἐκστασις* und *ἐξιστάναι* (das Substantivum tritt an 24 Stellen für 11 verschiedene hebräische Vokabeln ein, das Verbum an 65 Stellen für 30 verschiedene hebräische Stämme) zeigt, wie sehr die Septuaginta hier einen bestimmten Sprachgebrauch durchsetzt. Unzweifelhaft ist damit die Terminologie des numinosen Erlebnisses im wesentlichen ausgebildet, die das Neue Testament verwendet.

Den Begriff „Religion“ mit dem Nebensinn der numinosen Gottesscheu geben in der Septuaginta am deutlichsten die Vokabeln *εὐλάβεια*, *εὐσέβεια* und *θεοσέβεια* wieder. Nur an ganz wenigen Stellen haben diese Vokabeln eine Grundlage im hebräischen Text. In den meisten Fällen sind sie als Eindringlinge und als charakteristische Termini der Frömmigkeit des hellenistischen Judentums zu verstehen. Auffallend häufig treten sie nur im 4. Makkabäerbuch auf, um dann sofort wieder so gut wie völlig aus dem biblischen Sprachgebrauch zu verschwinden. Auch im Neuen Testament haben sie, wie der vom Menschen her geprägte Begriff „Religion“ überhaupt, keine Stätte und kommen nur ganz vereinzelt vor.

Dasselbe gilt von den Vokabeln *λατρεία* und *θρησκεία*, die mehrfach in der Septuaginta „Religion“ mit dem Nebensinn von „Kultus“ bedeuten. Wenn *θρησκεία* zweimal in Sapiaientia Salomonis vom Götzendienst und zweimal im 4. Makkabäerbuch im Mund von heidnischen Fürsten mit Bezug auf die jüdische Religion gebraucht wird, so zeigt das

noch einmal deutlich, daß der Begriff „Religion“ in dieser wie in den vorher behandelten Formulierungen von außen her in den biblischen Sprachgebrauch eingedrungen ist. Dieses Eindringen ist also ein besonders merkwürdiges Beispiel für die Hellenisierung der alttestamentlichen Offenbarungsreligion.

Die islamischen Futuwwabünde.

Das Problem ihrer Entstehung und die Grundlinien ihrer Geschichte.¹⁾

Von Franz Taeschner.

Inhaltsübersicht:

I. Der Begriff des Fatā bei den altarabischen Dichtern. — II. Die Fityānkorporationen in den ersten Jahrhunderten des Islam. — III. Die Aufstellung des ethischen Begriffes der Futuwwa durch den Sufismus. — IV. Die Reorganisation der Futuwwabünde durch den Chalifen an-Nāsir; die höfische Futuwwa. — V. Die Verbürgerlichung der Futuwwa: die Achibünde im türkischen Anatolien der spät- und nachseldschukischen Zeit. — VI. Die Futuwwabünde als Zünfte.

In der Futuwwa hat die islamische Zivilisation des Mittelalters eine soziologische Erscheinung gezeitigt, die sich als ein typisches Beispiel für jene Männerbünde darstellt, von denen der Völkerkunde aus allen Gebieten menschlichen Kulturlebens viele Beispiele bekannt sind. Wie bei den meisten dieser Bünde, ist auch bei der Futuwwa der Geselligkeitstrieb der männlichen Gesellschaft das treibende Motiv, und die Freundschaft das hervorstechendste Ideal; m. a. W. der Bundesgedanke ist im letzten Grunde Selbstzweck. Doch wie bei vielen anderen derartigen Bünden, ist dieser Selbstzweck bemäntelt durch sekundäre Zwecksetzungen, die aus dem ethischen und religiösen Bereiche entliehen sind. Durch diese sekundären Zwecksetzungen steht die Futuwwa in Verbindung mit anderen, anders orientierten soziologischen Erscheinungen, und das Wie dieser Verbindung, das Verhältnis des ursprünglichen Selbstzweckes der Fu-

1) Vortrag, gehalten an der Mitgliederversammlung der D. M. G. in Halle am 27. September 1932 (vgl. *ZDMG.* 86, N. F. 11, 1933, S. *16*).



tuwwa zu diesen sekundären Zwecksetzungen bildet das Zentralproblem der Futuwwa.

Bekannt ist die Futuwwa der orientalistischen Wissenschaft schon seit geraumer Zeit, und sofort sprangen den Leuten, die sich zuerst mit ihr beschäftigten, wie v. HAMMER¹⁾, die Parallelen, die sie zu gewissen Erscheinungen auf dem abendländischen Kulturboden des Mittelalters bot, wie dem Rittertum, vor allem dem Ordensrittertum, in die Augen. Doch nur selten und nur gelegentlich hat sich die orientalistische Wissenschaft mit dieser Erscheinung beschäftigt. Epoche machte dann das Werk meines auf dem Felde der Ehre gefallenen Studienfreundes HERMANN THORNING²⁾, der, ausgehend von einem späten arabischen Traktat, das Gesamtmaterial über die Futuwwa, soweit es damals (1913) erreichbar war, verarbeitet und eine Darstellung dieser soziologischen Erscheinung zu geben versucht hat. Seitdem ist manche Einzelbeobachtung gemacht worden, die zur Vervollständigung des Bildes der Futuwwa wesentlich beigetragen hat; namentlich in der letzten Zeit ist eine Reihe von Spezialstudien über die Futuwwa erschienen, so daß es jetzt vielleicht an der Zeit ist, ein Fazit aus dem bisher Erarbeiteten zu ziehen, und die Frage nach dem Ursprung der Futuwwa und ihrer Frühgeschichte zu stellen, sowie einen Aufriß ihrer Entwicklung zu skizzieren. Aufgeworfen ist die Frage nach ihrem Ursprunge schon mehrfach, indessen steht eine Untersuchung darüber noch aus. Auch meine Aufgabe kann heute noch keine andere sein, als die Frage erneut

1) J. v. HAMMER-PURGSTALL, *Sur la chevalerie des Arabes antérieure à celle de l'Europe, sur l'influence de la première sur la seconde* in JA, IV. s., t. 13, 1849, S. 1ff.; ders., *Sur les passages relatifs à la chevalerie dans les historiens arabes* in JA, V. s., t. 6, 1855, S. 282ff.

2) Dr. HERMANN THORNING, *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens auf Grund von Baṣī Madad et-Taūfiq (Türkische Bibliothek, hgg. v. G. JACOB und R. TSCHUDI, 16. Bd.)*, Berlin 1913; vgl. dazu die Besprechung von C. SNOUCK HURGRONJE in DLZ 37, 1916, Sp. 391ff. = *Verspreide Geschriften* VI, Leiden 1927, S. 171ff. Etwa gleichzeitig erschien auch der zusammenfassende kleine Artikel *Futūwa* von C. VAN ARENDONK in der EI II, 130.



aufzustellen, das Problem der Futuwwa zu formulieren und auf einige Punkte hinzuweisen, die mir zu ihrer Lösung wichtig erscheinen. Die Lösung selbst muß der künftigen Forschung vorbehalten bleiben.

Das Zentralproblem, das uns die Futuwwa stellt, ist nach dem vorhin Gesagten die Frage nach ihrem Verhältnis zu derjenigen Erscheinung des islamischen Kulturlebens, der sie ihre sekundären Zwecksetzungen ethisch-religiöser Art entlehnt hat, dem Sufismus, bzw. dem Derwischtum mit den sich daraus ergebenden religionsgeschichtlichen Konsequenzen. Auf der einen Seite sehen wir, daß der Sufismus, die mystisch gerichtete Frömmigkeit im Islam, den Begriffskomplex der Futuwwa mit zu den Themen zählt, die von den sufischen Schriftstellern abgehandelt werden, daß Angehörige des Derwischturns über Futuwwa schreiben, und daß gewisse Futuwwakreise deutlich vom Derwischturn beeinflusst sind, ihre Niederlassungen und Einrichtungen stark an solche der Derwische gemahnen, ja gewisse ältere Niederlassungen von Futuwwakorporationen sich als Derwischniederlassungen bis in unsere Zeit gehalten haben; — wie denn auch die Futuwwaliteratur zu einem Teil von gewissen Derwischkreisen als die ihre übernommen worden ist¹⁾.

Auf der anderen Seite dagegen sind genügend Züge bekannt, durch die sich die Futuwwa scharf von Sufismus und Derwischturn scheidet, vor allem in der höfischen Futuwwa unter dem Chalifen an-Nāṣir und seinen Nachfolgern und durch gewisse Züge der bürgerlichen Futuvvet in den Städten Anatoliens.

Ich glaube, daß man dieses Zentralproblem der Futuwwa nicht wird endgültig lösen können, ohne ein zweites Problem, nämlich das ihrer Herkunft, in Angriff zu nehmen; wie andererseits die Lösung des Zentralproblems die Voraussetzung für die Behandlung eines dritten Problems ist, nämlich des Zusammenhanges der Futuwwabünde im islamischen Orient mit gewissen bundartigen Erscheinungen im Abendland, — eine Frage, die ja auch bereits seit langem

1) Darauf hat bereits THORNING, a. a. O., S. 69ff. hingewiesen.



gestellt ist¹⁾, ohne daß sie aber je Gegenstand einer eingehenden Untersuchung geworden wäre. Ich will mich im folgenden auf das Zentralproblem der Futuwwa, wie ich es im vorigen aufgestellt habe, beschränken und will versuchen zu skizzieren, wie sich die Sache auf Grund der uns bisher erschlossenen Quellen darstellt.

I.

Will man dem Ursprung irgendeiner Einrichtung auf dem Gebiete des islamischen Orients nachgehen, namentlich einer, die irgendwie mit dem religiösen Bereich in Zusammenhang steht, wenn auch vielleicht nur äußerlich, so ist es erforderlich, zwei Möglichkeiten ins Auge zu fassen: einmal das alte vorislamische Arabien, zum anderen die Kulturwelt der Spätantike. In den meisten Fällen dürfte die islamische Form durch das Zusammenwirken von Einflüssen aus beiden Gebieten zustande gekommen sein. Es erscheint nun zunächst zwar absurd, die sonderbare soziologische Erscheinung der Futuwwa mit dem alten Arabertum irgendwie in Beziehung zu bringen. Indessen kommt man nicht ohne dem aus; und wie mir scheint, ist die Suche nach Verbindungslinien von da her auch nicht vergebens. Vor allem scheint mir der Begriff des *Fatā*, dessen Grundbedeutung von den arabischen Lexikographen mit „junger Mann“ angegeben wird, in seiner typischen Verwendung bei den altarabischen Dichtern für den Träger der durch das Abstraktum Futuwwa zusammengefaßten Eigenschaften (ein mit ähnlichem Begriffsinhalt ausgestattetes deutsches Wort ist etwa das Wort „Junker“), in der Begriffswelt des alten Arabertums verwurzelt zu sein. In der altarabischen Poesie, die für uns ja die einzige zuverlässige Quelle für das letztere ist, wird, so weit ich sehe, das Wort *Fatā* immer da gebraucht, wo es den Träger als mit den typischen altarabischen Tugenden, exzessiver Freigebigkeit und rückhaltlosem Einstehen für seine Sippe, ohne nach Recht und Unrecht zu fragen,

1) Schon v. HAMMER (s. o. S. 7, Anm. 1) wies auf diesbezügliche Parallelen zwischen Morgen- und Abendland hin.



sowie mannhafter Tapferkeit, und sei es auf verlorenem Posten, behaftet bezeichnen will; namentlich in bezug auf die letztere Tugend nimmt das Wort leicht die Bedeutung „Held“ an¹⁾. Auch der Plural *Fityān* kommt in gleichem Sinne vor, ebenso auch die superlativische Verbindung *Fatā 'l-fityān* „der beste Fatā“²⁾. Dagegen scheint das Abstraktum *Futuwwa* in der altarabischen Poesie noch nicht vorzukommen³⁾.

1) Eine Bestätigung meiner obigen Ausführungen erhalte ich durch die reichen Belege aus der altarabischen Poesie, die mir Herr Geheimrat A. FISCHER aus seinen reichen lexikalischen Sammlungen mitzuteilen die Güte hatte, wofür ich ihm auch an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank aussprechen möchte. FISCHER weist mich ferner darauf hin, daß *fatā* manchmal zusammen mit *fāris* als Attribut derselben Person erscheint; indessen ist letzteres Wort in der alten Dichtkunst nicht ganz so häufig wie *fatā* und bezeichnet zum Unterschied von diesem allein den „Kriegshelden, Ritter“ u. ä. Der Begriff ist also enger als der des Wortes *fatā*, welches eben nicht nur den Kriegshelden, sondern das gesamte Gesellschaftsideal des alten Arabertumes, das Ideal des Stammesmitgliedes bezeichnet.

2) Z. B. bezeichnet Ḥassān b. Tābit so den beim Überfall von ar-Raḡī i. J. 4 H. von den Ḥudāiliten gefangenen, von diesen nach Mekka verkauften und dort getöteten Ḥubaib (Ibn Hišām, S. 644, Z. 5).

3) Aus dem Koran ist für einen gesteigerten Fatābegriff nichts zu entnehmen. An den Stellen, wo das Wort — im Sing. oder Pl. — vorkommt, heißt es einfach „Jüngling, Bursch, Knabe“ (so 21, 61 FLÜGEL/60 kufischer Zählung; 18, 9 FL./10 k. und 12 FL./13 k.), z. T. mit dem Nebensinn „Diener, Sklave“ (12, 30; 18, 59 FL./60 k. und 61 FL./62 k.; dieser Nebensinn allein anscheinend 12, 36). Zweimal kommt das Fem. vor in der Bedeutung „Mädchen“, und zwar im Sinne von „Sklavin“ (4, 29 FL./25 k. und 24, 33). — Dagegen findet sich das Wort *fatā* vollinhaltlich im Sinne des alten Arabertumes in dem bereits in den ältesten Sīrawerken auftauchenden Spruche لا فتى الا على لا سيف الا ذو الفقار („Es gibt keinen Fatā wie 'Alī, es gibt kein Schwert wie Du 'l-fiqār“). Dieser wird in den alten Werken als im Kampfe von Uḥud geoffenbart bezeichnet (Ibn Hišām, S. 588, Z. 71; Ṭabarī, ed. DE GÖEJE I, 3, S. 1402; pers. Übersetzung nach H. ZOTENBERG III, S. 27; bei Ibn Sa'd ist die auf ihn bezügliche Tradition anscheinend nicht wiedergegeben); in den späteren Futuwwaschriften, für die dieser Spruch eine Art Leitspruch ist, wird seine Offenbarung meistens in Ḥunain lokalisiert.



Jedenfalls ist der Begriffskomplex der Futuwwa, wie ihn die spätere Zeit aufgestellt hat, in dem von den altarabischen Dichtern gezeichneten Bilde des Fatā zu einem Teile enthalten. Er berührt sich stark mit dem ebenfalls altarabischen Begriffe *Muruwwa* (dieser deckt sich sachlich und etymologisch mit dem lateinischen „virtus“); doch sind beide Begriffe nicht ganz identisch¹⁾. Und auch bei der *Muruwwa* ist die Sache so, daß der Begriff sich wohl aus den altarabischen Dichtern mit einiger Klarheit herausarbeiten läßt, das Wort selbst aber, soweit ich sehe, in der alten Dichtung eigentlich nicht vorkommt. Auch die spätere Zeit, die zur Aufstellung abstrakter Begriffe in der Lage war, hat stets die beiden Begriffe *Futuwwa* und *Muruwwa* in Parallele miteinander gestellt, derart, daß es oft schwer ist, einen Unterschied in ihrer Anwendung als ethische Begriffe festzustellen. An der Entwicklung als soziologischer Begriff dagegen, die die *Futuwwa* genommen hat, hat die *Muruwwa* nicht teilgenommen.

Indessen, wenn auch die Figur des Fatā, wie er als Idealgestalt der späteren *Futuwwa* vorschwebt, und damit virtuell auch die *Futuwwa* selbst als ethischer Begriff in dem Bilde des vorislamischen Arabertumes, das uns die altarabische Poesie bietet, schon vorhanden ist, — von einem Zusammenschluß oder einer Organisation dieser *Fityān* als einer sich von der übrigen Menschheit nach Art eines Männerbundes

1) Über die *Muruwwa* vgl. I. GOLDZIEHER, *Muruwwa und Din* in seinen *Muhammedanischen Studien* I, Halle a. S. 1889, S. 1ff., namentlich S. 13ff. Unter *Muruwwa* ist danach „die Einhaltung aller jener Pflichten“ zu verstehen, „die mit dem Familienband, dem Verhältnis des Schutzes (*ǧiwār*) und der Gastfreundschaft zusammenhängen“; zugleich auch „die Erfüllung des großen Gesetzes der Blutrache... Die Treue und aufopfernde Hingebung für jeden, den die Sitte des Arabertumes mit dem Stamme eng verbindet, ist der Inbegriff dieser Tugenden“. Mit diesen Worten ist die *Muruwwa* gekennzeichnet als ein allgemeiner Begriff, der den der *Futuwwa* in sich schließt, dem aber anderseits der spezifische Inhalt dieser, der zum Kriegsheldentume hinneigt, zu fehlen scheint, während anderseits in der *Furūsa* (s. o. S. 10, Anm. 1 das zum Worte *fāris* Gesagte) das Kriegsheldentum allein enthalten ist, ohne den allgemeinen Teil des Inhaltes von *Futuwwa*, den diese mit der *Muruwwa* gemeinsam hat.

absondernden Gruppe ist noch keine Spur zu bemerken; m. a. W. die soziologische Entwicklung des Begriffes der Futuwwa hat hier noch nicht eingesetzt.

II.

Grundsätzlich anders sieht es aus, wenn wir die islamische Gesellschaft in den alten Kulturländern auf mögliche Spuren der Futuwwa untersuchen. Es sind hier ganz andere Quellen, in denen wir nachsuchen müssen: die gleichzeitige Poesie, die als Selbstschilderung der Gesellschaft zu betrachten ist, ist für diese Schicht nicht so ergiebig, als vielmehr die erzählende Prosa, die sog. Adabliteratur, der es auf Darstellung interessanter Sujets der Mitwelt ankam. Tatsächlich tritt auch in dieser der *Fatā* auf — charakteristischerweise besonders im Plural *Fityān* —, aber das Wort scheint hier einen ganz anderen Begriffsinhalt zu haben als in der altarabischen Poesie. Es handelt sich jetzt nicht mehr um den Typus des mit allen guten und rühmenswürdigen Eigenschaften behafteten Vollmenschen schlechthin, wenn auch diese Bedeutung gelegentlich wohl auch zur Geltung kommt¹⁾; vielmehr bezeichnet es hier offenbar eine Sondergruppe von Menschen, die nicht das gesellschaftliche Ideal dieser Zeit verkörpern, sondern sich durch irgendwelche Besonderheiten von dem Gros der Durchschnittsmenschen unterscheiden, — Grund genug, um sie als willkommenes Darstellungsobjekt in den Adabwerken zu verwenden. Tatsächlich scheint ihnen der Vater des Adab, al-Ġāḥiẓ, ein eigenes Buch, *Kitāb al-fityān*, gewidmet zu haben, das aber leider nicht auf uns gekommen ist²⁾. Gewiß würden wir aus ihm allerhand

1) Diese altarabische Bedeutung liegt wohl zugrunde, wenn ein wohl die ersten vier Chalifen behandelndes Buch des Hišām b. Muḥammad al-Kalbī (st. 204 H./819 D.; vgl. BROCKELMANN I, 139) *Kitāb al-fityān al-arba'a* betitelt ist (*Yāqūt's Dictionary of Learned Men* VIII, S. 253, Z. 11).

2) In dem al-Ġāḥiẓ zugeschriebenen *Kitāb at-tāğ fī aḥlāq al-mulūk*, hgg. v. AHMED ZEKĪ BAŠA, Kairo 1322/1914, S. 3 des Textes, Z. 2 sagt der Verf., er habe ein Buch geschrieben, in dem über اخلاق البطالة und فضائل الغتياں gehandelt sei. Daß al-Ġāḥiẓ ein *Kitāb*



interessante Detailangaben entnehmen können, die uns Aufschluß über die Vorgeschichte der eigentlichen Futuwwa geben könnten. Ein sonstiges eigenes Werk über die Fityān aus der gleichen Zeit ist mir nicht bekannt, so daß wir auf gelegentliche Erwähnung der Fityān in der übrigen Adab-literatur angewiesen sind.

Da es sich bei diesen verstreuten Mitteilungen nirgends darum handelt, positive Angaben über die Fityān zu bieten, sondern um Anekdoten, die das Fityānwesen zum — offenbar als bekannt vorausgesetzten — Hintergrund haben, so können wir nur durch Rückschlüsse Angaben über Art und Gewohnheiten dieser Fityān gewinnen. Aus diesen Anekdoten zusammengenommen scheint mir einmal mit ziemlicher Deutlichkeit hervorzugehen, daß es sich hier wirklich schon um korporativ zusammengeschlossene Leute handelt, die z. B. gemeinsam etwa ein Haus mieten, darin gesellige Veranstaltungen abhalten¹⁾ usw. Zum anderen geht daraus hervor, daß der Zweck dieser Vereinigungen offenbar einfach der ist, einen bestimmten Lebensstil durchzuführen. Dabei mag das alt-arabische Ideal des Fatā immerhin mit eine Rolle gespielt haben.

Man scheint übrigens nicht sonderlich gut über diese Fityān gedacht zu haben, denn in den Fityānanekdoten handelt es sich meist um ein moralisch sehr lockeres Leben, zu dem sich diese Leute zusammenschließen: gut essen und trinken, Tanz und Spiel, und nicht zu vergessen sexuelle Betätigung in ziemlich freier Art²⁾. Kein Wunder, daß Sänger,

al-fityān geschrieben habe, steht auch in *Yāqūt's Dictionary of Learned Men*. VI, Leiden 1913, S. 76, Z. 12. Die Schrift mag wohl ein Gegenstück zu desselben *al-Ġāhiz Kitāb al-buḥālā'* gewesen sein. Hier (*Le livre des Avars par ... al-Djahiz de Basra*, publ. par G. VAN VLOTEN, Leyde 1900) wird S. 71, Z. 4 ein Qāḍī der Fityān angeführt. Den Hinweis auf diese Ġāhizstellen verdanke ich O. Rescher.

1) Eine hierfür charakteristische Anekdote erzählt z. B. al-Baihaqī nach al-Mubarrad: *Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Baihaqī, Kitāb al-Maḥāsin val-Masāwī*, hgg. v. FR. SCHWALLY, Gießen 1902 (dazu der Index von O. RESCHER, Stuttgart 1923), S. 248, Z. 15 ff.

2) Bezeichnend ist hierfür z. B. eine kleine Anekdote bei al-Baihaqī, a. a. O., S. 385, Z. 6 ff.



Musiker und allerlei fahrendes Volk sich vornehmlich an diese Routiniers des Lebensgenusses hielten, um bei ihnen durch ihre Kunst etwas zu verdienen. So finden sich denn auch im *Kitāb al-ağānī* diese Fityān mehrfach erwähnt. Von besonderem Interesse für die Herkunft derselben dürften einige Anekdoten in diesem Werke sein, in denen das Bestehen von Fityānkorporationen bereits in frühislamischer Zeit bezeugt bzw. in diese zurückprojiziert ist. Besonders häufig geschieht der Fityān Erwähnung in der Vita des Ibrāhīm b. Maymūn (alias Māhān) b. Bahman al-Mauṣilī¹⁾, des Freundes des Abu 'l-'Atāhiya. Er entstammte einer adeligen persischen Familie aus Fars, welche vor den Bedrückungen eines omaiyadischen Statthalters nach Kūfa geflüchtet war. Dort ist er i. J. 125 H./743 D. geboren und ist in Bagdad i. J. 188 H./804 D. gestorben²⁾. Es ist in seiner Vita von Fityān in Kūfa die Rede, zu denen Ibrāhīm selbst auch gehörte; einmal wird er nach seiner Rückkehr von seinem etwa einjährigen Aufenthalt in Mossul von Bundesbrüdern in Kūfa begrüßt: „Willkommen, o Fatā aus Mossul“³⁾. Auch in Obolla gibt es Fityān, mit denen Ibrāhīm verkehrt⁴⁾, desgleichen im persischen Rai⁵⁾. Überall scheint hier Fityān schon den spezifischen Sinn von Angehörigen einer Korporation zu haben.

In noch frühere Zeit, in die der Omaiyaden, werden wir versetzt durch die Angaben über Fityān in der Vita des

1) *Kitāb al-ağānī* (abgek. *Ağ.*), Bd. V, 1. Ausg. 2—48, 2. Ausg. 2—46, 3. Ausg. 154—260; über Ibrāhīm al-Mauṣilī vgl. BROCKELMANN I, 78.

2) So *Ağ.* V, ² S. 3, Z. 1 = ³ S. 155, Z. 2; nach II, S. ² 175, Z. 16 wäre Ibrāhīm im selben Jahre wie Abu 'l-'Atāhiya (i. J. 213 H./828 D.) gestorben, sogar am selben Tage, was doch wohl etwas sonderbar klingt.

3) *Ağ.* V, ² S. 3, Z. 10 = ³ S. 156, Z. 7: قال له اخوانه من الغتيان مرحباً بالفتى الموصلى. Diese Begrüßung soll dem Ibrāhīm dann den Beinamen al-Mauṣilī eingetragen haben.

4) *Ağ.* V, ² S. 4, Z. 1 = ³ S. 158, Z. 14.

5) *Ağ.* V, ² S. 17, Z. 9 = ³ S. 188, Z. 10.

Ḥunain b. Balwa' al-Ḥirī¹⁾. Es war dies ein christlicher Sänger, der zur Zeit des Chalifen Hišām (reg. 105—125 H./724—743 D.) in Ḥira lebte. Er scheint selbst nicht zu den Fityān gehört zu haben, doch hielt er sich an diese, war ihr Zechgenosse (*nadīm*)²⁾ und versorgte die Häuser (Klubhäuser?) der Fityān von Ḥira und Kūfa mit allerlei Luxusartikeln, vermittelte ihnen Sängerinnen, Spaßmacher u. dgl.³⁾. Auch wenn er nach auswärts kam, wie einmal nach Ḥims, suchte er die Fityān auf, um bei ihnen durch Vorführung seiner Kunst etwas Geld zu verdienen⁴⁾. Auch in diesen Berichten spricht überall das korporative Element heraus.

Eine interessante Erwähnung von Fityān im Zusammenhang mit einem zu omaiyadischer Zeit spielenden Ereignis findet sich in al-Mubarrad's *al-Kāmīl*⁵⁾: hier wird erzählt, wie ein Sendling der Ḥārīgīten einen von diesen verfemten Mann in eine Falle lockt. Zu diesem Zweck tritt er in der Gestalt (d. i. wohl Verkleidung) der Fityān (*fī hai'at al-fityān*) auf — er hat etwas Safran an sich — und geht auf eine Passion des verfemten Mannes ein; dadurch führt er ihn seinen Parteigenossen zu, die ihn dann ermorden. Es wird hier also vorausgesetzt, daß die Fityān eine Gruppe von Leuten sind, die bestimmte Gewohnheiten, vielleicht auch schon eine bestimmte Tracht hatten, an denen man sie erkannte, und deren Betätigung im Leben sich auf rein weltliche Dinge des High-life bezog, die sich dagegen vermutlich von den politisch-religiösen Streitigkeiten der jungen Islamgemeinde gänzlich fern hielten, weshalb wohl ein Mann, in dem man einen Fatā zu erkennen glaubte, gänzlich unverdächtig schien, etwa ein Ḥārīgīt zu sein.

Wenn wir aus all diesen verstreuten Nachrichten über die

1) *Aḡ. II. Bd.*, 1. Ausg. S. 120—127; 2. Ausg. S. 116—124; 3. Ausg. S. 341—358; vgl. Muṣṭafā Ġawād in *Loghat el-'Arab* VIII, 1930, S. 243.

2) *Aḡ. II.*, ² S. 116, Z. 1 = ³ S. 341, Z. 8.

3) *Aḡ. II.*, ² S. 118, Z. 11ff. = ³ S. 345, Z. 1ff.

4) *Aḡ. II.*, ² S. 119, Z. 4ff. = ³ S. 346, Z. 12ff.

5) *The Kāmīl of el-Mubarrad*, ed. WRIGHT, Leipzig 1864, S. 603, Z. 8ff.



Fityān in den ersten Jahrhunderten des Islam zu abstrahieren versuchen, was das Wesentliche an ihnen ist, so kann zunächst nicht zweifelhaft sein, daß es sich um eine jener allenthalben in der Völkerkunde bekannten Erscheinungen von auf dem Geselligkeitstrieb des Menschen, insbesondere des Mannes, beruhenden korporativen Zusammenschlüssen gleichgesinnter, vor allem junger, unverheirateter Männer handelt, die man sich gewöhnt hat, als „Männerbünde“ zu bezeichnen¹⁾. Daß es sich dabei ursprünglich um junge Leute gehandelt hat, darauf weist die Anwendung des Wortes *Fityān*. Doch schon eine Gestalt wie Ibrāhīm al-Mauṣilī und die sich in seiner Vita findenden Angaben über Fityān legen den Gedanken nahe, daß der Zusammenschluß bestehen blieb, auch wenn die einzelnen Mitglieder in ein höheres Alter hinaufrückten und einen eigenen Hausstand gegründet hatten. Erst dadurch nahm diese Institution so recht den Charakter einer wirklichen Korporation an, und erst in dieser Ausdehnung des Begriffes liegt sein spezifischer Inhalt, der dann den Ansatzpunkt für die Weiterentwicklung geboten hat.

Der Zweck dieser Korporationen war offenbar ein rein geselliger: die Pflege aller möglicher Zweige des Wohllebens, zu denen die Welt der ausgehenden Antike die Gelegenheit bot, vielleicht schon in einer besonders stilisierten Form. Unter diesen Mitteln des Wohllebens scheint das Trinken nicht an letzter Stelle gestanden zu haben. Wahrscheinlich haben wir hier bereits das Vorhandensein eines Trinkkomments anzunehmen, wie er uns aus den späteren Futuwwa-traktaten bekannt ist. Die Vermutung, daß dieser erst sekundär auf den harmlosen „Stoff“ der späteren Futuwwatrinkgelage, Wasser mit Salz, übertragen worden sei, ursprünglich aber für einen wirklichen Rauschtrank, etwa Wein, gegolten

1) Vgl. über diese das grundlegende Werk von HEINRICH SCHURTZ, *Altersklassen und Männerbünde*, Berlin 1902, namentlich Kap. IV, S. 318ff. *Klubs und Geheimbünde*; zur weitergehenden Deutung dieser soziologischen Erscheinungen vgl. HANS BLÜHER, *Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft*, Jena 1919, namentlich Bd. II, 2. Teil (S. 89ff.), *Die männliche Gesellschaft und Männerbünde*.

habe, ist schon früher ausgesprochen worden¹⁾ und dürfte das Richtige treffen.

Eine Frage ist nun, ob zwischen diesen Fityān in den alten Kulturländern der islamischen Welt und dem altarabischen Fatā irgendein Zusammenhang besteht. Was das korporative Element anbetrifft, so ist ein solcher nach dem Vorhergesagten ausgeschlossen, denn das Charakteristische am altarabischen Fatā war eben, daß es sich um die Idealgestalt des alten Arabertums selbst handelte, nicht aber um den Angehörigen einer Sondergruppe, also einer Korporation, wie dies gerade umgekehrt das Charakteristikum der eben besprochenen Fityān war. Und doch scheint der Begriffsinhalt des altarabischen Fatā bei den Fityān der Kulturländer mit einer Rolle gespielt zu haben, worauf ja schon die Anwendung des gleichen Wortes für die Angehörigen dieser Korporationen hinweist. Den Anknüpfungspunkt scheint einerseits der vom Fatā betätigte Gemeinschaftsgeist gebildet zu haben, anderseits sein Heldentum im Kampfe. Auch zum Lebensstil der Fityān gehörte eine Betätigung in Kampf und Sport²⁾, wie es ja bei rein weltlich eingestellten korporativen Zusammenschlüssen junger Männer durchaus natürlich ist.

Doch wenn auch die Worte für beide Erscheinungen, den altarabischen Fatā wie für die Fityānkorporationen, die gleichen sind, der Begriffsinhalt hat sich in charakteristischer Weise gewandelt: er hat seinen ethischen, auf eine große Gemeinsamkeit bezogenen Gehalt, den er im alten Arabertum hatte, verloren und wurde auf eine niedrigere, selbstischere Plattform herabgezogen. Die Gemeinschaft, für die die Fityān eintraten, beruhte nicht wie beim altarabischen Fatā auf den natürlichen Verbänden, Familie, Sippe und Stamm, die schließlich — in praxi durch das Gastrecht und das Schutzrecht zusammenfassende soziale Gesetz des *Ġiwār* — virtuell in die größte menschliche Gemeinschaft überhaupt aus-

1) Vgl. THORNING, S. 201.

2) Daß der Kampf mit zu den Betätigungszielen der Fityān gehörte, erhellt daraus, daß al-Ġāḥiḡ sie auch als *ahl al-iaṡāla* bezeichnete (s. o. S. 12, Anm. 2).



münden konnte, wie diese denn auch in der Gestalt des Gastfreundes, bzw. des Schutzsuchenden täglich in das Betätigungsfeld des Fatā treten konnte. Im Gegensatz dazu war die Gemeinschaft der Fityānkorporationen eine der Wahlverbände, die also in Wahrheit die der natürlichen Verbände negierte, um sie durch auf freier Wahl des Einzelmenschen beruhende Verbände neuer Art zu ersetzen.

Dies beruhte natürlich in erster Linie auf der veränderten soziologischen Struktur der alten Kulturländer, auf die der Islam übergegriffen hatte, gegenüber der des alten Arabien. Die letztere war von Grund aus streng partikularistisch, um nicht zu sagen anarchisch: die natürlichen Verbände waren die einzigen festen Rechtsgruppen; und zwar je kleiner die Gruppe war, desto fester war die gegenseitige Bindung, desto größer die Rechtssicherheit. Außerhalb von Familie, Sippe und Stamm dagegen war völlige Rechtlosigkeit. Diesen engen Verhältnissen gegenüber stellt sich deren Erweiterung durch das Gesetz des *Ġiwār* als ein Ansatz zu einer Humanität höherer Art dar; und gerade in der Betätigung dieser liegt ein Hauptteil der Ruhmestitel des alten Fatā. Die Betätigungstendenz des altarabischen Fatā führte also von engen Verhältnissen hinaus in die Weite.

In den alten Kulturländern dagegen spielten die natürlichen Verbände keine Rolle; vielmehr war hier von vornherein eine Weite und prinzipielle Aufgeschlossenheit gegeben. Dieser gegenüber bedeutet umgekehrt der Zusammenschluß der Fityān zu Wahlverbänden eine willkürlich vorgenommene Verengung. Daß auch in diesen Wahlverbänden eine Gemeinschaftsethik, sogar sehr intensiver Art, blühen konnte, ist natürlich klar, aber sie verlor den weiten Boden, auf dem die des alten Arabertums blühte, das in jedem sich für die Seinen bis zur Selbstaufopferung einsetzenden Fatā ein ideales Abbild von sich selbst sah. In den Fityānverbänden dagegen machte der Gemeinschaftsgeist an den Mauern des Konventikels halt, konnte also in einer größeren Gemeinsamkeit nicht wirksam werden. Daß er dagegen inner-



halb des Konventikels eine intensivere, weil sorgfältiger umhegte Blüte zeitigen konnte, das sei zugegeben.

Diese Einengung des Betätigungsfeldes für den Gemeinschaftsgeist wirkte sich noch in anderer Weise aus. Gewiß spielte das Bestreben, gelobt zu werden, als Motiv für seine Handlungsweise bei dem altarabischen Fatā mit eine Rolle; der Inhalt des Lobes entbehrte aber bei den alten Arabern nicht des ethischen Zuges, denn es war dafür maßgebend, daß für die zu lobende Tat immer ein außerpersönliches Ziel vorhanden war, das aus dem Verbundensein des Einzelmenschen mit einer natürlichen Menschheitsgruppe, wie Sippe, Stamm o. ä. oder aus der besonderen Beziehung zu einem anderen Menschen, wie sie die Erweiterung der natürlichen Verbände durch das Gesetz des *Ġiwār* gebot (also z. B. den Gastfreund), entsprang. Die Ruhmsucht in Reinkultur aber, die nur auf das eigene Ich gerichtet auf ethischen Inhalt verzichtete und sich einfach als Streben nach Bravour ausdrückte, die war doch wohl den alten Arabern fremd, gedieh aber um so besser anscheinend in der städtischen Zivilisation der alten Kulturländer, wo die natürlichen Verbände ihre Wirkung verloren bzw. nie gehabt hatten.

So war denn aus dem altarabischen Grandseigneur, der mit sorgloser Geste Gaben austeilte, ohne sich darum zu kümmern, ob er sich dadurch selbst in Mangel stürzte, ein Routinier des Lebensgenusses geworden, der seinen Wohlstand dazu benutzte, nicht um sich als edlen Gönner gepriesen zu wissen, sondern um sich in möglichst ausgiebigem Maße die Genußmittel, die ihm das Leben der spätantiken Welt bot, zu eigen zu machen. Und aus dem altarabischen Helden, dessen Ruhmestitel es war, sein Leben für die Seinen in die Schanze zu schlagen, war entweder ein Raufbold geworden, der den Kampf um des Kampfes willen suchte, oder aber ein feiner Herr, der den Kampf in Kampfspiele umwandelte. In jedem Falle war das ethische Ziel, das in dem Ideal des Beduinenhelden immerhin zu erkennen war, verschoben zu einem Streben nach Bravour.

Während wir nun bei dem altarabischen Fatā gegenüber

der späteren Futuwwa als negatives Merkmal das Fehlen jeglicher Art von Zusammenschluß glaubten feststellen zu können, so ist für diese Fityān in den alten Kulturländern der korporative Zusammenschluß Gleichgesinnter sicher eines der Hauptcharakteristika. Auf anderem Gebiete dagegen müssen wir auch bei diesen Fityānkorporationen gegenüber der späteren Futuwwa ein negatives Merkmal feststellen, nämlich das Fehlen jeglichen Zusammenhanges mit der Religion. Auch beim Kampf, für den die Religion des Islam in der Forderung des „Heiligen Krieges“ (*ġihād*) einen Platz bot, machten die Fityān von der Möglichkeit einer religiösen Orientierung keinen Gebrauch: *ġihād* und Fityān sind zwei getrennte Begriffe, die für diese ersten Jahrhunderte des Islam nichts miteinander zu tun haben. Bei den auf das rein Empirische beschränkten, durch keinerlei Erwägungen höherer Art, wie sie etwa die Religion bot, beschwerten Betätigungen der Fityān dieser Zeit ist es vielleicht auch charakteristisch, daß das Abstraktum *Futuwwa* dafür, wenigstens in dem spezifisch technischen Sinne, hier noch nicht vorkommt¹⁾.

Dieser charakteristische Unterschied zwischen dem alt-arabischen *Fatā* und den Fityān in den alten Kulturländern, — ein Unterschied, der sich in gewisser Weise durch die ganze folgende Geschichte der Futuwwa hindurchzieht — dieser Unterschied ist ein bezeichnendes Zeugnis für die Wandlung der Gesinnung, die die muslimische Gesellschaft durchmachte bei ihrem Übergange von dem Steppenboden Altarabiens, auf dem das ethische Ideal des Beduinen dominierte, auf

1) Auf Grund der mir von A. Fischer aus seinen lexikalischen Sammlungen freundlichst mitgeteilten Belegstellen wird als Grundbedeutung von Futuwwa anzunehmen sein „Jugendblüte“ (so in den arabischen Nationalwbb.); dann „jugendliches Verhalten, jugendlicher Leichtsinn“ u. ä.; erst in späterer Zeit „Edelmut, adeliges Verhalten, Ritterlichkeit“ u. ä. Es dürfte sich bei dem Worte um eine sekundäre Bildung aus *fatā* handeln, nach Analogie von *muruwwa* aus *imru'* und *furūsa* aus *fāris*. In dieser Bedeutungswandlung des Wortes *futuwwa* spiegelt sich die Frühgeschichte des ganzen hier behandelten Komplexes.

altorientalischen Kulturboden, wo der mit allen Segnungen einer fast überreifen Zivilisation ausgestattete Städter den Ton angab. Zugleich werden wir damit auch darauf hingewiesen, wo wohl die Herkunft dieser zweiten Kategorie von Fityān, also der Fityānkorporationen zu suchen ist. Es ist da wohl nicht zufällig, daß die beiden Gestalten, von denen im *Kitāb al-aġānī* Zugehörigkeit bzw. Beziehungen zu den Fityānkorporationen ausgesagt ist, Angehörige der Kulturnationen der orientalischen Spätantike sind: Ibrāhīm al-Mauṣilī war ein Perser und Ḥunain al-Ḥirī ein christlicher Araber aus Ḥira. Hier im vorislamischen Persien und in den davon kulturell abhängigen Ländern, wie dem 'Irāq (Babylonien), zu denen man die bereits christianisierten arabischen Randgebiete hinzurechnen muß, ist wohl die Herkunft der Fityānkorporationen zu suchen. Hier dürfte die Forschung mit einiger Aussicht auf Erfolg nachzusuchen haben.

Auf das 'Irāq stoßen wir auch, wenn wir nach den frühesten Spuren der Berührung des alten Fatātumes mit der Religion suchen; und zwar ist es der Kreis des Ḥasan al-Baṣrī (st. 110 H./728 D.)¹⁾, in dem sie sich finden. Über einen Zeitgenossen des Ḥasan, mit dem dieser auch persönliche Beziehungen pflegte, Bakr b. 'Abdallāh al-Muzanī (st. 106 od. 108 H./724 od. 726 D.), geht der Ausspruch: „Al-Ḥasan war der Scheich von Baṣra, und Bakr ihr Fatā“²⁾; und einen bereits der nächsten Generation angehörigen Mann, Aiyūb b. Abī Tamīma (lebte 68–131 H./687–748 D.)³⁾, zeichnete Ḥasan selbst mit dem Ehrentitel eines „Herrn der

1) Seine Vita bei Ibn Sa'd, Bd. VII, Teil 1, S. 114ff. Den Hinweis auf die im folgenden angeführten Stellen aus dem Kreise Ḥasans verdanke ich H. H. Schaeder, von dessen grundlegender Arbeit über Ḥasan al-Baṣrī der I. Teil in *Islam* 14, 1925, S. 1ff. vorliegt.

2) الحسن شيخ البصرة وبكر فتاحا Ibn Sa'd VII, 1, S. 122, Z. 10f. (in der Vita Ḥasan's) und S. 152, Z. 11 (in der Vita Bakr's).

3) Seine Vita Ibn Sa'd VII, 2, S. 14ff. Als Geburtsdatum ist zwar S. 14, Z. 5 das Jahr 86 H./705 D. angegeben; da aber S. 17, Z. 22 gesagt ist, daß er im Alter von 63 Jahren gestorben ist, so ergibt sich von 131 H./748 D. zurückgerechnet als Geburtsdatum das Jahr 68 H./687 D.

Fityān“ (*saiyid al-fityān*) aus. Diese Ausdrücke beziehen sich zwar wohl in erster Linie auf die verhältnismäßige Jugend der damit Bezeichneten. Indessen spielt bei beiden wohl sicher die technische Bedeutung im Sinne der Routiniers des Wohllebens mit hinein. Bei Bakr steht dies außer Zweifel, denn von ihm wird berichtet, daß er wie diese auf alle Dinge des äußerlichen Auftretens, wie Kleider, Frisur usw., großen Wert legte und einen bedeutenden Aufwand in dieser Hinsicht trieb¹⁾.

Der gleiche Unterton klingt auch aus einem Ausspruche hervor, der von Ḥasan überliefert wird: „Wenn ein Fatā ein asketisches Leben führt (*nasak*), so erkennen wir ihn nicht an seiner Rede, sondern nur an seinem Handeln“²⁾. Gemeint ist wohl, daß man den frommen Sprüchen eines so völlig im Weltlichen steckenden Mannes, wenn es ein Fatā in Ḥasan's 'irāqischer Umgebung war, nicht trauen dürfe, — zumal der Schein hierin gegen ihn zeugt —, sondern seine Werke ihn erst als frommen Mann ausweisen müßten. Dabei war Ḥasan ein Mann, der auf die äußerliche Zurschautragung frommer Gesinnung, wie etwa durch das Anziehen von schlichten Wollkleidern, nichts gab³⁾, und der auch in umgekehrter Konsequenz seines Ausspruches kein Bedenken trug, Leute wie Bakr voll anzuerkennen⁴⁾. Bakr und Aiyūb waren Traditionarier von hohem Ansehen, trotz ihres Fatātumes, und waren ob ihrer Tugenden, die anscheinend hauptsächlich auf karitativem Gebiete lagen, geachtet. Wir haben in ihnen wohl die ersten greifbaren Träger einer Synthese des altarabischen Fatātumes mit dem der alten Kulturländer zu sehen, einer Synthese, die sich auf dem den beiden Richtungen gemeinsamen Gemeinschaftsgeiste aufbaute. Es bedurfte nun keines großen Schrittes mehr, um, wohl mit auf dem Wege über die

1) Ibn Sa'd VII, 1, S. 153, Z. 9ff.

2) Ibn Sa'd VII, 1, S. 128, Z. 25f.: كان الفتى اذا نسك لم نعرته بمنطقه وانما نعرته بعمله وذلك ان العلم النافع

3) A. a. O., S. 123, Z. 5ff.

4) Ḥasan geleitete den Bakr zum Grabe: a. a. O., S. 153 Z. 27ff.



hierher gehörigen Tugenden, dem an sich religiös neutralen Fatātume unter dem neu aufkommenden Namen *Futuwwa* einen Platz in dem religiösen Bereiche des Islam zu verschaffen. Dies geschah durch die islamische Mystik, den Sufismus, der sich — wenigstens in seiner Frühzeit — einer Art von Frömmigkeit befleißigte, die gerade auf diesen dem Gemeinschaftsgeiste entsprungenen Tugenden beruhte.

III.

Hasan al-Baṣrī gilt den späteren Sūfis als einer ihrer Patriarchen, und ist wohl auch, neben seiner sonstigen Stellung in der Religionsgeschichte des Islam, als ein Vorläufer des Sufismus zu betrachten. So sehen wir denn auch in bezug auf das Fatātum die von seinem Kreis eingeschlagene Entwicklungsrichtung in dem klassischen Sufismus des 3. bis 4. Jahrhunderts H./8.—10. D. folgerichtig eingehalten. Wo sich Sūfis dieser Zeit zu dem Thema *Futuwwa* äußern, da zeigt es sich, daß es sich um eine Synthese des altarabischen Fatātumes mit dem Geiste der Fityānkorporationen handelt. Der Sufismus griff das altarabische Ideal des Fatā auf wegen seines ethischen Inhaltes, glich es einem Grundbegriff der sufischen Ethik, dem Altruismus (*īlār*) an und schuf dadurch den neuen Begriff der *Futuwwa*, dessen Inhalt die mit sufischer Überspitzung versehenen alten Tugenden rückhaltlosen Einstehens für den Nächsten bilden, in erster Linie in bezug auf Hilfsbereitschaft in jeglicher Hinsicht. Dabei ist charakteristisch, daß nunmehr unter den veränderten Verhältnissen im islamischen Mittelalter, wo die altarabische Stammesverfassung nicht mehr galt, die Anfänge einer Humanität höherer Art, die wir in dem altarabischen Ġiwārgesetz erkannt haben, sich ausweiteten und in eine wirklich weltweite Humanität ausmündeten, deren Objekt nicht mehr „der Nächste“ in des Wortes strenger Bedeutung war, wie im alten Arabertum, sondern in dem erweiterten Sinne etwa der christlichen Caritas.

Des weiteren — und das ist besonders charakteristisch für die Begriffsentwicklung der *Futuwwa* unter dem Su-



fismus — bezieht sich dieses rückhaltlose persönliche Einstehen bis zur Selbstverleugnung auf irgendeine Sache, sei es eine Vorstellung, sei es einen Anspruch. Daraus entwickelte sich dann diejenige in der späteren Futuwwa häufig hervortretende Begriffsnuance, die mit dem Begriffe „Ehre“ im Sinne des abendländischen Rittertumes, wenn auch nicht absolut identisch, so doch ihm nahe verwandt ist. Es ist diese etwa als ein auf das eigene Ich zurückgebogener Altruismus zu bezeichnen, insofern als es sich hier um das unbedingte Einstehen für selbstgewählte Objekte und für die eigene Überzeugung handelt, ohne auf Opportunitätsabwägungen Rücksicht zu nehmen¹⁾.

Man war sich aber bewußt, daß dieser Ehrbegriff an sich in seiner Beziehung zu dem religiösen Ziele des Sufismus neutral war und erst durch den positiven Inhalt der eigenen Willensrichtung selbst eine Richtung bekam; m. a. W. daß sich dieser Ehrbegriff ebenso gut gegen wie für Gott betätigen konnte. Aber gerade die Möglichkeit des Paradoxons, die in diesem Begriffe lag, scheint die alten Sufis gereizt zu haben. Charakteristisch sind hierfür einige Aussprüche des al-Ḥallāğ (st. 309 H./922 D.), von denen der eine besagt, daß die Futuwwa (wir können hier wohl geradezu das Wort „Ehre“ einsetzen) bei niemandem richtig war, als bei Iblīs und bei dem Propheten²⁾. In einem anderen Spruche führt al-Ḥallāğ dies noch näher aus: Iblīs habe einmal gesagt: „Wenn ich mich vor Adam niedergeworfen hätte, so wäre die Bezeichnung Futuwwa von mir abgefallen“; Pharao fuhr fort: „Wenn ich an den Boten Gottes geglaubt hätte, so

1) Vgl. dazu den von R. Hartmann in *Der Islam* 8, 1918, S. 180 aus as-Sulamī wiedergegebenen Ausspruch des Abū Ḥaḥṣ: „Die wahre Mannestugend (*rağūliyya*, offenbar synonym mit *muruwwa*, was wiederum ein der *futuwwa* eng verwandter Begriff ist) ist das Aus-harren an der Stelle, wo der Entschluß (*irāda*) stattfand.“ Der Ausspruch ist in dem Zusammenhang der Stelle zwar als Entscheidung gegen das Wandern der Süfi's verwendet, doch ist seine Verwendung in übertragenem Sinne natürlich auch möglich.

2) L. Massignon, *Recueil des Textes inédits concernant l'Histoire de la Mystique aux pays d'Islam*, Paris 1929, S. 69, Z. 2.



wäre ich von dem Posten der Futuwwa heruntergefallen“; und er selbst, al-Ḥallāǧ, habe schließlich hinzugefügt: „Wenn ich meinen Anspruch und meine Rede (gemeint ist wohl sein berühmtes *ana 'l-Ḥaqq*) verleugnet hätte, so wäre ich von dem Teppich der Futuwwa herabgeglitten“¹⁾.

Ob nun dieser Ehrbegriff erst vom Sufismus herausgearbeitet oder von ihm fertig übernommen worden ist, ist natürlich schwer zu sagen. Im Begriffe des altarabischen Fatātumes war er ohne Zweifel zum mindesten latent enthalten. Auch dürfte er bei den Fityānkorporationen, da wo sie sich als Kämpfer betätigten, wenigstens praktisch vorhanden gewesen sein. Denn man muß zugeben, daß für einen derartig speziellen Ehrbegriff der begrenzte Gemeinschaftsgeist der letzteren einen geeigneteren Boden bildete als der freiere des alten Arabertumes; und überall da, wo einerseits der Kampf, andererseits die Kameradschaft in korporativem Sinne als Ideal besteht, da stellt sich der Begriff der Ehre von selbst ein. Es ist daher wohl anzunehmen, daß die Fityānkorporationen ihren besonderen Anteil an der Ausbildung dieses Begriffes haben. Die Zuspitzung auf seine religiöse Neutralität hin und damit die Herausarbeitung des in ihm liegenden Paradoxons indessen hatte nur Sinn, seitdem der Begriff in eine religiös orientierte Begriffswelt mit einbezogen wurde, kann also nur auf dem Boden des Sufismus erwachsen sein.

Das in der religiösen Neutralität zutage tretende Paradoxon steht gewiß in irgendeiner Beziehung zu dem innigeren Verhältnis der sufischen Futuwwa zu ihrem begrifflichen Gegenpol, der Malāmatiyya, jener Geistesrichtung innerhalb des Sufitumes, nach der es zur ethischen Vollkommenheit gehört, durch seine Taten äußerlich den Tadel der Mitwelt hervorzurufen — ein Verhältnis, das R. HARTMANN

1) *Kitāb al Tawāsin par ... al Ḥallāj*, ed. L. MASSIGNON, Paris 1913, S. 50 (Text VI, 20f.) und S. 170 (hier zitiert MASSIGNON eine von at-Tirmidī (st. 285 H./898 D.) stammende ähnliche Gegenüberstellung von Pharao und Moses als zwei richtungsverschiedenen Vertretern der Futuwwa); ferner ders., *La Passion d' ... al-Ḥallāj*, Paris 1922, Bd. II, S. 935.



durch seine Untersuchungen über die alten sufischen Schriftsteller klar herausgearbeitet hat¹⁾).

Was nun das Kampffideal des alten Fatā und auch der Fityānkorporationen anlangt, so lag dieses an sich dem Sufismus naturgemäß weniger; es blieb daher hier nur an der Peripherie, ohne aber ganz zu schwinden. Wo aber in sufischen Futuwwatraktaten das Kampffideal behandelt wird, da erscheint es in spezifisch islamischem Gewande, belegt durch Beispiele aus der Geschichte des Propheten, ohne aber vollinhaltlich im Sinne etwa des Ġihād ausgewertet zu werden. Es blieb hier bei dem rein — sozusagen säkularen Begriffskomplex, der den Kampf wohl für einen höheren Zweck, nämlich den Altruismus, in Anspruch nahm, aber nicht für den religiös-positiven des Islam. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn der Buyidenfürst Rukn ad-daula von sich sagt, er habe seinen Bundesgenossen lediglich geholfen, „um eine schöne Erinnerung [an sich] zu erzielen und die Futuwwa zu wahren“²⁾, ohne für sich selbst irgendeinen materiellen Vorteil, sei es an Herrschaftsgebiet, sei es an Geld, zu erstreben. Hier ist in dem Worte Futuwwa deutlich alles enthalten, was auch im Abendlande mit dem Worte „Ritterlichkeit“ an ethischen Begriffen mitklingt: der ehrliche, rein altruistische Kampf für ein außerhalb der eigenen Person liegendes Ziel, bei dem der Kämpfer nur die Ehre für sich beansprucht, ohne daraus einen Anspruch an einen anderen, dem der Kampf zugute gekommen ist, herzuleiten.

In engem begrifflichen Zusammenhange mit dem Ehr-

1) Vgl. darüber R. HARTMANN, *Futuwwa und Malāma* in ZDMG. 72, 1918, S. 193ff.; sowie sein *As-Sulamī's Risālat al-Malāmatīya* in *Der Islam* 8, 1918, S. 157ff., namentlich S. 191.

2) *طلباً للذكر الجميل ومحافظة على الفتوة* Ibn Miskawaih anläßlich der Besetzung Bagdads durch 'Aḍud ad-daula i. J. 364 H./974 D. bei H. A. AMEDROZ und D. S. MARGOLIOUTH, *The eclipse of the Abbasid caliphate*, vol. II, Oxford 1921, S. 350, Z. 11. Einen ganz ähnlichen Ausdruck berichtet nach REISKE, *Abulfedae Annales Muslemici* IV, Hafniae 1792, S. 679 (Anm. 170 zu S. 245) Mas'ūdī s. a. 264 H./877/78 D. von einem Rebellen, der seinen Aufstand machte, „um die Futuwwa zu erreichen“ *طالِباً لِفَتْوَةٍ*.



begriff der Futuwwa in der vollen Weite seiner Anwendung steht ferner die Tugend der unverbrüchlichen Wahrhaftigkeit¹⁾, die in den sufischen Futuwwaschriften stets mit unter den Erfordernissen, die man an den Fatā zu stellen hat, angeführt und durch Aussprüche und Beispiele belegt wird.

Als praktische Auswirkung der Zentraltugend der Futuwwa, des Altruismus, steht endlich in engstem Zusammenhange mit ihr die Tugend der Freigebigkeit (*saḥā'*), die ja schon mit zu dem Tugendkomplexe gehört hatte, den man von dem altarabischen Fatā forderte. Indessen ist es hier nicht so, daß die Freigebigkeit, so wie die bisher besprochenen Tugenden, mit zu dem Begriffsinhalt des Wortes *Futuwwa* selbst gehörte; vielmehr wird sie in den sufischen Futuwwaschriften gewöhnlich in einem besonderen Kapitel abgehandelt. Dennoch ist es gerade diese Tugend, die, namentlich in der Form der öffentlichen Bewirtung (*diyāfa*), in der Praxis der späteren Futuwwa-verbände hervortritt. Da wo sich in den Schriften der letzteren theoretische Erörterungen finden, durch die eine Futuwwaethik aufgestellt wird, da zeigt sich überall, daß diese von der im vorstehenden skizzierten sufischen Futuwwaethik abhängig ist.

Nicht unerwähnt darf schließlich noch eine weitere zum Gesamtugendkomplexe der Futuwwa hinzugerech-

1) Hierher gehört der dem 'Alī b. Abī Ṭālib zugeschriebene Spruch „Keine Mannhaftigkeit (*muruwwa*) bei einem Lügner“ (لا مروءة لكاذوب) mit der in der Sammlung des Rašidaddīn 'Abdalḡalīl Watwat (st. 573 H./1177 D.) als Erläuterung angefügten Paraphrase „Wem die Wahrheit im Reden fehlt, dem fehlt auch die Güte im Handeln; so ist er der Vorzüge der Muruwwa ledig und ist entblößt von den Gewändern der Futuwwa“ (من لم يكن له صدق الأقوال لم يكن له حسن الأفعال فيكون خاليا من خصائص المروءة عاريا من ملابس الفتوة vgl. H. L. FLEISCHER, *'Alī's hundred Sprüche*, Leipzig 1837, Spruch 24, S. 17; über die Sprüche 'Alī's selbst vgl. BROCKELMANN I, 43); im letzten Gliede Anspielung auf das „Gewand der Futuwwa“ (*libās al-futuwwa*, s. u.).



nete Tugend bleiben, die Keuschheit bzw. sexuelle Enthaltensamkeit. Ihre für die Futuwwa charakteristische Äußerung scheint in der Zurückdrängung jeglicher Sexualität Gleichgesinnten gegenüber zu liegen, die es den der Futuwwa Ergebenen gestattet, in einer Weise mit einander zu verkehren, die anderwärts für unschicklich gilt¹⁾. Auch hierin berührt sich, wie ohne weiteres klar ist, die Futuwwa mit der Malāmatīyya.

Die nachhaltige Wirkung, die der Sufismus durch Aufgreifen des alten Fatātumes auf die Futuwwa erzielte, kam mit dadurch zustande, daß es dem Sufismus gelang, die dem Fatātum zugrunde liegende Idee begrifflich zu fassen und eine diskussionsfähige Formel dafür zu finden. Wie wir gesehen haben, war dies den Vorstufen der Futuwwa nicht gelungen: der altarabische Fatā ist wohl gelegentlich von den Dichtern besungen worden, so wie er sich ihnen auf Grund des allgemein geltenden Empfindens der altarabischen Gesellschaft darbot, ohne daß es aber zu der Aufstellung eines festumrissenen Begriffes gekommen wäre. Auch die Fityān der alten Kulturländer sind zwar empirisch durchaus faßbar, aber zu einer Definition ihres eigenen Wesens sind diese Korporationen, soweit wir sehen, nicht gekommen. Zum Unterschiede dagegen war der Sufismus von vornherein bestrebt, die diesen Erscheinungen zugrunde liegende Idee begrifflich zu fassen und in der Aufstellung des Abstraktums *Futuwwa* ein mit dem Begriffsinhalt dieser Idee gefülltes Wort zur theoretischen Diskussion bereitzustellen. Dementsprechend waren

1) Charakteristisch für diesen asexuellen Zug ist die in der Vita des Aḥmad b. Ḥizrūya (st. 240 H./854 D.) berichtete Anekdote von dessen Frau Fāṭima, die so lange ohne Schleier mit dem großen Heiligen Bāyazīd Bisṭāmī verkehrte, bis dieser bemerkte, daß ihre Hände mit Henna gefärbt seien; von da ab zog sie sich von ihm zurück (*The Kashf al-Maḥjūb* ... by ... *al-Hujwiri*, transl. ... by R. A. NICHOLSON, S. 120; *Part I of the Tadhkiratu 'l-Awliyā of ... Farīdu'ddīn 'Aṭṭār*, ed. ... by R. A. NICHOLSON, S. 288 unten; P. KLAPPSTEIN, *Vier turkestanische Heilige*, *Türk. Bibl.* 20, Berlin 1919, S. 35). Dieser Zug wird durch einen etwas später wiedergegebenen Ausspruch des Bāyazīd über die Fāṭima als *virtus (mardī, d. i. muruvvet)*, bei 'Aṭṭār direkt als *futuvvet* bezeichnet.



es auch sufische Schriftsteller, die die ältesten uns erhaltenen Futuwwatraktate geschrieben haben¹⁾. Für sie lag durchaus die theoretische Erörterung, die Aufstellung eines theoretischen Futuwwaideals im Zentrum des Interesses²⁾. Für die Fragen äußerer Organisation interessierten sie sich weniger. Und doch kann man aus gelegentlich erzählten frommen Anekdoten u. ä. Erwähnungen erkennen, daß es zu ihrer Zeit (wir stehen mit den ältesten sufischen Futuwwatraktaten im 10.—12. Jahrh. D.) korporative Vereinigungen gab, die sich das sufische Futuwwaideal zu eigen gemacht hatten.

Daß diese ältesten Futuwwabünde sufischer Prägung aus den noch älteren Fityānkorporationen der ersten Jahrhunderte des Islam hervorgegangen sind, wird man wohl mit Wahrscheinlichkeit annehmen können. Es ist ja bekannt, daß derartige Männerbünde stets auf eine Zwecksetzung aus waren, und daß sie gern eine ethische Formel aufgriffen, die ihrem Dasein inneren Halt und nach außen hin ein zweckgerichtetes Antlitz geben konnte. Diese Formel bot ihnen der Sufismus, wobei im Bereiche der Möglichkeit liegt, daß diese sufische Formel ihrerseits an in Fityānkreisen bereits gängige Begriffe anknüpfte, wie dies bei dem Ehrbegriff wohl der Fall gewesen zu sein scheint.

Auch auf andere Weise noch vermochte der Sufismus den Fityānkorporationen etwas zu bieten. Es kam die Zeit, da sich die Sufigruppen zu Derwischorden konsolidierten. Wir müssen nun wohl annehmen, daß, nachdem das Fatātum durch den Sufismus eine theoretische Grundlage erhalten hatte in dem sufisch gefärbten Begriffskomplex der Futuwwa, daß nun anderseits die Fityānkorporationen, zum mindesten ein Teil von ihnen sich auch den Sufikorporationen anglichen,

1) Eine Reihe früher sufischer Schriften über die Futuwwa, darunter auch eine von as-Sulamī (st. 412 H./1021 D.) finden sich in der Stambuler Handschrift AS 2049, über die ich in *Islamica* V, 1932, S. 313ff. berichtet habe.

2) Bekannt ist das Bestreben alter Sufis, Definitionen der von ihnen aufgestellten Begriffe zu geben. Huḡwīrī (übers. von R. A. NICHOLSON, S. 123f.) berichtet von einer Diskussion zwischen Abū Ḥafṣ 'Umar al-Ḥaddād und al-Ḡunaid über die Futuwwa.



und ihre Weiterentwicklung parallel zu der der Derwischorden ging. Es mögen auch da wechselseitig Beziehungen bestanden haben. Da uns aber auch die Entstehung der Derwischorden noch sehr viele Rätsel aufgibt, an deren Lösung mit Ernst noch gar nicht herangegangen ist, so bleibt hier zur Erklärung des Verlaufes der Entwicklung noch so gut wie alles zu tun.

Was mit einiger Sicherheit vorläufig ausgesagt werden kann, ist lediglich dies, daß, wie der von KAHLE neuerdings eingehend behandelte Tübinger Futuwwatraktat zeigt, zu der Zeit, als der Chalife Nāṣir die Futuwwa reorganisierte, bereits feste Korporationen bestanden, die Namen trugen, welche stark an die Namen der Derwischorden anklingen, und wie diese teils an Personennamen (Stifternamen) anknüpfen, teils der religiösen Sphäre entnommen zu sein scheinen¹⁾. Im übrigen sind wir über die Organisation der Futuwwabünde aus der Zeit vor Nāṣir schlecht unterrichtet; denn alles, was bisher an Futuwwaschriften vor dieser Zeit erhalten ist, entstammt ausgesprochen sufischen Kreisen. Angaben über äußere Einrichtungen finden sich darin nur selten. Doch bilden Futuwwabünde, die nach Art von Derwischorden organisiert sind, den als bekannt vorausgesetzten Hintergrund²⁾.

Mit der sufischen Beeinflussung wurden die Futuwwabünde in den Ideen- und Anspruchskomplex des Sufismus mit hineingezogen. Die religiösen Strömungen, die im Sufismus erkennbar sind, schimmern auch in den Futuwwatraktaten auf, und in den religiös-politischen Parteiungen nahmen auch die Futuwwabünde Stellung³⁾, freilich ohne

1) Vgl. P. KAHLE in der *Festschrift Georg Jacob*, S. 114; THORNING, S. 51. Solche Namen sind Rahhāsiyya, Ṣuḥaimiyya, Ḥaliliyya (wohl so zu lesen, nicht Ḥalīdiyya), Maulidiyya, Nabawiyya (oder Nubuwwiyya?).

2) Vgl. meinen Aufsatz in *Islamica* V, 1932, vor allem S. 291.

3) Nach L. MASSIGNON, *Esquisse d'une Bibliographie Qarmate* in der Browne-Festschrift (*A Volume of Oriental Studies presented to Prof. E. G. Browne*, ed. by T. W. ARNOLD and REYNOLD A. NICHOLSON, Cambridge 1922), S. 329 (auch S. 338, unter Nr. 23) hat das Qarmaṭentum



daß eine prinzipiell eingenommene Frontrichtung erkennbar wäre. Ich erinnere da einerseits an den antischi'itischen Futuwwabund der Nubūwiyya in Syrien, von dem Ibn Ġubair erzählt¹⁾. Andererseits dürfte es auch Bünde mit schi'itischer Tendenz gegeben haben, wie denn auch dem Chalifen an-Nāṣir, dem Reformator der Futuwwa, schi'itische Neigungen nachgesagt werden. Mit dieser Neigung zur Schi'a wird wohl auch der stark 'alidische Zug im Zusammenhang stehen, den die Futuwwa zur Zeit des Nāṣir und seiner Nachfolger aufweist²⁾.

Doch auch Bünde recht niederer Gattung hat es in der Zeit vor Nāṣir gegeben, die sich zu dem Futuwwaideal bekannten, aber sonst von irgendwie religiöser Einstellung nichts erkennen lassen. So berichtet uns Ibn al-Ġauzī von einer Gaunerorganisation in Bagdad (*al-'aiyārūn*), die sich ungeachtet ihres antisozialen Handwerks in bezug auf Keuschheit und unverbrüchliche Wahrhaftigkeit der Futuwwa befleißigten und bewußt als Futuwwabund organisiert waren³⁾. Vielleicht handelt es sich hier um die gleiche finstere Gesellschaft, die nach Ibn Ḥaldūn bei Unruhen unter dem Chalifen al-Muqtafī (reg. 530—555 H./1136 bis

(d. i. die unter dem Namen Ismā'iliyya bekannte extremste Richtung der Schi'a) mit seiner straffen geheimen Organisation entscheidenden Einfluß auf das Bundeswesen auf islamischem Boden genommen. Diese Frage ist noch im einzelnen genauer zu untersuchen.

1) Ibn Ġubair, ed. DE GOEJE, S. 280, Z. 10ff. (wiedergegeben auch bei THORNING, S. 212f.).

2) Siehe u. S. 32f.

3) Ibn al-Ġauzī, *Nāmūs* 421, zitiert bei L. MASSIGNON, *Recueil des textes inédits* . . ., Paris 1922, S. 69, Anm. 1. (MASSIGNON berichtet hier von der Gründung einer Gaunergesellschaft in Bagdad unter der Devise der Futuwwa i. J. 535 H./1140 D.); identisch mit Ibn al-Ġauzī, *Talbīs Iblīs*, Kairo 1340, S. 421 (L. MASSIGNON in *RMM* 57, 1924, S. 251, Anm. 1); 2. Ausg., Kairo 1928, S. 392. Zum Ausdruck '*aiyār*' ist zu vergleichen al-Quṣairī, *Risāla*, S. 123, Z. 10, wo ein „Haupt der Fityān“ (*ra's al-fityān*) mit '*aiyār šāṭir*' bezeichnet wird (R. HARTMANN in *ZDMG*. 72, 1918, S. 195). Das gielche Wort '*aiyār*' ist ferner der ständige Beiname eines berühmten Vertreters der Futuwwa im 3. Jahrh. H., des Nūḥ al-'Aiyār an-Nisābūrī (vgl. R. HARTMANN a. a. O. und in *Der Islam* 8, 1918, S. 191).



1160 D.) eine Zeitlang die Macht in der Stadt Bagdad an sich gerissen hatte. Auch bei diesen Leuten bestand die Aufnahme in den Bund im Anlegen der „Futuwwahosen“ (*sarāwīl al-futuwwa*), wie wir es von den gleich zu besprechenden höfischen Futuwwabünden her kennen¹⁾. Bei derartigen Bundesorganisationen niederer Art muß man freilich immer die Möglichkeit mit in Betracht ziehen, daß es sich um rein äußerliche Übernahme von Bräuchen aus sozial höherstehenden Schichten handelt, die vielleicht gar nicht einmal ernst gemeint ist.

IV.

Bekanntlich hat sich der 'Abbāsidenchalife an-Nāṣir li-dīn Allāh (reg. 575—622 H./1180—1225 D.) der Futuwwa angenommen — er hat sich, angeblich i. J. 578 H./1182/83 D., von dem Scheich 'Abdalġabbār einkleiden lassen²⁾ — und hat sie reformiert³⁾. Er hat damit ihrer Entwicklung einen gewaltigen Anstoß gegeben und sie zunächst in eine hocharistokratische Richtung gedrängt, die sie freilich nicht allzu lange und nicht in allen Ländern beibehalten hat. Entsprechend seinen schi'itischen Neigungen⁴⁾ hat er die 'ali-

1) Ibn Ḥaldūn, *Ta'rīḥ* III, 513 zitiert bei A. v. KREMER, *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, II. Bd., Wien 1877, S. 187f. (vgl. auch THORNING, a. a. O. 211).

2) Kātib Čelebi (Ḥāġġī Qalfa), *Taqwīm et-tevārīḥ*, Stambul 1146, S. 73, s. a. 578 H.: ناصر خليفة لباس فتوة را از شيخ عبد الجبار. Daß 'Abdalġabbār der Scheich (nach der Fachsprache der Futuwwa der *Kebīr* „Leibbursch“) des Chalifen Nāṣir ist, wird durch alle Futuwwaschriften des Nāṣirkreises bestätigt. Das Datum der Einkleidung indessen habe ich bisher nur hier allein gefunden (Quelle?).

3) Die Angaben der Chronisten über Nāṣir's Bemühungen um die Futuwwa hat v. HAMMER als erster zusammengestellt (s. o. S. 7, Anm. 1); vgl. dazu auch meine Aufstellung in *Islamica* V, 1932, S. 294, Anm. 4. Einen weiteren im wesentlichen von Ibn al-Aṭīr abhängigen Paralleltext gibt M. ĞEVDET, *L'éducation aux foyers des gens des métiers en Asie Mineure et Syrie du XIIe siècle jusqu'à notre temps*, Bd. I, Istanbul 1932, S. 69, wieder aus *Masālik al-abṣār* des Ibn Faḍlallah al-'Umārī, Bd. 27, Ms. AS 3429, s. a. 622.

4) Abulfidā', *Ta'rīḥ*, s. a. 622 (Ausg. Kairo 1325, S. 136 = Ausg.



dische Richtung in der Futuwwa verstärkt und 'Aliden als ihre Funktionäre bevorzugt¹⁾; mit dem Erfolg, daß fortan in der Futuwwa die Hinneigung zur Schi'a überwog. Vielleicht ist auch die starke Vorzugsstellung, die 'Alī als Prototyp des Fatā in den Futuwwaschriften einnimmt, auf seine Einwirkung zurückzuführen²⁾.

Konstantinopel 1286, S. 142) sagt von ihm: وكان يتشيع (so ist auch das sinnlose وكان يتسع Ibn Faḍlallāh's bei ĠEVDET, a. a. O. zu verbessern); diese Worte fehlen in den Drucken des Ibn al-Aṭīr. Nach Ibn at-Ṭīqtaqā, *Ta'rīḥ al-Faḥrī*, ed. AHLWARDT, S. 370, Z. 11 = ed. H. DEREMBOURG, S. 433, Z. 12 war Nāṣir Imamit.

1) MUṢṬAFĀ ĠAWĀD macht in *Loghat al-'Arab* VIII, 1930, S. 242 auf die Rolle aufmerksam, die der 'Alide Ġalāladdīn 'Abdallāh b. al-Muḥtār als Naqīb der Futuwwa unter den Chalifen an-Nāṣir und al-Mustanṣir spielte. Nach *'Umdat aṭ-ṭālib fī ansāb āl Abī Ṭālib* (vgl. BROCKELMANN II, 199 und 241), Dr. Bombay 1318, S. 150 (vgl. QUATREMÈRE, *Histoire des Sultans Mamlouks* I, 1, S. 59, Anm. 83; der Wortlaut der Stelle wiedergegeben von YA'QUB NU'AIM SARRĪS in *Loghat al-'Arab* VIII, S. 374) hatte der Chalife an-Nāṣir der 'alidischen Familie āl Ma'īyya (od. Mu'aiyya?) das Privileg verliehen, die Bekleidung mit dem „Gewande der Futuwwa“ (*libās al-futuwwa*) vorzunehmen.

2) Die 'alidisch gefärbte Vorliebe der Futuwwakreise für 'Alī knüpfte wohl an den schon in den alten Berichten über die Kämpfe Mohammeds enthaltenen Ausspruch *Lā fatā illā 'Alī* (s. o. S. 10, Anm. 3) an, welcher fortan in allen Futuwwaschriften als Leitspruch figuriert. So wurde auch für die Futuwwa eine Gründungslegende erfunden, in der der Prophet an seinem Schwiegersohn als erstem die Einkleidungszeremonien in den Futuwwabund vornimmt (wiedergegeben nach Āmulī von H. RITTER in *Der Islam* 10, 1920, S. 245). In allen offiziellen Futuwwaurkunden, von denen eine kleine Anzahl erhalten ist, spielt in der Einleitung die Zurückführung der Futuwwa auf 'Alī die Hauptrolle. Ausgesprochen schi'itischen Charakter bereits hat das Futuwwakapitel in des eben erwähnten Āmulī persischer Enzyklopädie *Nafā'is al-funūn* (s. darüber u. S. 37, Anm. 1). Es werden hier (Lith. Teheran o. J. [1309], Bd. I, S. 194 unten) folgende Gestalten als die drei Hauptfiguren in der Futuwwa bezeichnet: 1. als Begründer (*maṣḥar*, d. h. derjenige an dem das Fatātum sich zum ersten Male zeigte) Ibrāhīm (weil er der erste der alten Propheten ist, der im Koran als *Fatā* bezeichnet wird; — wie o. S. 10, Anm. 3 bemerkt, hat im Koran das Wort in Wirklichkeit nur den Sinn „Jüngling“); 2. als Kulminationspunkt (*quṭb* „Pol“) 'Alī; und 3. als Beschließer (*ḥātam*) der am Ende der Tage kommende Mahdī.

Zeitschrift d. D. M. G. Neue Folge Bd. XII (Bd. 87)

3



Mit dieser Pflege von allerhöchster Seite tritt auch für uns der Bundescharakter der Futuwwa in ein helles Licht. Während wir über die Fityānbünde bis dahin nur durch mehr oder weniger zufällige Bemerkungen von Außenstehenden unterrichtet werden, da die ersten Futuwwaschriften nur die sufische Seite des gesamten Komplexes behandeln, wird auf einmal der Bundesgedanke und das ganze Drum und Dran der Bräuche und Vorstellungen schriftfähig. Schreibgewandte Bundesmitglieder oder auch andere für die Sache interessierte Schriftsteller verfassen Schriften, aus denen wir die Bundesorganisation und die Bundesregeln bis ins Detail kennenlernen¹⁾. Aber auch über das wirkliche Bundesleben liegen uns jetzt Dokumente vor, aus denen wir erfahren, wie z. B. der Chalife als höchster Patron der Futuwwa Zucht in den Reihen der Bundesmitglieder zu halten bestrebt ist²⁾.

Auch in dieser höfischen Futuwwa des Chalifen an-Nāṣir sind die beiden Grundkomponenten der Futuwwa, die ihrem doppelten Ursprung entsprechen, zu erkennen: für den Außenstehenden, wie sich deren Urteil in den Berichten der Chronisten u. ä. Quellen widerspiegelt, war diese Futuwwa im wesentlichen ein höfischer Sportklub, in dem Kampf-

1) In der letzten Zeit sind die wesentlichen Teile aus zwei Hauptschriften des Futuwwakreises um den Chalifen an-Nāṣir zugänglich gemacht worden: 1. das *Kitāb al-Futuwwa* des ḥanbalitischen Faqīh's Ibn al-'Ammār, das in der Tübinger Hdschr. M. a. VI, 137 vorliegt, auf die bereits THORNING, 45ff. und 188ff. hingewiesen hatte, durch P. KAHLE, *Die Futuwwa-Bündnisse des Kalifen en-Nāṣir* in *Festschrift Georg Jacob*, Leipzig 1932, S. 112ff.; 2. die *Tuhfat al-waṣāyā* des Aḥmed b. Ilyās al-Ḥartabirtī, die in der Stambuler Hdschr. AS 2049 vorliegt, durch FR. TAESCHNER in *Islamica* V, 1932, S. 294ff., 314ff. und 326ff. Beide Schriften sind zu Lebzeiten Nāṣir's in Bagdad geschrieben worden, die *Tuhfat al-waṣāyā* für die Korporation des jüngeren Sohnes des Chalifen, des i. J. 612 H./1216 D. gestorbenen Prinzen Abulḥasan 'Alī. Obwohl also die beiden Schriften aus dem gleichen Kreise stammen, weichen sie doch z. T. in der Terminologie voneinander ab; diese war also nicht einheitlich, sondern in den einzelnen Korporationen verschieden (vgl. darüber u. S. 38, Anm. 1 von S. 37).

2) P. KAHLE, *Ein Futuwwa-Erlaß des Chalifen en-Nāṣir aus dem Jahre 604 (1207)* im *Archiv für Orientforschung* 1931 (*Oppenheim-Festschrift*).



spiele wie Armbrustschießen (*bunduq*) und sonstige Sportarten, wie die Zucht von Brieftauben u. dgl. getrieben wurde. Diese Betätigungen treten aber in den eigenen Schriften dieser Leute vollkommen zurück; hier erscheinen sie mit mehr oder weniger Nachdruck als Ableger der Sufiorganisationen, mit einer sufisch gefärbten ethischen Theorie und mit Zurückführung ihrer Bräuche, die an sich ein interessantes Kapitel bilden, auf Gestalten der frommen Legende. Der Grad des theoretischen Unterbaues durch den Sufismus ist nun freilich in den einzelnen Schriften verschieden, wahrscheinlich je nach der Einstellung des Verfassers. Der Verfasser des Tübinger Futuwwatraktates z. B., ein ḥanbalitischer Faqīh namens Ibn al-'Ammār, der offenbar sehr wenig von Sufismus verstand, interessierte sich mehr für Fragen des Rituals, die er in Form von Rechtsentscheidungen vorträgt¹⁾, während der allgemeine Teil, der die Futuwwaethik enthalten soll, eigentlich kaum Berührungspunkte mit dem Sufismus aufweist, und das Hauptgewicht auf erbauliche Geschichten legt. Der Verfasser der ebenfalls unter an-Nāṣir verfaßten *Tuḥfat al-waṣāyā*, Aḥmed b. Ilyās al-Ḥartabirtī, dagegen steckt tiefer im Sufismus; er schildert in seinem Buche zwar auch einiges vom Ritual, andererseits bietet er aber ein eigentümliches ethisches System, zu dem er nur aus sufischen Schriften die Anregung entnommen haben kann²⁾.

Was vielleicht aber diese Bünde zuweilen, zum mindesten in den letzten Motiven ihres Zusammenhaltens, die den einzelnen Mitgliedern gewiß nicht immer bewußt geblieben sind, in Wirklichkeit waren, das sagen uns weder die knappen Berichte der Chronisten, noch die frommtuenden Futuwwatraktate selbst, sondern das sagen uns vielleicht besser die Zornesergüsse ihrer Gegner, von denen uns aus dem späteren Mittelalter — etwa 1½ Jahrhunderte nach Nāṣir — eine

1) S. darüber P. KAHLE in der *Jacob-Festschrift*, S. 112ff. (s. o. S. 34, Anm. 1, Nr. 1).

2) S. darüber meinen Aufsatz in *Islamica* V, 1932 (a. a. O., Nr. 2), namentlich S. 296f.



ganze Reihe erhalten sind: das mehr oder weniger deutlich hervortretende Leitmotiv in diesen ist immer der Vorwurf der Päderastie (*lawāʾi*)¹⁾.

In der Blütezeit der höfischen Futuwwa unter den letzten 'Abbasidenchalifen wird dieser Zug freilich wohl nur vereinzelt anzutreffen gewesen sein. Vielmehr war die Futuwwa damals eine zum guten Ton gehörende Angelegenheit. Die Bestrebungen des Chalifen, die Futuwwa auf seine Person zu konzentrieren und unter seiner Ägide durch die ihm ja theoretisch unterstellten einzelnen Landesfürsten der islamischen Welt zu verbreiten, fand anscheinend reichen Widerhall bei diesen. Wenn die Gesandten des Chalifen kamen, mit der Aufforderung, sich von ihm in die Futuwwa einkleiden zu lassen, so kam man dieser Aufforderung gern nach²⁾, stellte wohl auch selbst das Gesuch um Aufnahme in den Bund; es galt damals eben als eine besondere Ehre, diesem hocharistokratischen Bunde anzugehören, dessen Großmeister der höchste geistlich-weltliche Würdenträger, „der Schatten Gottes auf Erden“ selbst war. Die Sitte der Bekleidung mit dem „Gewand der Futuwwa“ (*libās al-futuwwa*) — es waren Hosen (*sarāwīl*) — verband sich wohl mit der alten Sitte der Verleihung von Ehrenkleidern durch den Herrscher. Und so nahm in dieser Zeit die Futuwwa einen Anlauf zu derjenigen Entwicklung, die auch die europäischen Ritterorden in der damaligen Zeit einzuschlagen begannen, und die in Europa in neuerer Zeit dazu geführt hat, daß das ritterliche Ordenswesen lediglich zu einer Form wurde, unter der „sichtbare Zeichen der Anerkennung“ von seiten des Herrschers verteilt wurden, und nur der Name „Orden“ an deren Herkunft erinnert.

Die durch den Chalifen an-Nāṣir inaugurierte höfische Entwicklung der Futuwwa dürfte in Bagdad und wohl im

1) Über das Verhältnis derartiger Verdächtigungen zur Wirklichkeit lese man nach, was HANS BLÜHER, *Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft*, Jena 1919, II. Bd., S. 142 ff. sagt.

2) Abulfidā', ed. Kairo III, 113 = ed. Konstantinopel III, 119 bringt darüber eine kurze allgemeine Notiz unter dem Jahre 607 H./



ganzen Osten durch den Mongolensturm ihr Ende gefunden haben. In Vergessenheit geriet sie hier (im 'Irāq und in Persien) zwar nicht, wie das Vorkommen von Kapiteln über die Futuwwa höfischer Prägung in persischen Enzyklopädien der nachmongolischen Zeit beweist¹⁾; doch glaube ich nicht, daß sie hier in dieser Zeit noch lebendig war.

1210/11 D. Etwas ausführlicher ist al-Maqrizī in seinen *Sulūk* bei E. BLOCHET, *Histoire d'Égypte de Makrizi*, Paris 1908, S. 297 (ebenfalls unter der Jahre 607 H.). Sehr interessant in bezug auf die Einzelheiten ist dagegen der Bericht des Ibn al-Furāt, der in arab. Wortlaut und französ. Übersetzung bei v. HAMMER in JA V. s., t. 6, 1855, S. 285f. wiedergegeben ist (der arab. Wortlaut neuerdings auch bei M. ĞEVDET, a. a. O., I, S. 70). Es wird hier über den Vorgang der Einkleidung am Hofe des Aiyübidenfürsten al-Manşūr I. in Ḥamā' (reg. 587—617 H./1191—1220 D.) berichtet.

1) Ich nenne hier vor allem die zw. 735 und 742 H./1334—1341 D. verfaßte Enzyklopädie *Nafā'is al-funūn fi masā'il al-'uyūn* des Muḥammad b. Maḥmūd al-Āmulī (über diesen vgl. *Grundriß der iranischen Philologie* II, S. 547, Anm. 4; auch H. H., *Lex. bibl.* VI, 364 = Konstantinopler Druck des *Kašf az-zunūn* II, 607), Lith. Teheran o. J. (1309); das Kap. über die Futuwwa daraus (Bd. I., S. 193ff.) hat H. RITTER in *Der Islam* 10, 1920, S. 244ff. analysiert. Dasselbe findet sich gesondert auch handschriftlich in einer Stambuler Sammelhdschr., Velieddin 1796, fol. 180 v ff. — Eine andere persische Enzyklopädie, in der sich ein Kap. über die Futuwwa in der höfischen Form findet, ist das *Kitāb šaḥā'if al-laṭā'if fi anwā' al-'ulūm wat-tawāriḥ*, die von einem Manne namens Riyāzī (ob identisch mit Riyāzī Meḥmed Efendi, wie BRUSALI MEḤMED TĀHIR, *'Osmānli Müellifleri* II, Istanbul 1333, S. 183 annimmt?) verfaßt ist und von der eine Hdschr. in Stambul (AS 4130) liegt. Das Futuwwakap. (in ders. fol. 49 r = S. 99ff.) in diesem Werke ist nach einem anderen Verf., namens Kamāladdīn 'Abdarrazzāq al-Kāšī wiedergegeben; sollte damit Ḥusain Vā'iẓ-i Kāšifī gemeint sein, der ja auch Kamāladdīn hieß (über ihn vgl. *EI* II, 846 und E. G. BROWNE, *A History of Persian Literature under Tartar Domination*, Cambridge 1920, namentlich S. 503f.) und bekanntlich auch ein *Futuwwetnāme* verfaßt hat (über dieses s. u. S. 45, Anm. 3)? In beiden Enzyklopädien stimmen die Futuwwetkapitel streckenweise wörtlich überein, z. T. ergänzen sie sich gegenseitig. Sie gehen also wohl auf die gleiche persische Vorlage zurück, die wiederum, sowohl was die Terminologie, als auch was die ganze Darstellungsweise anbetrifft, in engster Berührung mit der arabischen Schrift des Ibn al-'Ammār (s. o. S. 34, Anm. 1, Nr. 1) steht. Es fehlt allerdings in den persischen Schriften die für Ibn al-



Dagegen ist nach der Zerstörung Bagdads i. J. 656 H./1258 D. durch die Übertragung des 'abbäsiden Chalifats nach Ägypten auch das Zentrum der höfischen Futuwwa nach Ägypten übertragen worden und hat hier noch eine Zeitlang eine Nachblüte erlebt. Als i. J. 659 H./1261 D. ein dem Blutbade, das die Mongolen in Bagdad anrichteten, entronnener 'Abbāsiden sprößling am Hofe des Mamlukensultans Baibars auftauchte und von diesem die Huldigung als rechtmäßiger Chalife unter dem Namen al-Mustansir (II.) empfang, ließ sich Baibars von seinem neuen fiktiven Oberherrn mit dem Gewande der Futuwwa (*libās al-futuwwa*) bekleiden¹⁾. Eine große Einkleidung in den höfischen Futuwwabund fand dann unter Baibars bei der Thronbesteigung des nächsten Chalifen, al-Ḥākim, i. J. 661 H./1263 D., statt²⁾. In der Folgezeit scheinen nicht allein die ägyptischen Scheinchalifen, sondern die Mamlukensultane selbst die Verleihung der Fu-

'Ammār charakteristische und uns so wertvolle Einzelbehandlung des Rituals in Form von Rechtsentscheidungen. — Die Terminologie in all diesen arabischen und persischen Schriften ist identisch (auch die Auswahl der erklärten Termini ist die gleiche) und unterscheidet sich in gewissen Punkten charakteristisch von der in der Schrift des al-Ḥartabirtī (s. o. S. 34, Anm. 1, Nr. 2) geltenden. Als Kennwort für die beiden terminologischen Kreise mag das Wort für die endgültige Aufnahme in den Bund, die „Burschung“ angeführt sein: bei Ibn al-'Ammār und in den persischen Schriften heißt es *Takmil*, bei al-Ḥartabirtī *Takfiya* (beides bedeutet „Vollendung“). Ein für al-Ḥartabirtī charakteristisches Wort ist *Daskara*: es bezeichnet das Klubhaus des Bundes bzw. die darin stattfindenden Veranstaltungen; ein entsprechendes Wort dafür kommt — gewiß nur zufällig — bei Ibn al-'Ammār nicht vor. Wie mir A. Fischer freundlichst mitteilt, ist die Grundbedeutung dieses merkwürdigen Wortes „fester Steinbau, festes Haus“, von welcher aus die verschiedenen Bedeutungen, in denen das Wort gebraucht wird (einige davon bereits bei LANE), sich entwickelt haben dürften. — Das häufigste Futuwwawort, das für die bei der Aufnahme in den Bund vorgenommene „Gürtung“ (*šadd*), haben Ibn al-'Ammār und sein Kreis mit al-Ḥartabirtī gemeinsam.

1) Vgl. E. BLOCHET, *Mufazzal ibn Abil-fazail, Histoire des Sultans Mamlouks in Patrologia Orientalis*, t. XII, Paris 1919, Abh. III, S. 426/[84]; QUATREMÈRE, *Histoire des Sultans Mamlouks* I, 1, Paris 1837, S. 59, Anm. 83.

2) QUATREMÈRE, a. a. O., S. 212 (nach al-Maqrizī, *Sulūk*).



tuwwa vorgenommen zu haben, über die dann jeweils eine Urkunde ausgestellt wurde¹⁾. Die mamlükischen Emire legten offenbar großen Wert auf die Zugehörigkeit zum Futuwwabunde und drückten dieselbe in ihren Wappen aus²⁾.

Indessen dürfte die höfische Futuwwa in Ägypten nach nicht allzu langer Zeit in Verfall geraten sein. Qalqašandī (st. 829 H./1488 D.) berichtet zwar noch kurz über sie³⁾, doch als von einer Sache, die damals mehr oder weniger bereits der Vergangenheit angehörte. Auch den mit der höfischen Futuwwa verbunden gewesenen ritterlichen Sportübungen, wie dem Armbrustschießen, scheint man damals nicht mehr das Interesse entgegengebracht zu haben wie ehemals⁴⁾. Die Futuwwa scheint damals aus den höfischen

1) Von Sultan al-Ašraf Ḥalīl wird berichtet, daß er i. J. 690 H./1291 D. dem Kurdenfürsten 'Alāeddīn al-Hakkārī auf dessen Antrag das Gewand der Futuwwa verliehen habe (vgl. QUATREMÈRE, a. a. O., S. 58, Anm. 83); der Bericht darüber mit Wiedergabe des Wortlautes der darüber ausgestellten Urkunde findet sich in der Münchener Hdschr. Cod. ar. 405, fol. 92 ff. Die Urkunde selbst (ein *Tauqī'*) ist gekürzt und ohne Namensnennung auch wiedergegeben bei Qalqašandī, *Ṣubḥ al-a'sā*, XII. Bd., Kairo 1336/1918, S. 274 ff. (vgl. W. BJÖRKMAN, *Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei im islamischen Ägypten*, Hamburg 1928, S. 161) als von dem Staatssekretär Muḥ-yiddīn b. 'Abdaẓẓāhir (st. 692 H./1292 D.) verfaßt. Danach, S. 276 ff. gibt Qalqašandī noch eine weitere Futuwwaurkunde wieder, die Šihābaddīn Maḥmūd al-Ḥalabī (st. 725 H./1325 D.) zum Verf. hat und sich auch in dessen Inšā'werk *Ḥusn at-tawassul*, S. 164 wiedergegeben findet. Unmittelbar vor diesen Diplomen über die Bekleidung mit dem „Gewande der Futuwwa“ gibt Qalqašandī XII, 269 ff. einige Diplome für den Obristen der Schützengilde (*Ḥākim al-bunduq*) wieder. Also war wohl auch in Ägypten die höfische Futuwwa mit dem Armbrustschießsport eng verbunden.

2) Über die Frage der Futuwwa-Embleme in den mamlukischen Wappen vgl. jetzt L. A. MAYER, *Saracenic heraldry*, Oxford 1932, S. 19 ff.

3) *Ṣubḥ al-a'sā* XII, 274.

4) A. a. O., IX. Bd., Kairo 1334/1916, S. 254 unten f. (BJÖRKMAN, S. 144) sagt Qalqašandī, daß Diplome (*wilāyāt*) für den Obristen der Armbrustschützengilde und über die Verleihung des „Gewandes der Futuwwa“ früher erteilt worden seien, daß man aber zu seiner Zeit davon abgekommen sei; ihre Erteilung hänge von dem wechselnden Interesse der Fürsten dafür ab, das aber eben zu seiner Zeit schon stark geschwunden zu sein scheint.



Kreisen hinabgeglitten zu sein in niedere Volksschichten, die lediglich die höfischen Sitten nachahmten, ohne das damit verbundene allgemeine Kulturniveau halten zu können. Damit dürften wieder die niederen in diesen Bünden liegenden Triebe zur Vorherrschaft gekommen sein und Verfallserscheinungen in der Futuwwa gezeitigt haben.

Es ist jedenfalls wohl nicht nur Zufall, daß uns gerade aus dem Mamlükenreich die schärfsten Proteste von seiten hervorragender Fuqahā' gegen die Futuwwa erhalten sind, wie von dem berühmten Ḥanbaliten Ibn Taimiyya (st. 728 H./1327 D.) und seinem Schüler, dem Ḥanefiten Ibn Bīdgīn¹⁾, sowie von dem Schāfi'iten Ibn al-Wardī (st. 749 H./1349 D.)²⁾, die alle gegen gewisse Mißbräuche, die in den Futuwwabünden eingerissen waren, eifern und schließlich mehr oder weniger die ganze Institution mit ihren Absonderungstendenzen von der großen islamischen Gemeinschaft verwerfen³⁾.

V.

Eine Entwicklung besonderer Art nahm dann die Futuwwa auf dem Boden des inzwischen türkisch gewordenen Anatolien zur Zeit der Herrschaft der Rumseldschuken und der auf den Trümmern von deren Reich sich erhebenden türkischen Fürstentümern. Durch die Selbstbezeichnung der Angehörigen der anatolischen Futuwwa (türk. Futuvvet) als „Achis“ hebt sich dieser Zweig von den übrigen Futuwwa-

1) J. SCHACHT, *Zwei neue Quellen zur Kenntnis der Futūwa in Festschrift Georg Jacob*, Leipzig 1932, S. 276 ff.

2) I. GOLDZIEHER, *Ein Fetwā gegen die Futuwwa in ZDMG.* 73, 1919, S. 127 f. Die hier behandelte kleine Schrift des Ibn al-Wardī, die in der von der Druckerei AL-ĞAWẪIB herausgegebenen *Mağmū'a*, Konstantinopel 1300, S. 154 ff. veröffentlicht ist, findet sich in der Stambuler Hdschr. AS 1943, auf die mich H. Ritter freundlichst aufmerksam macht, fol. 22 v ff. als Empfehlungsschreiben, das einer längeren anonymen Gegenschrift gegen die Futuwwa angefügt ist.

3) Die Stellungnahme der Futuwwa als Ganzem gegenüber ist verschieden: Ibn Taimiyya's Polemik richtet sich nur gegen einzelne Punkte, während Ibn Bīdgīn schärfer urteilt (vgl. dazu SCHACHT, a. a. O., S. 283, Anm. 5 und S. 287 oben).

bünden in gewisser Weise ab. Wir sind in bezug auf ihn in der glücklichen Lage, daß wir über ihn Quellen verschiedenster Art besitzen, die sich gegenseitig ergänzen und ein relativ vollständiges Bild dieser Bünde ergeben. Einmal haben wir eigentliche Bundesschriften, durch die die anatolische Futuvvet sich als ein Zweig der von dem Chalifen Nāşir ausgehenden reformierten Futuwwa ergibt und bewußt an ihn anknüpft. Zum anderen haben wir in einer Reihe von Achinschriften Zeugen für die soziale Stellung der Bundesmitglieder; endlich bietet uns der Weltreisende Ibn Baţţūta, der um 1330 Anatolien durchreiste und überall bei den sehr gastfreien Achis abstieg, ein lebendiges Bild von deren Leben und ihrer Mentalität¹⁾.

In den eigenen Schriften der Achis tritt der sufische Charakter stark hervor²⁾; ja, die Hinneigung zum Derwischtum muß in gewissen Achikreisen stärker gewesen sein als anderswo, wie denn auch einzelne Achiniederlassungen sich bis in neuere Zeit hinein als Derwischklöster gehalten haben dürften. Ein Beispiel dafür bietet das auf den berühmten Achiheiligen Achi Evran zurückgeführte Kloster in Kırşehir, das bis in neuere Zeit hinein als Bektaschikloster be-

1) Über die Achis vgl. meine *Beiträge zur Geschichte der Achis in Anatolien (14.—15. Jahrh.) auf Grund neuer Quellen* in *Islamica* IV, 1929, S. 1ff.; die Quellenzusammenstellung daselbst S. 29ff. Weitere Darstellungen des Achitumes bieten KÖPRÜLÜZÂDE MEHMED FUÂD, *Türk edebiyâtında ilk müteşavvifler*, Istanbul 1918, S. 237ff.; und VL. GORDELEVSKIJ, *Aus dem Zunftleben der Türkei. Zur Geschichte der Achis in Zapiski Kollegij Vostokovedov (Mémoires du Comité des Orientalistes)* II, 2, 1926/27, S. 235ff. Der Bericht Ibn Baţţūta's ist zu lesen in der Pariser Ausgabe (*Voyages d'Ibn Batoutah*, ed. C. DEFREMERY et B. R. SANGUINETTI, Paris 1877, II. Bd., S. 260 ff.); wiedergegeben auch bei ĞEVDET, a. a. O., S. 110ff.

2) Vgl. ferner meine *Futuwwa-Studien* in *Islamica* V, 1932, S. 285ff. (spez. S. 289ff.: I. *Die Achibünde und ihr Verhältnis zum Nāşirkreis*; S. 312, eine Zusammenstellung von Achischriften und älteren Futuwwaschriften vorwiegend sufischen Charakters, die den Achis vorgelegen haben). Als Hauptschriften der anatolischen Achis sind zu nennen: 1. das persische *Futuvvetnâme* in Versen des Nāşirî, dat. 689 H./1290 D., 2. das türkische *Futuvvetnâme* des Yahyâ b. Halil aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrh. (8. H.).



standen hat. Hier war Gülšehrī, ein Jünger Achi Evrans, Klostervorsteher (*Post-nišīn*) und dichtete hier in persischer und altosmanischer Sprache Werke, die ganz von sufischem Geiste, speziell von dem Geiste des Stifters des Mevleviordens, Ġelāleddīn Rūmī, getragen sind, und in denen die Futuvvet, oder wie es jetzt auch heißt, das Achitum (*aḫīliq*) geradezu als ein spezieller Zweig des Sufitumes erscheint¹⁾.

In die sufische Richtung scheint auch zu weisen die Selbstbezeichnung *Aḫī*, die, der Form nach das arabische Wort für „mein Bruder“ und auch von den Achis selbst so gedeutet, auf das Solidaritätsideal der Futuwwakreise hinweisen soll, das unter dem Schlagwort der *Uḫuwwa* auch in spezifisch sufischen Abhandlungen eine Rolle spielt²⁾. Diese Bezeichnung Achi ist nun nicht auf Anatolien beschränkt; sie ist vielmehr auch in Persien und in Mesopotamien, z. T. auch in Syrien nachweisbar und geht in diesen Ländern sogar in die Zeit vor Nāšir zurück³⁾. Es ist vielleicht nicht zufällig, daß sie mit der Verbreitung des Türkentumes in Vorderasien seit der Seldschukenzeit ungefähr zusammenfällt⁴⁾.

1) Aus seinen Dichtungen in altosmanischer Sprache ist von mir veröffentlicht: *Ein Mesnevi Gülschehris auf Achi Evran*, Glückstadt und Hamburg 1930 und *Das Futuvvetkapitel in Gülšehrīs altosmanischer Bearbeitung* von 'Attārs *Manṭiq ut-ṭayr* in *SPrAW.*, ph.-h. Kl. XXVI, Berlin 1932, S. 744 ff.; das letztgenannte Werk wurde gedichtet 717 H./1317 D. Über Achi Evran und das auf ihn zurückgeführte Derwischkloster in Kırşehir vgl. VL. GORDLEVSKIJ, *Les Derviches de l'ordre d'Akhi Evran et les corps de métier en Turquie* in *Izvestija Akademij Nauk SSSR. (Bulletin de l'Académie des sciences de l'URSS.)*, 1927, S. 1171 ff.

2) So erklärt dies Wort Saiyid 'Alī Hamadānī (st. 786 H./1384 D.) in seiner persischen Futuwwaschrift Berlin, Ms. Minutoli 179, fol. 102 ff. (PERTSCH, pers. Kat., S. 235, Nr. 179, 5), die ebenfalls stark sufisch ist.

3) Ein als Achi bezeichneter Verf. eines älteren sufischen Futuwwatraktates s. *Islamica* V, 314; einige als Achis bezeichnete Personen in Persien, Mesopotamien und Syrien habe ich in *Islamica* IV, 31 (unter II, D) und 35 (unter III, A, 5) nachgewiesen, einige weitere WITTEK in der *Jacob-Festschrift*, S. 350, Anm. 2.

4) Bekanntlich hat J. DENY in *JA* XI. s., t. 16, 1920, S. 182 f. das Wort *Aḫī* aus dem Osttürkischen herleiten wollen, wo es die Bedeutung „freigebig“ hat (vgl. dazu *Islamica* V, S. 294).



In den übrigen Quellen dagegen zeigen sich uns die Achis als eine wohlhabende Schicht in gehobener sozialer Stellung, die auch im politischen Leben eine beachtliche Rolle spielt. Das Sufitum tritt hier mehr zurück, wenngleich es auch hier nicht ganz fehlt, wie z. B. in den Zügen eines prononciert bescheidenen Auftretens, bei dem die eigene Wohlhabenheit unter fast ärmlichem Äußeren zu verbergen gesucht wird. Indessen lassen Ibn Baṭṭūṭas Berichte von dem hohen politischen Einfluß einzelner Achipersönlichkeiten und die inschriftlich bezeugten reichen Achistiftungen, z. B. im alten Ankara, über ihre wirkliche Stellung keinen Zweifel. Hier wirkte wohl in gewisser Weise noch die höfische Entwicklung der Futuwwa Nāṣirs nach, doch eigentümlicherweise ist sie hier auf dem Boden der alten städtischen Kultur Anatoliens in eine bürgerliche, patrizische Richtung umgewandelt. Es sind nicht mehr die ritterlichen Kreise wie unter den letzten 'Abbāsiden und den ersten Mamlūken, sondern wohlhabende Bürgerkreise, die sich hier das Futuwwaideal zur Lebensrichtschnur genommen haben. Und ihre Hauptlebens-tätigkeit sind nicht mehr ritterliche Spiele, sondern Betätigung im Wirtschaftsleben, auf dem ihr Wohlstand beruhte, und auf das sie nun die Richtlinien der Futuwwa anwandten¹⁾.

So gibt die Futuvvet der Achis des türkischen Anatolien im 13./14. Jahrh. so recht den schillernden Charakter der Gesamtfutuwwa wieder, bei dem es bald den Anschein hat, als sei alles vom Gesichtspunkte des Sufismus aus zu betrachten, bald rein weltliche Züge hervortreten, die sich mit dem sonstigen reinen Sufismus kaum vereinen lassen.

Wenn von den Futuvvetbünden des türkischen Anatolien die Rede ist, so darf eine Gruppe von männerbundartigen Erscheinungen kriegerischer Art nicht unerwähnt bleiben, deren Zusammenhang mit der Futuvvet wohl wahrscheinlich

1) Die historischen Bedingungen, unter denen das Achitum in nachseldschukischer Zeit in Anatolien aufblühte und eine Richtung als Korporation einer wirtschaftlich starken städtischen Kaufmannschaft einnahm, hat WITTEK in der *Jacob-Festschrift*, S. 349f., überzeugend dargelegt.



ist, doch erst noch genauer untersucht werden muß, nämlich die Bünde der als *Ġāzī* (Glaubenskämpfer) bezeichneten Grenzkämpfer, die schließlich in dem Janitscharenkorps des osmanischen Reiches eine letzte, durch den Staat regulierte Ausprägung erfahren haben¹⁾.

VI.

Die bürgerliche Entwicklung, die die Futuwwa als Achitum auf anatolischem Boden nahm, hat dann weiter dazu geführt, daß nach weiterem Absinken in niedrigere soziale Schichten die Futuwwabünde sich geradezu in Zünfte umwandelten. Die Sache ist nun nicht so aufzufassen, daß die Zünfte in den islamischen Ländern schlechthin aus den Futuwwabünden erwachsen seien; Zünfte oder zunftähnliche Zusammenschlüsse von Handwerkern gleichen Gewerbes hat es auch früher im islamischen Mittelalter gegeben. Andererseits lag in dem unter dem Namen der Futuwwa gehenden Korporationswesen ohne Zweifel eine Tendenz, auf wirtschaftliche Verbände überzuspringen, nachdem Schützengilden und wohl auch andere Sportgilden bereits bestanden. Das so gut wie vollständige Zusammenfallen der Begriffe Futuwwa und Zunft ist aber sicher erst eine junge Erscheinung, die sich etwa im 15. Jahrh. entwickelt haben dürfte, und die als die letzte Phase der Entwicklung der Futuwwa zu betrachten ist. Allem Anschein nach haben sich nun die Zünfte unter der Form der Futuvvet in der Türkei am stärksten entwickelt und hat das türkische Zunftwesen das in anderen Ländern,

1) Über die *Ġāzī*'s vgl. P. WITTEK in *ZDMG.* 79 (n. F. 4), 1925, S. 288; über die historischen Bedingungen des Grenzkämpfertumes ders. in der *Jacob-Festschrift*, S. 336f. Auf Berührungspunkte zwischen den Achis und diesen Kämpfern, die auf der Zugehörigkeit zur gleichen soziologischen Erscheinung, nämlich der Futuwwa, beruhte, ist schon hingewiesen worden (z. B. auf den Umstand, daß die spätere Janitscharenmütze von Ibn Baṭṭūṭa II, 264 als die Uniformmütze der Achis erwähnt wird, durch FR. GIESE in *ZS.* 2, 1924, S. 258f.). Auf den männerbundartigen Charakter der Janitscharen hat vor allem H. SCHURTZ, *Die Janitscharen in den Preußischen Jahrbüchern* 112, 1903, S. 450ff. hingewiesen.



zum mindesten in den arabischen Ländern mit beeinflußt¹⁾, wengleich in diesen die Entwicklung dieser Beeinflussung gewiß entgegenkam²⁾. Doch auch in anderen Ländern lief die Entwicklung parallel, wie in Persien³⁾; und schließlich ist selbst in den Randgebieten der islamischen Welt, wie bei den Osttürken⁴⁾ und im Magrib das Zunftwesen nicht ohne Einfluß von seiten der Futuwwa zu verstehen.

Mit dieser Entwicklung zu Zünften, mit der wir hart an die Gegenwart herankommen, hat die Futuwwa in der Hauptsache ihr Ende gefunden. Die Zünfte als wirtschaftliche Verbände waren von derjenigen Form der Wirtschaft, die in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters bestand, abhängig und verfielen immer mehr, je mehr diese sich wandelte, um neueren von Europa her eindringenden Formen Platz zu machen. Schließlich sind die alten Zünfte als überlebt empfunden

1) Darüber werden zu vergleichen sein meine *Futuwwa-Studien* II in *Islamica* VI; das Werk, das im Zentrum sowohl der türkischen als auch der arabischen zünftlerischen Futuwwatraktate steht, ist das türkische *Futuwvetnâme-i kebîr* des Seiyid Mehemmed b. Seiyid 'Alâeddîn, das i. J. 931 H./1524/25 D. verfaßt ist. Der arabische Traktat, von dem THORNING's Untersuchung ausging, gehört zu demselben Schriftenkreis; dementsprechend gehören dazu auch die von ihm zuerst, S. 15ff., unter Nr. 1 besprochenen Handschriften.

2) Zusammenstellungen weiterer arabischer Futuwwatraktate bei THORNING und bei J. SCHACHT in *Der Islam* 19, 1930, S. 50ff. Kurz behandelt ist eine kleine arabische Zunftschrift aus dem osmanischen Ägypten bei I. GOLDZIEHER, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, II. Bd., Leiden 1899, S. LXXVIf.

3) Für die Zünfte Persiens schrieb der bekannte Schriftsteller Husain Vā'iz-i Kāšifi (st. 910 H./1505 D.) sein *Futuwvetnâme-i sulţānî*, von dem eine Hdschr. im Brit. Mus. liegt (Add. 22, 705; RIEU, pers. Kat. I, 44). Einige Stellen aus dieser Schrift sind von R. A. GALUNOV in *Iran* I, 1927, 103ff.; II, 1928, 72ff. und III, 94 in pers. Text und russ. Übersetzung wiedergegeben.

4) Die Zunftschriften der Osttürken, meist ganz kurze Schreiben, heißen einfach *Risāla*; vgl. über sie M. HARTMANN in *MSOS.* II, 7, 1904, S. 20f.; solche *Risālas* sind behandelt und in Übersetzung mitgeteilt z. B. von M. GAVRILOV, *Les corps de métiers en Asie Centrale et leurs status (Rissala)* in *REI.* II, 1928, 209ff. und von A. S. SAMOÏLOVIČ und ABDŪLKADIR, *Türkistan san'atkârları loncasinin risalesi (Türk Halk Bilgisine ait Maddeler II)*, Istanbul 1929.

worden, und wurden vielfach von der neueren Gesetzgebung im Orient außer Kraft gesetzt. In vielen Ländern des islamischen Orients bestehen sie heute nicht mehr, und wenn in diesen noch geheime Bindungen alter Art vorhanden sind, so dürften sie kaum über das rein Empfindungsmäßige hinausgehen und dürften für das wirkliche Leben heute keine Rolle mehr spielen. Ich muß es mir versagen, auf diese Spätentwicklung näher einzugehen, zumal ich hier Gefahr laufen würde, in der Darstellung der Zünfte weit über den Rahmen der Abhandlung, der durch den Begriffskomplex der Futuwwa gesteckt ist¹⁾, hinaus auf das Gebiet des reinen Wirtschaftslebens übergreifen zu müssen²⁾.

1) Eine Fülle von urkundlichem Material über die zünftlerische Form der Futuwwa, namentlich in der Türkei, bietet die neue, arabisch geschriebene Publikation von M. ĞEVDET, *L'éducation aux foyers des gens des métiers* (auf dem Umschlag: *L'éducation et l'organisation des gens administratifs et industriels*) en Asie Mineure et Syrie du XII^e siècle jusqu'à notre temps, Bd. I, *Supplément à un chapitre de la relation du voyage d'Ibn Battuta*, Istanbul 1350/51/1932. Ein sehr ins Einzelne gehendes Bild von dem Zunftwesen in Konstantinopel in der ersten Hälfte des 17. Jahrh. bietet uns Evliyâ Çelebi im I. Bd. seines *Seyâhat-nâme* (unzuverlässiger Stambuler Druck 1314, S. 487ff., namentlich 506ff., dazwischen eingeschoben ein dürftiger Auszug aus dem *Futuwvetnâme* des Seiyid Mehmed, s. o. S. 45, Anm. 1; ungenaue und unvollständige englische Übersetzung nach einer lückenhaften Hdschr. von J. v. HAMMER, *Narrative of Travels... of Evliya Efendi*, vol. I, part 2, London 1846, S. 90ff.; ungarische Übersetzung nach dem Stambuler Druck von JULIUS GERMANUS in *Keleti Szemle* IX, 1908 und X, 1910). — *Eine Aufnahme in eine Zunft, dargestellt auf einer türkischen Miniatur des 17. Jahrh.* habe ich in *Der Islam* 6, 1916, S. 169ff. veröffentlicht.

2) Es existiert eine Fülle von Publikationen über die Zünfte im islamischen Orient, die zum größten Teile auf der Beobachtung der lebenden Verhältnisse beruhen; sie aufzuzählen würde hier viel zu weit führen. Ich muß mich daher auf einige Verweise beschränken, aus denen weitere Literatur darüber zu entnehmen ist. Die ältere Literatur ist zum großen Teil in der Literaturübersicht bei THORNING zusammengestellt, einiges weitere bietet FR. BABINGER in *ZDMG.* 76 (n. F. 1), 1922, S. 135, Anm. 8. An die wichtigen russischen Arbeiten über das Zunftwesen, vor allem bei den Türkvölkern, die zum russischen Reiche gehören, führen z. B. die Arbeiten von VL. GORDELEVSKIJ: außer den bereits genannten sein *L'organisation des corporations chez les tatars de*



Ich will nur noch bemerken, daß sich auch in neuerer Zeit die Gesamtfutuwwa nicht etwa einfach mit den Zünften gedeckt hat, daß sich vielmehr bis in die jüngste Zeit hinein noch die einzelnen Komponenten, aus denen sich der gesamte Futuwwakomplex zusammensetzt, erkennen lassen. Auf der einen Seite hat das sufisch umgedeutete ethische Ideal des alten Fatā unter dem Namen Futuwwa zu den in der sufischen Literatur immer wieder abgehandelten Themen gehört, auch ohne daß eine greifbare Verbindung mit den Futuwwaorganisationen bestand; ja man muß sagen, daß zu allen Zeiten die Futuwwa auch ein mehr oder weniger organisationsfreies Sonderleben im Gedankenkreis rein sufischer Kreise geführt hat, wie denn eine kontinuierliche Reihe rein sufischer Futuwwaschriften von as-Sulamī (st. 412 H./1021 D.)¹⁾ und seinem Schüler al-Qušairī (st. 465 H./1073 D.)²⁾ über Šihābaddīn as-Suhrawardī (st. 632 H./1234 D.)³⁾ und Ibn al-‘Arabī (st. 638 H./1240 D.)⁴⁾ bis hinab zu dem persischen Dichter Hātifī (st. 927 H./1521 D.)⁵⁾

Crimée in Trudi Etnografo-arheologeskogo Museja IV, 1928, 56ff. Mancherlei Material haben in neuerer Zeit auch die türkischen Gelehrten beigebracht: so behandelt ‘OSMÂN NŪRİ im 6. Kap. seines Werkes *Meğelle-i ümür-i belediye I*, Istanbul 1338/1922, S. 478ff. (insbes. 496ff.) das türkische Zunftwesen; volkstümliches Material aus Anatolien bringt ABDŪLKADİR in *Birinci ilmi seyahate dair Rapor (Türk Halk Bilgisine ait Maddeler IV)*, Istanbul 1930, 27ff. Über das Zunftwesen in Marokko vgl. *Enquête sur les corporations Musulmanes d'artisans et de commerçants au Maroc* in *RMM*. 58, 1924; daselbst S. 242 eine wichtige Bibliographie und Quellenzusammenstellung, die auch für das Zunftwesen in Islam im allgemeinen von Wichtigkeit ist.

1) S. o. S. 29, Anm. 1.

2) Der Abschnitt über Futuwwa in seiner *Risāla* ist von R. HARTMANN, *Al-Ḳuṣhairīs Darstellung des Sūfitumes* (Türk. Bibl. 18), Berlin 1914, S. 44ff. analysiert worden.

3) Ein Futuwwatraktat von diesem findet sich in der Stambuler Hdschr. AS 2049 (vgl. meinen Hinweis darauf in *Islamica V*, 1932, S. 317, unter 8c).

4) Auf die der Futuwwa gewidmeten Kap. in seinen *Futūḥāt* hat C. SNOUCK HURGRONJE in seiner Besprechung des THORNING'schen Buches, *DLZ*. 37, 1916, Sp. 393f. = *Verspreide Geschriften VI*, Leiden 1927, S. 173 hingewiesen.

5) Sein kleines pers. *Futuvvetnāme* in Versen von mir heraus-

führt, und in den Enzyklopädien die Futuwwa immer mit unter dem Sufitum (*Taṣawwuf*) abgehandelt wird¹⁾. Diese sufischen Futuwwaschriften übten natürlich Einfluß auf die organisierten Korporationen aus, und wurden von deren Mitgliedern mit als ihre Literatur gelesen. So kann es uns nicht wundern, wenn, da unter den Futuwwaschriftstellern Namen wie as-Suhrawardī und Ibn al-‘Arabī auftreten, sich in den jüngeren Futuwwaschriften Einschläge von deren extremer Gnostik finden.

Es kann uns ferner nicht weiter wundernehmen, daß mitunter auch die Grenze zwischen den eigentlichen Futuwwakorporationen, deren letzte Entwicklungsphase die Zünfte darstellen, und den reinen Sufiverbänden, den Derwischorden, fließend war. Wir haben dieses Herüberspielen zum Derwischtum schon bei den anatolischen Achis kennengelernt; auch in späterer Zeit blieb diese Tendenz bestehen und drückte sich äußerlich in der nahen Verwandtschaft der beiderseitigen Bräuche aus, so daß, nachdem die Zünfte selbst in vielen islamischen Ländern zu verschwinden begannen, sich deren Bräuche bei einigen Derwischorden gehalten haben²⁾, wie denn auch die zünftlerische Futuwwaliteratur von diesen als die ihrige übernommen worden ist.

Werden nun die Derwischorden an sich schon von der orthodoxen ‘Ulemā’schaft mit scheelen Augen angesehen, so ist in den Futuwwakorporationen noch soviel Kompromittierendes von ihrer Vergangenheit aus vorsufischer Zeit enthalten, was für die Begriffe der ‘Ulemā’ gar nicht zu dem religiösen Mäntelchen, das sie sich umgenommen hatten, passen will, daß es zu scharfen Protesten hervorragender ‘Ulemā’ gekommen ist. Ich erwähnte oben bereits die Gegenchriften gegen die entarteten Ausläufer der höfischen Fu-

gegeben in der *Festschrift Georg Jacob*, Leipzig 1932, S. 304ff.; weitere sufische Futuwwaschriften sind genannt bei J. SCHACHT in *Der Islam* 19, 1930, S. 52, Anm. 1.

1) S. o. S. 37, Anm. 1.

2) Über das Nachleben von derartigen Bräuchen bei Derwischorden der Gegenwart vgl. P. KAHLE, *Zur Organisation der Derwischorden in Egypten* in *Der Islam* 6, 1916, 149ff.



tuwwa im Mamlükenreich; die ausgesprochen schi'itische Einstellung der Futuvvet, die in den türkischen Zunfttraktaten des beginnenden 16. Jahrh. zum Ausdruck kommt, hat einen gelehrten Scheich des beginnenden 17. Jahrh., Münirî Belğrâdî, veranlaßt, eine Gegenschrift gegen diese vom orthodoxen Standpunkte aus zu verfassen¹⁾.

Neben der rein sufischen, nicht organisierten Futuwwa und dem sufisch beeinflussten Futuwwakorporationswesen ging aber auf der anderen Seite sicher das ganze Mittelalter hindurch eine Gruppe her, die das Wort Futuwwa allein im Sinne der alten Fityân verstand, — eine Gruppe, für die die Bravour, gleichgültig auf welchem Gebiete, das wesentliche an der Sache blieb, und die, wenn sie die sufisch beeinflussten Formen annahm, dies nur in äußerlicher, vielleicht bewußt karikierender Weise tat²⁾. Das sind die niedrigsten Formen dieser Bünde, die schließlich in Hochstapler-, Diebes- und Einbrechergilden ausmündeten³⁾, und deren Treiben noch in heutiger Zeit in der in ägyptischem Vulgärdialekt geschriebenen Schrift *Mudakkarât Futuwwa* des Yūsuf Abū Ḥağğāğ geschildert wird⁴⁾.

So bietet die Futuwwa in ihren verschiedenartigen Erscheinungsformen, nicht immer erfreulicher Art, eine interessante Entwicklungslinie, die sich durch alle Zeiten des Islam hindurchzieht, und die die verschiedensten Länder der islamischen Welt zum Schauplatz hat, — ein nicht des Reizes entbehrendes Studienobjekt der islamistischen Wissenschaft.

1) Vgl. meine *Futuwwa-Studien* II in *Islamica* VI (in Vorbereitung); vorläufig darüber *ZDMG.* 84 (n. F. 9), 1930, S. *87*f.

2) So ist es wohl zu beurteilen, wenn in 1001 Nacht der Hochstaplerin Dalila die Hosen der Futuwwa angezogen werden (Dozy II, 241b).

3) Wir hatten o. S. 31 bereits eine sich ernstlich zur Futuwwa rechnende derartige Gaunergilde aus der Zeit vor Nāṣir kennengelernt.

4) Vgl. SCHACHT in *Der Islam* 19, 1931, S. 51; ich kenne zwei Hefte von dieser Schrift: 1. Heft, Kairo 1927; 2. Heft, Kairo 1930.



Die „unbekannte“ Schrift des antiken Südspanien.

Von Ernst Zyhlarz (Hamburg).

Nachstehende Ausführungen erfolgen auf Initiative von C. MEINHOF. — MEINHOF war nach Überprüfung des südspanischen Münzlegendenmaterials (ZDMG. 1930, p. 239—250) zu Kriterien gelangt, welche den Verdacht erweckten, daß es sich um ein altlibysches Alphabet handeln könnte. Aus diesem Grunde wurde der Verfasser des Vorliegenden von MEINHOF damit betraut, den Fall nach berberologischen Gesichtspunkten zu untersuchen, zumal die Lösungsversuche des Problems vor und nach MEINHOF ausschließlich durch Nichtafrikanisten vorgenommen worden waren. Zur Klarstellung des Sachverhaltes soll also ohne weitere dialektische Diskussion der vorhandenen Voruntersuchungen das Problem neuerlich *ab ovo* durchgegangen und weitergeführt werden.

Aus dem Süden Spaniens, innerhalb des von E. HÜBNER als Regio Asidonensis begrenzten Gebietes, haben sich einige vierzig Münzen mit über hundert Legenden in einer von allen übrigen Arten der Münzlegenden aus Spanien abweichenden Beschriftung erhalten. Eine Anzahl von ihnen zeigt doppelte, lateinisch und einheimisch abgefaßte Beschriftung, welche gestattet, an der Hand der alten Geographie die örtliche Zuweisung der betreffenden Stücke vorzunehmen.

Es handelt sich um Münzen der Städte: Asido, Lascuta, Bailo, Vesci, Oba, Iptuci und Turris regina, von denen Ptolemaios Asido, Bailo und Iptuci als Städte der Turdetaner bezeichnet, während Vesci nach ihm den Turdulern zugehört (II, 4). Da Ptolemaios hier zwei Volksgruppen unterscheidet, wäre es also auch möglich, daß die Zeichen der „unbekannten“ Schrift zwei verschiedene Schriftarten oder wenigstens zwei lokale Duktusformen enthalten, obwohl



natürlich auch eine völlige Schriftidentität denkbar bleibt. Vorläufig braucht diese Erwägung nur untergeordneten Charakter zu haben und wird bloß erwähnt, weil Duktusabweichungen unter sich damit eine natürliche Erklärung fänden.

A. Legendenvergleich.

Von den Legenden der genannten Stadtmünzen zeigen die Typen von Asido und Lascuta die meisten Varianten und erscheinen daher für Schriftuntersuchungen besonders geeignet¹⁾.

a) Dem Namen Asidos steht zweimal eine Gruppe $\text{J} \text{J} \text{K}$ und achtmal eine Gruppe $\text{J} \text{J} \text{J} \text{K}$ gegenüber.

Dem Namen von Lascuta gegenüber finden wir neben der Gruppe $\text{J} \text{Y} \text{J} \text{J} \text{J}$ u. ä. auch solche vom Aussehen $\text{J} \text{J} \text{J} \text{J}$ u. ä. vor.

b) Wenn diese einheimischen Legenden den jeweiligen Stadtnamen repräsentieren sollen, so würde man erwarten, daß sie ein gemeinsames Zeichen enthalten müßten, nämlich das für den in Asido und Lascuta enthaltenen *s*-Laut. Solches ist, wie man sieht, tatsächlich der Fall. Dem gemeinsamen Zeichen J entspricht daher mit größter Wahrscheinlichkeit ein Wert *s*.

c) Die nächste Frage ist die nach der Zeichenfolge, d. h. liest man links- oder rechtsläufig in obigen Reihen. Dies erfährt man aus der Zahl der dem nunmehr gesicherten Wert für *s* vor- und nachstehenden Zeichen. In Lascuta mußte *s* näher dem Wortanfang als dessen Ende stehen.

Neben dem J in Lascuta stehen zwei manchmal parallele, manchmal verschieden gekrümmte Striche. Auf Tab. 5, Nr. 17 jedoch sind diese zwei Striche zu einem Zeichen U vereinigt; wir haben es also mit einem einzigen Schriftzeichen zu tun, dessen Schriftbild eben durch zwei, mehr oder minder

1) Grundlage der Vergleichung bilden hier und im weiteren vorwiegend die Münzreproduktionen ZOBEL's in ZDMG. 1863, tab. 1—4, sowie die ergänzenden Abklatsche daselbst auf tab. 5. Mangels Kontrolle der Lesungen durch Vergleich mit den Originalen bietet die Münzabbildung noch den besten Anhaltspunkt.



zueinander gruppierte Striche geformt wird. Zu dem kommt, daß die Abklatsche Tab. 5, Nr. 13 a, d, i; Nr. 14 a, b; Nr. 16 b; Nr. 17 c, f, g, k, sowie 18 a die beiden Striche enger zusammengezogen aufweisen, als der relative Zeichenabstand erwarten ließe.

Klar ist damit, daß die Lesung des obigen Namens für Lascuta linksläufig zu erfolgen hat, denn dem Wert für *s* muß die größere Zeichenzahl folgen. Rechts von *s* liegt also der Wortanfang. Soviel ist sicher.

d) Die nächste Frage ist die, wie weit die obigen Gruppen den Stadtnamen enthalten; ob die ganze Gruppe nur den Namen schlechthin wiedergibt, oder ob noch Zutaten daran hängen. Bei Lascuta wissen wir schon, daß das Endzeichen γ u. ä. öfter fehlt; dem entspräche aber wieder in den lateinischen Legenden das Vorkommen der Legende *L A S C V* (ZOBEL, p. 343, Nr. 9).

Anders liegt die Sache für Asido. Die Reproduktion Tab. 1, Nr. 2 zeigt zwischen der Gruppe $\text{J} \text{J} \text{K}$ und der meist $\text{J} \text{J}$ geschriebenen Untergruppe einen relativ übergroßen, durch etwaige Prägungsdetails keineswegs motivierten Zwischenraum. Da nun die erste Gruppe auch allein belegt ist, so werden wir in ihr allein auch den Namen für Asido zu suchen haben.

Der Name Asido wäre also demnach nur mit drei Zeichen wiedergegeben.

e) Wenn wir aber nur drei Schriftzeichen der „unbekannten“ Schrift auf das Lautbild *A S I D O* begrenzen müssen, so liegt es klar auf der Hand, daß wir es in diesem Falle, wo Silbenschrift ja nie in Frage kommen kann, nur mit einer vokallosten Schrift zu tun haben können, also mit einer Schrift, welche bloß Konsonanten bezeichnet und die Vokalisation dem Leser freiläßt¹⁾. Mit anderen Worten, das System der Schrift müßte dem allgemeinen Gebrauch der semitischen Buchstabenschrift gefolgt sein.

1) MEINHOF ist bekanntlich von ganz anderen Ausgangspunkten aus zu derselben Vermutung gelangt; ihm gebührt also das Verdienst der Priorität in der Erkenntnis dieses fundamentalen Charakterzuges des südspanischen Alphabets.



Dieses Moment erhärtet sich, wenn man nun hinzunimmt, daß dem *s* in Lascuta bloß ein Zeichen vorangeht, wie oben aus dem Abklatschvergleich erhellt hat. Das *a* in der Silbe *L A S* war also unausgedrückt geblieben.

f) Der Vergleich der Legendenabklatsche weist uns ferner auf den Umstand, daß die große Mehrheit der Legenden dem oben in Punkt c) gewonnenen Prinzip linksläufiger Schreibung entspricht. Dem widersprechen auch ZOBEL's verkehrt abgelesene Legenden des Namens Lascuta (Tab. 5, Nr. 12a bis d, 18 u. 19a, b) nicht. Eine Münze kann man bekanntlich drehen und mit der Innenfüllung oder mit dem Münzrande nach oben lesen. (Auch die Münzen römischer Prägung zeigen gelegentlich diese Anordnung.) Dies wird klar, wenn man hier beachtet, daß die Zeichen in den genannten Abklatschen nicht nur rechts laufen, sondern auch auf dem Kopfe stehen. Sie sind also auf alle Fälle auch linksläufig zu lesen, und zwar mit dem Münzrand als oberer Begrenzung.

Nur eine einzige von den 106 Legenden ist wirklich rechtsläufig angeordnet und zwar Tab. 5, Nr. 6; ob diese Anordnung auch einer sonstigen Schreibgewohnheit entsprach — (Vorkommen von Bustrophedon?) — oder ob es sich lediglich um eine Negativkopie bei Übertragung der Niederschrift auf die zu ätzende Legendenfläche gehandelt hat (Fehlprägung), das zu entscheiden, gibt uns das eine Exemplar kein Recht. Tatsache ist, daß alle anderen Münzlegenden der „unbekannten“ Schrift linksläufig zu lesen sind.

g) Für alle weitere Untersuchung formieren sich die bisher gemachten Detailbeobachtungen zu folgenden zwei leitenden Gesichtspunkten:

1. Die Schrift der Regio Asidonensis ist regulär von rechts nach links zu lesen.
2. Vokale bleiben graphisch unausgedrückt; die Schrift ist demnach „defektiv“ zu nennen.

Beide Gesichtspunkte entsprechen aber den Prinzipien älterer semitischer Alphabetschrift, und weil solche Prinzipien nur da und sonst nirgends anderswo mehr in der Welt vorkommen, ordnet sich die „unbekannte“ Schrift Süd-



spaniens automatisch in die Entwicklungsgeschichte der orientalisches-abendländischen Alphabetschrift hinein.

h) Mit der eben genannten Erkenntnis eröffnet sich die Aussicht, weitere Bestimmungsversuche unter Kontrolle des semitischen Schriftsystemes vornehmen zu dürfen. Historisch wird diese Berechtigung gleichfalls nahe gelegt, da erstens in nächster Nachbarschaft der Regio Asidonensis das alte phönikische Siedlungsgebiet von Gades-Sexi-Abdera gelegen war und außerdem der Süden Spaniens in der Zeit vor Eroberung der Pyrenäenhalbinsel durch die römische Republik eine Hauptinteressensphäre der karthagischen Weltmacht gebildet hatte. Die Wurzeln der Entwicklungsgeschichte für die „unbekannte“ Schrift Südspaniens sind demnach ohne allen Zweifel in dieser Richtung zu suchen.

B. Innere und äußere Zusammenhänge.

Stellt man unter den bisher gewonnenen Gesichtspunkten die beiden Legenden von Asido und Lascuta zusammen, so lassen sich von dem gemeinsamen, nun bekannten Grundelement *s* aus die links und rechts stehenden Zeichen unschwer auszählen.

Wir erhalten als ungefähren Schriftbilderkompromiß:

1. √)k.
2. 7.γq))

Daraus resultieren folgende Werte:

1. k als Träger des in *A S I D O* anlautenden *a*.
2. > ein Zeichen für *s*.
3. √ ein Zeichen für *d*.
4. >| das *l* im Anlaut von *L A S C V T A*.
5. q das im selben Namen unmittelbar folgende Zeichen für *k*.

Diese fünf Schriftzeichen können beruhigt die Grundlage für die Fixierung weiterer Äquivalente darstellen, da ihr Lautwert aus der Position unmittelbar erhellt. Im einzelnen wäre noch zu bemerken:

- ad 1. Entsprechend dem semitischen Schriftsystem kann es sich bei $\aleph$ nur um einen Faukallaut handeln, der in vorliegendem Falle eben mit a $\dot{h}$ arakatiert ist; wahrscheinlich hat man es mit einer Entwicklungsform des Aleph aus punischer Kursive zu tun (alt-semit. $\aleph$ = phön. $\aleph$ = pun. $\aleph$). Über den Punkt s. u. E.
- ad 2. Die Form γ für s ist aus dem Semitischen nicht unmittelbar zu erklären. Nur das libysche Alphabet kennt eine Form ζ mit dem Wert eines s -Lautes. (Doch siehe unten D!)
- ad 3. $\daleth$ für d kann unter Verlust der dritten Seite aus alt-semitischer Dreieckform $\triangle$ (*daleth*) hervorgegangen sein; nur aus evtl. $\ast\triangle$ der Kursivschrift denkbar¹⁾. Das libysche Alphabet kennt dagegen eine Form Λ für d .
- ad 4. γ mit seiner Nebenform υ weist einerseits auf die neupunische Form ζ , andererseits aber auch auf die libysche Form $\parallel$ gleichen Lautes.
- ad 5. $\aleph$ mit seinen Nebenformen $\aleph$ und $\aleph$ hängt klarerweise mit dem altsemitischen $\aleph$ zusammen. Auch mit dem libyschen $\Leftarrow$ scheint ein Zusammenhang denkbar zu sein, da bei diesem libyschen Zeichen wohl stilisierende Zerlegung einer Form ($\Leftarrow$ vorgelegen sein mag¹⁾).

Ordnet man nunmehr diese gewonnenen Vergleichsmomente zu einem Gesamtbilde, so ergibt sich als vorläufiges Resultat:

Der Vergleich der behandelten Schriftzeichen stellt das Alphabet von Asido sowohl in den Rahmen der Entwicklung aus einer semitischen Schrift als auch in nächste Beziehung zum libyschen Schriftduktus.

C. Der Name der Stadt Lascuta.

Nach den Münzreproduktionen auf Tab. 2, Nr. 2, 4, 5, 6 u. 8 erhält man etwa nachstehendes Schriftbild der Varianten:

1) Cf. LIDZBARSKI Nr. 639/21.



























































(Zu b vgl. auch Tab. 5, Nr. 14b u. 16b.)

Die Zeichenzahl ist hier nicht gleich. Die Variante b hat um ein Element weniger. Zu dem fügt sich, daß wir auch unter den lateinischen Namenswiedergaben *L A S C V* neben *L A S C V T(A)* vorfinden (cf. ZOBEL, *ibid.*, pag. 343, Nr. 9). Dem fraglichen Element kann also wohl nur der Lautwert *t (a)* zukommen.

In 17 Fällen zeigen die Abklatsche zwischen diesem Element und der übrigen Zeichenreihe einen Punkt. Die Variante b weist diesen Punkt aber auch am Wortanfang auf (2 Fälle). Davon weiter unten E.

Für die Lautbestimmung des Namens *Lascuta* mangelt uns nunmehr noch der Wert des zwischen *k* und dem auslautenden *t* stehenden Zeichens  resp.  u. ä. Ihm kann nach dem Gesichtspunkt semitischen Zusammenhanges nur der Wert eines halbkonsonantischen (unsilbischen) ʔ entsprechen.

Der geschriebene Lautbestand des einheimischen Namens von *Lascuta* wäre demnach mit *lskʔt* anzusetzen, ein Lautbild, welches dem an semitische Alphabetschrift Gewöhnten nach den vorangegangenen Gesichtspunkten nicht nur plausibel, sondern geradezu postulat bedünken wird.

Nunmehr erübrigt es sich noch, die zwei Neubestimmten Zeichen auf ihr Verhältnis zu dem semitischen Äquivalent zu begutachten. — Die Form  würde sich ohne weiteres in einen Zusammenhang mit dem semitischen $\text{ʔ} = \text{ʔ}$ fügen. Das Zeichen scheint jedoch unvollständig zu sein, zumal auch  und  resp.  dafür deutlich sichtbar sind. Die Grundform des Zeichens unserer Schrift für ʔ nähert sich daher bedeutend mehr der Gestalt der punischen Kursivform  für ʔ . — Was die Gestalt des  resp. $\text{t} = \text{t}$ angeht, so kann dieselbe gut auf die punische Kursivform  zurück-

geführt werden, zumal Tab. 5, Nr. 13g u. Nr. 17b, c, k, m, n auch Schräglage des oberen Balkens nahe legen. — Die beiden Schlußelemente des einheimischen Namens von Lascuta weisen also in ihrer graphischen Gestalt einseitig auf Zusammenhang mit der punischen Kursive hin. — Die winkelige runenähnliche Führung geht zweifellos auf das Schreibmaterial zurück (vgl. unten G., Anmerkung am Schluß).

D. Die Namen von Bailo und Oba.

Für diese beiden Stadtnamen besitzen wir weniger Varianten der Schreibung. Ihre Grundformen lassen sich etwa so skizzieren:

$$1. \text{ } \text{J} \text{ } \text{J} \text{ } \text{C} \text{ } \text{L} \text{ } \text{J} = B A I L O$$

$$2. \text{ } \text{J} \text{ } \text{J} \text{ } \text{J} \text{ } \text{J} = O B A$$

Der beiden Namen gemeinsame Laut ist *b*. Nachdem die Wiedergaben in einheimischer Schrift ebenfalls ein graphisches Zeichen gemeinsam besitzen, nämlich *ɶ*, so hat man in diesem Element bestimmt das Zeichen für *b* zu erblicken.

Die Gestalt des *ɶ* erinnert an die semitische Form *𐤁* für *b*, die punisch *𐤁* aussieht. Soweit reiht sich auch dieses Zeichen in das Bild des Vorangegangenen ein. (Was die Punkte betrifft s. u. E.)

Das zweite Zeichen in der Legende zu *B A I L O* kann nur das bekannte Bild für *l* wiedergeben, welches aus zwei mehr oder minder parallelen Strichen bestehend auf eine Grundform zurückzuführen scheint (s. o. B., Nr. 4 u. F.).

Die Aufeinanderfolge von *b* und *l* zur Wiedergabe des Namens *B A I L O* läßt aber die Andeutung eines unsilbischen *i* vermissen, wie der Diphthong im Einklang mit semitischer Schreibung erwarten ließe. Wenn *b* und *l* graphisch aufeinander folgen und der Vokal dazwischen den Griechen als *ai* geklungen hat (cf. *Βαίλων*), so wäre das wohl denkbar, wenn der Vokal zwischen *b* und *l* wie *ē* geklungen hat.

Klar wird nunmehr, daß damit das graphische Hauptmaterial für den Namen *B A I L O* erschöpft ist und daß



die übrigen Zeichen der Gruppe einen sprachlichen Zusatz zum Namen der Stadt enthalten, ähnlich wie es oben bei Asido der Fall gewesen war.

Für die Lesung des Namens *OBA* kommen wieder nur die zwei letzten Zeichen in Betracht. Die beiden vorangehenden Zeichen sind sicher ein sprachlicher Beisatz. Nach unseren bisherigen Beobachtungen muß nun aber der lateinisch mit *OBA* angedeutete Stadtname zumindest **b^ad* zu lesen sein, da der Wert von *j* als *d* erwiesen wurde. Wenn dem *d* in der Aussprache kein Vokal mehr folgte, dann kann es vom Ausländer, der vokalischen Ausgang gewöhnt war, überhört oder vernachlässigt worden sein.

Außer dem neuen Wert für *b* gewinnen wir also nur wenig Positives aus den vorliegenden beiden Namen.

E. Zur Punktierung der Schrift.

Angesichts des letzterwähnten Umstandes ist es nunmehr an der Zeit, einer Erscheinung der „unbekannten“ Schrift näher zu treten, welche diese aus dem Kreise semitischer Schriftentwicklung herauszuheben geeignet ist. Bekanntlich verwendet das altsemitische Alphabet keine Zusatzpunkte zu den einzelnen Zeichen, sondern beschränkt sich lediglich auf Strichformen. Einen Punkt kennt das Altsemitische nur als Trennungszeichen der Einzelworte in sorgfältig redigierten Texten. Auch das Punische ist dieser Tradition treu geblieben.

Die altlibysche Schrift Numidiens jedoch, zu der die hier behandelten Schriftzeichen unleugbar Beziehungen ahnen lassen, hat neben dem (hochgesetzten) Trennungspunkt auch Punkte an und in einzelnen Zeichen.

Schriftgeschichtlich steht es fest, daß bewußtes Setzen diakritischer Punkte im Rahmen der Entwicklung semitischer Alphabetformen ganz jungen Ursprungs ist¹⁾. Ein

1) Bewußte Diakrise ansonst ähnlicher Schriftzeichen durch ständige Setzung von Punkten hat sich nur unter den östlichen Semitenschriften und erst in der Zeit vom 2.—5. nachchristlichen Jahrhundert innerhalb der nach Zeichenverbindung strebenden sy-



bewußtes Setzen diakritischer Punkte dürfen wir daher weder bei der Schrift Numidiens, noch auch in der vorliegenden Schrift Altspaniens voraussetzen. — Dagegen ist es schriftgeschichtlich ebenfalls bekannt, daß in manchen Fällen auch vor jener Zeit Punkte in einem Schriftsystem auftreten können, wobei jedoch zu beachten ist, daß in allen solchen Fällen der Punkt sein Dasein der Reduktion eines kursiven Details aus älterem Strichzug verdankt. (So z. B. manche Lapidarformen der demotischen Schrift Ägyptens sowie der meroitischen Schrift Äthopiens.) Der oder die Punkte sind in diesem Falle nur graphisch-historische Relikte, keineswegs bewußte Zusatzelemente.

Bei der Schrift aus der Regio Asidonensis haben wir demnach hinsichtlich der Punktierung für jene Zeit nur mit zwei Möglichkeiten zu rechnen: Interpunktion oder graphisches Relikt. Da aber das numidische Alphabet beide Arten von Punktsetzung kannte, wäre eventuell auch mit ähnlichen Verhältnissen in der „unbekannten“ Schrift zu rechnen. Soviel ist historisch unabweisbar.

Die ganze Frage wäre natürlich eindeutig zu entscheiden, wenn wir wenigstens einen längeren zusammenhängenden Text offizieller Redigierung als Grundlage verwenden könnten. So aber bilden die wenigen Münzaufschriften ein allzu dürftiges Material. Das Wenige, welches uns als Handhabe zur Beurteilung dienen kann, sei im folgenden vorgebracht.

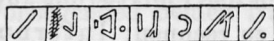
Bei einem Schriftzeichen und zwar bei dem zuletzt fixierten Zeichen für *b*, welches in den Fällen seines Vorkommens immer punktiert erscheint, zeigt die Variante Tab. 1, Nr. 8 einmal deutlich einen kurzen Balken statt des Punktes und bietet damit eine Form . Daraus könnte man mit Recht auf historische Reduktion schließen, sofern das semitische Zeichen den Strich rechtfertigen sollte. Nun ist das bei dem altsemitischen Zeichen  wirklich der Fall. Der Verbindungsstrich, welcher den Teil  zu der Vollform

rischen Schrift und anschließend daran in der jüngeren arabischen Schrift bis zum 7. Jahrh. entwickelt.



ergänzt, fehlt dem Zeichen 3 unserer Schrift, und so legt die graphische Variante mit dem kleinen Balken nahe, daß der Punkt hier nicht ein willkürliches Zusatzelement, sondern tatsächlich kaum etwas anderes als ein graphisches Relikt darstellen dürfte, der eben einmal historisch zu dem Schriftbilde als Bestandteil der alten Grundform hinzugehört.

Im Namen Oba steht ein solcher Punkt aber auch vor dem *b*, fehlt aber im Anlaut von Bailo. Dieser Punkt gehört also sicher nicht zu dem Zeichen für *b*. Dafür aber steht er wieder vor einem *b* und zwar innerhalb eines Rahmens mit demselben in der Legende der Stadt *I P T V C I*, deren Schriftbild sich nach den Varianten etwa so skizzieren läßt:



(cf. Tab. 1, Nr. 10 u. 11.)

Der Punkt vor *b* kann also in Oba auch nicht zu dem vorangehenden Zeichen gehören. Wenn dem aber so ist, dann gibt es nur noch den Schluß, daß der Punkt vor *b* in der Oba-Legende den Stadtnamen **obad* von dem sprachlichen Zusatz isoliert. Dasselbe scheint nämlich in der Iptuci-Legende der Fall zu sein, wo die sichere Aufeinanderfolge von *b* und *d* den Beginn der einheimischen Namensform für *I P T V C I* wahrscheinlich macht. In diesen beiden Fällen wäre also mit der Verwendung eines Punktes als Interpunktionszeichen zu rechnen, entsprechend dem altsemitisch-punischen Gebrauch eines Punktes als Worttrenner¹⁾.

Daß der Punkt den Beginn eines Wortes (Namens) andeuten könnte, wird weiter nahegelegt, weil in zwei Fällen (Tab. 5, Nr. 13e und 16a) ein Punkt auch vor dem Namen Lascuta angebracht ist, der ansonsten allerdings fehlt. Hier kann dem Punkte auch keinerlei lautliche Bedeutung zukommen.

Der Anlaut des Namens von Asido dagegen zeigt (bis

1) Auch die libyschen Inschriften von Dugga benützen einen Punkt als konsequenten Worttrenner.

auf die Ausnahme Tab. 5, Nr. 2f) regelmäßig einen Punkt. Dieser könnte schriftgeschichtlich als Relikt eines Striches gewertet werden, weil nämlich die punische Grundform χ eine ringartige Schlinge am rechten Kreuzbalken tragen kann, wenn auch nicht regulär. Dagegen steht dieser Punkt aber in der schön erhaltenen Aufschrift von Tab. 1, Nr. 3 doch so weit von der eng aneinandergereihten Buchstaben-
gruppe ab, daß man den Punkt eher zur ganzen Gruppe als zu dem einen Anfangszeichen zählen möchte. Daß Abstand hier ein Kriterium bilden darf, beweist die Legende Tab. 1, Nr. 2.

Beim Zeichen für *s* in Lascuta finden wir auf 6 von den 42 Belegvarianten einen deutlich sichtbaren Punkt, der in den anderen z. T. wohl erhaltenen Schriftbildern bestimmt fehlt. Hier wäre wohl an einen historischen Reliktpunkt zu denken, zumal das punische Kursivzeichen λ (= ξ u. *s*) einen Ansatzstrich gegenüber dem Bogen aufweist. Da aber, wie klar hervorsieht, der Punkt des Zeichens für *s* durchaus nicht unbedingt gesetzt zu werden brauchte, so könnte man darin evtl. ein Alterskriterium erblicken. Die Aufschriften, welche den — historisch wohl zu rechtfertigenden — Punkt innerhalb des Halbkreises aufweisen, wären hiernach zeitlich älter als die ohne Punkt. Die damit eröffnete Annahme zeitlicher Abstände zwischen den einzelnen Legenden der „unbekannten“ Schrift würde zu den zweifellos erkennbaren Schwankungen der Zeichenwiedergabe auf den einzelnen Münzen wohl passen¹⁾.

Deutlich sichtbar ist ein, meist hochgestellter Punkt vor dem Auslaut-*t* des Namens Lascuta. Weil aber, wie gesagt, auch Aufschriften ohne diesen Auslaut vorkommen, das historische Bild der punischen Grundform für *t* aber keinen Anhalt für einen Reliktstrich zuläßt, so wird man hier wohl mit

1) Die anscheinende Unsicherheit der Linienführung einzelner Schriftzeichen der „unbekannten“ Schrift mag also mit einiger Wahrscheinlichkeit auf zeitliche Differenz zurückzuführen sein; auch legt der ganze Duktus nahe, daß die Zeichen nicht einer Buchschrift, sondern wohl einer Ritzschrift angehören.



einem Trennungspunkt zwischen dem Hauptbestand und einem Zusatzelement zu rechnen haben. (Einmal erscheint der Punkt auch in das Zeichen hineingestellt. (Tab. 5, Nr. 19a; verkehrt!)

Zusammenfassend läßt sich über die Punktierungserscheinungen der vorliegenden Schrift etwa formulieren:

Beigesetzte Punkte scheinen in der Schrift der Regio Asidonensis neben der Funktion als Trennungselement etymologischer Gruppen ebenso auch als historischer Zusatz zu einzelnen Zeichen vorzukommen.

Nur im Besitze größerer Mengen entsprechender Vergleichsmaterialien kann einmal über das Nähere der Punktsetzung im einzelnen Falle definitiv entschieden werden.

F. Neue Lesungen.

Versehen mit dem theoretischen Rüstzeug des bisherigen bescheidenen Erkenntnismaterials müßte man zur Kontrolle der Brauchbarkeit solcher Gesichtspunkte doch noch den Versuch unternehmen, auch in Fällen, wo uns die lateinische Paraphrase der Legende nicht viel weiterhilft, zu einiger Erfassung des Inhalts zu gelangen.

Einer Tatsachenerscheinung muß man sich dabei gleich von vornherein bewußt bleiben: Die Schrift ist „defektiv“, und somit können Gruppen mit relativ zahlreichen Schriftzeichen durchaus nicht nur einfach das Konsonantenskelett eines Namens wiedergeben. Was 3—4 Zeichen überschreitet, muß eine regelrechte sprachliche Konstruktion oder eine stehende Formel etc. sein. Soviel ist sicher, auch wenn man sonst über den Inhalt nichts zu sagen weiß.

Die Bilinguis der Münzlegende von Turris regina mit ihrer langen gut erhaltenen, durch acht Varianten graphisch gesicherten, einheimischen Aufschrift fordert gleichsam auf, in dieser Richtung einen Versuch zu wagen.

Vor allen Dingen muß dabei erwogen werden, von wem der lateinische Name „Königsturm“ der Stadt beigelegt worden sein mag. — Eine offizielle, amtliche Bezeichnung



solcher Art ist seitens der Behörden einer römischen Provinz (zur Zeit der Hochblüte der Republik!) gewiß nicht zu-erkannt worden. Nur im Zusammenhang mit einem einheimischen, alten Stadtkönigtum kann der Name „turris regina“, etwa von dem Wahrzeichen eines auffallenden alten Burgturmes her, zugekommen sein. Es wäre also nicht ausgeschlossen, daß der lateinische Name einfach die Übersetzung einer einheimischen Stadtbezeichnung war. Mit dieser Möglichkeit ist also gewiß auch zu rechnen.

Die lineare Skizze der Aufschrift wäre etwa so zu fixieren:

↓ > | 7 / · † · † | | (

So stehen die Zeichen nach Tab. 3, Nr. 5. Die Varianten ib. Nr. 6 sowie Tab. 5, Nr. 24c lassen noch erkennen, daß die Strichgruppe > | auch die Form > | aufweisen konnte.

Betrachtet man dieses Moment, so wird es wahrscheinlich, daß die besagte Strichgruppe wohl nichts anderes darstellt als die Form der bereits bekannten > | = l. Das Zeichen ↓ = d gehört gleichfalls den schon festgelegten Elementen unserer Schrift zu. Soweit wäre der Schluß der ganzen Zeichenreihe vorläufig hypothetisch als . . . ld festzuhalten.

Die diesen Elementen vorangehende Strichgruppe ist ohne Parallele. Dagegen entspricht † dem aus der Variante (Skizze b) bekannten Zeichen für u. Dasselbe steht hier zwischen zwei Punkten, deren einer mittel-, der andere hochgestellt erscheint. Eine Anordnung der bisherigen Ansätze ergibt ein Lautbild . . . u . . ld.

Der Gruppe ld geht ein Zeichen voran, welches lebhaft an die Form des g im Altsemitischen erinnert. Es ist daher nicht ausgeschlossen, daß wir in 1 unserer Schrift nach den bisherigen Erfahrungen das noch fehlende Äquivalent für g zu erblicken haben. Stimmt das, dann wäre der lesbare Lautbestand nunmehr: . . . u . gld.

Bei solchem Resultat einer zusammenhängenden Gruppe gld drängt sich aber geradezu eine weitere Überlegung in die Untersuchung herein: Auf den altlibyschen Inschriften (so in der bekannten Masinissa-Inschrift) formt ja eine



Zeichengruppe *gld* das einheimische Wort für „König“, welcher in der heute noch lebendigen Gestalt *a-gellid* mit der gleichen Bedeutung im Berberischen weiterlebt!

Nun zeigt aber der lateinische Name der Stadt „*turris regina*“, daß derselbe allerdings etwas mit einem „König“ zu tun hat! — Versucht man also rein probeweise das lateinische Adjektiv „*reginus*“ einmal berberisch zu formulieren, so erhält man die entsprechenden Adjektivausdrücke *ɣi-n-ugellid* nach maskulinem, und *ti-n-ugellid* nach femininem Nomen für „königlich“. In berberischer Schrift (gleichgültig ob arabisch oder Tefinay) könnte der Ausdruck nur mit dem Lautbilde **ɣngld* resp. **ingld* fixiert werden.

Die oben angesetzte Umschrift weist aber nun wirklich ein im postulierten Falle nötiges *ɣ* vor der nur noch durch ein Zeichen von der Gruppe *gld* geschiedenen Zeichenreihe auf!

In dem schrägliegenden Strich / müßten wir somit folgerichtig ein Äquivalent für *n* erblicken, sofern die nunmehr herzugezogene Beziehung zum Libyschen gerechtfertigt ist. Dieses kaum noch hypothetische Ergebnis erfährt aber eine weitere Bestätigung dadurch, daß das Zeichen *ɣ* für *n* in punischer Kursiv ja oft in der Tat nur einem schrägen Strich / gleicht, während die numidische Schrift einen vertikalen oder schrägen Strich tatsächlich als Zeichen für *n* fixiert hat! — Der Fall ist also klar.

Somit bleibt zur Lesung obiger Legende nur noch ein dreilautiges Wort übrig, dem für die Übersetzung die Bedeutung „*turris*“ zukäme. — Dazu ein Äquivalent im Berberischen zu suchen, geht nicht gut an, da für „Turm“ heute allgemein der arabische Ausdruck *lborʒ* im Gebrauch steht.

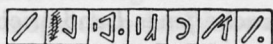
Das überraschende Ergebnis für die Legende von „*Turris regina*“ beschränkt sich also derzeit auf folgendes Ausmaß:

Hinter einem dreilautigen (nicht femininen!) Wort, dem nach der lateinischen Namensübersetzung die Bedeutung „Turm“ zu entsprechen hätte, erscheint ein maskuliner adjektivischer Ausdruck **ɣ-n-gld* beigesetzt, dem in regelrechtem Berberisch die Bedeutung „königlich“ zugehört.



Wenn dem so ist, dann wäre also in der vorliegenden Schrift die Präposition *n* des Berberischen durch ein Schriftbild  festgehalten.

Wie nun erinnerlich, findet sich eben dieses Schriftbild aber auch in der Legende zu Iptuci (vgl. oben E.). Sie sei hier nochmals wiederholt:



Nach den nunmehrigen Feststellungen läßt sich solches etwa so umschreiben: ^e*n* . . . ⁱ*bd^uqⁱ-n*

Das unsichere Zeichen  an vorletzter Stelle, dem hier irgend- ein dorsaler Wert beigelegt ist, bleibe mangels Vergleichsmöglichkeiten in seiner richtigen Gestalt auch weiter noch unerklärt.

Dagegen legt die Anordnung des Ganzen in ihrer Konstruktion nunmehr nahe, daß hier wohl eine Legende vorliegen wird analog den phönikisch-punischen Münzlegenden wie etwa מִבְּעַל הַנָּדָר „seitens der Bürger von Gades“ u. ä. Nach dem syntaktischen Bilde obiger Aufschrift könnte sie etwa als „Für die Bürger von Iptuci“ „Von der Gemeinde der Iptucier“ o. ä. aufgefaßt werden¹⁾.

Wie dem auch sei, die Summe der Details ordnet sich nunmehr nahezu unabweislich zu dem Schlusse, daß die Münzlegenden aus der Regio Asidonensis einem libysch-sprechenden Volke zugehören müssen.

Weitere Versuche sind angesichts des dürftigen Abklatschmaterials wohl nicht mehr möglich. Doch legt das Schriftbild der einheimischen Aufschriften von Oba und Vesci nahe, daß auch hier Legenden vorliegen dürften. An ihnen unart herumzuraten soll hier nicht versucht werden. Nur soviel scheint klar zu sein, daß der Name dieser Städte in den Zeichengruppen sicher enthalten ist, jedoch unter Begleitung noch graphisch unverständlicher sprachlicher Zusatzelemente.

1) Das altlibysche Wort für „Stadt“ kommt hier nicht in Frage, da dieses als *trfyt* belegt ist und den Zeichen nach nicht hierher paßt.



G. Schlußausführungen.

Die vorausgegangene Untersuchung hat also mit der historisch wichtigen Feststellung geendet, daß wir nunmehr aus der Regio Asidonensis einen urkundlichen Nachweis für das Bestehen einer libyschsprechenden Bevölkerung in Südspanien zur Hand haben.

Die libysche Sprache jenes Landstriches wurde in einem besonderen nationalen Alphabet geschrieben, dessen Formen nur durch die erhaltenen Münzlegenden auf uns gekommen sind.

Relativ gesichert erscheinen die Werte folgender Zeichen in ihren erfaßbaren Grundformen:

ⲗ = ' ein Faukallaut	ⲕ = k
ⲓ = b	ⲙ = l (meist ⲙ; auch ⲙ)
ⲓ = g	ⲛ = n
ⲓ = d	ⲟ = s (jünger ⲟ)
ⲓ = ɣ (Nebenform ɣ)	ⲓ = t (neben ⲓ)

Dieses hispano-libysche Alphabet weist sicheren Zusammenhang mit dem punisch-phönikischen Alphabet auf und geht auf stark kursive Elemente desselben zurück. Daneben erscheint inniger Zusammenhang mit der Entwicklung des libyschen Alphabetes von Numidien unabweislich. Gewisse Zeichenformen, wie z. B. die des g, k, l und s machen es wahrscheinlich, daß die Typen des hispano-libyschen Alphabetes schriftgeschichtlich älter als die Formen des numidischen Libyer-Alphabetes sind.

Man kann nach dem graphischen Eindruck der Zeichen wohl annehmen, daß das hispano-libysche Alphabet jene Grundtypen enthielt, aus denen sich in der Folge die Formen der nordafrikanischen Berberschriften im Wege fortschreitender individueller Stilisierung entwickelt haben.

Zur Veranschaulichung des historischen Hintergrundes für das Aufkommen einer nationalen Schrift bei den Libyern Spaniens kann man heute dunkellos die Nachrichten aus dem Altertum (Appian, Herodor, Stephanos Byz. u. a.) heranziehen, da durch diese das Vorhandensein von Libyern für Südspanien ausdrücklich bezeugt ist. Nach Appian (Iber. 56)



sollen dieselben von den Karthagern dortselbst angesiedelt worden sein. Dadurch erklären sich die besagten Zusammenhänge von selbst.

Die hispano-libysche Schrift erweckt nämlich keineswegs den Eindruck einer ad hoc erfundenen Schriftart; eher kann man von einem noch angleichenden Duktus sprechen. Der ganze Vorgang mag sich in der Weise abgespielt haben, daß die Libyer Südspaniens von Anfang an überhaupt nur Punisch schrieben. Erst durch Anwendung der in ihrem Gebiete geläufig gewordenen punischen Kursive auch für die Wiedergabe ihrer nationalen Sprache war der Weg zu weiterer individueller Fortentwicklung besonderer nationaler Duktusformen frei geworden. Die mitunter (zeitlich und lokal) erscheinenden kleinen Schwankungen bei der Fixierung des graphischen Bildes einzelner Zeichen machen es geradezu wahrscheinlich, daß es eben ursprünglich an fest traditionellen Grundtypen gefehlt hat, weil mit der Übertragung die Tradition nach oben abriß. Seit der Zeit der Übertragung der punischen Kursive auf die Bedürfnisse einer Fremdsprache — (annähernd etwa Wende des 3. vorchristl. Jahrh.) — hatten sich bei den Libyern der Regio Asidonensis eben jene Zeichen herausgebildet, aus deren älterer Entwicklungsgeschichte vor dem Aufkommen der stilisierten Formen der nordafrikanischen Libyerschrift sich gerade nur die paar numismatischen Stilcharaktere bis heute erhielten¹⁾.

1) Die den an die Paläographie von Kursivschriften Gewöhnten im ersten Augenblick befremdende Entwicklung punischer Schreibzeichen zu den bekannten geometrischen Zinken der Berber ist entwicklungsgeschichtlich ganz und gar verständlich. Die Schrift ist den Berbern bis heute im Wesen nichts als Ritzdekor. Jede Art von Dekor ist aber bei ihnen exklusive Frauenarbeit. Und in der Tat schreiben bei ihnen offiziell immer nur Frauen. Diese sind die Bewahrerinnen alles Zeichenwerks. Männer pflegen nur zu lesen oder eine gewünschte Aufschrift zu bestellen. — Unter diesen ganz andersartigen Verhältnissen mußte die Libyerschrift auch etwas dementsprechend Andersartiges werden. Gebrauch und Schreibmaterial wiesen dieser Schrift ihre besonderen Entwicklungswege.

Eherne Mauern.

Von P. Jensen.

Zu dem Aufsatz von ALBRECHT ALT in diesem Bande der ZDMG. (N. F. Bd. 11, S. 33 ff.) über „eherne Mauern“ in El-Amarna und in ägyptischen Texten, im Alten Testament und bei Horaz möchte ich, gewiß ohne dem Verfasser damit etwas Neues zu sagen, daran erinnern, daß ein ältestes griechisches Zeugnis für eine eherne Mauer, genauer Ringmauer, Odyssee X, 3f. (Aeolus-Abenteuer) ist. Wenn ALT zwischen den von ihm erwähnten ehernen Mauern in verschiedenen Literaturen verwandtschaftliche Beziehungen anzunehmen, geneigt oder doch nicht abgeneigt ist, so müßte er wohl logischerweise die eherne Mauer des Aeolus als eine weitere Verwandtschafts-Parallele ansehen. Ich weiß nicht, ob er auch dazu geneigt wäre. Ich meinerseits könnte es aber nicht wagen, zwischen der in der Odyssee genannten ehernen Mauer und den von ALT behandelten orientalischen Urkunden ohne weiteres irgendeine Beziehung anzunehmen. Ich müßte für die Annahme einer solchen schärfere Bedingungen stellen, als sie so oft anderen Gelehrten genügen und genügen dürfen . . .

Ernst Leumann.

Ein Nachruf von Walther Schubring.

Nach dem Hinscheiden eines Gelehrten von hohem Rang pflegt seine Bedeutung alsbald durch den Mund oder die Feder eines seiner Schüler und Mitarbeiter öffentlich gewürdigt zu werden. Bei ERNST LEUMANN, der am 24. April 1931 starb, können nur wenige Indologen in Deutschland sich so nennen, was unter anderem auf der Sprödigkeit und Entlegenheit der beiden, unter sich völlig verschiedenen Hauptgegenstände seiner Forschung beruht. Der Schreiber dieser Zeilen, der sich auf dem einen Arbeitsfelde seines Lehrers bemüht, ist ihm auf das andere, später betretene, nicht gefolgt und hätte aus diesem Grunde Bedenken getragen, sich in einem Nachruf vernehmen zu lassen. Aber die freundliche Aufforderung, die mir von seiten des Herrn Herausgebers dieser Zeitschrift soeben zugekommen ist, findet mich, unter Verzicht auf eine kritische Würdigung aller seiner Schriften, zu Worten des Gedächtnisses gern bereit. Dies um so mehr, als vor kurzer Zeit die Gestalt LEUMANN's in besonderer Weise wieder vor mir lebendig geworden ist.

Es war LEUMANN ein Bedürfnis, an den Früchten seiner Muße (soweit er diese sich gönnte) die Anderen teilnehmen zu lassen, und so hat er im Lauf der Jahre manches Werkchen privaten Inhalts zum Druck gebracht und an Freunde und Verwandte ausgeteilt. Das eigene Erleben, die Familie, die Vorfahren und hingeschiedene Zeitgenossen gaben vor allem den Anlaß. Wir entnehmen diesen Zeugnissen seine Zugehörigkeit zu dem seit Jahrhunderten im Kanton Thurgau ansässigen, aber einst in der ganzen Nordostschweiz vertretenen Geschlechte der LEU und die persönliche Herkunft aus dem

Pfarrhaus in Berg. Dort wurde ERNST LEUMANN am 11. April 1859 geboren. Richtunggebend sind für ihn, der sich frühzeitig von kirchlichen Bindungen löste, nicht das Pfarramt des Vaters gewesen noch der stille Wunsch der Mutter, ihn dereinst an gleicher Stelle zu sehen. Vielmehr hat ihn schon als Tertianer der Kantonsschule in Frauenfeld ein nur fünf Vierteljahre währender Unterricht im Latein durch den sprachwissenschaftlich und indologisch geschulten FRIEDRICH HAAG (1846—1914) entscheidend beeinflußt. So galt denn auch das 1877 begonnene Universitätsstudium der indogermanischen Sprachwissenschaft, um in das des Sanskrit auszumünden. Zwei Semester in Genf und Zürich, drei in Leipzig können als die Vorstufen für Berlin betrachtet werden, wohin es LEUMANN im Frühjahr 1880 zog. Dort sind ALBRECHT WEBER und JOHANNES SCHMIDT seine eigentlichen Lehrer geworden — auch OLDENBERG hat er dankbar so genannt —, nachdem vorher BRUGMANN, WUNDT und WINDISCH, dessen „sonniger und wissenschaftlich weit-orientierter Art“ er gedenkt, zu sprachvergleichender, psychologisch-philosophischer und indologischer Durchbildung den Grund gelegt hatten. Die Ursachen, aus denen LEUMANN schließlich nicht in Berlin, sondern im Herbst 1881 in Leipzig promovierte, sind nicht bekannt. Er war in der Folgezeit jedenfalls wieder an den Handschriften der Berliner Sammlung, sodann als Mitarbeiter an MONIER-WILLIAMS' Sanskrit-Wörterbuch in Oxford tätig. Die Umschau nach einer Anstellung führte ihn im Frühjahr 1884 an die Kantonsschule in Frauenfeld zurück, doch noch im gleichen Jahr wurde er als außerordentlicher Professor nach Straßburg berufen. Er ist dies bis 1897 geblieben, wo ihm das Ordinariat übertragen wurde, und hat weiterhin der reichsländischen Hochschule bis zu ihrem Ende als deutscher Universität angehört. Es blieb ihm, dem gebürtigen Schweizer, nicht erspart, im März 1919, durch Krankheit infolge von Entbehrungen und hingebendem Dienst an Verwundeten geschwächt, Straßburg auf unwürdige Art verlassen zu müssen; erst ein halbes Jahr später konnte dank dem Eingreifen der Armenverwaltung der bescheidene



Hausrat des Gelehrten ihm nach Freiburg folgen. Dort eröffnete kollegiales Entgegenkommen ihm wieder eine akademische Wirksamkeit als Honorarprofessor. Freiburg ist sein Wohnsitz geblieben; nach Frankfurt wollte er nicht gehen; in Bonn würde er JACOBI's Nachfolge, welche die Fakultät für ihn vorsah, schwerlich angetreten haben; in Freiburg ist er, nur zweiundsiebzig Jahre alt, ohne eigentliches Leiden in voller geistiger Rüstigkeit entschlafen, nachdem seine Lebensgefährtin, die er 1887 heimgeführt, ihm zwei Jahre früher vorausgegangen war.

Als die Freiburger Universität ihn zur Siebzigjahrsfeier beglückwünschte, stellte LEUMANN es in seiner gedruckt vorliegenden Antwortrede als die Frucht seiner Lebensarbeit hin, „dem Sanskrit wieder etwas mehr zu Ehren verholfen zu haben“. Er wollte dies in dem Sinne verstanden wissen, daß durch seine Forschung dem bisher durch das Iranische oder Westarische ergänzten und gestützten Sanskrit oder Südarischen eine zweite Ergänzung und Stütze in Gestalt des „Nordarischen“ zur Seite getreten wäre. Mit dieser Auffassung ist er nicht durchgedrungen. Das sogenannte Nordarische hat sich vielmehr als dem Iranischen mit zugehörig erwiesen — ein Ergebnis, dem LEUMANN 1910 selbst ganz nahe war, wo er die von ihm erforschte Sprache, die „fast als ein indianisiertes Iranisch“ erschiene, dem Englischen als einem romanisierten Germanischen verglich. Jene obigen Worte zeigen aber, daß er mindestens 1929 noch an der von Anfang an gehegten Meinung festhielt. Daß diese augenscheinlich irrig war, tut der Bewunderung des ungemeinen und erfolgreichen Scharfsinns, den er seit einer Nacht der Entzifferungen auf dem Londoner Kongreß 1892 bewiesen hat, keinen Eintrag. In einer Reihe von Aufsätzen und selbständigen Veröffentlichungen hat er die Gestalt des Sakischen (wie die jetzt gültige Bezeichnung lautet) oder der Sprache von Alt-Khotan weitgehend ermittelt. Wenn er dabei oft die Form wählte, daß er den Leser die Wege und Umwege mitschreiten läßt, die er selbst gegangen, so mögen diese seine Arbeiten, was ihnen hierdurch etwa an Übersichtlichkeit

fehlt, durch den Reiz gewinnen, den es bietet, einen Geist am Werke zu sehen, der die verworrenen Fäden löst und durch rastlose Kombination zu festem Gewebe verknüpft. LEUMANN's Saka-Arbeiten liegen aber noch keineswegs vollständig vor uns. Im Laufe dieses Jahres soll ein nachgelassenes Werk durch seinen Sohn MANU LEUMANN der Öffentlichkeit übergeben werden, ein weiterer Teil der Handschrift, der er 1919 die „Maitreyasamiti, das Zukunftsideal der Buddhisten“ entnahm. Er selbst erwartete von der Zukunft, was die Gegenwart ihm versagte, daß sie nämlich die von ihm aufgestellte „Neue Metrik“ sich zu eigen machen werde. Die Untersuchung der Versgesetze des Sakischen führte ihn dazu, diese Rhythmen als urverwandt neben den Hexameter und germanische Verse zu stellen, was die Voraussetzung einer indogermanischen epischen Dichtkunst in sich schloß. Auch an diesen Errungenschaften seines Scharfsinns hat LEUMANN festgehalten und, obwohl er des Kopfschüttelns der Kollegen halb scherzend inne war, noch bei der genannten Gelegenheit betont, daß die Logik, auf die er sich stütze, ja doch die gleiche sei wie die, mit der er die sprachlichen Tatsachen allmählich herausgeschält habe.

Mag LEUMANN's „nordarischen“ Forschungen der Erfolg hier beschieden, dort versagt geblieben sein, fest steht dank ihnen und mehreren anderen sprachgeschichtlichen Arbeiten, daß seine Indologie eine stark indogermanistische war, wie ihn denn die Vorzeit und das Altertum Indiens allein angezogen haben und nicht die Gegenwart des Landes, die mit eigenen Augen zu sehen er kein Verlangen trug. Und doch hätte er mit dem Indien von heute durch die Tatsache verbunden sein können, daß das andere große Arbeitsfeld, auf dem er öffentlich hervorgetreten ist, nicht wie Turfan und Khotan seit dem frühen Mittelalter buchstäblich versandet ist, sondern bis auf diesen Tag bestellt wird. Zum Studium des Schrifttums der Jainas hatte ihn WEBER geführt, und seine Doktorarbeit stellte einen schwierigen alten Text, das Aupapātika-Sūtra, kritisch her: eine um so tüchtigere Leistung, als hierzu der damals nur in Handschriften erreichbare

Jaina-Kanon auf Parallelen in Wortlaut und Wortbildung zu durchsuchen war, während die kritische Grammatik und ein Wörterbuch überhaupt fehlten. Wenn JACOBI in einer Besprechung LEUMANN's eindringendes Verständnis der Jaina-Ideenwelt rühmte, das sich in vielen glücklichen Deutungen schwieriger Wörter bewiese, und von seinen künftigen Werken eine wirkliche Förderung unserer Kenntnis dieser Religion erwartete, so hat sich diese Erwartung anders erfüllt, als sie ausgesprochen war. In seinen anschließenden Arbeiten hat LEUMANN sich an der Hand jainistischer Texte weniger der Erforschung von deren Glaubensinhalt als der vergleichenden wie der philologischen Kritik ihrer Legenden und Geschichten zugewandt und auch noch einen Bestandteil des Kanons, das Daśavaikālika-Sūtra, samt seinem ältesten Kommentar vornehmlich mit Rücksicht auf den Erzählungsgehalt herausgegeben und untersucht. Er hatte wahrgenommen, daß die Erkenntnis redaktioneller Schichtungen im scholastischen Schrifttum der Jainas nicht nur um der jainistischen Literaturgeschichte selbst willen unbedingt erforderlich sei, sondern daß auch die Verfolgung ihrer höchst zahlreichen Berührungen mit anderen Literaturkreisen Indiens die allgemeine Geistesgeschichte des Landes in eine ganz neue Beleuchtung rücken werde. Jedoch hat er diese letzten Ziele nicht weiter verfolgt, sondern uns im Laufe seiner überaus feinen Untersuchungen nur ahnen lassen, was ihm an Material zu Gebote stand. Es blieb im Hintergrunde, in den im Lauf der Zeit bis auf Gelegenheitsarbeiten noch der späten Jahre auch seine Jaina-Forschung überhaupt zurücktrat, weil er in den Bann der „nordarischen“ Probleme kam, die ihm weitere Ausblicke eröffneten. So beschleicht uns beim Überblick über LEUMANN's jainistische Arbeit gegenüber dem Reichtum an Ergebnissen und einer meisterhaften Technik das Bedauern, daß er uns hier allzuviel vorenthalten hat.

Indessen würden wir LEUMANN nicht gerecht werden, wenn wir neben der veröffentlichten Forschung nicht auch seine stille Arbeit würdigten. Dies Wort soll das bezeichnen, was er in unermüdlichem Fleiß zusammengetragen und zur

Verwertung bereitgelegt hat, einer Verwertung, die denn auch in Gestalt der aus dem Vollen schöpfenden, ihn selbst mit heimlichem Vergnügen erfüllenden Beisteuer zu den Werken und Werkchen fertiger und werdender Gelehrter oft genug geschehen ist. Mit dem Studium der Denkmäler jener neugefundenen Sprache stand in engstem Zusammenhang das ihres Inhalts, für welches die nordbuddhistischen Sanskrit-Texte herangezogen werden mußten. Diese aber waren LEUMANN schon dadurch nahegekommen, daß sich bei ihm, den OLDENBERG zum Buddhismus geführt, Schüler aus Japan eingefunden hatten, die ihn mit ihrer Kenntnis der chinesischen Abwandlungen des Stoffes unterstützten. Außer anderen haben die in ihrem Lande hochgeachteten Gelehrten UNRAI WOGIHARA und KAIKIOKU WATANABE als Kommilitonen des Schreibers dieser Zeilen bei ihm promoviert und sind, besonders der zweitgenannte, auch weiterhin, wie LEUMANN in Dankbarkeit hervorhebt, seine überaus schätzbaren Helfer gewesen¹⁾. Der Niederschlag dieser Studien macht einen großen Teil des handschriftlichen Nachlasses aus. Andere Teile umfassen die Sammlungen auf weiten Gebieten des Altindischen und verwandter Bereiche, von ersten Entwürfen bis zu gestalteten Ausarbeitungen, denen zur Veröffentlichung nur wenig mehr gefehlt haben mag. LEUMANN's indologische Allseitigkeit tritt völlig ins Licht für den, der die Hunderte von Heften durchmustert. Sie ruhen dank MANU LEUMANN's überraschendem, freiem Entschluß seit April dieses Jahres im Indischen Seminar zu Hamburg. Diesem aber sie zu überweisen bestimmte den Spender ihr weit überwiegender Gehalt an Jaina-Material. LEUMANN hat in Band 45 und 47 dieser Zeitschrift von seinen Sammlungen zur jainistischen und zu anderen indischen Literaturen selbst Mitteilung gemacht, doch ist im Laufe der späteren Jahre noch sehr vieles hinzugekommen. Möchte es dereinst Mitforscher geben, die den reichen Stoff nach Möglichkeit verwerten. Ein hinter-

1) WATANABE (geb. 15. Jan. 1872), der diese Studienbeziehungen dadurch fortgeführt hat, daß er einen seiner eigenen Schüler nach Hamburg sandte, ist leider am 26. Januar 1933 in Tokio gestorben.



lassener Gegenstand kann aber schon jetzt ans Licht gezogen werden. LEUMANN hat die „Riesenkräfte“, die BÜHLER ihm einst mit Recht zusprach, Jahre hindurch einer „Übersicht über die Āvaśyaka-Literatur“ gewidmet und aus einer ungeheuren Stoffsammlung heraus ein kirchen- und literar-geschichtliches Werk zu gestalten unternommen, mit dem er seiner Zeit weit voraus war. Hätte er es in tief zu beklagender Weise nicht unterlassen, das in der Anlage und durch Beigaben vielleicht allzu groß gedachte Werk abzuschließen, so würde seine Jaina-Forschung in diesem ihre Krönung gefunden haben. Es ist aber zu hoffen, daß es in Kürze möglich sein wird, wenigstens den fertig vorliegenden Teil zu veröffentlichen.

Tritt beim Anblick seines Nachlasses in der wohl-bekannten, schwungvollen und doch peinlich genauen Schrift der Gelehrte LEUMANN mit seinem Fleiß, seinem Scharfsinn und seinem Verknüpfungsvermögen wieder vor das innere Auge, so schaut dieses zugleich die übrigen Seiten seines in sich geschlossenen Wesens. Die beiden Söhne sind dem Beispiel gefolgt, das ihr Vater bei anderen Gelegenheiten gegeben hatte, und haben ihre bei der Trauerfeier gehaltenen Ansprachen an diejenigen gesandt, die ihm nahestanden, und von denen sich manche auch unter den Lesern dieser Zeitschrift befinden werden. Ihre Schilderung, der oben mehreres Tatsächliche entnommen wurde, stammt von den Berufensten. Aber jeder, der ERNST LEUMANN näher kam, erfuhr an sich die Wirkung seiner Persönlichkeit, in der tiefer Forscherernst neben geistvoll-heiterer Entspannung, eiserne Ausdauer neben der fast unbegreiflichen Preisgabe des Gegenstandes, Verschwiegenheit in der Arbeit neben dem Bedürfnis sich mitzuteilen, Bekenntertum und Strenge gegen sich selbst neben Duldsamkeit und Nachsicht ruhten — einer Persönlichkeit reinen Herzens, die bei aller Geschlossenheit eine Mischung aus Mann und Kind offenbarte. Sie wird nicht vergessen werden.



Bücherbesprechungen

D. VAN DER MEULEN und H. VON WISSMANN, „*Ḥaḍramaut. Some of its Mysteries unveiled.*“ Leyden, E. J. Brill 1932. XXVI u. 248 S. mit 1 Haupt- und 5 Nebenkarten, 97 Bildern, 10 Skizzen. Printed for the Trustees of the „de Goeje Fund“ No. IX.

Die Reise führte am 8. Mai 1931 vom Hafen Makalla aus in N.-Richtung durch Hügelland zur Nachtstation 1. Tilā' es-Suflā im Wadi el-Laṣb; an diesem aufwärts WNW. ins Wadi Ḥimem zur Quelle 2. el-Ḥallāf; zum Ort 3. Ḥimem; ins Wadi Luṣūb nach 4. el-Ḥisī; zum 2150 m hohen Kōr Sēbān, über fast vegetationsloses von Wadis gequerten, als *djöl* bezeichnetes Kalktafelgelände nach 5. el-Qumra; weiter nach 6. Bureyyira; von hier ab NNW. zum Wadi el-Ghār und und Wadi Thiqbe, an dessen Schnittpunkt mit dem Wadi Menwe die Eingeborenen in alten Felswohnungen das Land 'Ad vermuten, weiter auf *djöl* nach 7. Ḥumḥār; auf 900 Fuß tiefer Steige ins Wadi Dō'an nach 8.—9. 'Ōra unweit von Khurēba, welches die Lage des alten Dō'an einnehmen dürfte; nach N. durch das dicht besiedelte Wadi nach 10. Ṣīf; über Hadjarēn nach 11. el-Meshhed mit den Ruinen von Ghēbūn und den sog. Königsgräbern; weiter zwischen dem Wadi el-'Ēn zur Einmündung des von SW. kommenden Wadi 'Amd, dieses hinauf nach 12.—14. Ḥurēḍa mit den alten Ruinen von Khurēḍa und den jüngeren auf dem Berg Ghumdān; zurück zum Ende des Wadi, dann nach N. durch das Wadi el-Kasr über Diyār Āl Buqrī nach 16. Hēnin; in Richtung O. und NO. durch versandendes Gebiet zum Wadi Ḥaḍramaut über Ḥōṭat el-Qaṭn nach 17.—18. Sēwūn; dann 19.—23. Terīm mit Abstecher nach S. durch das Neben-Wadi 'Adim zur vorislamischen Ruinenstätte bei Sūne, im Haupt-Wadi weiter über Qasam, Bā Ḥafār, nach 24. es-Sōm; über Fughma zum 25. Grab des Propheten Hūd und nach S. abbiegend nach Bir Barhūt. — Der Rückweg erfolgte im allgemeinen auf gleicher Strecke bis Ḥurēḍa mit den Stationen 26. Fughma; 27. Bā Ḥafār; 28.—30. Terīm; 31. Shibām; 32. Diyār Āl Buqrī; nach Ḥurēḍa,



von hier ab das Wadi 'Amd hinauf in allgemeiner Richtung SW. nach 33. Nukhr; dann 34. Stadt 'Amd; in zwei Tagen über *djöl*-Gelände zur *rēda* (Hauptlager) der Deyyin-Beduinen; in weiteren drei Tagen über *djöl*, unterbrochen vom Wadi Gharba und Wadi Yeb'eth, wo die SO.-Richtung eingeschlagen wurde, zu den heißen Quellen des Wadi el-Ḥadjr nach 39. Šidāra; 40. Hūta; 41. el-Ghabara; einen Bogen des Wadi abschneidend nach 42. Nēfa; dem Unterlauf folgend bis in Meeresnähe nach 43. Mēfa'; von da auf der Küstenstraße nach NO. über das Granitplateau von el-Ghabar nach 44. Burūm; und über Fūwa nach Makalla zurück am 21. Juni. — Sonderwege führten von Makalla NO. nach Sheḥēr und von hier nach O. zum Hafen esh-Ših̄r und von Sheḥēr in Richtung N. nach Gh̄l Bā Wazīr, Ausgangspunkt des direkten, den Reisenden aber verwehten Karawanenweges nach Terīm.

Die sorgfältig vorbereitete Forschung erweitert die Kenntnis von Ḥaḍramaut vielseitig. Die geologische Struktur zeigt in Küstennähe auch korallische Gebilde; im *djöl*-Gebiet steht bisweilen Granit an. Die fast durchgängige Tafelform der Berge tritt auf den Photographien scharf hervor; eine Kegelform ist aufgenommen nur beim Übergang vom *djöl* zum Wadi el-Ḥadjr. Nur dieses zeigt, neben Küstenbergen, vulkanischen Charakter, nicht dagegen der vielberufene „Hölleneingang der Ungläubigen“ Bīr Barhūt, der nur eine gewaltige Kalksteinhöhle ist. Die Wände der Wadis erlaubten genaue Bestimmung des jeweils unterliegenden Felsens, des aufgeschichteten Sandsteines und des eozänischen Kalkstein-Geschiebes. Daß diese überaus schroffen und tiefen Einschnitte nicht mit einer Ausspülung durch Wasser in der heutigen spärlichen Menge erklärt werden können, mag für CAETANI's Austrocknungshypothese sprechen. Fließendes Wasser fand sich etwas in den Wadis Laṣb und Ḥimem, ferner im Wadi Ḥaḍramaut seit Einmündung des Wadi 'Adim von Terīm ab an, das aber auch zumal im Unterlauf nur unterirdisch fließt, so daß allein Wadi el-Ḥadjr als Fluß zum Meer kommt. Für Karawanen werden in den Wadis durch fromme Stiftungen überdachte Quellen, an den Plateaustraßen Zisternen unterhalten. Von den Städten ist Terīm am heißesten, 'Amd am kühlgsten. Flora und Fauna sind aufmerksam beobachtet. Wo immer die Wadis trockener werden, folgt den

Dattelpalmen der vom Wasser unabhängige *nibq*-Baum, auch *sidr* und *dōm* genannt, mit härterem nutzbaren Holz, säuerlich erfrischenden Früchten, die getrocknet auch zu Mehl vermahlen werden, und mit Blättern, die als Schaf- und Ziegenfutter dienen. Durch Schlangen und Skorpione berührt ist besonders Wadi el-Ḥadjr. Herbarien und Insektensammlungen wurden angelegt. Archäologisch konnte von den Burgruinen Ghēbūn bei Meshhed, von Ḥedbet el-Ghuṣn bei Sūne, von el-Mekēnūn und Ḥuṣn Thōbe und Ḥuṣn el-‘Urr, sämtlich bei es-Sōm, einige Grundrisse und eine Zeichnung von Kapitellskulpturen heimgebracht werden. Weniger ergiebig war die Ausbeute an Inschriften. Solche vom „Land der ‘Ād“ wurden an J. H. MORDTMANN gesandt. Drei kurze Proben von Meshhed sind auf S. 176 gegeben; die längste lautet in Umschrift: שִׁקְנִי | ?ן | נִפְשִׁי וְרַכְדִּי. Der erste Buchstabe des zweiten Wortes ist (im Original oder auf der Kopie?) mißraten; vor dem vierten Wort fehlt der Trenner; zu übersetzen also: „... weihte dem ?in sich selbst und sein Kind.“ s-Kausativ und s-3. Pronominalsuffix zeigen den minäischen Charakter gleich den beiden übrigen (von denen C auf dem Kopf steht); beigegeben sind ferner 7 Proben aus einer Sammlung zu Terīm; in Nr. 4 derselben steht in gleicher Wendung deutlich שִׁקְנִי | שִׁין „weihte dem Sīn“.

Aber neben seinen alten Ruinen erhält das Land fortwährend neue. Scharfe Bilder unterstreichen die Schilderung, wie ganze Ortschaften, z. B. Hēnin, aussterben, Sanddünen sich vorschieben gegen Löß- und Lehm Boden der ummauerten Palmenhaine, an deren Rändern *Dhura*, *Burr*, Luzerne, Mais standen. Ursache sind einmal die Stammeskämpfe; der Weg führte vielfach durch Kriegsgebiete, in denen sich bis zu 3 Parteien von Dorf zu Dorf befanden; manche Weiler beherbergen fast nur noch Weiber und Kinder. Der andere Grund der Verödung ist die Auswanderung, z. B. die bekannte nach Niederländisch-Indien. So war auch die Veranlassung der Reise politisch; VAN DER MEULEN, vorher und jetzt in der indischen Zivilverwaltung, zur Zeit der Reise Gesandter in Djidda, kam im Auftrag seiner Regierung. Die Unterhal-

tungen konnte er vielerorts auf Malaiisch führen. In Ḥurēḍa, das selbst nur noch 2000 Einwohner hat, sehen 4000 Javanen ihre Heimat. Besuch bei ihren stets zurückgelassenen weiblichen Angehörigen, Wahrung der Interessen in den Bürgerkriegen, Wunsch, in der Heimat zu sterben, bringen stets reichgewordene Ḥaḍramauter ins Land zurück. Sie erbauen Moscheen und hochstöckige Paläste zwischen den dürftigen Behausungen aus Erdschlamml; sie schmücken üppige Palmenhaine mit Sommerresidenzen und Schwimmbädern. Ein Sayyid Abū Bekr von Terīm unterhält in mehreren Städten Schulen, brachte den einzigen, indischen Arzt ins Innere, legte auch bereits eine Sammlung ḥimjaritischer Inschriften an, welche die Reisenden zu einem Museum auszubauen um so mehr raten mußten, als der verwendete bröckelige Kalkstein jeglichen Transport erschwerte. Er hat auch eine Autostraße durch das eigentliche Ḥaḍramaut gelegt und baut eine solche von Terīm nach esh-Shiḥr. Die Wohltätigkeit der Heimkehrer befördert naturgemäß den wirtschaftlichen Niedergang. Einer geringen Ausfuhr an Ḥumūmī-Tabak von Ghēl Bā Wazīr und Honig aus dem Wadi Dō'an steht eine starke Einfuhr gegenüber an indischen und chinesischen Kolonialwaren und selbst europäischen Luxusartikeln. Allerdings bringt man aus dem Auslande auch den Gedanken der Selbsthilfe heim, vorab der Wasserregulierung, z. B. durch Wiederherstellung des Ḥimjariten-Dammes bei Qasam, wozu aber Verhandlungen mit den drei umwohnenden Beduinengruppen Manāhil, Āl Djābir und Āl Tamīm notwendig sind; heute verfließt der kurze plötzliche starke Regen nicht nur nutzlos, sondern unterstützt noch als *nuqra*, aushöhlende Freilegung der Wurzeln, das Vernichtungswerk der Sandstürme. Vorbedingung wäre eine autoritäre Macht. Einigermaßen staatliche Gebilde sind aber nur die Sultanate der Qe'etī und der Āl Kathīr. Erstere sind Yāfi'i aus dem 'Aden-Hinterland und früher als Prätorianer von den Sayyid el-Miḥḍār nach Makalla gerufen und haben diese selbst verdrängt; doch ist ein Nachkomme der alten Herrscher ihr Wesir. Ihr Gebiet erstreckt sich bis Šif im Wadi Dō'an, über



kleinere Enklaven im Wadi el-Kasr, nominell auch über Hēnin, ferner über el-Qaṭn und Shibām; im Westen reicht es bis unterhalb des selbständigen Šidāra; im Nordosten nach Ghēl Bā Wezīr und esh-Shiḥr. Die Āl Kathīr haben ein Doppelsultanat von Terīm und von Sēwūn, von wo aus zur Vermeidung des Qe'ētī- und des Beduinengebietes eine Flugverbindung zur Küste geplant ist; desgleichen unterstehen ihnen die unteren Wadis Dō'an und 'Amd um el-Meshhed und Ḥurēḍa, wo aber die Sayyid el-'Aṭṭās so gut wie selbständig sind. Im ganzen gebe es von dem sehr geachteten Sayyid-Adel (vgl. über den Ḥaḍramautischen auch die genealogische Aufsatzreihe „Āl Muḥammad“ in der Bagdader Zeitschrift el-Murshid) an die 10000, darunter auch Beduinenfamilien. Über die Stämme, die nach freier Vereinbarung mit den Autoritäten den Begleitschutz durch ihre Gebiete stellten oder deren Häuptlinge sich an den Stationen einfanden, geben der Bericht und die Karte wertvollen Aufschluß. Die Küste ist stärker mit Negeren durchsetzt; sie sind z. T. als Sklavensoldaten eingeführt von den Qe'ētī, deren eigene Yāfi'i, dem Küstenklima nicht gewachsen, mehr im Innern verwandt werden, dort auch als Veteranen fest angesiedelt sind. Einen Mischtypus stellen die Söhne der Auswanderer dar, die, von fremden Frauen geboren, zwecks arabischer Erziehung auf Jahre herübergesandt werden. Einwohner zähle Makalla etwa 12000, das halb verlassene esh-Shiḥr 6000, Shibām 9000, Terīm 12000, Sēwūn bis 15000. Die religiösen Kenntnisse sind bei den verarmten Seßhaften gleich gering wie bei den Beduinen. Pilgerfahrten nach Mekka sind selten; Ersatz bietet das Grab des Hūd, durch die Stiftungen von Auslands-Ḥaḍramautern reich ausgestattet mit einer Qubba über dem Spalt, der sich für den Propheten geöffnet habe, und einer ganz neuen über seiner versteinerten Kamelin sowie einer sonst unbewohnten Stadt für die 3 Pilgertage.

Die guten politischen Beziehungen VAN DER MEULEN'S brachten manche Förderung, mit dem merkwürdigen Ergebnis, daß gerade im eigentlichen Ḥaḍramaut die Reise von Ḥurēḍa über Terīm hinaus und wieder zurück im Auto er-

folgte. Auch Begleiter schlossen sich an. Ein Sayyid, 'Aluwī el-'Attās, geboren auf Java, aber jener einflußreichen Familie aus Ḥurēḍa entstammend, auf Geschäftsreisen als Auto-Vertreter, begleitete von Makalla bis Terīm und wieder zurück bis Ḥurēḍa. Dieser 'Aluwī hatte ägyptische Bildung genossen, einer seiner Brüder indische, ein weiterer holländische, während ein Oheim Offizier des starken Ḥaḍramauter-Kontingentes im Heere des Nizam von Haiderabad ist. Ein anderes Glied dieser Familie, ein Beduinenhäuptling Sayyid 'Alī, zog mit von Ḥurēḍa an bis Bīr Barhūt und zurück bis über 'Amd hinaus. Doch sind die Reiseergebnisse im wesentlichen eigenes Werk der Forscher; auch welterfahrene Ḥaḍramauter konnten über die Umgebung ihrer Heimatorte kaum Auskunft erteilen, schon weil sie vielfach in ihren Burgen belagert wurden.

Den sehr gediegenen (übersetzten) Text schrieb VAN DER MEULEN; die anschaulichen, stellenweise dicht beschrifteten Karten zeichnete VON WISSMANN, der zu gleicher Zeit von seiner Südarabienreise mit C. RATHJENS „Vorislamische Altertümer“ erscheinen läßt als Bd. 38 der Abhandlungen der Hamburgischen Universität aus dem Gebiet der Auslandskunde. Unstimmigkeiten zwischen Text und Karte sind nur selten; die Wadi Laṣb und Luṣūb des Berichtes sind auf der Zeichnung in das Wadi Ḥimem aufgegangen; statt 43. Mēfa' steht auf der Karte el-Ḥēla. Die Bedeutung dieser Studienreise im Rahmen der Arabienforschung stellt C. SNOUCK HURGRONJE in einem übersichtlichen Vorwort heraus; C. VAN ARENDONK und J. H. KRAMERS leisteten orientalistische Hilfsdienste; der Umschrift ist hier, also gegen Sai'ūn usw., gefolgt. Die sympathische Schilderung erklärt zugleich den Erfolg der Reisenden, welche die üblichen, schon am ersten Tage sich einstellenden Schwierigkeiten mit den Begleitern klug überwand. Der Vorgänger: A. v. WREDE, L. HIRSCH, TH. und Mrs. BENT, O. H. LITTLE und des SAYYID MUHAMMAD B. 'AQIL wird gebührend gedacht (wie denn auch der noch vor LITTLE's Reise verfaßte E. J.-Artikel „Ḥaḍramawt“ von J. SCHLEIFER einer Nachprüfung an den hier vorgelegten jüngsten For-



schungsergebnissen verhältnismäßig gut standhalten würde). Schon v. WREDE's Angaben finden im allgemeinen Bestätigung; nur unterliegt sein Besuch im Wadi 'Amd starken Zweifeln, so daß also die Strecke von dessen Mündung bis Šidāra, sowie jene über Terīm hinaus jetzt erstmalig von Europäern betreten wurde.

R. STROTHMANN

ELIAS AUERBACH, *Wüste und Gelobtes Land. Geschichte Israels von den Anfängen bis zum Tode Salomos*. XII, 307 S. mit 18 Bildtafeln und 8 Abbildungen im Text. Lex.-8°. Berlin, Kurt Wolff Verlag A.-G. 1932. 14.— RM., geb. 16.— RM., Halbfranz 18.— RM.

Diese sich „nicht an den Fachgelehrten, sondern an jeden Gebildeten aller Völker“ (Vorwort) wendende und darum im allgemeinen von gelehrtem Ballast freigehaltene Darstellung verdient in Wahrheit beides: freundliche Aufnahme in der gebildeten Welt und ernste Beachtung bei den Fachgelehrten.

Was die äußere Anlage angeht, so zerfällt das Buch in 5 Hauptteile, die an Umfang immer mehr zunehmen: I. Palästina als Schauplatz der Geschichte, S. 1—14; II. Die Quellen der altisraelitischen Geschichte, S. 15—33; III. Die Vorzeit 1. des Landes, 2. des Volkes, S. 34—75; IV. Die Anfänge Israels, S. 76—108; V. Nation und Staat (1. Israeliten und Philister, 2. Saul, 3. David, 4. Salomo, 5. Kultur und Literatur der Königszeit), S. 159—296. Ein Literaturverzeichnis, eine Zeittafel und ein Namen- und Sachregister bilden den Schluß.

Sein inneres Gepräge erhält das Werk durch die, offenbar an EDUARD MEYER geschulte Verbindung scharfsinniger historischer Kritik mit schöpferischer, zu künstlerischer Darstellung befähigte Synthese. So liegt der Schwerpunkt ganz auf der Auswertung der alttestamentlichen Quellen. Israels Umwelt ist dem Verf. sehr wohl vertraut, und seine Kenntnis des heutigen Palästina und der dort im Gange befindlichen archäologischen Arbeit macht sich recht oft angenehm bemerkbar. Aber dennoch ist es in allererster Linie das AT.



selbst, dem der Verf. das Material zu seinem Bau entnimmt.

Aufs ganze gesehen, trägt die Darstellung die Gewähr für ihre Treffsicherheit in sich selbst; sie wirkt überzeugend. Gelungen scheinen mir — wenn wir von hinten nach vorne schreiten — besonders die Darlegungen der Triebkräfte für Absaloms Aufstand (S. 246 ff.), der Bedeutung von Sauls Kampf gegen die Amalekiter (S. 190 ff.) und von seiner Politik gegen die Kanaanäer (S. 185 ff.). Mit dem letzteren hängt zusammen die klare Herausarbeitung der Bedeutung des die Nordstämme von den Südstämmen trennenden kanaanaïschen Festungsgürtels, der von Jerusalem im Osten bis nach Gezer im Westen reichte (S. 89 ff.). Daß die Dinge um so unsicherer werden, je mehr man nach rückwärts schreitet, versteht sich ganz von selbst. Aber auch in seiner Ausdeutung der für die Einwanderungs- und für die Patriarchenzeit vorliegenden leider so dürftigen Quellen wird man dem Verf. wenigstens weithin folgen müssen.

Hervorgehoben werden muß noch seine Gabe, Schlachten lebendig und anschaulich zu beschreiben, wobei kleine Planskizzen das Verständnis des Hergangs sehr erleichtern (Debora-Schlacht S. 106 ff., Schlacht am Berge Gilboa S. 202 ff.), und seine Befähigung, menschliche Charaktere darzustellen: Saul und David gewinnen vor dem Auge des Lesers wirklich Gestalt. Was Saul angeht, so ist beachtenswert das offene Zugeständnis, daß die spätere, von priesterlich-klerikalen Tendenzen beherrschte „Geschichtsschreibung“ sein Bild verfälscht hat, während die älteren Quellen „die glänzende und sympathische, dabei tief tragische und tief unglückliche Persönlichkeit des ersten Königs von Israel“ deutlich erkennen lassen. In der gegenwärtigen Situation der Arbeit am AT., da die mit Recht stärker als früher geübte Ausschöpfung des religiösen Gehalts auch der historisch weniger wertvollen Bücher im Vordergrund steht und dabei gelegentlich doch die nie zu entbehrende Schärfe historischer Kritik verloren zu gehen droht, ist dies Zugeständnis besonders wichtig, um so mehr, als auch der Verf. selbst, wie wir noch sehen werden, der Religionsgeschichte gegenüber zuweilen



die kritische Schärfe vermissen läßt, die er der Profangeschichte gegenüber an den Tag legt.

Wichtig ist weiter des Verf. ernstes Bemühen um die Feststellung einer möglichst genauen Chronologie. Sind auch nicht alle hier vorgebrachten Argumente gleich zwingend, so werden doch, auch hier z. T. im Anschluß an Ed. Meyer, eine Reihe von Berechnungsmöglichkeiten, z. B. an Hand des Stammbaums der Eliden, mit Erfolg durchgeführt, und die Darstellung erhält so ein festes Stahlgerüst.

Verdient also das Profanhistorische im allgemeinen Anerkennung und Zustimmung, so fehlt es doch nicht an Einzelheiten, die Widerspruch hervorrufen müssen. In der Zurechtsetzung der Ehud-Erzählung, die von der Voraussetzung ausgeht, daß auch in ihr wie in Richter 1 unter der Palmenstadt nicht Jericho, sondern Tamar im Negeb zu verstehen sei (S. 100–102), verdient er keine Gefolgschaft und ebenso wenig in der Annahme (S. 198f., 213f.), der Erzählung von Davids und Jonathans Freundschaft liege eine „Kronprinzentragödie“ zugrunde, d. h. Jonathans Versuch, sich an die Stelle des kranken Vaters zu setzen und dann seinem Freunde die Verwaltung des Stammes Juda zu übertragen.

Erheblich ernster sind die Bedenken, die gegen die religions- bzw. geistesgeschichtliche Seite des Buches und gegen seine literarkritischen Voraussetzungen geltend gemacht werden müssen. Was das erste angeht, so ist auch hier der Verf. keineswegs ganz ohne Kritik, aber das traditionelle Schema hindert ihn doch nicht selten daran, aus dieser Kritik die vollen Konsequenzen zu ziehen. Der z. T. in Auseinandersetzung mit ALT's „Gott der Väter“ unternommene Versuch (S. 53–56), sowohl die „Götter der Väter“ als auch die Elim der Genesis für ein und dieselbe Gottesgestalt, und zwar für die Jahwes, zu erklären, obwohl doch nach S. 63 die Benennung dieses Gottes mit „Jahwe“ sicher auf Mose zurückgeht, ist ganz unmöglich. Es ist vielmehr völlig deutlich, daß es sich hier um Gottheiten handelt, die von Haus aus verschieden sind. Die Herkunft des Dekalogs von Mose bleibt sehr unsicher und darf jedenfalls nicht ohne Einschränkung

behauptet werden. Der Satz: „Es besteht nicht der geringste Grund, Mose den Dekalog abzusprechen“ (S. 71), wird dem Tatbestand ganz und gar nicht gerecht, und die freilich auch von anderen geübte Herbeiziehung von Amos 5, 25 und Jer. 7, 22 als Beweis dafür, daß am Wüstenheiligtum kein regelrechter Opferdienst stattgefunden habe, ist schon des öfteren mit Recht als gänzlich belanglos zurückgewiesen worden. Ähnlich schmeckt es nach unberechtigter und unnötiger Apologetik, wenn (S. 148) behauptet wird, „daß die Israeliten nirgends und niemals Gottesbilder besessen haben“, und wenn S. 150 auch das Vorkommen von Menschenopfern für Alt-Israel bestritten wird. Aus der im übrigen angesichts des am Tage liegenden Tatbestandes sehr wohl verständlichen Neigung des Verf., Alt-Israels religiöse und geistige Begabung recht hoch einzuschätzen, erklärt sich auch die ganz und gar nicht beweisbare Behauptung, nicht die Phönizier seien die Erfinder des Alphabets, sondern die Israeliten (S. 192f.).

Zum Literarkritischen (der Verf. sagt hier wiederholt mißverständlich „textkritisch“, z. B. S. 23) aber ist dies zu sagen: literarische und historische Kritik werden miteinander vermischt. Was historisch ist oder vom Verf. dafür gehalten wird, ist auch literarisch ursprünglich. Man braucht also nur die legendären, sagen- und märchenhaften Wucherungen auszuscheiden, um nicht nur eine gute historische Quelle vor sich zu haben, sondern auch das betreffende Werk in seiner reinen Form. So urteilt der Verf. Aber in Wahrheit geht es so nicht. Das ist schon richtig, daß die literarkritische Analyse der geschichtlichen Bücher sich seit WELLHAUSEN zu einer komplizierten Geheimwissenschaft für Eingeweihte entwickelt hat (S. 23), und der Verf. verdient lebhafte Zustimmung, wenn er sagt, daß der Historiker sich nicht in diesem Gewirr festhalten lassen darf, sondern das Gesamtbild in großen Linien überschauen muß. Aber darum ist doch literarische Analyse, d. h. der Versuch, das Zustandekommen der biblischen Bücher und der ganzen Bibel, zu erklären, und historische Analyse, d. h. die Abschätzung der Nachrichten auf ihren geschichtlichen Wert hin, nicht dasselbe, und es bedeutet einen Rück-



schritt, wenn der Verf. die beiden Betrachtungsweisen doch wieder zusammenzwingt. Glücklicherweise wird das Bild des geschichtlichen Geschehens durch diese Vermischung nur wenig beeinträchtigt, weil der Verf. in der historischen Analyse einen guten Instinkt für das Richtige an den Tag legt, aber zum Führer in den Fragen der Literarkritik und Literaturgeschichte eignet sich das Buch nicht, so gern es zugegeben werden mag, daß in Einzelheiten auch hier von ihm zu lernen ist.

OTTO EISSFELDT.

Dr. LUDWIG FERDINAND CLAUSS, *Als Beduine unter Beduinen*. 114 Seiten, 26 Bilder nach eigenen Aufnahmen des Verfassers Freiburg i. B. 1933.

Die psychologische Erforschung verschiedener Menschentypen hat sich CLAUSS, ein Schüler EDMUND HUSSERL's, zur Aufgabe gestellt. Die Erlebnisweise einer bestimmten Menschenart läßt sich durch keine noch so kluge Beobachtung, sei es auch auf einer Forschungsreise, ergründen. Auf ein Mitleben, ein Miterfahren des Lebens mit denen, die wir verstehen und erforschen wollen, kommt es an. Nicht die Einzelerscheinung ist Gegenstand der Untersuchung, sondern das Urbild, das sie verkörpert. Noch unter dem ungeteilten Eindruck des einzelnen Menschen stehend begreift man zunächst die Einmaligkeit dieser Erscheinung und vertieft sich in ihre lebendige Mannigfaltigkeit. Man beteiligt sich am Leben dieses Menschen, soviel es die Umstände erlauben: Man geht seinen Gang, bewegt sich in seiner Gebärde, spricht seine Sprache, liebt seine Liebe, zürnt seinen Zorn, freut sich in seiner Freude mit und leidet sein Leid. Erst wird man manches von seinem eigenen menschlichen Wesen auf den Gegenstand seiner Einfühlung übertragen. Je mehr man aber in die Rolle des Menschen hineinwächst, desto mehr bleibt das, was man aus seinem eigenen Wesen mitbringt, zurück. Und wenn man versucht, das Miterlebte auf Begriffe zu bringen, so wird man sagen können: So und so würde sich der Mensch in dem und dem Falle verhalten, so würde er sprechen, so handeln, denn

so und so ist sein Wesen. Man muß aber die Erlebnisweise der zu erforschenden Menschenart durch alle für sie entscheidenden Erlebnisgebiete hindurch erleben, und das setzt voraus, daß man längere Zeit mit den Menschen lebt, daß man die Landschaft miterlebt, mit den Tieren, mit denen der Mensch umgeht, vertraut wird usw.

Diese Gedanken aus des Verf. Buch: Von Seele und Antlitz der Rassen und Völker, München 1929, geben die Gesichtspunkte an, die den Verf. veranlaßt haben, sich, unterstützt durch Mittel der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft, auf einige Jahre zu den Beduinen zu begeben, um ihr Leben zu studieren. Um gewisse europäische Typen ganz zu verstehen, hat er Studien gemacht im Gebiete des Balkan, speziell Athen; während dieser Arbeit ergab sich ihm, daß ein Studium der Grenztypen nur dem möglich sei, der nicht nur das Diesseits, sondern auch das Jenseits der Grenzen überschaut. Was morgenländisch ist in den halbmorgenländischen Ländern des südlichen und südöstlichen Balkans, vermag nur der zu finden, dem das echte Morgenland nicht fremd ist. So ging er von Athen über Zypern und Syrien zunächst nach Jerusalem, richtete sich hier eine Operationsbasis ein und bezog sein Quartier in einem am äußersten Rande einer arabischen Vorstadt gelegenen Bauernhaus, an der Grenze zwischen städtischen und fellachischen Siedlungen, nicht fern den nächsten Beduinenzelten; hier suchte er sich mit den Sitten und Gebräuchen der Halbbeduinen in der Nähe von Jerusalem vertraut zu machen. Dann aber zog es ihn hin zu den Vollbeduinen. Wie er sich dahin zu begeben versucht, zunächst unter der Begleitung erst des einen, dann des anderen Halbbeduinen, die dabei vollkommen versagen, wie er dann allein im Auto als Beduine gekleidet nach 'Ammān fährt, sich dort schließlich der Beaufsichtigung der Polizei entzieht und sich einem der mächtigsten Scheiche der Benī Ṣaḥr, dem Mithkāl Pascha b. Sattām al-Fā'iz, als Scheich der deutschen Beduinen vorstellt, mit ihm Freundschaft schließt und sich nun in seinen Zelten jahrelang aufhält und auf das genaueste als Beduine unter den Beduinen das Leben,

die Sitten, die Vorstellungsweise der Leute miterlebt, das hat er uns in diesem Buche überaus anschaulich geschildert. Er hatte zuvor gründliche Studien im Arabischen gemacht und sich dann leicht in die Sprache der Beduinen hineingefunden, so daß er mit ihnen wie einer der ihren verkehren konnte.

Das vorliegende Buch bietet nur eine kleine Auswahl seiner Beobachtungen. Es ist für einen größeren Leserkreis gedacht, und darauf nimmt die Darstellung Rücksicht. Es wäre sehr zu wünschen, daß er bald dazu käme, das ganze Material, das er gesammelt hat, in rein wissenschaftlicher Weise vorzuführen.

Aber auch das vorliegende Buch wird jeder Orientalist, der für das Beduinenleben im Ostjordanland Interesse hat, mit Nutzen studieren und darin manche feine Beobachtung finden, wie sie nur der machen kann, der so vertraut mit dem Denken und Fühlen dieser Beduinen geworden ist.

Das Buch scheint mir gerade wegen der Art der Forschung wichtig zu sein. Ein in dieser Weise erlebtes Material könnte eine größere Zuverlässigkeit haben als das, was wir etwa dem so verdienstvollen DOUGHTY verdanken, der doch immer in seiner Umgebung ein Fremder geblieben ist, oder wie das, was etwa MUSIL oder JAUSSEN in volkswundlicher Hinsicht gesammelt haben, so wertvoll auch das ist; die konnten naturgemäß kaum in so enge Berührung mit den Beduinen kommen, kaum so ihr Wesen erfassen, wie der Verf. dieses Buches. Man wird also seinem weiteren Material mit Spannung entgegensehen.

Hervorzuheben sind noch die ausgezeichneten Bilder, die dem Buche beigegeben sind. Als ein hervorragender Meister in der Aufnahme charakteristischer Menschentypen hat sich der Verf. schon in seinen früheren Werken erwiesen.

P. KAHLE

J. W. HAUER, *Der Yoga als Heilweg. Bd. 1.* Kohlhammer, Stuttgart 1932. XVII, 159 S.

HAUER stellt seinen Untersuchungen programmatisch seinen in der Zeitschrift „Yoga“ veröffentlichten Aufsatz:



„Yoga und Zeitwende“ voran, in dem er in einigermaßen spenglerischer Art auseinandersetzt, daß auf die europäische „Moderne“ mit dem Kennzeichen des Intellektualismus eine Periode des Aufschwunges des Yoga folgen müsse, genau wie auf die erste indische „Moderne“ der Zeit vor Buddha (600 v. Chr.) und auf die zweite der Zeit des Vasubandhu (400 n. Chr.). Diesem Aufschwung will H. dienen, indem er uns „die besten Quellen des Yoga zugänglich macht“. Europa hat sich nämlich mit seiner Psychoanalyse bereits eine „dem Yoga in mancher Hinsicht ähnliche Methode geschaffen“, und für sie verspricht sich H. eine Befruchtung aus eingehender Kenntnis des Yoga. Aber eine systematische Darstellung des Yoga für diesen Zweck wird H. erst im 2. Bande seines Werkes geben, und es ist nur zu hoffen, daß wir auf ihn nicht ebenso lange vergeblich warten müssen wie auf den 2. Band von H.s Vrātya. H. treibt seine Indologie ja nicht aus philologischem oder historischem Interesse, sondern aus religiösem; und wie wir heute wissen, daß nur ein Fachmann die indische gelehrte Literatur der Medizin, Rechtswissenschaft usw. verstehen kann, so ist auch eigene Erfahrung und Fachkenntnis auf dem Gebiet des Yoga für dessen Studium unerlässlich, und H. ist wohl der einzige Indologe, der sich um solche Erfahrung bemüht hat. Ohne den 2. Band ist aber der 1. unangenehm zu besprechen, denn er ist eine bloß philologische Arbeit, nur eine „Einleitung zur Geschichte des Yoga und zu seinen Texten“.

Im 1. Kap. stellt H. die „Urelemente des Yoga in der vedischen Zeit“ zusammen, Materialien, über die H. schon in seinen „Anfängen der Yogapraxis“ und seinem „Vrātya“ gehandelt hat. Hier und im folgenden ist grundlegend H.'s bekannter, von seinem Lehrer GARBE überkommener Haß gegen den „Brahmanismus“, dem er die Vrātyas, die „Wildestatiker“ entgegenstellt, welchen nach H.'s Meinung ungefähr alles zu verdanken ist, was Indien an großem Geistesgut hervorgebracht hat: Yoga und Sāṃkhya, Śivaismus, der Vedānta der Upaniṣaden, Buddhismus und Jinismus (über den Viṣṇuismus spricht H. nicht klar). Dieser Lieblings-



gedanke H.'s wird in diesem Buch von der Seite behandelt, daß das Eindringen des Yoga in die verschiedenen „Bereiche“ der Religionen verfolgt wird, so daß die philosophischen Texte des Mahābhārata und der Upaniṣaden als aus rein brahmanischem Bereich, aus Sā.-Yo.-Bereich, aus „einer Verbindung von Viṣṇuismus und Sā.-Yo. unter brahmanischer Führung“ (68) usw. charakterisiert werden. Solche gelegentlichen Vermischungen und Trennungen der „Bereiche“ ergeben aber einstweilen noch keine Geschichte.

Für die fünf alten Upaniṣaden wird dabei einerseits festgestellt, daß Yoga deswegen in ihnen nicht vorkommt, weil sie „unzweideutig dem brahmanischen Bereich angehören“ (16); andererseits wird nach GARBE ihre Mystik wesentlich dem antibrahmanischen Kriegeradel zugeschrieben (11)! Für die sog. mittleren Upaniṣaden bleibt H. (24 ff.) auf GARBE'S Standpunkt, daß ihr Sāṃkhya der Vorläufer des klassischen ist, ohne in dieser umstrittenen Frage neues Material beizubringen; seine sehr frühe Ansetzung der Svet. Up. ist bekannt.

Für die Bhagavadgītā geht H. noch über GARBE hinaus und nimmt auch mehrere Schichten des Yoga in ihr an, dabei als „eigentümliche Schöpfung des letzten Dichters“ die Philosophie des *karmayoga* (umgekehrt Referent in Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens, 1926, S. 350). Für Mahābhārata XII hat H. einen „gewissen strengen Plan der Anreihung der Stücke“ gefunden, dessen Strenge aber nur darin besteht, daß alle irgend denkbaren Kombinationen der „Bereiche“ irgendwie belegbar sind; auf Einzelheiten einzugehen würde wirkliche Gründlichkeit erfordern; es sei daher nur daran erinnert, daß gerade eben P. M. MODI in seiner Kieler Dissertation „Akṣara“, S. 30 ff. eine ganz andere Einteilung der Stücke vorgenommen hat. H.'s eine Hauptthese für die Geschichte des Sāṃkhya-Yoga, daß sein Einfallstor in den brahmanischen Bereich (79) Videha war, stützt sich nur darauf, daß in Mbh. XII, 312 ff. Yājñavalkya dem Janaka dort Sāṃkhya-Lehren vorträgt. Yājñavalkyas Philosophie ist aus der Brhadāraṇyaka-Upaniṣad bekannt; sie hat mit dem Sāṃkhya nichts gemeinsam,



nicht einmal das, was H. (77) anführt, daß sie sich „vom brahmanischen Opferkult und auch von der üblichen Opfer Spekulation entschieden abkehrte“, denn im Śatapatha-brāhmaṇa tritt Yājñavalkya als Opferpriester auf. Seine andere Hauptthese, daß das Sāṃkhya ursprünglich theistisch und mit dem Yoga verbunden und erst im Mahābhārata von ihm getrennt und atheistisch geworden ist, wird nirgends gegen JACOBI verteidigt.

Für das Verhältnis von brahmanischem Yoga und Buddhismus stellt H. zunächst nach БЕКН und JACOBI die Hauptgemeinsamkeiten beider zusammen und untersucht dann die Buddhalegende, um in den „4 *jhānas*“ und der Erziehung zur „besonnenen Bewußtheit“ das Neue zu finden, das Buddha dem Yoga zugeführt hat; „dadurch ist Buddha zum Schöpfer der seelischen Tiefenschau geworden, die das Hauptstück des klassischen Yoga ausmacht“ (52). H. vergleicht auch kurz den Yoga der Jainas und schließt — was wohl niemand bezweifelt — daß brahmanischer, buddhistischer und jainistischer Yoga ihre Gemeinsamkeiten wesentlich aus gemeinsamer Urtradition, nicht aus späterer Entlehnung haben.

Ferner druckt H. die in der Zeitschrift „Yoga“ erschienene Abhandlung über die Yogasūtras und ihre Übersetzung ab. Die Übersetzung ist ohne den 2. Band so unverständlich wie der Sanskrittext ohne seinen Kommentar. In seiner Abhandlung zerlegt H. die YS. in engem Anschluß an DEUSSEN (aber ohne da, wo er von ihm abweicht, dessen Gründe zu erörtern) in mehrere Texte. Die Hauptsache ist dabei, daß er das Kapitel über die acht „Glieder“ des Yoga (II, 28 bis III, 55) nach DEUSSEN als vollständige Darstellung des Yogaweges herausnimmt, dem Grammatiker Patañjali zuschreiben möchte und also 600 Jahre älter sein läßt als die übrigen Texte. Unter ihnen stehen I, 1—22 (DEUSSEN: I, 1—16) und das IV. Buch (nach DEUSSEN vier Nachtragsteile) sich sehr nahe und stammen vielleicht von einem Verfasser aus der Zeit nach Vasubandhu (s. o.); als Ergänzung ist dann I, 23—51 (DEUSSEN: I, 17—51) über die Gottesverehrung und II, 1—27 (= DEUSSEN) über den *kriyāyoga* verfaßt.

Richtig ist, daß die Disposition der YS. und die Namen ihrer vier Bücher gewaltsam und äußerlich gemacht sind, um vier gleichgroße Abschnitte zu bekommen (vgl. RUBEN, Die Nyāyasūtras, Anm. 291), denn die Zusammengehörigkeit von II, 28—III, 55 ist sicher. Aber es ist einstweilen noch nicht sicher, daß die anderen Stücke ursprünglich selbständige Texte waren, und der Zweck solcher Abtrennung ist ohne H.'s 2. Band nicht recht einzusehen. Denn es ist zunächst nicht ganz richtig, daß in jedem der vier Texte *samādhi* und *kaivalya* eine „parallele Behandlung“ erfahren (97); in II, 1 bis 27 wird *samādhi* nicht behandelt (nur in II, 2 erwähnt), vielmehr damit geschlossen, daß *kaivalya* aus *vivekakhyāti* entspringt (25f.) während der nächste „Text“ damit fortfährt, daß *vivekakhyāti* aus der Befolgung der acht „Glieder“ entspringt, die dann einzeln behandelt werden, eine zumindest sehr geschickte Überleitung der beiden „Texte“. Wir wollen weiter H.'s 2. Band nicht vorgreifen, wollen nur betonen, daß es auf eine sehr genaue Interpretation der Termini und Sūtras ankommt, daß es nicht genügt, *nirodha* mit *samādhi* einfach gleichzusetzen (157), denn dem widerspricht nicht nur I, 20 (ib.), sondern auch III, 3 oder II, 25—29. Erst der Nachweis handgreiflicher Unverträglichkeiten der „Texte“ würde beweisen, daß sie verschiedene Yogarichtungen repräsentieren und nicht nur verschiedene Kapitel oder *topoi* (*vāda*) einer Schule sind. Dazu genügt aber nicht der Hinweis (97), daß in II, 28ff. sich keine Spur eines buddhistischen Einflusses zeigt, so daß dieser Text „vor dem Anwachsen der buddhistischen Spekulation“ (?), d. h. vor Vasubandhus „Moderne“ entstanden sein muß; das ist ja nur ein *argumentum e silentio*; auch nicht, daß in diesem Text (III, 50) von *doṣa* im Sinne des Yoga-Fachausdruckes *kleśa* die Rede ist (98), denn *doṣa* ist nicht eindeutig ein Fachausdruck des Nyāya, wie H. nach JACOBI betont, sondern auch *kleśa* kommt im Nyāyasūtra IVa 55 in diesem Sinne vor (vgl. RUBEN, Die Nyāyasūtras, Erläuterung zu IVa 3). Diese Darlegungen haben ferner gar kein Gewicht dafür, daß der Grammatiker Patañjali der Verfasser dieses „Textes“ ge-

wesen ist (98). Schließlich: die „Verschiedenheit in Sprache und Stimmung“ (85) müßte H. gründlicher belegen als S. 92. So bleibt als „wichtige Folgerung für die Geschichte des Yoga in jenen Jahrhunderten“ (83) nur, daß uns in den Yogasūtras vier verschiedene Systematisierungen des Yogaweges überliefert sind, die sich genau so wenig gegenseitig ausschließen (wenn nicht H. im 2. Band mehr beweist), wie etwa die buddhistische Lehre nach den Schemata der 5 *skandhas*, 12 (6) *āyatanas*, 18 *dhātus*, *rūpa-citta-caitta*, 4 *satyas* oder 12 *nidānas* usw. dargestellt werden konnte.

Zum Schluß macht H. einige Ausführungen über Mahāyāna, Tantrismus und über die späteren Kommentare zum Yogasūtra und über den Haṭhayoga.

An Einzelheiten wäre noch manches zu bemerken, z. B. die Übersetzung von *svādhyāya* als „selbsteigenes Hineingehen“ (4) statt „eigenes Forschen“ (101); eine genaue Untersuchung, was das eigentlich für den Brahmanen bedeutete, wäre nützlich, ob: Auswendiglernen, Verstehen, Aufspüren eines tieferen Sinnes, Hinausgelangen über den Wortlaut des Textes oder über die vom Lehrer gelernte Interpretation; aber jeder Anklang an pathetische Sektierersprachen wäre doch wohl zu vermeiden. — Welchen Kaiser meint H., wenn er schreibt (14): „daß viele dieser spontan zur Einkehr sich wendenden Menschen den Yoga mitschufen und vorwärtstrieben, ist aus den vorliegenden Dokumenten noch einigermaßen erkennbar.“ Janaka, Aśoka, Bhoja? — Beweist die Ähnlichkeit des Namens der Maitrāyaṇī-Up. und des künftigen Buddha Maitreya wirklich einen „engen Zusammenhang zwischen diesen Bereichen“ (27)? — Die (23) ad hoc gemachte Deutung von *artha* als „die feinen Schwingungen der äußeren Erscheinungswelt im Bewußtsein“ in Kāth. Up. III, 10ff. ist im Sāṃkhya-Yoga sonst nicht zu belegen und nicht zu rechtfertigen. — Was sind im Sāṃkhya (67) die „Tat-Weltstoffe“ (*karmaguṇa*)? Es handelt sich um ein Dvandvakompositum. — Die *samadarśinah* (78), die „alles-zusammenschauenden-Weisen“ (statt: die alles gleichgültig Ansehenden) ist zu modern. — *saṃhatyakāritvāt* (123) be-

deutet nicht „weil sie in Gemeinschaft mit ihm steht“, sondern „weil sie als ein Zusammengesetztes tätig ist“ (vgl. *Sāmkhyakārikā* 17).

Ob H.'s Schrift für Psychoanalytiker von Interesse ist, wagt der Referent nicht zu entscheiden; ihm als Philologen kam es darauf an, durch möglichst scharfe Zuspitzung einiger Fragen dem Verfasser für die Abfassung des 2. Bandes nützlich zu sein.

WALTER RUBEN.

Eingegangene Bücher

Angezeigt von Wilhelm Printz

Briefe an Ewald. Aus seinem Nachlaß. Herausgegeben von R. FICK und G. v. SELLE. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1932. VIII, 223 S. (Vorarbeiten zur Geschichte d. Göttinger Universität u. Bibliothek. Heft 13.) RM. 12.—.

Die Briefschreiber sind: BOLLENSEN, BOPP, BURNOUF, v. d. GABELLENTZ, GILDEMEISTER, J. GRIMM, HAUG, LAGARDE, LASSEN, MAX MÜLLER, C. F. NEUMANN, NÖLDEKE, ROTH. Es ist nur eine Auswahl aus der reichen, in der Göttinger Bibliothek verwahrten Sammlung, lediglich vom orientalistischen Standpunkt getroffen und auch hierbei nicht vollständig. Das meiste Interesse dürften die zahlreichen Briefe von MARTIN HAUG bieten; sie ergeben ein gutes Bild vom Leben und Wirken dieses streitbaren Gelehrten. Im Vorwort haben die Herausgeber EWALD's Stellung in der Orientalistik kurz geschildert.

LEPSIUS, BERNHARD: *Das Haus Lepsius. Vom geistigen Aufstieg Berlins zur Reichshauptstadt. Nach Tagebüchern und Briefen.* — Berlin: Klinkhardt & Biermann 1933. XVI, 368 S., 22 Tfn., 8°. RM. 8.50, Lw. 9.50.

1926 hat B. L. die Tagebücher seiner Großmutter LILI PARTHEY herausgegeben, jener hochbegabten Schwester GUSTAV's (Enkel von FRIEDRICH NICOLAI), die nach kurzer Ehe mit dem Komponisten BERNHARD KLEIN verschied. Die einzige herangewachsene Tochter ELISABETH KLEIN vermählte sich als 18jährige mit dem gerade von der ägyptischen Expedition heimgekehrten RICHARD LEPSIUS. Ihre Tagebücher im Auszug, ergänzt durch Erläuterungen, Briefe und LEPSIUS' Bericht über seine Reise zur Eröffnung des Suezkanals,



bilden den Inhalt dieses Buchs, sie reichen von 1846 bis 1871. Einiges hat schon GEORG EBERS in seinem Lebensbild (1885) mitteilen dürfen, aber erst jetzt wird das Bild der Lebensgefährtin deutlich: Ein glückliches Familienleben mit sechs Kindern, ein großer Kreis von Freunden und Bekannten, darunter KARL JOSIAS v. BUNSEN, A. v. HUMBOLDT, J. GRIMM, ERNST CURTIUS usw., dazu manches Stück erlebter Zeitgeschichte von 1848 bis 1870/71. Das schöne Buch verdient viele Leser. — (S. 182 lies JÄSCHKE statt GÖSCHKE.)

Festschrift GEORG JACOB zum siebenzigsten Geburtstag, 26. Mai 1932, gewidmet von Freunden und Schülern. Herausgegeben von THEODOR MENZEL. — Leipzig: Harrassowitz 1932. IX, 381 S., 1 B., 10 Tf. 8°. RM. 30.—.

Diese Festschrift vereinigt Beiträge von 27 Orientalisten und zeichnet sich dadurch aus, daß ausgesprochene Miszellen vermieden worden sind. Hier seien einige Aufsätze aufgeführt, die für einen weiteren Kreis von Interesse sind. An der Spitze steht C.H. BECKER's Aufsatz „GEORG JACOB als Orientalist“; solche feinsinnige Ehrung ist wohl wenigen Jubilaren beschieden. W. CASPARI hatte den hübschen Einfall, den „Namen Jaqob in israelitischer Zeit“ zu behandeln¹⁾ Ein weiterer Beitrag zum A. T. ist der von J. J. HESS, der „Die Sternbilder in Hiob 9, 9 und 38, 31ff.“ an Hand akkadischer und arabischer Sternnamen sehr einleuchtend erklärt. LITTMANN übersetzt eine palästinisch-arabische Fassung von Sneewittchen und sucht die Herkunft zu ermitteln. KOWALSKI bringt „Türkische Volksrätsel aus Nordbulgarien“. Zur Volkskunde gehört auch RESCHER's Sammlung „Über die symbolische Sprache in der arab. und türk. Literatur“. R. HARTMANN bespricht die türkisch-mongolische Stammes-sage („Ergeneqon“) und die Beziehungen zur Gog-Magog-Sage. Historische Beiträge sind zahlreich: Urkunden werden von GIESE, HANS JENSEN, RYPKA und TSCHUDI veröffentlicht, BJÖRKMAN bespricht die schwedisch-türkischen Beziehungen, WITTEK Angoras Geschichte im Mittelalter. RUSKA klärt Geschichte und Name von „Sal Alembroth“. Weiterhin Beiträge zu Futuwwa, Sufismus und Derwischtum, zur arabischen, persischen, türkischen Dichtung. Zum Schluß die vom Herausgeber zusammengestellte Bibliographie mit etwa 230 Nummern, worunter als Besonderheit der letzten Jahre in Maschinenschrift vervielfältigte Aufsätze auffallen (nur in kleiner Auflage hergestellt und größtenteils in der Universitäts-Bibliothek Kiel vorhanden).

1) Vgl. dazu G. JACOB's Bemerkungen in *Litterae Orientales*, Heft 54, April 1933.



Kern Institute, Leyden. Annual Bibliography of Indian Archaeology [5.] for the year 1930. — Leyden: Brill 1932. XI, 148 S., 6 Tf., 4 Abb. 4^o.

Der neue Jahresbericht bringt weitere Mitteilungen über Nāgārjunikoṇḍa; es ergibt sich, daß die Pfosten mit Inschriften zu einem ansehnlichen Stūpa gehören; 500 Stück Plastik sind ausgegraben worden, die an Qualität etwa Amaravati wenig nachstehen. A. H. LONGHURST, der diese Ausgrabung geleitet hat, berichtet auch über die Wandmalereien im Felstempel zu Sittannavāsai in dem kleinen südindischen Staat Pudukōttai. Sie stammen wahrscheinlich aus der Zeit des Pallava-Königs Mahēndravarmā I (also aus dem 1. Drittel des 7. Jahrh.). Vom Farbenauftrag ist wenig erhalten, nur die Umrißzeichnungen vermitteln uns einen Begriff von der Schönheit dieser Fresken. Im Tempelbezirk von Angkor hat man auf Grund einer seit 1925 bekannten Inschrift des 10. Jahrh. die Überreste eines Tempels aus der Zeit vor den Angkor-Bauten ausgegraben (Bericht von G. CÉDÈS). — F. D. K. BOSCH ist der Nachweis gelungen, daß den Reliefs der 3. und 4. Galerie des Borobudur der Text des Gaṇḍavyūha zugrunde liegt. — Die Jahresbibliographie bedarf keines Lobes mehr.

The Bulletin of the Rama Varma Research Institute. Vol. 1, no. 1. — Trichur (State Museum) 1930; Ernakulam: Cochin Govt. Pr. 44, X S., 2 Tfn. 4^o.

Dies neue, nach dem seit 1914 regierenden Mahārāja von Cochin genannte Institut will der philologischen und archäologischen Forschung dienen. Das vorliegende 1. Heft enthält u. a. einen Bericht von M. WINTERNITZ über zwei neue Hss. des Arthaśāstra, Aufsätze von W. GAMPERT „Old classifications of sins in South India“ (vedische Stellen, sowie Dharmasūtras), von L. V. RAMASWAMI AYYAR „Alveolar *t*, *d* in Malayalam and Tamil“, von K. R. PISHAROTI „Cran-ganur“ (u. a.: Śuka-saṃdeśa soll dem 8. Jahrh. angehören) usw. Weitere Hefte sind bis Herbst 1932 noch nicht erschienen.

OTTO, RUDOLF: *Gottheit und Gottheiten der Arier. — Gießen: Töpelmann 1932. 152 S., 2 Tf. (Aus der Welt der Religion. Religionswiss. Reihe. Heft 20). RM. 4.50.*

In Anlehnung an sein bekanntes, in mehreren Bearbeitungen erschienenes Hauptwerk „Das Heilige“ behandelt hier O. altindische Religion. Mancherlei Belehrung, mannigfache Anregung zu neuem Überdenken alter Probleme bietet diese Schrift, allein ebenso sehr fordert sie auch zum Widerspruch heraus. Das gilt schon vom Titel; denn unter Arier sind nicht etwa Indo-Iranier, sondern lediglich die vedischen *ārya* verstanden. Mehrfach finden sich weitreichende Folgerungen, die auf haltlosen etymologischen Behauptungen beruhen, dahin gehört vor allem (S. 84) die Ableitung von *Viṣṇu* aus *viś-* (wie



viṣu zu *viśva*!! ebenda zweimal *veṣma* (sic), während sich aus S. 85 ergibt, daß *veṣa* gemeint ist!). Unbefriedigend sind die etymologisierenden Ausführungen über die Gruppe *dyaus*, *diva* usw. (S. 69 ganz schief über lat. *dives*) und die Deutung der *Nāsatya* als „Nüstern-träger“ (S. 77). Irrig erscheint mir auch die Deutung von *Sannivāsa* (= *Viṣṇu*) „der etwas ganz und gar bewohnt“ (auch BÖHTLINGK: „bei Guten weilend“ ist falsch): denn gleichwie *Śrinivāsa* „Sitz der Śrī“ bedeutet, so *Sannivāsa* „Sitz des Sat“. Für weitere Einwendungen ist hier nicht Raum, es sei nur betont, daß die Schrift nicht in die Hand des Anfängers gehört.

TURNER, R[ALPH] L[ILLEY]: *The Gavimath and Palkigundu inscriptions of Aśoka*. — Hyderabad 1932. 24 S., 18 Tf. 4^o (Hyderabad Archaeological Series. 10).

Diese beiden neuen Inschriften wurden nahe bei Kopbāl (sw. von Maski; zwischen den Bahnstationen Hospet und Gadag) entdeckt, von der letzteren sind freilich nur Bruchstücke weniger Zeilen erhalten. Mit der Inschrift auf dem Gavimath-Felsen erhalten wir dagegen zum zweitenmal, nach Rüpnāth, den vollständigen Text des sog. Kleinen Edikts, und zwar in einer mit der von Bairāt, Siddapura usw. textlich fast gleichlautenden Redaktion. Sprachlich ist von Interesse, daß in beiden neuen Inschriften jedes dentale *n* des Sanskrit (im Anlaut und zwischen Vokalen) durch das zerebrale *ṇ* ersetzt ist. Im übrigen schließen sie sich sprachlich an Maski und die Siddapura-Gruppe an. G. YAZDANI, der verdienstvolle Leiter des Archäologischen Department von Hyderabad, berichtet im Anhang über die Entdeckung, die Lage usw. Auf den Tafeln sind nicht nur die Inschriften, sondern auch die betr. Felsen in ihrer Landschaft, ferner eine Kartenskizze mit Übersicht der Aśoka-Inschriften im Dekkan wiedergegeben.

Mahā-Karmavibhaṅga <La grande classification des actes> et *Karmavibhaṅgopadeśa* <Discussion sur le Mahā Karmavibhaṅga>. *Textes sanscrits rapportés du Népal, édités et traduits avec les textes parallèles en sanscrit, en pali, en tibétain, en chinois et en koutchéen* par SYLVAIN LÉVI. — Paris: Leroux 1932. 270 S., 4 Tf. 8^o.

1922 hat S. L. zwei Sanskrit-Hss. dieses buddhistischen Textes über die Wirkungen des Karma in Nepal entdeckt, sechs Jahre später fügte es ein merkwürdiger Zufall, daß S. L. bei Besichtigung des Boro-Budur auf Java erkannte, daß die Reliefs der untersten Galerie den Karmavibhaṅga illustrieren (vgl. *Annual Bibliography of Indian Archaeology* for 1929). Zur Ausgabe sind die parallelen Texte gefügt — für die Fragmente in Tocharisch B ist noch eine besondere Veröffentlichung zu erwarten — und eine ausführliche Konkordanz veranschaulicht die Unterschiede der Rezensionen. Interessant ist die Fest-



stellung, daß Buddhaghosa im Kommentar zum einschlägigen (knappen) Pali-Text ganz offenkundig die Sanskrit-Texte der gegnerischen Sekten weitgehend benutzt hat.

Bhāgavata HARI ŚĀSTRĪ: *Chitrāprabhā. A commentary on Hari-dikṣita's Laghuśābdaratna. Ed. with notes By Mahāmahopādhyāya* TĀTĀSUBBARĀYA ŚĀSTRĪ. — Waltair 1932. 7, 451 S. (Andhra University Series. 6.)

H. S. (ca. 1811—1898), ein Telugu-Brahmane aus der Telagānya-Unterkaste, langjähriger Schüler des berühmten Grammatikers Kāśinātha Śāstrī in Benares, später in Vizianagram und Kotipalli tätig, hat u. a. den nunmehr erstmals gedruckten, sehr ausführlichen Kommentar hinterlassen, dem der Hrsg. von seinem zuweilen abweichenden Standpunkt (Schule des Nāgōjī-bhaṭṭa) Anmerkungen beigelegt hat. Das Śābdaratna ist ein Unterkommentar zur Prauḍhamanoramā des Bhaṭṭōjī-dikṣita.

JOSHI, C[INTĀMAṆĪ] V[INĀYAK]: *A Manual of Pāli (Being a graduated course of Pāli for beginners). 2. edition.* — Poona: Oriental Book Agency 1931. VI, 152 S., kl.-8°. Rs. 2.

Im Vorwort betont J. die Notwendigkeit einer Pāli-Grammatik mit Nāgarī-Schrift für indische Studenten. Aber gerade für diese, bei denen man doch wohl eine gute Kenntnis von Sanskrit voraussetzen darf, erscheint eine so umständliche, in der Anordnung oft ungeschickte Darstellung nach der Methode Gaspey-Sauer nicht geeignet. Für den Unterricht an deutschen Universitäten ist das Buch nicht brauchbar. Anerkennung verdient nur, daß sich der Verf. die Mühe gemacht hat, für die kurzen Übungsstücke zum guten Teil Sätze aus dem Kanon auszusuchen.

JAHAḠIRDAR, R. V.: *An Introduction to the comparative philology of Indo-Aryan languages.* — Poona: Oriental Book Agency 1932. III, 166 S., kl.-8°. Rs. 3.

Dies Buch will eine kurze Geschichte des Indischen geben. Der Verf. selbst bezeichnet es als text-book und läßt erkennen, daß ein großer Teil lediglich kompiliert ist. Das macht sich besonders störend im indogermanischen Teil geltend, wo sich vielerlei Versehen und Fehler finden, auch ist die ganze Disposition zu umständlich und schwerfällig. Der neuindische Teil ist verhältnismäßig am besten ausgefallen.

HEVESY, WILHELM VON: *Finnisch-Ugrisches aus Indien. Es gibt keine austrische Sprachenfamilie. Das vorarische Indien teilweise finnisch-ugrisch.* — Wien: Manz 1932. VIII, 383 S.

Der Verf. hat 1928 unter dem Pseudonym F. A. UXBOND eine Schrift „Munda-Magyar-Maori. An Indian link between the anti-

podes“ veröffentlicht, die ich nicht gesehen habe. Im vorliegenden Buch läßt er die Maori beiseite und bemüht sich nur um den Nachweis, daß die Munda-Sprachfamilie mit der finno-ugrischen aufs engste zusammenhänge, daß Indien die Urheimat der Magyaren sei, usw. Dies alles lediglich auf Grund von ebenso fleißigem wie unkritischem Studium der einschlägigen Wörterbücher. Wie und wann etwa der Zug der Magyaren aus Indien nach Westen geschichtlich einzureihen sei, darüber hat er sich den Kopf nicht zerbrochen. Daß man mit dieser „Methode“ alles beweisen kann, ist längst bekannt. Daß sich die überlegene Hindu-Kultur bei den Munda sprachlich und sachlich geltend gemacht haben muß, daran hat der Verf. überhaupt nicht gedacht, sonst hätte er sich um einige Sanskrit-Kenntnis bemüht. Ihr völliges Fehlen zeigt sich in der Besprechung von Wörtern wie *bhasa* (*bhāṣā*), *bhasam* (*bhasman*), *guru*, *isor* (*īśvara*), *jat* (*jāti*), *kalapani*, *uttar(a)* usw.

MANOEL DA ASSUMPÇAM's *Bengali Grammar. Facsimile Reprint of the original Portuguese with Bengali translation and selections from his Bengali-Portuguese Vocabulary. Edited and translated with intr. by SUNITI KUMAR CHATTERJI and PRIYARANJAN SEN.* — Calcutta: Univ. Press 1931. 50, XI u. 11, 40 u. 40 S., 41—137; 3 Tfn.

Es handelt sich um einen Neudruck des „Vocabulario em idioma Bengalla, e Portuguez“ (Lisboa 1743), woraus die Grammatik vollständig, das Vokabular selbst in Auszug wiedergegeben wird. Als Probe des Ost-Bengali vom Anfang des 18. Jahrhunderts ist diese Schrift sprachgeschichtlich sehr wichtig und ihr Neudruck darum dankenswert.

OHM, THOMAS, O. S. B.: *Indien und Gott. Religions- und missionskundliche Streifzüge durch Ceylon und Vorderindien.* — Salzburg: Anton Pustet (1932). 276 S. mit Tfn., geb. RM. 4.90.

Ein Reisebericht aus dem Jahr 1930, der durch Ceylon, Südindien, Orissa und Bengalen führt. Anzuerkennen ist die durchaus objektive Art, in der O. von anderen Konfessionen und besonders von der protestantischen Mission spricht. Sehr klar formuliert er das Missionsproblem (S. 259f.): „Die Annahme des Christentums setzt den Glauben an seine Absolutheit voraus. Nun tun sich aber die Inder schwer, diese Eigenschaft des Christentums zu erkennen, . . .“ Über Inder, die sich (auch ohne Übertritt) eingehend mit der christlichen Lehre befassen, weiß O. manches Interessante zu erzählen.

HAUER, J[AKOB] W[ILHELM]: *Indiens Kampf um das Reich.* — Stuttgart: Kohlhammer 1932. 45 S. 8°. RM. 1.20.

In der großen Zahl von neueren Schriften über das heutige Indien darf H.'s Schrift darum besondere Beachtung beanspruchen,



weil hier die Dinge einmal aus einem ganz anderen Gesichtspunkt betrachtet werden, vom religiösen. Daher findet H. einige gute Sätze zur Kennzeichnung von Gandhi. — Über Einzelheiten ist hier nicht zu rechten, nur zur Besprechung der Paria-Frage sei gesagt: es handelt sich hier nicht mehr nur um ein religiöses und soziales Problem, sondern auch um ein politisches: eine dünne Schicht von Parias ist durch englische Schulbildung zu Lehrer- und Beamtenstellungen gelangt, ohne den Kontakt mit ihrer Schicht zu verlieren, und daraus ist bereits eine Schar politischer Führer erwachsen, die gegen die Vormacht der Brahmanen in den Länder- und Gemeindeparlamenten kämpft. In kleinerem Maßstab wiederholt sich also hier, was für das politische Leben Indiens seit dem letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts charakteristisch ist.

KRAUS, WOLFGANG: *Die staats- und völkerrechtliche Stellung Britisch-Indiens*. — Leipzig: Universitätsverlag von Robert Noske 1930. VIII, 226, 6 S. (Frankfurter Abhandlungen zum modernen Völkerrecht. Heft 17.) RM. 12.—.

Diese Frankfurter Dissertation sei angelegentlich der Beachtung empfohlen. K. hat sich in der Hauptsache auf das britische Indien beschränkt und spricht nur gelegentlich von den indischen Staaten (sehr richtig hebt er dabei den Mißerfolg der BUTLER-Kommission hervor). Nach einer historischen Einleitung wird die gegenwärtige Verfassung in ihrem Aufbau geschildert, alsdann „der konventionale Status“: die Stellung Indiens auf den Reichskonferenzen und das Problem seiner rechtlichen Stellung überhaupt. Weiterhin werden drei Einzelfälle besprochen: gerichtliche Berufung, Verwaltungsdienst und Militärwesen, schließlich Indiens völkerrechtliche Stellung. Das letzte Kapitel, über die Verfassungsreform, ist natürlich bereits überholt. Als Anhang wird eine ausführliche Bibliographie und Abdruck wichtiger Texte gegeben. — Diese Schrift wiegt Dutzende von deutschen Indien-Büchern der letzten Jahre auf!

GANDHI, *der Heilige und der Staatsmann in eigenen Aussprüchen*. *Ausgewählt und eingeleitet von B. P. L. BEDI und FRED A. M. HOULSTON*. *Mit einem Geleitwort von RUDOLF OTTO*. — München: E. Reinhardt 1933. 80 S. 8°. Kart. RM. 1.80.

Eine kleine gute Auswahl, die wohl manchen Leser veranlassen wird, sich in GANDHI's Schriften selbst zu vertiefen. Besonderer Beachtung empfohlen sei die schöne Einführung in GANDHI's Religiosität von RUDOLF OTTO. Dagegen fordert die Angabe auf dem Titel: „Staatsmann“ zum Widerspruch heraus; das ist wohl eine mißglückte Verdeutschung für „Politiker“. Aber auch dies wäre keine glückliche Bezeichnung (wenngleich in gewissen englischen konservativen Kreisen G. für einen „astute politician“ gehalten wird), weil eben abend-

ländischer Maßstab unanwendbar ist; am ehesten mag man G. einen Volksführer nennen.

HERTZ, GERTA: *Das britische Erziehungswesen in Indien*. — Berlin: Weidmann 1932. 212 S. RM. 12.—.

Das Buch gliedert sich in drei Abschnitte: „Alt-Indische Erziehung“, „Geschichte der britischen Erziehung in Indien“ und „Das britische Unterrichtssystem“ und ist auf Grund fleißigen Studiums der einschlägigen Literatur einschließlich der amtlichen Veröffentlichungen geschrieben; auf eigene Anschauung in Indien hat die Verf. freilich verzichten müssen. Auch so ist das Buch eine recht gute und nützliche Übersicht geworden.

HAIG, Sir [THOMAS] WOLSELEY: *Comparative Tables of Muhammadan and Christian dates*. — London: Luzac 1932. 32 S., kl.-8°. Lw. 2/6.

H. gibt für die Hedschra-Jahre 1—1421 Neujahrstage die julianische, bzw. ab 1582 die gregorianische Entsprechung. Zwei Hilfstabellen ermöglichen rasche Umrechnung der Monatsdaten. Man hat hier also ein bequemes und wegen seines kleinen Formats recht handliches Buch, für Angabe des Wochentags wird man freilich nach wie vor zu den WÜSTENFELD-MAHLER'schen Tabellen unserer D. M. G. greifen müssen. — Im „Almanach français de Beyrouth“ 1933 bringt MAURICE BOUYGES, S. J., von der Université St. Joseph, auf 4 Oktavseiten eine ebenfalls sehr bequeme Umrechnungstabelle für die Jahre 1—1429 H.

SHUPP, PAUL F.: *The European Powers and the Near Eastern Question 1806—1807*. — New York: Columbia Univ. Press; London: P. S. King 1931. 576 S. (Studies in history, economics and public law. 349). \$ 6.75.

Diese weitschichtige Darstellung beruht auf Archivstudien in London, Paris und Wien. Türkische Quellen waren dem Verf. unzugänglich, wie man auch zuweilen Sorglosigkeit im Gebrauch orientalischer Namen (so öfters Ali statt Mohammed Ali; 534 und im Index: Kahn statt Khan u. a.) feststellt. Die Tätigkeit der russischen Flotte in der Adria gegen Napoleon, der Beginn des russisch-türkischen Kriegs, die Anfänge Mohammed Ali's in Ägypten, die erfolglose englische Dardanellen-Aktion und die ebenso wirkungslose englische Besetzung Alexandriens werden ausführlich, öfters etwas zu breit, geschildert. Zur reichhaltigen Bibliographie ist H. DEHÉRAIN's Biographie von Pierre Ruffin (1929/30) nachzutragen, der bis 1806 französischer Geschäftsträger in Stambul war.



PURYEAR, VERNON JOHN: *England, Russia, and the Straits Question 1844—1856*. — Berkeley: Univ. of California Press 1931. XVI, 481 S. (Univ. of Cal. Publications in history. Vol 20). \$ 4.—.

Über den erst seit GORJAINOV's Schriften (1908 bzw. 1910) bekannten, im Juni 1844 von Nikolaus I. bei seinem englischen Aufenthalt angeregten russisch-englischen Geheimvertrag über die Türkei bringt P. aus englischen Archiven neues Material. Er schildert die Schwierigkeit des Problems der Donaumündungen, den wirtschaftlichen Gegensatz zwischen England und Rußland und die bereits 1849 unter Palmerston beginnende Trübung des Einvernehmens. Auf Grund seiner Archivfunde ist P. geneigt, die Hauptverantwortung für den Ausbruch des Krimkriegs Sir Stratford Canning (seit 1852 Viscount Stratford de Redcliffe), dem russenfeindlichen britischen Botschafter in Stambul (1825—27, 1842—58) zuzuschreiben.

GORDON, LELAND JAMES: *American Relations with Turkey 1830—1930. An economic interpretation*. — Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press; London: Oxford Univ. Press. 1932. XV, 402 S. \$ 4.—.

Die Anfänge des türkisch-amerikanischen Handels liegen im ausgehenden 18. Jahrh., aber erst am 10. Mai 1830 wurde ein Handelsvertrag unterzeichnet und am 2. März 1831 die amerikanische Gesandtschaft in Stambul eröffnet. Außer der 100jährigen Handelsgeschichte bespricht der Verf. Zoll- und Finanzierungsfragen und gibt eine eingehende Darstellung der Auswanderung aus den ehemaligen und jetzigen türkischen Ländern nach USA. 21 Tabellen und reichhaltige Literaturnachweise sind beigegeben.

WILHELM, RICHARD: *Der Mensch und das Sein. (Herausgegeben von Frau S. WILHELM. Vorwort: STEPHAN KUTTNER)*. — Jena: E. Diederichs (1931). XI, 340 S., 1 B. 8°. RM. 6.—, Lw. RM. 8.75.

Diese 14 Aufsätze, zumeist aus Vorträgen erwachsen und in verschiedenen Zeitschriften erstmals gedruckt, sind hier nicht zufällig vereinigt, sie bieten vielmehr ein geschlossenes Bild von WILHELM's Wirken, der sich nicht auf die Vermittlung von Kenntnissen beschränken, sondern der ein Mittler zu Erkenntnissen sein wollte.

MÄNCHEN-HELFEN, OTTO: *China*. — Dresden: Buchverlag Kaden & Comp. (1931). 233 S. (Die Weltpolitik. Bd. 3). RM. 5.—, geb. 5.50.

Trotz des Reihentitels wird hier nicht die weltpolitische Stellung Chinas geschildert, sondern die innerpolitischen Probleme des Landes:



Charakteristik der Revolution von 1911, die Bauern, das Bürgertum, das Proletariat. Der Verf., ein Sinologe, hat es verstanden, aus guter Kenntnis der Einzelheiten eine anschauliche Darstellung zu schaffen.

HEDIN, SVEN: *Jehol. Die Kaiserstadt.* — Leipzig: F. A. Brockhaus 1932. 212 S., 78 Abb., gr.-8°. RM. 6.80, Lw. 8.30.

Um eine Wiedergabe des Haupttempels der Potala-Tempelgruppe in Jehol (für Chicago) zu erlangen, ist H. im Sommer 1930 nach der ehemaligen Kaiserresidenz gefahren. Dem Reisebericht fügt er einige Skizzen aus Jehols Geschichte bei: die Wanderung der Torguten, der Besuch des Taschi-Lama bei Kaiser Ch'ien-lung, die von den Chinesen so geringschätzig beurteilte Gesandtschaft des Lord Macartney, die traurige Geschichte von Ch'ien-lung's ost-türkischer Lieblingsfrau Hsiang Fei, und schließlich aus dem 19. Jahrh. der Staatsstreich der Kaiserin Tz'ü-hsi. — Aus H.'s Schilderung ersieht man, daß die Bauten von Jehol in den letzten 20 Jahren durch Verwahrlosung und Raub beweglicher Gegenstände leider sehr gelitten haben; hoffentlich entsteht durch den Konflikt mit Japan nicht weiterer Schaden.

LIEBERENZ, PAUL. — *Mit Sven Hedin durch Asiens Wüsten. Nach dem Tagebuch des Filmoperators der Expedition P. L. bearbeitet von ARTHUR BERGER.* — Berlin: Volksverband d. Bücherfreunde (1932). 384 S., 16 Abb. auf Tfn. 8°. Hld. RM. 2.90.

L. hat 1927/28 an HEDIN's Expedition teilgenommen, sein Buch deckt sich also zeitlich ungefähr mit HEDIN's erstem Buch „Auf großer Fahrt“. Aber die beiden Berichte sind natürlich in der Form ganz verschieden ausgefallen und L. bringt manche neue interessante Einzelheiten. So darf man dies lebendig und anschaulich geschriebene Buch gern als Ergänzung zu HEDIN empfehlen und mag nur bedauern, daß aus der reichen Bilderbeute nur so wenig wiedergegeben worden ist.

D'UCCEL, JEANNE (Mrs. OSCAR BROUSSE JACOBSON): *Berber Art. An introduction.* — Norman: Univ. of Oklahoma Press 1932. 229 S., 45 Tfn. 8°. \$ 4.—.

Dies Buch, das mit ausgezeichneten, gut ausgewählten Abbildungen ausgestattet ist, beruht auf längerem Studienaufenthalt in Algerien; ob die Verf. auch in Marokko gewesen ist, wird nicht deutlich gesagt. Literaturangaben fehlen und aus dem etwas mageren Kapitel über Prähistorie läßt sich erschließen, daß zum mindesten hierfür wichtige deutsche und französische Werke der letzten Jahre nicht benutzt worden sind. Es werden behandelt: Gräber, Behausung, Keramik, Schmuck und, besonders ausführlich, Webkunst. Einem



Schlußkapitel „Symbolism“ sind 36 Abbildungen von Ziermotiven beigegeben. Darauf folgt noch ein erläuterndes Glossar. Recht gut ist in der Einleitung die Charakteristik des Berbers im Gegensatz zum Araber.

WOOLLEY, C[Harles] LEONARD: *Mit Hacke und Spaten. Die Erschließung versunkener Kulturen.* — Leipzig: F. A. Brockhaus 1932. 82 S., 46 Abb. auf Tfn. 8°. RM. 4.20, Lw. 5.30.

Der Verf., durch die Ausgrabungen zu Ur weithin bekannt geworden, hat früher auch an solchen in England und in Ägypten teilgenommen. Auf Grund so mannigfacher Erfahrungen führt er in seinem Buch (englisch: „Digging up the past“) in anschaulicher Weise vor, wieviel wissenschaftliche Arbeit, wieviel Sorgfalt und Mühe für eine sachgemäße erfolgreiche Ausgrabung nötig sind. Beispiele und Erläuterungen entnimmt er der eigenen Praxis, Gegenbeispiele von schlechten, zerstörerischen Ausgräbern zu bringen hat er kollegialerweise vermieden. Die Auswahl der Abbildungen und ihre Wiedergabe läßt nichts zu wünschen übrig ¹⁾.

VAYSON DE PRADENNE, A.: *Les Fraudes en archéologie préhistorique. Avec quelques exemples de comparaison en archéologie générale et sciences naturelles.* — Paris: Émile Nourry 1932. 676 S., 46 Tfn. 8°. Fr. 75.—.

Die ausführliche Schilderung zahlreicher mehr oder minder berühmter Fälschungen ist dem Verf. nicht Selbstzweck, sondern nur Grundlage zu einer methodischen Untersuchung über Fälschungstypen und den Verlauf ihrer Aufdeckung. Den Fall Glozel hat V. wohl mit Absicht beiseite gelassen; er hat ihn in der Zeitschrift *Antiquity* 4, 1930, S. 201—222 ausführlich dargestellt. Dagegen wird hier u. a. die Komödie um die „Tiara des Saitaphernes“ erzählt und auch über die leidigen in der ZDMG. von SCHLOTTMANN so eifrig verteidigten „Moabitica“ (von denen die Bibliothek der D. M. G. noch einige Prachtstücke verwahrt) wird man genau unterrichtet.

1) Lesenswert ist auch der Aufsatz „Ariadne's clue in excavations“ des Comte DU MESNIL DU BUISSON im *Journal of Urusvati Himalayan Research Institute*, vol. 3, 1933.



Totenliste

Justin Edwards Abbott (Marathi), ehem. Missionar, † 1932 in Summit, N. J.

Benjamin Wisner Bacon (Bibl. Exegese), Prof., Yale University, † 72jährig 1. Febr. 1932.

Carl Heinrich Becker (Islam), ord. Prof., Univ. Berlin, preuß. Staatsminister a. D., * 12. April 1876, † 10. Febr. 1933.

Jean Bouchot, Membre corresp. de l'École Française d'Extrême-Orient, † 45jährig 9. Mai 1932 Besançon.

George Herbert Box (Hebräisch), emer. Prof., King's College, London, * 1869, † 3. Jan. 1933 Potton, Beds.

Frants Buhl (A. T.), Prof. der or. Sprachen, Univ. Kopenhagen, * 1850, † 29. Sept. 1932 Hilleröd.

Eugene Watson Burlingame (Pali), † 3. Aug. 1932 USA.

Miss Winifred M. Crompton (ägypt. Archäol.), Keeper am Manchester Museum, † 8. Okt. 1932.

Andreas Eberharder (A. T.), ord. Prof., theol. Fakultät, Salzburg, * 12. Okt. 1865, † 1932.

Rodolphe Baron D'Erlanger (arab. Musik), † 1932.

Henry Ogg Forbes (Geogr. der Südsee), * 30. Jan. 1851, † 27. Okt. 1932 Selsey.

Sir Patrick Geddes (Soziologie), 1920—24, Prof., Univ. Bombay, seitdem am Collège des Écossais, Montpellier, * 1854, † 17. April 1932 Montpellier.

Häfiz Ibrāhīm (arab. Dichter), † 1932 in Ägypten.

Rudolf Hallo (Geschichte der deutschen Juden), Leiter d. Kupferstichkabinetts u. Bibliothekar der Staatl. Kunstsammlungen in Kassel, † 36jährig 28. Jan. 1933 Hamburg.

Charles T. Hock (Hebr., Akkad., Ägypt.), Prof., Theol. Seminary in Bloomfield, N. J., * 1870 in Deutschland, † 6. Nov. 1931.

Georg Hoffmann (Semitistik), emer. ord. Prof., Univ. Kiel, * 25. April 1845, † 18. Jan. 1933 Kiel.

Edward Washburn Hopkins (Sanskrit), emer. Prof., Yale Univ., * 8. Sept. 1857, † 16. Juli 1932 Madison, Conn.

Gert Howardy (Keilschrift), Pastor, † 20. März 1932 in Dänemark.

Hermann Jacobsohn (Indogermanisch, Finno-ugrisch), ord. Prof., Univ. Marburg, * 30. Aug. 1879, † 27. April 1933 Marburg.

Charles Johnston, Übers. der Bhagavadgītā, Yōgasūtras usw., * 1867 in Irland, † 16. Okt. 1931.

Kemaleddin Hussein, Prinz von Ägypten (Erforschung der Libyschen Wüste u. der südägypt. Grenzgebiete), ältester Sohn des Sultan Hussein-Kemāl, * Febr. 1875 Kairo, † 7. Aug. 1932 Toulouse.

Arthur Gotfred Lie (Assyriologie), Dozent, Univ. Oslo, † 31. Aug. 1932.

Julius v. Negelein (Sanskrit, Indogermanisch), ord. Prof., Univ. Erlangen, * 17. Okt. 1872, † 16. Dez. 1932 Erlangen.

Léon Comte Ostorrog (islam. Recht), 1900—14 jurist. Berater der türk. Regierung, * 20. Juni 1867, † Juli 1932 London.

Lewis Bayles Paton (A. T.), Prof., Theol. Seminary in Hertford, † 67jährig 24. Jan. 1932.

R. P. Maximilien Marie Paul Arnoulx de Pirey, Membre corresp. de l'École Frç. d'Extrême-Orient, † 65jährig 9. April 1932 Maizières (Doubs).

Angel Pulido Fernández (Vf. von „Españoles sin patria y la raza sefardi“), Arzt u. Politiker, † 80jährig Dez. (?) 1932.

Salomon Reinach (Archäol.), Conservateur du Musée des Antiquités Nationales, St. Germain-en-Laye, * 29. Aug. 1858, † 4. Nov. 1932 Boulogne-sur-Mer.

Sâmiḥ Rif'at, Präsident der Ges. z. Studium der türk. Sprache, † 3. Dez. 1932 Ankara.

Aḥmed Šaukī Bey (arab. Dichter), * 1868, † 13. Okt. 1932 Kairo.

Archibald Henry Sayce (Assyriologie), Prof., Univ. Oxford 1891 bis 1919, * 25. Sept. 1846, † 4. Febr. 1933 Bath.

James Simon, Dr. phil. h. c. (Berlin), Mitbegründer der Deutschen Orient-Gesellschaft, * 17. Sept. 1851, † 23. Mai 1932 Berlin.

John Merlin Powys Smith (Bibel-Exegese), Prof., Univ. of Chicago, * 28. Dez. 1866 London, † 65jährig 26. Sept. 1932 New York.

Max Sobernheim (arab. Epigraphik), Prof., Legationsrat im Auswärtigen Amt, Präsident d. Ges. z. Förd. d. Wiss. d. Judentums, * 13. Aug. 1872, † 5. Jan. 1933 Berlin.

John Stephenson (Hrsg. u. Übers. von Sanā'i: Ḥadiqat al-ḥaqīqat, usw.), M. B., Lt. Col., Prof. of Biology, Govt. College Lahore 1906—20, * 1871, † 1933.

Nachum Stiff (Jiddisch), Direktor der philol. Abt. des Instituts f. jüd. proletar. Kultur, Kiew (Pseud.: Baal Dimjon), † 54jährig 8. April 1933 Kiew.

Auguste Terrier (Gesch. der franz. Kolonien in Afrika), Secrétaire général du Comité de l'Afrique Française, * 11. Juli 1873, † 27. April 1932.

Hugo Zöller (Geogr. der deutschen Kolonien), Tit.-Professor, * 1852, † 9. Jan. 1933 München.

W. P.

De Goeje-Stiftung.

Mitteilung.

1. Seit November 1931 haben in der Zusammensetzung des Vorstands der Stiftung zwei Änderungen stattgefunden: Prof. T. J. DE BOER mußte den Statuten gemäß austreten, weil er Amsterdam verließ; an seine Stelle ernannte die Kön. Akademie Prof. J. L. PALACHE. Seitdem bat Prof. HOUTSMA um seine Entlassung und konnte Prof. DE BOER, einem andern Artikel der Statuten gemäß, wiedergewählt werden. Somit setzt sich der Vorstand jetzt folgenderweise zusammen: Dr. C. SNOUCK HURGRONJE (Vorsitzender), Dr. T. J. DE BOER, Dr. J. J. SALERDA DE GRAVE, Dr. J. L. PALACHE und Dr. C. VAN VOLLENHOVEN (Sekretär und Schatzmeister).

2. Das Datum des Erscheinens von Nr. 9 der Veröffentlichungen der Stiftung: Das Konstantinopler Fragment des Kitāb iḥtilāfāt al-fuqahā von aṭ-Ṭabarī, herausgegeben etc. von Prof. JOSEPH SCHACHT, kann leider noch nicht festgestellt werden.

3. Im jetzt vergangenen Jahr ist als Nr. 10 der Veröffentlichungen der Stiftung erschienen: D. VAN DER MEULEN und Dr. H. VON WISSMANN, Ḥadramaut, Some of its mysteries unveiled.

4. Von den neun Veröffentlichungen der Stiftung sind noch eine Anzahl Exemplare, deren Verkauf zum Besten der Stiftung stattfindet, vom Verleger E. J. BRILL in Leiden zu beziehen. Nr. 1: Photographische Wiedergabe der Leidener Handschrift von al-Buḥṭurī's Ḥamāsah, 1909 (Preis 96 Gulden holländ. Währung). — Nr. 2: Kitāb al-Fākhīr von al-Mufaḍḍal, herausg. von C. A. STOREY, 1915 (Preis 6 Gulden). — Nr. 3: I. GOLDZIEHER, Streitschrift des Ġazālī gegen die Bāṭinijja-Sekte, 1916 (Preis 4,50 Gulden). — Nr. 4: Bar Hebraeus's Book of the Dove, together with some chapters from his Ethikon, transl. by A. J. WENSINCK, 1919 (Preis 4,50 Gulden). — Nr. 5: De Opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen, door C. VAN ARENDONK, 1919 (Preis 6 Gulden). — Nr. 6: Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, von I. GOLDZIEHER, 1920 (Preis 10 Gulden). — Nr. 7: Die Epitome der Metaphysik des Averroes, übersetzt usw. von S. VAN DEN BERGH, 1924 (Preis 7,50 Gulden). — Nr. 8: Les „Livres des Chevaux“ par G. LEVI DELLA VIDA, 1928 (Preis 5 Gulden). — Nr. 10: Ḥadramaut, Some of its mysteries unveiled, by D. VAN DER MEULEN and Dr. H. VON WISSMANN, 1932 (Preis 9 Gulden).

Leiden, November 1932.



MITGLIEDERNACHRICHTEN.

Neue Mitglieder:

- 2689 Herr cand. theol. Heinz Starke, Grünberg i. Schles., Bahnhofstr. 25 II.
 2690 Herr Dr. Paul Kraus, Paris XIII, 7 Square Grangé.
 2691 Herr stud. assyriol. Gerhard Körner, Harburg-Wilhelmsburg, Wattenbergstr. 20.

An die Stelle eines ordentlichen Mitgliedes ist ab 1933 eingetreten:

- 163 Osmania University College Library, Hyderabad-Deccan, Indien.
 164 Library, Princeton University, Princeton N. J.
 165 Library, University of California, Berkeley, Cal.
 166 Library, Harvard College, Cambridge, Mass.
 167 Library, University of Michigan, Ann Arbor, Michigan.

Wieder eingetreten:

- 2629 Herr Hofrat Prof. Dr. P. Kretschmer, Wien VIII, Florianigasse 23.

Anschriften-Änderungen:

(Mit der Bitte um Abänderung im Mitglieder-Verzeichnis, Bd. 84, N.F., Bd. 9, H. 1.)

- Herr Pater Jos. Abs, Saarbrücken, Saargemünder Str. 11.
 Herr Rev. Frederick A. Baepler, Concordia, Miss., USA., Box 284.
 Herr Hans Joachim von Bassewitz, jetzt: Teheran (Persien), per Adr. Deutsche Gesandtschaft, Avenue Ala-ed-Dowleh.
 Herr Prof. Dr. Karl Döhring, Berlin-Wilmersdorf, Wittelsbacher Str. 27a.
 Frau Hedwig Fechheimer-Simon, Berlin-Wilmersdorf, Helmstedter Str. 10 II.
 Herr Dr. August Heider, Gütersloh i. W., Hindenburgstr. 11.
 Herr Priv.-Doz. Dr. Rud. Hertz, Bonn a. Rh., Thomastr. 27.
 Herr Dr. Georg Albert Kapp, Lehrer, Göttingen, Am weißen Stein 22.
 Herr Lic. Dr. Curt Kuhl, Berlin-Frohnau, Markgrafenstr. 74.
 Herr Dr. Ewald Kuhr, Bibliothekar, Eldena über Greifswald, Villenstraße, Villa Ernst.
 Frl. Dr. Ilse Lichtenstädter, Frankfurt a. M. 17, Mendelssohnstr. 41.
 Herr Oscar Löfgren, Priv.-Doz. f. semit. Sprachen, Upsala, Vasagatan 5 C.
 Herr Prof. Dr. Isaak Markon, Hamburg 37, Hansastr. 62.
 Herr Dr. Matsumoto, Taisho University, Tokyo (Japan).

Mitgliedernachrichten

Herr Lic. theol. Kurt Möhlenbrink, Priv.-Doz., Königsberg i. Pr., Schrötterstr. 12 I.

Herr Prof. Dr. Friedrich Nötscher, Wien 18, Pötzleinsdorfer Str. 138.

Herr Prof. Dr. Henrik Samuel Nyberg, Upsala (Schweden), Repslagareg. 16.

Herr Prof. D. Dr. Johs. P. E. Pedersen, Kopenhagen V., Dantes Plads 35.

Herr Prof. Dr. Hellmut Ritter, Istanbul-Bebek (Türkei), Sahil caddesi 22.

Herr Prof. Dr. Alfons Schulz, Breslau 16, Wagnerstr. 33.

Herr Studienassessor Dr. Ernst Schwentner, Schwerin i. M., Schloßstr. 29 I I.

Herr Prof. Dr. Henry E. Sigerist, The Johns Hopkins University Institute of the History of Medicine, Baltimore, Maryland, USA., 1900 East Monument Street.

Herr cand. phil. Anton Spitaler, München 2 SO, Auenstr. 58 I.

Herr Dr. Walter Strzoda, c/o Belasting Accountantdienst, Semarang/Java.

Herr Oberstudiendirektor Prof. D. Dr. Peter Thomsen, Dresden-A. 19, Laube-str. 11 II.

Herr Prof. Dr. Arnold Walther, Chicago, Ill., 5405 Woodlawn Ave.

Herr Pfarrer Paul Weedermann, Karlsdorf (Kr. Stadtroda), Post Neustadt a. Orla.

Herr Dr. Hermann Weller, Privatdozent, Studienrat i. R., Tübingen a. N., Waldhäuserstr. 35.

Ausgetreten:

(Mit der Bitte um Streichung im Mitglieder-Verzeichnis, Bd. 84, N. F., Bd. 9, H. 1.)

Herr stud. phil. Ernst Dickenmann, Weiningen (Thurgau, Schweiz).

Herr Prof. Dr. jur. et phil. Erich Hauer, Berlin W 62, Kleiststr. 20 I.

Herr Prof. Dr. Günther Köhler, Peiping (China), Tsing Hua University.

Herr Prof. Dr. V. Lesný, Prag-Smichov, Zborovska 66.

Herr Dr. Martin Plessner, Priv.-Doz., Frankfurt a. M., Pestalozzistr. 3.

Herr Prof. Dr. Fritz Schachermayr, Innsbruck, Greilstr. 5 II, jetzt: Jena, Weinbergstr. 15.

Herr Priv.-Doz. Dr. Neach Schapiro, Chemiker, Kaunas/Litauen, Zana-vykug. 12.

Herr Dr. Alfons M. Schneider, Kaplan, Durmersheim (Baden), Speyerer Str. 568.

Herr Priv.-Doz. Dr. Friedrich Max Trautz, Berlin-Schöneberg, Innsbrucker Str. 37.

Herr Dr. Hans-Heinrich Vögele, Königsberg i. Pr. 9, Kastanienallee 5.

Herr Shingen Wakai, Bibliothek zu Taisho-Daigaku, Sugamo, Tokyo (Japan).

Herr Prof. Dr. A. S. Yahuda, London NW 3, 25 Elsworthly Road.

Verstorben:

Herr Prof. Dr. Moritz Sobernheim, Leg.-Rat, Charlottenburg 2, Steinplatz 2

Die bildliche Darstellung der Ka'ba im Islamischen Kulturkreis.

Mit zwölf Tafeln.

Von **Richard Ettinghausen.**

Die Ka'ba in Mekka ist seit langem Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen. Wir sind über die Stellung dieses Heiligtums im islamischen Weltbild, sei es im Gesetz, sei es in der Legende, genau informiert und kennen auch alle Phasen seiner Geschichte, wenigstens seit seiner Einbeziehung in den islamischen Kult. Es fehlt allein eine Untersuchung über die Frage, wie der Muslim die Ka'ba, die er nach einem Grundgesetz seiner Religion einmal in seinem Leben besuchen soll, nicht nur rein geistig erlebt, sondern auch bildlich erfaßt und wiedergibt. Diese Unterlassung ist um so erstaunlicher, als die Moschee mindestens seit dem 14. Jahrh. immer wieder dargestellt wurde, und uns auch eine ganze Anzahl solcher Bildzeugen erhalten geblieben ist. Zudem hat schon REINAUD diese Aufgabe im Jahre 1828 erkannt, als er die Vorliebe der Muslims für dieses Thema feststellte¹⁾; er ist aber bei dieser Bemerkung stehen geblieben und auch kein anderer hat sich seitdem mit dieser Frage beschäftigt. Im folgenden soll versucht werden, diese Lücke unserer Kenntnis von der Ka'ba zu schließen, die nach dem Berichte eines islamischen Kronzeugen, Ibn Baṭṭūṭa's, von solch wunderbarem Anblick und solch schönem Aussehen ist, daß sich die Sprache vergeblich um die Wiedergabe seiner Wunder bemüht und keine Beschreibung den vollen Umfang seiner Schönheit erfassen kann²⁾. Die Untersuchung stützt sich hierbei auf die bisher in den verschiedensten Werken publi-

1) M. REINAUD, *Description des Monumens musulmans du Cabinet de M. le Duc de Blacas*. Paris 1828. Band II, pag. 312.

2) Ed. DEFRÉMERY-SANGUINETTE. Paris 1893. Bd. I, pag. 311 f.



zierten Ka'ba-Darstellungen, die durch eine Reihe bisher unbekannter vermehrt werden konnten. Dieses Material stellt zwar nur einen Bruchteil der noch existierenden Bilder dar, genügt aber doch, um über die allgemeinen Vorstellungen der Muslime, besonders aber die der muslimischen Künstler prinzipiell Aufschluß zu geben¹).

Um die oft sehr frei gestaltenden Miniaturen, Fayencemaler, Teppichknüpfer, Metall- und Textilarbeiter zu verstehen, seien hier zunächst die einzelnen Bestandteile der Ka'ba beschrieben (Abb. 1)²). Sie hat, wie schon ihr arabischer Name besagt, die Form eines Würfels, dessen Ecken nach den vier Himmelsrichtungen weisen. Die Mauern, die auf einer niedrigen, etwas vorspringenden Unterlage (Šāḍarwān) stehen, sind vollkommen von einem Tuch (Kiswa) bedeckt, das in früheren Perioden rot, gelb, grün oder weiß sein konnte, seit osmanischer Zeit jedoch aus schwarzem Brokat besteht, in den die Glaubensformel hineingewebt ist. Diese Kiswa wird alljährlich zur Zeit der Wallfahrt erneuert und zwar wird die neue Bedeckung zunächst durch am Dache befestigte Schnüre vorhangartig aufgehängt, eine Maßnahme, die angeblich ergriffen wird, um das Tuch vor den Händen der Pilger zu bewahren³). In zweidrittel Höhe läuft um sie ein goldgesticktes Band (Ḥizām), das mit Qur'ān-Versen versehen ist. In der NO-Mauer befindet sich 2 Meter über dem Boden die an manchen Stellen mit vergoldetem Silber beschlagene Eingangstür zur Ka'ba, zu der man nur mit Treppen gelangen kann⁴). Die hölzernen Treppen werden im Bedarfsfall an die

1) Kurz vor dem Druck der vorliegenden Arbeit sind mir noch eine Reihe von Darstellungen in Londoner Besitz bekannt geworden, die ich leider nicht mehr abbilden und im Text genauer beschreiben konnte; ich habe aber nach Möglichkeit in Anmerkungen auf sie Bezug genommen.

2) Der Beschreibung liegt folgende Literatur zugrunde: in erster Linie Enzyklopädie des Islam s. v. Ka'ba (WENSINCK) und SNOUCK HURGRONJE, Mekka, Haag 1888, Bd. I und Tafelband; ferner BURCKHARDT, Reisen in Arabien, Weimar 1830; ALI BEY, Travels, London 1816.

3) Siehe Ibn Baṭṭūṭa, Vol. I, pag. 402.

4) Diese Tür war in vorislamischer Zeit in Bodenhöhe, so daß das von Sturmfluten herbeigeführte Wasser in das Gebäude fließen



Ka'ba herangeschoben; im allgemeinen stehen sie etwas abseits zwischen dem Tor der Banū Šaiba und dem Zamzamgebäude (s. u.). Der berühmte „Schwarze Stein“ (al-Ḥağar al-aswad) ist in der östlichen Ecke, 1 ½ Meter über dem Erdboden in das Gebäude eingesetzt. Ein wichtiger Bestandteil der Ka'ba ist ferner die vergoldete Regenrinne (Mizāb), die unter dem Rand der NW-Mauer herausspringt; sie hat einen Ablauf, den sogenannten „Bart des Mizāb“. Gegenüber der NW-Mauer, also dem Mizāb affrontiert, befindet sich eine halbkreisförmige 1 Meter hohe Mauer (al-Ḥaṭīm). Der Raum zwischen ihr und der Ka'ba, der al-Ḥiğr oder Ḥiğr Ismā'īl heißt, enthält angeblich die Gräber Ismaels und der Hagar. Um das Gebäude ist ein besonderes Pflaster kreisförmig herumgelegt (Maṭāf), auf welchem sich der Rundgang der Pilger (Ṭawāf) abspielt. Gegenüber der Tür hat es eine Senkung, die als al-Mi'ğan, „der Trog“ bezeichnet wird, weil hier Abraham und Ismael den zum Bau der Ka'ba nötigen Mörtel angerührt haben sollen. Um das Pflaster stehen 31 kleine Säulen; zwischen je zwei von diesen hängen 7 Lampen, die am Abend angezündet werden. Die Säulenreihe wird gegenüber der NO-Seite der Ka'ba durch ein Tor unterbrochen, das nach den Hütern des Heiligtums Bāb Banī Šaiba heißt. Zwischen diesem und der Ka'ba liegt ein kleiner Pavillon (Maqām Ibrāhīm), in dem sich der Stein befindet, auf dem der Stammvater während des Baus gestanden haben soll. Ebenfalls innerhalb der Säulenreihe, aber mehr nach der N-Ecke zu, steht die Kanzel (Minbar); die heute gebrauchte, ein Geschenk des Sultan Sulaimān vom Jahre 1549, hat die übliche Form: eine durch eine Tür unten abgeschlossene Treppe, die zu dem eigentlichen Predigtstuhl führt, über dem sich ein mit einem hohen Spitzdach bekröntes Türmchen befindet. Im Raum zwischen dem Maṭāf und den den Hof abschließenden Kolonnaden liegen vier Gebäude. Neben dem Bāb Banī Šaiba und gegenüber dem schwarzen Stein steht

konnte; erst als Muḥammad bereits im Mannesalter stand, wurde sie erhöht und war nur mit einer Leiter zugänglich. In dieser Lage ist sie seitdem, bis auf eine kurze Zeit am Ende des 7. Jahrh. unter dem Gegenkalifen 'Abd Allāh b. az-Zubair, verblieben.



das Zamzambrunnenhaus, über dessen flachem Dach sich nochmals ein kleiner kuppelbedeckter Pavillon erhebt. Hier unter dieser Qubba oder in der Nähe des Maqām Ibrāhīm stehen die Anhänger des šāfi'itischen Ritus beim Gebet. Der Standort der Ḥanbaliten ist das Gebäude gegenüber der SO-Mauer der Ka'ba (Maqām Ḥanbalī)¹⁾, der der Mālikiten eine gleichgebaute Ādikula gegenüber der SW-Mauer (Maqām Mālikī). Der ḥanafitische Maqām auf der NW-Seite ist größer als die beiden anderen und hat zudem ein aufgesetztes Stockwerk, eine Vorzugsstellung, die er der Zugehörigkeit der osmanischen Sultane zu diesem Ritus verdankt. Seine heutige Gestalt, die bereits eine Vereinfachung gegenüber zwei früheren Formen darstellt, stammt aus dem Jahre 1540. Bis in die achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts befanden sich in der Nähe des Zamzambrunnens zwei weitere Kuppelgebäude (al-Qubbatain), die die verschiedensten Utensilien enthielten. Von den Randkolonnaden her führen acht Pflasterwege, neben denen verschiedene Geräte, vor allem Krüge und Behältnisse, aufgestellt sind. Die Kolonnaden wurden 1572—77 bei einer Ka'ba-Restaurierung durch kleine Kuppeln und eine Zinnenreihe geschmückt. Schließlich ist noch zu bemerken, daß sich auf zwei Seiten des Haupthofes Nebenhöfe befinden, und daß der ganze Komplex sieben Minaretts hat.

Die Darstellungen der Ka'ba im islamischen Kulturkreis lassen sich ohne viel Mühe in drei Gruppen einteilen. In der ersten kommt es vor allem auf eine genaue Aufzeichnung des Heiligtums mit allen seinen Details an („topographische“ Darstellungen), in der zweiten ist die Ka'ba ein Bildvorwurf, bei dem in erster Linie künstlerische Momente eine Rolle spielen („malerische“ Darstellungen), während sie schließlich in der dritten zu einer symbolischen Figur geworden ist, die bei aller abkürzenden Darstellungsweise jeden Muslim ansprechen soll, und die überall angebracht werden kann („symbolische“ Darstellungen).

1) Der Maqām Ḥanbalī wurde in der 2. Hälfte des 19. Jahrh. aus Gründen der Symmetrie einige Schritte südlicher versetzt.



Gruppe A: Topographische Darstellungen der Ka'ba.

Beispiele:

1. Pilgerzeugnis in Rollenform für die Mekkapilgerin Maimūna bint Muḥammad b. 'Abd Allāh az-Zardālī aus dem Jahre 836 A. H. (1432 A. D.); früher im Besitz des Duc de Blacas, jetzt im British Museum, Add. 27566. Beschrieben (aber nicht abgebildet) in REINAUD, a. a. O. Bd. II, pag. 310—324. Abb. 2¹⁾.
2. Buchminiatur aus Muḥjī Lārī, Fütūḥ al-Ḥaramain; Persisches Pilgerbuch geschrieben 984 A. H. (1576 A. D.); früher Sammlung Ch. Moldebuque, New York. Mehrfarbige Tafel in A. MÜLLER, Der Islam im Morgen- und Abendland, Berlin 1885, Bd. I; einfarbige Abbildung in „Weltgeschichte“, herausgegeben von Pflugk-Hartung. Bd. III, pag. 147.
3. Buchminiatur aus einem Traktat über Mekka, geschrieben 990 A. H. (1582 A. D.), angeblich von JĀR MUḤAMMAD B. ĠĀN MUḤAMMAD BALḤĪ; früher Sammlung K. ZANDER; abgebildet in T. MANN, Der Islam, Abb. 18²⁾.
4. Silberstickerei in schwarzem Stoff auf Leinen, Ägypten, 16. Jahrhundert, früher im Besitz von E. GÉJOU, Paris, dann bei JACKSON HIGGS, New York. Beschrieben von E. BLOCHET, Note sur une tapisserie arabe du VIII^e siècle in JRAS. 1923 und KÜHNEL, Kritische Bibliographie, Islamische Kunst 1914—1927, Nr. 509 in Islam, Bd. XVIII. Abb. 3.
5. Fliesengemälde auf einer Platte, sogenannte Rhodos-Ware; Kleinasien, Isnik, datiert 1073 A. H. (1662 A. D.) Privatbesitz Berlin. Abb. 4.
6. Fliesengemälde, abgebildet in Description de l'Égypte, État moderne, Paris 1817, Planches tome II, Pl. GG, Nr. 13³⁾.

1) Hinweis auf den jetzigen Verbleib der Rolle und eine Photographie derselben verdanke ich der Freundlichkeit von Mr. J. V. S. WILKINSON, London.

2) Die Handschrift ist ferner besprochen in dem Versteigerungskatalog der Sammlung R. Zander, unter Nr. 431 (Versteigerung bei Frederik Muller and Cie., Amsterdam, 14. 5. 1914). Eine genauere Feststellung des Titels und Inhalts ist mir nicht mehr gelungen.

3) In der Zeichnung mit der Fliese bei PRISSE D'AVENNES, L'Art arabe, Paris 1877, Textbd., Abb. 46 identisch; sie soll sich auf der Zitadelle von Cairo im „Divan des janissaires“ befinden.



7. Fliesengemälde auf 6 Platten, Kleinasien, Isnik, 17. Jahrh.; Sammlung A. E. Benachi, Alexandrien; abgebildet bei G. MIGEON, Exposition d'Art Musulman, Alexandrie 1925, Tafel 24 b¹⁾.
8. Fliesengemälde, verfertigt von Muḥammad aš-Šāmī im Jahre 1139 A. H. (1726 A. D.) Musée Arabe, Cairo. Abgebildet in M. HERZ, Catalogue des Monuments dans le Musée Nationale de l'Art arabe, Cairo 1895, Nr. 167, Tafel XVIII, in MANN, a. a. O. Abb. 20 usw. Abb. 5.
9. Fliesengemälde auf 12 Platten, Ende 18. Jahrhundert, abgebildet in PRISSE D'AVENNES, a. a. O. Planches, Bd. II, Tafel CXI²⁾.

Wie diese Aufstellung zeigt, umfaßt die Gruppe A zunächst Miniaturen, die sich in Gebets- und Wallfahrtsbüchern, vor allem in beschreibenden und preisenden Abhandlungen über die heiligen Städte des Islam befinden. Eine zweite Kategorie stellen die Fliesengemälde dar; sie sind ursprünglich als Wanddekorationen — unter Umständen zusammen mit entsprechenden Darstellungen der Moschee in Medīna³⁾ — in Häusern und Palästen verwandt worden, um den Bewohnern die heiligsten Stätten ihrer Religion vorzuführen⁴⁾. In einzelnen Fällen mögen sie an der Qibla-Wand angebracht gewesen sein, so daß Bild und Gebetsrichtung den Gläubigen bei seinem Gebet zum Bait Allāh führten⁵⁾. Die ursprüngliche Bedeutung

1) Andere Fliesen dieser Art im Louvre, im Victoria- and Albert-Museum, (427—1900) und anderen größeren Sammlungen.

2) Ka'ba-Bilder dieses späten, „europäischen“ Stils finden sich oft in Handschriften von Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Sulaimān al-Ġazūlī's Andachtsbuch *Dalā'il al-Ḥairāt*, meist zusammen mit einer Miniatur der Moschee in Medīna.

3) Siehe MIGEON, Exposition, Tfl. 24 a und b.

4) al-Ghuzālī († 1412) berichtet in seinem *Maṭālī' 'l-budūr*, ed. Cairo, II, pag. 283f., daß sogar in der Großen Moschee in Damaskus eine derartige Ka'ba-Darstellung zu sehen war. Es handelte sich um ein farbenreiches Mosaikgemälde über dem Mihrāb, dem sich rechts und links Bilder von anderen berühmten Heiligtümern anschlossen. C. J. LAMM hat zuerst auf diese Stelle aufmerksam gemacht (Mittelalterliche Gläser . . . Berlin, 1930, Bd. I, pag. 484).

5) Diese Fliesen haben eine Parallele in den mit dem salomonischen Tempel geschmückten jüdischen Mizrah-Schildern, die ebenfalls die Gebetsrichtung angeben.



der unter Nr. 4 angeführten Stickerei ist nicht mehr ersichtlich¹⁾.

Bei allen diesen Darstellungen erstrebt der Künstler eine möglichst genaue Wiedergabe der verschiedenen Baulichkeiten im Moscheebezirk. Er sucht jedes einzelne von ihnen von seiner anschaulichsten Seite her und mit all seinen charakteristischen Details zeichnerisch zu erfassen. Künstlerische Momente spielen hierbei naturgemäß keine große Rolle. Deutlichkeit im einzelnen ist das eigentliche Ziel, dem man in noch einigen Fällen durch Beischriften näher zu kommen sucht. Allerdings kann sich die Freude am Detail und der genauen Bestimmung auch negativ auswirken, wenn der Künstler nicht mehr genau informiert ist. In diesen Fällen entstehen Gebäude, die es in Wirklichkeit nie gegeben hat; andere werden falsch dargestellt oder rücken an eine verkehrte Stelle, wobei sie noch gelegentlich falsche Bezeichnungen erhalten können.

Bei der Lösung der Aufgabe, den Ka'ba-Komplex möglichst genau darzustellen, werden zwei verschiedene Wege beschritten. Die erste Methode hat bei aller Primitivität so etwas wie einen wissenschaftlich-objektiven Charakter. Um die Gesamtsituation der Moschee und jedes einzelne Detail aufzuzeigen, wird der Moscheehof in Aufsicht, die einzelnen Gebäude jedoch in Ansicht wiedergegeben. Außer diesen beiden Aufnahmeebenen ist noch eine dritte mehr oder minder

1) Angeblich soll es sich bei dieser Stickerei um ein Stück aus dem Grabe Hārūn ar-Rašīds in Tūs handeln, was schon aus stiltechnischen Gründen unmöglich ist. — Eine weitere Verwendung eines Ka'ba-Bildes aus dieser Gruppe zeigt ein Qibla-Feststellungsmesser in der Sammlung A. Chester Beatty, London (T. 30). Das Instrument, das in der Türkei in der Mitte des 18. Jahrh. hergestellt wurde, besteht aus einer außen und innen bemalten und vergoldeten Lackbüchse, deren eine Innenplatte eine im „europäischen“ Stil gehaltene Ka'ba-Darstellung zeigt, während auf der anderen eine Weltkarte aufgemalt ist; auf dieser Karte ist ein Kompaß befestigt, sowie an der Stelle Mekkas eine bewegliche Nadel, mit deren Hilfe und unter Verwendung von Ortslisten die Gebetsrichtung festgestellt wird. Ein zweites derartiges Instrument, bei dem das Mekkabild und die Weltkarte übereinander auf einem Brett aufgemalt sind, befindet sich als Leihgabe von Mrs. Ruffer in der Bibliothek der Royal Geographical Society, London.



deutlich sichtbar, von der man allerdings nicht die äußere Erscheinung, sondern die innere Rangordnung zu erfassen sucht. Die verschiedenen Gebäude, Minaretts, Wasserkrüge usw. werden nämlich derart gezeichnet, daß sie auf das hindeuten, was als das Wichtigste im Moscheeraum aufgefaßt werden soll, d. h. auf das Ka'ba-Gebäude in der Mitte des Hofes (s. Abb. 4).

Die perspektivische Darstellung der Ka'ba, bei der man den Moscheehof von einem sehr hochgelegenen Standpunkt aus erblickt, ist der zweite Weg der topographischen Schilderung. Er führt nicht zu der gleichen Klarheit und Eindeutigkeit, wie der soeben skizzierte, zumal die Gesetze der Perspektive nicht beherrscht werden¹⁾. Wie Abb. 5 zeigt, ist man gerade noch imstande, den Ka'ba-Kubus richtig zu zeichnen, während man schon bei der Darstellung kuppelbekrönter Gebäude und erst recht bei der Wiedergabe der den Hof umgebenden Säulenhallen versagt. In den von europäischen Bildern beeinflussten Darstellungen 8 und 9, die die ganze Stadt Mekka aufzeigen, ist das zeichnerische Können besser, das Ganze wirkt aber viel weniger originell und hat die orientalische Note fast ganz verloren.

Eine Detailbeschreibung der einzelnen Bilder erübrigt sich, da sie im großen und ganzen übereinstimmen und sich alle möglichst genau an das Vorbild halten. Allerdings finden sich hier und da darstellerische Mängel: in A 6 ist der Kolonnadenhof nicht besonders eingezeichnet, in A 4, 5 und 6 fehlt der Šādarwān, weiterhin vermißt man in A 4, 5 und 8 die besondere Betonung des Maṭāṭpflasters, das sonst durch Plattenzeichnung oder durch eine andere Farbe markiert wird, und schließlich fehlen in einigen Fällen das Bāb Banī Šaiba, die Treppe oder anderes. Darüber hinaus gibt es fehlerhafte Darstellungen selbst bei wichtigen Details; so ist etwa in A 5 und 6 die Türe der Ka'ba zur ebenen Erde eingebaut, in A 6 und 7 gibt es keinen, bzw. einen falsch gezeichneten Mizāb und in A 4 ist der halbkreisförmige Ḥaṭīm vor die Nordecke, in A 8 sogar vor die Ka'ba-Türe gerutscht. Bei aller scheinbaren

1) Die perspektivische Zeichnung wird übrigens auch in A 7 bei der Darstellung der Ka'ba trotz des sonst gebrauchten Aufsicht-Ansicht-Prinzips zu Hilfe genommen.

Genauigkeit und Berücksichtigung von Details sind einige Fliesen sogar höchst irreführend. So sind in A 7 die Unterschriften gelegentlich falsch angegeben (z. B. bei den Qubbatain) oder überhaupt mißverstanden (z. B. Mamzam, statt Zamzam), dann sind einzelne Bauten völlig frei wiedergegeben (Maqām der Mālikiten) bzw. miteinander verwechselt (der Maqām der Ḥanbaliten mit dem der Ḥanafiten). Andererseits findet man aber auch in der Gruppe A Details, die man anderwärts vergeblich suchen müßte, z. B. den Trog (A 1, 2, 3, 4, 7, 9), die Qubbatain (A 1, 2, 3, 5, 6, 7, 9) und die im Moscheehof aufgestellten Vasen mit Zamzamwasser (A 5, 6, 9).

Zur Gruppe A gehören einige charakteristische Beischriften. In der Fliese vom Jahre 1662, die in dieser Reihe den orthodoxen Standpunkt wiedergibt, findet man eine auf die Ka'ba bezügliche Qur'ānstelle mit dem Gebot der Wallfahrt; in etwas kürzerer Form ist sie auch in dem Pilgerzeugnis von 1432 enthalten: „Das erste Haus, das für die Menschen gegründet wurde, ist das in Bakka¹⁾, ein gesegnetes (Haus) und eine Leitung für die Menschen; in ihm sind deutliche Zeichen: der Maqām Ibrāhīm. Wer es betritt, ist sicher. Allāh gegenüber sind die Menschen zur Pilgerfahrt zum Hause verpflichtet, wer den Weg zu ihm machen kann.“ (Sure 3,90—91)²⁾. Dem steht in 6 und 8 die sufische Anschauung entgegen, die dem Besuch der Ka'ba im Vergleich zur mystischen Hingabe und inneren Schau nur geringen Wert beimißt:

Gib das Herz hin, denn es ist die größte Pilgerfahrt!

Ein Herz ist besser als tausend Ka'bas.

Die Ka'ba ist zwar die Gründung des Gottesfreundes, des
Sohnes Azars (Ibrāhīms),

Das Herz aber der Schauplatz des größten Majestätischen!³⁾

1) Nebenform für Mekka, schon bei griechischen Autoren gebraucht; siehe BÜHL, Das Leben Muhammads, pag. 103, Anm. 8.

2) Die auf S. 116, Anm. 1 erwähnte Fliese des Victoria and Albert-Museums enthält noch abschließend den Vers 92: Wer aber ungläubig ist, wahrlich Allāh kann die Menschen entbehren.

3) Trotzdem diese Verse, die in A 8 verstümmelt wiedergegeben sind, das Gepräge von Rūmī's Mathnawī zeigen, sind sie nach einer

A 7 enthält einen türkischen Vers, der jedoch vom Maler nicht verstanden wurde und dessen korrupte Form eine völlige Deutung nicht mehr zuläßt.

Beim Vergleich der einzelnen Beispiele der Gruppe ergibt es sich ohne weiteres, daß einige Darstellungen eng zueinander gehören. Am nächsten stehen sich die beiden Miniaturen von 1576 und 1582, die nur in wenigen Kleinigkeiten voneinander abweichen. An sie erinnert bis zu einem gewissen Grade die Fliese A 7 und das Pilgerzeugnis. Engste Beziehungen haben schließlich die Fliesen 5 und 6, was sich schon in einem solch auffälligen Detail, wie den paarweise aufgestellten Vasen für das Zamzamwasser ergibt.

Gruppe B: Malerische Darstellungen der Ka'ba (Buchminiaturen).

Beispiele:

1. NIZĀMĪ, ḤAMSA, geschrieben 823 A. H. (1420 A. D.) in Šīrāz. Staatliche Museen, Berlin, Islamische Kunstabteilung J 4628, fol. 305, siehe E. KÜHNEL, Die Baysonghur Handschrift der Islamischen Kunstabteilung, in „Jahrbuch der Preußischen Kunstsammlungen“ 1931. Abb. 6.
2. —, —, geschrieben 846 A. H. (1442 A. D.) und später (ca. 1493) wahrscheinlich von Behzād u. a. ausgemalt, British Museum Add. 25900, fol. 114 b; abgebildet in G. MIGEON, Manuel d'Art musulman, Paris 1927, Bd. I, Abb. 34. Abb. 7.
3. —, —, geschrieben 1488 A. D. in Šīrāz; ehemals Sammlung Heilbronner, Paris. Abb. 8.
4. —, —, geschrieben 1571 A. D., ehemals Sammlung Demotte, Paris. Abb. 9.
5. —, —, geschrieben 1597 A. D., Sammlung M. Vignier, abgebildet in G. MARTEAU und H. VEVER, Miniatures persanes, Paris 1913, Bd. II, Tafel CI, Nr. 125.
6. —, —, geschrieben 1624 A. D. und ausgemalt von Ḥaidar

Information von Prof. R. A. NICHOLSON, für die ich ihm zu Dank verpflichtet bin, noch nicht in den älteren Handschriften enthalten. Eine dritte Fliese mit diesen Versen war auf der Islamischen Kunstausstellung in Alexandria 1925 zu sehen, falls nicht diese von M. MEYERHOF in Islam XVI (1927), pag. 151 erwähnte Darstellung mit A 7 identisch ist.



Qulī, Isfahān; Bibliothèque Nationale, Paris; abgebildet in BLOCHET, *Musulman Painting*, London 1929, Tafel CLXIII.

7. —, —, geschrieben 1247 A. H. (1832 A. D.) in Kurdistān. Berlin, Preußische Staatsbibliothek Ms. Or. Minutoli 154, fol. 105 b. Abb. 10.

In allen diesen Miniaturen, die nur einen Bruchteil von der Menge dieser häufigsten Ka'ba-Darstellungen bilden, wird die Wallfahrt Mağnūns aus „Lailā und Mağnūn“ wiedergegeben. Er nähert sich hier mit seinem Vater oder einer größeren Anzahl von begleitenden Personen der Ka'ba, um den Ring an deren Tür hilfesuchend zu ergreifen¹⁾.

8. Rašīd ad-Dīn, Ğami' at-Tawārīḫ, geschrieben 707 A. H. (1306 A. D.) Edinburg, University Library, Arabic Nr. 20, fol. 47; abgebildet in T. W. ARNOLD, *Painting in Islam*, Oxford 1928, Tafel XIX b.

Dargestellt ist jene Legende aus der heiligen Geschichte der Stadt Mekka, nach der Muḥammad der Auftrag zu teil wurde, bei dem Wiederaufbau der Ka'ba nach einer Überschwemmung den schwarzen Stein an seinen alten Platz zu bringen.

9. Anthologie, geschrieben 813 A. H. (1410 A. D.). British Museum, Add. 27, 261, fol. 362 b und 363 a; nur dieser zweite Teil abgebildet in F. R. MARTIN, *The Miniature Painting and Painters of Persia, India and Turkey*, London 1912, Bd. II, Tafel 53 c.

Die Miniatur befindet sich in dem Teil der Anthologie, der die religiösen Gesetzesvorschriften nach Abū Ḥanīfa enthält, und zeigt eine Pilgergruppe in dem Moscheehofe²⁾.

1) In einer Miniatur der Sammlung A. Chester Beatty, London (ehemals Slg. V. Goloubew) Nizāmī, P. 42, fol. 100 a, geschrieben 1463, ist die Szene etwas anders dargestellt. Statt wie sonst eine Handlung, die Ringergreifung durch Mağnūn, vorzuführen, wird eine psychologische Situation zu erfassen gesucht: durch Gebärde und Gesichtsausdruck wird die Spannung der Pilger gezeigt, die voller Erwartung sind, ob die Berührung der Ka'ba dem Kranken die gewünschte Heilung gebracht hat. Auch sonst weicht diese Miniatur von den üblichen Schemata ab, z. B. dadurch, daß der Miniator die Ka'ba halb durch eine goldene Wolke verhüllt.

2) Der bisher unbekannte linke Teil der Miniatur enthält ein paar weitere mekkanische Häuser, vorn von der Stadtmauer eingefasst, an

10. Niẓāmī, Ḥamsa, geschrieben 900 A. H. (1495 A. D.) für Sultān 'Alī Mirzā Barlās von Samarqand. British Museum Or. 6810, fol. 5b; abgebildet bei F. R. MARTIN und T. W. ARNOLD, The Niẓāmī Manuscript..... in the British Museum Or. 6810, Wien 1926, Tafel 5. Abb. 13.

Diese Miniatur zu Maḥzan al-Asrār zeigt die nächtliche Himmelfahrt Muḥammads auf dem Fabeltier Burāq (Mi'rāğ) in dem Augenblicke, wie er über der Ka'ba schwebt.

11. Ishāq b. Ibrāhīm al-Niṣāpūrī, Qiṣaṣ al-anbijā', geschrieben 984 A. H. (1577 A. D.). Berlin, Preußische Staatsbibliothek, Ms. Diez A, Fol. 3, fol. 46a.

Dargestellt ist das Gebet Ibrāhīms und seiner Söhne vor der Ka'ba.

- 12/13. Dastān-i-Amīr Ḥamza, Indien, 2. Hälfte des 16. Jahrh. London, Victoria and Albert-Museum; abgebildet in H. GLÜCK, Die indischen Miniaturen des Ḥaemzae-Romans, Wien o. J. Abb. 1 und 4.

Das erste Blatt schildert die Ereignisse bei der Geburt Muḥammads, besonders das Herabstürzen der heidnischen Götterbilder und die Freude der Meerestiere über das Erscheinen des Propheten, das zweite die Begrüßung des von einem Feldzuge heimkehrenden Amīr Ḥamza durch seinen Vater. In beiden Fällen ist im Hintergrund ein Teil der Stadt Mekka mit der Ka'ba wiedergegeben.

14. Mīrḥwānd, Rauḍat aṣ-Ṣafā, Persien, ca. 1600; Besitzer: Luzac & Co., London; farbig abgebildet bei ARNOLD a. a. O. Tafel XXIa.

Muḥammad hebt auf dieser Miniatur, die eine Episode nach der Eroberung Mekkas durch den Propheten darstellt, seinen Neffen 'Alī auf seine Schultern, damit er die auf dem Dache der Ka'ba befindlichen Götzenbilder herabstoße.

- 15/16. Sultān Ḥusain Baiqarā, Mağālīs al-'Uṣṣāq, fol. 33a und 84a, Persien, Anfang des 17. Jahrh., Sammlung Prof. Dr. F. SARRE, Berlin. Abb. 14 und 15¹⁾.

die sich dann ein Felsmassiv anschließt; die ganze mittlere Partie der Miniatur füllt eine hügelige Wüstenlandschaft aus, in der einige prächtige Zelte und Kamele der Pilger sichtbar sind.

1) Für die gültige Erlaubnis, diese beiden Miniaturen hier erst-

Szenen aus dem Leben der Asketen Ibrāhīm Adham und Šaiḥ Šan'ān, beide im Moscheehof von Mekka spielend.

17. Bādīl (Mīrzā Muḥammad Rafī' Ḥān), Ḥamla-i-Ḥaidarī, Biographie des Propheten und der ersten Khalifen, Indien, 1175 A. H. (1761 A. D.) fol. 173 a, Museum für Völkerkunde, Indische Sammlung, Berlin IC 24341. Abb. 17¹⁾.

Die Miniatur stellt die 'Umra vom Jahre 7 der Hiğra (629 A. D.) dar; unter den Pilgern befinden sich Muḥammad auf einem Reitkamel und 'Alī, denen der Maler aus religiöser Ehrfurcht die Gesichter mit Schleiern verhüllt hat, um nicht zu sehr gegen das Bilderverbot zu verstoßen. In der gleichen Hs. befinden sich noch zwei weitere Ka'ba-Darstellungen: eine auf fol. 194 b, die die Szene der Umkreisung nach der Eroberung Mekkas schildert und mit fol. 173 a bis auf die schwere Rüstung der Pilger übereinstimmt und eine auf fol. 195 b, die den gleichen Vorwurf wie die oben unter B 14 angeführte Miniatur behandelt. Die Ka'ba ist hier ganz primitiv als ein schwärzlicher, sich nach oben verjüngender Turm ohne jedes weitere Bauwerk in eine Landschaft gestellt.

War in der Gruppe A die Wiedergabe der Ka'ba nach der inhaltlichen Seite hin gebunden, so kann hier die künstlerische Phantasie ganz nach Gutdünken verfahren, denn das Bild des Heiligtums ist nicht mehr Zweck der Darstellung, sondern nur noch architektonische Kulisse, vor der sich die eigentliche Handlung abspielt. Damit sind alle Möglichkeiten der Schilderung prinzipiell offen, der Künstler kann ergänzen und fortlassen, er kann sich weitgehend an das Vorbild halten, es aber

malig veröffentlichen zu dürfen, habe ich Herrn Prof. Dr. SARRE herzlichst zu danken. Ebenso bin ich Herrn Prof. Dr. TAESCHNER, Münster, für die freundliche Überlassung der Photographien von B 3 und 4 zu Dank verpflichtet.

1) Zu dieser Prophetenbiographie siehe RIEU, Catalogue of the Persian Mss in the British Museum, Bd. II, pag. 704f.; PERTSCH, Verzeichnis der persischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin, Nr. 556 und 557; MAULAVI ABDUL MUQTADIR KHAN SAHEB, Catalogue of the Arabic and Persian Mss in the Oriental Public Library at Bankipore, Bd. III, Nr. 374—377 (die Handschriften 375 und 376 enthalten dort ebenfalls Miniaturen).



auch vollständig umbilden und in eine fremde Umgebung setzen. In den meisten Fällen bleibt allerdings ein festes Urbild, in das nur verschiedenartige Details eingefügt werden; aus der Verwendung dieser Details kann herausgelesen werden, was dem jeweiligen islamischen Künstler an der Ka'ba wesentlich erschien, bzw. was sich so unumgänglich mit dem Begriff „Ka'ba“ verband, daß es dargestellt werden mußte. Nur in wenigen Fällen sind Einzelheiten von dem Text, den die betreffende Miniatur illustrieren soll, direkt vorgeschrieben. Das wichtigste Beispiel hierfür ist der Ring an der Tür der Ka'ba, den Maġnūn ergreift, und der sich sonst nur gelegentlich findet. In fast allen Beispielen wickelt sich die Handlung unmittelbar vor der Ka'ba ab, die sich darum im Mittelpunkt des Bildes befindet und so trotz aller summarischen Behandlung eine gewisse Wichtigkeit erhält. Im Ḥamza-Roman erscheint sie allerdings nur klein in der Architekturkulisse des Hintergrundes, um diese zum Stadtbild von Mekka zu erklären; sie übt damit die gleiche Funktion aus, wie auf den abendländischen Passionsbildern der (mit der Grabeskirche gleichgesetzte) Zentralbau des Felsendoms in bezug auf die Stadt Jerusalem.

Bevor wir uns den einzelnen Ka'ba-Darstellungen zuwenden, müssen wir eine kleine Gruppe als Sondererscheinungen beiseite stellen, da sie infolge ihrer phantastischen Ausführung aus dem allgemeinen Rahmen herausfallen. Wir müssen sie erwähnen, weil die Tatsache, daß die charakteristische Gestalt der Ka'ba aufgegeben werden kann, für die Labilität der allgemeinen Vorstellung spricht. In den Niẓāmī's von 1597 und 1832 sowie der Bāḍil-Handschrift fol. 195 b ist immerhin noch eine letzte Verbindung mit der wahren Gestalt vorhanden, trotz des hohen eckigen Unterbaus und des vorspringenden Giebeldachs oder einer krönenden Kuppel und anderer Eigenheiten; in dem Moscheebau der Qīṣāṣ al-anbijā' (B11) ist jedoch jegliche Erinnerung an das Vorbild verschwunden¹⁾.

1) Eine ebensolche Aufgabe des eigentlichen Ka'ba-Bildes findet sich in der Miniatur „Sikandar bei der Ka'ba“ in einer Anthologiehandschrift, geschrieben in Širāz oder dem westlichen Persien zwischen 838 und 840 A. H. (1434—36 A. D.) der Sammlung A. Chester Beatty, London



Abgesehen von diesen Fällen haben alle anderen Darstellungen den altvertrauten Würfelbau und in ihm die hochgelegene Tür, die ein- oder zweiflügelig, viereckig oder bogig gezeichnet wird. Allerdings ziehen nur wenige Miniaturen die Konsequenz, daß sie auch eine Leiter abbilden, mit deren Hilfe man zu dieser Tür gelangen kann. Die Zeichnung der Leiter scheint ein außerordentlich schwieriges Problem gewesen zu sein, mit dem auch die wenigen, die sich an ihm versucht haben, nicht fertig geworden sind. Wählte man einen Treppenaufbau, so gelang es nicht, ihn perspektivisch zu erfassen; nahm man aber bloß eine einfache Sprossenleiter, so versagte man, wenn man das Gerät richtig in den Raum stellen wollte. Eine gleiche Bedeutung wie der Türe kommt dem „Schwarzen Stein“ seltsamerweise nicht zu, denn er fehlt in vielen Fällen und ist in anderen falsch plazierte. In Nr. B 9 ist er bloß auf einer verkehrten Seite zu suchen, während in Nr. B 7 und B 1 die Künstler von ihm eine solch unklare Vorstellung gehabt zu haben scheinen, daß sie ihn in die umgebende Halle, bzw. mitten in das freie Feld setzen. Die fast zweitrangige Bedeutung des „Schwarzen Steines“ wird weiterhin durch die Tatsache beleuchtet, daß der Mizāb unter Umständen sogar dann eingezeichnet wird, wenn man auf die Darstellung des Ḥaġar al-aswad verzichtet. Diese Variante finden wir bezeichnenderweise gerade bei Behzād und Ḥaidar Qulī, sowie auf einer „Zauberschale“ der Gruppe C, so daß wir mit einer ganz bewußten Einstellung rechnen dürfen. Andererseits erklärt sich die Beliebtheit des Mizāb aus der kultischen Bedeutung, die ihm allgemein von den Gläubigen beigemessen wird. Das

(P. 36, fol. 223b). Dort ist das Heiligtum als eine sehr reich dekorierte, frontal gesehene Architektur wiedergegeben, die keinerlei Beziehungen zum Urbild verrät.

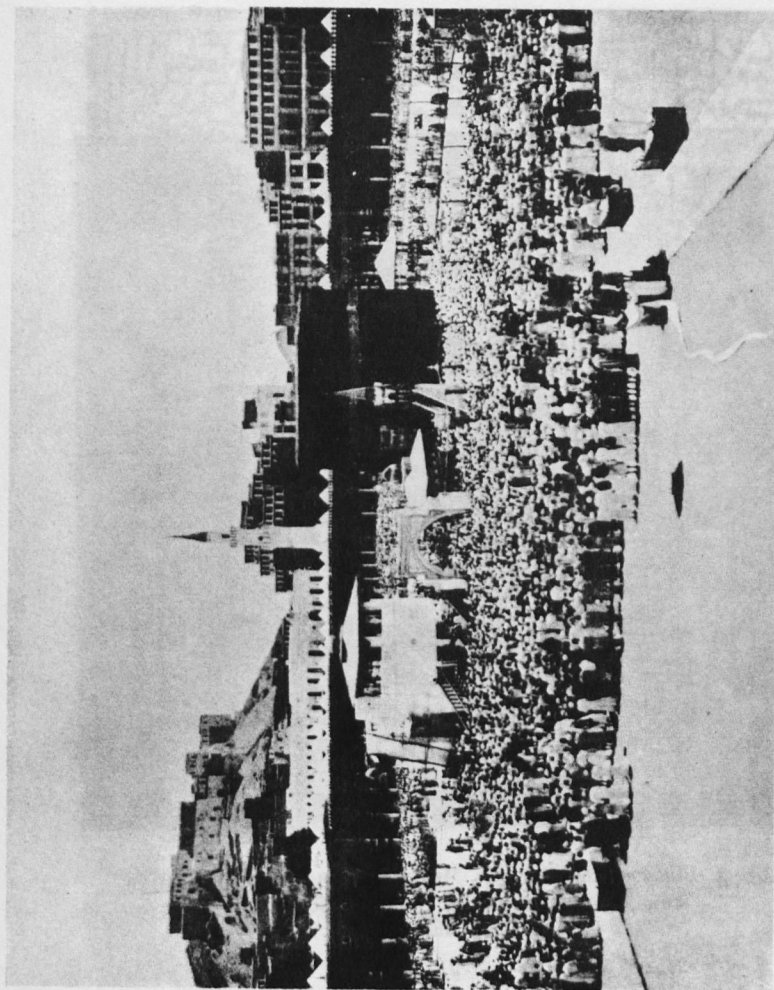
Die Labilität der Ka'bavorstellung läßt sich auch bei den sich mehr an die Wirklichkeit haltenden Miniaturen feststellen. Sowohl der Ḥamza-Roman, wie die SARRE'sche Hs. von Maġālis al-'Uššāq enthalten je zwei Darstellungen des Heiligtums, von denen jedesmal die erste anders als die zweite ist. Bei den indischen Miniaturen ist der erhebliche Unterschied allerdings vielleicht damit zu erklären, daß die Miniaturen von zwei verschiedenen Künstlern der Werkstatt hergestellt wurden.

Gebet unter ihm wird erhört und gilt als so wirkungsvoll, daß es den Betenden so rein macht, wie er am Tage seiner Geburt war¹⁾. Auf vielen Miniaturen ist die gemusterte Kiswa ein malerisch außerordentlich wirkungsvolles Motiv; sie wird öfters emporgerafft dargestellt, wobei sich dann der bunte Futterstoff gegen Farbe und Zeichnung der Außenseite kontrastreich abhebt. Als belebendes Motiv kommt meist der *Ḥizām* hinzu, der als ornamentiertes Band, bzw. als Schriftfries in zwei Drittel Höhe oder als oberer Abschluß des Gebäudes angebracht ist. Gelegentlich steht die Ka'ba richtig innerhalb des *Maṭāfs*, der sich als Kreis um das Gebäude legt. Der halbkreisförmige *Ḥaṭīm* taucht einige Male auf, allerdings immer auf der verkehrten Seite; in vier Fällen finden wir die Säulenreihe um das Heiligtum, und auch der Minbar ist einmal vertreten. Wenn wir schließlich noch auf die meist angedeutete, abschließende Hofmauer mit Bogengliederung und Minaretts verweisen, sind die charakteristisch dargestellten Baulichkeiten voll aufgezählt; was sich sonst noch an pavillonartigen Gebäuden findet, beruht auf keiner festen Vorstellung und ist demnach nicht eindeutig zu bestimmen.

Die Miniatur der *Bāḍil*-Handschrift (B 17) ist hier besonders zu erwähnen, da sie aus dem üblichen Schema herausfällt. Ihrem Aufbau nach gehört sie eigentlich zu den „topographischen“ Ka'ba-Darstellungen, weil sie ganz auf künstlerische Umdeutungen zugunsten einer klaren Situationschilderung der Moschee verzichtet. Durch die Einbeziehung des Pilgerzugs hat der Künstler aber doch kundgegeben, daß er eine Handlung beschreiben will, er also mehr beabsichtigt, als die bloße topographische Bestandsaufnahme, wie sie die erste Gruppe erstrebt. Die Darstellung der Moschee in dieser Miniatur gehört zu jenen Bildern, die eine genaue Wiedergabe des Gesamtplans und der Einzelheiten nur vortäuschen. Wir finden zwar erstaunlich viele der charakteristischen Details (*Mizāb*, *Ḥaṭīm*, Türgriff, Minbar, die den *Maṭāf* umgebenden Säulen, mit den zwischen ihnen aufgehängten Lampen,

1) Ibn Baṭṭūṭa, I, pag. 312; CAID BEN CHÉRIF, *Aux villes saintes de l'Islam*, Paris 1919, pag. 75.





Nach Snouck-Hurgronje, Mekka

Abb. 1. Photographische Aufnahme der Ka'ba.

Gebet unter ihm wird erhört und gilt als so wirkungsvoll, daß es den Betenden so rein macht, wie er am Tage seiner Geburt



Abb. 2. Pilgerzeugnis für die Mekkapilgerin Maimūna bint Muḥammad vom Jahre 1432 (Ausschnitt).
Britisches Museum.

1) Ibn Battuta, I, pag. 512; Cam. des. Caire. Aus einer Reise in die Plaine, Paris 1919, pag. 76.

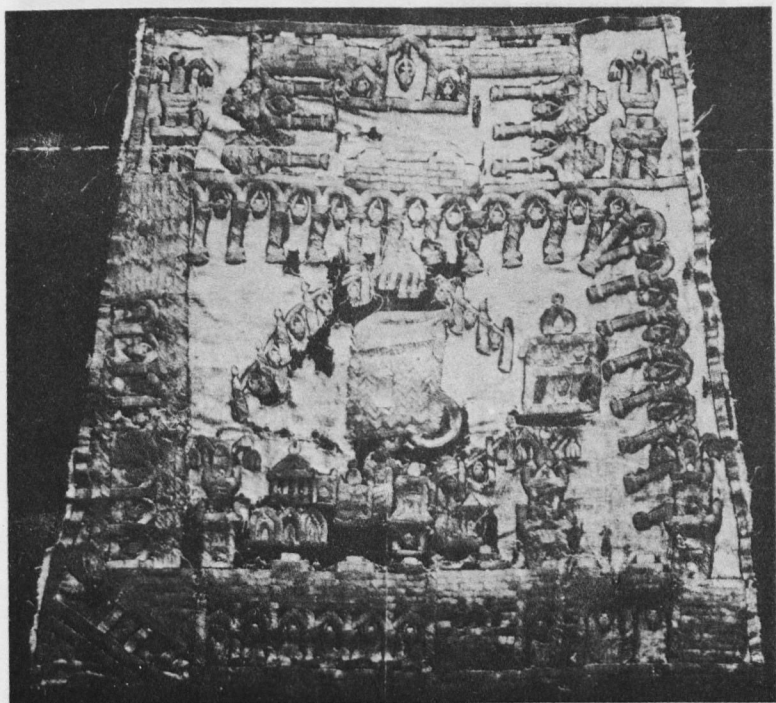


Abb. 3. Silberstickerei, Ägypten, 16. Jahrhundert.
New York, Jackson Higgs.



Abb. 4. Fliesengemälde, Kleinasien, 1662.
Berlin, Privatbestiz.



Abb. 5. Fliesengemälde,
verfertigt von Muḥammad aš-Šāmī, 1726.
nach Viet.
Cairo, Musée Arabe.

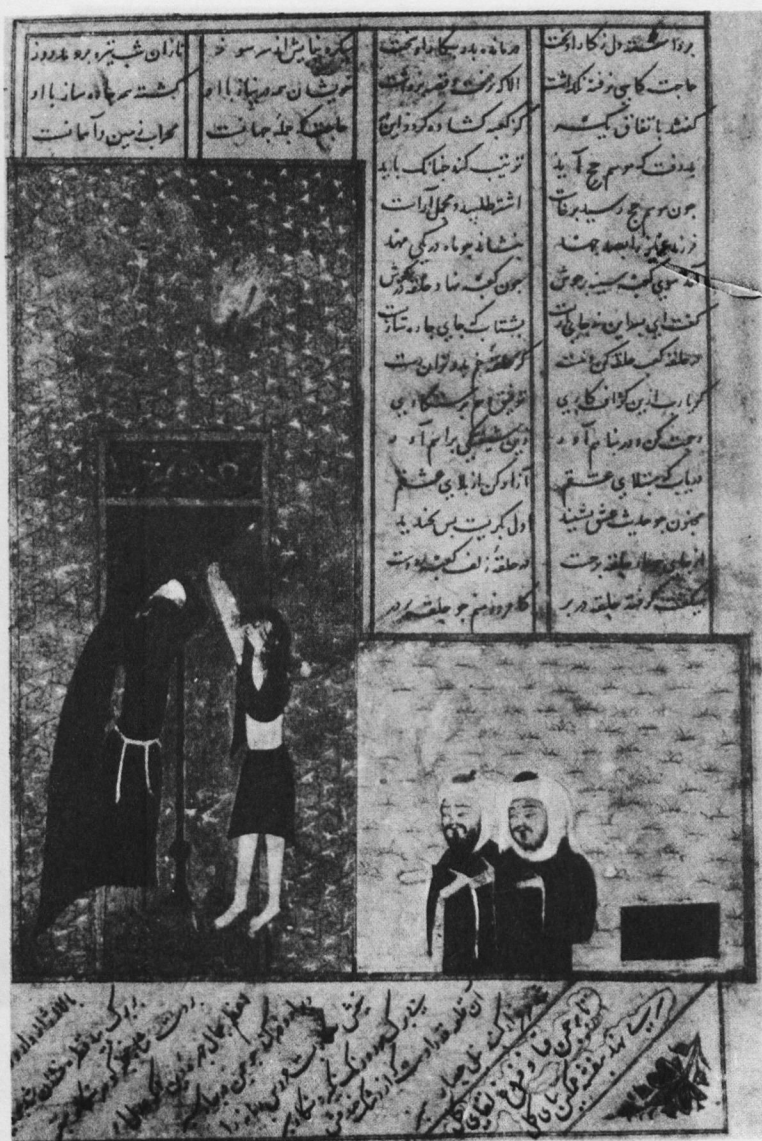


Abb. 6. Miniatur aus einer Nizāmī-Handschrift vom Jahre 1420.
Berlin, Islamische Kunstabteil. d. Staatl. Museen.



Abb. 7. Miniatur aus einer Nizāmi-Handschrift,
gemalt von Behzād im Jahre 1493.
Britisches Museum.



Abb. 8. Miniatur aus einer Nizāmi-Handschrift vom Jahre 1488.
Früher Paris, Heilbronner.

Abb. 8. Miniatur aus einer Nizāmi-Handschrift vom Jahre 1488.
Früher Paris, Heilbronner.



Abb. 9. Miniatur aus einer Nizāmī-Handschrift vom Jahre 1571.
Früher Paris, Demotte.

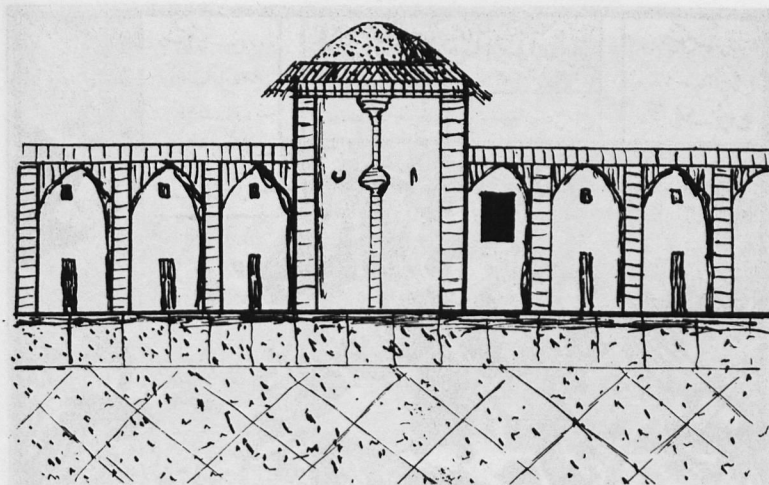
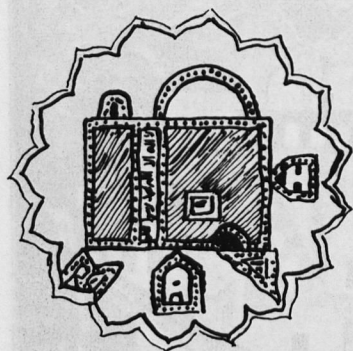


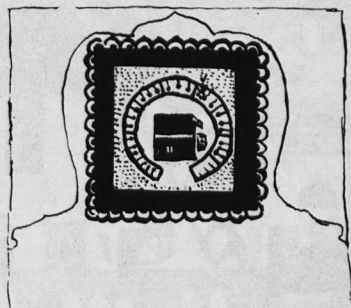
Abb. 10. Ka'ba-Darstellung in einer Nizāmī-Handschrift
vom Jahre 1832.

Berlin, Preußische Staatsbibliothek.



nach Adler.

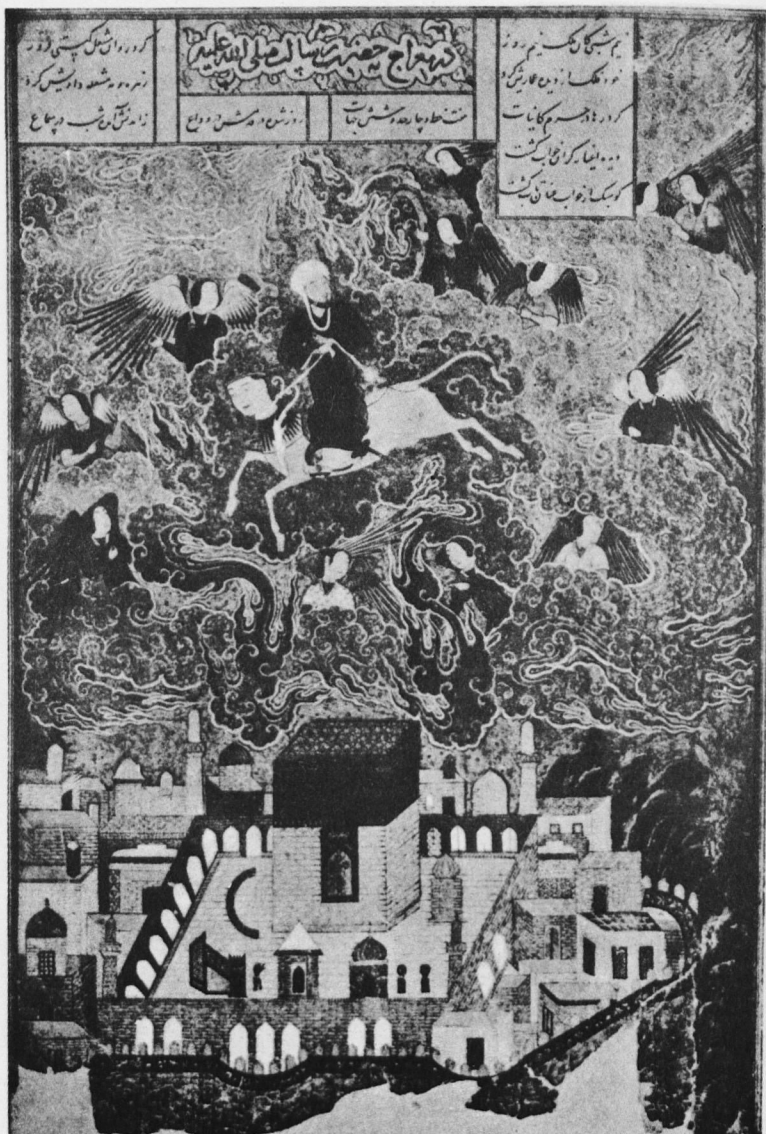
Abb. 11. Zauberschale.
Früher Rom, Museum Borgianum.



nach Martin.

Abb. 12. Ka'ba-Bild auf einem
kleinasiatischen Gebetsteppich,
17. Jahrhundert.
Qonia, Museum.

Illustration aus einer Nizāmī-Handschrift,
geschrieben 1832 A. D.
Hilfsbuch Museum.



nach Martin-Arnold.

Abb. 13. Miniatur aus einer Nizāmī-Handschrift,
geschrieben 1495 A. D.
Britisches Museum.

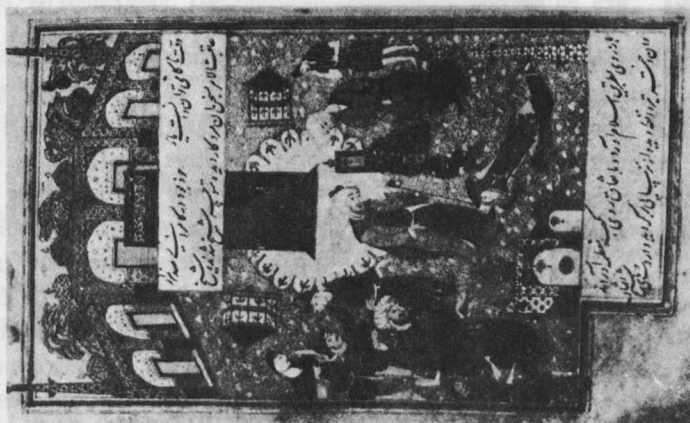


Abb. 14 u. 15.

Zwei
Miniaturen
aus einer
Handschrift
von Sultān
Ḥusain
Baiqarā's
Maḡālīs
al-'Uṣṣāq,
17. Jahrh.
Berlin,
Sig. F. Sarre.



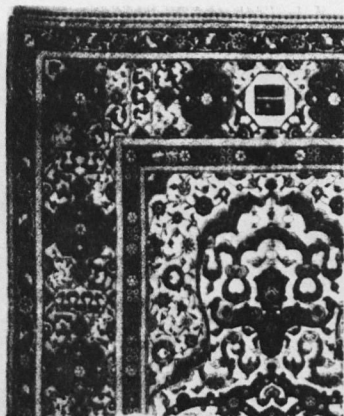


Abb. 16. Gebetsteppich (Ausschnitt),
Persien, 17. Jahrhundert.
Florenz, Museo degli Argenti.



Abb. 17. Miniatur aus einer Handschrift von Bādīl's
Ḥamla-i-Ḥaidarī vom Jahre 1761.
Berlin, Museum für Völkerkunde.

Kerzenhalter und eine Räucherschale) müssen aber gleichzeitig erkennen, daß der Miniator keine richtigen Kenntnisse und Raumvorstellungen von der ganzen Anlage gehabt hat. Alles ist nicht am richtigen Platz, ganz abgesehen davon, daß man nicht weiß, welches der Maqāmgebäude die einzelnen Pavillons vorstellen sollen, ja, was überhaupt als der „Schwarze Stein“ anzusehen ist.

Mit dieser rein architektonischen Beschreibung der Moschee sind die typischen Bilddetails nicht erschöpft. Erwähnenswert ist vor allem noch die Pilgerkleidung der Staffagefiguren. Nicht immer haben alle im Moscheehof Versammelten das weiße Gewand an; oft trifft das nur auf eine kleine Gruppe zu, während alle übrigen in der üblichen Weise gekleidet sind. In einigen Fällen handelt es sich um Szenen, in denen das Ihrām-Kleid sachlich nicht nötig ist, etwa im Falle der Miniatur B 8. Im allgemeinen sucht der Maler ferner der Vielheit der vertretenen Pilgernationen gerecht zu werden, indem er verschiedene Typen, besonders verschiedenfarbige Menschen darstellt. Bekannt ist die Vorliebe Behzāds für den malerischen Effekt einer dunkelhäutigen Figur, die denn auch in der ihm zugeschriebenen Miniatur nicht fehlt. Allerdings haben sich schon frühere Künstler dieses Mittels bedient, wovon gerade die Ka'ba-Szenen von 1410 und 1420 Zeugnis ablegen. — Ein charakteristisches Moment ist weiterhin die Darstellung von Engeln. Wenn das Mi'rāgmotiv mit der Darstellung der Ka'ba verbunden ist (B 10), versteht sich das Vorhandensein der Engel von selbst, da die Himmelfahrt den eigentlichen Vorwurf bildet, und bei ihr geflügelte Begleiter Muḥammad traditionell zugesellt werden¹⁾. In B 9 ist die

1) Als ich kurz vor dem Druck die Hs. Add. 27, 261 des Britischen Museums (geschrieben 1410 A. D.) einsehen konnte, fand ich auf fol. 6a das bisher unbekannte Vorbild für die Miniatur B 10. Die Bildkomposition ist die gleiche und auch Einzelheiten (wie die Stadtmauer, das Gebirge, der Moscheehof, die drei Nebengebäude der Ka'ba usw.), ja selbst die zeichnerischen Fehler stimmen stark überein. Ein Unterschied besteht nur darin, daß die frühere Miniatur keine Personen, wohl aber den Mizāb aufweist und daß die zweite Fassung das Vorbild seitenverkehrt wiederholt, so daß z. B. der halbkreisförmige Ḥaṭīm auf



Deutung nicht so leicht zu geben. Das Vorkommen der Engel ist dort einmal inhaltlich zu erklären, da die muslimische Überlieferung Mekka, das von allen Orten der Welt dem Himmel am nächsten sein soll, auf alle mögliche Weise mit jenen himmlischen Gestalten verbindet. Tausende von Engeln tragen nach ihr heilige Sorge um die Ka'ba, deren Inneres von ihnen bewohnt wird, außerdem halfen sie bereits Adam beim Bau des Heiligtums, als er nach dem Sündenfall nach Mekka kam¹⁾. Andererseits ist auch eine ikonographische Abhängigkeit von einem älteren, die Ka'ba enthaltenden Mi'rāḡbilde möglich, bei der man nur die obere Hälfte weggelassen hätte. — In B 6 erblicken wir ein Detail, das der Beachtung wert ist. Auf dem Dache der Ka'ba sitzen einige Vögel, während andere um das Gebäude herumfliegen. Möglicherweise sind das die Tauben, die nach allen Reiseberichten in Mekka, vorzüglich aber in der Moschee, zu finden sind und, auf Grund einer legendären Rolle bei der Hiḡra, in Muḡammads Stadt ein ungestörtes Leben führen, von allen Pilgern wohlgelitten und — gefüttert²⁾.

Was die weitere Ausgestaltung außerhalb des Moscheehofs betrifft, ist zunächst festzustellen, daß eine ganze Reihe Künstler sich überhaupt nicht in dieser Richtung bemüht (B 3, 7, 8). Andere stellen die Ka'ba in eine Landschaft, sei es, daß man einzig und allein den würfelförmigen Schrein in die seltsame Umgebung einer bergigen Steppe setzt (B 1, 5, 6),

die falsche Seite kommt. — Ein später Vertreter dieses Mi'rāḡtyps ist von D'OHSSON in seinem *Tableau Général de l'Empire Othoman*, Paris 1787, Bd. I, Tfl. 2b als Vorlage für eine Abbildung gebraucht worden; dieser Stich ist wohl die erste europäische Reproduktion (oder Nachahmung) einer persischen Miniatur.

1) Die Verbindung der Ka'ba mit Engeln wurde auch F. R. BURTON sofort lebendig, als er das Ziel seiner Pilgerfahrt erreicht hatte. Er erzählt, daß er plötzlich jene Erzählungen der Araber als wahr empfunden habe, die die leisen Wellenbewegungen des schwarzen Behanges nicht dem Wind, sondern dem Flügelschlag der Engel zuschreiben (*Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Medinah and Meccah*, London 1893, Bd. II, pag. 161).

2) Die Tauben werden z. B. in Ibn Baṭṭūṭa's Beschreibung der Ka'ba erwähnt (pag. 311f.), wobei auch auf populäre Vorstellungen über diese Vögel eingegangen wird.

oder aber daß man einen größeren Moscheekomplex wiedergibt und nur hinter den Mauern Berggipfel sichtbar werden läßt (B 4, 15, 16). Nur in fünf Fällen wird eine Stadt angedeutet (B 2, 9, 10, 12, 13). Abgesehen von der Mi'rāḡszone von 1495 und den beiden Ḥamza-Miniaturen, die wirklich Mekka wiedergeben wollen, ist die architektonische und landschaftliche Ausschmückung jedoch rein malerisches Beiwerk, dem die Vorstellung der heiligen Stadt und der sie umgebenden Berge kaum zugrunde liegt. Dieses Eindringen „profaner“ Elemente in die Darstellung des Heiligtums können wir auch sonst beobachten. Über der Ka'ba-Tür des Niẓāmī von 1488 befindet sich eine Platte mit der Inschrift „as-Sultān“, die von Palasttoren herzuleiten ist¹⁾, während die Teichanlage der Miniatur von 1597 und die Frauenbalkone des Demotte'schen Niẓāmī sich aus königlichen Höfen erklären lassen²⁾; auch die aus dem Fels herauswachsende Stadtmauer in B 2, 9, 10, 12 und 13 ist ein übliches Motiv³⁾.

Der besondere Charakter der „malerischen Darstellungen“ läßt — im Gegensatz zu den topographischen und symbolischen Ka'ba-Bildern — eine Betrachtung zu, die sie nach dem Grade ihrer Qualität und nach allgemein künstlerischen Gesichtspunkten wertet. Das neuartige Grundproblem, dem man sich in diesen Bildern gegenüber sah, war die Wiedergabe eines komplizierten Raums und die Gruppierung von Menschen in ihm. In der islamischen Malerei beschränkt sich die Verwendung von Architekturen im allgemeinen auf kulissenartige Aufbauten im Hintergrund oder auf der Seite der Miniatur, vor oder neben denen sich die Handlung abspielt. Im Falle der Ka'ba galt es aber einen Hof zu zeichnen, in dessen Mitte sich erst das eigentlich wichtige Bauwerk befindet und um das herum sich die beteiligten Personen bewegen. Dieses Problem ist

1) Siehe hierzu etwa PH. W. SCHULZ, Die persisch-islamische Miniaturmalerei, Leipzig 1914, Bd. II, Tfl. 34 a und 82 b; BLOCHET a. a. O. Tfl. 100.

2) Siehe hierzu MARTIN, a. a. O. Tfl. 76 b, 95 a, 99, 136 usw.

3) MARTIN, a. a. O. 72 b, 121 a; SCHULZ, a. a. O. 55 b; BLOCHET, a. a. O. Tfl. 57 und 62.



nicht immer zu lösen versucht worden; es entsteht erst im Laufe der künstlerischen Entwicklung und wird auch nach seinem Auftreten oft genug umgangen. Greift man es aber auf, so bedeutet das unter Umständen einen Bruch mit dem zweidimensionalen Flächenprinzip, das der islamische Künstler sonst in seinen Buchminiaturen einer dreidimensionalen Raum vortäuschenden Perspektive vorzieht. Der Maler ist in diesen Fällen gezwungen, sich zum Raume zu bekennen, was seinen Schöpfungen, ganz abgesehen von ihrer allgemeinen historischen und religiösen Bedeutung, einen neuen Reiz gibt.

Unsere früheste Miniatur, die vom Jahre 1310, zeigt den dem islamischen Künstler natürlichen, d. h. den zweidimensionalen Lösungsversuch. Hier ist die Ka'ba eine hohe, dunkle Kulissee, die ganz einfach gehalten ist und nur den Ort der Handlung bezeichnet. Sie ist genau frontal gesehen und gibt darum keine Veranlassung zu perspektivischen Verkürzungen. Irgendwelche weiteren Architekturteile sind, weil unwesentlich, nicht vorhanden. Es ist bezeichnend, daß die Treppe vor der erhöhten Türe, die der Künstler aus inhaltlichen Gründen als einziges zusätzliches Requisit hinzufügt, infolge der perspektivischen Wiedergabe aus dem Rahmen herausfällt, zumal die Zeichnung außerdem fehlerhaft ist. Fast noch strenger ist die Haltung des Nizāmī von 1420, der sich zugunsten der gesteigerten Wirkung der geschilderten Szene auf ein Mindestmaß von Personen und Architektur beschränkt. Die Ka'ba hat in dieser Miniatur keinerlei eigenen Raumwert, und statt einer sachlich unnötigen Darstellung des Moscheehofs ist nur eine abstrakte Landschaft angedeutet. Vom Ende des 16. Jahrh. an greift man auf diese ursprüngliche Lösung zurück, wobei dann allerdings auch einiges von der inzwischen durchgemachten künstlerischen Entwicklung in Erscheinung tritt. Die Ka'ba ist in den Beispielen B 5 und 6 wieder genau frontal gesehen und in eine Landschaft gestellt, die ihr einen neutralen Raumcharakter verleiht. Wir finden aber außerdem eine ganze Reihe zusätzlicher Bauteile, etwa die Säulenreihe in dem Nizāmī von Ḥaidar Qulī. Sie lassen sich nur aus der



im 15. und 16. Jahrh. geübten ausführlichen Darstellungsweise erklären, die den ganzen Moscheekomplex zu erfassen sucht; aus dem gleichen Grund ist hier die Zahl der auftretenden Personen weit größer als in den zuerst genannten Beispielen. — Eine eigentümliche Stellung nimmt die Miniatur vom Jahre 1571 ein. Hier haben wir zwar ebenfalls die frontal gesehene Ka'ba, aber sie ist ein Stück von einer ganzen Kulissendekoration. Vor und hinter ihr (oder wie man besser sagen müßte, ober- und unterhalb) befinden sich andere architektonische Versatzstücke, die, ohne sich zu überschneiden, bereits so etwas wie eine Raumillusion entstehen lassen. Dieser Eindruck wird durch die das Bild oben abschließende Bergkulisse verstärkt, die den Anschein erweckt, als ob etwas von der hinter den Bauten gelegenen Landschaft herauslugen würde. Mit allen diesen Mitteln wird eine gewisse räumliche Wirkung hervorgerufen, trotzdem das zweidimensionale Flächenprinzip nicht eigentlich aufgegeben ist. Es spricht nicht gegen den Künstler, daß die räumlichen Beziehungen der einzelnen Bauglieder unklar bleiben oder daß man z. B. nicht weiß, ob die Frauen im Hintergrund von Balkonen herabsehen, oder ob sie aus eben gelegenen Fenstern zuschauen. Ähnliche Fragen bleiben bei der Betrachtung fast aller islamischen Miniaturen offen. Die hier gegebene Lösung des Raumproblems ermöglicht es auf jeden Fall, eine erstaunlich große Anzahl von Personen — über fünfzig — auf dem Bilde unterzubringen, was zudem in einer sehr geschickten Weise geschieht. Die vielfachen Überschneidungen der Stafagefiguren steigern dabei hier, wie bei den meisten Miniaturen, die Raumillusion noch um ein Beträchtliches¹⁾.

Die Maler der zweiten Gruppe von Miniaturen suchen das Raumproblem mit Hilfe der Parallelperspektive zu lösen. In der gleichen Weise wie die Fliesenmaler der späteren Zeit

1) Vorlage für die Miniatur von 1571 ist das Bild der gleichen Szene in einem nicht datierten, aber wohl aus der Mitte des 16. Jahrh. stammenden Nizāmī, British Museum, Or. 1363, fol. 120b. Die Grundanlage ist hier die gleiche wie dort, wenn auch die Anzahl der Personen nicht so groß ist.

(s. o.) geben sie ein Bild der Ka'ba, das von einem hochgelegenen Standpunkt des Beschauers her zu verstehen ist. Hierdurch ist der so wichtige Einblick in den Hof ermöglicht und gleichzeitig breiter Raum für die Gruppierung der Pilgerscharen geschaffen. Zwischen Miniatur und Fliese besteht auch in bezug auf das Verständnis für perspektivische Gesetze eine enge Verwandtschaft, denn die Miniaturen sind in dieser Hinsicht nicht glücklicher als ihre späteren, mehr handwerklich eingestellten Kollegen. Die Bewältigung der Dreidimensionalität bleibt für sie eine ungelöste Aufgabe, wenn auch nur der eine oder andere die Sachlage so erkennt, daß er die Fluchtlinien der Dächer sich nicht einander nähern, sondern fliehen läßt (B9). Nur die Behzād zugeschriebene Miniatur überwindet diese geradezu traditionellen Schwierigkeiten, wodurch sich sein Werk auch in dieser Beziehung über die übliche Malkunst erhebt. Die zeichnerische Unerfahrenheit und das Uninteressiertsein an einer von der Anschauung ausgehenden, realistischen Darstellungsweise, die wir hier in puncto Perspektive — und schon früher bei der Erwähnung der Leiter — feststellen konnten, läßt sich noch viel weiter verfolgen. Die Ka'ba-Türen zum Beispiel sind fast nie groß genug gezeichnet, um eine der gleichzeitig dargestellten Personen durchlassen zu können. Auch das in Wirklichkeit 15 Meter hohe Heiligtum erweist sich meist als kaum manns-hoch, ganz zu schweigen von der Höhe der Hofkolonnaden und anderem mehr. Was über die Details gesagt wurde, gilt selbstverständlich auch für die Gesamtheit der Architektur. Es wäre ein Unding, die konstruktiven Zusammenhänge erkennen zu wollen; es ist von dem Künstler eben nur beabsichtigt, eine Reihe rein aus der Vorstellung geschöpfter und in ihrer äußeren Form genau festgelegter Elemente zu einer Kulisse zusammenzustellen, die ohne Rücksicht auf die Wirklichkeit möglichst alle charakteristischen Züge des Baues zur Geltung bringen soll. Diese durch Begriffe und durch literarische Berichte bestimmte Malweise der islamischen Maler tritt auch bei dem anderen Thema zutage, das die Wiedergabe eines künstlerischen Monuments zur Aufgabe

stellt: der Geschichte von Farhād und Širīn. Kein Künstler ist jemals auf den Gedanken gekommen, sich die in diesen Erzählungen erwähnten Felsbilder genauer anzusehen und auf Grund seiner Beobachtungen wiederzugeben. Entweder schaffte man ganz aus der reinen Phantasie¹⁾ oder stellte die Reliefs vom Tāq-i-Bustān frei im Stile der Zeit dar²⁾.

Für sich allein steht die Darstellung in der Bāḍil-Handschrift (B 17). Hier sind die Figuren der Pilger in das Gelände des im Aufsicht-Ansicht-Schema wiedergegebenen Hofes gesetzt. Sie bewegen sich damit ebenfalls in einem Raum, der aber mit ganz primitiven, unkünstlerischen Mitteln erfaßt ist. Wahrscheinlich hat der Miniator seine Kenntnisse von der Moschee aus Wallfahrtsbüchern geschöpft, ohne daß er dann imstande gewesen ist, die topographische Darstellung umzugestalten. Von seinem Können geben auch die vielen anderen Miniaturen der Handschrift Aufschluß, die in ihrer primitiv-drastischen, aber ganz rohen Darstellungsweise schon auf die Stufe der Lithographien in modernen orientalischen Drucken herabgesunken sind.

Bei einer Untersuchung der Ka'ba-Darstellungen liegt die Frage nahe, ob man aus der Zeichnung von Baudetails auf das ungefähre Alter der Bilder schließen kann. Bedenkt man jedoch, daß fast alle Darstellungen sehr frei und summarisch durchgeführt sind, und daß ferner seit dem 16. Jahrh. keine nennenswerten Änderungen im Äußern des Heiligtums vorgenommen wurden, so ist es erklärlich, daß eine Nachprüfung in dieser Richtung meist negativ ausfällt. Immerhin kann man aus vereinzelt Bildern schließen, daß sie vor dem und dem Zeitpunkt entstanden sein könnten, ohne daß der Schluß zwingend sein muß. Ein Beispiel hierfür wäre der Minbar in der Miniatur B 10, der — falls es sich überhaupt um den

1) Siehe KÜHNEL, Miniaturmalerei im islamischen Orient, Berlin 1923, Abb. 90.

2) Siehe hierzu PH. W. SCHULZ, Die persisch-islamische Miniaturmalerei, Leipzig 1914, Bd. II, Tfl. 39; BLOCHET, a. a. O. Tfl. CXXII. In der von SCHULZ reproduzierten Miniatur sind die beiden Genien von Tāq-i-Bustān wiedergegeben.



Predigtstuhl und nicht, was ebenfalls möglich wäre, um die Treppe handelt — eine frühe Form zeigt, also vor 1549 angesetzt werden könnte. BLOCHET hat diese Methode bei der Bestimmung der von ihm zuerst publizierten Silberstickerei (A 4) eingeschlagen. Nach ihm fehlt in diesem Stück der Maqām der Ḥanbaliten, so daß er die Stickerei vor der Errichtung dieses Gebäudes ansetzt, d. h. in die Mitte des 8. Jahrh. Ganz abgesehen davon, daß der Künstler gar nicht alle Gebäude darzustellen braucht, scheint das Obergeschoß des als Zamzambrunnen angesprochenen Pavillons diesen Maqām zu bedeuten, der früher mehr nach der Ostecke der Ka'ba zu gelegen war. Mit der frühen Datierung der Stickerei, die, wie KÜHNEL dargetan hat, schon aus stilkritischen und technischen Gründen nicht haltbar ist, lassen sich ferner die zwei Geschosse des Maqām der Ḥanafiten nicht vereinbaren, da dieser Maqām erstmalig im 15. Jahrh. zweistöckig gebaut wurde. Ein Schluß wäre höchstens aus der Nichtexistenz der Kuppeln über den Kolonnaden möglich, die bekanntlich erst 1572—77 erbaut wurden.

Die Frage, ob sich die Verschiedenartigkeit der nationalen Herkunft der Künstler irgendwie ausgewirkt hat, ist auf Grund des vorliegenden, nur beschränkten Materials kaum zu beantworten. Im allgemeinen scheint der Bildtypus der Ka'ba so fest gewesen zu sein, daß sich eine nationale Auffassung nicht ausbilden konnte. Wenn GLÜCK bei den beiden Miniaturen des Ḥamza-Romans feststellt, daß „in der Phantasie des Malers fast ein indisches Heiligtum mit polygonalen Minarett-Türmen, geschwungenen Kuppeln und zinnenbesetzten Mauerzügen geworden ist“¹⁾, so betrifft das mehr das architektonische Beiwerk der Stadt, das in der Tat nach dem Geschmack der Zeit und des Volkes verändert werden kann²⁾.

1) GLÜCK, a. a. O. pag. 129.

2) Wenn Mekka und die Moschee indische Formen annehmen, so ist es das gleiche, als wenn in den Bildern der Gotik und Renaissance die feste Form des Tempels in den Rahmen einer mittelalterlich-abendländischen Stadt gesetzt wird.



Gruppe C: Symbolische Darstellungen.

Beispiele:

1. „Zauberschale“, Kupfer, Silber tauschiert, 14. Jahrh., früher Sammlung des Duc de Blacas; siehe REINAUD, a. a. O. Bd. II, pag. 377 ff. und Tafel VI.
2. „Zauberschale“, früher im Museum Borgianum, Rom, abgebildet in J. G. CH. ADLER, Museum Cuficum Borgianum Velitris, Rom 1782, Bd. I, Tafel IX. Abb. 11¹⁾.
Das Bild der Ka'ba befindet sich auf dem Schalenboden, innerhalb eines Zackensterns.
3. „Zauberschale“, Kupfer, laut Inschrift 580 A. H. (1184 A. D.) in Mekka verfertigt; Cairo, Musée Arabe (Nr. 3906); abgebildet und beschrieben in G. WIET, Objets en cuivre du Musée Arabe du Caire (Catalogue général du Musée Arabe du Caire), Cairo 1932, pag. 52, Nr. 6, 95 f. und Tafel LXII²⁾; siehe auch AHMED ZÉKI PASCHA, Coupe magique dédié à Salāḥ ad-Dīn (Saladin) in Bulletin de l'Institut Egyptien 1916, pag. 247 ff.
Die Ka'ba-Darstellung befindet sich auf dem Schalenboden, innerhalb eines mit Zeichen dicht gefüllten Zackenmedaillons.
4. Gebetsteppich, Persien, Anfang 17. Jahrh. Florenz, Museo degli Argenti. Abb. 16³⁾.

1) Das Museum Borgianum soll noch eine zweite derartige Schale besitzen, ebenso das Musée du Vatican, siehe REINAUD, a. a. O. Bd. II, pag. 341, Anm. 1 und 2.

2) WIET, a. a. O. pag. 44 weist (gegen ZÉKI PASCHA) nach, daß eine ganze Reihe der Zauberschalen infolge innerer Unmöglichkeiten in den Inschriften nicht als das angesehen werden dürfen, als was ihre Zuschreibungen und Datierungen sie auszuweisen suchen. So gehört die oben angeführte Schale zu einer Gruppe, die den Anspruch erheben will, Saladin gewidmet gewesen zu sein; sie tragen deshalb das Datum 580 A. H., geben aber Saladin Titel und Beinamen, die er nie getragen hat. Sie sind meistens in Mekka verfertigt. Schon REINAUD a. a. O. pag. 341 hat die Meinung vertreten, daß die meisten Schalen mit einer Ka'badarstellung in Mekka gemacht worden sind. Die Schale des Musée Arabe ist bei WIET aus Versehen verkehrt abgebildet, so daß die Ka'ba auf dem Kopf steht.

3) Die Zuschreibung „Persien, Anfang 17. Jahrh.“ kann nur unter gewissen Vorbehalten gegeben werden, da der Teppich für die Zwecke dieser Untersuchung nicht eingesehen werden konnte; die Beurteilung erfolgte auf Grund einer Photographie.

Die Ka'ba befindet sich in der Mitte der einen Schmalseitenbordüre, oberhalb des Mihräbbogens.

5. Gebetsteppich, Kleinasien, 17. Jahrh.; früher im Kloster der tanzenden Derwische in Qonia (Mewlewîs), jetzt im dortigen Museum. Abgebildet in F. R. MARTIN, *A History of Oriental Carpets*, Abb. 147; im Katalog des Museums von Qonia, Seite 72. Abb. 12.

Die Ka'ba befindet sich in der Bogenöffnung des Mihräbs.

6. Gebetsteppich, türkische Hofmanufaktur, 17. Jahrh., früher in der Şaiḥ Şadr ad-Dīn-Moschee, Qonia. Abgebildet in MARTIN a. a. O. Abb. 337.

Das Feld des Teppichs ist durch eine dreiteilige Bogenstellung gegliedert; in dem Kielbogen oberhalb der beiden mittleren Säulen befindet sich die Ka'ba-Darstellung.

Bei den Symbolfiguren kommt es weder auf erschöpfende Genauigkeit des Ka'ba-Bildes noch auf künstlerische Ausgestaltung des Vorwurfs an. Es ist ausschließlich beabsichtigt, der charakteristischen Figur der Ka'ba und einiger ihrer Bauten eine solch kurze und einprägsame Form zu geben, daß jedem Beschauer trotz der summarischen Darstellung alle mit dem Heiligtum verbundenen Vorstellungsbilder lebendig werden¹⁾. Am besten ist das bei dem Gebetsteppich aus dem Kloster der Mewlewîs gelungen²⁾. Die beiden Zauberschalen bringen zwar mehr Einzelheiten als die Teppiche, aber diese sind meist nicht genau bestimmbar. Der Zweck des Ka'ba-Bildes ist in beiden Fällen ähnlich. Hier soll die

1) Das von J. B. DE ROSSI im *Archives de l'Orient latin* 1884, pag. 439ff. veröffentlichte und dem 3.—4. Jahrh. zugeschriebene jüdische Goldglas enthält ein Abbild des Tempelhofes von Jerusalem mit seinen Bauten und Symbolen, das in der Gesamtauffassung und der Darstellung des Raumes stark an unsere Symbolfiguren erinnert.

2) Auf späteren Gebetsteppichen lassen sich Ka'badarstellungen nicht mehr feststellen; wahrscheinlich ist dafür eine Verordnung vom Jahre 1610 verantwortlich zu machen, die den Teppichknüpfen von Kutahiya auf Grund eines Gutachtens des Şaiḥ al-Islām verbot, auf solchen Teppichen die Ka'ba anzubringen, weil es dem islamischen Gesetz widerlaufe; siehe hierzu ARMÉNAG BEY SAKISIAN, *L'inventaire des tapis de la Mosquée Yéni-Djami de Stamboul in Syria XII*, pag. 368ff. (Freundlicher Hinweis von Dr. K. ERDMANN.)



Ka'ba den Betenden nach dem Hause Allahs weisen, und dadurch eine Intensivierung des Gebets hervorrufen¹⁾, während dort das Abbild des Heiligtums dazu berufen ist, die magische Bekämpfung von Krankheiten wirksamer zu gestalten.

Außer den im Rahmen der Abhandlung genannten Ka'ba-Darstellungen gibt es noch andere, die sich ebenfalls irgendwie mit dem islamischen Heiligtum beschäftigen. Erwähnt sei z. B. das Bild der Moschee mit ihren 7 Minaretts und vielen kleinen Kuppeln, das aus der zweimal wiederholten Glaubensformel gebildet wird. In diesem Fall ist allerdings nur das Äußere des Hofes wiedergegeben, so daß die Ka'ba unsichtbar bleibt²⁾. Ferner gibt es eine ganze Reihe von Darstellungen der Abschiedspredigt Muḥammads, bei denen jedoch anscheinend niemals Wert auf die genaue Wiedergabe der Moschee gelegt wurde. Öfters begegnen wir auch Bildern der auf dem Wege nach Mekka befindlichen Reisegesellschaft, etwa in Ḥariri's Maqāmāt oder in der Lailā und Maḡnūn-Geschichte. Zum Schluß sei erwähnt, daß sich die frühesten europäischen Darstellungen wohl bei D'OHSSON befinden; abgesehen von der bereits zitierten Mi'rāḡszene bringt er noch eine Gesamtansicht von Mekka mit der Moschee³⁾ sowie ein weiteres Bild von der Ka'ba mit den Götzen auf der ersten Titelseite.

1) Siehe oben S. 116, Anm. 4 mit dem Hinweis auf die Ka'ba-Darstellung über dem Mihrāb der Großen Moschee in Damaskus.

2) LANCI, Trattato delle Simboliche rappresentanze arabiche. Paris 1845. Bd. III, Tfl. XXII; PRISSE D'AVENNES, a. a. O. Textband, Fig. 69.

3) Nach BURCKHARDT, a. a. O. pag. 217, Anmerkung, ist „diese Ansicht der Moschee ziemlich korrekt, außer daß die Ka'ba im Verhältnis zu den übrigen Gebäuden zu groß ist. Die Ansicht von Mekka ist dagegen sehr untreu“. Das Bild ist öfters reproduziert worden, z. B. MANN, a. a. O. Abb. 6; GLÜCK-DIEZ, Die Kunst des Islams. Berlin 1925, Abb. S. 137 usw.

Zehn Pekinger Erzählungen.

Ins Deutsche übersetzt von **Friedrich Weller.**

Auf den nachfolgenden Seiten veröffentliche ich eine deutsche Wiedergabe von zehn Erzählungen aus Peking. Sie sind in Pekinger Baihua abgefaßt und einer größeren Sammlung volkstümlicher Geschichten entnommen, welche mein treuer, guter Lehrer im Pekinesischen, Herr TUNG HSIANG-TSCHEN¹⁾ für mich auf meine Bitte niedergeschrieben hat. Er ist ein Mandschu, gehörte dem blauen Banner an und ist seiner Angabe nach mittlerer Vierziger. In der Kaiserzeit nahm er den fünften Beamtenrang ein, und er lebt auch heute noch mit seinem geistigen Sein ganz im China, wie es vor dem Umschwung war. Seine Stärke ist das Pekinesische, das beherrscht er in allen seinen Schattierungen aufs beste.

Wie viele andere chinesische Lehrer steckt auch er voll von Erzählungen, die er jederzeit vortragen kann. Diesem Schatze hat er nach seinen Mitteilungen einen Teil der Geschichten entnommen, welche er für mich aufgezeichnet hat, zum anderen Teile hat er sie nach mündlichen Mitteilungen zu Papier gebracht, die ihm von seinen Freunden und Bekannten gemacht wurden. In jedem Falle handelt es sich, wie mir mein Lehrer wiederholt versicherte, um Stoffe, die von Mund zu Mund in Peking umlaufen. Trotzdem bleibt es möglich, daß diese Erzählungen irgendwie durch den Druck — sei es auch nur in einer der kleinen Zeitungen, welche für billiges Geld zu haben sind — hindurchgegangen sind. Ich kann das nicht entscheiden. Die Angaben meines Lehrers,

1) GILES, Ausgabe von 1892, Nr. 12296, 4249, 648.



daß die Geschichten mündlich umliefen, sind für seine unmittelbare Quelle gewiß zutreffend.

Die Erzählungen selbst nun gehören alle den sogenannten *hsiao hua*¹⁾ an, welche sich von den *gu schi*²⁾ dadurch unterscheiden, daß deren Stoff wahr ist.

Indessen, es bleiben bei dieser Erklärung der beiden Ausdrücke Schwierigkeiten. Denn selbst wenn in derlei Dingen die Begriffe wahr und nichtwahr einen anderen Inhalt haben, als wir heutigen Europäer ihn mit den Wörtern verbinden, sind die Stoffe für uns doch nicht unter beide Gesichtspunkte aufzuteilen. Es erhellt das schon daraus, daß z. B. die unter Nr. 4 mitgeteilte Fuchsgeschichte sich nach Aussagen meines Lehrers in Peking zugetragen hat, der Mann, dem sie widerfahren ist, noch lebt, oder wenigstens lebte, als mein Lehrer sie mir mitteilte. Als ich meinen Lehrer darauf hinwies, meinte er, solche Fragen wie ich sie immer stellte, könnte auch nur ein Deutscher stellen. So muß ich es dem Leser überlassen, sich aus den Erzählungen selbst eine Wesensbestimmung der *hsiao hua* abzuleiten.

Ich hoffe, es wird mir möglich werden, auch die Texte zu den Übersetzungen noch vorzulegen. Die Arbeit war ursprünglich so geplant, daß auf Texte und Übersetzungen ein Verzeichnis der unbelegten Ausdrücke folgen sollte — es liegt handschriftlich ziemlich abgeschlossen vor — und eine stoffliche Bearbeitung dann zu unternehmen sei. Da dies aber unter der Not der Zeit eben doch in Frage gestellt bleibt, benütze ich gerne die Gelegenheit, wenigstens zehn der Übersetzungen in deutschem Gewande vorzuführen.

1. Wie eine dumme Frau eine Hose macht.

Es war einmal eine Familie, in der ein junger Mann mit seiner Frau seine Tage verbrachte. Weil der Mann den ganzen geschlagenen Tag über daheim war, ohne etwas zu tun zu haben, war er gar sehr mißvergnügt. Späterhin fand er dank

1) GILES, a. a. O.; Nr. 4343, 6190.

2) GILES, a. a. O.; Nr. 5017, 9990.



eines anderen etwas, und es wurde abgemacht, daß er in einigen Tagen die Arbeit aufnehmen sollte.

Da dachte er bei sich, er wollte sich etwas Tuch kaufen, daß ihm von seiner Frau daraus eine Hose gemacht würde. Als er es danach gekauft hatte, hieß er seine Frau sie ihm machen. Seine Frau verstand aber wirklich gar nichts vom Schneidern. Da dachte die Frau: „Nun hat mein Mann das Tuch gekauft und sie nicht zu machen, geht nicht an, doch ich verstehe mich nicht darauf eine zu machen.“ Sie guckte sich das Tuch an, sie kam in die größten Schwulitäten. Sie wußte nicht, was tun. Es blieb nur übrig, die Frau einer Familie aus der Nachbarschaft um Hilfe anzufragen. Sie sprach zu ihr: „Frau Gevatterin! Haben Sie Zeit?“ Jene Frau fragte sie darauf: „Worum handelt es sich denn?“ Da sagte die erste Frau: „Wenn Sie Zeit haben, bitte ich Sie, hierher in meine Wohnung zu kommen. Ich möchte Sie um etwas bitten.“ Als jene Frau sie das hatte sagen hören, kam sie darauf herüber. Darauf sagte die erste Frau: „Dein jüngerer Bruder hat mich geheißen, ihm eine Hose zu machen, doch ich verstehe mich nicht darauf, eine zu machen. Ich möchte mich bei Ihnen erkundigen, wie man das machen muß?“ Darauf sagte jene zweite Frau: „Das hat nichts auf sich, ich sag's Ihnen. Spreiten Sie das Tuch auf dem Kang aus, nehmen Sie eine Schere, und wenn Sie mit der Schere schneiden, schneiden Sie eine, ein Bein nach oben und ein Bein nach unten. Dann nehmen Sie Zwirn, nähen es zusammen und fertig ist die Geschichte.“

Als diese erste Frau das gehört hatte, da machte sie sie auf diese Art und Weise, und als sie damit fertig war, rief sie jene zweite Frau, sie sich einmal anzusehen und sprach zu ihr: „Frau Gevatterin! Sehen Sie doch einmal, ob ich es so recht gemacht habe.“ Da sagte jene zweite Frau: „So ist es ganz richtig, so wird's gemacht.“

Danach kam ihr Ehemann wieder nach Hause und er fragte sie darauf und sprach: „Hast du meine Hose fertigmacht?“ Sie sprach: „Sie ist fertig.“ Da sagte der Mann: „Bring sie her! Ich will sie einmal anprobieren.“ Als sie sie

gebracht hatte, wollte sie der Mann einmal anziehen. Aber wie er sie auch anzog, es ging einfach nicht. Als er sie sich darauf anguckte, sprach er: „Je nun! Da braucht man sich nicht zu wundern, daß ich sie nicht anziehen kann. Ist doch, keine Frage, ein Bein nach oben, eines nach unten gemacht.“

Gleichzeitig kam ihm die Galle hoch, er pfefferte die Hose auf den Kang und sagte: „Trenn du sie mir wieder auf!“ Darauf zertrennte sie sie dann, und machte sie ihm wieder von neuem. Diesmal war sie richtig gemacht, der Mann konnte sie dann anziehen.

Späterhin, ein anderes Mal, sagte der Mann zu ihr: „Zertrenn mir jetzt mein Bettzeug, wasch es sauber und richte es mir schnell wieder her! Morgen gehe ich weg.“ Sie sprach: „Ja!“, und nachdem sie ihm zugestimmt hatte, da zertrennte sie danach Zudecke und Unterlage, legte sie in eine Wanne und wusch sie durch. Über eine Weile war es sauber gewaschen, darauf hängte sie es im Hofe über die Leine zum Trocknen. Als es in der Sonne trocken geworden war, nahm sie es ab, ging in die Stube und machte es darauf fertig. Als sie es fertiggemacht hatte, mußte sie es zusammenfalten, aber als sie es hochheben wollte, ja, du lieber Gott, da ließ es sich nicht hochheben, und wie sie einmal nachsah, da war gar kein Zweifel mehr möglich, daß sie alles mit der Kangmatte zu einem Klumpen zusammengenäht hatte.

Da rief sie geschwind jene zweite Frau der Familie aus der Nachbarschaft und sagte zu ihr: „Frau Gevatterin! Kommen Sie doch geschwind! Es ist schrecklich!“ Wie jene zweite Frau das gehört hatte, ging sie eilends hinüber und fragte: „Was ist denn los?“ Da sagte sie zu jener zweiten Frau: „Ich habe Zudecke und Unterlage an die Kangmatte genäht.“ Als jene zweite Frau das hörte, fand sie das höchst ergötzlich, und sie sagte zu ihr: „Wie können Sie nur so stupid sein? Nicht einmal Bettzeug verstehst du zu machen! Nun gut! Ich helfe dir! Wir wollen es auftrennen.“

Als sie gerade beim Auftrennen waren, kehrte ihr Mann von draußen nach Hause zurück. Als er seine Frau die Zudecke wieder auftrennen sah, da sprach er: „Gerade als ich



fortging, sah ich, daß du es bald fertig haben würdest. Weshalb trennst du es in so kurzer Zeit wieder auf?“ Darauf sagte die Frau: „Ach! Laß mich damit in Frieden! Ich habe Zudecke und Unterlage an die Kangmatte angenäht.“ Wie er das gehört hatte, sprach er: „Du bist aber sehr stupid. Mach es geschwind fertig, ich warte noch drauf, daß ich es nehme und gehe.“ Als es fertig geworden war, nahm es der Mann am nächsten Tage und ging auf seine Arbeit.

2. Der Verdacht.

Einmal hatten in einer Familie ein Vater und eine Mutter ihre erwachsene Tochter bei sich leben. Dies Mädchen mochte damals sechzehn bis siebzehn Jahre alt sein. Sie ging auch nicht an einem einzigen Tage irgendwohin aus, vielmehr besorgte sie daheim zusammen mit ihrer Mutter die häuslichen Nährarbeiten. Man mußte schon der Meinung sein, daß es Leute waren, die lebten, wie es sich für sie gehörte.

Späterhin nahm, ohne daß man gewußt hätte, was der Grund war, der Leib dieses Mädchens Tag für Tag an Umfang zu, und sie hatte dann gerade den Anschein, als ginge sie schwanger. Man sprach davon, daß es eine Krankheit wäre, aber es war doch keine Krankheit. Drangen doch auf ihrem Gesichte keine Anzeichen einer Krankheit durch.

Als ihr Vater das sah, da hegte er dann aber Argwohn, er fragte ihre Mutter und sprach: „Weshalb wird der Leib unserer Tochter so dick? Vielleicht steht es so, daß ihr zwei, während ich für gewöhnlich nicht daheim war, hinter meinem Rücken häßliche Dinge getrieben habt! Das gibt's aber nicht! Da ich euch nicht Einhalt tun kann, werd ich euch unbedingt ums Leben bringen.“ Wie die Mutter des Mädchens das gehört hatte, ob sie da etwa nicht aufgebracht war? Sagt doch das Sprichwort: „Die Zunge zermalmt unter sich Menschen.“ Das Mädchen tat schließlich und endlich weiter nichts als die Nährarbeit im Hause, nirgendwo ging sie hin, und ein Außenstehender war auch nicht im Hause gewesen. Wenn jetzt ihr Vater solche Reden äußerte, so war es ganz gewiß eine Ungerechtigkeit. Aber es war nichts anderes zu tun, als

Tränen darüber zu vergießen. Doch wir wollen uns kurz fassen. Ihr Vater sagte nicht bloß heute, daß er sie töten würde, am nächsten Tage, da wollte er sie zerhacken. So gab es Tag für Tag Krach, es drehte sich immer wieder darum, daß das Mädchen ihre Jungferschaft verloren hätte.

Als eines Tages ihr Vater wieder einmal nicht daheim war, da sagte aber die Mutter zu dem Mädchen: „Dein Vater macht alle Tage solchen Krach und sagt alleweil, du hättest deine Jungferschaft verloren. Redet er nicht vom Töten, so redet er vom Zerhacken. Wie soll das gut enden? Es ist am besten, wir nehmen die Gelegenheit wahr, daß er nicht daheim ist und backen uns beide in der Pfanne einen kleinen Kuchen. Den wollen wir essen. Es ist unbestimmt, wann uns der Tod ereilt. Haben wir uns vorher ein bißchen was einverleibt, so nimmt uns das niemand mehr.“

Als sie das gesagt hatte, da nahm sie geschwind Mehl und buk dann. Sie waren hier gerade noch beim Backen, da kam — in so gar kurzer Zeit — ihr Vater von draußen wieder heim. Als das Mädchen ihren Vater erblickte, da war sie einzig Furcht und Schrecken. Rasch wollte sie darauf den Kuchen verstecken, sie guckte hierhin und guckte dorthin, aber es war kein Platz da, wo sie ihn hätte hin verstecken können. Was sollte sie tun? Sie nahm also den eben fertigen heißen Kuchen und verbarg ihn so, daß sie sich mit dem Hintersten drauf setzte. Das geschah aus Furcht, ihr Vater könnte sehen, daß sie einen Kuchen gebacken hatten und er es nicht gut heißen möchte.

Es dauerte nicht lange Zeit, da fühlte sie, daß in ihrer Hose gar viele Dinger beständig krabbelten. Als sie ihre Hose aufband, einmal nachzusehen, da war, so schrecklich es war, kein Zweifel, daß die Hose voller ganz, ganz feiner Würmer war. Als ihr Vater das sah, sperrte er Mund und Nase auf, und wie er noch einmal hinsah, fiel der Leib des Mädchens langsam zusammen.

Da man nicht wußte, was⁴ der Grund war, fragte sie aber dann ihre Mutter: „Mädchen, hast du für gewöhnlich was gegessen?“ Das Mädchen antwortete: „Ich habe nichts ge-



gessen.“ Da sagte ihre Mutter: „Wenn du nämlich nichts gegessen hast, woher kommen dann die vielen Würmer?“ Darauf sagte das Mädchen: „Ich kann es mir denken. Ich habe für gewöhnlich nichts weiter gegessen als nur die Fadenenden, welche übrigblieben, wenn ich die Näharbeit erledigte. Die hab ich alleweil gegessen.“

Wie die Mutter das hörte, sagte sie: „Ach, jetzt versteh ich. Das sind die Fadenenden, welche du gegessen hast. Der Tage, an denen du welche gegessen hast, sind viele. Sie haben sich dann alle in Würmer verwandelt. Jetzt bist du durch die Dämpfe des heißen Kuchens erwärmt worden, und diese vielen Würmer sind herausgekommen.“ Sobald man das wußte, war sie ein gutes Mädchen und hinfort machte (der Vater) auch keinen Krach mehr. Damit ist die Geschichte aus.

3. Anekdote vom Wolf.

Es war einmal ein Student, der beabsichtigte, sich nach Peking zu begeben, um sein Examen abzulegen. Da dachte er bei sich und sprach: „Ich bin von Hause aus ein armer Wissenschaftler, und so brauche ich auch nicht im Wagen zu sitzen, auf Pferdesrücken zu reiten, noch viele Diener mitzuführen, vielmehr begeben sich ganz allein gemächlich zu Fuß auf die Reise.“ Als er mit diesem Plane bei sich ins Reine gekommen war, brachte er darauf, was er an Büchern und Pinseln brauchte, mit den anderen unterschiedlichen Dingen in Ordnung und packte es in eine kleine Bücherkiste hinein. Am nächsten Tage lud er sich die Bücherkiste auf seinen Rücken und marschierte dann los.

Wie er so marschierte, kam er eines Tages an eine Stätte, die so leichtlich niemand durchschritt. Da hörte er jemanden hinter sich sprechen: „Du mit der Kiste auf dem Rücken! Bleib doch einmal stehen!“ Als der Student den Kopf zurückwandte, einmal nachzusehen, da war aber niemand da. Nur ein Wolf stand dort. Da sagte der Student: „Es ist niemand da. Wer kann mich gerufen haben, wenn nicht gar der Wolf zu reden versteht?“

Wiewohl er das bei sich dachte, sprach er darauf gleich-



wohl zum Wolfe: „Verstehst du, so ein Wolf, zu reden?“ Da antwortete der Wolf: „Ja!“ Darauf fragte ihn der Student und sprach: „Hast du mich wirklich eben angerufen, ich möchte stehenbleiben?“ Da sprach der Wolf: „So ist's.“ Des weiteren sprach der Student: „Worum handelt es sich denn, daß du mich gerufen hast, stehen zu bleiben?“ Da sagte der Wolf: „Dort sind zwei Jäger, die mich verfolgen. Sind die auf der Verfolgung hierher gekommen, werden sie mich ganz gewiß erschlagen. Bitte rette mich!“ Mitdem er das sprach, fiel er auf seine Knie nieder. Da sagte der Student: „Das ist nicht schlimm. Steh auf und versteck dich hier in meiner Bücherkiste!“ Wie der Wolf das hörte, stand er im Nu auf seinen Füßen und sprang darauf in die Kiste hinein. Gerade war er hineingesprungen, da kamen richtig auch schon die beiden Jäger von dorthier heran. Jeder trug auf der Schulter eine Flinte. Als sie zu dem Studenten hingekommen waren, da fragten sie ihn: „Hast du soeben einen Wolf hier vorbeistreichen sehen?“ Der Student sagte darauf: „Ich habe keinen gesehen.“

Als aber die Jäger fragten, da war der Wolf in der Kiste zu Tode erschrocken, und er dachte bei sich: „Verhüte doch der Himmel, daß der Student ihnen sage, ich sei hier drinnen.“ Wie er darauf den Studenten sagen hörte, er hätte keinen gesehen, da fühlte er sein Herz gleich erleichtert.

Als die Jäger fortgegangen waren, da machte der Student gleich die Kiste auf und sprach: „Die Jäger sind alle miteinander fort, komm du heraus!“ Wider alles Erwarten erwies sich der Wolf undankbar. Nachdem er aus der Kiste herausgekommen war, sprach er zu dem Studenten: „Da ich einen halben Tag lang in der Kiste eingesperrt war, habe ich auch Hunger bekommen.“ Dann sprach er weiter: „Da ich jetzt aber nichts zu fressen habe, so laß dir's mit einem Worte sagen: ich fresse dich.“ Wie der Student das hörte, sprach er: „Das ist aber gut! Aus einem guten Herzen und in bester Absicht habe ich dich gerettet. Nicht nur, daß du meine Güte nicht zu vergelten weißt, kommt es vielmehr so weit, daß du mich fressen willst!“



Gerade als er hier so sprach, da kamen die beiden Jäger wieder zurück. Wie der Wolf die beiden Leute zurückkommen sah, da sagte er geschwind wieder zu dem Studenten: „Rette mich noch einmal!“ Der Student sagte darauf: „Warum nicht?“ Er sprach „Sprung du nur wieder in meine Kiste und versteck dich drin!“ Der Wolf sprang auch wirklich wieder hinein, und als er gerade hineingesprungen war, da kamen die Jäger auch schon zu ihm hin. Als der Student sah, daß sie zu ihm hingekommen waren, da gab er ihnen mit gespitztem Munde einen Wink. Die anderen verstanden ihn und legten geschwind auf die Kiste an. Darauf gab es einen Knall, und dann, ja da war der Wolf erledigt.

Damit ist die Geschichte aus.

4. Der Fuchsgelst.

Es war einmal eine Familie, in der ein altes Ehepaar zusammen mit einem Sohne und einer Tochter ihre Tage verbrachten. Wenn das Geld im Hause auch nicht scheffelweise vorhanden war, so kam es doch auch nicht so weit, daß sie Tag um Tag auf einen augenblicklichen Ausweg bedacht sein mußten. In ihrer mageren Lebensführung mußte man sie für fehlerlos erachten. Der Knabe und das Mädchen, die waren beide ebenfalls gut, auch nicht ein bißchen wurden die beiden alten Eltern von ihnen geärgert. Es war in der Tat eine ganz harmonische Familie, wie sie besser nicht hätte sein können.

Alle Tage, wenn der alte Mann sein Frühstück eingenommen und er nichts zu tun hatte, ging er aus, sich auf jenem¹⁾ geräumigen Platze eine Gelegenheit zum Sitzen zu suchen. Da waren dann seinesgleichen Leute, die eine Weile lang miteinander plauderten. Auch das hat gar sehr seinen Sinn.

1) Dies auffällige Fürwort erklärte mir mein Lehrer auf meine Frage dahin, daß es sich bei der Erzählung um eine wahre Geschichte handelt, welche sich an einem bestimmten Platze in Peking zugetragen hat. Er nannte ihn mir auch. Er hätte keinen Namen angeben wollen, da der betreffende alte Mann noch am Leben sei, und deshalb habe er hier dieses Fürwort eingefügt, um damit anzudeuten, daß es sich um einen ganz bestimmten Platz handele.

Das Sprichwort sagt: „Betagte Leute reden am liebsten mit betagten Leuten, junge reden am liebsten mit jungen.“ Es versteht sich, daß dieser Mann am liebsten auch mit betagten Leuten redete.

Eines Tages war nun da noch ein alter Mann, welcher auch zum Zeitvertreib dasaß. Jener erste alte Mann lächelte da dem zweiten erst freundlich zu, dann sagte er: „Haben Sie schon gegessen?¹⁾ Sie sitzen hier.“ Als er ein paar höfliche Wendungen gesprochen hatte, wurde der zweite alte Mann auch sehr verbindlich, und er sprach: „Gewiß! Sie sind früh gekommen.“ Da sagte der erste alte Mann: „So ist's.“

Von diesem Tage an redeten diese beiden alten Männer tagtäglich miteinander. Solcher Tage waren dann aber viele.

Eines Tages aber sagte dann der zweite alte Mann zu dem ersten Alten: „Wir beide haben nun so viele Tage miteinander geplaudert, man muß schon glauben, daß wir zueinander passen. Doch morgen werde ich fortgehen. Ich habe nichts weiter als diesen Krückstock hier, den schenke ich Ihnen.“ Da sprach der erste Alte: „Wohin wollen Sie?“ Der zweite Alte sagte darauf: „Sie müssen nicht danach fragen! Nehmen Sie also diesen meinen Krückstock entgegen! Des weiteren gebe ich Ihnen ein Rezept, es enthält mehrere Arzneistoffe, und ich sage Ihnen die Gebrauchsanweisung. Sie mischen nach dem Rezepte die Arznei und zerreiben sie weiter mit Hilfe dieses Krückstockes zu feinem Pulver. Daraus machen Sie dann Pillen. Sie heilen besonders schwierige Kinderkrankheiten. Gibt man der Arznei einen Namen, so heißt sie: die sieben Perlen Pillen. Wenn man sie eingibt, mißt man die Dosis der Größe des Kindes entsprechend zu.“

Wie jener erste Alte das gehört hatte, da sagte er: „Wir zwei waren so viele Tage zusammen. Ich habe Sie ein hübsch paarmal gefragt, wie Sie heißen und wo Sie wohnen. Doch haben Sie es mir nie gesagt. Wie heißen Sie denn eigentlich und wo wohnen Sie?“ Darauf sagte der zweite Alte: „Ich heiße mit Familiennamen Hu, ich wohne also hier im Norden.“

1) Das sind chinesische Höflichkeitswendungen bei der Begrüßung eines Neuankommenden. Man kann sie in Peking jeden Tag hören.

Morgen gehe ich dann fort.“ Als er das gesagt hatte, sprach er des weiteren zu dem ersten Alten: „Sehen Sie mal, was hinter Ihnen ist!“ Da wandte der erste Alte den Kopf zurück, einmal nachzusehen, es war aber nichts da. Als er aber sein Gesicht wieder zurückgewandt hatte und wieder hinsah, da war der zweite Alte nicht mehr da. Da ging ihm selber ein Seifensieder auf und er sprach: „Das ist sicher ein Fuchsgeist.“ Geschwind kniete er nieder und neigte sich gegen den Himmelsraum dreimal mit der Stirne bis zur Erde. Nachdem er sich verneigt hatte, stand er auf, nahm die zweierlei Dinge und ging darauf heim. Entsprechend dem, was der Geist ihm gesagt hatte, mischte er darauf die Arznei, und wenn Kinder ein wenig krank waren und sie aßen, dann konnten sie durch diese Arznei gesund werden.

5. Wang der Lügner.

Es war einmal ein Mann namens Wang. Weil er gerne Unwahrheiten sagte und feste log, nannte ihn jedermann Wang den Lügner. Außer seiner Frau war in seiner Familie niemand mehr da. Die beiden Leute gewannen ihren Lebensunterhalt so, daß er tagtäglich seine Tragstange auf die Schulter nahm und draußen Gemüse verkaufen ging.

Eines Tages war er wieder seinen Handel auszuüben gegangen. Weil seine Frau ein Leckermaul war, schlachtete sie einen im Hause aufgefütterten großen Hahn. Nachdem sie ihn geschlachtet hatte, nahm sie heißes Wasser und rupfte ihn. Als sie damit fertig war, verscharrte sie die Federn in der Ecke des Hofes, die nach Südosten einsprang. Nachdem sie sie verscharrt hatte, richtete sie ihn sauber zu, legte ihn in eine Bratpfanne und schmorte ihn über dem Feuer. Als er fertig geschmort war, verspeiste sie ihn. Als dann gegen Abend ihr Mann heimgekommen war, erwähnte sie nichts davon. Später gingen sie dann schlafen.

In der Nacht wollte der Mann ein kleines Geschäft verrichten. Er stand auf, öffnete die Tür und ging in den Hof hinaus, sein Geschäft zu verrichten. Gerade als er sein kleines Geschäft verrichtete, da sah er, daß sich in der Ecke

des Hofes, die nach Südosten einsprang, ein kleines Ding beständig bewegte. Da sprach er bei sich: „Was wackelt denn da?“ Sobald er mit seinem kleinen Geschäfte fertig war, ging er hinüber, und wie er mit der Hand darüber fuhr, da war es ganz feucht. Als er darauf genau zusah, da war es, kein Zweifel, eine Hahnenfeder. Da sprach er bei sich: „Ganz sicher ist das der Hahn, den wir aufgezogen haben. Meine Frau hat ihn geschlachtet, und die Federn hat sie hierher geworfen.“ Ohne einen Ton zu sagen ging er darauf in die Stube und gab seiner Frau eine Maulschelle. Darauf fragte ihn seine Frau: „Weshalb schlägst du mich denn?“ Da sagte er: „Ich frage dich nach jenem Hahn.“ Seine Frau sagte darauf: „Der ist weg.“ Da sagte er: „Du brauchst mich nicht hinters Licht führen zu wollen. Ich weiß lange, daß du ihn verzehrt hast.“ Da sagte seine Frau: „Woher weißt du, daß ich ihn verzehrt habe?“ Da sagte er: „Ich versteh mich darauf, die Geister zu rufen. Als ich gestern abend den Geist herbeirief, hat es mir der Geist gesagt.“ Wie seine Frau das gehört hatte, da verstummte sie dann darauf.

Einige Tage vergingen. Seine Frau sprach zur ganzen dortigen Nachbarschaft davon, daß ihr Mann die Geister rufen und sie befragen könnte. Wie die dortige Nachbarschaft das hörte, da sagten sie alle: „Daß der Gemüsehändler die Begabung haben kann, die Geister zu rufen, das ist wirklich höchst seltsam.“

Doch wir wollen nicht davon sprechen, daß die Allgemeinheit es für höchst seltsam fand, reden wir lieber nur vom Schwiegervater Wangs des Lügners.

Eines Tages kam er in sein Haus und sagte zu ihm: „Das Schwein, welches wir bei uns eingesteckt hatten, ist abhanden gekommen. Ich habe schon eine ganze Reihe Tage danach gesucht, doch kann ich es nicht finden. Ich habe nun sagen hören, daß du die Geister zu rufen und zu befragen verstehst. Wozu noch lange reden? Ich bitte dich, für mich die Geister einmal zu rufen und zu befragen.“ Da sagte er: „Hm! Das hat nichts weiter auf sich.“ Danach fragte ihn sein Schwiegervater des weiteren: „Was mußt du an Dingen



haben, die Geister zu rufen? Sag es mir, ich will sie gerne herrichten!“ Er sagte darauf: „Ich brauche nichts dazu. Kehre du also nach Hause zurück und warte auf Nachricht, das ist alles!“ Als er ihm das gesagt hatte, da ging sein Schwiegervater fort.

Nachdem sein Schwiegervater fort war, sagte er zu sich: „Woher soll ich verstehen, die Geister zu rufen? Ich habe ursprünglich ja gelogen. Daß es jetzt wahr sein soll, und gar einer mich bitten kommt, das ist aber doch recht unangenehm.“ Einen halben Tag lang giftete er sich, doch es blieb kein Ausweg offen.

Am nächsten Tage ging er wieder wie vordem seine Gemüsewaren verkaufen. Wie er so hierhin und dorthin zog, kam er an einen mit Ried bewachsenen Sumpf. Da hörte er drinnen etwas grunzen. Er ging hinzu, einmal nachzugucken, kein Zweifel, es war ein Schwein. Da kannte seine Freude keine Grenze mehr, und er sprach bei sich: „Vortrefflich! Wenn morgen mein Schwiegervater kommt, sag ich zu ihm: ‚Ich hab’s.‘“ Nach diesen Gedanken legte er die Tragstange wieder auf seine Schulter und verkaufte seine Gemüsewaren weiter. Als er ausverkauft hatte, kehrte er nach Hause zurück. Doch sagte er seiner Frau nichts von der Sache.

Am nächsten Tage kam dann sein Schwiegervater und fragte ihn: „Hast du mir den Geist gerufen?“ Da sagte er: „Ich habe ihn gerufen.“ Da sagte sein Schwiegervater: „Hat der Geist gesagt, wo jenes mein Schwein ist?“ Da sagte er: „Als ich den Geist fragte, sagte der Geist: ‚Es ist in dem mit Ried bewachsenen Sumpf im Westen von hier! Geh hin und zieh es raus, basta!‘“ Als sein Schwiegervater das hörte, war er gar gehobener Stimmung. Er ging darauf geschwind hin, und als er hingekommen war und einmal nachschaute, war es wirklich dort. Seine Freude war grenzenlos. Er zog das Schwein heraus und ging damit heim.

Eines Tages befand sich sein Schwiegervater auf seinem Gange am Tore des Yamens des Kreishauptmannes. Da sah er an der Mauer eine Bekanntmachung angeklebt, und es waren sehr viele Leute da, die sie sich dort alle anguckten. Da



sein Schwiegervater nicht lesen konnte, wußte er nicht, was darauf geschrieben stand, und er erkundigte sich späterhin bei jemandem anders. Nun wußte er es gleich, daß dem Kreishauptmann sein Amtssiegel abhanden gekommen war. Es stand nämlich auf der Bekanntmachung geschrieben: „Wenn mir jemand das Amtssiegel wieder herbeischafft, so gebe ich ihm 500 Unzen Silbers als Belohnung.“

Da sprach sein Schwiegervater bei sich: „Mein Schwiegersohn versteht die Geister zu rufen. Man kann ihn den Geist herbeirufen und einmal befragen heißen.“ Als er daran gedacht hatte, streckte er seine Hand aus und riß sich die Bekanntmachung herunter¹⁾. Da kamen die Beamten heraus und fragten ihn: „Alter, weshalb hast du dir die Bekanntmachung heruntergerissen? Du weißt also unbedingt, wo das Siegel ist?“ Sein Schwiegervater sagte darauf: „Ich weiß es nicht. Doch habe ich einen Schwiegersohn, der versteht, die Geister zu rufen und zu befragen. Unterbreitet ihr dem Herrn Kreishauptmann, ich bäte ihn hinzugehen und ihn aufzufordern, für ihn die Geister zu rufen und einmal zu befragen!“

Wie die Beamten das gehört hatten, da gingen sie alle geschwind hinein und berichteten es dem Kreishauptmann. Als der Kreishauptmann das sagen hörte, setzte er sich geschwind in seine Sänfte und kam dann zum Hause Wangs des Lügners. Wang dem Lügner aber, dem hatte sein Schwiegervater schon vorher Nachricht hinterbracht und ihm gesagt: „Das Siegel des Kreishauptmannes ist jetzt abhanden gekommen. Just war ich auf meinem Gange am Tore des Yamens. Da sah ich eine Bekanntmachung angeklebt, die besagte: ‚Wer mir das Siegel wieder herbeischaffen kann, dem gebe ich 500 Unzen Silbers als Belohnung.‘ Ich dachte, du verstündest die Geister zu rufen und zu befragen. Ich hab mir darauf die Bekanntmachung herabgerissen. Da du diese Begabung hast, so suche es ihm wieder!“

Wie er das hörte, sprach er bei sich: „Wohin soll ich

1) Durch diese Handlung übernimmt der Schwiegervater nach chinesischem Brauche die Gewähr für die erfolgreiche Ausführung, das Siegel wiederzufinden.

denn nur suchen gehen? Das wird mir doch nicht den Kragen kosten?“ Er hatte alle Fassung verloren.

Als aber der Kreishauptmann kam, da sprach sein Schwiegervater auch bereits zu ihm: „Wenn Sie ihn in eigener Person bitten hinzugehen, bedarf es unter allen Umständen der Befolgung gewisser Höflichkeiten.“ Da sagte der Kreishauptmann: „Jawohl!“ Als er ihm nun seine Aufwartung machte, da war dieser Mann ein rechter Bauer. Er hatte sein Obergewand auf die linke Seite übergeknöpft¹⁾. Er sprach also bei sich: „Auch diese Art soll zu was befähigt sein? Er sieht, es mit einem Worte zu sagen, nicht gerade wie ein Geisterbeschwörer aus.“ In diesem Augenblicke sah er mit einiger Verachtung auf ihn herab, und er sprach des weiteren zu sich: „Wenn er es mir wiederfindet, soll es gut sein. Findet er es aber nicht wieder, laß ich ihm hernach vierzig überziehen, und, nachdem sie ihm übergezogen wurden, wird er verbannt. Es ist nichts weiter zu machen.“

Er legte also gegen ihn die Hände vor der Brust zum Gruße zusammen und sprach: „Ehrwürdiger Geisterbeschwörer! Kommen Sie mit mir zum Yamen. Ich bitte Sie, für mich die Geister zu rufen und einmal zu befragen, von wem mir mein Amtssiegel entwendet wurde.“ Darauf sagte er: „Gut! Ich gehe mit Ihnen.“

Als er das gesagt hatte, lud ihn der Kreishauptmann ein, sich in die Sänfte zu setzen. Er selber bestieg ein Reitpferd, und darauf ging es zurück zum Yamen.

Als sie unterwegs waren, sprach er: „Das Amtssiegel ist abhanden gekommen, und man heißt mich, es ihnen zu suchen. Weiß ich, ob es Schultze oder Müller weggenommen hat?“ Wie er das gerade sagte, da waren durch einen günstigen Zufall unter den Sänfenträgern zwei Leute, deren einer Schultze, und einer Müller hieß. Wie die beiden Leute das hörten, da erschranken sie in ihrem Herzen so, daß sie

1) Das Gewand auf der linken Seite zuzuknöpfen besagt, daß ein Mensch jeder städtischen Bildung bar ist und ihm jeder Schliff fehlt. Der Chinese knöpft sein Gewand unter dem rechten Arme und auf der rechten Brustseite zu.

beinahe über dem Tragen die Sänfte hätten fallen lassen. Rasch sagten sie: „Ehrwürdiger Geisterbeschwörer! Dieses Siegel, daß wir die Wahrheit sagen, das haben wir beide weggenommen. Weil der Kreishauptmann ein finsterer Beamter ist, darum haben wir es ihm versteckt.“ Wie Wang der Lügner das hörte, sprach er bei sich: „Das läßt sich ja gut an! Ich bin wirklich ganz außer mir, daß ich die Stelle nicht habe, wo es zu suchen ist.“ Er dachte nicht, daß die zwei Leute es selbst ausplaudern würden, doch sagte er danach: „Wo habt ihr es ihm denn hin versteckt?“ Da sagten die zwei Leute: „Wir haben es im Bibliothekszimmer unter der Erde vergraben.“ Da sagte Wang der Lügner: „Vortrefflich!“

Als sie zum Yamen gekommen waren, da fragte der Kreishauptmann Wang den Lügner: „Ehrwürdiger Geisterbeschwörer! Was brauchen Sie alles an Dingen, den Geist zu rufen?“ Darauf sagte er: „Ich brauche gar nichts. Wenn du dein Siegel suchen willst, so bitte ich Sie, es im Bibliothekszimmer unter der Erde zu suchen. Es ist unter den Fliesen vergraben.“

Wie der Kreishauptmann das hörte, da rief er geschwind seine Diener ins Bibliothekszimmer, die Fliesen aufzuheben, um einmal nachzusehen. Ganz recht, es fand sich wirklich dort unter den Fliesen vergraben. Der Kreishauptmann hieß seine Diener es herausnehmen, dann verwahrte er es. Danach hieß er seine Diener einen Tisch aufs beste mit Speisen und Getränken zu decken, und er lud ihn ein, im Yamen zu speisen.

Nach beendetem Mahle schenkte er ihm des weiteren 500 Unzen Silberlinge und sprach ihm seinen Dank aus. Er nahm diese Silberlinge und kehrte darauf nach Hause zurück. Als er heimgekommen war, sagte er zu seiner Frau: „Denke nicht, daß ich lüge! Ich habe es verstanden, die 500 Unzen Silberlinge zu verdienen.“

Später kaufte er sich für diese Silberlinge ein Stückchen Land und galt hinfort für einen leidlich begüterten Mann.

6. Der Umzug der Silberbarren.

Es war einmal eine Familie, in welcher der Vater sowohl wie die Mutter so an die sechzig, siebzig Jahre alt waren. Dann lebten bei ihnen noch vier Söhne, Mädchen hatten sie keine. In ihrer Familie wurden ein bis zwei Morgen Feld unter Kultur gehalten, und es hieß auch, daß der Mann nicht ganz arm wäre. Auch war der Alte in seiner gewöhnlichen Lebensführung äußerst sparsam, verschwendete nichts ans Essen und wirtschaftete genau. Seine bescheidene Lebensführung war schon in bester Ordnung.

Eines Tages schmolz der Alte all die Silberlinge, welche er die Zeit über stückweise gespart hatte, in vier Silberschuhe um. Auf jeden einzelnen Silberschuh band er ein rotes Zopfband darauf. Der Alte sagte sich: „Diese Silberlinge habe ich aber sauer zusammengespargt, es ist wirklich Geld, das tropfenweise als blutiger Schweiß des Landmannes gekommen ist. So verwahrte ich sie gerne recht gut. Doch wo soll ich sie am besten hinlegen? Wohin ich sie auch legen mag, überall, fürchte ich, kommen sie mir abhanden.“ Wie er die Sache bei sich überdachte, da war kein Platz, wo er sie hätte hinlegen können.

Darauf schlug er den Kasten auf, der als Kopfkissen dient¹⁾, und sprach: „Hier hinein will ich sie legen. Ich hab sie dann Tag für Tag unter meinem Kopfe liegen, aller Wahrscheinlichkeit nach können sie dann nicht abhanden kommen.“ Um die Sache kurz zu machen: wenn der Alte von diesem Tage an nichts zu tun hatte, dann schlug er den Kasten, welcher als Kopfkissen diente, auf und sah einmal nach den vier Silberschuhen.

Eines Tages hatte der Alte seinen Geburtstag. Da mußten alle diese seine vier Söhne vor ihm Kotou machen und ihm ihre Geburtstagswünsche darbringen. Als sie ihre Kotou gemacht hatten, war der Alte sehr erfreut, und er

1) Das sind flache Kästen mit abgeschrägtem Deckel. Sie werden zur Aufbewahrung von Wertsachen verwendet und stehen beim Schlafen auf dem Kang unter dem Kopfe des Besitzers.

sprach darauf zu seinen vier Söhnen: „Ihr habt mir freundlich Kotou gemacht. Nun gut! Ich für meine Person gebe euch deshalb einen Silberschuh. Sie sind aus den Silberlingen umgeschmolzen, welche ich stückweise zusammengespart habe.“ Wie die vier hörten, daß ihr alter Herr ihnen einen Silberschuh geben wollte, da waren sie vor Freude ganz außer sich.

Nach diesen Worten trat dann der Alte an die Stirnseite des Kang, in der Absicht, den Kasten zu öffnen, der als Kopfkissen diente, um sie herauszunehmen. Als er ihn aber aufgemacht hatte und nachsah, da war von den vier Silberschuhen auch nicht ein einziger mehr da. Nun war aber der Alte ganz außer Fassung. Er sprach bei sich: „Wohin sind sie gekommen? Es ist ganz unmöglich, daß sie von jemandem gestohlen wurden, denn als ich sie aufbewahrte, hat es außer mir niemand gewußt.“ Einen halben Tag lang gingen ihm die Gedanken wirr durcheinander, plötzlich stieg ihm ein Gedanke auf, und er sprach: „Ach! Ich verstehe. Das ist nicht mein Vermögen, sie sind bestimmt fortgegangen.“

Was hat es nun damit für eine Bewandnis?

Am Tage vor dem Geburtstage des Alten hatte der Alte einen Traum gehabt. Er hatte im Traume vier ganz große weiße Männer gesehen, und alle hatten sie um die Hüfte einen roten Gürtel geschlungen gehabt. Sie hatten zu dem Alten gesagt: „Diese etlichen Jahre hindurch haben wir uns deiner Fürsorge erfreut. Nun gut! Wir gehen fort.“ Wie der Alte das gehört hatte, da hatte er sie geschwind gefragt: „Wohin wollt ihr?“ Darauf hatten die vier Männer gesagt: „Wir gehen ins Dorf im Osten zum reichen Herrn Wang.“ Als sie das gesagt hatten, waren sie davongegangen. Der Alte hatte sie noch fragen wollen, wo der wohnte, aber sie hatten sich nicht weiter fragen lassen. Hinaus waren jene vier Männer und fort. Der Alte hatte sie eben noch packen wollen, doch er hatte sie nicht mehr erwischt. Über dem Ärger war er aufgewacht. Keine Frage, es war ein Traum gewesen, und so hatte der Alte der Sache auch keine Bedeutung weiter beigemessen. Jetzt aber, wo der Geburtstag des Alten war, der



Alte seine Söhne ihm hatte Kotou darbringen sehen, wie er in seiner Freude beabsichtigt hatte, seinen Söhnen die Silberschuhe zu geben, er den Kasten aufgeschlagen hatte, einmal nachzusehen und die Silberschuhe nicht mehr da waren, da fielen ihm die Geschehnisse im Traume des Vortages wieder ein und auch das, was die vier weißen Männer gesagt hatten. Jetzt verstand er, und der Alte sprach bei sich: „Ich gehe zum reichen Herrn Wang im Dorfe im Osten. Noch ist es zwar nicht ausgemacht, ob es wahr sei oder falsch. Steht es aber wirklich so damit, beanspruche ich die Silberschuhe auch nicht, muß ich doch annehmen, daß sie nicht mein Vermögen sind.“ Als der Alte mit sich über seinen Plan ins reine gekommen war, brach er auf.

Als er in das Dorf der Wangs gekommen war, und wie er an die Tür klopfte, da kam ein Diener heraus, der ihn fragte: „Wen suchen Sie?“ Darauf sagte der Alte: „Ich suche euern hier wohnenden Herrn.“ Da sagte der Diener: „Warten Sie hier ein Weilchen, ich werde Sie anmelden gehen.“ Einen halben Tag lang wartete er, dann kam der reiche Herr Wang von drinnen heraus. Als er den Alten sah, sprach er: „Nehmen Sie drinnen Platz!“ Der Alte sperrte sich auch nicht und trat darauf ein. Als sie hineingekommen waren und in das Gastzimmer eingetreten waren, da sprach der Alte sogleich zu dem reichen Herrn: „Ich bin gekommen, mich zu erkundigen, ob Sie gestern hier vier Silberschuhe bekommen haben?“ Wie der reiche Herr das hörte, sprach er: „Ganz recht! Wie können Sie das aber wissen?“ Da sagte der Alte: „Je nun! Ich will es Ihnen sagen. Da hatte ich also Silberlinge, die ich stückweise gespart hatte, in einige Silberschuhe umgeschmolzen. Heute ist nun mein Geburtstag und meine Söhne machten mir Kotou.“ Wie er seinen Söhnen die Silberschuhe hatte geben wollen, und sie, als er sie danach herausnehmen wollte, nicht mehr da waren, wie er am Vortage den Traum gehabt hatte, daß er im Traume vier weiße Männer gesehen hatte, sie alle um die Hüfte einen roten Gürtel geschlungen hatten, was sie gesprochen hatten, das erzählte er ihm alles haarklein. Wie der reiche Mann das hörte, sprach

er: „Das stimmt alles. Gestern hatte auch ich einen Traum. Im Traume sah ich vier weiße Männer von draußen hereinkommen, alle hatten sie einen roten Gürtel umgeschlungen. Als sie ins Zimmer gekommen waren, da sprangen sie alle unter das Bett. Als ich nun heute früh aufgestanden war, hieß ich den Diener das Zimmer in Ordnung bringen und einmal nachsehen. Da waren unter dem Bette vier Silberschuhe. Ich nahm sie hervor und verwahrte sie alle. Mit Rücksicht darauf, daß es die Ihren sind, lassen Sie sie sich zurückgeben!“ Der Alte sprach darauf: „Das braucht es nicht. Nur nehmen Sie sie nachher hervor, daß ich sie einmal sehe. Hab ich sie noch einmal gesehen, soll es dann sein Bewenden damit haben. Es ist ein Jammer! Meine Arbeit diese etlichen Jahre über war nicht leicht, ich muß aber annehmen, daß sie Ihr Vermögen sind.“

Darauf nahm der reiche Herr ein Teebrett, trug die Silberschuhe auf seiner Hand damit herein und sprach: „Sehen Sie sie sich einmal an, dann nehmen Sie sie mit!“ Da erkannte nun der Alte seine eigenen Silberschuhe. Es war für ihn so unerträglich, wie man es sich nur denken kann. Seine Augen standen voller Tränen, wenn diese auch nicht herabrollten. Geschwind sprach er da zu dem reichen Herrn: „Verwahren Sie sie wieder! Sie sollten nicht meine sein.“ Als er das gesagt hatte, wollte er fortgehen. Doch der reiche Herr sprach: „Da es tatsächlich Ihre sind, woher sollte ich sie haben wollen? Lassen Sie sie sich geben!“ Der Alte gab ihm zu verstehen, daß er sie nicht wollte. Darauf war nun nichts mehr zu wollen, und der reiche Herr sagte: „So schlage ich vor, wir beide trinken zusammen einen Schluck Wein.“ Wie der Alte das hörte, konnte er dann doch nicht wieder dankend ablehnen. Darauf tranken sie dann in dem Hause des reichen Herrn Wein und aßen. Als sie fertig gegessen hatten, sagte der Alte: „Jetzt muß ich aber gehen. Wenn es einmal Ihre Zeit gestattet, können Sie zu mir kommen.“ Darauf sagte der reiche Herr: „Jawohl!“ Dann sprach der reiche Herr: „Da Sie nun die Silberschuhe nicht wollen, so habe ich Ihnen hier vier große Brote gebacken, die schenke ich



Ihnen.“ Da sprach der Alte: „Ich will sie nicht.“ Der reiche Herr sprach darauf: „Da es mein aufrichtiger Wille ist, so können Sie schwerlich sagen, daß Sie auch die wieder nicht wollen!“ Der Alte dachte eins nach, zwar mochte er sie wieder nicht, es war aber wirklich unschicklich. So nahm er sie dann entgegen und sprach: „Ich gehe!“

Was war nun die Absicht des reichen Herren gewesen?

Er hatte sich gesagt: „Ich weiß schon, wie ich ihm die Silberschuhe gebe. Da er sie nicht haben will, backe ich ihm vier Brote und die Silberschuhe kommen innen hinein. Es bleibt ihm dann kein Ausweg mehr offen.“ Das war die Absicht des reichen Herrn gewesen.

Als der Alte heimgekommen war, und er sich die Sache einmal überdacht hatte, sprach er: „Die Silberschuhe mochte ich nicht. Was will ich nun mit diesen Broten anfangen? Ich werde sie jemandem anders schenken, das ist das beste.“ Darauf verschenkte er sie an einen Freund des Alten. Der Freund des Alten nahm die Brote, und wie er sich die Sache überdachte, sprach er: „Ich kann sie als einzelner doch nicht aufessen. Es bleibt nur eines: sie zu nehmen und zu verschenken. Aber wem soll ich sie schenken?“ Plötzlich fiel ihm der reiche Herr Wang ein, und er sprach: „Ich bin lange nicht zu ihm hingegangen. Abgemacht! Ich gehe einmal nach ihm sehen und schenke sie ihm.“

Als dieser Freund des Alten in das Dorf der Wangs gekommen und er bei dem reichen Herrn Wang zu Besuche war, da schenkte er die Brote dem reichen Herrn. Wie sie darauf der reiche Herr Wang in Augenschein nahm, da waren es seine eigenen Brote wieder, sie waren wieder zurückgekommen. Als er sie öffnete und nachsah, da waren die vier Silberschuhe noch am alten Flecke. Da nickte der reiche Herr mit dem Kopfe und sprach: „Sie sind doch ganz sicher mein Besitz.“ Als er das gesagt hatte, verwahrte er sie, und die Geschichte ist aus.

7. Wie einer im Traume Silberschuhe bekommt.

Es war einmal ein Mann, welcher an allen Tagen nichts Rechtes zu tun hatte und zu angeln liebte.

Eines Tages nahm er, als er mit dem Frühstück fertig war, seine Angelrute und die sonst notwendigen Dinge und ging zur Stadt hinaus, um zu angeln. Als er ans Flußufer gekommen war, sah er sogleich, daß die Sonne die Mittagshöhe bereits überschritten hatte. Darauf legte er seine sieben Sachen nieder, band danach die Schnur auf die Rute, befestigte den Fischhaken daran und ließ ihn vorsichtig in den Fluß. Er selbst setzte sich am Ufer nieder. So ein Angeln hat auch einen gar guten Sinn. Wenn er nämlich einen Tag lang geangelt hatte, und er auch nicht weiter viel fing, wurde er doch müde, weil ihn der Flußwind anblies. Rasch zog er dann die Angel aus dem Fluß, brachte seine Sachen in Ordnung und machte sich darauf auf den Heimweg.

An jenem Tage nun hatte es bereits gedunkelt. Er erhob sich und ging dann zurück. Als er ans Stadttor kam und sich umsah, da war die Stadt bereits verschlossen. Da sagte er bei sich: „Das ist vertrackt! Ich kann nun nicht mehr in die Stadt hinein. Aber da ist nichts zu machen. Also schlafe ich am Fuße der Stadtmauer.“

Er war kaum eingeschlafen, da war es ihm gerade, als ob jemand an seiner Seite spräche und sagte: „Wir sind gekommen, Sie, werter Herr, abzuholen.“ Wie der Herr hinsah, da standen vor seinen Augen zwei Leute in der Aufmachung von Dienern. Zur Seite hielt noch ein Wagen. Darauf sprachen die zwei Diener: „Wir sind gekommen, Sie, werter Herr, abzuholen. Wir bitten Sie, in unser Haus zu gehen, um Silberlinge in Empfang zu nehmen. Unser Herr hat sie diese Jahre hindurch für Sie betreut, heute bittet er sie, hinzugehen und den Betrag abzuwiegen, daß er stimmt. Steigen Sie in den Wagen und folgen Sie uns!“

Als sie das gesagt hatten, hoben darauf die beiden Diener den Herrn in den Wagen. Der Kutscher knallte einmal mit der Peitsche, und in gar kurzer Zeit waren sie angekommen. Als sie ans Tor gekommen waren, ließ der Herr seine Blicke



einmal herumschweifen, und er sah, daß es ein großes Haus war. Drinnen und draußen hing alles voll bunter Papierlaternen, und ohne Unterlaß gingen in bunte Seide gekleidete Diener ein und aus. Der Hausmeister sprach: „Sie sind gekommen¹⁾, werter Herr! Bitte steigen Sie aus dem Wagen!“ Als der Herr aus dem Wagen gestiegen war, sah er sich um, doch er wußte nicht, was eigentlich los war. Darauf hörte er einen Diener sagen: „Bitte bemühen Sie sich hinein.“

Als er durchs Tor eingetreten war, sah er zu beiden Seiten des Hofes einen Krug neben dem anderen stehen, alle voller Silberschuhe. Doch wieviele der Krüge waren, das wußte er nicht. Wie er des weiteren einen Blick ins Innere warf, sah er, daß mitten in der großen Halle ein Tisch für acht Personen aufgestellt war. Auf dem Tische war eine Waage hergerichtet. Da sprach er bei sich: „Das ist ja eine ganz unmögliche Geschichte. Wer könnte das für mich zugerüstet haben? Man braucht da kein Wort darüber zu verlieren, daß es eine Täuschung ist. Doch unbeschadet, ob es wahr sei oder nicht, zunächst entwende ich einmal zwei davon.“

Darauf nahm er den Augenblick eines geschäftigen Durcheinanders unter den Leuten wahr, da niemand es sah, und überdem er ins Innere ging, entwendete er dann bei passender Gelegenheit zwei und steckte sie in die Busenfalte seines Gewandes. Es war ein Nu gewesen. Wider Erwarten hatte es aber der Hausherr beobachtet, und er sagte: „Das ist ja gut! Aus gutem Herzen und in bester Absicht habe ich dich abgeholt, daß du von mir die Silberlinge in Empfang nähmest. Weshalb entwendest du sie vorher? Weiter sage ich: Ich hatte sie dir hier bereitgestellt, und hernach, nach dem Abwägen, wären alle deine gewesen. Bist du aber noch einwürdiger Mann? Du bist wirklich gesunken.“

Nach diesen Worten rief er seine Diener herbei und sprach: „Ihr, prügelt mir ihn rasch hinaus!“ Wie er hörte, daß es Prügel geben sollte, da lief er rasch hinaus. Er paßte aber nicht auf, stolperte über die Türschwelle und flog längelang hin. Da riß er die Augen auf und sah um sich. Der ganze

1) Gewöhnliche Begrüßungsformel an einen Neuankommenden.

Himmel war voller Sterne, keine Frage, er hatte geträumt. Er wandte sich rasch und setzte sich auf, und als er horchte, da krächten die Hähne. Wie er den Himmel weiter prüfte, da begann es auch schon leicht zu grauen.

Er überdachte aufs neue die Geschehnisse im Traume. Sie waren in der Tat höchst sonderbar, und er sprach bei sich: „Daß ich dies geträumt habe, ist mir vollkommen klar. Ich entsinne mich, zwei Silberschuhe entwendet und sie in den Busen meines Gewandes gesteckt zu haben. Ich will doch einmal mit der Hand fühlen, ob sie da sind oder nicht. Wenn sie da sind, ist die Sache wirklich höchst sonderbar. Wenn sie aber nicht da sind, so kann man mit dem Volksmunde wirklich sagen, daß ich geträumt habe.“

Als er daran gedacht hatte, fuhr er mit der Hand vor seiner Brust entlang. Sie war in der Tat wie eine Trommel aufgebauscht und er sprach bei sich: „Nun gut! Nummer eins ist, daß ich sie nicht herausnehmen darf. Wenn ich sie einmal herausnehme, werden sie von anderen gesehen und werden mir des weiteren geraubt.“

Als er so sprach, da war es auch ganz Tag geworden. Doch noch war niemand auf der Straße. Darauf stand er auf und ging fort. Während er ging und ging, hörte er jemanden hinter sich sagen: „Zwei Kannen Wein, einen Schmorbraten, zwei Dabing, drei Lanjoumiän¹⁾.“ Der Herr wandte den Kopf zurück, einmal nachzusehen, doch es war niemand da. Da sprach er bei sich: „Wer hat denn da gesprochen?“ Es war ihm nicht recht geheuer zumute, und er ging weiter vorwärts. Als er so ging und ging, hörte er wieder jemanden hinter sich sagen: „Zwei Kannen Wein, einen Schmorbraten, zwei Dabing, drei Lanjoumiän.“ Er drehte den Kopf, um einmal nachzusehen, wieder war niemand da. Im ganzen sprach es dreimal, doch nie war jemand da. Da sprach der Herr bei sich: „Das ist aber eine verwunderliche Geschichte! Wie kommt es, daß es nur spricht, aber niemand da ist? Nun gut! Was ficht mich das auch an, ob jemand da ist oder

1) Namen chinesischer Gerichte. Das erste ist ein Backwerk, das zweite ein Teig mit Fleisch gefüllt.

nicht?“ Obschon er nur vor sich hinschlenderte, kam er dann doch an die Stadt heran. Als er in die Stadt hineingekommen war, sagte er sich: „Meinethalben mag da gesprochen haben, wer will. Vor allem anderen such ich ein Gasthaus auf und ess' ein bißchen was.“ Er war noch nicht weit gegangen, da erblickte er an der Westseite der Straße ein Gasthaus. Er ging hinein, und wie er sich umsah, war noch niemand drin. Drauf suchte er sich einen sauberen Tisch aus und sprach bei sich: „Ich will mich bei meiner Bestellung an das halten, was soeben gesprochen worden ist.“

Als der Kellner den Herrn eintreten sah, wischte er geschwind den Tisch sauber ab. Darauf bestellte er der Zahl entsprechend. Dann sprach der Herr bei sich: „Jetzt will ich sie herausnehmen und einmal angucken.“ Danach nahm er sie heraus, und als er nachsah, da waren es keine Silberschuhe, es war vielmehr gar kein Zweifel, daß es zwei Frösche waren. Da sagte der Herr: „Eben habe ich doch diese zwei Silberschuhe noch gefühlt. Wieso haben sie sich in so gar kurzer Zeit verwandeln können? Unbeschadet aber, wie es damit steht, ich habe jetzt kein Geld. Habe ich hier gegessen und bezahle hernach die Leute nicht, das geht nicht. Was soll ich machen? Doch da hab ich einen Plan. Wenn ich fertig gegessen habe, leg ich ihnen die zwei Dinger auf den Tisch und empfehle mich auf französisch. Wenn ich mich nicht auf französisch empfehle, dann sitze ich hernach wirklich in der Patsche.“

Als er mit dem Essen fertig war, da legte er die beiden Frösche auf den Tisch nieder und dann schlich er sich sachte hinaus. Danach kam der Kellner einmal nachsehen. Da lagen auf dem Tische zwei Silberschuhe. Er sprach bei sich: „Was ist denn mit dem Herrn los? Weshalb hat er die Silberschuhe auf den Tisch gelegt und ist darauf weggegangen? Der ist wirklich ein ganz Dummer!“ Nach diesen Worten wartete er einen halben Tag, doch der Herr kam nicht zurück. Da sagte der Kellner: „Nun gut! Das Geld kommt mir zu. Ich werde es ganz sorgfältig aufheben, und damit basta!“ Nach diesen Worten hob er dann die beiden Silberschuhe auf.

8. Der alte Ochse und der beschädigte Wagen.

Einmal waren in einer Familie zwei Brüder. Der ältere war verheiratet, der jüngere ledig. Er war überdem ein Idiot und verstand gar nichts zu tun. Nun war im Hause ein beschädigter Wagen und ferner ein alter Ochse. Diesen Ochsen spannte er Tag für Tag ein, dann ging er — er kutscherte selbst — auf alle Straßen. Gegen Abend kehrte er nach Hause zurück, aß, und nach dem Essen schlief er. Wenn ihn der ältere Bruder sah, kam ihm die Galle hoch. Doch es war nichts weiter zu machen, als nur sich zu ärgern, und er sprach bei sich: „Was ist denn der nur nütze?! Auch nicht die geringste Fähigkeit hat er. Heißt das nicht ein nutzloses Ding durchfüttern?“

Eines Tages sprach die Schwägerin zu seinem älteren Bruder: „Sieh dir mal den Zweiten an! Hat er sich an einem Tage vollgegessen, spannt er den Ochsen an den Wagen und treibt sich in der ganzen Welt herum. Er tut auch nicht das geringste, und er kann auch kein Geld verdienen. Heißt das nicht, ihn umsonst füttern?“ Sein älterer Bruder sprach darauf: „Was soll man mit ihm schon machen?“ Da sprach seine Schwägerin: „Ich habe einen Plan. Gerade heraus gesagt, es wäre am besten, ihn aus dem Hause zu schmeißen. Du ersparst dir seinen Anblick und den Ärger. Wirst du aber vor Ärger krank, ist das nicht eine höchst faule Sache?“ Wie sein älterer Bruder das hörte, da sprach er: „Gut!“ Darauf sagte er: „Idiot!“ Der Idiot sprach: „Ja! Weshalb riefst du mich?“ Da sprach sein älterer Bruder: „Auch nicht einen einzigen Tag tust du etwas. Du denkst auf keine Möglichkeit, Geld zu verdienen. Ich füttere dich aber nicht länger durch.“ Da sagte der Idiot: „Was soll ich tun? Ich verstehe ja doch nichts. Unterweisen Sie mich! Unterweisen Sie mich!“ Da sprach sein älterer Bruder: „Es hat doch keinen Zweck, dich zu unterweisen. Ich will dir aber einen Wink geben. Kutschier du morgen mit deinem Wagen wieder hinaus, und wenn jemand deinen Wagen mietet, fahr du dann! Du brauchst auch nicht zurückzukehren. Es ist also dann am besten, wenn du draußen schläfst.“ Darauf antwortete der Idiot: „Jawohl!“



Als der nächste Tag gekommen war, verfuhr der Idiot danach, blieb draußen und kehrte dann nicht mehr nach Hause zurück. Im Hause blieben nur noch sein älterer Bruder und die Schwägerin übrig. Was mit den beiden los war, darüber brauchen wir uns nicht weiter zu unterhalten, wir wollen bloß vom Idioten reden.

Seitdem ihn sein älterer Bruder zum Hause hinausgeworfen hatte, kutschierte er jeden Tag den Ochsenwagen und verdingte ihn für Mietsfuhren. Das Geld, welches er vereinnahmte, das belief sich in der Tat auf nicht ganz wenig. Blieb ihm doch nach Abzug des Essens und des Übernachtens noch ein kleiner Überschuß.

Solcher Tage waren dann aber viele. Eines Tages nun sagte der alte Ochse: „Lieber Ochsentreiber¹⁾! Ich werde aber sterben!“ Wie der Idiot das hörte, sprach er: „Weshalb willst du denn sterben? Du bist doch gar nicht krank!“ Da sprach der alte Ochse: „Es ist ans Ende des Jahres gekommen, da ich sterbe.“ Als der Idiot das gehört hatte, da weinte er und sprach: „Wenn du gestorben bist, bleib ich allein zurück. Was soll ich dann anfangen? Mein älterer Bruder will mich auch nicht!“ Da sprach der alte Ochse: „Das hat nichts auf sich. Du brauchst nicht zu weinen. Ich geb dir einen Wink. Morgen sterbe ich. Danach häute du mich ab, leg dir meine Haut um und steig zum Himmel empor. Wenn du sieben Jungfrauen im Flusse baden siehst, so geh du hin, nimm von den Gewändern, welche am Flusse liegen, einen Pack auf und geh dann davon! Wenn du ihn aber nimmst, sollst du sie abzählen und den einen Pack der siebenten nehmen. Wenn du sie nimmst und fortgehst, folgt dir jene siebente Jungfrau ganz sicher nach und heischt sie von dir. Gib du sie ihr aber ja nicht! Wenn sie ärgerlich geworden ist, und sie auf dich schimpfen wird, bleib du dann stehen und sag darauf zu ihr: ‚Wenn du das Gewand willst, mußt du aber meine Frau werden. Sind wir beide Mann und Frau geworden, so gebe ich es dir sogleich.‘ Ist sie dir willfährig, so gib ihr das Ge-

1) Der chinesische Ausdruck bezeichnet gleichzeitig α , β , γ im Sternbilde Aquila.



wand wieder. Sprich aber, wenn du das Gewand nimmst, ja kein Wort! Nimm es und geh, sag ich dir! Jene Jungfrau ist die Weberin¹⁾, es ist euer beider Teil, euch zu verheiraten. Weiter habe ich dir nichts zu sagen, du sollst es dir einprägen! Bin ich gestorben, und hast du mich abgehäutet, so begrabe mich! Damit hat es sein Bewenden.“ Darauf sprach der Idiot: „Jawohl!“

Am nächsten Tage starb dann der alte Ochse wirklich. Der Idiot vergoß einen großen Strom Tränen, doch als er sich ausgeweint hatte, da verfuhr er nach den Worten des alten Ochsen. Als er den alten Ochsen beerdigt hatte, da tat er sich sein Fell um und stieg darauf zum Himmel empor.

Als er zum Himmel hinaufgekommen war, da erblickte er in der Tat vor sich einen Fluß. Sieben Jungfrauen badeten darin. Ohne einen Ton zu sagen, ging er hin, nahm dann jenen Pack Gewänder der siebenten auf, die am Ufer niedergelegt waren, und rannte dann weg.

Wie die siebente Jungfrau das sah, erboste sie sich und sprach: „Woher bist du Bursche zu uns hierher gekommen? Das Gewand, welches du geraubt hast, leg mir schleunigst wieder hin!“ Überdem sie das sprach, verfolgte sie ihn. Der Idiot wandte auch nicht einmal seinen Kopf zurück. Er behielt das Gewand und rannte geradeaus vorwärts. Da sprach die Jungfrau: „Wenn du es mir nicht hinlegst, dann muß ich dich aber schimpfen.“ Wie der Idiot das hörte, daß sie schelten wollte, da blieb er sogleich stehen und sprach darauf zu der Jungfrau: „Wenn du das Gewand willst, müssen wir zwei Mann und Frau werden. Andernfalls gebe ich es dir nicht.“ Wie die Jungfrau das hörte, wurde sie vor Scham ganz rot im Gesichte, und sie brachte auch nicht ein einziges Wort hervor. Da sprach der Idiot des weiteren: „Bist du es willens oder nicht? Wenn du gewillt bist, meine Frau zu werden, so gebe ich es dir.“ Der Jungfrau blieb keine andere Möglichkeit, sie willigte also ein. Darauf gab ihr dann der Idiot das Gewand. Als sie das Gewand angezogen hatte, sprach der Idiot:

1) Sternbild.



„Wohin gehen wir beide?“ Da sagte die Jungfrau: „Es ist ein Platz da, du brauchst dich also nicht weiter darum zu kümmern.“ Danach suchte diese Jungfrau mit ihm ein Häuschen und die beiden lebten als Mann und Frau.

Einige Jahre vergingen, die Weberin gebär einen Sohn und eine Tochter, und Mann und Frau verbrachten mit diesen beiden Kindern ihre Tage aufs allerbeste.

Eines Tages sprach die Weberin zum Ochsenhirten: „Wir beide sind nun diese vielen Jahre Mann und Frau gewesen, ich habe dir einen Sohn und eine Tochter geboren. Man muß schon der Meinung sein, daß wir es nicht leicht haben. Nun gut! Ich werde fortgehen.“ Während sie noch sprach, ging sie hinaus. Da sprach der Ochsenhirt: „Wohin willst du denn?“ Darauf sagte die Weberin: „Danach brauchst du nicht zu fragen.“ Als sie das sagte und gleichzeitig damit wegging, da zog der Idiot mit der linken Hand seinen Sohn nach sich, mit der rechten seine Tochter und folgte darauf hinter ihr drein.

Als er ihr folgte und folgte, da zog die Weberin von ihrem Kopfe eine goldene Haarnadel und zeichnete auf dem Boden einen Fluß. Wie der Idiot ihn erblickte, konnte er nicht hinüber, und er sprach darauf: „Wann sehen wir uns einmal wieder?“ Da sagte die Weberin: „Am siebenten Tage sehen wir uns.“ Der Idiot aber verhörte sich zu eben der Zeit, er hörte sie sagen: „Am siebenten Tage des siebenten Monates sehen wir uns einmal.“ Darauf blieb dem Idioten nichts weiter übrig, als mit Sohn und Tochter nach Hause zu gehen.

Nachsatz: Als ich meinen Lehrer bei der Geschichte fragte, inwiefern der Wagen zerbrochen sei, da doch in der ganzen Geschichte nicht weiter die Rede davon sei, und dieser Umstand gar keine Rolle spielte, gab er mir zur Antwort, daß der Ausdruck *po-tsché* (GILES, Nr. 9410, 574) zwei Bedeutungen haben könnte. Die eine wäre die: zerbrochener Wagen, die andere wäre folgende: Zur Kaiserzeit habe es in Peking einen Wagen dieses Namens gegeben, der sich von den üblichen blau überspannten Wagen dadurch unterschieden habe, daß er an der Stirn- und Rückenseite offen war. Diese Wagen wären mit einer weißen Plane überspannt gewesen und früher in Peking bei der Beerdigung von Kindern verwendet worden. In solchen Wagen wäre der Sarg mit dem



verstorbenen Kinde zum Begräbnisplatze gefahren worden. Wären Eltern mit Kindern einem solchen Wagen auf der Straße begegnet, so hätten sie die Kinder fortgezogen, weil der Anblick eines solchen Wagens unheilvoll war. Der Ausdruck könne in der Überschrift sowohl die eine wie auch die andere Bedeutung haben.

9. Ein Zimmermann kommt in Gefahr und wird ein reicher Mann.

Es war einmal ein Mann namens Wu. Da er seines Zeichens ein Zimmermann war, nannte ihn jedermann Wu den Zimmermann. Nur seine Mutter hauste mit Wu dem Zimmermann zusammen, sonst niemand mehr. Die beiden Leute, Mutter und Sohn, wohnten auf dem Lande in der Hütte an der Tenne anderer Leute. Sein Gewerbe war leidig, und er mußte darum Tag für Tag hinaus auf Arbeit gehen. Hatte er Geld verdient, dann konnten sie essen, wenn er aber heute einmal keine Arbeit fand, dann mußten die beiden mit einem Worte gesagt Hunger leiden.

Als er nun eines Tages auf Arbeit ausgegangen war, wurde seine Mutter plötzlich von einer heftigen Krankheit befallen und verstarb. Er, der auswärts auf Arbeit gewesen war, stellte gegen den Abend die Arbeit ein und kehrte nach Hause zurück. Unterwegs kam er an eine menschenleere Stätte. Da sah er vor sich einen großen schwarzen Bären kommen. Wie er ihn erblickte, erschrak er heftig. Er nahm die Beine unter die Arme und rannte auf und davon. Als er davonlief, da folgte der schwarze Bär hinter ihm drein. Wie er so lief und lief, da erblickte er vor sich einen großen Baum. Im Handumdrehen war er auf den Baum hinauf. Als der schwarze Bär sah, daß er auf den Baum hinauf war, und da der schwarze Bär nicht auf Bäume zu klettern versteht, hockte er sich darauf dann unten am Baume nieder. Der schwarze Bär sprach bei sich: „Komm du mir ja nicht herunter! Wenn du runter kommst, dann fresse ich dich.“

Wie Wu der Zimmermann sah, daß der schwarze Bär unten am Baume war, da sprach er bei sich: „Das ist jetzt aber eine vertrackte Geschichte! Das Ding geht nicht fort und ist sicher entschlossen, mich zu fressen. Nun gut! Solange

du nicht fortgegangen bist, komme ich nicht herunter. Da verträdeln wir halt beide die Zeit und warten.“

Als er darauf eine gar lange Zeit gewartet hatte, sagte Wu der Zimmermann: „So geht es nicht! Der geht nicht fort, und ich komme ewig nicht runter. Wie lange soll ich denn hier meine Zeit verträdeln müssen?“

Gerade zu der Zeit wurde es ihm auf dem Baume höchst unbehaglich. Plötzlich nämlich floß von oben unaufhörlich, klatsch, klatsch, Blut tropfenweise hernieder. Da sprach er bei sich: „Woher kommt denn das Blut?“ Und wie er den Kopf aufhob, einmal nach oben zu sehen, da raubte ihm etwas Schreckliches schier den Verstand. War doch auf dem Baume, keine Frage, eine große Boa, sie war über ihm und saugte ihn ein¹⁾. Wie er sich darauf geschwind mit der Hand über den Kopf tastete, war er, keine Täuschung war möglich, ganz wund. Da sagte er dann: „Das ist aber eine elende Patsche! Oben saugt mich die ein, unten will mich der fressen. Zwiefach bin ich ein Kind des Todes, ich kann dem Tode ganz sicher nicht entgehen.“ Darauf sprach er weiter: „In dieser Lage muß ich einen Plan ausdenken fortzukommen, dann wird's gehen. Ich hab's! Ich springe fest entschlossen hinunter. Stürze ich mich zu Tode, so sterbe ich, ohne von der Schlange eingesaugt zu werden. Hab ich mich dann zu Tode gestürzt und frißt mich der schwarze Bär, so merke ich doch nichts mehr davon. Da fällt mir noch etwas weiteres ein. In meinem Gürtel steckt mein Beil. Kurz und gut: ich zerhacke sie mit einem Hiebe und springe darauf dann hinunter. Ganz recht! Das ist mein Plan.“ Darauf zog er das Beil heraus und schlug dann nach oben einen Hieb. Er sagte sich nämlich: „Wenn ich sie mit diesem einen Hiebe zerhacken kann, bleibt schließlich nur noch dieser schwarze Bär übrig, mit dem ist dann leicht fertig werden. Glückt es

1) Es ist chinesische oder jedenfalls pekinesische Vorstellung, daß die Schlange z. B. auch den Frosch in sich hineinsaugt. Auch wenn der Frosch meterweit von der Schlange entfernt ist, saugt sie ihn nach der Art einer Saugpumpe zu sich hin und in sich hinein. Ich verdanke diese Auskunft meinem Lehrer.

aber nicht, sie zu zerhacken, dann kann ich mich allemal noch zu Tode stürzen.“

Er schlug einerseits mit seinem Beile, andererseits sprang er hinab. Glücklicherweise hatte er sich durch den Sturz keinen Schaden getan, als er hinabgesprungen war. Er krabbelte sich geschwind hoch, dann rannte er davon. Als der schwarze Bär ihn herabspringen und dann davonrennen sah, stand der schwarze Bär auf und verfolgte ihn darauf. Wu der Zimmermann lief und lief, er lief, daß ihm ganz dumm wurde. Osten, Westen, Süden, Norden, darüber hatte er alle Orientierung verloren, weil er ganz voller Furcht war. Danach war es recht schwer, sich nach Hause zu finden.

Als er nach Hause gekommen war, sah er, daß seine Mutter bereits gestorben war. Wider alles Erwarten hüpfte zu dieser Zeit seine Mutter aber als ein Dschaschi¹⁾ mit ge-

1) Der Ausdruck Dschaschi heißt wörtlich übersetzt: falsch Toter. Der Begriff entspricht in keiner Weise unserem scheintot, und auch wenn der Ausdruck mit Vampyr wiedergegeben wird — ich denke z. B. an W. GRUBE — hilft das nicht viel, dieser merkwürdigen Vorstellung näher zu kommen. Der Dschaschi ist ein wirklich verstorbener Mensch, er atmet nicht mehr und kann nie wieder atmen. Der Tote hat aber durch einen Rest von Odem, wir würden vielleicht sagen, einen Rest von Lebensgeistern, die noch da sind, die Fähigkeit, mit steifen, geschlossenen Beinen umherzuhüpfen. Ich habe verschiedene Erklärungen für diese Erscheinungen bekommen. Mein Freund, Herr Lin Li-kuang (GILES, Nr. 7157, 6945, 6989), ein Amoychinese, teilte mir mit, daß nach dem Volksglauben seiner Heimat eine Katze, welche über die aufgebahrte Leiche springt, diese Wirkung hervorbringen kann. Aus diesem Grunde werden bei einem Todesfalle alle Katzen aus dem Hause entfernt und die Fenster sorgfältig verschlossen gehalten.

Mein Lehrer, der Pekinese ist, gab mir folgende beiden Erklärungen. Die erste ist, daß zwar kein Atem mehr geht, daß aber doch noch etwas überschüssiger Odem (*fu² yü² tji⁴*, GILES, Nr. 3638, 13615, 1064) im Verstorbenen vorhanden ist. Er bezeichnete diesen Odem auch als übrigen Odem (*yü² tji⁴*, GILES, Nr. 13615, 1064). Als eine zweite Erklärung gab er mir an, daß die siderische Stunde seiner Geburt mit der seines Todes zusammenfällt.

Als ich meinen Lehrer fragte, wie der Lebende einem Dschaschi begegne, um sich von dem Schreck zu befreien, erklärte er mir, daß ein Beherrzter ihm z. B. ein Kissen entgegenwirft. Dies umspannt der Dschaschi mit seinen Armen und findet dann seine Ruh.

geschlossenen Beinen im Zimmer umher. Wie er das sah, war er wer weiß wie sehr erschrocken. Er wandte sich um und rannte hinaus. Er rannte und rannte. Als er aus dem Dorfe hinausgerannt war und sich einmal umsah, kam seine Mutter hinter ihm her. Da war er aufs höchste erschrocken. Glücklicherweise war außerhalb des Dorfes ein großer Baum. Als er sah, daß seine Mutter ihm bis zum Baume nachfolgte, sie ihm dann aber nicht mehr folgte, da wurde es ihm gleich leichter ums Herz, und er blieb stehen. Als er noch einmal hinsah, umspannte seine Mutter mit beiden Händen den Baum und bewegte sich nicht mehr. Darauf ging er langsam vor den Baum und sprach zu dieser seiner toten Mutter: „Verehrte Frau! Sie haben mir aber einen Schrecken eingejagt! Nun gut! Sie brauchen auch nicht mehr nach Hause zu gehen, ich begrabe Sie dann am besten hier. Damit sei's gut!“ Als es soweit war, daß er diese seine tote Mutter vom Baume abgenommen hatte, sah er sich einmal die beiden Seiten dieses Baumes an. An einer Seite waren Löcher, welche von den fünf Fingern eingegraben worden waren.

Hernach, als er seine Mutter beerdigt hatte, sagte er sich: „Ich will doch einmal nachsehen, ob jene Boa an dem Hiebe, welchen ich ihr versetzte, gestorben ist oder nicht.“ Nachdem er das gedacht hatte, ging er dann vorwärts. Als er dorthin gekommen war, wo jener frühere Baum stand, und er einmal nachsah, da war die Schlange tot. Sie war bereits vom Baume herabgefallen. Da sprach er: „Ich habe die Leute sagen hören, daß auf dem Körper der Boa schließlich Dinge sind, welche Geldes wert sind. Wohlan, ich will sie mitnehmen!“ Doch als ein einzelner Mann vermochte er sie nicht mitzunehmen. Darauf suchte er jemanden, ihm zu helfen. Dann luden sie sich zu zweit die Schlange auf die Schulter und gingen fort.

Hernach hieß er jemanden, sie sich einmal anzusehen. Der sagte: „Die beiden Augen der Boa sind zwei Perlen. Die kleinen Pusteln auf ihrem Körper sind Perlensplitter. Die Haut der Boa ist auch Geldes wert.“ Darauf bohrte er die Augen der Boa heraus und verkaufte sie dann. Er bekam

gar viele Silberlinge dafür, von denen er sich ein Haus und auch noch Land kaufte. Er nahm sich eine Frau und galt für einen begüterten Mann.

10. Der Kuhhirte nimmt sich eine Frau.

Einmal hatten in einer Familie ein alter Vater und eine alte Mutter miteinander weder Sohn noch Tochter. Sie verbrachten also selbender ihre Tage, und der alte Mann ging Tag für Tag hinaus auf den Handel. Ihr fragt, was er verkaufte? Nun, etwas Besonderes hatte er nicht zu verkaufen, weil es ihm an Kapital fehlte, und weiter: er verstand auch nichts Besonderes zu verkaufen. Jeden Tag nahm er seine Tragstange auf die Schulter und verkaufte Bohnen.

Eines Tages kam er, als er damit fertig war, Bohnen zu verkaufen, nach Hause zurück. In den Körben seiner Trage war noch ein Rest von sieben Stück übriggeblieben. Als er nach Hause gekommen war, warf der Alte seine Tragstange in den Hof und ging in die Stube, sich ein bißchen zu verschlafen, und als er gevespert hatte, legte er sich dann schlafen. Wider alles Erwarten hatten sich, als die Nacht vorbei und es zum nächsten Tage gekommen war — er wußte auch nicht, was eigentlich los war —, dann seine sieben Bohnen in sieben erwachsene Mädchen verwandelt. Die sieben erwachsenen Mädchen sprachen darauf zu dem Alten: „Pflücken Sie uns doch, Papa, beim Kuhhirten Blumen!“ Da sagte der Alte: „Jawohl!“ Darauf sprach das älteste Mädchen: „Wenn Sie mir Blumen pflücken, mache ich Ihnen morgen eine Mütze.“ Das zweite Mädchen sprach: „Wenn Sie mir Blumen pflücken, mache ich Ihnen morgen ein Hemd.“ Das dritte Mädchen sprach: „Wenn Sie mir Blumen pflücken, mache ich Ihnen morgen eine Hose.“ Das vierte Mädchen sprach: „Wenn Sie mir Blumen pflücken, mache ich Ihnen morgen ein Paar Strümpfe.“ Das fünfte Mädchen sprach: „Wenn Sie mir Blumen pflücken, mache ich Ihnen morgen Schuhe.“ Das sechste Mädchen sprach: „Wenn Sie mir Blumen pflücken, mache ich Ihnen morgen einen Geldbeutel.“ Das siebente Mädchen sprach: „Wenn Sie mir

Blumen pflücken, mache ich Ihnen morgen einen Gürtel für die Hosen.“ Der Alte stimmte dem allem zu.

Als nun der Alte zum Kuhhirten kam, einmal mit ihm zu sprechen, sagte er: „Ich will ein paar Ihrer Blumen pflücken.“ Da sagte der Kuhhirte: „Geht nicht! Wenn Sie Blumen pflücken wollen, müssen Sie mir unbedingt eines Ihrer Mädchen zur Frau geben. Dann kann ich Sie gleich pflücken lassen.“

Wie der Alte das gehört hatte, da ging er zurück, und als er nach Hause gekommen war, sprach er darauf zu den sieben Mädchen: „Der Kuhhirte sagt, wenn ich ihm eine von euch zur Frau gebe, für die läßt er hernach Blumen pflücken.“ Wie die sieben Mädchen das hörten, sprach keine von ihnen ein Wort. Ganz zuletzt sagte das siebente Mädchen: „Ich kann seine Frau werden.“ Darauf ging der Alte dann fort, einmal mit dem Kuhhirten zu reden. Als ihn der Kuhhirte sagen hörte, das siebente Mädchen sei willens, seine Frau zu werden, war er in seinem Herzen restlos erfreut. Auf die Stund setzte man dann den Tag fest, wann er die Braut einholen sollte. Als er sie dann heimgeführt hatte und sie sich einmal ansah, war sie von Gestalt gar herrlich anzusehen. Sie glich wirklich einem sehr schönen Menschenkinde.

Als ein Monat vorbei war, sollte die junge Frau für eine Zeit im Hause ihrer Eltern Wohnung nehmen¹⁾. Der Kuhhirte hieß sie diesen Tag das am schönsten aussehende Gewand anziehen, auf den Kopf jederart Kopfschmuck aufsetzen und auch gar viele Blumen aufstecken. Als sie fertig mit den Zurüstungen war, da wartete sie schließlich noch, bis der Vater sie aus dem Elternhause abholen kam. Danach, als ihr Vater gekommen war, ging sie dann in seinem Geleite fort. Als sie nach Hause gekommen war, und jene sechs älteren Schwestern sahen, daß ihre Aufmachung restlos schön anzusehen war, freuten sie sich natürlich auch. Nur das vierte Mädchen freute sich nicht sehr. Sie sprach bei

1) Dieser Brauch, daß das jung verheiratete Mädchen einen Monat nach der Vermählung in das Haus ihrer Eltern zu Besuch kam, wurde früher allgemein beobachtet.



sich: „Weshalb soll die so gut aussehen? Bin ich vielleicht nicht gerade so wie sie?“ Sie konnte nicht umhin, in ihrem Herzen einen kleinen Groll zu haben. Plötzlich regte es sich in ihrem Herzen und sie sprach bei sich: „Ich hab's. Wir beiden wollen einmal gucken gehen und vergleichen, wer eigentlich am schönsten ist.“

Alsogleich sprach sie zu dem siebenten Mädchen: „Siebente jüngere Schwester! Wir beide wollen doch einmal gucken gehen, wer von uns beiden am schönsten anzusehen ist.“ Da sprach das siebente Mädchen: „Jawohl! Wohin wollen wir miteinander gucken gehen?“ Darauf sprach das vierte Mädchen: „Gib du es an!“ Da sprach das siebente Mädchen: „Wie dir's beliebt!“ Darauf sagte das vierte Mädchen: „Nun gut! Wir beide gehen selbender an das Brunnenloch gucken.“ Da sagte das siebente Mädchen: „Schön!“

Danach, als sie ans Brunnenloch gekommen waren, sprach das vierte Mädchen: „Guckst du zuerst oder soll ich zuerst gucken?“ Darauf sagte das siebente Mädchen: „Ich gucke zuerst.“ Gerade hatte sie ihren Kopf nach dem Brunnenloch hinabgebeugt, da gab ihr das vierte Mädchen einen kräftigen Stoß, so daß sie das siebente Mädchen in den Brunnen hineinstieß, und nachdem sie sie in den Brunnen hineingestoßen hatte, deckte sie den Brunnen zu.

Als sie heimgekehrt war, sprach sie zu jenen fünf Schwestern: „Die siebente Schwester ist in den Brunnen gefallen und ertrunken.“ Als die fünf das hörten, da waren sie sehr beunruhigt und sie sprachen: „Die siebente jüngste Schwester ist tot, doch der Kuhhirte wird sich morgen sicher nicht so damit abfinden. Was sollen wir dann aber machen?“ Da sprach das vierte Mädchen: „Das hat nichts weiter auf sich. Ich laß morgen den Vater mich hinführen.“ Die fünf anderen Schwestern sprachen: „Das geht nicht. Du hast Pockennarben, sie hatte keine Pockennarben.“ Da sprach das vierte Mädchen: „Darum brauch ihr euch nicht zu kümmern, ich weiß schon, wie ich ihm Rede und Antwort stehe.“

Am nächsten Tage geleitete sie dann ihr Vater zurück.



Als der Kuhhirte das vierte Mädchen erblickte, da sprach er: „Du bist meine Frau?“ Da sagte das vierte Mädchen: „Freilich!“ Da sagte der Kuhhirte: „Meine Frau hatte aber keine Pockennarben!“ Da sprach das vierte Mädchen: „Weil ich diese zwei Tage über auf schwarzen Bohnen geschlafen habe, sind sie gekommen.“ Da sprach der Kuhhirte weiter: „Wieso sind auch deine Hände in so zwei Tagen größer geworden?“ Da sagte sie: „Ich habe mit meinen Händen die Mühle getrieben, daher sind sie verstoßen.“ Wie der Kuhhirte sie weiter ansah, da waren auch ihre Füße größer geworden, und er sprach: „Weshalb sind auch deine Füße größer geworden?“ Da sagte sie: „Weil ich auf dem Treidelpfade der Mühle ging, haben sie sich ausgetreten¹⁾.“ Darauf fragte dann der Kuhhirte nichts weiter mehr.

Am nächsten Tage flog unversehens von draußen ein Goldammer zu. Der Kuhhirte fing ihn ein, setzte ihn in einen Käfig und hing ihn oben an der Dachrinne auf.

Eines Tages kämmte sich das vierte Mädchen die Haare. Sie hielt den Kamm in ihren Händen und zog ihn über den Kopf weg. Da sprach der Goldammer: „Nimm meinen Kamm zum Streichen und streich dein Hundehaar! Nimm meinen Spiegel und guck dein Hundegesicht an!“ Wie das vierte Mädchen das hörte, da kam ihr die Galle hoch. Sie ging hinaus, nahm den Goldammer heraus und pfefferte ihn hin, daß er kreperte.

Als der Kuhhirte gegen Abend heimkehrte, und wie er sah, daß der Goldammer nicht mehr da war, da fragte er: „Mein Goldammer?“ Darauf sprach das vierte Mädchen:

1) Wenn dergleichen Mühlen auch heute nicht selten mit einem Esel betrieben werden, dem die Augen verbunden sind und eine Glocke umgehängt ist, damit man hört, ob das Grautier auch seine Arbeit verrichtet, ohne daß jemand immer dabei zu stehen brauchte, so sieht man doch noch sehr häufig Mühlen, die von Frauen getrieben werden. Ein zylindrischer Unterbau, der etwa Hüfthöhe erreicht, wird in der Mitte von einem Zapfen überragt, um den sich die daran befestigte Steinwalze dreht. Ein Stab, welcher über die Zylinderwand hervorsteht, dient als Handgriff, die Walze vorwärts zu treiben. Der Treidelpfad faßt den irdenen Zylinder ein.

„Den hab ich hingepfeffert, daß er krepirt ist.“ Als der Kuhhirte hinausging, einmal nachzusehen, wirklich, da lag er im Hofe. Darauf begrub er ihn dann.

Es dauerte zwei Tage, da kam an der Stelle, wo der Vogel begraben lag, ein Dattelbaum hervor, wie er von Wuchs nicht schöner hätte sein können. Er war gleich hoch und auch groß, und die Datteln, welche daran hingen, waren groß und auch rot. Tagtäglich saß danach der Kuhhirte unter dem Baume einmal nieder. Gerade, während er dortsaß, fielen eines Tages vom Baume zwei Datteln hernieder. Der Kuhhirte klaubte sie auf und aß sie darauf. Als er sie in seinem Munde hatte, waren sie nicht nur süß, sondern auch zart.

Eines Tages nun war der Kuhhirte nicht daheim und dies vierte Mädchen ging auch, sich unter dem Baume niedersetzen. Unversehens fielen vom Baume auch zwei Datteln herab. Sie aß sie auch. Als sie sie aber in ihrem Munde kaute, da waren sie nicht nur nicht süß, sondern auch gerade wie Holzstückchen¹⁾. Da sprach sie: „Wenn mein Mann sie ißt, dann sind sie süß, wenn ich sie aber esse, weshalb sind sie dann gerade wie Holz von Geschmack? Da kam ihr gleich die Galle hoch, und sie sprach: „Ich säg dich um!“ Nach diesen Worten nahm sie die Säge und sägte den Baum um. Als sie ihn umgesägt hatte, da kam auch schon ihr Mann heim, und wie er den Baum gefällt sah, da fragte er: „Weshalb ist der Baum gefällt?“ Da sagte das vierte Mädchen: „Ich habe ihn umgesägt.“

Wie der Kuhhirte das gehört hatte, da war nun nichts weiter zu machen, als daß er darauf aus den Ästen des Baumes ein paar Waschklöppel machte. Wenn die Gewänder zum Waschen waren fertig gemacht worden, klopfte man mit ihnen die Gewänder.

Nun sprach das vierte Mädchen: „Ich will auch zwei absägen und Waschklöppel daraus machen!“ Als sie darauf

1) Der chinesische Ausdruck bezeichnet eigentlich jederart Holzabfall, z. B. auch Sägespäne.



an den Baum hingekommen war und eben den ersten Schnitt mit der Säge tat, da war sie unvorsichtig, und es wurden ihr von den Spitzen der Baumzweige die Augen ausgestochen, so daß sie blind wurde.

Da wurde sie ärgerlich, man nahm ein Beil, hackte den Baum klein und verbrannte ihn.

Die neuen Sinaischrift-Denkmäler und ihr wissenschaftlicher Ertrag.

Von Hubert Grimme.

Über den Stand der Sinaischrift-Forschung ist in dieser Zeitschrift schon mehrfach berichtet worden, wobei sowohl ihr Begründer, ALAN H. GARDINER, wie auch K. SETHE, der auf jenem weiterbaute, zu Worte kamen. Das Material, mit welchem sie arbeiteten, waren Zeichnungen und Photographien von FLINDERS PETRIE's Funden (d. h. Nr. 345—355 der von GARDINER-PETT 1917 herausgegebenen „Inscriptions of Sinai“), die aber nach ihrer Meinung für die Erkenntnis vieler Einzelheiten der Sinaischrift und deshalb auch für eine Deutung der damit geschriebenen Texte weder der Zahl nach genügten noch genügend gut erhalten waren. Im Gegensatz zu ihnen schätzte ich schon in meinen 1923 erschienenen „Althebräischen Inschriften vom Sinai“ ihren Wert bedeutend höher ein und nahm, besonders nachdem mir im Jahre 1926 in der altthamudischen Schrift eine weitgehende Ähnlichkeit mit der Sinaischrift entgegengetreten war und ich 1928 in die von KIRSOPP LAKE und ROBERT P. BLAKE wiederentdeckten PETRIESchen Fundstücke Einsicht genommen hatte, meine Deutung der Sinaizeichen für definitiv, hielt es aber trotzdem für nötig, daß das, was mir die Denkmäler zu enthalten schienen, an weiteren, auf dem Plateau Serābit el-Hādem vermutlich noch aufzufindenden nachkontrolliert würde. Diesen meinen Gedanken in die Tat umzusetzen war das Ziel der 1923 in Berlin ins Leben gerufenen „Deutschen Gesellschaft der Sinai-Freunde“, deren Arbeiten aber durch die Ungunst der Zeit bald ins Stocken gerieten. Da war es

sehr zu begrüßen, daß eine Vereinigung amerikanischer Gelehrter mit den erwähnten Professoren der Harvard-Universität LAKE und BLAKE an der Spitze sich das Programm der Berliner Gesellschaft zu eigen machte und seine Ausführung mit solchem Eifer betrieb, daß sie zu Beginn des Jahres 1930 eine systematische Durchforschung des Plateaus Seräbit besonders nach der epigraphischen Seite hin in mehrwöchiger Arbeit durchführte. Was dabei an Sinaischrift-Denkmäler Neues zutage trat, wurde nach Abschluß der Expedition in das Ägyptische Museum zu Kairo überführt, wo nunmehr das gesamte für die Sinaischrift-Forschung in Frage kommende Material — mit Ausnahme weniger in europäischen Museen verstreuter Stücke — vereinigt ist.

Ehe Näheres über die Arbeiten der Amerikaner an die Öffentlichkeit kam, wurden mir von P. R. BUTIN, dem Epigraphiker der Expedition, Photographien der neuen Funde zugesandt, zu denen sehr bald als Ergänzung Gipsabgüsse hinzutraten, die mir die Verwaltung des Ägyptischen Museums mit Einwilligung der Finder der neuen Sinaitica davon hatte herstellen lassen. Dieses Material befähigte mich eine genaue Kenntnis der Originale zu erwerben, ohne an diese selbst herantreten zu müssen. So können folgende Angaben über sie wohl als authentisch gelten.

Es handelt sich bei den Neufunden um 18 Einzelstücke. Von ihnen sind 16 als Nr. 360—373 den früher von GARDINER-PEET veröffentlichten und später noch um 4 weitere Stücke vermehrten Nummern angereiht, wobei jedoch unter Nummer 365 und 372 je zwei Inschriften gefaßt sind. Ein bei dem Stollen II gefundenes Inschriftenfragment hat noch keine Bezifferung erfahren, und ein ursprünglich wohl als beschriftet genommener kleiner Stein scheint nachträglich nicht mehr als solcher anerkannt zu sein¹⁾. Ihrem äußeren Aussehen nach unterscheiden sich die neuen Stücke voneinander in vielfacher Weise. Die Bezeichnung „monumental“

1) Mir scheint er die Buchstaben בעס, d. h. wohl den ersten Teil eines Eigennamens בעסיה = בעסיה zu enthalten.



im Sinne der ägyptischen Kunst verdient Nr. 369, eine am Kopfe stark verletzte Hockerstatue, ein Gegenstück zu Nr. 354 und einer weiteren jetzt im Brüsseler Musée du Cinquantenaire aufbewahrten Hockerstatue mit ausgekratzter Inschrift und wie diese beiden in den Trümmern des Hathortempels gefunden. Dieses Stück verdient besondere Beachtung, da es sowohl eine hieroglyphische wie auch eine sinaitische Inschrift trägt. Äußerlich in ägyptischem Stil gehalten sind auch die Nummern 367, 368 und das „Fragment von Stollen II“, die die Form von „Stelen“ (*w3z*) zeigen. Die beiden ersten fanden sich in Steinkreisen (oder vielleicht auch Steinhaufen) von der für Seräbit charakteristischen Form. Die große Mehrheit der neuen Denkmäler gibt sich als roh an der Oberfläche zum Zweck der Beschriftung bearbeitete flache Steine, deren Größe zwischen 65×28 cm (Nr. 361) und 21×13 cm (Nr. 370) variiert. Auch sie sind bei der Durchforschung von Steinkreisen gefunden, mit Ausnahme von Nr. 365, einem auf beiden Seiten beschriebenen kleinen Täfelchen, das auf ebener Strecke unter Steingeröll entdeckt wurde. Die Erhaltung aller dieser Stelen und Steine läßt sowohl hinsichtlich ihres Äußeren wie ihrer Beschriftung nicht wenig zu wünschen übrig. Am deutlichsten geben sich die Schriftzeichen auf Nr. 360, 361, 365, 369; bei verschiedenen anderen Stücken besteht die Möglichkeit, ihre mehr oder weniger verwitterte Beschriftung bei Vergleichung anderer inhaltlich verwandter immerhin teilweise lesbar zu machen.

Die Entzifferung der neuen Sinaischrift-Denkmäler habe ich mit einem auf dem Leidener Orientalistenkongreß über drei von ihnen (Nr. 361, 365a, 369) gehaltenen Vortrage eingeleitet¹⁾. Die Auswahl dieser Stücke war dadurch bestimmt, daß sie durch eine Publikation von P. BARROIS in der *Revue Biblique*, 1930, Tafel XXVI, für die Forschung frei ge-

1) Das, was M. SPRENLING in seiner Studie „The Alphabet, its rise and development from the Sinai Inscriptions“ S. 45f. über dieselben drei Stücke vorgebracht hat, kann wohl auf die Bezeichnung „Entzifferung“ keinen Anspruch machen.



worden waren. Die Erstbearbeitung sämtlicher neuen Stücke ist in Verbindung mit einem Überblick über das Gesamtergebnis der amerikanischen Sinai-Expedition im Aprilheft des XXV. Bandes der „Harvard Theological Review“ erfolgt; wie die Erstbesprechung der Petrieschen Stücke nach ihrer Wiederauffindung so ist auch diese von P. ROMAIN BUTIN von der Universität Washington besorgt, und zwar hat BUTIN im Bestreben die Zusammenhänge der neuen Funde mit den älteren näher darzutun, letztere noch einmal und zwar in stark veränderter Lesung und Erklärung vorgeführt.

Es soll hier nicht versucht werden, den Wert der Ergebnisse, zu denen BUTIN gelangt ist, abzuschätzen. Wohl aber halte ich mich für verpflichtet, hervorzuheben, daß seine Kopien, die er seinen Lesungen zugrunde legt, wenn ich sie an meinen Gipsabgüssen kontrolliere, mir sehr mangelhaft und vielfach fehlerhaft erscheinen. Bei der besonders gut erhaltenen Inschrift Nr. 360 hat er sich jeden Weg zu ihrer richtigen Erklärung dadurch verlegt, daß er sie auf den Kopf stellte und in verkehrter Zeichenfolge las. Die von links nach rechts gehende Zeilenanordnung von Nr. 363 ist von ihm irrtümlicherweise als von rechts nach links gehend genommen, was zur Folge hatte, daß die vier einen Satz ausmachenden Zeilen als eine Liste von vier Eigennamen erklärt wurden. Bei Nr. 370 nimmt er eine aus zwei 𐤀 und einem 𐤁 bestehende Zeichengruppe und unterhalb dieser ein 𐤃 für je ein Vogelbild; unter der Annahme, es sei dieses entweder das ägyptische Zeichen für N oder das ägyptische Ideogramm bnw liest er aus ihrer Verbindung mit zwei sinaitischen 𐤅 ein zweimaliges 𐤅𐤅 oder auch 𐤅𐤅𐤃 heraus. Dieselbe sonderbare Verwendung von Hieroglyphen neben sinaitischen Buchstaben soll Nr. 371 zeigen, wo ein wirklich vorhandenes Vogelbild für das ägyptische Ideogramm b3 „Seele“ genommen und dieses als syllabisches 𐤁𐤃 in die Reihe der danebenstehenden Buchstaben einbezogen wird. Ein erfolgloses Rätselraten stellt Butin bei Nr. 373 an, wo sogar die Möglichkeit erwogen wird, daß ihre Inschrift ein modernes Kryptogramm sei. Daß es sich um eine von allen

sinaitischen Inschriften zu scheidende thamudische Grabplatte handelt, ist dabei nicht einmal vermutet worden.

Erregen zahlreiche Lesungen BUTIN's schwere Bedenken, so nicht minder manche seiner Wortübersetzungen, wenn man mit ihm die Sprache der Inschriften als ein palästinensisches Altsemitisch nimmt. Dahin rechne ich z. B. seine Wiedergabe der angeblich fünfmal vorkommenden Phrase **בשנמש** durch „im Schlaflager des M-š“, die des dreimal gelesenen **שב** durch „Wohnplatz“ oder „Schlaflager“, die des zweimal gelesenen **ננ** durch ein Verb der Bedeutung „zubereiten“.

Wenn BUTIN's Lesung und Deutung der neuen Sinaischrift-Denkmäler dazu führen, sie zwar als wertvoll für die Geschichte der semitischen Buchstabenschrift, aber als fast wertlos hinsichtlich ihres Inhalts anzusehen, so haben sie mir meine früher bereits mehrfach geäußerte Ansicht von der überragenden Bedeutung der Sinaifunde sowohl für die Epigraphik wie für die Erkenntnis eines bisher inschriftlich noch nicht bezeugten Volkstums von hoher historischer Bedeutung verstärkt. Bei dieser Auffassung wäre es angebracht, sie hier in allen ihren Einzelheiten zu beleuchten. Da sich solches im Hinblick auf den dafür nötigen Raum verbietet, so beschränke ich meine Ausführungen auf das, was meiner Meinung nach bei den Sinaidenkmälern hauptsächlich in Frage steht, nämlich auf eine Untersuchung der neuen Stücke bezüglich ihrer Schrift, ihrer Sprache, ihrer Urheber und deren Absichten bei ihrer Setzung.

Bei der Schrift der neuen Denkmäler fällt zunächst auf, daß sie ebenso wie die früheren keinen sich gleichbleibenden Duktus aufweisen, sondern sich in der Zeichenformung und Schriftausführung voneinander weitgehend entfernen. So zeigt Nr. 365a wohlausgeführte Steinschrift, dagegen Nr. 363 einen Duktus, der wie Papyrusschrift aussieht, die auf Stein übertragen ist; von der flotten Ausführung dieser beiden Schriften ist auf den meisten anderen Stücken wenig zu bemerken; bei Nr. 364 und 370 möchte man sogar von stümperhaftem Gekritzeln reden. Nach dieser Ungleichheit zu



schließen fehlte der Sinaischrift zur Zeit der Entstehung der uns bekannten Denkmäler noch jede schulgemäße Regelung, was den Gedanken nahe legt, daß sie eine wohl kaum für die breite Öffentlichkeit bestimmte Privatschrift darstelle.

Weiter sei vorausgeschickt, daß die neuen Stücke sämtlich vertikale Zeilenrichtung (zu der auch die schrägvertikale von Nr. 370 zu rechnen ist) aufweisen. Demnach haben die wenigen Denkmäler mit horizontaler Zeilenrichtung (Nr. 345, 349 und 346 in der mittleren der drei vorderen Inschriften) als Ausnahmen von der Regel der vertikalen Zeilenrichtung zu gelten, und wo dieselbe sonst noch innerhalb der semitischen Schriftentwicklung auftritt, da ist innere Verwandtschaft mit der Sinaischrift zu konstatieren. Das befestigt die von mir früher aufgestellte These von der altthamudischen Schrift als einem fast direkten Abkömmling von der Sinaischrift.

In den Vertikalzeilen der Sinaischrift folgt in der Regel je ein Zeichen dem anderen in Unterstellung; nur bei sehr kleinen Zeichen finden sich gelegentlich zwei nebeneinander. Wie die Zeichen selbst zu richten sind, ist in keiner Weise geregelt; so schaut der Kuhkopf des Aleph oder die Fischgestalt des Samech ebenso oft nach rechts wie nach links.

Die Schriftzeichen der neuen Denkmäler entsprechen nach Form und Zahl durchaus den in der alphabetischen Tabelle von meinen „Altsinaitischen Buchstabeninschriften“ zusammengestellten der früheren Stücke. Für individuelle Variationen nehme ich drei in ersteren mehrfach auftretende Zeichen, nämlich:

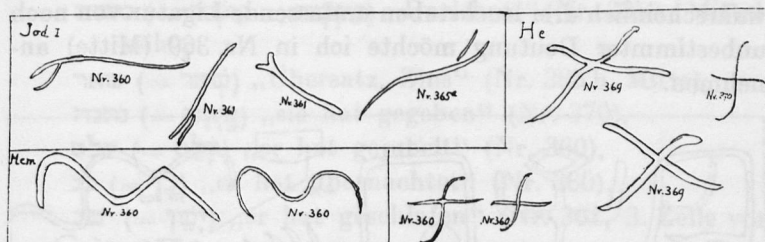
1. ein Jod I ohne Steilschwanz — von Naḥasch I besonders durch den zangenförmigen Kopf unterschieden: vertreten in Nr. 360, 2. Zeichen v. o.; Nr. 363, 1. und 3. Zeile v. links, Nr. 365a, 3. Zeile v. links;

2. ein Mem, das statt mit drei Biegungen oder Zacken nur mit zwei gebildet ist — dadurch in etwa umgekehrtem Schin I gleichend: vertreten in Nr. 360, 1., 3. 12. Zeichen;

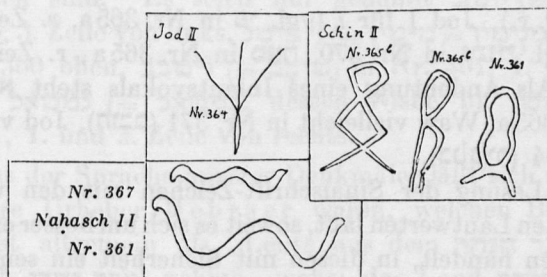
3. ein He, das die Form eines großen Kreuzes mit an den Enden teilweise ausgeschweiften Balken hat — von Taw be-



sonders durch seine Größe verschieden: vertreten in Nr. 360, 5. und 7. Zeichen; 369, erstes und letztes Zeichen; Nr. 370 links.

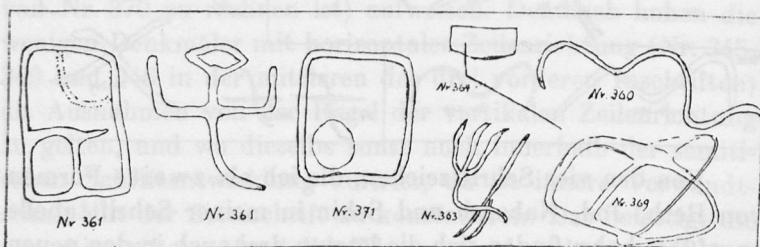


Von den vier Schriftzeichen, die ich als zweite Formen von Beth, Jod, Naḥasch und Schin in meiner Schrifttabelle angeführt habe, finden sich die letzten drei auch in den neuen Texten wieder, und zwar Jod II in Nr. 364, 3. Zeichen, Naḥasch II in Nr. 361, 1. Zeile v. r. (unmittelbar vor Naḥasch I) und in Nr. 367 (unmittelbar hinter Naḥasch I), Schin II in Nr. 365b zweimal nebeneinander im Worte ששׁת „sechs“, das in Nr. 365a mit zweimaligem Schin I geschrieben ist, sowie in Nr. 363, 2. Z. v. links, in einer Form, die die Entstehung des Schin II aus dem ägyptischen Phallusideogramm nahe legt.



Meine frühere Behauptung, daß die Sinaischrift — ähnlich wie die ägyptisch-hieratische — auch Ligaturen verwende, wird durch das Vorkommen solcher in den neuen Denkmälern weiter bestätigt. Beweiskräftig ist vor allem die durch Ineinanderschreibung von zwei Beth I (und vielleicht noch einem Waw) gebildete in Nr. 361 r. Zeile, 3. Zeichen.

Weitere Belege bieten Nr. 361, 2. Zeile v. r. (He und Waw), Nr. 371 (Beth und Waw), Nr. 364 (Beth und Naḥasch I), Nr. 363 (He und Jod), Nr. 360 (Mem und Naḥasch I). Eine wahrscheinlich drei Buchstaben umfassende Ligatur von noch unbestimmter Deutung möchte ich in Nr. 369 (Mitte) annehmen.



So fügt sich der Zeichenbestand der neuen Denkmäler dem der früheren, wie ich ihn in meiner alphabetischen Tabelle vereinigt habe, durchaus an, wenn man das von mir von vornherein betonte individuelle Element unserer Sinaischrift-Denkmäler gelten läßt. Alle diese Zeichen haben in erster Hinsicht Konsonantenwert; daneben besitzen drei von ihnen auch die Funktion, betonte lange Auslautsvokale auszudrücken, und zwar steht dann Waw für $\bar{u}$ (vgl. הו in Nr. 361, 2. Zeile v. r.), Jod I für $\bar{i}$ (vgl. פי in Nr. 365 a, r. Zeile), He für $\bar{a}$ (vgl. נתנה in Nr. 370, מאה in Nr. 365 a, r. Zeile, und öfters). Als Andeutung eines Inlautsvokals steht $\aleph$ in נזאנ von Nr. 365 a, Waw vielleicht in Nr. 371 (חובב), Jod vielleicht in Nr. 364 (בננ׳ר).

Die Lesung der Sinaischrift-Zeichen mit den von mir angesetzten Lautwerten läßt, soweit es sich um besser erhaltene Inschriften handelt, in diesen mit Sicherheit ein semitisches Idiom erkennen, das mit keinem der nur bekannten eine so nahe Verwandtschaft hat, wie mit dem biblisch-hebräischen. Nicht fortzuleugnende Hebraismen sind besonders folgende Wörter und Wortformen:

אשת (= אִשָּׁת) „Weib des . . .“ (Nr. 363, 2. Zeile von links),

פי (= פִּי) „Teil von . . .“ (Nr. 365 a, 1. Zeile von rechts),

- שש (= שֶׁשׁ) „sechs“ (Nr. 365 a, 1. Zeile von rechts),
 ששת (= שֶׁשֶׁת) „sechs“ (Nr. 365 b, unten),
 מאה (= מֵאָה) „hundert“ (Nr. 365 a, 1. Zeile von rechts),
 משה (= מִשָּׁה < מִשָּׁה) „Darlehen“ (Nr. 365 a, Mittelzeile),
 שאר (= שְׂאָר) „Übersatz, Zins“ (Nr. 365 b, Mitte),
 נתנה (= נָתַתָּה) „sie hat gegeben“ (Nr. 370),
 עלם (= עָלַם) „er hat gejubelt“ (Nr. 360),
 לן (= לָן) „er hat übernachtet“ (Nr. 360),
 ישן (= יָשָׁן) „er hat geschlafen“ (Nr. 361, 3. Zeile von rechts),
 בהו (= בְּהֵוָה) „hier“ (Nr. 360),
 גג (= גַּג) „umhegter Raum“¹⁾ speziell „Steinkreis“ (Nr. 367, 371).

Obwohl nicht biblisch belegt dürfte נצב „er hat errichtet“ (Fragm. von Stollen II) doch guthebräisch sein; ebenso נזאג (= נָזַג) „ausgewogen“ (Nr. 365 a) als Ableitung von einer Wurzel ינן, die in der Bibel noch im Eigennamen יִזְקִירָה vorliegt.

An das Biblisch-Hebräisch schließen sich auch alle Eigennamen der neuen Inschriften an, soweit sie nicht ägyptisch sind. Es seien nur genannt יינתנ (= יִנְתָּן) in Nr. 363, 3. Zeile von links, מימנ (= מִימִין = מִימִינִי = מִימִינִי) in Nr. 360 oben, ששבב (= שֹׁבֵב) in Nr. 361, 1. Zeile von rechts, נמשאל (= נִמְשָׁאֵל) dessen Nisbe bl. נְמָשִׁי ist) in Nr. 361, 1. und 2. Zeile von rechts.

Aus der Sprache unserer Denkmäler läßt sich schließen, daß ihre Urheber Hebräer waren, welchen Begriff ich zunächst allgemein als „Leute aus dem הַנֶּקֶהר“ (süd-arabisch עֵבֶר הַנֶּקֶהר) nehme, wobei das Land הַנֶּקֶהר so-

1) Die von mir früher befürwortete Gleichstellung mit hebr. יָן „Zelle“ halte ich nicht mehr aufrecht.

2) Ob ביינב geschrieben? Das נ wäre vielleicht in einer unter dem ב befindlichen rauhen Partie des Steines zu suchen.

3) Da in der auf ש folgenden Ligatur möglicherweise noch ein Waw steckt, wäre vielleicht שובב geschrieben.



wohl die nordsinaitische Steppe östlich von Wādi el-'Arīsch wie auch den sich daran schließenden palästinensischen Küstenstrich bis über Gaza hinaus bedeuten könnte, keinesfalls aber den gebirgigen Teil der Sinaihalbinsel, also auch nicht die Gegend, wo die Denkmäler gefunden sind. Sind danach ihre Urheber Leute von auswärts, so bleibt zunächst für die Lokalisierung ihrer Heimat ein ziemlich weiter Spielraum. Ihn zu verengern bieten nun die neuen Denkmäler verschiedene Anhaltspunkte. Ein besonders wichtiger ergibt sich aus der Betrachtung von Denkmal Nr. 369, der oben erwähnten neuen Hockerstatue. Sie ist an der Vorderseite mit einem in Hochrelief ausgeführten Ḥaṭhorkopfe geschmückt, der auf eine Art Pfahl oder Schaft aufgesetzt ist. Rechts und links davon läuft je eine hieroglyphische Vertikalzeile von der Knie- bis zur Fußhöhe mit Nennung des Namens:

md3j Ḥtpḥṭhrnbp.t m3c [hrw] || mrj Ḥṭhr nb.t mfk3.t nb p.t¹⁾

„Der Polizeisoldat Ḥotepḥaṭhornebtpet, der Ehrwürdige.
Der Geliebte der Ḥaṭhor, der Herrin der Türkisen, der
Herrin des Himmels.“

Der hier Genannte wird wie ein anderer auf einem hieroglyphischen Denkmal von Serābiṭ (GARDINER-PEET, Inscriptions, Nr. 305) vorkommender Polizeisoldat im Gefolge einer ägyptischen Bergwerksexpedition zum Sinai gelangt sein. Da von jeher die ägyptische Polizeitruppe aus Ausländern gebildet war, so ist auch unser Ḥotepḥaṭhornebtpet als solcher zu nehmen. Seine Herkunft verrät er uns in einer parallel zum ersten Teile der hieroglyphischen Aufschrift laufenden sinaitischen Inschriftzeile, die obwohl ziemlich roh ausgeführt, doch zu Anfang ein ל הנעם „Mache ihm wohl“ und zu Ende ein מנה „o Mana“ deutlich erkennen läßt. Die Mitte könnte vielleicht das Wort מפעליו „seine Werke“ (zum Teil in Ligatur geschrieben) enthalten. Zweifellos liegt hier ein kurzes Gebet an Mana, d. i. die Göttin von Serābiṭ mit ihrem eigentlichen semitischen Namen, vor, wobei wie auf der

1) Diese Lesung ist von Herrn Museumsdirektor SCHÄFER-Berlin kontrolliert worden.



Hockerstatue Nr. 346 von ihr „Wohltun“ erbeten wird. Da die Sprache dieses kleinen Gebetes offensichtlich hebräisch ist, so muß der Beter trotz seines ägyptischen Namens von Haus aus ein Hebräer gewesen sein. Zu der Möglichkeit, daß er in der Fremde für den ägyptischen Polizeidienst angeworben worden sei, stellt sich eine zweite, nämlich daß er als Hebräer in Ägypten geboren sei, wenn wir weiter Inschrift Nr. 363 ins Auge fassen.

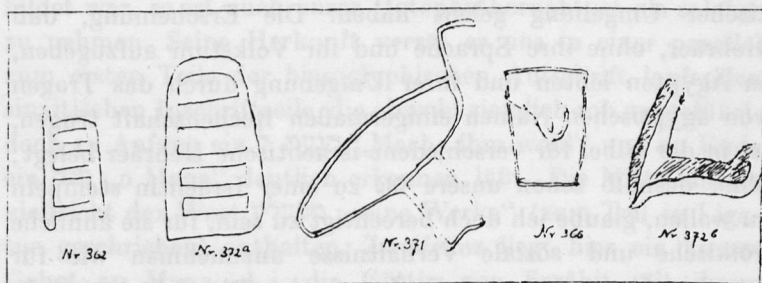
Diese berichtet in 4 kurzen Zeilen, von denen die beiden letzten bis zur Mitte durch Abblättern des Steines verstümmelt sind, von einer offenbar in dem Steinkreise, wo der Stein gefunden ist, begrabenen Frau mit folgenden gut lesbaren Worten:

חי נוס Diese ist N-z-s,
 אשת אל die Frau des 'El =
 [ב]ת יונתן ..., die Tochter des Jonatan,
 אל... [des Sohnes des]... 'el.

Die Tote war offenbar eine Hebräerin; dafür bürgt der hebräische Name ihres Vaters Jonatan und derjenige ihres Mannes, ob von letzterem auch nur der erste Komponent 'El einigermaßen sicher zu lesen ist. Trotzdem führte sie einen Namen, der durchaus unhebräisch ist und ganz danach aussieht, als sei er das ägyptische Wort *ndš.t* „die Kleine“ in semitischer Umschrift. Danach zu schließen, müssen ihre Eltern bei ihrer Geburt auf ägyptischem Boden und in ägyptischer Umgebung gelebt haben. Die Erscheinung, daß Hebräer, ohne ihre Sprache und ihr Volkstum aufzugeben, in Ägypten lebten und ihrer Umgebung durch das Tragen von ägyptischen Namen einigermaßen Rechenschaft trugen, ist in der Bibel für verschiedene israelitische Hebräer belegt; ohne deshalb schon unsere נוס zu einer Israelitin stempeln zu wollen, glaube ich doch berechtigt zu sein, für sie ähnliche völkische und soziale Verhältnisse anzunehmen wie für Israel in Ägypten, zumal die Zeit, in der נוס gelebt hat, d. h. etwa die Wende vom 16. zum 15. Jahrh. v. Chr., zu der des Aufenthalts Israels in Ägypten stimmen dürfte.

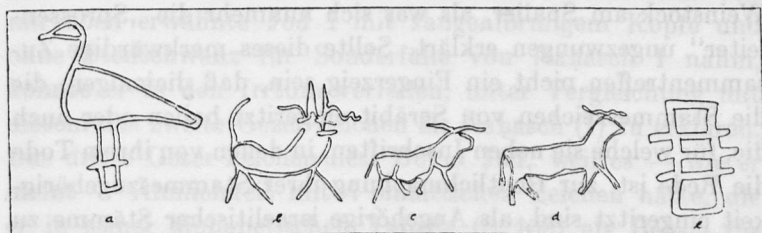
Eine Verbindung zwischen den Sinaischriften und Israel

läßt sich auch — wenn ich das Argument der Gleichheit zahlreicher darauf vertretenen Personennamen mit biblischen zunächst beiseite lasse — mit Hilfe gewisser bildlichen Zutat auf ihnen herstellen. In stark in die Augen fallender Ausführung findet sich auf Nr. 362 und 372a eine Art Leiter mit 4 Quersprossen, auf Nr. 371 ein Vogel mit langem Hals und hohen Beinen, auf Nr. 372 ein Rechteck, innerhalb dessen noch etwas, was nicht mehr zu erkennen ist, eingezeichnet war. BUTIN sieht in diesen Figuren — abgesehen von dem Vogel, den er für die Hieroglyphe *b3* nimmt —, Steinmetzzeichen oder auch Besitzmarken. Aber die Steinkreise, in denen die mit Figuren versehenen Denkmäler gefunden sind, stellen weder Bauwerke dar, an deren Herstellung Steinmetzen beteiligt gewesen wären, noch etwas, was wertvoll genug gewesen wäre, um seinen Besitz urkundlich festzulegen. So muß eine andere Erklärung für die Bedeutung der fraglichen Figuren gesucht werden. Dabei gehe ich aus von einer Bemerkung BUTIN's (bei Besprechung von Nr. 372a), daß sich in Steinkreisen noch zahlreiche Steine mit ähnlichen, teilweise recht primitiven Zeichen ohne Beischrift gefunden hätten, von deren Mitnahme aber mit Ausnahme eines, der als Nr. 372b der Sinaïtica geführt wird, Abstand genommen sei. Das Zeichen auf letzterem, das BUTIN als den Buchstaben Gimel deutet, stellt m. E. eine Schlange dar, an der links eine schräge Linie vorbeiführt.



Aber nicht nur mit dieser Figur möchte ich die Zahl der obigen vermehren, sondern noch mit 5 weiteren, die in GARDINER-PEET's „Inscriptions of Sinai“ unter Nr. 55 als ägypt-

tische Felszeichnungen von Seräbit aufgeführt sind, aber durch ihre Stilisierung ihre fremde Herkunft verraten.



Von ihnen deckt sich der Vogel (a) durchaus mit dem von Nr. 371 und die Sprossenleiter (e) bis auf das Fehlen einer Sprosse mit der von Nr. 362 und 372a. Von den 3 vierfüßigen Tieren läßt sich b als laufende Antilope bestimmen, während mir für c und d die Deutung zweifelhaft bleibt.

Nimmt man — was am nächsten liegt — diese Figuren für semitisch, dann muß man auch ihre Verwendung aus semitischem Geiste erklären. Nun läßt sich von frühen Zeiten her bis in die Gegenwart auf nordarabischem Boden die Gewohnheit verfolgen, wertvolles Besitztum — z. B. Herdentiere — weiter auch Gräber der Toten mit Stammesmarken, sogenannten Wasm, zu versehen. Viele von ihnen stellen Gegenständliches, z. B. Stäbe und Waffen, dar; aber es wird in alter Zeit auch solche in Gestalt von Tieren gegeben haben. Dafür möchte ich im Einklang mit Gelehrten wie W. R. SMITH und J. JACOBS auf die im Segen Jacobs (Genesis 49) den Stämmen Israels beigelegten Tierbildattribute hinweisen, wo Juda als junger Löwe, Issachar als ein zwischen Pferchen gelagerter Esel, Dan als Schlange am Wege, Naphthali als dahinrennende Antilope, Joseph als junger Weinstock, dessen Schößlinge am Spalier emporsteigen, und Benjamin als räuberischer Wolf ohne nähere Angabe des Grundes solcher Bezeichnungen angeredet werden. Ob diese israelitischen Stammesbilder im Totemismus ihren Urgrund haben, kann hier unerörtert bleiben. Es wird nun schwerlich Zufall sein, daß eine Anzahl sehr bezeichnender von ihnen in den Stammesmarken der sinaitischen Denkmäler wiederkehrt, so die dahinrennende Antilope in Nr. 55b,

die Schlange am Wege (wobei die Schräglinie den Weg bedeuten wird) in Nr. 372b, endlich in Nr. 362 und 372a der Weinstock am Spalier, als was sich nunmehr die „Sprossenleiter“ ungezwungen erklärt. Sollte dieses merkwürdige Zusammentreffen nicht ein Fingerzeig sein, daß diejenigen, die die Stammeszeichen von Serābiṭ eingeritzt haben oder auch die, für welche sie neben Inschriften, in denen von ihrem Tode die Rede ist, zur Deutlichmachung ihrer Stammeszugehörigkeit eingeritzt sind, als Angehörige israelitischer Stämme zu nehmen sind, daß der Wohnsitz dieser Stämme aber dort zu suchen ist, wo sowohl der Polizeisoldat Ḥotephathornebpet wie die Frau N-z-s beheimatet waren: nämlich in Ägypten?

Eine solche Annahme würde allerdings der von BUTIN mit großer Sicherheit ausgesprochenen Meinung widersprechen, wonach die Leute, welche hinter unseren Sinai-denkmälern stehen, in Südpalästina, Edom, Moab, vielleicht auch in Syrien zu Hause gewesen wären. Er stützt sich dabei auf zwei kleine Scherbeninschriften, deren eine aus Tell el-Ḥesi stammt und wohl dem 13. Jahrh. v. Chr. angehört, während die zweite ein Fundstück aus Gezer ist und ins 18. Jahrh. v. Chr. zu setzen ist. Beide sollen nach BUTIN sinaitische Schriftzeichen enthalten, die erste in Vermischung mit phönizischen Formelementen, die andere in reiner Form.

Aber m. E. beweisen die kleinen Texte nichts von dem, was BUTIN daraus schließt. Der erste hat keinerlei Beweiskraft, weil seine Schrift nur ganz entfernte Ähnlichkeit mit der sinaitischen hat. Es ist zur Zeit unmöglich, sie bei unserer geringen Kenntnis der in Palästina während der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. gebräuchlich gewesenen Schriftarten einer von ihnen einzureihen.

Auf der anderen Scherbe liest BUTIN mit großer Sicherheit sinaitisches Beth, Naḥasch und Jod, die den Namen יבן ergeben sollen. Für das erste Zeichen gebe ich zu, daß es sinaitisches Beth sein könne, wenn auch die charakteristische Öffnung an seiner rechten unteren Ecke nur einmal (Nr. 346, r. Seite) bei sinaitischem Beth vorkommt. Bezüglich des zweiten Zeichens kann von Identität mit sinaitischem Na-

hasch (I) nicht die Rede sein. Dieses steht nie senkrecht und läuft nie nach oben in eine Öse aus. Indem BUTIN das von mir oben erwähnte Jod I mit zangenförmigem Kopfe und ohne Steilschwanz für Sonderfälle von Naḥasch I nahm, konnte er in den Irrtum verfallen, unter Vergleichung mit diesem das zweite Gezer-Zeichen als Naḥasch (I) zu erklären. Das dritte Gezer-Zeichen liest BUTIN Jod, weil es — wie er meint — Ähnlichkeit mit 4 sinaitischen Zeichen hätte, die er in seiner alphabetischen Tabelle (S. 139) als Belege für Jod zusammengestellt hat. Wer diese aber schärfer ins Auge faßt, findet leicht, daß sie viel zu verschieden voneinander sind, um als Vertreter des gleichen Buchstabens gelten zu können. Das erste (Nr. 349, 3. Zeile) ist ein sehr großes senkrechttes Zeichen, das man für eine offene Hand mit ausgestrecktem Daumen und drei ausgestreckten Fingern erklären könnte. Es steht unter allen Sinaibuchstaben einzigartig da, so daß ich in ihm irgendeine Ligatur vermutet habe. Das zweite angebliche Jod ist nur der Rest eines Buchstabens und hat das Aussehen eines offenen Blütenkopfes mit 2 Außenblättern und einem Mittelblatt oder Griffel, keineswegs aber das einer offenen Hand. Der vierte „Jod“ (Nr. 357, Ende der Vertikalzeile) ist ein Buchstabenkomplex, das in He+Lamed+Naḥasch I aufzulösen ist, und das vierte (Graffito von Stollen XIII), von dem nur eine Handkopie vorliegt, ist einmal wegen seiner Schrägstellung, weiter wegen seiner Dreizackform nicht als Gegenstück zu dem dritten Gezer-Zeichen anzusprechen. Übrigens würde das Bild einer offenen Hand dem Begriffe eines Jod, wenn man dieses mit BUTIN begrifflich als „Hand“ deutet, gar nicht entsprechen; dazu würde nur das Bild einer von der Seite gesehenen Hand, wie es die Ägypter als Ideogramm für Hand gebrauchen, passen. So enthält BUTIN's Jod-Kolumne Zeichen, die weder unter sich wesensgleich sind noch überhaupt als Zeichen für Jod gelten können. Von ihnen aus das dritte Gezer-Zeichen erklären zu wollen, scheint mir ein aussichtsloses Unternehmen.

So halte ich es für verfehlt, die Gezer-Scherbe in die



Zahl der Seräbit-Denkmäler einzureihen und von ihr aus den kühnen Schluß zu wagen, daß letztere in einer in Südpalästina entstandenen Schrift abgefaßt seien, und daraufhin ihre Schreiber für Südpalästinenser zu nehmen.

Zum allgemeinen Verständnis der neuen Sinaischrift-Denkmäler bedarf es schließlich noch der Beantwortung der Frage nach ihrem Grundcharakter, der vor allem nach den Begriffen „sakral“ und „profan“ abzuwägen ist. In meiner Behandlung der älteren Stücke habe ich geglaubt, diese sämtlich als sakral bezeichnen zu müssen, worin mich der Hinblick auf die in Schrift und Ausdrucksweise den Sinaischriften so außerordentlich nahestehenden althamudischen Graffiti bestärkte, die ich nach langjähriger Behandlung mit ihnen sämtlich in die Klasse von Sakralinschriften einstellen zu müssen glaube. Dieser meiner Anschauung widerspricht sehr diejenige BUTIN's, der allen Sinaidenkmälern mit Ausnahme der im Tempel gefundenen den profanen Zweck der Sicherstellung des Besitzrechtes auf einen Lager- oder Schlafplatz unterlegt, vor allem wegen der Auffindung der meisten der neuen Stücke innerhalb von Steinkreisen und Steinhäufen, die nach ihm solche Schlafplätze gewesen wären. Von diesen auffälligen Steinaufschüttungen hatte früher FLINDERS PETRIE (*Researches of Sinai*, S. 67) angenommen, daß sie Stätten des Inkubationsschlafes für Pilger zum Sinaitempel seien, wonach zu schließen die in ihnen gefundenen Inschriften wohl sakralen Charakter haben mußten.

Aber die Frage nach dem Wesen der sinaitischen Steinkreise wird ohne Hinzuziehung inschriftlicher Zeugnisse kaum zu beantworten sein. Ein solches bietet zunächst eine innerhalb eines Steinkreises befindliche Stele (GARDINER-PEET, *Inscriptions*, Nr. 107) mit einer hieroglyphischen Inschrift, die sie als ein Totenmal für zwei Personen namens Sebekherheb und Kemna3 bezeichnet. War hiernach der Steinkreis die Grabstätte dieser beiden, dann können sie trotz ihrer ägyptischen Namen kaum als gebürtige Ägypter genommen werden; denn solche pflegten in anderer Weise bestattet zu werden. Wir werden sie daher am ehesten für Leute nehmen



wie Hotephathornebtpet (von Nr. 369) und N-z-s (von Nr. 363), die ägyptische Namen mit fremder Herkunft und Wesensart verbanden.

Diese ägyptische Grabstele muß die Vermutung erwecken, daß die in Steinkreisen gefundenen sinaitischen Schriftplatten ebenfalls Grabmäler für darin bestattete Nichtägypter seien. Von früher gefundenen Sinaischrift-Denkmälern hatte ich in meinen „Altsinaitischen Buchstabeninschriften“ drei für Grabdenkmäler erklärt und zwar besonders wegen der darauf vorkommenden Ausdrücke זה רחל „Dieser ist gestorben“ (Nr. 353, r. Zeile) und גן „Grabsteinkreis“ (Nr. 352, unterer Teil; Nr. 353, Mittelzeile). Beide Ausdrücke kehren nun wieder in mehreren der neuen, in Steinkreisen gefundenen Stücke. Die erste in Nr. 353 nicht besonders gut lesbare Wendung findet sich vorzüglich erhalten auf Nr. 361 in Verbindung mit vorhergehendem זה נמשהל und nachfolgendem זה בחל , so daß die zwei ersten Zeilen der Inschrift zu übersetzen sind: „Dieser ist Schobab, Sohn des Nemasch'el; dieser ist gestorben, während er in Krankheit (war) . . .“ Mit גן „(Grab-)Steinkreis“ beginnen die Beschriftungen von Nr. 367 und 371; ein ihm wohl synonymes גד (bibl. hebr. גִּד) „(Grab-)Aufschüttung“ steht zu Anfang der Inschrift von Nr. 372a. Den Grabcharakter macht bei Nr. 371 und 372a wohl auch noch eine der Inschrift beigefügte Stammesmarke deutlich, und weiter tut dasselbe bei Nr. 372a vielleicht ein über der Schrift angebrachter flacher Bogen mit einem Kreis in der Mitte, der wie das über Nr. 353 und 355 stehende Strahlenrund die Nachahmung der auf ägyptischen Totenstelen oft über dem Hieroglyphentexte stehenden geflügelten Sonnenscheibe sein könnte. Nimmt man Nr. 372b wegen der auf ihr angebrachten Stammesmarke ebenfalls als Grabstein, so dürfte der Beweis geliefert sein, daß allen in Steinkreisen gefundenen Stücken Sepulkralcharakter anhaftet. Für so schlecht erhaltene Stücke wie Nr. 364 und 368 gilt natürlich dieser Beweis nicht.

Wie der altsemitische Grabstein im allgemeinen nicht nur die Aufgabe hatte, die Stätte, wo ein Toter ruhte, kennt-



lich zu machen, sondern vor allem Träger eines den Tod überlebenden Teiles vom Selbst des Abgeschiedenen zu sein, so dürfte solches auch für die sinaitische gelten. Sonst wäre nicht zu verstehen, daß auf Grabstein Nr. 352 der Tote in der Ichform von sich und seinem Todesschicksal redet. Diese Verbundenheit des Grabsteines mit der Seele des Toten verleiht aber allem, was auf ihm an Schrift und Bild angebracht ist, den sakralen Stempel, wodurch es sich begrifflich den an eine Gottheit gerichteten schriftlichen Äußerungen anschließt.

Haben nach meiner Auffassung die sinaitischen Steinkreise mit der Abhaltung des Inkubationsschlafes nichts zu tun, so leugne ich keineswegs, daß dieser kultische Brauch auch auf dem Plateau Serābiṭ geübt worden sei. Er fand aber an anderen Plätzen statt: einmal in den Vorkammern des Ḥaṭhortempels, sodann an gewissen zum Emanationsbezirk der Sinaigöttin gerechneten Plätzen des Plateaus. Letzteres entnahm ich schon früher aus Nr. 357, einem im Innern des Stollens XIII eingeritzten größeren Graffito, dessen erster Teil auf Grund neuer Photographien der amerikanischen Expedition also zu lesen ist:

אלישי נצב מסאבי מנה לנ

„Eljīšši hat (das Proskynema) gesetzt; im Umkreis der (Göttin) Mana hat er übernachtet.“

Das hier für Inkubationsschlaf gebrauchte Wort לנ beschließt nun, verstärkt durch נמ „er schlief“, auch einen der besterhaltenen neuen Texte, der auf einer größeren in einer Steinaufschüttung gefundenen Tafel (Nr. 360) steht und also lautet:

מימן בהו עלם נמ לנ

„Mijjamin hat allhier gejubelt, geschlafen, übernachtet.“

Auch das „Fragment von Stollen II“ scheint hinter einem deutlich zu lesenden נצב „er hat (das Proskynema) gesetzt“ noch ein לנ „er hat geschlafen, übernachtet“ zu haben.

Die sakrale Natur der Inschriften, die vom Inkubationsschlaf und der sich daran schließenden Errichtung eines Proskynema berichten, steht außer jedem Zweifel. Sie stellen

sich somit in gleiche Reihe mit solchen, auf denen der Gottheit für eine von ihr gewährte Gnade offiziell gedankt wird. Von diesen, die besonders an dem Ausdruck נתנה „sie (die Göttin) hat gegeben“ oder auch נתנת „du, (o Göttin) hast gegeben“ zu erkennen sind, hatte ich unter den früheren Sinai-Denkmälern vier (Nr. 348, 349, 354, 356) gefunden; zu diesen treten nunmehr noch Nr. 370 mit der üblichsten Dankformel ל נתנה מנה „Mana hat mir gegeben“ wie auch wohl Nr. 366, wo ich glaube ein מנה נתנה „Mana hat gegeben“ lesen zu müssen.

Da jede auf einem Weihegeschenk für den Sinaitempel angebrachte Inschrift, mithin auch die von Nr. 369 ohne weiteres für sakral zu nehmen ist, so könnte für die Gesamtheit der neuen Sinaidenkmäler entschieden werden, daß auf ihnen sakrale Weihe ruhe, wenn nicht ein einziges Stück, die auf beiden Seiten beschriebene Nr. 365, auf den ersten Blick den Eindruck einer profanen Geschäftsurkunde machte. Der besonders gut ausgeführte Vorderseitentext lautet:

[ב]ת בעלת

משה נזאנ

שש פי מאה

was — wie ich in meinem Leidener Vortrage dargelegt habe — besagt:

‘(Tem)pel der Bə‘alet.

Darlehen wird gewogen (= gezahlt):

Sechs Teile von Hundert (= 6%).

Daß meine Auffassung richtig ist, bestätigt der rückseitige Text (Nr. 365b), der mit der Wendung ז שאר ששת „Dieses ist der Übersatz¹⁾: Sechs“ auf eine sachliche Wiederholung des obigen Zinsansatzes herausläuft. Zum Verständnis dieser vom Sinaitempel offenbar an die bei einer ägyptischen Bergbauexpedition beteiligten Hebräer gerichteten Bekanntmachung muß folgendes beachtet werden: Alle altorienta-

1) Mit dieser von Luther für חרביה gebrauchten Übersetzung dürfte auch שָׁאָר am besten wiederzugeben sein.



lischen Tempel waren Finanzinstitute, insofern sie von ihren Besuchern Steuern erhoben. Auch der Sinaitempel übte diesen Brauch, wie ich schon früher aus dem Titel **למכס** „Erheber der Tempelsteuer“ schloß, der auf dem Grabstein des Joseph'el (Nr. 353) diesem beigelegt ist. Daß die Gelder der Tempel bankmäßig verwaltet wurden, ist aus Babylonien genügend bekannt; für die des Sinaitempels hatte ich es aus einem weiteren Titel des Joseph'el **חק למשה** „Schreiber der Darlehen“ entnommen und finde nunmehr die volle Bestätigung dafür in obiger Festsetzung der für **משה** „Darlehen“ an den Tempel zu zahlenden Zinsen. Da aus allem, was ein Tempel proklamiert, letzten Endes der Wille der Tempelgottheit spricht, so ist es seinem Wesen nach sakral, mag es auch einen profanen Gegenstand betreffen. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet muß daher auch der Zinstarif des Sinaitempels, wie ihn Nr. 365a und 365b bieten, sakral bewertet werden, und damit fügt er sich als Schlußglied der Kette der vorher als kultisch-sakral bezeichneten Denkmäler an.

Nach vier Seiten hin habe ich versucht, den wissenschaftlichen Ertrag, den uns die neuen Sinaidenkmäler in Ergänzung desjenigen der früheren liefern, in Kürze vorzuführen. Für die Ägyptologie erwächst dabei kaum ein neuer Gewinn; denn von ägyptischem Wesen ist, abgesehen von Äußerlichkeiten wie Schriftbeziehungen und Stilentlehnungen, nichts in den Denkmälern zu finden. Sie führen uns in eine ägyptenfremde Welt des Geistes, die man altsemitisch nennen muß in Anbetracht des vielen, was dabei an den Geist der echtsten Zeugnisse altsemitischen Wesens, der thamudischen Inschriften, anklingt; aber da ihre Sprache nicht arabisch, sondern hebräisch ist, so wird man ihren Horizont weiter nördlich in Richtung desjenigen der Hebräer suchen und sie an die Geisteswelt der Bibel anknüpfen, allerdings unter Ausschluß der durch den Mosaismus in Religion und Volkstum geschaffenen Neuerungen; denn dazu mahnt vor allem der Umstand, daß die Sinaischrift-Denkmäler zeitlich dem Auftreten des Mose voraufliegen. Ihr großer Wert liegt

vor allem darin, daß sie einen realen Hintergrund für die biblischen Berichte von der Lage der Hebräer kurz vor dem Auszug Israels aus Ägypten schaffen und Zustände, die bisher vielen legendär erschienen, nunmehr in heller historischer Beleuchtung vorführen.

Korrekturzusatz: In den beiden Klischees auf Seite 183 ist versehentlich dreimal Nr. 361 statt Nr. 363 geschrieben. Auf Seite 188 ist in dem Klischee die mit Nr. 366 bezeichnete Figur und im Texte (Z. 7 f.) das über die Figur von Nr. 372 (= Nr. 366 des Klischees) Gesagte zu streichen.

Zur Indus-Schrift.

Von P. Meriggi.

Einer ausführlichen Arbeit vorgreifend, für die in der heutigen Zeit wohl keine Druckmöglichkeit zu finden ist, möchte ich in diesem Auszug wenigstens die Hauptergebnisse, zu denen ich gekommen bin, mitteilen. Ich bitte daher zu entschuldigen, wenn die folgenden Feststellungen der Kürze halber etwas dogmatisch formuliert und meist nicht ausführlich begründet werden. Die Erfahrung lehrt übrigens, daß, ganz besonders bei einer Entzifferung, das Richtige, auch ohne jegliche Begründung, nur mitgeteilt zu werden braucht, um gleich aufgenommen und weitergeführt zu werden.

Das am Indus aufgetauchte Problem ist einerseits von der größten Tragweite, andererseits aber so gut wie völlig aussichtslos, wenigstens was die Lesung der Texte angeht. Daß man aus chronologischen und sonstigen Gründen an das Sanskrit als die Sprache dieser Texte nicht denken darf, ist schon von fast allen Autoren anerkannt worden. Als auf die einzige vernünftige Möglichkeit hat schon MARSHALL 42¹⁾ auf die benachbarte dravidische Sprachinsel der

1) Das Hauptwerk „Mohenjo-daro and the Indus Civilization“ (besprochen von W. PRINTZ, ZDMG. 86 [1932] 135—39, von O. STRAUSS, OLZ. 1932, 641—53, von F. W. T[OMAS], JRAS. 1932, 453—66, usw.) wird durch die Namen bzw. Anfangsbuchstaben der Mitarbeiter MAR[SHALL], MACKAY, G[ADD], SM[ITH] und L[ANGDON], nebst Seitenzahl zitiert („o., M., u.“ bedeuten „oben, Mitte, unten“).

Die Siegel werden mit arabischen Zahlen und „Nr.“ davor (bzw. „H“ bei den in Harappa gefundenen), die Tafeln mit römischen Zahlen zitiert. Abweichend vom Hauptwerk zitiere ich die Zeichen mit kursiven arabischen Zahlen, und zwar natürlich nach

Brahuis aufmerksam gemacht. Der Zeitabstand zwischen unseren Texten und dieser modernen Sprache ist aber ein solcher (rund 5000 Jahre), daß selbst ein wirklicher Zusammenhang kaum mehr erkennbar sein dürfte, zumal das Brahui äußerst stark durch fremde Elemente entstellt ist.

Die Deutung der Texte ist dagegen nicht so hoffnungslos. Ich glaube sogar, daß vieles darin schon einigermaßen verständlich ist. Mögen auch die meisten der schon früher und hier versuchten Erklärungen verfehlt sein, so würde doch genügen, daß ein kleiner Teil davon ungefähr richtig ist, um diesen rasch ausbauen zu können. Zwar ist die äußerste Kürze der Texte ein schweres Hindernis, aber ein sehr günstiges Moment ist die unendliche Zahl von Variationen, in denen diese Legenden auftreten. Es stellt sich dabei bald heraus, daß die kürzesten oft nur eine Aneinanderreihung einiger Ideogramme darstellen, die längeren aber, und viele

dem grundlegenden „Sign Manual“ von G. und Sm. (Taf. CXIX bis CXXIX). Für die häufigeren Zeichen empfiehlt sich allerdings irgendeine Umschrift, die einprägsamer sei als jene Nummern. Ich bediene mich folgender Notbehelfe. Für die häufigsten Zeichen, besonders für Lautzeichen, wähle ich einen Buchstaben, der dem Zeichen einigermaßen ähnelt (z. B. A für 159, U für 238 usw.). Für andere, besonders Ideogramme, versuche ich eine Umschrift durch den Namen des dargestellten Dinges bzw. dessen Anfangsbuchstaben. Die Zeichenvarianten werden dann weiter durch diakritische Zeichen unterschieden.

Da die umschriebenen Texte alle in den Abbildungen vorgeführt werden, erhellt die Umschriftweise im einzelnen ohne weiteres aus dem Vergleich mit diesen Abbildungen. Dort stehen die Texte in der Reihenfolge, in der ich sie im Text bespreche. Die „Abbildungen“ sind aber ziemlich freie Zeichnungen, und zwar (dem Brauch bei der ägypt. und der hethit. Bilderschrift, sowie unserer gewohnten Lese- richtung entsprechend) zeigen sie den Text, wie er von links nach rechts zu lesen ist, d. h. durch Umdrehung der ganzen Inschrift oder, was auf dasselbe hinausläuft, durch Wiedergabe des Siegels, nicht des Siegelabdruckes. Diese Umdrehung ist nötig, um die Unstimmigkeit mit der natürlich rechtsläufigen Umschrift zu vermeiden. „Nr.“ vor der Textnummer (nicht aber „H, Hu, Ur“) ist aus Raumrücksichten ausgelassen. Zur Hervorhebung der Worttrennung und des Textaufbaus ist außerdem der Abstand zwischen den Zeichen frei verändert ohne Rücksicht auf die tatsächlichen Raumverhältnisse auf dem Original, das man stets im Hauptwerk zum Vergleich einsehen möge.

der kurzen, auch komplementierte Ideogramme und wohl auch ganz phonetisch ausgeschriebene Wörter enthalten.

Das zweite günstige Moment ist das Verhältnis der Legenden zu dem sie tragenden Gegenstand (meist Siegel), wodurch der Bereich der Hypothesen über den Inhalt wesentlich eingeschränkt wird, und der Schlüssel zum Ganzen ist m. E. der nach dem archäologischen Befund¹⁾ naheliegende Grundgedanke, daß diese Legenden in der Mehrzahl der Fälle Verwaltungsstempel ohne Personenamen sind. Näheres s. in § 9.

Die Vergleichenung der Indusschrift mit anderen alten Schriftsystemen kann nur prinzipiell wichtige Richtlinien für die Erschließung des Schriftsystems abgeben. Direkt für die eigentliche Entzifferung wird sie nicht viel helfen. Die meisten Übereinstimmungen, sowohl äußere (im Zeichenmaterial) als auch innere (im Schriftsystem), finde ich zwischen der Indusschrift und der hethitischen Bilderschrift, obwohl ein historischer Zusammenhang kaum denkbar ist. Ich gehe hier noch nicht darauf ein, nur einiges wird w. u., bes. in § 7, angedeutet.

Die Literatur über dieses Thema ist noch sehr beschränkt. Außer den drei Studien von G., SM. und L., die, nebst einigen gut orientierenden Bemerkungen vom Herausgeber selbst (S. 39—42), sehr bequem im Hauptwerk zusammengestellt sind, ist nur noch der wichtige Artikel von HUNTER²⁾ zu erwähnen. Während sich SMITH sehr vor-

1) Vgl. vor allem G.-SM. 410 M.: „... at least one ancient impression of an Indus seal has already been published [Scheil, *Revue d'Assyriologie* XXXII 56], showing that these marks were affixed to clay labels upon bales of goods...“

2) Mohenjo-Daro-Indus Epigraphy, JRAS. 1932, Nr. 2, S. 466 bis 503, im folgenden als „Hu.“ zitiert. Seine ausführliche Arbeit ist noch nicht erschienen. Nur einen Auszug der wichtigsten Resultate über die Hilfszeichen teilt er S. 475f. mit. S. 477 ist die längere Legende H 173 bzw. mit Museums-Nr. (2789) und S. 484 seine Kopie von acht Siegeln aus Mesopotamien (hier als „Hu. 1—8“ zitiert) mitgeteilt.

Brauchbare Arbeiten anderer Autoren sind mir bisher nicht bekannt geworden.

Nach Abschluß der Arbeit erhielt ich GADD, *Seals of ancient Indian style found at Ur*, SA. aus Proc. Brit. Acad. XVIII (1933),

sichtig nur um die Aufhellung des Schriftsystems bemüht, und als wichtigstes Resultat den Nachweis erbringt, daß die meisten Zeichen Ideogramme, und die äußerst häufigen Zahlen normalerweise wirklich als solche aufzufassen sind, versucht GADD, nach einer Reihe z. T. mit SMITH zusammen niedergelegter scharfsinniger Beobachtungen, zuletzt eine Entzifferungskombination mit sanskr. *putras* „Sohn“, die entscheidend wäre, wenn man sie leider nicht ablehnen müßte, wie schon durch HUNTER geschehen (vgl. w. u. S. 219). Dieser letzte Autor setzt in der Hauptsache den Versuch LANGDON's fort, eine Verbindung mit der Brāhmī-Schrift herzustellen, und von dieser Grundlage auszugehen. An richtigen Kritiken dieses Versuches hat es nicht gefehlt¹⁾. Ich möchte vor allem den methodischen Fehler hervorheben, eine Schriftvergleiche entschieden durchzuführen, bevor man einige Sicherheit über die Funktion der Zeichen durch Analyse der fraglichen Schrift selbst und die Deutung der Texte aus sich heraus erlangt hat, was ich im folgenden versuchen werde. Das gilt vor allem der fast aprioristischen Gleichsetzung der verschiedenen Hilfszeichen, die „Akzente“ getauft werden, mit den vokalangebenden Hilfszeichen der Brāhmī-Schrift. Ein Zusammenhang ist denkbar, diese Hypothese aber vorbehaltlos einem Entzifferungsversuch zugrunde zu legen, ist zu gefährlich. Zwar hat HUNTER vielfach die Aufstellungen seines Lehrers berichtigt, doch nicht in prinzipieller Hinsicht, und seine Annahme über den eigentümlichen religiösen Zweck der Siegel (S. 470f.) erscheint mir sehr merkwürdig (vgl. w. u. S. 220).

22 S. mit 3 Tafeln, die 18 neue Nummern bringen. Sie konnten z. T. noch mit verwertet werden und sind im folgenden mit „Ur 1—18“ zitiert. Einige davon stellen aber erheblich ältere, ganz anders geartete Bilder dar.

Erst während der Korrektur konnte ich noch einige weitere Texte im Annual Report of the AS of India 1928/29, Delhi 1933, Taf. XXVIII f. und XXXII b, einsehen. Hier mag die Bemerkung genügen, daß sich auch dieses neue Material ohne weiteres in mein System fügt.

1) PRINTZ a. a. O. 137f. Auch STRAUSS a. a. O. 648 ist ebenso wenig wie die von ihm zitierten LÜDERS und KONOW von dem Versuch überzeugt worden.

§ 1. Die normale Schriftrichtung ist bei einzeiligen Texten linksläufig, wie allgemein anerkannt. Über die mehrzeiligen siehe vor allem die scharfsinnigen Bemerkungen L. 428, die im wesentlichen das Richtige treffen. Zum Verhältnis zwischen der Richtung der Darstellung und derjenigen der Legende siehe die ganz richtige Bemerkung H_v. 472. Was die Richtung der Zeichen angeht, so scheinen sie nicht bei bustrophedischer Umkehrung der Zeilenrichtung umgedreht zu werden, wie das in der ägypt. und heth. Bilderschrift die Regel ist. Auch kehren nicht alle asymmetrischen Zeichen, bei denen eine Vorderseite festzustellen ist, diese dem Anfang der Zeile zu (solche Ausnahmen sind vor allem die Tierzeichen, s. z. B. w. u. Abb. 80).

§ 2. Die Grundzeichen sind sehr zahlreich, nach G.-Sm. etwa 400, nach H_v. nur 150. Auch unter Ausschaltung der Varianten und Differenzierungen dürfte ihre Zahl eher in der Mitte zwischen beiden Angaben stehen¹⁾. Wir haben es also, wie allgemein anerkannt, mit einem gemischten „ideo-phono-graphischen“ System zu tun, bei dem Ideogramme²⁾, eventuell auch in Funktion von Determinativen, und Lautzeichen, am ehesten „Silbenzeichen“, zu erwarten sind. Dabei wird man immer vom Postulat ausgehen dürfen, daß in der Regel die komplexeren, dem Bilde noch näher stehenden, seltneren und fast nur am Wortanfang stehenden Zeichen Ideogramme sind, während die häufigsten, ganz einfache Form aufweisenden und in beliebiger Stellung innerhalb des Wortes, vorwiegend aber am Wortende erscheinenden Zeichen Lautzeichen sind, die meist das Anfangsideogramm des Wortes „komplementieren“, wie in den bekannten alten ägyptisch-vorderasiatischen Schriftsystemen.

1) Daß das Zeichenmaterial im Hauptwerk fast vollständig ist, wird durch die wichtige Bemerkung H_v. 474 erwiesen: „The 1.400 inscriptions I have copied on objects excavated subsequently to the material utilized in this volume have revealed very few new signs, and these mainly compounds of signs here published.“

2) Auch „Wortzeichen“ nenne ich sie, wo sie nicht als Determinative fungieren, und besonders wenn sie unkomplementiert sind und daher das ganze Wort ausmachen.



§ 3. Von den Zahlzeichen war schon S. 201 die Rede. HUNTER neigt dazu, sie viel öfter als Lautzeichen aufzufassen, was immerhin in einigen Fällen (z. B., wie auch GADD meint, für III) offenbar richtig ist, wie wir sehen werden (w. u. S. 225 und für II S. 237).

§ 4. Die Worttrennung ist, wie schon angedeutet, bei jeder Entzifferung von grundlegender Bedeutung. In manchen Fällen kann man schon mit GADD und HUNTER über die Wortabgrenzung einig sein, während SMITH zu sehr zur Annahme unkomplementierter Wortzeichen neigt und die Wörter manchmal zersplittert. Bisher waren es zwei Hauptkriterien, die die Worttrennung einigermaßen ermöglichten:

a) die Feststellung gewisser Endzeichen, wie vor allem U (= 159) und A (= 238). Es kann kein Zweifel sein, daß man darin mit Recht die zwei häufigsten Endungen dieser Sprache erkannt hat. Näheres s. w. u. § 8.

b) die Isolierbarkeit gewisser mehrmals wiederkehrender Zeichengruppen, die sich alsbald als wirkliche Wörter erweisen, namentlich dann, wenn sie aus einem Anfangsideogramm und Komplementen¹⁾ bestehen.

Beispiele beider Kategorien findet man zahlreich w. u. im § 9.

§ 5. Worttrenner wären aber in dieser Beziehung die größte Hilfe, und ich glaube, daß als solche die Hilfszeichen ' und ", die man als lautmodifizierende „Akzente“ aufgefaßt hat, anzusprechen sind.

a) Was ' angeht, springt seine Funktion so sehr in die Augen, daß sie schon anderen Autoren nicht ganz entgangen ist²⁾. In Abb. 1 sind die verhältnismäßig wenigen Beispiele

1) „phon. Kompl.“ ist im folgenden die Abkürzung für „phonetische(s) Komplement(e)“.

2) L. 428: „' is added . . . to the signs which most frequently occur at the end of words, and elsewhere.“ Hu. 486: „... ' . . . On several occasions I have found it separating two groups of signs each of which groups are elsewhere found as complete texts in themselves. Yet it is no mere divider, as in Sabaeen, for it is only found between certain names . . .“ Er erklärt es für einen Hiatusilger, und zwar eher *y* als *w*. Aber man hat nicht bemerkt, daß auch der eingesetzte Strich und auch " die gleiche Funktion haben.



des alleinstehenden ' zusammengestellt (Ur 16 s. Abb. 2 τ und Ur 17 s. Abb. 9 ξ). Man sieht, daß ' in den ersten acht Belegen $\alpha-\theta$ (und $\varkappa$?) das erste, oft auf -U ausgehende Wort vom folgenden, meist auf - Ψ ausgehenden Zahlwort trennt¹⁾. In Nr. 122 (π) fällt dagegen die Kongruenz beider Worte auf -U auf. Letzteres fängt mit einem gekennzeichneten Ideogramm an (vgl. § 6a). Daß es sich um wirkliche Worte handelt, ist für Nr. 402 (δ) und 418 (γ) besonders leicht nachzuweisen, denn hier ist das Wort MÜHLE-U-Ü bzw. MÜHLE- Ψ -U ein auch sonst häufig vorkommendes (s. w. u. S. 234f.). In Nr. 418 ist davor noch die häufige Präposition $\hat{F}$ (s. w. u. § 8) getreten²⁾. Auch das erste Wort in Nr. 439 (ϵ) C-U ist mehrere Male zu belegen (Nr. 5, 11, 42, 82, 120, 149, 208, 224, 330, 351). Überhaupt erscheint das Zeichen C (= 28), das wohl von ((= 26 nicht zu trennen ist, immer mit der Endung -U versehen³⁾.

In den meisten Fällen aber ist ' in das häufigste Endzeichen U eingesetzt. Abb. 2 $\alpha-\nu$ und ς zeigt eine Reihe ausgewählter Beispiele, von denen die ersten ($\alpha-\theta$) ähnlich gebauten Texten mit selbständigem ' gegenüberstehen. Der Vergleich, vor allem von Nr. 81 mit Nr. 418, wird zeigen, daß das eingesetzte ' dieselbe Funktion hat wie das nachgestellte (in der Umschrift wird ' aus typographischen Gründen immer nachgestellt). Gegen die Gleichsetzung spricht kaum Nr. 329 (Abb. 1 τ), m. W. der einzige Fall, wo auf U mit eingesetztem ' noch einmal ' folgt⁴⁾. Daß ' bei U meist eingesetzt wurde,

1) Mit Y umschreibe ich das häufige Endzeichen, das einem westgriech. χ gleicht, und mit Ψ seine Variante, die mit dem lyk. ϵ geradezu identisch ist. Beide fehlen im Sign Manual, wie Hu. 481 rügt (dort lies übrigens „No. xliii“ statt „Table xliii“). Zur Funktion dieses Endzeichens s. w. u. § 8.

In Nr. 309 (Abb. 1 ξ) geht das Zahlwort auf - Ψ voran.

2) Mit F (aus FISCH) umschreibe ich die Grundform 331 (und 338, die m. E. mit ihr identisch ist); mit $\hat{F}$ die Variante 344, mit $\hat{F}$ 346 und mit $\hat{F}$ 341. Im übrigen vgl. auch § 6a, S. 208.

3) In Nr. 11 und 42 erscheint dazwischen ein phon. Kompl.: in Nr. 42 ist es II, zu Nr. 11 s. w. u. S. 237 und § 6 g.

4) Noch weniger entscheidet Nr. 331 (Abb. 2 ν) dagegen, wo auf

erklärt sich wohl aus Raumrücksichten. Bei den sehr zahlreichen, nach dem Sign Manual leicht aufzufindenden Belegen, deren Besprechung hier keinen Platz finden kann, wird man viele antreffen, wo das erste Wort auf U', das zweite dagegen auf einfaches U ausgeht (z. B. Abb. 2γ, η, ι, κ, ν, ζ). Die Kongruenz ist evident und das Wahrscheinlichste ist dann völlige Gleichheit der Endung. Zwar könnte man zunächst an eine Sandhi- bzw. Pausaform denken, doch sprechen verschiedene Belege dagegen, auf die hier nicht eingegangen werden kann (s. z. B. Abb. 2δ und μ mit U' auch am Ende).

Auch der Einwand, daß ' manchmal, wenn auch sehr selten (z. B. in Nr. 67, 337, 394 [Abb. 2π, ξ, ρ] und H 165 [s. w. u. S. 230]), am Textende steht, dürfte nicht allzu schwer wiegen¹⁾. Das scheint übrigens nur nach einigen bestimmten Zeichen vorzukommen, unter denen STÉ(MPEL) in Nr. 337 besonders hervorzuheben ist. Dieses Zeichen 73—79 (= STÉ), womit ich die mannigfaltigen Varianten 65—66 (= STE), 114—116, 118, 120—122 (= STÊ) und 147—148 (= STÉ) identifiziere, wird einige Male am Anfang der Texte (Nr. 61, 109, 221, 401, 405, 438, 455, H 85 und H 40 = Abb. 2o) von ', sonst aber in gleicher Stellung unzählige Male von " begleitet²⁾. Es springt in die Augen, daß es das Wortzeichen für „Stempel“ ist, das anscheinend niemals komplementiert, sondern durch " etwa in der Art unseres Kolons (:) zur Einleitung der eigentlichen Legende hervorgehoben oder abgekürzt wird (als Beispiele s. zunächst in Abb. 3ρ = Nr. 146 und ν = Nr. 407 [nach G.-Sm., denn die Photographie ist ausnahmsweise unleserlich]; mehrere weitere Beispiele s. in Abb. 8ff.). Jedenfalls stellen wir dabei fest, daß ' mit " abwechselt.

b) Was nun den „doppelten“ Worttrenner " angeht, so erscheint er auch, abgesehen vom eben erwähnten besonderen U' noch der doppelte Worttrenner " folgt (falls es nicht II = „zwei“ ist). Denn die Kongruenz beider Worte des Textes ist evident. Zu Nr. 436 s. w. u. S. 227.

1) In der heth. Bilderschrift z. B. steht der Worttrenner oft auch am Textanfang.

2) Nr. 109 und 401 sind in Abb. 7λ bzw. 9ν zu sehen.



Abb. 1: § 5 a: selbst. '

Abb. 2: § 5 a: einges. '

α 347	𐎠𐎡𐎢 ' 𐎣𐎤	α 286	𐎠𐎡𐎢 ' 𐎣𐎤𐎥𐎦
β 449	𐎠𐎡 ' 𐎣	β 41	(𐎡 ' 𐎣𐎤
γ 418	𐎠𐎡𐎢𐎣 ' 𐎣	γ 81	𐎠𐎡𐎢𐎣 ' 𐎣𐎤𐎥𐎦
δ 402	𐎠𐎡𐎢𐎣 ' 𐎣	δ 222	𐎡𐎢𐎣 ' 𐎠𐎡𐎢𐎣
ε 439	(𐎡𐎢 ' 𐎣	ε 159	𐎠𐎡𐎢𐎣 ' 𐎣
ζ 123	𐎠𐎡 ' 𐎣	ζ 442	(𐎡 ' 𐎣𐎤
η 71	𐎠𐎡𐎢𐎣 ' 𐎣	η 92	𐎠𐎡𐎢𐎣 ' (𐎡𐎢 vgl. λ 25
θ 494	𐎠𐎡𐎢𐎣 ' 𐎣𐎤	θ 360	𐎠𐎡𐎢𐎣 ' 𐎣𐎤 𐎠𐎡𐎢
ι H 93	𐎠𐎡𐎢 ' 𐎣𐎤𐎥	ι 183	𐎠𐎡𐎢 ' 𐎣𐎤 vgl. ο
κ 203	𐎠𐎡 ' 𐎣𐎤	κ 179	𐎠𐎡𐎢𐎣 ' 𐎣𐎤
λ 108	(𐎡 ' 𐎣𐎤𐎥𐎦	λ H 338	𐎠𐎡𐎢𐎣 ' vgl. η
μ Hu. 7	𐎠𐎡𐎢 ' 𐎣𐎤	μ 555	𐎠𐎡𐎢𐎣 ' 𐎣𐎤𐎥𐎦𐎧𐎨
ν Hu. 1	𐎠𐎡𐎢𐎣𐎤 ' 𐎣	ν 331	𐎠𐎡𐎢𐎣 ' 𐎣𐎤
ξ 309	𐎣 ' 𐎣𐎤	ξ 337	𐎠𐎡𐎢𐎣 ' 𐎣𐎤
ο H 40	𐎠𐎡𐎢 ' 𐎣𐎤	ο H 40	𐎠𐎡𐎢𐎣 ' 𐎣𐎤 vgl. ι
π 122	𐎠𐎡𐎢 ' 𐎣𐎤	π 67	𐎠𐎡𐎢𐎣 ' 𐎣𐎤
ρ 452	𐎠𐎡𐎢𐎣 ' 𐎣𐎤	ρ 394	𐎠𐎡𐎢𐎣 ' 𐎣𐎤
σ 90	𐎠𐎡𐎢𐎣 ' 𐎣𐎤	σ 24	(𐎡 ' 𐎣𐎤𐎥𐎦
τ 329	𐎠𐎡𐎢𐎣 ' 𐎣𐎤	τ Ur 16:	𐎠𐎡𐎢 ' 𐎣𐎤

Gebrauch, häufig alleinstehend. Die Belege¹⁾ lassen keinen Zweifel darüber, daß es sich um einen Worttrenner, ähnlich wie ', handelt²⁾. In § 8f. kommen einige Beispiele zur Sprache, und danach ist die Analyse vieler anderer Texte nicht schwierig. Nr. 26 wird w. u. § 6e besprochen.

Selten ist dagegen U'', genauer: U mit eingesetztem ''. Im Sign Manual sind als Belege nur Nr. 29, 145, 247, 342, 420, 457, 462 und 535 angeführt (s. Abb. 4a—ε; Nr. 342 s. Abb. 6a). Sie sprechen alle für obige Deutung. Insbesondere ist die Äquivalenz von '' und ' durch den Vergleich der Gruppe Nr. 29, 145 und 462 mit den ähnlichen Texten Nr. 24, 41, 442 (Abb. 2 ζ, β, ζ) usw., wo im selben Worte U' statt U'' steht, gesichert. Zu Nr. 457 s. § 6 f, S. 212.

Was dagegen die z. B. bei U eingesetzten drei Strichelchen (''' oder auch waagerecht) bedeuten, steht nicht fest. Manchmal scheint U''' mit U'' oder U' abzuwechseln (vgl. w. u. S. 221), und auch hinter STEMPEL erscheint ''' statt '' oder ' in H 154 und H 255 (s. im Sign Manual 116, doch ist H 255 unter 66 anders gezeichnet).

Ebensowenig lassen sich die sonstigen mannigfaltigen Zusatzstriche, die mit einem Grundzeichen oft direkt verbunden werden, erklären. Einige solche Erweiterungen kommen allerdings im § 9 zur Sprache.

§ 6. Die ideographischen Kennzeichen (abgekürzt: „idgr. Kz.“) sind Hilfszeichen zur Hervorhebung gewisser Ideogramme. Sie sind z. B. in der heth. Bilderschrift,

1) Nr. 6, 26, 33, 35, 42, 47, 48, 49—51, 52, 58, 60, 65, 66, 77, 87, 121, 139, 150, 151, 180, 310, 314, 315, 330, 346, 391, 395, 403, 426, 491, 492, 534, CXVI 2 und 5; H 41, 44, 49, 51, 79, 82, 94, 123 usw.; Hu. 4. Die halbfett gedruckten Nr. s. in Abb. 3. Sie zeigt eine Reihe ausgewählter Beispiele, und zwar solche, die am leichtesten einen Vergleich mit denjenigen in Abb. 1—2 oder unter sich gestatten. Im übrigen sind hier Nr. 6 = Abb. 6γ, Nr. 26 = Abb. 5ι, Nr. 42 = Abb. 9α, Nr. 49 = Abb. 11λ, Nr. 66 = Abb. 11μ, Nr. 77 = Abb. 6ε, Nr. 121 = Abb. 8ξ, Nr. 403 = Abb. 6φ, CXVI 5 = Abb. 10ξ, H 51 = Abb. 10λ.

2) L. 429 o. sucht darin die Vokalangabe o, ū, Hu. 478 das Dativpostfix, vielleicht ī zu lesen. Die Beziehungen, die Sm. 417 M. mit II = „zwei“ festzustellen suchte, hat Hu. 478f. widerlegt bzw. richtiggestellt.



die deren fünf anwendet, besonders ausgeprägt. Sie dienen auch dazu, Zeichen, die gewöhnlich phonetisch zu lesen sind, in gewissen Fällen bzw. Wörtern als Ideogramme zu kennzeichnen, werden aber häufig auch Zeichen, die nur als Ideogramme verwendet werden, zur Hervorhebung beigegeben. Daher die ziemliche Willkür in der Anwendung bzw. Auslassung dieser Hilfszeichen (z. T. entziehen sich aber wohl die bestimmenden Gründe unserer Erkenntnis).

Gemeinsam ist ihnen das Bestreben, das betreffende Ideogramm klammerartig zu umrahmen, um es aus der Reihenfolge der übrigen Zeichen zu isolieren. So finden wir, daß diese idgr. Kz. den „enclosures“ entsprechen, der zweiten Klasse der Hilfszeichen nach der richtigen Einteilung von G. und Sm. 409, und zwar unterscheiden wir folgende.

a) Die „vier Strichelchen“ $\vdots \dots \vdots$, die wir einerseits (s. Abb. 5a) bei Ideogrammen¹⁾ wie HÜLSEN = 92 (in Nr. 12, 321 und 397), MÜHLE = 126 (in Nr. 292 [allein], 478, H 52, 252 und 3668), GETREIDE = 67 (in Nr. 308 und 332) und 46 (z. B. in Nr. 122, vgl. o. § 5a);

andererseits (s. Abb. 5b) beim häufigsten Lautzeichen F und dessen Varianten finden, und zwar mit F in Nr. 48 (Abb. 3b), 66 (Abb. 11μ), 125, 177 = H (2547), 235, 348 (Abb. 5d), 480 und H 250; mit $\overset{\cdot}{F}$ in Nr. 156 und H 119; mit $\overset{\cdot\cdot}{F}$ in Nr. 36 und 535; mit $\hat{F}$ in Nr. 147, 316, 403 (Abb. 6φ) und 425. In der Mehrzahl dieser Belege ist direkt nachzuweisen, daß das umrahmte F-Zeichen Ideogramm ist. Die Analyse der Stellen ist auf Grund des w. u. in § 9 Gesagten leicht durchzuführen.

Ein besonderer Fall ist Nr. 373 (Abb. 5γ), in der Hv. 488 mit Recht die „4 Strichelchen“ als Umrahmung des ganzen Wortes 304-F betrachtet. Aber seine phonetische Erklärung des Hilfszeichens ist unmöglich. Gerade der Vergleich mit Nr. 348 (Abb. 5d), wo es nur F umrahmt, zeigt, daß die beiden Zeichen ein Kompositum aus zwei Ideogrammen (und zwar HAUS-!F!, vgl. w. u. e und S. 215), nicht ein Wort „HAUS + Endung F“ ausmachen. Nur so ist die eigentüm-

1) Zur Deutung und Umschrift der Ideogramme selbst s. w. u. § 9.

Abb. 3: § 5 b: Worttr. "

α 314	𐎠𐎡𐎢 " 𐎣𐎤𐎥
β 48	𐎦𐎧𐎨 " 𐎩𐎪𐎫
γ H44	𐎬𐎭𐎮 " 𐎯𐎰𐎱
δ 35	𐎲𐎳𐎴 " 𐎵𐎶𐎷
ε 395	𐎹𐎺𐎻𐎼 " 𐎽𐎾𐎿
z 139	{ 𐏀𐏁 " 𐏂𐏃𐏄𐏅 𐏆𐏇𐏈𐏉
η 315	𐏊𐏋𐏌 " 𐏍𐏎𐏏𐏐
γ 52	𐏑𐏒𐏓𐏔𐏕 " 𐏖𐏗𐏘𐏙
ι H49	𐏚𐏛𐏜𐏝𐏞𐏟𐏠𐏡𐏢𐏣𐏤𐏥𐏦𐏧𐏨𐏩𐏪𐏫𐏬𐏭𐏮𐏯𐏰𐏱𐏲𐏳𐏴𐏵𐏶𐏷𐏸𐏹𐏺𐏻𐏼𐏽𐏾𐏿𐐀𐐁𐐂𐐃𐐄𐐅𐐆𐐇𐐈𐐉𐐊𐐋𐐌𐐍𐐎𐐏𐐐𐐑𐐒𐐓𐐔𐐕𐐖𐐗𐐘𐐙𐐚𐐛𐐜𐐝𐐞𐐟𐐠𐐡𐐢𐐣𐐤𐐥𐐦𐐧𐐨𐐩𐐪𐐫𐐬𐐭𐐮𐐯𐐰𐐱𐐲𐐳𐐴𐐵𐐶𐐷𐐸𐐹𐐺𐐻𐐼𐐽𐐾𐐿𐑀𐑁𐑂𐑃𐑄𐑅𐑆𐑇𐑈𐑉𐑊𐑋𐑌𐑍𐑎𐑏𐑐𐑑𐑒𐑓𐑔𐑕𐑖𐑗𐑘𐑙𐑚𐑛𐑜𐑝𐑞𐑟𐑠𐑡𐑢𐑣𐑤𐑥𐑦𐑧𐑨𐑩𐑪𐑫𐑬𐑭𐑮𐑯𐑰𐑱𐑲𐑳𐑴𐑵𐑶𐑷𐑸𐑹𐑺𐑻𐑼𐑽𐑾𐑿𐒀𐒁𐒂𐒃𐒄𐒅𐒆𐒇𐒈𐒉𐒊𐒋𐒌𐒍𐒎𐒏𐒐𐒑𐒒𐒓𐒔𐒕𐒖𐒗𐒘𐒙𐒚𐒛𐒜𐒝𐒞𐒟𐒠𐒡𐒢𐒣𐒤𐒥𐒦𐒧𐒨𐒩𐒪𐒫𐒬𐒭𐒮𐒯𐒰𐒱𐒲𐒳𐒴𐒵𐒶𐒷𐒸𐒹𐒺𐒻𐒼𐒽𐒾𐒿𐓀𐓁𐓂𐓃𐓄𐓅𐓆𐓇𐓈𐓉𐓊𐓋𐓌𐓍𐓎𐓏𐓐𐓑𐓒𐓓𐓔𐓕𐓖𐓗𐓘𐓙𐓚𐓛𐓜𐓝𐓞𐓟𐓠𐓡𐓢𐓣𐓤𐓥𐓦𐓧𐓨𐓩𐓪𐓫𐓬𐓭𐓮𐓯𐓰𐓱𐓲𐓳𐓴𐓵𐓶𐓷𐓸𐓹𐓺𐓻𐓼𐓽𐓾𐓿𐔀𐔁𐔂𐔃𐔄𐔅𐔆𐔇𐔈𐔉𐔊𐔋𐔌𐔍𐔎𐔏𐔐𐔑𐔒𐔓𐔔𐔕𐔖𐔗𐔘𐔙𐔚𐔛𐔜𐔝𐔞𐔟𐔠𐔡𐔢𐔣𐔤𐔥𐔦𐔧𐔨𐔩𐔪𐔫𐔬𐔭𐔮𐔯𐔰𐔱𐔲𐔳𐔴𐔵𐔶𐔷𐔸𐔹𐔺𐔻𐔼𐔽𐔾𐔿𐕀𐕁𐕂𐕃𐕄𐕅𐕆𐕇𐕈𐕉𐕊𐕋𐕌𐕍𐕎𐕏𐕐𐕑𐕒𐕓𐕔𐕕𐕖𐕗𐕘𐕙𐕚𐕛𐕜𐕝𐕞𐕟𐕠𐕡𐕢𐕣𐕤𐕥𐕦𐕧𐕨𐕩𐕪𐕫𐕬𐕭𐕮𐕯𐕰𐕱𐕲𐕳𐕴𐕵𐕶𐕷𐕸𐕹𐕺𐕻𐕼𐕽𐕾𐕿𐖀𐖁𐖂𐖃𐖄𐖅𐖆𐖇𐖈𐖉𐖊𐖋𐖌𐖍𐖎𐖏𐖐𐖑𐖒𐖓𐖔𐖕𐖖𐖗𐖘𐖙𐖚𐖛𐖜𐖝𐖞𐖟𐖠𐖡𐖢𐖣𐖤𐖥𐖦𐖧𐖨𐖩𐖪𐖫𐖬𐖭𐖮𐖯𐖰𐖱𐖲𐖳𐖴𐖵𐖶𐖷𐖸𐖹𐖺𐖻𐖼𐖽𐖾𐖿𐗀𐗁𐗂𐗃𐗄𐗅𐗆𐗇𐗈𐗉𐗊𐗋𐗌𐗍𐗎𐗏𐗐𐗑𐗒𐗓𐗔𐗕𐗖𐗗𐗘𐗙𐗚𐗛𐗜𐗝𐗞𐗟𐗠𐗡𐗢𐗣𐗤𐗥𐗦𐗧𐗨𐗩𐗪𐗫𐗬𐗭𐗮𐗯𐗰𐗱𐗲𐗳𐗴𐗵𐗶𐗷𐗸𐗹𐗺𐗻𐗼𐗽𐗾𐗿𐘀𐘁𐘂𐘃𐘄𐘅𐘆𐘇𐘈𐘉𐘊𐘋𐘌𐘍𐘎𐘏𐘐𐘑𐘒𐘓𐘔𐘕𐘖𐘗𐘘𐘙𐘚𐘛𐘜𐘝𐘞𐘟𐘠𐘡𐘢𐘣𐘤𐘥𐘦𐘧𐘨𐘩𐘪𐘫𐘬𐘭𐘮𐘯𐘰𐘱𐘲𐘳𐘴𐘵𐘶𐘷𐘸𐘹𐘺𐘻𐘼𐘽𐘾𐘿𐙀𐙁𐙂𐙃𐙄𐙅𐙆𐙇𐙈𐙉𐙊𐙋𐙌𐙍𐙎𐙏𐙐𐙑𐙒𐙓𐙔𐙕𐙖𐙗𐙘𐙙𐙚𐙛𐙜𐙝𐙞𐙟𐙠𐙡𐙢𐙣𐙤𐙥𐙦𐙧𐙨𐙩𐙪𐙫𐙬𐙭𐙮𐙯𐙰𐙱𐙲𐙳𐙴𐙵𐙶𐙷𐙸𐙹𐙺𐙻𐙼𐙽𐙾𐙿𐚀𐚁𐚂𐚃𐚄𐚅𐚆𐚇𐚈𐚉𐚊𐚋𐚌𐚍𐚎𐚏𐚐𐚑𐚒𐚓𐚔𐚕𐚖𐚗𐚘𐚙𐚚𐚛𐚜𐚝𐚞𐚟𐚠𐚡𐚢𐚣𐚤𐚥𐚦𐚧𐚨𐚩𐚪𐚫𐚬𐚭𐚮𐚯𐚰𐚱𐚲𐚳𐚴𐚵𐚶𐚷𐚸𐚹𐚺𐚻𐚼𐚽𐚾𐚿𐛀𐛁𐛂𐛃𐛄𐛅𐛆𐛇𐛈𐛉𐛊𐛋𐛌𐛍𐛎𐛏𐛐𐛑𐛒𐛓𐛔𐛕𐛖𐛗𐛘𐛙𐛚𐛛𐛜𐛝𐛞𐛟𐛠𐛡𐛢𐛣𐛤𐛥𐛦𐛧𐛨𐛩𐛪𐛫𐛬𐛭𐛮𐛯𐛰𐛱𐛲𐛳𐛴𐛵𐛶𐛷𐛸𐛹𐛺𐛻𐛼𐛽𐛾𐛿𐜀𐜁𐜂𐜃𐜄𐜅𐜆𐜇𐜈𐜉𐜊𐜋𐜌𐜍𐜎𐜏𐜐𐜑𐜒𐜓𐜔𐜕𐜖𐜗𐜘𐜙𐜚𐜛𐜜𐜝𐜞𐜟𐜠𐜡𐜢𐜣𐜤𐜥𐜦𐜧𐜨𐜩𐜪𐜫𐜬𐜭𐜮𐜯𐜰𐜱𐜲𐜳𐜴𐜵𐜶𐜷𐜸𐜹𐜺𐜻𐜼𐜽𐜾𐜿𐝀𐝁𐝂𐝃𐝄𐝅𐝆𐝇𐝈𐝉𐝊𐝋𐝌𐝍𐝎𐝏𐝐𐝑𐝒𐝓𐝔𐝕𐝖𐝗𐝘𐝙𐝚𐝛𐝜𐝝𐝞𐝟𐝠𐝡𐝢𐝣𐝤𐝥𐝦𐝧𐝨𐝩𐝪𐝫𐝬𐝭𐝮𐝯𐝰𐝱𐝲𐝳𐝴𐝵𐝶𐝷𐝸𐝹𐝺𐝻𐝼𐝽𐝾𐝿𐞀𐞁𐞂𐞃𐞄𐞅𐞆𐞇𐞈𐞉𐞊𐞋𐞌𐞍𐞎𐞏𐞐𐞑𐞒𐞓𐞔𐞕𐞖𐞗𐞘𐞙𐞚𐞛𐞜𐞝𐞞𐞟𐞠𐞡𐞢𐞣𐞤𐞥𐞦𐞧𐞨𐞩𐞪𐞫𐞬𐞭𐞮𐞯𐞰𐞱𐞲𐞳𐞴𐞵𐞶𐞷𐞸𐞹𐞺𐞻𐞼𐞽𐞾𐞿𐟀𐟁𐟂𐟃𐟄𐟅𐟆𐟇𐟈𐟉𐟊𐟋𐟌𐟍𐟎𐟏𐟐𐟑𐟒𐟓𐟔𐟕𐟖𐟗𐟘𐟙𐟚𐟛𐟜𐟝𐟞𐟟𐟠𐟡𐟢𐟣𐟤𐟥𐟦𐟧𐟨𐟩𐟪𐟫𐟬𐟭𐟮𐟯𐟰𐟱𐟲𐟳𐟴𐟵𐟶𐟷𐟸𐟹𐟺𐟻𐟼𐟽𐟾𐟿𐠀𐠁𐠂𐠃𐠄𐠅𐠆𐠇𐠈𐠉𐠊𐠋𐠌𐠍𐠎𐠏𐠐𐠑𐠒𐠓𐠔𐠕𐠖𐠗𐠘𐠙𐠚𐠛𐠜𐠝𐠞𐠟𐠠𐠡𐠢𐠣𐠤𐠥𐠦𐠧𐠨𐠩𐠪𐠫𐠬𐠭𐠮𐠯𐠰𐠱𐠲𐠳𐠴𐠵𐠶𐠷𐠸𐠹𐠺𐠻𐠼𐠽𐠾𐠿𐡀𐡁𐡂𐡃𐡄𐡅𐡆𐡇𐡈𐡉𐡊𐡋𐡌𐡍𐡎𐡏𐡐𐡑𐡒𐡓𐡔𐡕𐡖𐡗𐡘𐡙𐡚𐡛𐡜𐡝𐡞𐡟𐡠𐡡𐡢𐡣𐡤𐡥𐡦𐡧𐡨𐡩𐡪𐡫𐡬𐡭𐡮𐡯𐡰𐡱𐡲𐡳𐡴𐡵𐡶𐡷𐡸𐡹𐡺𐡻𐡼𐡽𐡾𐡿𐢀𐢁𐢂𐢃𐢄𐢅𐢆𐢇𐢈𐢉𐢊𐢋𐢌𐢍𐢎𐢏𐢐𐢑𐢒𐢓𐢔𐢕𐢖𐢗𐢘𐢙𐢚𐢛𐢜𐢝𐢞𐢟𐢠𐢡𐢢𐢣𐢤𐢥𐢦𐢧𐢨𐢩𐢪𐢫𐢬𐢭𐢮𐢯𐢰𐢱𐢲𐢳𐢴𐢵𐢶𐢷𐢸𐢹𐢺𐢻𐢼𐢽𐢾𐢿𐣀𐣁𐣂𐣃𐣄𐣅𐣆𐣇𐣈𐣉𐣊𐣋𐣌𐣍𐣎𐣏𐣐𐣑𐣒𐣓𐣔𐣕𐣖𐣗𐣘𐣙𐣚𐣛𐣜𐣝𐣞𐣟𐣠𐣡𐣢𐣣𐣤𐣥𐣦𐣧𐣨𐣩𐣪𐣫𐣬𐣭𐣮𐣯𐣰𐣱𐣲𐣳𐣴𐣵𐣶𐣷𐣸𐣹𐣺𐣻𐣼𐣽𐣾𐣿𐤀𐤁𐤂𐤃𐤄𐤅𐤆𐤇𐤈𐤉𐤊𐤋𐤌𐤍𐤎𐤏𐤐𐤑𐤒𐤓𐤔𐤕𐤖𐤗𐤘𐤙𐤚𐤛𐤜𐤝𐤞𐤟𐤠𐤡𐤢𐤣𐤤𐤥𐤦𐤧𐤨𐤩𐤪𐤫𐤬𐤭𐤮𐤯𐤰𐤱𐤲𐤳𐤴𐤵𐤶𐤷𐤸𐤹𐤺𐤻𐤼𐤽𐤾𐤿𐥀𐥁𐥂𐥃𐥄𐥅𐥆𐥇𐥈𐥉𐥊𐥋𐥌𐥍𐥎𐥏𐥐𐥑𐥒𐥓𐥔𐥕𐥖𐥗𐥘𐥙𐥚𐥛𐥜𐥝𐥞𐥟𐥠𐥡𐥢𐥣𐥤𐥥𐥦𐥧𐥨𐥩𐥪𐥫𐥬𐥭𐥮𐥯𐥰𐥱𐥲𐥳𐥴𐥵𐥶𐥷𐥸𐥹𐥺𐥻𐥼𐥽𐥾𐥿𐦀𐦁𐦂𐦃𐦄𐦅𐦆𐦇𐦈𐦉𐦊𐦋𐦌𐦍𐦎𐦏𐦐𐦑𐦒𐦓𐦔𐦕𐦖𐦗𐦘𐦙𐦚𐦛𐦜𐦝𐦞𐦟𐦠𐦡𐦢𐦣𐦤𐦥𐦦𐦧𐦨𐦩𐦪𐦫𐦬𐦭𐦮𐦯𐦰𐦱𐦲𐦳𐦴𐦵𐦶𐦷𐦸𐦹𐦺𐦻𐦼𐦽𐦾𐦿𐧀𐧁𐧂𐧃𐧄𐧅𐧆𐧇𐧈𐧉𐧊𐧋𐧌𐧍𐧎𐧏𐧐𐧑𐧒𐧓𐧔𐧕𐧖𐧗𐧘𐧙𐧚𐧛𐧜𐧝𐧞𐧟𐧠𐧡𐧢𐧣𐧤𐧥𐧦𐧧𐧨𐧩𐧪𐧫𐧬𐧭𐧮𐧯𐧰𐧱𐧲𐧳𐧴𐧵𐧶𐧷𐧸𐧹𐧺𐧻𐧼𐧽𐧾𐧿𐨀𐨁𐨂𐨃𐨄𐨅𐨆𐨇𐨈𐨉𐨊𐨋𐨌𐨍𐨎𐨏𐨐𐨑𐨒𐨓𐨔𐨕𐨖𐨗𐨘𐨙𐨚𐨛𐨜𐨝𐨞𐨟𐨠𐨡𐨢𐨣𐨤𐨥𐨦𐨧𐨨𐨩𐨪𐨫𐨬𐨭𐨮𐨯𐨰𐨱𐨲𐨳𐨴𐨵𐨶𐨷𐨹𐨺𐨸𐨻𐨼𐨽𐨾𐨿𐩀𐩁𐩂𐩃𐩄𐩅𐩆𐩇𐩈𐩉𐩊𐩋𐩌𐩍𐩎𐩏𐩐𐩑𐩒𐩓𐩔𐩕𐩖𐩗𐩘𐩙𐩚𐩛𐩜𐩝𐩞𐩟𐩠𐩡𐩢𐩣𐩤𐩥𐩦𐩧𐩨𐩩𐩪𐩫𐩬𐩭𐩮𐩯𐩰𐩱𐩲𐩳𐩴𐩵𐩶𐩷𐩸𐩹𐩺𐩻𐩼𐩽𐩾𐩿𐪀𐪁𐪂𐪃𐪄𐪅𐪆𐪇𐪈𐪉𐪊𐪋𐪌𐪍𐪎𐪏𐪐𐪑𐪒𐪓𐪔𐪕𐪖𐪗𐪘𐪙𐪚𐪛𐪜𐪝𐪞𐪟𐪠𐪡𐪢𐪣𐪤𐪥𐪦𐪧𐪨𐪩𐪪𐪫𐪬𐪭𐪮𐪯𐪰𐪱𐪲𐪳𐪴𐪵𐪶𐪷𐪸𐪹𐪺𐪻𐪼𐪽𐪾𐪿𐫀𐫁𐫂𐫃𐫄𐫅𐫆𐫇𐫈𐫉𐫊𐫋𐫌𐫍𐫎𐫏𐫐𐫑𐫒𐫓𐫔𐫕𐫖𐫗𐫘𐫙𐫚𐫛𐫜𐫝𐫞𐫟𐫠𐫡𐫢𐫣𐫤𐫦𐫥𐫧𐫨𐫩𐫪𐫫𐫬𐫭𐫮𐫯𐫰𐫱𐫲𐫳𐫴𐫵𐫶𐫷𐫸𐫹𐫺𐫻𐫼𐫽𐫾𐫿𐬀𐬁𐬂𐬃𐬄𐬅𐬆𐬇𐬈𐬉𐬊𐬋𐬌𐬍𐬎𐬏𐬐𐬑𐬒𐬓𐬔𐬕𐬖𐬗𐬘𐬙𐬚𐬛𐬜𐬝𐬞𐬟𐬠𐬡𐬢𐬣𐬤𐬥𐬦𐬧𐬨𐬩𐬪𐬫𐬬𐬭𐬮𐬯𐬰𐬱𐬲𐬳𐬴𐬵𐬶𐬷𐬸𐬹𐬺𐬻𐬼𐬽𐬾𐬿𐭀𐭁𐭂𐭃𐭄𐭅𐭆𐭇𐭈𐭉𐭊𐭋𐭌𐭍𐭎𐭏𐭐𐭑𐭒𐭓𐭔𐭕𐭖𐭗𐭘𐭙𐭚𐭛𐭜𐭝𐭞𐭟𐭠𐭡𐭢𐭣𐭤𐭥𐭦𐭧𐭨𐭩𐭪𐭫𐭬𐭭𐭮𐭯𐭰𐭱𐭲𐭳𐭴𐭵𐭶𐭷𐭸𐭹𐭺𐭻𐭼𐭽𐭾𐭿𐮀𐮁𐮂𐮃𐮄𐮅𐮆𐮇𐮈𐮉𐮊𐮋𐮌𐮍𐮎𐮏𐮐𐮑𐮒𐮓𐮔𐮕𐮖𐮗𐮘𐮙𐮚𐮛𐮜𐮝𐮞𐮟𐮠𐮡𐮢𐮣𐮤𐮥𐮦𐮧𐮨𐮩𐮪𐮫𐮬𐮭𐮮𐮯𐮰𐮱𐮲𐮳𐮴𐮵𐮶𐮷𐮸𐮹𐮺𐮻𐮼𐮽𐮾𐮿𐯀𐯁𐯂𐯃𐯄𐯅𐯆𐯇𐯈𐯉𐯊𐯋𐯌𐯍𐯎𐯏𐯐𐯑𐯒𐯓𐯔𐯕𐯖𐯗𐯘𐯙𐯚𐯛𐯜𐯝𐯞𐯟𐯠𐯡𐯢𐯣𐯤𐯥𐯦𐯧𐯨𐯩𐯪𐯫𐯬𐯭𐯮𐯯𐯰𐯱𐯲𐯳𐯴𐯵𐯶𐯷𐯸𐯹𐯺𐯻𐯼𐯽𐯾𐯿𐰀𐰁𐰂𐰃𐰄𐰅𐰆𐰇𐰈𐰉𐰊𐰋𐰌𐰍𐰎𐰏𐰐𐰑𐰒𐰓𐰔𐰕𐰖𐰗𐰘𐰙𐰚𐰛𐰜𐰝𐰞𐰟𐰠𐰡𐰢𐰣𐰤𐰥𐰦𐰧𐰨𐰩𐰪𐰫𐰬𐰭𐰮𐰯𐰰𐰱𐰲𐰳𐰴𐰵𐰶𐰷𐰸𐰹𐰺𐰻𐰼𐰽𐰾𐰿𐱀𐱁𐱂𐱃𐱄𐱅𐱆𐱇𐱈𐱉𐱊𐱋𐱌𐱍𐱎𐱏𐱐𐱑𐱒𐱓𐱔𐱕𐱖𐱗𐱘𐱙𐱚𐱛𐱜𐱝𐱞𐱟𐱠𐱡𐱢𐱣𐱤𐱥𐱦𐱧𐱨𐱩𐱪𐱫𐱬𐱭𐱮𐱯𐱰𐱱𐱲𐱳𐱴𐱵𐱶𐱷𐱸𐱹𐱺𐱻𐱼𐱽𐱾𐱿𐲀𐲁𐲂𐲃𐲄𐲅𐲆𐲇𐲈𐲉𐲊𐲋𐲌𐲍𐲎𐲏𐲐𐲑𐲒𐲓𐲔𐲕𐲖𐲗𐲘𐲙𐲚𐲛𐲜𐲝𐲞𐲟𐲠𐲡𐲢𐲣𐲤𐲥𐲦𐲧𐲨𐲩𐲪𐲫𐲬𐲭𐲮𐲯𐲰𐲱𐲲𐲳𐲴𐲵𐲶𐲷𐲸𐲹𐲺𐲻𐲼𐲽𐲾𐲿𐳀𐳁𐳂𐳃𐳄𐳅𐳆𐳇𐳈𐳉𐳊𐳋𐳌𐳍𐳎𐳏𐳐𐳑𐳒𐳓𐳔𐳕𐳖𐳗𐳘𐳙𐳚𐳛𐳜𐳝𐳞𐳟𐳠𐳡𐳢𐳣𐳤𐳥𐳦𐳧𐳨𐳩𐳪𐳫𐳬𐳭𐳮𐳯𐳰𐳱𐳲𐳳𐳴𐳵𐳶𐳷𐳸𐳹𐳺𐳻𐳼𐳽𐳾𐳿𐴀𐴁𐴂𐴃𐴄𐴅𐴆𐴇𐴈𐴉𐴊𐴋𐴌𐴍𐴎𐴏𐴐𐴑𐴒𐴓𐴔𐴕𐴖𐴗𐴘𐴙𐴚𐴛𐴜𐴝𐴞𐴟𐴠𐴡𐴢𐴣𐴤𐴥𐴦𐴧𐴨𐴩𐴪𐴫𐴬𐴭𐴮𐴯𐴰𐴱𐴲𐴳𐴴𐴵𐴶𐴷𐴸𐴹𐴺𐴻𐴼𐴽𐴾𐴿𐵀𐵁𐵂𐵃𐵄𐵅𐵆𐵇𐵈𐵉𐵊𐵋𐵌𐵍𐵎𐵏𐵐𐵑𐵒𐵓𐵔𐵕𐵖𐵗𐵘𐵙𐵚𐵛𐵜𐵝𐵞𐵟𐵠𐵡𐵢𐵣𐵤𐵥𐵦𐵧𐵨𐵩𐵪𐵫𐵬𐵭𐵮𐵯𐵰𐵱𐵲𐵳𐵴𐵵𐵶𐵷𐵸𐵹𐵺𐵻𐵼𐵽𐵾𐵿𐶀𐶁𐶂𐶃𐶄𐶅𐶆𐶇𐶈𐶉𐶊𐶋𐶌𐶍𐶎𐶏𐶐𐶑𐶒𐶓𐶔𐶕𐶖𐶗𐶘𐶙𐶚𐶛𐶜𐶝𐶞𐶟𐶠𐶡𐶢𐶣𐶤𐶥𐶦𐶧𐶨𐶩𐶪𐶫𐶬𐶭𐶮𐶯𐶰𐶱𐶲𐶳𐶴𐶵𐶶𐶷𐶸𐶹𐶺𐶻𐶼𐶽𐶾𐶿𐷀𐷁𐷂𐷃𐷄𐷅𐷆𐷇𐷈𐷉𐷊𐷋𐷌𐷍𐷎𐷏𐷐𐷑𐷒𐷓𐷔𐷕𐷖𐷗𐷘𐷙𐷚𐷛𐷜𐷝𐷞𐷟𐷠𐷡𐷢𐷣𐷤𐷥𐷦𐷧𐷨𐷩𐷪𐷫𐷬𐷭𐷮𐷯𐷰𐷱𐷲𐷳𐷴𐷵𐷶𐷷𐷸𐷹𐷺𐷻𐷼𐷽𐷾𐷿𐸀𐸁𐸂𐸃𐸄𐸅𐸆𐸇𐸈𐸉𐸊𐸋𐸌𐸍𐸎𐸏𐸐𐸑𐸒𐸓𐸔𐸕𐸖𐸗𐸘𐸙𐸚𐸛𐸜𐸝𐸞𐸟𐸠𐸡𐸢𐸣𐸤𐸥𐸦𐸧𐸨𐸩𐸪𐸫𐸬𐸭𐸮𐸯𐸰𐸱𐸲𐸳𐸴𐸵𐸶𐸷𐸸𐸹𐸺𐸻𐸼𐸽𐸾𐸿𐹀𐹁𐹂𐹃𐹄𐹅𐹆𐹇𐹈𐹉𐹊𐹋𐹌𐹍𐹎𐹏𐹐𐹑𐹒𐹓𐹔𐹕𐹖𐹗𐹘𐹙𐹚𐹛𐹜𐹝𐹞𐹟𐹠𐹡𐹢𐹣𐹤𐹥𐹦𐹧𐹨𐹩𐹪𐹫𐹬𐹭𐹮𐹯𐹰𐹱𐹲𐹳𐹴𐹵𐹶𐹷𐹸𐹹𐹺𐹻𐹼𐹽𐹾𐹿𐺀𐺁𐺂𐺃𐺄𐺅𐺆𐺇𐺈𐺉𐺊𐺋𐺌𐺍𐺎𐺏𐺐𐺑𐺒𐺓𐺔𐺕𐺖𐺗𐺘𐺙𐺚𐺛𐺜𐺝𐺞𐺟𐺠𐺡𐺢𐺣𐺤𐺥𐺦𐺧𐺨𐺩𐺪𐺫𐺬𐺭𐺮𐺯𐺰𐺱𐺲𐺳𐺴𐺵𐺶𐺷𐺸𐺹𐺺𐺻𐺼𐺽𐺾𐺿𐻀𐻁𐻂𐻃𐻄𐻅𐻆𐻇𐻈𐻉𐻊𐻋𐻌𐻍𐻎𐻏𐻐𐻑𐻒𐻓𐻔𐻕𐻖𐻗𐻘𐻙𐻚𐻛𐻜𐻝𐻞𐻟𐻠𐻡𐻢𐻣𐻤𐻥𐻦𐻧𐻨𐻩𐻪𐻫𐻬𐻭𐻮𐻯𐻰𐻱𐻲𐻳𐻴𐻵𐻶𐻷𐻸𐻹𐻺𐻻𐻼𐻽𐻾𐻿𐼀𐼁𐼂𐼃𐼄𐼅𐼆𐼇𐼈𐼉𐼊𐼋𐼌𐼍𐼎𐼏𐼐𐼑𐼒𐼓𐼔𐼕𐼖𐼗𐼘𐼙𐼚𐼛𐼜𐼝𐼞𐼟𐼠𐼡𐼢𐼣𐼤𐼥𐼦𐼧𐼨𐼩𐼪𐼫𐼬𐼭𐼮𐼯𐼰𐼱𐼲𐼳𐼴𐼵𐼶𐼷𐼸𐼹𐼺𐼻𐼼𐼽𐼾𐼿𐽀𐽁𐽂𐽃𐽄𐽅𐽆𐽇𐽋𐽍𐽎𐽏𐽐𐽈𐽉𐽊𐽌𐽑𐽒𐽓𐽔𐽕𐽖𐽗𐽘𐽙𐽚𐽛𐽜𐽝𐽞𐽟𐽠𐽡𐽢

liche Schreibung in Nr. 373, worauf übrigens noch der \trenner " folgt, gegenüber der normalen in Nr. 348 zu klären¹⁾.

b) Die „beiden Paare Strichelchen“, d. h. " . . . ", zu selten, um etwas Sicheres darüber aussagen zu können. Sie umfassen in Nr. 39 (Abb. 5ε) das seltene Zeichen $\mathfrak{h} = \mathfrak{z}$. Aber m. E. erscheinen sie auch ziemlich deutlich in Nr. 3 (Abb. 5ζ) zur Einfassung von MÜHLE, wobei sie also n den „4 Strichelchen“ (= idgr. Kz. a) abwechseln und gleichwertig zu sein scheinen, vgl. w. u. S. 234 (L. 420 sucht darin oder *h*).

c) Die „acht Strichelchen“, d. h. " . . . ", umfassen Y in Nr. 130 = Abb. 5η²⁾. Das spricht für eine sehr ähnliche Funktion dieser Umrahmung, die wohl (mit L. 439, No. 102) auch in Nr. 400 als Einfassung der HACKE zu ergänzen ist, vgl. w. u. S. 226 f.³⁾.

d) Die „beiden langen Striche“, | . . . |, sind meist nur scheinbar idgr. Kz., d. h. sie gehören nicht zusammen, z. B. in 372, dessen Deutung s. w. u. S. 219 ff. (nicht = II, wie Hv. 476 meint). Doch kann man sie in H 25 (Abb. 5θ), wo sie etwas schräg stehen (vgl. e), wohl nur als eine Umrahmung des sonst unbelegten Ideogrammes 365 erklären.

e) Die „beiden Paare langer Striche“, d. h. || . . . ||, umfassen in Nr. 26 (Abb. 5ι), wo sie etwas schräg stehen, das Wortzeichen HAUS, darauf folgt der Worttrenner " und das Wort MÖRSE-U²-U, worüber w. u. S. 225 f.⁴⁾. H 66 (Abb. 5λ)

1) L. 429 sucht in diesem idgr. Kz. „the on and off glide“, Hv. 488 f. „a product of Sandhi“, ähnlich dem Visarga.

In H 35 erscheinen vor HACKE (= 164) zwei |, die auch L. 428 als ein Hilfszeichen anführt, aber Hv. 485 leugnet deren Vorhandensein außer in der Verdoppelung (= dem idgr. Kz. a). Zur Entscheidung ist die Veröffentlichung des Siegels nötig, doch s. w. u. S. 226, Fußnote 3 und Abb. 9 λ nach Sign Manual 164.

2) Nr. 131 ist mit Hv. 489 anders zu lesen und zu analysieren.

3) L. 429 f. sucht darin den Vokal *i*, Hv. 480 faßt sie als die Zahl „acht“ auf.

4) Mit U² umschreibe ich 231, mit U³ dagegen 232, je nach der Anzahl der Strichelchen oben.

enthält ebenfalls nur ||F|| STÊM[PEL? genauer das Zeichen 120]. M. E. steht das so umrahmte F-Zeichen für F mit dem oben besprochenen idgr. Kz. a. Danach ist wohl auch Nr. 205 (Abb. 5x) zu erklären, wo wir ebenfalls nur ||HÜLSEN|| und das Zeichen für „vierfache Traglast“ (vgl. S. 224) finden. Die Auflösung „2 HÜLSEN 2 vierf. Traglast(en)“ erscheint zunächst als möglich¹⁾, aber beide vorigen Beispiele sprechen dagegen, und vor allem die oben besprochene Tatsache, daß auch HÜLSEN sonst oft mit dem idgr. Kz. a versehen erscheint. Wir werden dann S. 238 sehen, daß nur die Interpretation „Hülsen(frucht)-Traglast“ möglich ist. Das Hilfszeichen e wird also sicher ein idgr. Kz. sein.

f) Die Klammern (...), die auffallenderweise mit unseren einfach identisch sind. Sie dienen vor allem dazu, das Tierzeichen 360, das zweimal ohne Klammern (in H 22 nur mit der Endung U, in Nr. 342 [Abb. 6a] im längeren Text IIII-U " F 360-U²-U) erscheint, sonst regelmäßig einzufassen (Nr. 6, 77, 219, 306 und H 155 [s. Abb. 6β—ε], und zwar an letzter Stelle mit der Endung U, sonst unkomplementiert am Textende oder vor dem Worttrenner " bzw. vor ' in Nr. 306). Daß es sich um ein Ideogramm, allenfalls in Nr. 6 und 306 um den zweiten Bestandteil eines Kompositums, handelt, ist klar. Zu Nr. 77 s. w. u. S. 237.

Ein besonderer Fall ist aber CXVI 10 (= 13, beides doppelter Beleg), wo F-360 zusammen in Klammern stehen (Abb. 6ζ). Ob diese hier die Legende als solche von der unmittelbar danebenstehenden Tierdarstellung abtrennen sollen (beide Zeichen sind ja auch Tierdarstellungen), oder ob der Fall nach Analogie von Nr. 373 (s. o. a) zu erklären ist, bleibt fraglich. Für letztere Möglichkeit spricht allerdings Nr. 148 (Abb. 6η): STÉ " '(F)-U „Stempel des (F)“, wobei man an einen Personennamen, in einer Art Kartusche für solche, denken möchte. Übrigens weist die erste Klammer einen Zusatzstrich auf, der wie das Personendeterm. der heth. Bilderschrift aussieht.

1) H^v. 476 will dieses idgr. Kz. e immer in dieser Weise auflösen.

Oft ist an den Klammern ein kleiner Ring in der Mitte zu bemerken, wodurch sie dem ägypt. *spr* gleich werden. Bemerkenswert ist Nr. 457 (Abb. 6θ):

(FELD-U'') KREUZ-A „(des Feldes) . . .“

Denkbar wäre, daß hier FELD nicht in eigentlicher Bedeutung (s. w. u. S. 222), sondern als Name gemeint ist. Das

Abb. 6: § 6 f—8: Klammern, Determinative, Endungen

α 342	III U A U U	μ 191	) X X (III)
β H 155	X (O O) (β) U	ν 72	X X (X (U) X
γ 6	X (β) " O A U III + λ Y	ξ 536	X X U U U U X
δ 306	III (β) " A A U U	ο	heth. A π: 182 X A U A
ε 77	II (β) " X U U	ε	, A s: 274 O " A heth. A
ζ (XVII) 10	(A β) NASHORN	τ 435	U III U U X
η 148	⊗ " (A) U	υ 440	← X U U →
θ 457	(III U) + A	φ	X A) (" X X X U 403
ι 93	{ X U U U U	χ 324	U X " II A X A
κ 231	(III U) U	ψ H 148	O X X " II A A U λ Y
λ H 88	(III U) X	ω H 141	A A " + III (II Y
BERG	MM		

letzte Wort hat Nominativendung (vgl. § 8), und ist daher wohl das Regens.

Eine Art Kartusche, wenigstens in der Form, liegt übrigens in Nr. 93 (Abb. 6ι) vor, wo die ENTE (vgl. G.-SM. 408) in einem Kreis steht, und darauf die Genitivendung U folgt (im übrigen vgl. w. u. S. 228, Fußn. 1).

In Nr. 231 (Abb. 6κ) dagegen umfassen die Klammern



die Zahl „sieben“, darauf folgt die Genitivendung U. Dieser letzte Gebrauch ist auch für

g) die „parallelen Klammern“, d. h. (...), in H 88 (Abb. 6λ) nachzuweisen, wo sie 12 Striche vor TR[AGLA]ST umfassen. Der Sinn ist offenbar: „12 Traglasten“, vgl. w. u. S. 222f. In Nr. 191 (Abb. 6μ) sind dazwischen nur 5 Striche = „fünf“ enthalten, davor OFF(IZIER), oder „Beamter“¹⁾, und das Zeichen 143, eine Variante von 139, in dem SM. 420 „some material“ vermutet. In Nr. 72 (Abb. 6ν) erscheint 143 ebenfalls vor fünf, etwas krummen, Strichen und der Einklammerung (M̄(, zu der vgl. gleich w. u. Nr. 536 nebst Fn. 2 und Nr. 129, S. 224. Anders ist wohl Nr. 186 (Abb. 5μ) aufzufassen (zum Ende dieses Textes s. w. u. S. 229).

§ 7. Determinative sind nicht mit Sicherheit nachzuweisen. L. 430 hat eine Anzahl solcher angenommen, während Hv. 490 dazu neigt, sie abzulehnen. Nun steht z. B. das Zeichen M (aus MANN = 370), das sicher auch oder gar nur „Mann“ bedeutet (vgl. w. u. S. 219f.), manchmal in Stellungen, die zunächst für ein nachgestelltes Determinativ für Berufsamen sprechen²⁾. Denn nachdem wir in ¹ den Worttrenner erkannt haben, wird sicher, daß M in Nr. 536 (Abb. 6ξ):

93-TEMPEL-U ¹ HÜLSEN-II-U ¹ M

ein Wort für sich darstellt. Da aber die beiden anderen Worte die Genitivendung zeigen, so kann M eher das Regens sein, also etwa: „des . . . -Tempels: Mann der Hülsen(frucht)“, wohl ein Tempelbeamter, der über die Viktualien wachte (vgl. w. u. S. 236f.).

1) Vgl. L. 430: „... prefixed determ. for prince, high official.“

2) L. 445f., No. 182: „a postfixed determinative indicating that these are either N. Pra. or names of professions. In 218; 117; 553; 334; 117, it forms part of the N. Pr.“ Letzteres bestreite ich w. u. S. 218f.

Mit M̄ umschreibe ich 369 und 383, worin L. 446, No. 184 einen „man supporting two clubs“ erblickt. Man könnte auch an einen geflügelten oder vierarmigen Dämon denken, wenn die beiden Stricheln oben (¹¹) nicht Zusatz sind wie bei F̄, vgl. o. S. 204, Fn. 2. Denn M̄, sowie die ganze Einklammerung (M̄([s. Nr. 72, § 6g], scheint meist Lautzeichen zu sein, vgl. w. u. S. 231 M.



Ähnlich ist der Fall von Nr. 182 (Abb. 6π):

61 KÖNIG-U ' SCHIRMMANN

„des Königs Schirrmann“¹⁾.

Das Interessante dabei ist, daß L. 446, No. 190 im letzten Wortzeichen „man under sun-shade?“ ein „determinative after a name“ sucht, während Hu. 490 davon abrät, über ein ä. l. etwas aussagen („dogmatize“!) zu wollen. Der „Schirm“ gleicht aber dem oberen Teil der „Palme“, über die s. w. u. S. 234, und das zweite Zeichen des Textes ist geradezu identisch mit dem heth. Ideogramm für „König“, nur der waagerechte innere Strich fehlt (s. Abb. 60²⁾). Hier spricht aber auch der Kontext für eine ähnliche Bedeutung. Allein könnte dieser Fall nur als Spiel des Zufalls gelten, aber beide Schriften scheinen eine ganze Gruppe ähnlicher Zeichen gemeinsam zu haben. So erscheint das heth. Ideogramm (und Determ.) für STADT in genau derselben Form in der ind. Schrift (= 154), und zwar besonders oft zusammen mit der dreifachen Pyramide (= 157, s. Abb. 6 unten links und vgl. w. u. S. 239, Fn. 1), die, mit oder ohne innere Streifung, in der heth. Bilderschrift „Berg“ bedeutet. Letztere Deutung ist übrigens schon von L. 440, No. 119 auf Grund des ähnlichen sumerischen Zeichens angenommen worden. Die Übereinstimmungen mit der heth. Bilderschrift scheinen mir aber geradezu systematisch zu sein, und an einen bloßen Zufall ist kaum zu denken. Deshalb führe ich die drei Umschriften KÖNIG, STADT und BERG hier ein. Schlimmstenfalls mögen sie wenigstens als einprägsame Umschriftsnotbehelfe gelten.

Mit STADT verbindet sich nun ein Hilfszeichen, das ich als „Dach“ bezeichne³⁾, weil es über dem Grundzeichen steht, z. B. in Nr. 49 (Abb. 11 λ), 367, 540 (Abb. 7 γ) und 274, wo STADT außerdem vom idgr. Kz. a eingefaßt ist (s.

1) Das Zeichen 61 ist ä. l., wie auch 93 im vorhergehenden Beispiel.

2) Der waagerechte Strich fehlt übrigens öfters auch im heth. Zeichen.

3) Umschrift $\neg$ vor dem Grundzeichen, z. B. $\neg$ STADT.



Abb. 6 ς). Die ganze Legende besteht dort aus diesem Komplex mit STEMPEL " davor, also etwa „Stempel der hohen (??) Stadt“ oder „Stempel der Stadt-Hoheit (= Behörde??)“, wenn das „Dach“ eine Art „Ehrendeterminativ“ ist wie die heth. „Volute“, die bes. über KÖNIG (dann = „Groß-König“) steht (s. Abb. 6 ϱ). Es mag sehr wohl sein, daß hier die heth. Vergleichung mich irreführt, aber noch unmöglicher erscheint mir HUNTER's Erklärung (S. 475) als Vokal *o*. Er sucht es auch als Bestandteil in 322, dessen Form aber an das heth. TISCH (vor allem in der Form, die, mit einem eigentümlichen Aufsatz, in CIH: L 4 erscheint) zu sehr erinnert. Auch ist die Bedeutung „Tisch, Mensa“ in Nr. 435—440 (Abb. 6 τ — ν) direkt nachzuweisen. Nr. 435 lautet: $\text{JO } 7 \text{ HAUS-U TISCH}$ (wobei JO die Form des ersten Zeichens, einer Hohlmaß- oder Behälterbezeichnung, s. S. 238f., nachahmen will), und bedeutet: „(best. Menge) für der 7 Häuser Mensa.“ Die „sieben Häuser“ oder auch die „sieben Tempel“ (ein häufiger Ausdruck, vgl. Abb. 3 π — ϱ) ist eine Auffassung, die nicht vieler Worte zur Rechtfertigung bedarf¹⁾. Nr. 440 (auf der Rückseite) wiederholt nur: „der Häuser (= Tempel) Mensa“ (linksläufig!).

Ich vermag auch nicht, Hv. 475 in seiner Gleichsetzung des „Daches“ mit dem Zirkumflex, noch weniger in der Ableitung dieses aus Z (= 47, worüber s. w. u. S. 224 u.) zu folgen (alles soll *o* angeben). Der Zirkumflex ^ erscheint hauptsächlich über F, und zwar oft, sonst nur ein paar Male über Y (z. B. in Nr. 51 und 397) und im Zeichen 348 (ä. λ . in Nr. 403 = Abb. 6 φ). Ob es ein phonetisches Hilfszeichen ist, wie möglicherweise andere hier nicht behandelte Zusätze, mag dahingestellt bleiben. Das wird wohl das Letzte sein, was wir ermitteln werden (doch vgl. S. 217 u. 228 Fußn. 1).

§ 8. Zur Sprache. Die oft sehr zahlreichen Variationen, in denen eine Legende auftritt, gestatten einen gewissen Einblick in die „graphische Flexion“ dieser Sprache, und zwar so weit, daß, wenn eine mit ihr verwandte und ihr

1) Zu Abb. 3 ϱ = Nr. 146 vgl. w. u. S. 237, außerdem S. 238.



noch ähnlich sehende Sprache uns erhalten ist, es bis zur Identifizierung der Sprache und dann auch zur lautlichen Entzifferung nicht lange dauern wird.

In so kurzen Beischriften sind von vornherein kaum Verbalformen und vollständige Sätze, sondern nur Nominalformen und gewisse „grammatische“ Wörter zu erwarten. Was nun die ersteren angeht, so werden wir sehen, daß sie oft komplementiert sind, d. h. daß wenigstens ihre Endung, und oft mehr, phonetisch geschrieben ist. Diese Endungen zeigen nun sehr oft Variationen, die keinen Zweifel darüber lassen, daß wir es mit verschiedenen Kasusformen zu tun haben. Ob diesen Formen eine eigentliche Flexion oder nur eine Agglutination zugrunde liegt, bleibt einstweilen noch dunkel.

Die Abwandlung geschieht jedenfalls im wesentlichen durch Suffixe, zu denen gelegentlich noch Elemente treten, die entweder weitere Suffixe oder Postpositionen sein werden. Für diese letzteren Elemente empfiehlt sich also LANGDON's Benennung „Postfixe“ (in neutralem Sinne verstanden). Aber auch vorangestellte Elemente sind eindeutig nachzuweisen. Ob sie nun wirkliche Präfixe oder nur Präpositionen darstellen, ist unsicher. Letzteres scheint mir eher der Fall zu sein, und ich gebrauche dafür im folgenden den Namen „Präpositionen“, den ich aber als einen Notbehelf bis zur endgültigen Klärung zu betrachten bitte. Die häufigste davon ist F (nebst Varianten), wofür wir schon in § 5a Beispiele fanden, mehrere folgen in § 9. Eine andere Präposition U scheint durch die Schreibung mit ' in Nr. 395 (Abb. 3ε), 419 (Abb. 7β), CXVI 23a usw. erwiesen zu werden. Da sonst U gewöhnlich und F wenigstens manchmal als Endungen erscheinen, so ergäbe sich daraus der für die Bestimmung der Sprache wichtige Schluß, daß Prä- und Suffixe z. T. dieselbe Gestalt haben. Doch kann das eventuell bloßer Schein sein, wie z. B. im Deutschen die Identität der Präp. *in* mit dem Suffix des Fem. *-in*.

Drei Nominalendungen A, U und Y (Ψ) treten besonders deutlich hervor. Nun sind in solchen Legenden



a priori vor allem zwei Kasus zu erwarten: der Nominativ (man denke an die Etymologie des Terminus!) und der Genitiv (als Possessiv und als Partitiv, im weiteren Sinne des Wortes, d. h. bei Mengenangaben). Nun scheint mir sicher, daß A die Nominativ-, U aber die Genitivendung ist (wobei ich nicht etwa behaupte, daß jedes Wort auf A bzw. U ein Nominativ bzw. Genitiv sein soll, denn A und U sind Laut-, nicht Kasuszeichen). Daß der Genitiv so un-
gemein häufig ist, kann auf Siegeln nicht überraschen: entweder ist er vom ausgedrückten bzw. hinzuzudenkenden Wort „Stempel“ oder aber von einem hinzuzudenkenden Wort „Sache, Eigentum“, wie Sm. 421f. richtig meint, abhängig.

Die Kasusbestimmung scheint mir vor allem aus dem schon von Sm. 420 M. zu anderen Zwecken angestellten Vergleich hervorzugehen (s. Abb. 6χ—ψ):

Nr. 324 302 STEMPEL " II-F-[̂]F-A

H 148 180 FLM STEMPEL " II-F-[̂]F-U λ-Ψ

In Nr. 324 hat das zweite Wort (falls es ein einheitliches Wort, etwa „zweiter“ ist) die eine Endung, die in H 148 durch die andere ersetzt wird. Der Wechsel (wobei auch die Änderung [̂]F: [̂]F, wohl phonetischer Natur, zu beachten ist) kann keinen anderen Grund haben als das Hinzutreten des Wortes λ-Ψ, das somit das Regens sein muß¹⁾. Daraus ist wohl zu schließen, daß U die Genitiv-, A die Nominativendung ist. Für die dritte Y, Ψ, die besonders bei Zahlwörtern von „drei“ an²⁾ häufig ist, könnte man zuerst an eine Pluralendung denken, aber auf Grund von Stellen, die im nächsten

1) λ ersetzt 43; FLM steht für „Fledermaus“ = 359. 302 kehrt nur noch, falls überhaupt, in Nr. 452 (Abb. 1 e) wieder, FLM nur noch in Nr. 194 (Abb. 8 s).

2) Vgl. o. § 5a nebst Abb. 1—3 (am Anfang). Nach II steht Ψ nur H 141 (Abb. 6 ω), wo aber II eventuell, wie wohl auch anderswo (vgl. w. u. S. 237), Lautzeichen sein kann. Somit wäre, wenn Ψ Pluralendung ist, auch ein Dual mit anderer Endung anzunehmen. Zu Ψ sagt L. 439, No. 96: „apparently an inflection or postfix . . . Commonly after number-signs . . . Value gha.“



Paragraph zur Sprache kommen, glaube ich vielmehr die Dativendung darin zu finden. Als eine Andeutung des allgemeinen Sinnes möge folgende gelten: „302-Stempel: zweit(es?)“ bzw. „...-Stempel: für λ des zweiten“, sc. „Bezirk, Amtes“ od. dgl.

Einen analogen, ebenso überzeugenden Fall s. w. u. S. 238 Fn. 2.

§ 9. Der Inhalt der Texte soll nun näher besprochen werden, wobei wir all das bisher Angedeutete zu belegen und das Verständnis anzubahnen suchen. Es wird sich ergeben, daß wir es in der Hauptsache mit Verwaltungsstempeln, allerdings im weitesten Sinne des Wortes, zu tun haben. Eigennamen lassen sich m. E. nicht zwingend erweisen, gelegentlich werden sie wohl vorkommen. Doch sei prinzipiell bemerkt: 1. Daß solange eine Zeichengruppe eine vernünftige Deutung als Amts-, Mengen-, Bestimmungs- u. dgl. Angaben zuläßt, an einen Eigennamen kaum zu denken ist, denn ein solcher Zufall, daß ein Eigenname in seiner Schreibung eine solche Deutung zuläßt, dürfte ein sehr seltener sein! 2. Daß die Erklärung, eine Gruppe sei ein Eigenname, noch keine eigentliche Erklärung ist, denn damit ist zwar alles, zugleich aber auch nichts gesagt. Wer die meisten Gruppen für Eigennamen „erklärt“, verzichtet im Grunde fast auf eine wirkliche Erklärung und bezieht nur eine unbezwingliche Position, der keine Kritik etwas anhaben kann, denn gegen Eigennamen gibt es kaum Gegenargumente (außer dem oben erwähnten). Wer aber, mit mir, die Texte wirklich zu erklären sucht, übernimmt die Pflicht, nach Möglichkeit den meisten Gruppen einen vernünftigen Sinn abzugewinnen und setzt sich dabei bewußt der Kritik auf der ganzen Linie aus. Ihre Pflicht wird sein, die vorgeschlagene Deutung zu prüfen und (sicher oft) als unmöglich mit Gegenargumenten zu verwerfen, die mir eben entgangen sind.

Das soll gleich an einem der beiden „längsten“ und wichtigsten Texte erläutert werden. Es handelt sich um H 173 (bzw. mit Museums-Nr. 2789), die Hu. 476 in sehr dankens-

werter Weise abdruckt (s. Abb. 7a). HUNTER wendet sich gegen GADD's Annahme, daß das Wort in der mittleren Abteilung „Sohn“ sei, mit dem richtigen Gegenargument, daß das Wort manchmal die ganze Legende ausmacht¹⁾, was bei der Bedeutung „Sohn“ ausgeschlossen sei. Er fährt aber fort: „Now each of these three groups is found elsewhere as a complete seal inscription by itself. I think it is only possible to conclude that this was a seal containing the names of three persons . . .“

Meine Analyse führt zu ganz anderen Ergebnissen. Die letzte Abteilung²⁾ scheint, zunächst rein ideographisch betrachtet, zu besagen: „1 Mann 1 Träger“, oder, wie ich eher glaube, „1 Mann 1 Traglast“, offenbar als eine Mengenangabe „eines Mannes Traglast, was ein Mann tragen kann“, wohl ein fest geregeltes Gewicht.

Nun muß man bei jeder Deutung, um das unsichere Intuitive möglichst ins Rationelle umzuwandeln, dem Prinzip Genüge leisten, daß die Deutung sich an allen anderen Belegstellen bewährt, d. h. daß sie überall eine vernünftige Deutung des Ganzen ermöglicht oder (da dieses die Erklärung aller Stellen bedeuten würde und am Anfang der Entzifferung doch nicht verlangt werden kann) wenigstens nirgends ad absurdum führt (vgl. das oben gegen „Sohn“ Gesagte). Leider läßt der verfügbare Raum im folgenden die Durchführung dieses Prinzips nur für einige nicht sehr häufige Zeichen zu.

Über „Mann“ dürfte kein Zweifel bestehen (vgl. o. § 7). Sonst erscheint M meist (H 234 = Abb. 7κ, Nr. 72 = Abb. 6ν, Nr. 109 = Abb. 7λ, 115 = Abb. 9δ, 214, 230 und 336 [Abb. 7ε-ζ'], 386, 295 [wenn M zu ergänzen ist, s. Abb. 7ζ] und 536 = Abb. 6ξ) am Textende hinter der Genitivendung U, die in Nr. 109 vielleicht mit dem Worttrenner ' versehen ist. Ein-

1) „Since he wrote a seal has been found complete and clear, bearing nothing . . . but [dieses Wort]“. Aber H 379 (Abb. 9 β) war ja GADD bekannt.

2) Die Legende läuft am Rande dreier Seiten entlang, wodurch sie in drei Abteilungen zerfällt.

mal (Nr. 230) folgt noch Ξ^1), in dem H_U. 470 das Ablativ-Postfix (seinem Grundgedanken entsprechend, daß die Siegelabdrücke Opfergaben begleiteten) sucht. Es scheint aber, wenigstens hier, eher die Zugehörigkeit des Siegels („des . . .“ oder „für den . . .“) auszudrücken, eine Beziehung übrigens, die leicht hinzuzudenken und daher wohl meist ausgelassen ist. Fälle wie Nr. 230, 295 und H 234 sowie die o. § 7 besprochene Nr. 536 legen nahe, M nicht als Determ., sondern

Abb. 7: § 9: H 173 u. ähnl., „Mann“

α H 173							
β 419:					η 218		
γ 540					ζ 117		
δ H 46					ι H 32		
ϵ 230					κ H 234		
z 295					λ 109		
z 336					μ 532		
ν H 47							

als Wortzeichen und zwar Regens des vorangehenden Genitivs aufzufassen, zumal z. B. HÜLSEN-II-U wohl kein Berufsname sein kann (vgl. w. u. S. 237f.), und F-PFERD-U (in Nr. 295 = Abb. 7 ζ) wohl auch nicht.

Die Umschrift und Deutung „Pferd“ wird zunächst durch die auffallende Ähnlichkeit mit dem ursprünglichen chines. Zeichen für „Pferd“ nahegelegt. Ein Lasttier (wenn in dieser Kultur das Pferd wirklich unbekannt war, vgl.

1) Womit ich das Zeichen 268—269 umschreibe. Die übrigen Varianten 264—267 bzw. 270—271 werden mit Ξ^4 , Ξ^6 , Ξ^7 , Ξ^8 je nach der verschiedenen Zahl der waagerechten oder schrägen Strichelchen unterschieden. (Ob in Nr. 230 Ξ oder Ξ^6 vorliegt, ist allerdings unklar.)

MAR. 111 o.¹⁾) ist auf alle Fälle gemeint (die Zeichen PF, zumal übereinander in Ligatur, erinnern übrigens ganz gut an die Zeichenform). Zwar gibt es auch eine seltene Variante $PF^3 = 95$ mit nur drei „Beinen“ (Nr. 187, 195 [Abb. 9 v], H 258, wohl auch Nr. 119) und sogar eine $PF^0 = 94$ (Nr. 107 und 494 = Abb. 1 θ) ohne solche Striche, aber das dürften spätere Vereinfachungen des Zeichens, zumal in nicht ideographischer Anwendung, sein²⁾. In Nr. 295 (Abb. 7 ζ) aber, und in Belegen, die weiter unten folgen, gibt die Deutung „Pferd“ einen guten Sinn: „[Stempel] vom Pferde-Mann“, genauer „von (des) Pferdes Mann“. F wäre dabei die o. § 8 erwähnte „Präposition“ (ein bestimmter Artikel wäre auch denkbar). Was aber $\overset{||}{F}$ in H 234 (Abb. 7 κ) ist, weiß ich nicht. Vielleicht gehört es zum Wort $\overset{||}{F}\text{-}\overset{||}{F}\text{-}U$, also „des . . . Mann“, wohl ein Beamter, dem das Siegel zusteht, denn Nr. 109 (Abb. 7 λ) besagt „Stempel (von) des . . . Mann“. In analoger Weise sind die übrigen Belege (Nr. 242, 393, 553) zu deuten. Man beachte besonders Nr. 347 (Abb. 1 α): . . . $\times M-U$ ' $I\text{-}\overset{||}{F}\text{-}A$ „des . . . -manns erstes (?)“, wo das erste Zeichen einen Mann mit undeutlichem Werkzeug in der Hand darstellt³⁾. Kein Zweifel, daß es sich um einen Berufsnamen handelt. Einfaches M steht dagegen in Nr. 452 (Abb. 1 ρ) hinter dem Worttrenner ' und 248, worüber s. o. § 5 b, S. 207 M. Hier muß U''' mit der Genitivendung U gleichbedeutend sein.

Die unserem Haupttext H 173 ähnlichsten Belege sind aber Abb. 7 η—ι und μ:

Nr. 218		II M I TRAGLAST
Nr. 117	10 F	I M I TRAGLAST
Nr. 532	V	I M I TRAGLAST
H 32	TRAGLAST	I M . . .

1) S. aber jetzt МАСКAY, Ann. Rep. 1928—29, S. 74 o.

2) In Nr. 10 und 475 (s. Abb. 9 θ bzw. 8 ν) kommt auch eine Variante PF^5 mit fünf „Beinen“ vor, obwohl das Sign Manual sie ignoriert, aber wahrscheinlich wurde das Zeichen nicht mehr pikto-graphisch verstanden. [Die Texte Nr. 119 und 107 sind fast gleich.]

3) Es erinnert sehr an „Schnitter“ (394, s. w. u. S. 230), aber die



Das Ende von Nr. 117 ist mit dem von H 173 identisch. Die Umstellung der Elemente in H 32 „Traglast eines Mannes“ spricht, wie SM. 418 u. im allgemeinen bemerkt, für ideographische Auffassung. Nr. 218 wird „zwei(er) Männ(er) 1 Traglast“, „eine Traglast für 2 Mann“ bedeuten. Nr. 532 (in Abb. 7 μ nachgetragen, weil im Sign Manual ausgelassen) scheint „4 . . . : eines Mannes Traglast“ zu besagen, und ist auf einen kurzen Stab eingeritzt, vgl. MACKAY 371. Natürlich sind diese Nr. 529—533 keine „cylinder seals(?)“, wie schon die linksläufige Inschrift zeigt. Über den zunehmenden Gebrauch s. o. S. 200 Fn. 1.

Die Entscheidung liegt aber bei 386 = (TRAG)LAST. Damit dürfen wir natürlich mit H ν . 476 die Variante 386 a^1) LÂST, die wir gerade in H 173, sonst aber nur in Nr. 79 (Abb. 8 δ) und H 88 (Abb. 6 λ) finden, identifizieren. Daß man mit der Bedeutung „Träger“, bes. in Nr. 218, nicht durchkommt, dürfte auf der Hand liegen. Die übrigen Belege sind folgende, s. Abb. 8 α — ζ (Nr. 360 = Abb. 2 θ , H 88 = Abb. 6 λ):

Nr. 268	10	LAST(EN)
H 333	10	HÜLSEN-LAST(EN)
Nr. 360	RÁUTE-U ' 10	LAST(EN)
H 88	(12(	LÂST(EN)
H 95	STÉ " 6 F	LAST(EN)
Nr. 79	STÉ " II F-F ^{II} 12	LÂST(EN)
Nr. 127	STE " λ	LAST
Nr. 121	FELD $\mathcal{O}$ " SAME(N) -	LAST

„Feld“, öfters verdoppelt „Felder, Land“, ist eine selbstverständliche Deutung²⁾. SAME („Saat“) scheint mir einen keimenden Samen darzustellen (eine „Blume“ ist wohl in

„Sense“ stünde in anderer Stellung (vgl. auch „Stampfer“ S. 225). Jedenfalls ist es nicht M, vom ersten Zeichen(teil) getrennt, wie unter 370 verzeichnet.

1) Sie zeigt anstatt des Kopfes des Mannes einen Zirkumflex, der aber wohl ein Hut ist.

2) Vgl. w. u. S. 231 und L. 435, No. 21 (22, 27): „The most probable comparison . . . is Egyptian *šp.t*, district, determ. for province.“

diesem und allen ähnlichen Kontexten ausgeschlossen, vgl. w. u. S. 226). Mit 𐎠𐎠, zur Unterscheidung vom ähnlichen 𐎠𐎠 (s. o. S. 215), ahme ich die Form des Zeichens 102 nach. Näheres darüber, sowie über Nr. 45: 67 LAST, folgt w. u. S. 238f. bzw. 228. Die folgenden Nr. 315 und H 314 haben das 2. und 3. Wort gemeinsam (der Vergleich ist für die Bestimmung des Worttrenners " besonders beweiskräftig, s. Abb. 3 η bzw. 8 θ):

Abb. 8: „(Trag)last“

d 268	𐎠	𐎠	𐎠	k 30	𐎠𐎠𐎠𐎠	𐎠
β H 333	𐎠	𐎠	𐎠	λ H 162	𐎠𐎠	𐎠
γ H 95	𐎠	𐎠	𐎠	μ 129	𐎠𐎠	𐎠
δ 79	𐎠	𐎠	𐎠	ν 475	𐎠	𐎠
ε 127	𐎠	𐎠	𐎠	ζ H 232	𐎠	𐎠
z 121	𐎠	𐎠	𐎠	o 228	𐎠	𐎠
η 45	𐎠	𐎠	𐎠	π 178	𐎠	𐎠
θ H 314	𐎠	𐎠	𐎠	ρ H 259	𐎠	𐎠
ι 287	𐎠	𐎠	𐎠	ς 194	𐎠	𐎠

Nr. 315 HÜLSEN-97 " L-Y LAST

„Hülsen(frucht) . . . : Last für die Mühle“

H 314 FAHNE-317-U L-Y LAST

„vom Last für die Mühle“

Über L = 126 s. w. u. S. 234f. H 113 enthält nur LAST-349..., Nr. 307 nur ein sehr undeutliches LA[ST].

Das Zeichen 387, wozu 388 offenbar nur eine graphische Variante ist¹⁾, zeigt anstatt des Kopfes des Trägers zwei

1) Vgl. die Variante vom einfachen LAST in Nr. 45 = Abb. 8 η , wo ebenfalls die Arme fehlen (allerdings steht dieser Beleg, wohl gerade deshalb, im Sign Manual unter 388).



Paare waagerechter Strichelchen. Ich fasse es als ein Multipulum von LAST auf und zwar als „vierfache Last“ (Umschrift ⁴LAST = 387 bzw. ⁴LÁST = 388), womit sicher ein festgesetztes Gewicht gemeint ist. Darüber lassen Nr. 287 (Abb. 8ι): I ⁴LAST „eine vierfache Traglast“, und Nr. 30 (Abb. 8κ), wo vor demselben Ausdruck der Worttrenner ¹ und dasselbe Wort wie H 173 stehen, keinen Zweifel. Auch H 162 (Abb. 8λ) enthält nur 3 (oder mehr, verlorengegangene) Striche und ⁴LAST, also „3 (od. mehr) vierf. Traglasten“. Von Nr. 205 war schon o. § 6 e die Rede. Zu 143 in Nr. 129 (Abb. 8μ) vgl. o. § 6 g. Daß es sich um ein Multipulum von „Last“ handelt, scheint mir durch die Verbindung mit PFERD⁵ in Nr. 475 (Abb. 8ν) bestätigt zu werden: „eine vierf. Pferde-Last“ (ob ⁴ dabei nur expletiv oder wirklich vervielfältigend gemeint ist) und in H 232 (Abb. 8ξ), wo davor noch ein Wort steht (zu diesem vgl. seine Genitivform in Abb. 4 α—γ und § 5 b, S. 207). Abb. 8ο—π scheint zu besagen:

Nr. 228 [TE] " HUHN ⁴LAST

„Stempel (für 1) vierf. Last Hühner (?)“

Nr. 178 [ST]É " ⁴LAST 13-U

„Stempel (für 1) vierf. Last vom 13ten“.

Das vorletzte Zeichen scheint „13“ zu sein (s. G. 412 u.), aber es muß die konventionelle Benennung für einen Stoff (od. eine Qualität), nicht einfach eine Zahl darstellen.

H 259 (Abb. 8ο) enthält dasselbe wie H 214 und das Postfix ⁴E⁶, vgl. o. S. 220. Das 1. Zeichen 351 stellt offenbar einen „Skorpion“ dar¹⁾ und ist sicher oft Lautzeichen (s. w. u. S. 225 f.). Charakteristisch ist sonst sein phon. Kompl. Z (= 47), das nur nach SK vorkommt²⁾, und dessen Bildform in Nr. 194 (Abb. 8ς) vorliegt. Die übrigen Belege können erst später besprochen werden.

1) Umschrift SK. Diese Identifikation hat schon MACKAY 392 vorgeschlagen, wie ich aus dem Widerspruch GADDS, Ur 11, ersehe.

2) Außer der undeutlichen Nr. 267 und der umgedrehten Variante 47a in Nr. 159 (Abb. 9 ν): „des Pferdes Z“, vgl. Nr. 27 und H 39.

Jetzt wenden wir uns der 2. Abteilung von H 173, dem vermeintlichen Wort „Sohn“ zu. Vor der Gewichtsangabe („1 Mannes-Traglast“) ist am ehesten eine Stoffbezeichnung zu erwarten und die vielen Belege des Wortes (ich hebe Nr. 30 nochmals hervor!) lassen keinen Zweifel darüber, daß es sich um eines der Hauptprodukte des Landes handelt. Wir können sogar noch einen Schritt weiter gehen. Die hier und oft vorliegende Nominativform besteht aus der Endung A, dem phon. Kompl. III, und dem Anfangsideogramm 227, das offenbar einen „Mörser mit Keule“ (im Durchschnitt) darstellt. Die „Keule“ ist besonders in der sorgfältigeren Variante 228 klar (Umschrift für beide Varianten MÖ). Das Stampfen ist aber wohl als primitives Mahlen hier zu denken, und so kommen wir auf die Bedeutung „Mehl“ oder „zu mahlendes (Produkt)“, also eine Getreideart, die wir der Kürze halber mit „Korn“ bezeichnen wollen.

In Nr. 42 = Abb. 9a ist das erste Zeichen ein „Mann mit Mörser in der Hand“ und heißt wohl „Stampfer, Müller“, obwohl man einen Mörser wohl nicht so halten kann. Das Zeichen ist aber mehr eine Ligatur von M und MÖ als eine piktographische Darstellung. Vgl. dagegen 394 w. u. S. 230.

Vom Wort „Korn“ finden wir verschiedene Kasusformen. Die häufigste ist eine endungslose Form MÖ-III, dessen wichtigster Beleg Nr. 560 = Abb. 12_q ist. Das ist nämlich einer der so seltenen Abdrücke, die uns erhalten sind, und zwar auf einem „potsherd“, s. MACKAY 397. Die Inschrift scheint zu enthalten: MÖ-III II O, aber die beiden letzten Zeichen sind in der Reproduktion undeutlich. Das Lesbare genügt jedenfalls, um zu zeigen, daß dieser Behälter MÖ-III (und zwar etwa „2 Maße“?) enthielt!¹⁾

Sprachlich am interessantesten ist aber die Genitivform. Diese ist in Nr. 90 (Abb. 1 _c), 167 (Abb. 9 _e) und 247 (Abb. 4 _δ) defektiv ohne das mittlere Zeichen geschrieben, das auch in Nr. 26, 145 und 400 durch U² resp. U³, in Nr. 115, 181 und H 42 durch SK ersetzt wird. Das sind Schreib-

1) Auf diesen Beleg wurde ich erst nach Niederschrift der Arbeit aufmerksam. Er war also für mich nur eine Bestätigung.

varianten, die später für die Lesung von größter Bedeutung sein werden. Hier möge aber die, oft unvollständige, Übersetzung dieser Belege zeigen, daß meine Deutungen sich weiterhin bewähren:

- Abb. 9γ = Nr. 181 STE " MÖ-SK-U
 „Stempel des Kornes“¹⁾
 Abb. 9δ = Nr. 115 STE " MÖ-SK-U M
 „Stempel (für) des Kornes Mann“
 Abb. 4γ = Nr. 145 {γ-U " MÖ-U²-U
 „des . . . -en (?) Kornes (Stempel)“
 Abb. 5ι = Nr. 26 ||HAUS|| " MÖ-U²-U
 „Haus des Kornes“, vgl. o. § 6e
 Abb. 1ς = Nr. 90 HAUS MÖ-U " 214 ' F . . .
 „Haus des Kornes“²⁾
 Abb. 9ε = Nr. 167 SAME MÖ-U
 „Same des Kornes“ (= „Saat-Korn“)
 Abb. 4δ = Nr. 247 ||MÖ-U " SAME 158 OO-U
 „des Kornes Same“

Gerade diese beiden letzten Belege (vgl. o. S. 222 f.) sprechen entschieden für „Korn“ (od. ähnl.) und gegen „Mehl“ (daß statt „Same“ „Blüte“ im Sinne des italien. *fior di farina* „feinstes Mehl“ einzusetzen sei, ist mir unwahrscheinlich).

Nr. 400, unser „längster“ Text (Abb. 9ζ), erfordert eine ausführlichere Behandlung. Vorab sei bemerkt, daß das Wort „Korn“ bei der großen Rolle, die es in diesen Texten spielt, vor allem mit einigen anderen ebenfalls häufigeren Wörtern zusammen vorkommt, die mit „Getreide, Mahlen“ usw. in ihrer Bedeutung offenbar zusammenhängen und uns vielleicht den wichtigsten Ideenkreis, der in diesen Texten Ausdruck findet, verraten. In Nr. 400 erscheint z. B. vor „des Kornes“ ein vom idgr. Kz. c eingefäßtes Zeichen (167), das nur eine „Hacke“ sein kann, zumal die drei Strichelchen unter der Spitze³⁾ die umgeworfenen Schollen andeuten. Wir

1) In H 42 ist danach wohl [STE] zu ergänzen.

2) 214 ist ä. l. und gleicht einem (senkrecht gestellten) heth. *la*.

3) Von Worttrennern und idgr. Kz. sind sie scharf unterschieden. Sie fehlen nur in Nr. 400, wo möglicherweise eine Vermengung mit



haben es also sicher mit landwirtschaftlichen Termini zu tun. Die weiteren Belege sind (Abb. 9κ—ξ und φ):

Abb. 9: „Korn, Hacke, Sense, Aufseher“

α 42	𐎠𐎡 " 𐎠𐎢𐎣𐎤	κ 436	𐎠 " ' 𐎠𐎢𐎣𐎤
β 379 H	𐎠𐎢𐎣𐎤	λ H 35	𐎠𐎢𐎣𐎤 ; 𐎠𐎢𐎣𐎤
γ 181	𐎠 " 𐎠𐎢𐎣𐎤	μ H 14	𐎠𐎢𐎣𐎤 𐎠𐎢𐎣𐎤
δ 115	𐎠 " 𐎠𐎢𐎣𐎤 𐎠	ν 401	𐎠 ' 𐎠𐎢𐎣𐎤 𐎠𐎢𐎣𐎤
ε 167	𐎠 𐎠𐎢𐎣𐎤	ξ Ur 17	𐎠 ∞ ' 𐎠𐎢𐎣𐎤
z 400	{ 𐎠 " 𐎠𐎢𐎣𐎤	ο 226	𐎠𐎢𐎣𐎤
	{ 𐎠 " 𐎠𐎢𐎣𐎤	π 260	𐎠
	{ 𐎠𐎢𐎣𐎤 𐎠𐎢𐎣𐎤 𐎠𐎢𐎣𐎤	ρ CXL 10	𐎠 𐎠𐎢𐎣𐎤 ' 𐎠𐎢𐎣𐎤
η H 165	𐎠𐎢𐎣𐎤 𐎠𐎢𐎣𐎤	ς 437-H 9	𐎠𐎢𐎣𐎤
θ 10	𐎠 " 𐎠𐎢𐎣𐎤 𐎠𐎢𐎣𐎤	τ 424	𐎠𐎢𐎣𐎤 𐎠𐎢𐎣𐎤
ι H 317	𐎠𐎢𐎣𐎤 𐎠𐎢𐎣𐎤	υ 195	𐎠𐎢𐎣𐎤
ι' 118	𐎠𐎢𐎣𐎤 𐎠𐎢𐎣𐎤	φ 51	𐎠𐎢𐎣𐎤 𐎠𐎢𐎣𐎤

Nr. 436 STÉ " ' HACKE 67 'LÁST

„Stempel: 1 vierf. Last Hacken-67“

H 35 [II] STÊ-U ; HACKE 67 'LÁST

„...des Stempels (?) 1 vierf. Last Hacken-67“

H 14 Ê-F-'U'-U HACKE 67 'LÁST

„des 1 vierf. Last Hacken-67“

einem idgr. Kz. vorliegt. Im übrigen verzeichnet das Sign Manual fünf Varianten (163—167), von denen aber 163 und 165 identisch und die anderen drei nur durch die vorgesetzten bzw. umgebenden Striche unterschieden sind. Aber auch in Nr. 51 ist dasselbe Zeichen anzuerkennen (dieser Beleg ist daher in Abb. 9 φ nachgetragen).

Nr. 401 STÉ ' 67-^{II}F HACKE 67 ^{II}M-U

„Stempel für 67: Hacken-67 des . . .“

Ur 17 HACKE 30 ' U-U

Nr. 51 IIIII HACKE 274 " Ÿ

Daß 67 und die, abgesehen von den Zusätzen, gleichbedeutenden Varianten 68—71 ein Stoff, und zwar, wie schon die Zeichenform „Oval mit Pflanze“ nahelegt, ein vegetabilisches Produkt ist, scheint danach sicher. Dazu kommen noch die kürzeren eindeutigen Legenden:

Nr. 45 (Abb. 8η): 67 L[^{II}Ā]ST

H 29 (Abb. 10α): 67 'LAST

Nr. 132 (Abb. 10β): L 67 [^{II}L]ĀST

Die letzte besagt „(1) vierf. Last Mahl-67“ (vgl. o. S. 223 und w. u. 234 f.) und die Verbindung mit „Korn“ in H 173 (s. w. u. S. 232) läßt nur die Deutung „Getreide“ zu. „Hacken-Getreide“ mag eine bessere (etwa gezüchtete, nicht gewöhnliche oder gar wilde) Sorte bezeichnen.

Bevor wir aber auf 67 weiter eingehen, sei Nr. 400 versuchsweise übersetzt. Auch hier besagen die beiden ersten Zeilen: „amtlicher(?)¹⁾ Stempel des Hacken-Kornes“. Die dritte,

1) Dieses zweite Wort ^{II}F-^{II}F-A ist sehr charakteristisch in seiner Schreibung, d. h. Lautgestalt. Ohne die „Nominativ“-Endung -A kehrt es in ähnlichem Zusammenhang H 47 (Abb. 7ν) wieder:

STE " ^{II}F-^{II}F GETR. SK-Z X-U

und kaum davon zu trennen sind die kürzere Genitivform in Nr. 109 (Abb. 7λ):

STÉ ' ^{II}F-^{II}F-U ' M

(vgl. o. S. 219 u. und hier [S. 227] H 14: ^{II}F-F-^{II}U-^{II}U), wozu vielleicht ^{II}F-F-A in Nr. 321 den Nominativ darstellt, sowie ^{II}F-F-U in Nr. 53 (mit dem Nominativ ^{II}F-F-A in Nr. 155 und 534) und eine Reihe ähnlicher Formen, auf die ich hier nicht eingehen kann. Hervorgehoben seien hier nur noch ^{II}F-U^{II}-U in Nr. 60 und 98, ^{II}F-U^{II}-U in Nr. 93 (Abb. 6ι), ^{II}F-^{II}F-U in H 234 (Abb. 7κ), weil sich daraus die Ähnlichkeit der Lautwerte von ^{II}F, ^{II}F und U^{II}, 'U' ergibt. Denn offenbar stellen die Varianten von F in solchen Fällen nur Lautvariationen dar (vgl. o. S. 217), und zwar

etwas undeutliche Zeile fängt mit III an und schließt mit BS-Y STE-Ψ, d. h. mit zwei Worten im Dativ¹). Sie drücken also wohl die Bestimmung aus. Vielleicht ist mit „für die 3. Kompagnie (?) der Bogenschützen, zum Stempel(n)“ wenigstens der allgemeine Sinn grob angedeutet (vgl. Nr. 77 w. u. S. 237 f.). Sehr ähnlich ist H 165 (Abb. 9η): ||| Ö BS-262-273¹. Hier sind also das 3. und 4. (+ 5.) Zeichen umgestellt, daher wohl Ideogramme. Der Ausdruck „(zu)m Stempel(n)“ erscheint auch in Nr. 186 (Abb. 5μ), ebenfalls am Ende des Textes.

wahrscheinlich einen verschiedenen Vokalismus des „Silbenzeichens“, z. B. *ta*, *ti*, *tu* oder ähnlich.

Nun wissen wir schon: 1. daß F (nebst Varianten) eine sehr häufige Präposition darstellt (s. o. S. 216; Beispiele passim); 2. daß -F(-F̄)-A, nebst Varianten, eine häufige Komplementierung der Zahlwörter (s. o. S. 217 und w. u. 230 u.) und auch sonstiger Nominalformen ist (s. z. B. „Getreide“ S. 232 und passim, falls diese Komplementierung nicht als das hier besprochene Wort abzutrennen ist, dessen Häufigkeit dann noch viel größer wäre). Gelingt es uns nun, die Bedeutung dieses lautlich so typischen Wortes wirklich zu erfassen, und kombinieren wir sie mit all dem eben Gesagten, so erhalten wir schon einen Komplex von Bedingungen, an Hand deren wir prüfen können, ob eine in Frage kommende Sprache wirklich diejenige unserer Texte sein kann oder nicht. Denn sie muß genaue Entsprechungen bieten, und daß eine Sprache unter den wenigen, die in Frage kommen, diesem Bedingungskomplex zufällig entspricht, ohne die gesuchte zu sein, ist so gut wie ausgeschlossen.

1) Allerdings ist das letzte Zeichen besonders undeutlich. Mit BS = „Bogenschütze, Soldat“ umschreibe ich 378, wozu auch L. 447, No. 198: „Man with bow and arrow“ und S. 430: „prefixed determ. meaning warrior, soldier“. Er vergleicht das ägypt. Zeichen für „Feind“ („foe“), aber *mš* „Soldat“ ist entschieden ähnlicher. Gegen ein Determ. spricht sich schon Hu. 490 aus, aber GADD, Ur 21, geht zu weit („he is probably not an archer at all“). Ich halte an der natürlichsten Deutung fest, denn daß es sich oft um Lieferungen hier für die Armee, sonst für Tempel, Königshaus usw. handelt, scheint mir festzustehen (vgl. passim).

Das Oval mit undeutlicher Füllung, für das ich die Umschrift Ö gebrauche und die Deutung „Kompagnie, Korps“ oder ähnlich mit allem Vorbehalt vorschlage, läßt an „Bezirk, Abteilung“ denken, und diese Bedeutung fügt sich wenigstens, wie von selbst, in diesen Zusammenhang ein.

Der ersten Abteilung von H 173 sind Abb. 7 β — δ =

Nr. 419: U ' 67 H⁵-F 223 ((-M

Nr. 540: 223 "STADT " 67-F H⁵-F II ((-U

H 46: 67 H⁵-F ((-Ö

sehr ähnlich. Mit 223 sind auch 220, 224 und 320 zu identifizieren. Diese letzte Variante (in Nr. 226 = Abb. 90 und 540) ist besonders deutlich und würde allein genügen, um den dargestellten Gegenstand als eine „Sense“ zu erweisen. Dazu kommt Nr. 260 (Abb. 9 π), wo nur das Zeichen 394, und zwar beschädigt, erhalten ist, doch zeigt es klar einen Mann, der denselben Gegenstand so nach unten hält, wie man eben die Sense handhabt. Die anderen Varianten sind durch die Stilisierung etwas undeutlich geworden. Da, wo dieses Zeichen erscheint, wird also von „mähen“ und „gemähtes (Getreide)“, also wohl von der Ernte die Rede sein.

Nr. 540, deren Übersetzung s. w. u. S. 236, zeigt weiter, daß die beiden ersten Zeichen von H 173 wahrscheinlich zwei Worte oder wenigstens ein Kompositum bilden¹⁾. Das letztere (256) läßt zuerst an eine „Hand“ und den Wert „fünf“ denken. Diese Zahl wird allerdings sonst mit IIIII (18 Male) und einmal (Nr. 157) mit '||' geschrieben. Doch muß auch die „Hand“ eine Zahl sein, denn die verdoppelte Form 260 kann nur als eine solche und zwar „zehn“, die eben nicht durch zehn Striche ausgedrückt wird (s. G. 412 u.), gedeutet werden, wie die Belege (H 21, 333 = Abb. 8 β ; Nr. 117 = Abb. 7 θ , 268 = Abb. 8 α , 314 = Abb. 3 α , 341, 360 = Abb. 2 θ und [372]) zeigen²⁾. Davon abgeleitet ist 261 mit 13 Strichelchen (Umschrift „13“, vgl. o. S. 224). Daß auch 255—259 Zahlwörter sind, wird außerdem durch die verschiedene Anzahl der oberen Strichelchen (4, 5, 6 und 8, danach die Umschriften H⁴, H⁵, H⁶ und H⁸) nahegelegt. Sie nehmen auch manchmal die bei Zahlwörtern häufige Komplementierung -F-A (vgl. Abb. 1 α , 2 β , 3 α usw.), oft auch ohne die Endung -A, an.

1) Weil in Nr. 540 ein Zeichen dazwischengeschoben ist.

2) Vgl. mit Abb. 2 θ auch 1 θ = Nr. 494 (im Sign Manual ausgelassen).



Damit ist nicht gesagt, daß diese Zeichen 255—262 immer Zahlenwert haben. 262 scheint überhaupt anders gebraucht zu werden (vgl. H 165 o. S. 229). Aber eine wesentlich andere Deutung, abgesehen von einer Verwendung als phon. Kompl., scheint mir für diese Zeichen im ganzen unmöglich. Am ehesten wäre die Bedeutung „Gabel“ zu erwägen, für die es nicht an bestechenden Beispielen fehlt, z. B. Nr. 10 = Abb. 9 θ : STĒ " PF⁵-H⁵-M̄-U „Stempel des Pferde-Gabel-Mannes“, was an „Marschall“ erinnern und in den angenommenen Ideenkreis sehr wohl passen würde. Doch ist M̄ wahrscheinlich von M = „Mann“ zu trennen, und hier, wie meist, wohl phon. kompl., vgl. S. 213 Fn. 2.

Für diesen Ideenkreis spricht auch H 317 (Abb. 9 ι). Dort steht am Anfang eine kleine piktographische Szene: ein Tier schreitet auf einen den Freßtrog haltenden Mann zu. Darauf folgt das Wort HÜLSEN-II-U, worüber w. u. S. 237f. Das Ganze scheint „(Ver)fütterung der Hülsenfrucht“ bzw. „Futter-Hülsenfrucht“ zu bedeuten, und beleuchtet m. E. die Gedankenwelt, aus der viele dieser Siegel stammen.

Dazu kommt auch CXVII 10 (Abb. 9 ρ), das m. E. U SENSE M $\times$... 'AUFSEHER FELD-FELD bietet. Der „Mann mit langem Stab“ (377) bedeutet offenbar „Aufseher“ oder dgl.¹⁾ AUFS. FELD-FELD „Aufseher der Felder, des Landes“ steht allein in Nr. 437 (Abb. 9 ς) und H 9. Noch deutlicher sind Nr. 424 (Abb. 9 τ):

1) Vgl. L. 446, No. 196: „Man with sceptre, like Egyptian pictograph *sr* 'prince, great (one)'. Used as a determ. in 78 ... As a word or syllable meaning 'great'? 118; 424; and duplicate [?] 437. The N. Pr. on 437 and 424 has some meaning like 'Master of the district'.“ Nur ist es offenbar Beamtenbezeichnung, nicht Eigenname.

Interessant ist die Genitivform dieses Wortes „Aufseher“ in folgenden Texten:

Nr. 78 STĒ " 1 AUFS.-U

Nr. 118 (Abb. 9 ι') STĒ AUFS.- $\mathfrak{E}^8$ -U

H 15 = H 334 1 AUFS.- $\mathfrak{E}^7$ -U

H (343) AUFS.- $\mathfrak{E}^8$ -U 368—135

Man sieht, wie sicher, hier wie so oft, die Abgrenzung des Wortes ist. Dieses ist in Nr. 78 defektiv geschrieben, sonst erscheint dabei $\mathfrak{E}^7$ oder $\mathfrak{E}^8$ als phon. Kompl., vgl. w. u. S. 238, Fn. 2.

STE " AUFS. FELD-FELD

„Stempel (für) den Aufseher des Landes“
und andere Belege von FELD (womit die offenbar gleichwertigen Varianten 296—300 unterschiedlos umschrieben werden), auf die hier nicht eingegangen werden kann.

Somit hätten wir alle Wörter von H 173 bis auf H⁵-F erklärt. Eine zusammenhängende Übersetzung bleibt trotzdem schwierig, doch dürfte das Wesentliche folgendermaßen wiedergegeben sein:

„vom gemähnten Getreide....: Korn: eine Mannes-Traglast“.

Zu „Getreide“ (= GETR., womit die Varianten 67—71 unterschiedlos umschrieben werden) ist noch etwas nachzutragen. Von seinen etwa 56 Belegen haben wir S. 227 ff. schon einige gesehen, die es als einen Stoff erweisen. In Nr. 308 und 332 ist das Zeichen vom idgr. Kz. a gefaßt (s. Abb. 5a rechts), in Nr. 204 verdoppelt (vor dem schließenden E). Die Nominativform scheint GETR.-F-A in Nr. 173 (wo noch E oder E⁶, s. Abb. 10γ), 172 (Abb. 10δ, nach einem wohl abhängigen Genitiv eines Tiernamens, vgl. w. u. S. 238 o.) und 362 zu sein. Am vollständigsten komplementiert ist sie in Nr. 88 (Abb. 10ε):

STÉ " GETR.-F-F-A „Stempel: Getreide“.

Eine andere Kasusform erscheint in H 38 (Abb. 10ζ), offenbar durch das Hinzutreten weiterer Worte bedingt:

STE " GETR.-F-F 103-274 λ-U

und CXVIII 1 (Abb. 10η):

GETR.-F PF³-U „Pferdes-Getreide“,

vgl. auch CXVI 23c (Abb. 10θ):

G[ET]R. JO PF³-U LAST-Y

„Getreide Sack (?) Pferdes Last für“

„Pferdes“ erscheint auch H 39, womit H 47 (Abb. 7ν), Nr. 12, ferner Nr. 95, 149 und CXVI 6 zu vergleichen sind. Der letzte Text (Abb. 10ι): X GETR. MÖ-III-A führt uns zu den Belegen, wo GETR. mit „Korn“, wie in H 173, verbunden ist. Sie legen zunächst nahe, in MÖ-III-A eher „Mehl“ als „Korn“ zu suchen, doch vgl. o. S. 225 ff. und 237. Solche

sind Nr. 147, 104, 6 (Abb. 6γ), 105 und, besonders interessant CXVIII 2 und H 51, s. Abb. 10κ—λ:

GETR.-Ĥ-F MÖ-III TEMP.-ψ

„Getreide: Korn für die Tempel“

{ 136 F " GETR. MÖ-III 7 TEMP.-U

„... Getreide: Korn der 7 Tempel“.

Vgl. o. S. 215 und H 1872 (Abb. 10μ):

HAUS " GETR. „Haus des (?) Getreides“

Analog sind auch Nr. 111 und CXVI 5 Rs., s. Abb. 10ν—ξ:

GETR. OFF. RAUTE TISCH

„Getreide (für) des Offiziers-Korps (?) Mensa“

... IIII HÜLSEN " GETR. OFF. RAUTE

(ähnlichen Sinnes, vgl. o. S. 229, Fn. 1).

Abb. 10: „Getreide“

α H 29	⊙ 𑀓	ι CXVI 6	✕ ⊙ 𑀓 III 4
β 132	𑀓 ⊙ 𑀓	κ CXVIII 2	⊙ 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓
γ 173	⊙ 𑀓 𑀓 𑀓	λ H 51	𑀓 𑀓 " ⊙ 𑀓 III 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓
δ 172	𑀓 𑀓 ⊙ 𑀓 𑀓	μ H 1872	𑀓 " ⊙ 𑀓
ε 88	⊙ " ⊙ 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	ν 111	⊙ 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓
ζ H 38	⊙ " ⊙ 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	ξ CXVI 5	𑀓 𑀓 " ⊙ 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓
η CXVIII 1	⊙ 𑀓 𑀓 𑀓	ο 126	⊙ " ⊙ II 𑀓 𑀓
θ CXVIII 23 c	⊙ 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	π 340	⊙ " 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓

Damit sind weiterhin Nr. 142, 161, H 37 und S 22 (alle mit dem charakteristischen H-förmigen Zeichen 317) zu vergleichen¹⁾. Dazu auch Nr. 126 = Abb. 10ο:

1) S 22 steht im Sign Manual unter 68. 317 ist hier z. B. in Abb. 12ξ und ξ zu sehen (dazu S. 237 o. bzw. 238 u.).

STÉ " GETR. II PALME-U

„Stempel: Getreide der 2(.) PALME(N)“,
zu deren Erklärung die folgende Nr. 340 = Abb. 10π bei-
tragen wird:

STE " SENSE MÖ γ PALME(N)-HAUS

„Stempel: gemähtes Korn .. (fürs) Palmenhaus¹⁾.“
Der obere Teil von PALME ist mit SCHIRM (s. o. § 7)
identisch, und das „Palmenhaus“ ist daher vielleicht das
„königliche Haus“. Nr. 150 = Abb. 3o:

358-Y " PALME-U

würde dann „für die Tiere des Königs[hauses]“ bedeuten²⁾.

Die wichtigste Verbindung, die „Getreide“, und auch
„Korn“, eingeht, ist die mit L (126). Dieses Zeichen scheint
mir einen „Mühle(nstein)“ darzustellen und ist (einschließlich
der gestrichelten Varianten 128—132) etwa 44 Male belegt.
Über Nr. 388 = Abb. 5ζ:

HAUS "MÜHLE"-U F̂-A „Haus der Mühle....“
vgl. o. § 6b. Oft weist diese Genitivform ein phon. Kompl.
mehr auf: MÜHLE-Y-U (bzw. mit -Ψ-) findet sich H 56 (wo
noch T⁴ steht, s. Abb. 11α), Nr. 40 (Abb. 11β) mit der Prä-
position F̂ davor, wie auch Nr. 418 (Abb. 1γ, vgl. o. § 5a),
433 = Abb. 11γ: STE " F̂ MÜHLE-Y-U (ähnlich H 26),
Nr. 52 (Abb. 3 θ) usw.

Mit „Korn“ in verschiedenen Formen verbindet sich
„Mühle“ in H 49 (Abb. 3ι), Nr. 429 (Abb. 12μ), 310 (Abb. 3μ),
389 und 337. Dieser letzte Text (Abb. 2ξ) scheint, mit un-
gewöhnlicher Umstellung, zu besagen (vgl. o. § 5a):

LAGER MÖ-U³ MÜHLE STÉ '

„Lager der Korn-Mühle : Stempel“.

Damit vgl. in Abb. 11δ—ζ (außer der dunkleren H 41) H 118
LAGER OFF. MÜHLE und Nr. 18 OFF. MÖ LAGER

1) γ ist vielleicht nur ein verderbtes SK, ein gewöhnliches phon.
Kompl. des Ideogramms MÖ, s. o. S. 225f.

2) L. 447, No. 207 beschränkt sich auf die Bemerkung: „Palm
leaf, 42 [s. Abb. 9 α und o. S. 225]. The Egyptian sign *jm*³, determ. for
'tree', is similar.“

MÜHLE, wohl Stempel von Beamten, wie der Vergleich mit der einfacheren H 144 OFF. MÖ LAGER „Beamter des Korn-Lagers“ interpretieren lehrt. Dabei erweist sich, daß das 3. Zeichen in Nr. 18 nur LAGER sein kann, obwohl die obere Abschlußlinie fehlt. Diese Variante 253 kehrt sonst nur noch in Nr. 406 = Abb. 11 γ und zwar in derselben Zeichenreihe wieder: OFF. (STÉ || BS LAGER MÜHLE 𑀘, was nach Analogie von Nr. 400 und H 165 (s. o. S. 229 o.) zu interpretieren sein wird.

Abb. 11: „Mühle“

d H56	𑀘𑀓𑀔 𑀓	𑀓406 𑀓𑀔𑀓 𑀓𑀔𑀓 𑀓𑀔𑀓 𑀓𑀔𑀓 𑀓𑀔𑀓
β 40	𑀓𑀔𑀓 𑀘𑀓𑀔𑀓	γ 300 𑀓𑀔𑀓 𑀘𑀓𑀔𑀓
γ 433	𑀓𑀔𑀓 " 𑀓𑀔𑀓 𑀘𑀓𑀔𑀓	ι 430 𑀓𑀔𑀓 " 𑀓𑀔𑀓 𑀘𑀓𑀔𑀓
δ H118	𑀓𑀔𑀓 𑀓𑀔𑀓 𑀓	κ CXVI 15 𑀓𑀔𑀓 𑀓𑀔𑀓 𑀘𑀓𑀔𑀓 𑀓
ϵ 18	𑀓𑀔𑀓 𑀓𑀔𑀓 𑀓𑀔𑀓 𑀓	λ 49 𑀓𑀔𑀓 𑀓𑀔𑀓 𑀓𑀔𑀓 " 𑀓𑀔𑀓 𑀓𑀔𑀓
ζ H144	𑀓𑀔𑀓 𑀓𑀔𑀓 𑀓𑀔𑀓	μ 66 𑀓𑀔𑀓 " 𑀓𑀔𑀓 𑀓𑀔𑀓 𑀓𑀔𑀓 𑀓𑀔𑀓 𑀓𑀔𑀓

Nr. 300 = Abb. 11 θ muß wohl zu . . . [GET]R. MÜHLE-Y-U „ . . . Getreide der Mühle“ (weniger wahrscheinlich mit [ST]E) ergänzt werden. Somit kommen wir zu den Texten, wo diese beiden Wörter kombiniert sind (Abb. 11 ι — μ):

Nr. 132: MÜHLE GETR. [4L]AST

„(1) vierf. Last Mahl-Getreide“, s. Abb. 10 β .

Nr. 430: STÉ " GETR. MÜHLE- ψ -U

„Stempel: Getreide der Mühle“

CXVI 15: GETR. $\hat{F}$ MÜHLE- ψ -U 𑀘

„Getreide von (?) der Mühle . . .“

Nr. 49: GETR. 𑀓STADT MÜHLE " $\hat{F}$ Ó SK- λ -U-2-U

„Getr. der ^{hohen} Stadt-Mühle:“

Vgl. auch Abb. 7 γ =

Nr. 540: SENSE "STADT" GETR. $\hat{F}$ H⁵-F II ((-U
 „Ernte der hohen Stadt: Getr...“ und

Nr. 66: " GETR. | F | STADT IIIIII -'U'-[U?]

Zuletzt Nr. 467 = Abb. 12 α : GETR. F HÜLSEN- Ψ
 „Getreide von (aus?)...“ Von HÜLS(EN) = 89—90 und 92
 war schon o. § 6a und e die Rede. Die Verbindung mit „Ge-
 treide“ kommt sonst nur noch in der fast gleichen Nr. 80 =
 Abb. 12 β vor:

Abb. 12: „Hülsen(frucht)“ und ∞, ∞

α 467		1369	
β 80		x(XVII) 83	
γ XVII 5		λ H 340	
δ 458		μ 429	
ϵ XVII 9		ν 557	
ζ XVII 5		ξ H 8	
η 541		o(XVII) 8A	
θ 215		π 110	
θ' 11		ρ 560	

STE " G[ET]R.- $\hat{F}$ HÜLS-Y

„Stempel (für) Getreide aus (?) . . .“

Mit der Endung Y (Ψ) wird sonst (außer Nr. 431) nur die
 Variante HÜL'SEN (9I) versehen, z. B. (s. Abb. 12 γ — ϵ) in
 den analog gebauten

CXVIII 5: H⁵-F HÜL'S- Ψ

Nr. 458: ∞ H⁵-F HÜL'S- Ψ

CXVII 9: ∞ $\hat{F}$ HÜL'S- λ - Ψ



Nr. 11 (Abb. 12 ϑ ') scheint zu besagen:

STE " F C-(M(-U OFF. HÜL'S- Ψ

„Stempel (des) Beamten vom C- . . . für die Hülsen-
(frucht)“.

Vgl. o. S. 204 zu C. Ähnlichen Inhalts scheint Nr. 403 (Abb. 6 φ) zu sein.

Beachtenswert ist die Verbindung mit „Korn“ in Nr. 397, CXVII 5 (Abb. 12 ζ): F MÖ-III HÜL'S- Ψ 317-I- Ψ ¹⁾

und Nr. 541 (Abb. 12 η): JO MÖ-III HÜLS-II-U.

Handelt es sich um „geschältes Korn“ oder ist die angenommene Bedeutung „Korn“ etwas zu eng? Jedenfalls ist die Komplementierung von HÜLSEN oft dieselbe wie im letzten Text und kaum als Wort abzutrennen, s. Nr.

230 = Abb. 7 ε : HÜLS-II-U M Ξ ⁶

„für (?) der HÜLS. Mann“²⁾

146 = Abb. 3 ϱ : STE " 7 TEMP HÜLS-II-U

„Stempel der 7-Tempel-HÜLS.“

215 = Abb. 12 ϑ : STE 136-U HÜLS-II-U

„Stempel der -en HÜLS.“

369 = Abb. 12 ι : STE " F HÜLS-II-U

„Stempel von (?) der HÜLS.“³⁾

CXVIII 8 B: F HÜLS-II-U

„von (?) der HÜLS.“ (Abb. 12 κ)

77 = Abb. 6 ε : II Ö BOGEN-(360) " F HÜLS-II-U

„2. Kompagnie (?) der Bogen- . . : [Stempel]
von (?) der HÜLS.“

Die drei letzten Belege sind sprachlich interessant wegen der Präposition F bzw. F, vgl. auch o. S. 235 Nr. 430 neben

1) So ist wohl auch CXVII 6 zu lesen. Zu 317 vgl. o. S. 233 u. nebst Fußn. 1.

2) Vgl. o. § 7, Nr. 536 und S. 220 o., sowie w. u. S. 238, Fußn. 2.

3) Damit identisch, bis auf das dort fehlende „ ist das schon von CUNNINGHAM, ASI., Report 1872/73, Taf. XXXIII 1 veröffentlichte Siegel aus Harappa (mit „Einhorn“, nicht „Elephant“ wie Nr. 369).

CXVI 15. In Nr. 77 lesen G.-SM. das 2. und 3. Zeichen anders, vgl. aber Nr. 400 o. S. 229! ¹⁾

Daß HÜLSEN einen Stoff bezeichnet, zeigen schon die o. § 6e bzw. S. 222 und 223 besprochenen Nr. 205, H 333 und Nr. 315. Daß es sich um ein Futtermittel handelt, zeigt die o. S. 231 besprochene H 317 nebst H 340 (Abb. 121), wo auf HÜLSEN dasselbe Tier (Affe?) wie in der o. S. 232 besprochenen Nr. 172 folgt. Die Zeichenform läßt an „Hülsen- (frucht)“, im weiteren Sinne, Getreide eingeschlossen, denken.

Ein ähnliches, an beschädigten Stellen sogar kaum davon zu unterscheidendes Zeichen ist JO (99—100), das aber eine ganz andere Bedeutung haben muß. Es kann keinen Stoff bezeichnen, denn die für einen solchen charakteristischen Belege mit deutlichen Gewichtsangaben fehlen für JO ganz. Wir haben schon mehrere Belege besprochen: S. 215 Nr. 435, S. 232 u. CXVI 23c, S. 234 u. Nr. 429, S. 236 f. Nr. 458 und Nr. 541 usw., und schon angedeutet, daß man es vielleicht mit der Bezeichnung eines Behälters, am ehesten „Sack“, zu tun hat. Die häufige Verbindung mit H⁵-F „fünf“ mag ein beliebtes Multiplum (vgl. etwa italien. *quintale* = 100 kg) bilden. So kann man auch Nr. 557 = Abb. 12v:

S[TE?] " SACK-F⁵ MÖ-III 7 TEMP-U

„Stempel (für) Säcke Korn der 7 Tempel“

übersetzen, vgl. auch H 8 = Abb. 12ξ:

STE " SACK 317 (7 HAUS E⁶

„Stempel (für) Säcke ... für die 7 Häuser“.

Das ist ein guter Beleg für die Bedeutung „für“ des Postfixes E, die wir o. S. 220 annahmen ²⁾.

1) Zu BOGEN vgl. L. 436, No. 61: „bow and arrow?“

2) „Postfix“ schließt nicht die Auffassung als Endung aus (vgl. o. S. 216), denn E (nebst Varianten) ist gewiß Lautzeichen z. B. in folgenden Texten:

Nr. 286 (Abb. 2α) 149-U ' I SAME-E-A

Nr. 336 (Abb. 7ξ) 143 I SAME-E-U M

Im ersteren ist SAME-E-A die Nominativform, von der der vorangehende Genitiv abhängt, während SAME-E-U im letzteren die



Interessant sind die längeren Texte Nr. 139 (Abb. 3ζ), 247 (Abb. 4δ), 322, 420 (Abb. 4ε) und 555 (Abb. 2μ) mit der charakteristischen Gruppe SAME(N)-135, deren Bedeutung noch dunkel ist¹⁾. Ein besonderer Fall ist CXVIII 8 A (Abb. 12ο): F DO DO 274, wo auch die eckige, zangenförmige Variante 102 erscheint (B s. o. S. 237). Vgl. Nr. 110 = Abb. 12π: STÉ DO DO λ-F STÉ Ε [Ε?] und Nr. 447.

Beide in Anwendung und Bedeutung wohl verschiedenen Varianten kommen auch H 34 zusammen vor. Für DO sind zwei Tatsachen charakteristisch: die häufige Verbindung mit folgendem 274 und die mit einem Zusatzstrich zur Variante 103 (s. auch H 38 = Abb. 10ζ). Überhaupt kann DO in mannigfaltigster Weise durch Zusatzstriche zu den allerdings sehr seltenen Varianten 104—111 erweitert werden. Z. T. erinnern sie an die Erweiterung „vierfache Traglast“ (s. o. S. 224) und legen ebenfalls nahe, auch in diesen Zeichen 99—111 ein (Hohl)maß zu suchen.

Doch sehen wir von weiteren Kombinationen ab, bevor es sich herausgestellt hat, ob die ersten Ergebnisse der Kritik standhalten. Aus den oben mitgeteilten wähle ich nun die sichersten und stelle hier die Zeichen zusammen, deren Bedeutung oder Funktion ermittelt sein dürfte.

Genitivform desselben Wortes ist, die offenbar vom hinzugetretenen M = „Mann“ regiert wird, vgl. o. S. 213. Über Ε⁷, Ε⁸ als phon. Kompl. s. o. S. 231, Fn. 1.

Als Endzeichen folgt Ε oft der Genitivendung -U, mit der es manchmal abzuwechseln scheint. Gelegentlich folgt es auf -A, das dann nicht den Nominativ bezeichnen wird (ebensowenig wie etwa im Idg. -s immer den Nominativ kennzeichnet). Es scheint beinahe, als ob -U-Ε eine vollere, mit einfachem -U abwechselnde Form des Genitivs sei, denn ein und dieselbe Legende erscheint manchmal mit und ohne Ε, z. B. PF-U Nr. 279: PF-U-Ε H 212 (und mehrmals noch!). Oder handelt es sich um doppelte Suffigierung, was für die Bestimmung der Sprache wichtig wäre? Jedenfalls erscheint Ε auch hinter der dritten Nominalendung Y, z. B. Nr. 227, und zwar verdoppelt wie auch in Nr. 545 und wohl auch Nr. 110 (Abb. 12 π), was auch beachtenswert ist. Zur „Endung“ -U(-Ε) vgl. auch o. Abb. 11 α-γ und β-κ, zur „Endung“ -A(-Ε) s. o. Abb. 10 γ-δ und H 339: III-F-A-Ε.

1) Zu SAME s. o. S. 222 und 226. Mit 135 ist 158 zu identifizieren, das dem BERG (157, vgl. o. § 7) ähnelt, aber wohl nicht gleich ist.



a) Hilfszeichen, deren Bestimmung eine besondere, prinzipielle Tragweite hat: der einfache und der doppelte Worttrenner ' bzw. ", s. o. § 5a—b; die verschiedenen idgr. Kz., vor allem das erste (§ 6a);

b) die dreihäufigsten Nominalendungen dieser Sprache: A im Nominativ, U im Genitiv und Y (Ψ) im Dativ (? s. § 8);

c) einzelne Zeichen: STEMPEL (mit gleichwertigen Varianten, s. o. § 5a) ist von besonderer Bedeutung dank seiner Häufigkeit und dem Licht, das es daher auf die meisten Legenden wirft; ferner:

227—228 MÖ(RSER) „Korn“ S. 225 f.; 386 LAST „Traglast“ S. 222 f.; 387—388 4LAST „vierfache Traglast“ S. 223 f.; 93a—96 PF(ERD) „Pferd“ S. 220 f.; 163—167 HACKE „Hacke“ S. 226 ff.; 220, 223—224, 320 SENSE „mähen, Ernte“ sowie 394 „Sensenmann, Schnitter“ S. 230; 392 MÖR(SERM) „Stampfer, Müller“ S. 225; 67—71 GETR. „Getreide“ S. 232 f.; 263 SAME „Same, Saat“ S. 222 und 226; 89—92 HÜLS(EN) „Hülsen(frucht)“ S. 237 f.; 293—295 und 253 LAG(ER) „Lager“ S. 234 f.; 304—307 HAUS „Haus“ nebst 308—309 TEMP(EL) „Tempel“, sowie 322 TISCH „Mensa“ S. 215; 370, 372 M(ANN) „Mann“ § 7 und S. 219 f.; 378 B(OGEN)-S(CHÜTZE) „Bogenschütze, Soldat“ S. 229 Fn. 1; 377 AUF-S(EHER) „Aufseher“ S. 231 Fn. 1; 395—396 OFF(IZIER) „Offizier, Beamter“ S. 213 Fn. 1.

Andere Deutungen führe ich hier noch nicht an¹⁾. Es kommt ja nicht darauf an, ob ein oder zwei Dutzend Zeichen genau oder ungefähr richtig bestimmt sind, sondern auf den eingeschlagenen Weg. Bewährt sich dieser, so ist schon einige Klarheit über das Schriftsystem, die Flexion der Sprache und vor allem den Ideenkreis und die Kultur, die in diesen Legenden vorwiegend zum Ausdruck kommen, gewonnen. Ich weiß, daß jede einzelne Deutung an sich

1) Auch die vier letzten sind nur einer gewissen Vollständigkeit halber angeführt, denn sie sind sehr naheliegend und im wesentlichen schon bei L. 430 ff., wie oben jeweils angeführt, zu finden. Dagegen wird sich vielleicht noch manche der oben angedeuteten, hier aber als zu unsicher ausgelassenen Deutungen bewähren.

zunächst willkürlich oder gar phantastisch erscheinen wird. Daß es sich aber um ein zusammenhängendes System von Deutungen handelt, die jeder neue einigermaßen verständliche Beleg bestätigt oder wenigstens nicht widerlegt, dürfte auch den Skeptikern nicht entgehen. Einzelne voneinander unabhängige Deutungen können leicht ganz verfehlt sein, ein solches System aber kann schwerlich eitler Schein und Trug sein. Das Übrige wird nicht allzu lange auf sich warten lassen. Auch das Problem der Lesung ist, falls eine verwandte Sprache noch erhalten ist, nicht mehr ganz aussichtslos, nachdem die Wörter für „Getreide, Korn, Mahlen“ usw. z. T. in phonetisch ausgeschriebenen verschiedenen Kasusformen bestimmt sind.

Inhaltsübersicht.

Einleitung	S. 198	§ 9. Inhalt der Texte	
§ 1. Schriftrichtung	„ 202	Eigennamen (?)	S. 218
§ 2. Grundzeichen	„ 202	H 173 „Mann“ und	
§ 3. Zahlzeichen	„ 203	„Pferd“	„ 219
§ 4. Worttrennung	„ 203	„(Trag)last“	„ 222
§ 5. Worttrenner		„Korn“	„ 225
a) einfacher (')	„ 203	Nr. 400	„ 226
b) doppelter (")	„ 205	„Getreide“ und Ver-	
§ 6. Ideogr. Kennzeichen		wandtes	„ 228
a)–e) Striche	„ 207	„Mühle“	„ 234
f)–g) Klammern	„ 211	„Hülsen(frucht)“	„ 236
§ 7. Determinative (?)	„ 213	Zusammenfassung	„ 240
§ 8. Zur Sprache	„ 215		
Abb. 1–2	S. 206	Abb. 7	S. 220
„ 3–5	„ 209	„ 8	„ 223
„ 6	„ 212	„ 9	„ 227
		Abb. 10	S. 233
		„ 11	„ 235
		„ 12	„ 236



Bücherbesprechungen

Kleinasiatische Sprachdenkmäler. Zusammengestellt von
JOHANNES FRIEDRICH. (H. Lietzmanns „Kleine Texte“,
Bd. 163.) Berlin, de Gruyter & Co., 1932.

Dieses Bändchen hat den Zweck, „Sprachdenkmäler aus dem gesamten alten Kleinasien an einer Stelle vereinigt“ vorzulegen, um dem Forscher das mühselige Zusammen-suchen des Materials aus oft entlegenen Publikationen zu ersparen. Der Begriff „Kleinasien“ wurde hierbei ziemlich weit gefaßt. So werden u. a. geboten urartäische Texte (aus Armenien), der Mitannibrief (aus Mesopotamien), das Vokabular von Ras-Šamra (Syrien) und im Anhang „Texte aus der Ägäis“ (Lemnos, Kreta, Thrakien).

Das Material wird vorgelegt in 16 (zum Teil nach geographischen Gesichtspunkten) lose aneinandergereihten Kapiteln, von denen jedes die Denkmäler einer Sprache enthält. Zu Beginn jedes Kapitels unterrichtet eine Einleitung allgemein über die betreffenden Texte, die Geschichte und den gegenwärtigen Stand ihrer Erforschung und über die Literatur. Dann folgen die Texte. Bei ihrer Sammlung wurde Vollständigkeit erstrebt für die jüngern Sprachen (Phrygisch, Lydisch, Karisch, Lykisch). Nicht berücksichtigt wurden jedoch verständigerweise die bei Schriftstellern erhaltenen, oft sehr unsicheren Glossen (z. B. die von DE LAGARDE in seinen Gesamm. Abhandl. S. 283 ff. zusammengestellten phrygischen). Ferner wurden beiseite gelassen die keilschriftethitischen und Hieroglypheninschriften.

Bei der Wiedergabe der Texte bietet der Verf. manchmal neue, gewissenhaft unterbaute Lesungen (so beim Mitannibrief, bei der Kelišin-Stele, bei den eteokretischen und den



lykischen Inschriften). In der Hauptsache werden die Texte nur in Umschrift vorgelegt. Lediglich die karischen Inschriften (S. 90—107) sind alle auch in Urschrift wiedergegeben, weil hier die Unsicherheit der Lesung noch sehr groß ist. Anmerkungen (unterm Strich) zu den einzelnen Inschriften geben den jeweiligen Fundort, die besondere Literatur und alles für die Feststellung der Lesung Wichtige an, „was nicht ohne weiteres aus dem Text selbst ersichtlich ist“. Die Deutung des Inhalts dagegen blieb absichtlich unberücksichtigt. Den Abschluß des Bändchens bilden Schrifttafeln zum karischen, lykischen und lydischen Alphabet.

Bei so mannigfaltigem Inhalt dieses Buches ist es möglich, daß man in einigen nebensächlichen Punkten anderer Meinung ist als der Verf. So z. B. könnte man in den Einleitungen hin und wieder einen Hinweis auf den grammatischen Bau der betreffenden Sprachen vermissen. Warum liest man z. B. beim Protochattischen (S. 1) nichts von seinem präfigierenden Charakter? Anderswo (z. B. beim Chaldischen S. 41, beim Lykischen S. 53) werden wenigstens die (oft nur vermuteten) Sprachverwandtschaften angegeben.

Die Lesung *Ḫurri*, nicht *Ḫarri* (S. 7) ist heute wohl gesichert (vgl. SOMMER, *Ahh.*, S. 385). Die zweifelnde Ansetzung des Landes *Ḫurri* in Armenien (S. 7) könnte vielleicht irreführen. „*Ḫurri-Land*“ hat bekanntlich in den hethitischen Texten wechselnde Bedeutung. Oft bezeichnet es Mesopotamien (und das Gebiet auf dem rechten Euphratufer), dagegen schwerlich jemals Armenien. Der zeitweise neben Mitanni bestehende *Ḫurri-Staat* ist wohl in Mesopotamien anzusetzen (so schon HROZNY, *A Or. I*, S. 92 ff.).

Das Luwische (S. 36) zeigt doch auch Anklänge ans Indogermanische. Der Bezeichnung „chaldisch“ räumt der Verf. (S. 40) gegen seine wissenschaftliche Überzeugung die erste Stelle ein, vor dem sonst von ihm befürworteten „urartäisch“.

Bei der Textherstellung könnte man vielleicht hin und wieder anderer Ansicht sein. S. 10, 14 ist wohl *Ḫur-ru-u-ḫé-ni-e-ya* zu lesen. Hinter nicht ganz sicheren Lesungen vermißt



man manchmal die Setzung eines Fragezeichens. In schwer verständlichen Texten könnte man die Zeichen hin und wieder auf andere Weise zu Wörtern zusammenfassen. Warum wurde unter die neuphrygischen Texte die ganz griechisch abgefaßte Inschrift S. 128, Nr. 1 aufgenommen?

Aber diese (z. T. selbstverständlichen) Kleinigkeiten verdienen gegenüber dem ausgezeichneten Gesamteindruck des Buches keine Beachtung. Seien wir vielmehr dem Verf. von Herzen dankbar dafür, daß er die Forschung auf dem Gebiete der Asianistik in so hohem Grade erleichtert hat!

R. RANOSZEK.

H. WUTHNOW, *Die semitischen Menschnennamen in griechischen Inschriften und Papyri des vorderen Orients*. Studien zur Epigraphik und Papyruskunde herausgegeben von FR. BILABEL. Band I, Schrift 4. Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, 1930. 175 S. Gr.-8°.

Da das griechische Inschriftenwesen in dem wenigstens oberflächlich hellenisierten vorderen Orient der hellenistischen, römischen und byzantinischen Zeit verhältnismäßig reich entwickelt war, hat ein Sammelwerk wie das vorliegende ein weitschichtiges Material zu verarbeiten; und da kaum jemand dieses weitschichtige Material im ganzen Umfang überblickt, ist diese Zusammenstellung der inschriftlich griechisch geschriebenen semitischen Personennamen ein sehr begrüßenswertes und nützliches Unternehmen, das für das Lesen und Bearbeiten neuer griechischer Inschriften aus dem vorderen Orient, für die Erforschung der semitischen Namensgebung oder eines ihrer Teile und allgemeiner für die semitische Philologie überhaupt wertvolle Dienste leisten kann.

Der Verf. hat seine Arbeit so angelegt, daß er zunächst ein alphabetisch geordnetes Verzeichnis der griechischen Namen gibt mit kurzer Angabe der Belegstellen, mit häufigen, aber nicht konsequent gemachten Mitteilungen über Fundort und Datum der inschriftlichen Belegstellen sowie

mit Beifügung der (in hebräischer Schrift gegebenen) semitischen Wortstämme der Kompositionselemente der einzelnen Namen. Ein zweiter Teil enthält dann, ebenfalls alphabetisch geordnet, die semitischen Stämme mit Aufzählung der zu ihnen gehörigen griechisch transkribierten Namen (aus mehreren Kompositionselementen bestehende Namen erscheinen in diesem Verzeichnis also mehrfach), mit Kennzeichnung des jeweils in Frage kommenden semitischen Dialekts und mit kurzer Angabe der Herkunft der griechisch-semitischen Entsprechung: Fälle, in denen die Entsprechung durch Bilinguen gesichert ist, sind hier durch Sperrdruck kenntlich gemacht; andernfalls wird der Name des bzw. der Gelehrten genannt, die die jeweilige Entsprechung behauptet und begründet haben. Auf diese Weise kann sowohl der, der von der griechischen Epigraphik herkommt, wie der, der von den semitischen Personennamen ausgeht, dieses Sammelwerk leicht und gut benutzen.

Leider wird nun der Wert dieser Arbeit durch einige recht empfindliche Mängel beeinträchtigt. Zunächst gibt der Verf. nicht die notwendige exakte Auskunft über die von ihm seiner Arbeit gezogenen räumlichen Grenzen. Was ist unter „vorderem Orient“ zu verstehen? Sind beispielsweise die griechischen Inschriften auf punischem Boden mit den in griechischer Transkription vorliegenden punischen Personennamen in die Arbeit eingeschlossen? Anscheinend nicht; aber gesagt wird das nirgends. Sodann entspricht es offenbar nicht ganz den Tatsachen, wenn der Verf. S. 4 sagt, daß er alle griechischen Inschriften und Papyri des vorderen Orients berücksichtigt habe. Denn im wesentlichen hat der Verf. gar nicht selbst alle in Frage kommenden Inschriften und Papyri gesammelt, sondern er fußt auf anderen Sammelwerken, ohne auch hier wieder dies deutlich zu sagen. Er hat seiner Arbeit vor allem Waddington mit dem Chabot'schen Register, die Inschriftenpublikationen der Archaeological Expedition to Syria der Princeton University, Lidzbarski's Ephemeris mit den darin behandelten Inschriftenpublikationen und -bearbeitungen, Preisigke's Namenbuch und



einige andere Sammlungen seinem Werk zugrunde gelegt. Damit hat er natürlich die Hauptmasse des in Betracht kommenden Materials erfaßt, aber doch nicht das gesamte. Und gerade diese großen Werke sind mit ihren Registern verhältnismäßig leicht zugänglich und benutzbar. Wertvoll wäre ein solches Sammelwerk durch die Erfassung auch des verstreut publizierten und darum leicht übersehenen Materials gewesen. Aber nicht einmal alle einschlägigen Sammelwerke hat der Verf. herangezogen. So führt der Verf. zwar auf S. 123 in der Einleitung zum Verzeichnis der semitischen Stämme den Namen ALT an und auf S. 144 zitiert er einmal dessen in ZDPV 46 (1923), S. 51—64 veröffentlichten Nachtrag zu seinen „Griechischen Inschriften der Palaestina Tertia westlich der 'Araba“; aber das Hauptwerk selbst hat er, wie Stichproben ergaben, nicht verwertet. Erst recht fehlen einzeln publizierte Inschriften, z. B. die bei LIDZBARSKI, Handbuch S. 480 unten, sich findende palmyrenische Grabinschrift mit ihren griechisch transkribierten Namen. Das Bedauerlichste angesichts dieses Tatbestandes ist aber, daß der Verf. nicht präzisiert, was er eigentlich alles benutzt hat und was nicht. Das Abkürzungsverzeichnis S. 4f., das im übrigen ein Muster bibliographischer Ungenauigkeit und Unzulänglichkeit ist, genügt nicht, denn es ist nach der Angabe des Verf. selbst unvollständig, da der Verf. der Meinung ist, daß man die nicht aufgeführten Abkürzungen und Zeichen leicht verstehen werde. Bei einigen mag das zutreffen. Aber ein Siglum wie etwa „Vog“ (= M. DE VOGÜÉ, Syrie centrale. Inscriptions sémitiques) sollte doch eigentlich aufgelöst werden. Und wird jeder Benutzer in dem nicht erklärten, häufig vorkommenden „DM“ sogleich richtig DUSSAUD-MACLER, Voyage archéologique au Safâ et dans le Djebel ed-druz erkennen?

Auch stimmen die beiden Verzeichnisse, aus denen das Buch besteht, nicht völlig überein; ich fand in dem zweiten Verzeichnis wiederholt Namen, die in dem ersten nicht stehen, was um so bedauerlicher ist, als nur in dem ersten Verzeichnis die Belegstellen angeführt werden. Inkonsequent



ist auch, daß in den Verzeichnissen gelegentlich nur aus der Literatur (Septuaginta, Neues Testament, Josephus, Plutarch) bekannte griechische Transkriptionen semitischer Namen auftauchen, aber anscheinend nur zufällig. Eine entsprechende Sammlung griechisch transkribierter semitischer Namen aus Literaturwerken wäre natürlich sehr nützlich; aber wenn sie brauchbar sein sollte, müßte auch sie nach Vollständigkeit streben.

Auf Einzelfragen der griechisch-semitischen Entsprechungen gehe ich hier absichtlich nicht ein. Hier ist natürlich vieles unsicher, und der Verf. weiß und sagt das selbst. Im ganzen fußt er ja hier auf seinen Gewährsmännern. Aber auch hier fragt man sich, warum er die Aussagen dieser Gewährsmänner nicht immer vollständig wiedergibt. So stellt beispielsweise LIDZBARSKI (Eph. II, 337) für die Ableitung des Namens *Αλολεφα* die Stämme *לֵוִי* und *לֵוִי* gleichmäßig zur Wahl. Warum entnimmt der Verf. daraus nur die Ableitung von *לֵוִי* und verschweigt die andere Möglichkeit?

So wird man dem vorliegenden Buche zwar gern und mit Dank Hinweise auf Publikationen und Literatur entnehmen. Aber man wird sich nicht auf sie verlassen können, und eigenes Suchen wird einem durch sie leider nicht erspart.

M. NOTH.

R. L. HOBSON, *A Guide to the Islamic Pottery of the Near East*. British Museum, London 1932. XVI, 104 S. und 119 Abbildungen.

Diese Einführung in die islamische Töpferkunst an Hand der stattlichen Sammlung des British Museums verdient sowohl in der Anlage des Buches als Führer und Handbuch als auch in dem Aufbau des Stoffes die höchste Beachtung. In der zeitlichen Gruppierung wird die übliche historische Einteilung zugrunde gelegt: 1. das frühe Mittelalter (622 bis 1200), 2. das hohe Mittelalter (13.—14. Jahrh.), 3. die neuere Zeit (ab 15. Jahrh.). In diesen Hauptabschnitten werden die verschiedenen keramischen Gattungen nach Landschaften



oder Fundortbezeichnungen gegliedert und unter charakteristischen technischen Gesichtspunkten geordnet. Zwischen die einzelnen Absätze wird eine Art Katalog mit einer eingehenden technischen Beschreibung der abgebildeten Stücke eingefügt, so daß das Buch den Anforderungen eines Führers im besten Sinne gerecht wird und die Möglichkeit besteht, auch unbelastet von historischen und ästhetischen Problemen dem Gegenstand nahe zu kommen. Obwohl im Text die kunstgeschichtlichen Fragen vollends zur Geltung kommen, legt der Verf. mehr den Nachdruck auf die Umreißung der wichtigen morphologischen keramischen Perspektiven, um im übrigen die Gegenstände selbst und zwar nicht nur nach ihrer ästhetischen, sondern vor allem nach ihrer keramischen Bedeutung sprechen zu lassen unter eingehender Berücksichtigung der keramischen Grabungsfunde im nahen Osten. Da gesicherte sassanidische Keramik fehlt, deren Formen man erst neuerdings durch die sassanidischen Grabungen, besonders die Grabungen von Ktesiphon und Kish, auf die Spur kommt, bilden den Ausgangspunkt der Betrachtung naturgemäß die nach den deutschen Grabungen von Samarra zuerst in ihren wesentlichen Zusammenhängen erkannten frühislamischen Gattungen. Jene Gruppe, die man auf Grund der ideellen Beziehungen der Dekorationsverfahren zu den Techniken der Metallbearbeitung meistens aus einem sassanidischen Metallstil ableitet und vielfach als älteste Gruppe der islamischen Lüsterkeramik ansieht, ist nur mit wenigen Fragmenten vertreten. Die daneben gepflegte Lüstermalerei, die in dieser Form als Malerei auf der Glasur eine Erfindung der abbasidischen Werkstätten von Bagdad ist, wie auch der Verf. annimmt, ist eine der ersten großen schöpferischen Taten des islamischen Kunstgewerbes, das hier zuerst losgelöst von der Tradition selbständig auf den Plan tritt und durch den Export in die östlichen und westlichen islamischen Länder besonders anregend auf die Ausbildung eines einheitlichen keramischen Stils im frühen Mittelalter wirkte. Für die Keramikforschung ist besonders wichtig, daß die Scherbenfunde frühislamischer Zeit des

indischen Kulturkreises von Brahminabad in diesem Zusammenhang Berücksichtigung fanden. Es ist interessant, daß neben der Exportware aus Bagdad, die bisher nur in Persien, Ägypten und Kairuan nachgewiesen wurde, auch die entsprechende Lüsterware aus Fustat und die Keramik von Samarkand unter den dortigen Scherben vertreten ist. Die frühe ägyptische Keramik selbst kann leider nur in einem zylinderförmigen Krug mit Sgraffitodekor aus dem 12. Jahrh. vorgeführt werden.

Reicher ist das Material des hohen Mittelalters. Die persische Keramik, die man nach einem der Hauptfundorte als Rhagesware bezeichnet, kommt in fast allen technischen Gattungen ausgezeichnet zur Geltung. Die einfarbigen Fayencen mit Relief- und Durchbruchdekor mit kobaltblauer, sahnenweißer oder türkisgrüner Glasur, die mehrfarbig bemalten Minaïfayencen werden in verschiedenen interessanten Typen vor Augen geführt, wobei auch die Form der Gefäße in der Auswahl der Abbildungen gebührend berücksichtigt wird. Die gleichzeitige syrische und mesopotamische Keramik, die man nach Rakka, einem der Hauptfundorte zu benennen pflegt, ist dagegen nur in wenigen den Formen nach allerdings charakteristischen Beispielen vertreten. Hier erscheint eine interessante Schale, die bedeutsames Licht auf den Einfluß der persischen Keramik wirft (Fig. 29). Man könnte sie beinah als Nachahmung einer Minaïfayence bezeichnen, wenn sie sich nicht technisch und stilistisch sehr scharf von dieser persischen Gattung unterscheidet. Das Stück scheint vielmehr den Formen und der Technik nach mit einer Gattung von ebenfalls mehrfarbig auf weißem Grund bemalten Fayencekacheln zusammenzuhängen, die in Konia gefunden wurden und einen ähnlichen Malstil, eine ähnliche aus Blau, Grün, Braun und Bolusrot bestehende Farbenskala und einen ähnlichen keramischen Aufbau erkennen lassen. Mit dieser Feststellung soll nicht die vermutliche Herkunft der Schale aus Rusafa bezweifelt werden und ebensowenig der Zusammenhang mit der Rusafaschale in der Islamischen Kunstabteilung der Staatlichen Museen Berlins, die den Kampf eines Reiters mit einem

Löwen darstellt, in Frage gestellt werden. Vielleicht hat sich in Syrien unter dem Einfluß persischer Keramiker, die ja auch in Konia inschriftlich bezeugt sind, ein ähnlicher keramischer Stil gebildet, von dem dann ebenfalls wesentliche Anregungen nach der Seldschukenhauptstadt von Rum gelangten. Man wird die Londoner Schale wegen der klaren geometrischen Vierpaßgliederung, die den in der spätseldschukischen und mongolischen Epoche allgemeiner durchdringenden Medaillongliederungen entspricht, wohl schon dem 13. Jahrh. zuweisen. Ein Vergleich mit den nach 1200 eingeordneten Lüsterschalen aus Rhages, die zum Teil datiert sind (Fig. 45, 48, 49, 59), wird diesen Vorschlag gerechtfertigt erscheinen lassen.

Die Keramik mit Sgraffitodekor und die unglasierte Ware werden in gesonderten Abschnitten behandelt. So nur lassen sich die mannigfaltigen stilistischen und technischen Zusammenhänge zwischen Persien, Byzanz (Zypern) und dem Abendlande überzeugend vor Augen führen. Es braucht dabei nicht an ein Abhängigkeitsverhältnis gedacht zu werden. Obwohl die Anregungen zwischen Persien und Byzanz ähnlich wie in der Webekunst auch in der Sgraffitokeramik klar am Tag liegen (eine Scherbe mit sassanidischer Flügelpalmette, mit der RIEGL zuerst die Frage nach der byzantinischen Keramik anschnitt, wies schon in diese Richtung), wird man manche Gemeinsamkeiten auf die Eigentümlichkeiten des technischen Verfahrens zurückführen müssen. Immerhin bestehen die Perspektiven, von Persien nach Syrien, Byzanz und Zypern und von dort nach Unteritalien gerade bei der Betrachtung des Sgraffitodekors zu Recht. Die Frage, ob die mit Zypern in Verbindung gebrachte Ware als islamisch angesehen werden darf oder besser dem byzantinischen Kulturkreis zugerechnet werden muß, wird sich angesichts dieser weitreichenden Beziehungen sicherer entscheiden lassen. Die unglasierte Keramik kann leider nicht in sehr großer Auswahl vorgeführt werden. Ein Halsstück von einem großen Heb mit Barbotinedekor und zwei Henkelkrüge mit aus der Form gepreßtem Ornament geben immerhin eine Vorstellung,



zu welcher Höhe sich in der seldschukischen Epoche auf mesopotamischem Boden diese ursprünglichste keramische Gattung entfaltete. Ein unglasierter Henkelkrug aus Sizilien macht uns mit einer bisher kaum beachteten, wahrscheinlich aus türkischen Manufakturen dorthin exportierten Keramikgattung bekannt (Fig. 43. Vgl. F. SARRE, Deutsche Literaturzeitung, Okt. 1932, S. 1897).

Mit sehr wesentlichen Zügen hebt sich der Stilwandel in der persischen Lüsterkeramik des hohen Mittelalters in Gestalt der Medaillons oder anderer isolierend und skandierend in das Ornament eingreifender Tendenzen von den früheren Erzeugnissen der gleichen Gattung ab. Diese Tendenzen sind noch ausgeprägter in der von der Miniaturmalerei wesentlich beeinflussten Minaifayence und der nach Sultanabad benannten Keramik der persischen Mongolenepoche. Seltsam ist, daß solche ganz mit dem Stil der ersten keramischen Erzeugnisse des islamischen Persien in Einklang stehenden Flaschen und Henkelkannen (Fig. 65 und 67), wie sie in Gestalt einer bauchigen Flasche und einer noch ganz den frühen von einem vorislamischen Metallstil abgeleiteten keramischen Typ vertretenden Henkelkanne vorliegen, mit der Sultanabadgruppe in Zusammenhang gebracht werden, obwohl auch in den Dekorationsformen, besonders in dem lapidaren kufischen Schriftduktus, engere Beziehungen zu dem seldschukischen Stil vorzuliegen scheinen, und obwohl der Verf. selbst die engen Beziehungen zu der sogenannten Rhageskeramik betont und aufs schärfste im Gegensatz dazu die nach der mongolischen Eroberung entstandene Sultanabadgruppe (pl. XVIII—XX) herausarbeitet, die in einigen besonders stattlichen Stücken vorgeführt werden kann. Mit Hilfe der am Ende des Buches zusammengestellten persischen Lüsterfliesen, die zum Teil datiert sind, läßt sich dieser durch die mongolische Eroberung bedingte Stilwandel deutlicher machen. Die wenigen anschließenden Beispiele gleichzeitiger syrischer und ägyptischer Keramik fügen sich gut dem Zusammenhang ein, da der in der Mongolenzeit sich in Persien vollziehende Übergang zu dem Verfahren der Unterglasur-



malerei (unter der farblosen Bleiglasur) sich vielleicht nicht ohne Anregungen syrischer Keramiker vollzogen hat, die vermutlich ähnlich wie die syrischen Glasbläser von den mongolischen Herrschern in ihre Hofmanufakturen gezogen wurden, und die schon im frühen Mittelalter in dieser Technik Hervorragendes leisteten.

Die Keramik der Neuzeit ist wie in den meisten Sammlungen vorwiegend mit persischen und türkischen Erzeugnissen vertreten. Die Lüsterfayencen und die durch den chinesischen Porzellanstil angeregten Fayencen mit Blau-malerei der Safawidenzeit kommen in trefflichen Beispielen zur Geltung, die nach den Dekorations- und Gefäßformen Beachtung verdienen. Die Zuweisung an einzelne Orte oder Landschaften ist mit Ausnahme der mit den Werkstätten von Isnik in Zusammenhang gebrachten türkischen Gruppe so wenig geklärt, daß die Frage nicht erörtert werden kann. Besondere Aufmerksamkeit verdient eine Schale mit Durchbruchdekor (Fig. 90), die zeigt, daß diese im frühen Mittelalter in Persien geläufige Dekorationsart auch im 18. Jahrh. noch nicht vergessen war. Diese hier unter dem Namen Gombroon-Ware — so benannt nach einer Hafenstadt im Persischen Golf — eingeführte Gattung scheint unter dem Einfluß indischer Keramik zu stehen. Unter den türkischen Fayencen verdient ein früher Albarello mit blauer Bemalung im sogenannten sinopersischen Rankenstil Beachtung, der über die Anfänge der türkischen Keramik Aufschluß gibt (Fig. 92), und besonders die als Titelbild dem Buch vorangestellte 1549 datierte Lampe aus der Omarmoschee in Jerusalem. Leider fehlen ganz die türkischen Fayencekacheln der Manufakturen von Isnik, die zum Teil durch Vergleich mit den noch an Ort und Stelle zuweilen in datierbaren Bauten befindlichen Stücken Anhaltspunkte für die genauere zeitliche Einordnung geben. Auch der persischen Baukeramik wünscht man weitere Bereicherung. Wenn endlich der für die italienische Töpferkunst besonders wichtige spanisch-maurische Kulturkreis mit seinen eigentümlichen Gefäßtypen und Zierformen sowie der vielseitigen Baukeramik Aufnahme

findet, hat man eine geschlossene Sammlung islamischer Keramik, die, ursprünglich aus Stiftungen von Privatsammlern hervorgegangen, durch günstige Ankäufe des Verf. systematisch ausgebaut wurde. Die Sorgfalt, mit der die Abbildungen zusammengestellt sind und die photographischen Vorlagen unter peinlicher Berücksichtigung der Zierformen und des betreffenden Gefäßtyps hergestellt sind, um danach die Größe der Klischees in angemessenen Grenzen zu halten, macht das Buch nicht nur zu einem vorbildlichen Museumsführer, sondern zu einem der besten keramischen Handbücher.

J. HEINRICH SCHMIDT.

Dr. T. CANAAN, *The Palestinian Arab House, its architecture and folklore*. Jerusalem, Syrian Orphanage Press 1933. IV, 107 S. Oktav. 25 Abbildungen, wovon 9 im Text. Wohl zu beziehen durch O. Harrassowitz, Leipzig.

Der durch vielseitige Beschäftigung mit palästinischem Volksleben bekannte Verf., der in ZDMG Jahrg. 70 über die Wintersaat in Palästina berichtete, bietet hier eine in das Einzelne gehende, durch Ansichten und Pläne unterstützte, stets den arabischen Ausdruck berücksichtigende Schilderung des palästinischen Hauses in seinen verschiedenen Formen, Stadthaus, Dorfhaus und Beduinenzelt, mit Beachtung der damit zusammenhängenden Sitte und dem Glauben des arabischen Volkes, der in Schutzmitteln und Opfern sich betätigt. Da Dr. med. CANAAN arabischer Palästinier ist, der ebenso das ländliche wie das städtische Leben aus Erfahrung kennt, darf man von ihm besonders zuverlässige Belehrung erwarten, zumal das Buch zeigt, wie er bemüht war, vielerlei Einzelheiten, z. B. auch über das Material des palästinischen Hauses und seine Herstellung, sowie den Gewölbebau, genaue Mitteilungen zu geben. Er teilt das Haus in Steinhaus und Lehmhaus, und zeigt, wie Bauernhaus und Stadthaus sich unterscheiden. Der Abschnitt über



„palästinische Architektur“ betrachtet runde Bauten, die sich in der Form an Laubhütten und geformte Strohhaufen anschließen, als die primitivste Form des Hauses, als einen Fortschritt die Herstellung desselben aus rohen Steinen und Mörtel, dann aus gehauenen Steinen, wobei man vom ungestützten flachen Dache zur Bogenkonstruktion und zum Gewölbebau überging, obwohl der Zusammenhang mit dem Vorbild der Höhle nie ganz verschwand. Auf stilistische Fragen in bezug auf inneren und äußeren Schmuck des Hauses wird nicht eingegangen. Es ist erfreulich, daß die in allen Teilen wertvolle Darstellung, die zuerst im *Journal of the Pal. Or. Soc.* XII, 4, XIII, 1. 2 erschienen war, nun in Buchform weiteren Kreisen zugänglich wird. Bei dem Baumaterial des Hauses hätte der für einige Teile Palästinas wichtige Basalt erwähnt werden sollen und für Sandstein (S. 12) „Kalksandstein“ gesetzt werden, da der eigentliche Sandstein in Palästina wenig zugänglich ist und wohl nirgends benutzt wird. Der Klarheit hätte es gedient, wenn nicht das Baumaterial, sondern die Konstruktion bei der Unterscheidung der Hausformen als entscheidend betrachtet worden wäre. Dann hätte das geschichtlich so wichtige Pfeilerhaus, das auch mit gehauenen Steinen vorkommt, das im nördlichen Galiläa vorherrscht, stärkere Betonung gefunden und wäre nicht nur S. 56 nebenbei erwähnt worden. Bogenhaus und Gewölbehaus sind jüngere Konstruktionsformen, von denen die letztere stärkeren Mauerbau zur Folge hat, wie ja auch CANAAN voraussetzt. *kurbāl* wäre S. 20 besser mit *sieve*, nicht *screen*, übersetzt. Nach S. 27 gäbe es etwas Sand im palästinischen Gebirge, damit kann dann nur körnige Zersetzung von Kalkstein gemeint sein. Mißverständlich ist S. 71 die Beschreibung des Backgeräts *ṭābūn*, wonach es nur aus von außen verschmierten Steinen bestünde. Hoffentlich ergänzt der Verf. sein verdienstvolles Werk durch Mitteilungen über das Hausgerät jeder Art in Stadt und Land.

G. DALMAN.



- I. H. MORDTMANN und E. MITTWOCH, *Himjarische Inschriften in den Staatlichen Museen zu Berlin*. Mitteilungen der vorderasiat.-ägypt. Gesellschaft, 37. Bd., 1. Heft. Leipzig 1932.

In der vorliegenden Abhandlung sind 62 südarabische Inschriften behandelt. Der Text ist sowohl in sabäischen Lettern, als auch in hebräischer Umschrift gegeben. Diese Umschrift könnte wohl ohne Schaden wegfallen, denn es ist kaum anzunehmen, daß jemand, der sich in irgendeiner Weise mit dem Altsüdarabischen beschäftigt, das so einfache und klare südarabische Alphabet nicht beherrscht. Auf den Text folgt jeweils die Übersetzung und ein ausführlicher Kommentar. Mehrere Register erleichtern das Nachschlagen. Die Tafeln, die teils nach Zeichnungen, teils nach Photographien hergestellt sind, vermitteln ein gutes Bild vom Schriftcharakter, der Ausführung und dem Erhaltungszustand der einzelnen Inschriften.

Von den 62 Inschriften sind 46 sabäische verschiedenen Alters und verschiedenen Inhalts: Bauinschriften, darunter auch solche landwirtschaftlicher Art, eine Anzahl sog. *ḡtf*-Urkunden, Kult- bzw. Weihinschriften und Grabinschriften; darauf folgen 11 *ḡatabanische* Texte, den Schluß bilden 4 Fälsficate. Neben einer Reihe vollständiger Texte oder doch größerer zusammenhängender Bruchstücke finden sich auch nicht wenige von leider sehr fragmentarischem Zustand.

Wegen Raummangels können aus dem Inhalt nur wenige Einzelheiten herausgegriffen und in aller Kürze einige Bemerkungen darangeschlossen werden. In Nr. 7, S. 11f. scheint es mir nicht angebracht, das so häufig in Grabinschriften vorkommende *ḡsī* mit „pachten“ zu übersetzen, da Gräber immer einen Eigentümer haben, was an unserer Stelle durch das folgende *ḡnī* noch besonders betont wird; vgl. RHODOKANAKIS, WZKM 37, S. 162ff. Nach den dort angeführten Stellen kann auch in der oben genannten Inschrift *ḡsī* nicht anders als „erwerben“ übersetzt werden. — Zu dem auf S. 33f. (Nr. 24) gemachten Vorschlag einer Etymologie



von *kif* wäre zu bemerken: wie südarab. *kif* beweist, gehört hebr. *ḥūfāh* zu einer hohlen Wurzel *ḥuf*, aus deren Nifal sich erst *nkf* in der Bedeutung „kreisen, umgeben“ (Jes. 29, 1) ergeben hat; vgl. auch nordarab. *kāfa*, *Ḳāmūs* s. v. Ganz davon zu trennen ist hebr. *nkf*, das auch im Nordarab. und Äth. als *nkf* vorkommt und „stoßen, schlagen“ bedeutet. — In Nr. 32, S. 42 wird in Z. 2 das männliche Suffix bei *ʾlhh* als inkorrekte Schreibung für *ʾlhh* aufgefaßt, da die Inschrift von einer Frau gestiftet ist. Da der Gott Familiengott ist, ist das mask. Suffix, das sich auf den pater familias bezieht, sehr wohl am Platz (vgl. WZKM 40, S. 11). — Zu dem in Nr. 42, S. 54f. vorkommenden hapax legomenon *ḥl* wäre etwa nordarab. *ḥl* „von der Reise oder dem Kriegszug zurückkehren“ (*Ḳāmūs*, Dozy s. v.) zu vergleichen. — In Nr. 57, S. 61f. ist *ḥrn* sicherlich mit „Krieg, kriegerische Bedrängnis“ zu übersetzen und *bn ʿlḥ* kann nur „von — weg, aus“ bedeuten. Für „die Verbindung *ʾḥd* u-*ʾḥdm*“ in Z. 5, „die nicht mit Sicherheit zu deuten“ ist, möchte ich folgenden Deutungsversuch vorschlagen: da Eigennamen in der mit *m* verlängerten und in ihrer einfachen Form tatsächlich promiscue in ein und demselben Text vorkommen (vgl. z. B. SE 92 in WZKM 40, S. 15ff.), so muß man wohl in *ʾḥd* und *ʾḥdm* dasselbe Haus suchen. Dann aber wird *u-ʾḥdm* das an die Spitze gestellte isolierte Subjekt eines damit beginnenden neuen Satzes sein.

Für die so willkommene Erschließung neuen Inschriftenmaterials wird jeder, der sich mit dem Altsüdarabischen beschäftigt, den beiden Verfassern den gebührenden Dank wissen.

MARIA HÖFNER.

Verlag „Akademia“. Katalog der Ausgaben 1929—1933.
Mit Beilage des Planes der Ausgaben für 1933—1935.
(In russischer Sprache.) 78 S., brosch. Moskau-Leningrad 1932. Preis 75 Kopeken.

Eine neue „Bibliothek der Weltliteratur“ in russischer Sprache! Dabei von umfassendem Ausmaß sowohl in zeit-



licher als in räumlicher Richtung: vom Altertum bis in die allerneueste Zeit, und von den Klassikern bis zu den Märchen der Neger, — dabei mit Rücksicht auf Papier, Druckschrift, Einband und künstlerischer Ausstattung hoch über ähnlichen Unternehmungen billiger Massenproduktion stehend, dennoch im Preis nicht übersetzt, und gerade auch für Kenner und Liebhaber orientalischer Literatur eine unerschöpfliche Fundgrube, — wenn das Programm im angegebenen Sinne und Tempo weitergeführt wird.

Der Katalog führt in drei Abteilungen auf: 1. die schon erschienenen Ausgaben, 2. schon gedruckte und in der zweiten Hälfte von 1932 in den Buchhandel gebrachte und 3. Ausgaben, die für den Vertrieb in den Jahren 1933—35 in Aussicht genommen sind. In der ersten Abteilung ist die Unterteilung folgende: I. Künstlerische Weltliteratur: Antike Literatur, örientalische, westeuropäische (französische, keltische, italienische, spanische, deutsche, englische) Literatur, russische schöne Literatur, Literatur der Völker der Sowjetunion. II. Memoiren, Tagebücher, Briefe, Dokumente und Materialien zur Literatur- und Kunstgeschichte und des gesellschaftlichen Denkens und Lebens. III. Kunstwissenschaft. IV. Literaturwissenschaft. Von orientalischer Literatur im Abschnitt I sei hingewiesen auf die Prachtausgabe von Tausendundeine Nacht, wovon die drei ersten Bände (1.—38., 39.—140. und 141.—270. Nacht) übersetzt und kommentiert von M. A. SALE, unter Redaktion von J. U. KRATSCHOWSKII, mit einem Beitrag von MAXIM GORKI und einem Vorwort von C. OLDENBURG 1929, 1930 und 1932 bereits erschienen sind. Die Preise für die gebundenen Bände dieses Werkes bewegen sich zwischen 7 bis 10 Rubeln. Im Abschnitt III ist ein Sammelband von Abhandlungen über orientalisches Theater enthalten, verfaßt von MERWART, VASILIEV und KONRAD, ferner ein Sammelband von Abhandlungen über künstlerische Kultur des Sowjetorients. Der Abschnitt IV enthält ein Werk von ARSCHARUMI und VELTMAN: Das Epos des Sowjetorients, vorrevolutionäre und Nachoktobermotive. In der Abteilung 2 interessiert hier besonders das neulich in



unserem Referat (Über Polianowskii, Vom Onegasee zum Weißen Meer) erwähnte finnische Epos Kalevala, ins Russische übersetzt von BUBRICH, ferner ist aufgeführt ein Band Amran, ossisches Epos sowie ein vogulisches Epos. Besonders reich aber wird die dritte, erst angekündigte Reihe an orientalischen Texten in russischer Übersetzung werden. Enthält er doch folgende Titel: Assyro-babylonisches Epos, altägyptische Märchen, das Totenbuch, dann eine ansehnliche Reihe von indischer Literatur, ferner arabische Literatur (Alt-arabische Dichtung, Reisen von Ibn Battuta, Kalila und Dimna, Tausendundeine Nacht Bände V—XIII, Makamen des Hariri, die „Wunder Indiens“), sodann persische Literatur (Omar Chajjam, Saadi: Bustan, Firdusi, Hafis usw.), türkische Literatur (Babur, Michri-Chatun, Türkisches Schattentheater usw.), chinesische Literatur (Dramen, Märchen, Romane), japanische Literatur (Lyrik, Romane), endlich „Literatur“ australischer und afrikanischer Völker (Australisches Folklore, Märchen afrikanischer Neger), sodann eine reiche Auswahl alter und mittelalterlicher jüdischer Literatur (Talmudlegenden, althebräische Erzählungen: Samson, Esther, Ruth, Jonas usw., Gedichte (Lied der Lieder), Schöpfungssagen, hebräische Kreuzzugschroniken, der Jüdische Krieg des Flavius Josephus usw.), zum Schluß eine Sammlung von russischem Folklore und solchem der übrigen Völker der Sowjetunion. Auch eine Serie sozialer Utopien ist angekündigt. Wie man sieht, ein überreiches Programm, das zum Teil schon verwirklicht ist. Die Bücher der „Akademia“ finden, besonders Ausgaben wie die von Tausendundeine Nacht, reißenden Absatz und sind teilweise schon aus den Buchhandlungen verschwunden, — und bei den Antiquaren längs der Mauer der „Chinesenstadt“, der so geheißenen Altstadt von Moskau, wo als seltene Vögel sich ein paar Bände der „Akademia“ niedergelassen haben, stauen sich dichte Trauben kauflustiger Liebhaber an!

VONWILLER.

Eingegangene Bücher

Angezeigt von **Wilhelm Printz**

LENTZ, WOLFGANG: *Pamir-Dialekte. 1. Materialien zur Schugni-Gruppe.* — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1933. XI, 228 S., 5 Ktsk., 2 Tf. (Ergänzungshefte zur Zeitschr. f. vgl. Sprachforschung. Nr. 12). RM 15.—.

Eine Anzahl deutscher und russischer Iranisten ist mit der Verarbeitung und Veröffentlichung ihrer Forschungen, aus mancherlei Gründen, nicht oder nur spät zustande gekommen. Um so mehr darf man es begrüßen, daß ein jüngerer Gelehrter schon wenig Jahre nach seiner Forschungsreise einen abgeschlossenen Teil seiner Arbeiten vorlegen kann. Voraus geht eine längere Einführung über den Stand der neu-iranischen Mundartenforschung, über die Pamir-Dialekte insgesamt, ihr Verhältnis zum Tadschik und Persischen, sowie Bemerkungen über Schugni und das hierfür gesammelte Material. Es folgen Märchentexte in mehreren Schugni-Dialekten sowie in Jasgulasi, z. T. die gleichen Märchen, so daß sich in sprachlicher wie in literarischer Hinsicht interessante Vergleichsmöglichkeiten ergeben¹⁾; schließlich Wortlisten zu Schugni und Jasgulasi. Zusammen mit den Oroschor-Texten von I. I. ZARUBIN (s. ZDMG. 85, S. 82, Nr. 19755) ist somit für das Studium einer Sprachgruppe des Pamir nunmehr reichhaltiges Material dargeboten. Hoffentlich erhalten wir bald die Fortsetzung dieser wertvollen Arbeit.

DAVID-NEEL, ALEXANDRA: *Mönche und Strauchritter. Eine Tibetfahrt auf Schleichwegen. (Grand Tibet. Au Pays des brigands gentilshommes.) (Aus dem Französischen von KARL PFANNKUCH.)* — Leipzig: F. A. Brockhaus 1933. 290 S., 29 Abb., 1 Ktsk. 8^o. RM 4.—, Lw. RM 5.—.

Die bekannte Verf. schildert hier eine Reise, die zeitlich der im Band „Arjopa“ erzählten vorausgeht. Nach langem Aufenthalt im Kloster Kumbum suchte sie durch Sze-tschuan und das nördliche Yün-nan hindurch nach Tibet, mit dem Ziel Lhasa, einzudringen, mußte aber sehr bald nach Nordosten abbiegen und ihre ehrgeizigen Pläne vertagen. Anschaulich erzählt sie eine bunte Reihe nicht immer harmloser Abenteuer, die sie in dem durchzogenen tibetisch-chinesischen Grenzland bestanden hat. — Die Verf. hat kürzlich auch eine französische Übertragung einer Rezension der Kesar-Sage veröffentlicht. Es wäre sehr zu wünschen, daß sie zu mehr solchen wissenschaftlich belangvollen Arbeiten Muße und Gelegenheit findet.

1) Vgl. auch das südost-tibetische Märchen „Stein, Stein, dreh' dich!“ bei ALBERT TAFEL: *Meine Tibetreise*² 1923, S. 488—490.



De Goeje-Stiftung

Mitteilung

1. Der Vorstand hat seit November den Verlust seines Sekretärs und Schatzmeisters Dr. C. VAN VOLLENHOVEN zu betrauern, der schon an der Gründung der Stiftung lebhaften Anteil genommen hatte und ihr seitdem ununterbrochen seine Bemühungen zugute kommen ließ. Seine Stelle wurde eingenommen von Dr. A. J. WENSINCK.

Als Dr. J. J. SALVERDA Amsterdam als Wohnort aufgab, sah er sich, den Statuten gemäß, gezwungen, als Mitglied des Vorstandes zurückzutreten. An seiner Stelle wurde Dr. PAUL SCHOLTEN ernannt.

Der Vorstand setzt sich somit folgendermaßen zusammen: Dr. C. SNOUCK HURGRONJE (Vorsitzender), Dr. T. DE BOER, Dr. J. L. PALACHE, Dr. PAUL SCHOLTEN, Dr. A. J. WENSINCK (Sekretär-Schatzmeister).

2. Im vergangenen Jahre ist als Nr. 10 folgende Veröffentlichung der Stiftung erschienen: Das Konstantinopler Fragment des Kitāb Iḥtilāf al-Fuqahā des... at-Ṭabari, herausgegeben von JOSEPH SCHACHT.

3. Von den zehn Veröffentlichungen der Stiftung ist noch eine Anzahl Exemplare beim Verleger E. J. BRILL zu beziehen: Nr. 1: The Ḥamāsa of al-Buḥturī. Photographic reproduction of the MS... with indexes by R. GEYER and D. S. MARGOLIOUTH (1909; 96 fl.). — Nr. 2: The Fakhir of al-Mufaḍḍal ibn Salama ed. C. A. STOREY (1915; 6 fl.). — Nr. 3: I. GOLDZIEHER, Streitschrift des Ġazālī gegen die Batinijja-Sekte (1916; 4,50 fl.). — Nr. 4: Bar Hebraeus's Book of the Dove, transl. by A. J. WENSINCK (1919; 4,50 fl.). — Nr. 5: C. VAN ARENDONK, De opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen (1919; 6 fl.). — Nr. 6: I. GOLDZIEHER, Die Richtungen der islamischen Koranauslegung (1920; 10 fl.). — Nr. 7: Averroes, Die Epitome, übersetzt von S. VAN DEN BERG (1924; 7,50 fl.). — Nr. 8: Le „Livre des chevaux“ de Ḥisām b. al-Kalbī et Muh. b. al-A'kābī, publiés par G. LEVI DELLA VIDA (1927; 5 fl.). — Nr. 9: D. VAN DER MEULEN and H. VON WISSMANN, Hadramaut (1932; 9 fl.). — Nr. 10: at-Ṭabari, Kitāb Iḥtilāf al-Fuqahā. Das Konstantinopler Fragment, herausgegeben von J. SCHACHT (1933; 4,80 fl.).

Der Verkauf aller Veröffentlichungen findet zum Besten der Stiftung statt.

Leiden, November 1933.



Totenliste

Maximiliano Agustín Alarcón Santón (Arab. u. Hebr.), Prof., Univ. Madrid, * 21. Dez. 1880, † 6. Febr. 1933 Madrid.

Paul Alphandéry (Religionsgesch.), Dir. d'études à l'Ecole des Hautes-Études, Hrsg. d. Revue de l'histoire des religions, * 1875, † 25. Mai 1932.

Henri d'Ardenne de Tizac (ostasiat. Kunst), Conservateur du Musée Cernuschi, Paris, * 17. Mai 1877, † 1932/33.

Felix Bagel, Mithrsg. d. „Corpus Inscr. Chaldicarum“, * 14. Mai 1887, † 5. Aug. 1932 Berlin.

Waldemar Belck (Chalder-Archäologie), * 25. Febr. 1862, † 7. Sept. 1932 Frankfurt/M.

Gotthelf Bergsträsser (Semitistik, Islam), ord. Univ.-Prof., München, * 5. April 1886, † 16. Aug. 1933 am Watzmann.

Annie Besant, Gründerin der Theosophical Society, * 1. Okt. 1847, † 20. Sept. 1933 Bombay.

Henri Borel (Sinologie), * 23. Nov. 1869, † 31. Aug. 1933 (Niederland).

George William Brown (Indisch, Semitistik), 1900—17 Missionar in Indien, 1927—32 Prof., Kennedy School of Missions, Hartford Seminary, * 25. Okt 1870, † 4. Dez. 1932 West Hertford, Conn.

Edward Chiera (Assyriologie), Prof., Univ. of Chicago, * 5. Aug. 1885, † 20. (21.?) Juni 1933.

Olaf August Danielsson (Sprachvergl. klass. Philol.), emer. Prof., Univ. Uppsala, * 15. Okt. 1852, † 10. Juli 1933 Uppsala.

Hakobos Dashian (Taséan), Mechitharist (armen. Philol.), † 66jährig 4. Febr. 1933 Wien.

Raymond P. Dougherty (Assyriologie), Prof., Yale Univ., * 5. Aug. 1877, † 13. Juli 1933 New Haven, Conn.

Kamel al-Ghazzy (Kāmil al-Ġazzī), Präsident der „Société Archéol. Syrienne“ (Vf: Nahr ad-dahab fī ta'rīḥ Ḥalab), * 1850, † 12. Jan. 1933 Aleppo.

Fritz Haag (A. T.), Privatdozent, Univ. Heidelberg, † 22. April 1933,

Paul Hambruch (Völkerkunde, bes. der Südsee), ao. Prof., Univ. Hamburg, Abt.-Vorsteher am Museum f. Völkerkunde, * 22. Nov. 1882, † 23. Juni 1933 Hamburg.



Ismaël Hamet (Geschichte Marokkos), Dir. de l'Institut des Hautes-Etudes Marocaines, † Ende 1932.

Ahmed Hašim Bey (türk. Dichter), † 47jährig Juni 1933 Istanbul.
Kaarle Krohn (finn. Volksdichtg., vgl. Folklore), Prof., Univ. Helsinki, † 69jährig Ende Juli 1933.

Melvin Grove Kyle (A. T., Ägyptologie), 1922—30 Pres., Xenia Theol. Sem., * 7. Mai 1858, † 1933.

Alfred Mansfeld, Dr. med., Geh. Reg.-Rat a. D., 1904—15 Beamter in Kamerun (Vf.: Urwalddokumente. 4 Jahre unter den Cross-Fluß-Negern Kameruns), * 1870, † 3. Juli 1932 Graz.

Jessie Payne Margoliouth (Mrs. David Samuel Margoliouth) (Syrisch), † 18. Aug. 1933.

Konrad Miller (histor. Kartographie des Altertums u. des Orients), Prof., * 21. Nov. 1844, † 25. Juli 1933 Stuttgart.

Sir Jivanji Jamshedji Modi (Parsismus), Shams-ul-Ulama, Leiter des K. R. Cama Oriental Institute usw., † 28. März 1933 Bombay.

G. K. Nariman (Parsismus), † 60jährig 4. April 1933.

Felix Perles (A. T., hebr. Lit.), Rabbiner, Hon.-Prof. f. neuhebr. Schrifttum, Univ. Königsberg, * 18. März 1874, † Okt. 1933 Königsberg.

Rudolf Prietze (Haussa), † 79jährig 6. März 1933 Wernigerode.

John Roscoe (Uganda-Ethnologie), 1884—1909 Missionar in Brit.-Ostafrika, * 25. Okt. 1861, † 2. Dez. 1932 Ovington, Norfolk.

Walter Edmund Roth (austral. Ethnol.), Kommissar f. Eingeborenenfragen in Queensland u. West-Australien; später in Brit. Guayana, † 6. April 1933.

Hubert Schmidt, ao. Prof. f. prähist. Archäol., Univ. Berlin, * 6. Aug. 1864, † 1. März 1933.

Josef Schmidt (indogerm. Sprachw.), ord. Prof., Univ. Budapest, † Okt. 1933.

Wilfred H. Schoff, Secr., Commercial Museum, Philadelphia (Vf.: „The Periplus of the Erythraen Sea“), † 14. Sept. 1932.

William W. Thorpe (Südsee-Ethnologie), Senior des Australian Museum in Sydney, † Sept. 1932.

Cornelis van Vollenhoven (ndl.-ind. Adatrecht), Prof. f. Kolonial- u. mohammedan. Recht, Univ. Leiden, † 29. April 1933.

Kaikyoku Watanabe (Buddhismus), Mithrsg. der Taishō-Ausgabe des chines. Tripiṭaka, * 15. Jan. 1872, † 25. Jan. 1933 Tōkyō.

Lóon Wieger, S. J. (Sinologie), * 1856 Straßburg, † 1933 Sien-hsien.

Otto Günther von Wesendonk (iran. Religion), Generalkonsul z. D., Gen.-Skr. der Elbekommission, * 3. Okt. 1885, † 11. Juli 1933 St. Margarethen.

W. P.

BERICHT

über die Mitgliederversammlung der DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT am 4. Januar 1934 in Halle.

Die Versammlung wird kurz nach 3 Uhr eröffnet. Zu Protokollführern werden bestimmt Dr. DUDA-Leipzig und Dr. HEFFENING-Bonn. (Teilnehmerliste: Anlage 1.)

Der 2. Vorsitzende, Geh.-R. LÜDERS-Berlin, weist darauf hin, daß wir uns auch diesmal wieder mit einer kurzen Tagung im Anschluß an die Mitgliederversammlung begnügen müßten, und daß wir noch immer nicht den Plan hätten ausführen können, wieder einmal einen Deutschen Orientalistentag abzuhalten. Da der nächste Internationale Orientalisten-Kongreß in Rom erst im Jahre 1935 stattfinden soll, schlägt der Vorstand vor, im Laufe dieses Jahres noch einen Deutschen Orientalistentag abzuhalten, und zwar, wenn möglich, in Königsberg, das als Tagungsort schon seit Jahren in Aussicht genommen sei und wohin wir auch jetzt wieder durch ein Schreiben des Herrn Oberbürgermeisters eingeladen sind. — Die Versammlung nimmt davon Kenntnis; der Vorstand wird die weiteren Verhandlungen führen¹⁾.

Der Geschäftsführer, Prof. KAHLE-Bonn, erstattet den Vorstandsbericht (s. Anlage 2).

Herr MÜLLER von der Firma F. A. Brockhaus, Leipzig, legt sodann die Jahresabrechnung vor (s. Anlage 3). Die Abrechnung ist durch die Herren HANS HARRASSOWITZ-Leipzig und Dr. WALTHER WOLF-Leipzig geprüft worden.

Geheimrat LÜDERS weist auf den erheblichen Mitgliederrückgang hin und bittet um intensive Werbetätigkeit für die Gesellschaft.

Der Bibliothekar, Prof. PRINTZ, erstattet den Bibliotheksbericht (s. Anlage 4). Es ist in Aussicht genommen, die Bibliothekszugänge der letzten Jahre durch Manul-Verfahren vervielfältigen zu lassen.

Der Mitgliederbeitrag wird auf Vorschlag des Vorstandes für das kommende Jahr wieder auf *RM* 12.— festgesetzt.

1) Da die Königsberger Kollegen erklärt haben, daß die Abhaltung eines Orientalistentages in Königsberg in diesem Jahre ihrer Ansicht nach nicht mit Erfolg durchführbar sei, hat der Vorstand beschlossen, den Deutschen Orientalistentag in diesem Jahre im Zusammenhang mit dem Deutschen Philologentag abzuhalten, der Ende September in Trier stattfinden soll, und zwar so, daß der Orientalistentag unmittelbar vor oder nach Trier in Bonn in Aussicht genommen wird.



* 2 * Bericht über die Mitgliederversammlung der D. M. G. zu Halle

Geheimrat LÜDERS teilt mit, daß der langjährige Präsident der Gesellschaft, Exzellenz ROSEN, mit Rücksicht auf sein hohes Alter sein Amt niedergelegt habe. Er hebt seine großen Verdienste um die Gesellschaft hervor und betont, daß er sich ihr stets mit großer Hingabe gewidmet und sie immer mit Würde vertreten habe. Als Ausdruck des Dankes habe der Vorstand ihn zum Ehrenmitglied der Gesellschaft ernannt (Beifall). Als Nachfolger schlägt der Vorstand den Gesandten Dr. KURT PRÜFER in Berlin vor. Er wird durch Akklamation gewählt. (Er hat die Wahl angenommen.)

Geh.-R. SCHERMAN-München hat im Zusammenhang mit seinem Rücktritt von seinem Münchener Amte auch sein Amt als Mitglied des Vorstands niedergelegt, und Geh.-R. STEINDORFF-Leipzig mit Rücksicht auf sein Alter gebeten, ihm die Redaktion der Zeitschrift abzunehmen. Beiden Herren dankt Geh.-R. LÜDERS für die wertvollen langjährigen Dienste, die sie der Gesellschaft geleistet haben. — Als Nachfolger für SCHERMAN schlägt der Vorstand vor den stellvertretenden Generaldirektor der Staatlichen Museen in Berlin, Prof. KÜMMEL, durch den ein Vertreter Ostasiens und der nicht eigentlich philologischen Disziplinen in den Vorstand komme, und als Herausgeber der allgemeinen Zeitschrift Prof. KAHLE-Bonn. Beide Herren werden durch Akklamation gewählt.

Prof. TAESCHNER-Münster legt den Transkriptionsvorschlag vor, den die im vorigen Jahre bestellte Transkriptionskommission ausgearbeitet hat. Dieser Vorschlag ist während des Vormittags Gegenstand weiterer Beratungen gewesen, und auf Grund dieser Beratungen wird folgender Antrag gestellt:

Auf Grund der heute vormittag stattgefundenen Vorbesprechung stellt die Transkriptionskommission der D. M. G. an die Mitgliederversammlung den Antrag:

1. sie wolle das von ihr ausgearbeitete Transkriptionssystem für die drei islamischen Hauptliteratursprachen als Grundlage für Verhandlungen über ein internationales Transkriptionssystem genehmigen;

2. sie wolle eine Kommission damit beauftragen, die internationalen Verhandlungen einzuleiten mit dem Ziele, auf dem nächsten Internationalen Orientalisten-Kongreß eine Einigung auf ein international anerkanntes Transkriptionssystem für die islamischen Literatursprachen zu erreichen, und diese Kommission zu diesem Zweck damit beauftragen:

- a) Spezialfachleute heranzuziehen, die das vorliegende System auf weitere Literatursprachen (Hindustani, Afganisch, Malaiisch, Dschagataisch, Berberisch usw.) zu erweitern hätten;

- b) mit führenden ausländischen Orientalisten Fühlung zu nehmen, damit bereits ein gewisser Kreis ausländischer Gelehrter hinter dem Vorschlage steht, wenn er auf dem nächsten internationalen Kongreß vorgelegt wird.

Geheimrat LÜDERS spricht der Kommission den Dank der Gesellschaft für ihre Arbeit aus und schlägt die Annahme des Antrags vor. Prof. KAHLE beantragt, die bisherige Kommission mit der Fortführung der Arbeit zu betrauen. Beide Anträge werden angenommen.

Um 4.10 Uhr wird die Versammlung geschlossen.



Anlage 1.

Teilnehmerliste.

Berlin: W. EILERS, G. KAMPPMEYER, H. LÜDERS, H. H. SCHAEDEER. — **Bonn:** B. BRELOER, W. HEFFENING, P. KAHLE, K. KORN, T. MATSUMOTO. — **Göttingen:** R. HARTMANN. — **Halle:** H. BAUER, C. BOSCH, G. v. GOUTTA, H. KINDERMANN, H. LORENZ, W. PRINTZ, H. SCHMIDT, H. W. SCHOMERUS, T. SPECHT, H. WEHR. — **Hamburg:** R. STROTHMANN. — **Jena:** Frau TROEMER-RUETE. — **Königsberg:** M. NOTH, J. SCHACHT. — **Leipzig:** A. ALT, E. BRÄUNLICH, F. A. BROCKHAUS (vertreten durch Herrn MÜLLER), G. DEETERS, H. W. DUDA, A. FISCHER, R. HEIDENREICH, H. JUNKER, G. STEINDORFF, W. WOLF. — **München:** A. E. MADER, O. PRETZL. — **Münster:** F. TAESCHNER.

Anlage 2.

Bericht des Vorstandes.

Die ZDMG ist im laufenden Jahrgang mit Rücksicht auf die Finanzen etwas dünn geworden. Der Vorstand hat den Wunsch, daß der Umfang nicht unter 20 Bogen im Jahr heruntergehen soll. — Die Zeitschrift für Indologie und Iranistik und die Zeitschrift für Semitistik sind mit Rücksicht auf die Finanzen in ihrem Erscheinen etwas zurückgehalten worden. Die letzten Hefte des 9. Bandes der beiden Zeitschriften sind im Druck und werden demnächst erscheinen. Mit dem Druck der neuen Bände soll dann sofort begonnen werden. Die Redaktion der Zeitschrift für Semitistik übernimmt, dem Beschluß der letzten Mitgliederversammlung entsprechend, mit Beginn des neuen Bandes Geh.-R. C. BROCKELMANN-Breslau.

Von den Abhandlungen ist das große Werk des verstorbenen Ernst Leumann im Druck: Das nordarische (sakische) Lehrgedicht des Buddhismus. Text und Übersetzung von ERNST LEUMANN. Aus dem Nachlaß herausgegeben von MANU LEUMANN. Das 1. Heft ist 1933 erschienen, das 2. Heft ist im Druck und wird bald fertig sein, das 3. (Schluß-) Heft wird dann zugleich die Einleitung enthalten. Das Werk wird gedruckt mit Unterstützung der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft und der Freiburger Wissenschaftlichen Gesellschaft.

Prof. M. LEUMANN charakterisiert die wissenschaftliche Bedeutung des Textes folgendermaßen: 1. Das Werk, obwohl nur zu einem Drittel erhalten, stellt mit seinen noch vorhandenen 2200 meist wohl erhaltenen zweizeiligen Strophen das bei weitem umfanglichste und inhaltlich mannigfaltigste Literaturwerk des Sakischen dar. — 2. Es ist seiner Gestaltung nach ein Originalwerk, nicht, wie fast alle sonst erhaltenen sakischen Texte, eine Übersetzung aus dem Sanskrit. — 3. Für die sakische Metrik, deren Analyse durch ERNST LEUMANN bisher schweren Zweifeln begegnete, bietet die Ausgabe nun das Fundament jeder kritischen Stellungnahme; daher hat der Herausgeber im Apparat des Textes metrische Besonderheiten kurz vermerkt. — 4. Die sorgfältig geregelte Metrik mit



* 4 * Bericht über die Mitgliederversammlung der D. M. G. zu Halle

ihren drei verschiedenen Verszeilen bietet, zumal wir es mit einer zweifellos traditionellen Dichtersprache zu tun haben, wichtige Andeutungen über die Sprache und Sprachgeschichte. — 5. Dem großen Umfang des Textes verdankt man eine starke Erweiterung unserer Kenntnis des bisher bekannten sakischen Wortschatzes, der in einem kurzen Glossar zugänglich gemacht wird. — 6. Inhaltlich gehört das Werk, dessen einzelne Kapitel zum größeren Teil dogmatische, zum kleineren Teil legendarische Stoffe behandeln, natürlich zu der noch vielfach dunklen großen nördlichen Ausbreitung des sog. Mahāyāna-Buddhismus der ersten nachchristlichen Jahrhunderte, die weiter nach China geführt hat. Unter den dogmatischen Kapiteln ist religionsgeschichtlich für die Entfaltung der neuen Lehre am bedeutungsvollsten wohl das XIII. Kapitel, das „Bodhisattva-Gelübde“, das das alte Mönchsgelübde ersetzt; man kennt es freilich ganz neuerdings nun auch in einer Sanskritfassung (die im Anhang in Übersetzung mitgeteilt wird) aus der Bodhisattva-bhūmi.

Also werden in diesem Werk unter den Sprachforschern besonders die Iranisten, unter den Religionshistorikern besonders die Buddhismusforscher viel Neues lernen.

Vorgesehen ist für die Abhandlungen das Werk von K. AHRENS: Mohammed als Religionsstifter, und die große Arbeit über das Rāmāyana durch WALTER RUBEN.

Die Zweigstelle der D. M. G. in Stambul war in ihrem Bestehen gefährdet, da das Preußische Kultusministerium im Juni v. J. uns die Mitteilung machte, daß es die Mittel für die Stelle nicht weiter bewilligen könne. Der Geschäftsführer hat sich darauf an eine große Zahl von Fachgenossen des In- und Auslandes gewendet mit der Bitte, ihm ihre Meinung über die Bedeutung der Zweigstelle und ihren Leiter Prof. RITTER mitzuteilen. Dieser Anregung haben die Fachgenossen in dankenswerter Weise Folge geleistet, und die durch diese Gutachten unterstützten Vorstellungen beim Ministerium hatten die Folge, daß das Ministerium seine Bedenken aufgab und das Auswärtige Amt es übernahm, der D. M. G. in Zukunft die Mittel für die Stelle zur Verfügung zu stellen, in Anerkennung der hohen Wertschätzung, die sich diese Zweigstelle und ihr Leiter bei den Fachgenossen der ganzen Welt erworben hat.

Von der durch Prof. RITTER im Auftrage der Gesellschaft herausgegebenen Bibliotheca Islamica ist im Laufe des Jahres erschienen: der Index zu Aš'arī (Band 1 c), ad-Dānī, Kitāb al-Muqni' (Band 3) und der 5. Band der Chronik des Ibn Ijās (A. H. 922—928) (Band 5 e). Fertig zur Ausgabe ist das von G. BERGSTRÄSSER bearbeitete und auf eigene Kosten gedruckte Kitāb al-Badī' des Ibn Ḥalawaih, eine Sammlung nicht kanonischer Koranlesarten (Band 7), das zusammen mit den beiden Werken von ad-Dānī (Band 2 und 3) geeignet ist, eine neue Epoche in der wissenschaftlichen Erforschung des Koran einzuleiten. — Im Druck befindet sich der 3. Band der Chronik des Ibn Ijās, der die Zeit von 872—906 H. behandelt und den Anschluß bieten wird an die Ḥawādīṭ ed-Duhūr, die von Taḡrī Birdī verfaßte Fortführung der Sulūk des Maqrīzī.



Die von Prof. Fück in Dacca vorbereitete Neuausgabe des Kitāb al-Fihrist macht gute Fortschritte. Die einzelnen Abschnitte des Werkes sollen interessierten Fachgenossen auf Wunsch vor der Drucklegung vorgelegt werden. Es ist zu hoffen, daß mit dem Druck des Werkes bald begonnen werden kann. — Über weitere für die Bibliotheca Islamica in Aussicht genommene Werke sei auf den im vorigen Band (XI) der Zeitschrift veröffentlichten Bericht H. RITTER's verwiesen.

Im Fachausschuß ist der als Präsident des Archäologischen Instituts des Deutschen Reichs gewählte Prof. RODENWALDT durch seinen Nachfolger, Geh.-R. WIEGAND, ersetzt worden und Prof. BERGSTRÄSSER durch den Tod ausgeschieden.

Die Bilanz des Jahres 1932 schließt mit Einnahmen in Höhe von *RM* 21699,51 und Ausgaben im Betrage von *RM* 20426,76 ab.

Es sind dies ungefähr die gleichen Ziffern, die die Bilanz des Jahres 1931 aufwies. Die Ziffer ist aber an sich günstiger, weil das Vorschußkonto auf ca. 3600 *RM* vermindert hat gegen eine Vorschußschuld von 5838 *RM* im Jahre 1931.

Diese Vorschußschuld ist aber durch die Barmittel, die die D. M. G. zur Verfügung hat, ungefähr ausgeglichen, so daß daraus Schwierigkeiten für die Finanzlage der D. M. G. nicht entstehen können.

Der Voranschlag für das Jahr 1933 sieht Einnahmen in Höhe von ca. 19700 *RM* und Ausgaben in Höhe von 18500 *RM* vor, so daß auch in diesem Jahre die Geschäftslage als befriedigend anzusehen ist. Allerdings ist auf eine weitere Minderung des Vorschußkontos hinzuarbeiten.

Der Eingang an Mitgliedsbeiträgen ist zurückgegangen, deshalb muß der Etat der Gesellschaft darauf Rücksicht nehmen. Diese Rücksichtnahme ist teilweise schon dadurch erfolgt, daß wir das Erscheinen unserer Zeitschriften verlangsamen, um erst im Jahre 1934, wenn die Schlußhefte der laufenden Bände der Zeitschriften erscheinen, die Verpflichtungen für die neuen Bände einzugehen.

Der Vorstand hofft, daß die Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft die Fachzeitschriften auch weiterhin unterstützen wird, so daß das Erscheinen dieser Zeitschriften nicht in Frage gestellt wird.

Übersicht über die Einnahmen und Ausgaben der D. M. G. im Jahre 1932

Einnahmen 1932.

Stand vom 31. 12. 1931 (ohne Wertpapiere)	ℳ	ℒ
Mitgliederbeiträge	2959	50
a) rückständige	769.63	
b) für 1932	609.79	
c) für 1933	192.19	
Auslieferung der Publikationen der D. M. G.	7571	61
Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft:	5534	72
a) Druckkostenzuschuß z. Zeitschrift f. Semitistik, Band 9	1800.—	
b) Druckkostenzuschuß z. Zeitschrift f. Indologie, Band 9	1800.—	
Besonderes Konto	412	
Allgem. Deutsche Credit-Anstalt: Zinsen aller Konten	438	50
Verschiedenes	1183	18
ℳ	21699	51

Aktiva.

ℳ	ℒ
Allgem. Deutsche Credit-Anstalt: Laufendes Konto	403
Allgem. Deutsche Credit-Anstalt: Konto „Festes Geld“	20
a) Harrasowitz-Stiftung	2488
b) D. M. G.	488.81
Allgem. Deutsche Credit-Anstalt: Konto „Rosen-Stiftung“	2083
ℳ	4975
ℒ	10

Vermögen am 31. 12. 1932

Bestand am 31. 12. 1932 ℳ 1272.75
Wertpapiere (Kurswert vom 31. 12. 1932) ℳ 2933.63

ℳ 4206.38

* 6 * Übersicht über die Einnahmen und Ausgaben der D. M. G. i. J. 1932.

ℳ

Ansagen 1932.

Herstellungskosten:	ℳ	ℒ
Zeitschr. d. D. M. G.	6678.33	
Zeitschr. f. Semitistik.	175.68	
Zeitschr. f. Indologie	2580.55	
andere Publikationen.	5427.05	
Papieranschaffung für ZDMG.	234.—	
Bibliothek der D. M. G., Halle	15095	61
Mitgliedsbeiträge	837	46
Besonderes Konto	33	60
Allgem. Deutsche Credit-Anstalt: Spesen	401	63
Verschiedenes	13	77
F. A. Brockhaus:	1703	47
Portoauslagen 1932	723.93	
Pauschale f. Versendung d. ZDMG.	500.—	
Provision v. Absatz d. Publikationen d. D. M. G.	1117.29	
Bestand am 31. 12. 1932	2341	22
ℳ	1272	75
ℒ	21699	51

Passiva.

ℳ	ℒ
Vorschuß bei F. A. Brockhaus.	1423
Vorschuß bei dem Auslieferungskonto der Bibliotheca Islamica	2220
Vorschuß bei dem Besonderen Konto	58
Bestand am 31. 12. 1932:	1272
ℳ	4975
ℒ	10

Anlage 4.

Bibliotheksbericht für 1932 und 1933.

Statistik für 1931 : 1932 : 1933. Zuwachs 950 : 1040 : 1025 Nummern mit 1773 : 1308 : 1169 Bänden, 1557 : 1125 : 1189 Zeitschriftenheften. — Leihverkehr 1418 : 1248 : 1069 ausgeführte Bestellungen mit 2714 : 1552 : 1371 Bänden. — Post: Briefe ein: 1459 : 1378 : 1129, aus: 1730 : 1596 : 1265; Pakete ein: 551 : 619 : 527, aus: 474 : 471 : 385. — Benutzer in Halle: 54 : 69 : 60, auswärtige Mitglieder 128 : 134 : 119, Bibliotheken 55 : 57 : 51, sonst 33 : 29 : 17.

Die Ziffern des Geschäftsverkehrs zeigen eine zeitgemäße, leichte Senkung, die als vorübergehend angesprochen werden kann. Im Leihverkehr betrug die Zahl der „nicht vorhandenen“ Werke 1927—32 durchschnittlich 15 % der gesamten Bestellungen; 1933 ist sie leider auf 26 % angestiegen. Der Bücherzuwachs ist infolge der Unzulänglichkeit der Mittel unbefriedigend, aus gleichem Grund konnte ein erheblicher Teil neuer Bücher und Zeitschriftenbände noch nicht gebunden werden, ebendeswegen ist der Zugangsbericht für 1932 und 1933 (rund 1700 Titel) bislang ungedruckt geblieben.

Dank dem Entgegenkommen von Herrn Prof. Dr. G. KAMPPFMEYER gelang es, die „Revue du Monde Musulman“ bis auf wenige Bände zu ergänzen.

Der Bibliothekar wurde in den Berichtsjahren von den Assistenten des Orientalischen Seminars in dankenswerter Weise unterstützt: bis Oktober 1932 von Herrn Dr. KURT LEVY, seitdem von Herrn Dr. HANS KINDERMANN.

Da unsere Bibliothek der Verwaltung der Universitätsbibliothek Halle untersteht, können Bücher im Reichs-Leihverkehr (10 Rpf. für den Band) bezogen werden. Für Mitglieder, die auf schnelle Erledigung ihrer Wünsche Wert legen, empfiehlt es sich aber, unmittelbar bei unserer Bibliothek zu bestellen; Zusendung kostenfrei.

Der gedruckte Katalog der Bibliothek (1900) ist für *RM* 10.— von der Geschäftsstelle in Leipzig zu beziehen. Der Bestand an ausländischen Zeitschriften und Buchreihen aus den Erscheinungsjahren 1914—1924 ist im „Gesamtverzeichnis der ausländischen Zeitschriften“ (GAZ.) aufgeführt. — Durch Erteilung von Auskünften soll die Benutzung der Bibliothek nach Möglichkeit erleichtert werden.

Halle a. S., Friedrichstr. 50 A.

WILHELM PRINTZ

MITGLIEDERNACHRICHTEN.

Neue Mitglieder:

- 2692 Herr Dr. Helmut Arntz, Honnef/Rh., Burg Arntz.
2693 Fräulein Dr. Lea Goldberg, Kaunas (Kowno), Litauen, Kestučio 18/12.
2694 Herr Dr. Leo Pauly, Düsseldorf, Grafenberger Allee 101.
2695 Herr Dr. Wolfgang Eichner, Düren, z. Z. Orientalisches Seminar, Bonn.
2696 Herr Dr. Muhammad Hamidullah, M. A., LL. B., Katalmundi, Hyderabad-Deccan, Indien.
2697 Herr Dr. Bernát Farkas, Bodenbach a. E., Theodor-Körner-Str. 1225.
2698 Fräulein stud. phil. Irmgard Grebe, Bonn, Burgstr. 180.
2699 Fräulein Dr. Kaete Korn, Bonn, Orientalisches Seminar.
2700 Herr stud. theol. Peter Oelkers, Hollenbeck, Harsefeld-Land, Bez. Hamburg.
2701 Herr Maurice Whitehouse Hickin, B. A., Cambridge, St. Catherine's College.
2702 Herr Dr. Anton Pippon, Tokio (Via Siberia), Ushigomeku 59—2 hara-machi, bei Toyoka.
2703 Herr Referendar Dr. phil. Wilhelm Lehmann, Grüne, bei Iserlohn.
2704 Herr cand. phil. Siegfried Schwarz, Bonn, Meckenheimer Allee 45.
2705 Herr Mohammed Mostafa, Lektor, Bonn, Maxstr. 2a.
2706 Herr Dr. Hans Neef, Bonn, Ermekeilstr. 9.
2707 Herr William F. Edgerton, ao. Prof. für Ägyptologie an der Universität Chicago, Oriental Institute, The University of Chicago, Chicago, Ill.
2708 Herr Dr. Walter Meckauer, Breslau, Neudorfstr. 35, z. Z. Ascona, Kant. Tessin/Schweiz, Postfach 41.
2709 Herr Dr. Richard Hauschild, Stud.-Rat., Calbe a. S., Bernburger Str. 24.
2710 Herr Professor Arnald Steiger, Zürich 2, Waffenplatzstr. 68.
2711 Herr Oberstudienrat P. Luckey, Bonn, Simrockstr. 15.
2712 Herr Dr. Kurt Röder, Priv.-Doz., Darmstadt, z. Z. Bonn, Schloßstr. 2 I.
2713 Herr stud. phil. M. Ziegler, Bonn, Oriental. Seminar.
2714 Herr Professor Dr. Vittore Pisani, Rom (34) Via Brescia 25.

An die Stelle eines ordentlichen Mitgliedes ist ab 1933 eingetreten:

- 168 Bibliotheque Publique et Universitaire de Genève, Genf/Schweiz.
169 University Library, Madras, Senate House, Triplicane.

Anschriften-Änderungen:

(Mit der Bitte um Abänderung im Mitglieder-Verzeichnis, Bd. 84, N.F., Bd. 9, H. 1.)

Herr Prof. Dr. Walter Andrae, Direktor bei den Staatl. Museen, Berlin-Lichterfelde I, Kornmesserstr. 16.



- Herr Dr. C. van Arendonk, Leiden (Holland), Nieuwstraat 36.
 Herr Dr. Willy Baruch, Asnières (Seine), 3 rue de Rethondes.
 Herr Dr. Ernst Bergdolt, München 19, Jagdstr. 9 I.
 Herr Dr. Frank R. Blake, 2205 Arden Road Mt. Washington, Baltimore, Maryland, USA.
 Herr José Canedo, Madrid, Torrijos 56 4°.
 Herr J. Cantineau, Chargé de Cours à la Faculté des lettres, 26 bis Boulevard Camille Saint-Saëns, Alger.
 Herr Gottfried Christensen, Referendar, Dortmund, Heiliger Weg 54.
 Herr Prof. Dr. Lorenz Dürr, Freising, Meichelbeckstr. 9.
 Herr Dr. R. Edelmänn, Kopenhagen S., Oliebladsgade 5.
 Herr Prof. N. Fukushima, 33 Hikawacho Akasaka, Tokyo, Japan.
 Herr Prof. Dr. Francis Llewellyn Griffith, „Sandridge“, Boar's Hill, Oxford.
 Herr Prof. Dr. Adolf Grohmann, Leitmeritz, CSR., Theodor-Körner-Str. 11.
 Herr Dr. Karl Hadank, Studienrat i. R., Berlin-Friedrichshagen, Müggelseedamm 229 II.
 Fräulein Prof. Dr. Betty Heimann, London SW 3, Crosby Hall, Cheynewalk.
 Herr Dr. Ferd. Hestermann, Münster i. W., Staufenstr. 28 II.
 Herr Prof. Dr. Adolf Hofmeister, Greifswald, Friedrich-Krüger-Str. 6.
 Herr Prof. Dr. Paul Honigsheim, Köln a. Rh., Auerstr. 4.
 Herr Landgerichtsdirektor Kersting, Berlin-Lichterfelde, Ringstr. 18.
 Herr R. Koritzky, Berlin-Wilmersdorf, Westfälische Str. 61 II.
 Herr Prof. Dr. Fritz Krenkow, Professor in Bonn, z. Z. Cambridge/Engl., 57 de Freville Avenue.
 Herr Dr. Oluf Krückmann, Privatdozent, Jena, Sauckelstr. 16.
 Fräulein Gerda Krüger, Bibliothekarin, Königsberg i. Pr., Staats- und Universitätsbibliothek.
 Herr Prof. Dr. Benno Landsberger, Leipzig C 1, Jacobstr. 6 I.
 Herr Dr. Walter Liebenthal, Berlin-Tempelhof, Kaiser-Korso 71.
 Herr Prof. Dr. Heinrich Loewe, Tel-Aviv, Palästina, Stadtbibliothek.
 Herr Dr. Paira Mall, Freiburg i. Br., Deutsche Bank.
 Herr Prof. Dr. Nicholas N. Martinovitch, New York City, USA., 528 West 152nd Street.
 Herr Dr. Edwin Möhrke, Berlin-Grunewald, Salzbrunner Str. 12 III.
 Herr stud. phil. Hellmut Müller, Berlin-Halensee, Seesenerstr. 74 II.
 Herr Prof. Dr. Otto Neugebauer, Kopenhagen Ø, Blegdamsvej 15, Matematiske Institut.
 Herr Dr. Dietrich Opitz, Berlin-Südende, Lange Str. 3.
 Herr Dr. Hans Priebatsch, Tel-Awiw (Palästina), Bilustr. 12, b. Dr. Löwenstein.
 Herr Dr. Josef Prys, St. Louis b. Basel, 11 rue de Genève.
 Herr Prof. Dr. Hermann Ranke, Heidelberg, Neckarstaden 18.
 Herr Prof. Dr. Hans Reichelt, Graz, Schubertstr. 24.
 Herr Christian Herrnholt Rempis, Tübingen, Gösstr. 31.
 Herr Dr. Erwin Rosenthal, London S. E. 3, 16, Lee Park, Blackheath.



Herr Dr. Walter Ruben, Privatdozent, Nieder-Mumbach, Post Birkenau im Odenwald (Land).

Frau Dozentin Rudzinskaite-Arcimavičiene, Kaunas/Litauen, Universität.

Herr Prof. Dr. Arthur Schaade, Kairo/Ägypten, 2 Shâri Ma'mal al-Sukkar.

Herr Prof. Dr. Isidor Scheftelowitz, Ramsgate (Kent), England, Montefiore College.

Herr Dr. Hans Schlobies, Sanaa (Yemen), Poste restante.

Herr Prof. Dr. Werner Schur, Breslau 16, Parkstr. 25a.

Herr Studienrat Erich Schwab, Hamborn a. Rh., Klosterstr. 11 I.

Herr Prof. Dr. Walter Simon, Bibliotheksrat, Berlin-Grünwald, Kunz-Buntschuh-Str. 13.

Herr Dr. Hans Erich Stier, Berlin W 35, Lützowstr. 67.

Herr Prof. Dr. C. A. Storey, Cambridge (Engl.), 33 Barton Road.

Herr Prof. Dr. Friedrich Stummer, Würzburg, Goethestr. 10 III.

Herr Prof. Ludwig Szamatolski, Studienrat, Lörrach (Baden), Wilhelmstr. 48.

Herr Dr. Harry Torczyner, Prof. a. d. Universität Jerusalem, Rehavia.

Herr stud. phil. et med. Gerhard Türk, Berlin-Charlottenburg 2, Schließfach 29.

Herr Reg.-Med.-Rat a. D. Dr. Adolf Weckerling, Darmstadt, Rheinstr. 41 I.

Herr Prof. Dr. Gotthold Weil, Frankfurt a. M., Westendstr. 23.

Herr Prof. Dr. Friedrich Weller, Leipzig C 1, Stephanstr. 12 II.

Herr Dr. Kurt Wendt, Eberswalde, Marienstr. 3.

Herr Prof. Dr. Moritz Winternitz, Prag XIX, Cechova 15.

Herr Dr. Paul Wittek, Istanbul-Beyoglu, Sira Selvi, Aslanyatagi 13.

Herr Dr. Fritz Wolff, Berlin-Neukölln, Jonasstr. 4 I.

Aus „Semitisches Seminar“ wird „Orientalisches Seminar“ der Universität, Erlangen, Schloß, Z. 38.

Ausgetreten:

(Mit der Bitte um Streichung im Mitglieder-Verzeichnis, Bd. 84, N. F., Bd. 9, H. 1.)

Herr stud. theol. Hans Albin, Erfurt, Auenstr. 29.

Sir Aziz Izzet Pasha, Cairo, 14 Place Daher.

Herr Dr. Leo Baerwald, Rabbiner, München 2 SW, Haydnstr. 10.

Herr Dr. Salomö Birnbaum, Hamburg 13, Dillstr. 19.

Frau Margarete Cahen-Koehler, Charlottenburg 9, Württembergallee 28.

Herr Dr. Heinrich A. Cohn, Rabbiner, Berlin NW 87, Flotowstr. 3.

Herr cand. phil. Peter Fabricius, Greifenberg i. Pomm., Bismarckstr. 17.

Herr Prof. Dr. Richard J. H. Gottheil, Columbia University, New York.

Herr Carlos W. Heiss, Madrid, Avenida Arturo Soria, 485, Villa Luisiana.

Herr Prof. Dr. Eduard Hermann, Göttingen, Goldgraben 10 I.

Herr Karl Koss, Linienschiffskapitän d. R., Graz, Elisabethstr. 24.

Herr Prof. Dr. Karl Fr. Kramer, Freiburg i. Br., Stadtstr. 26 III.

Herr Dr. Ewald Kuhr, Bibliothekar, Eldena über Greifswald, Villenstraße, Villa Ernst.

Herr Kurt Lubasch, Berlin W 15, Xantener Str. 21.

Herr Dr. Ernst Mainz, Hamburg 37, Werder Str. 32.



Herr Rechtsanwalt Dr. Max Marcus, Güstrow/Mecklbg., Domstr. 14.
Herr Dr. Edwin Möhrke, Berlin-Grünwald, Salzbrunner Str. 12 III.
Herr Peter Oelkers, stud. theol., Hollenbeck, Harsfeld-Land, Bez. Hamburg.
Fräulein Franziska Pollak, Wien II, Heinestr. 36/16.
Herr Prof. Dr. Oskar Rescher, Konstantinopel-Galata, Boite 70.
Herr Prof. Dr. Arthur von Rosthorn, Wien III, Arenbergring 9.
Herr Dozent Dr. Gerhard Scholem, Jerusalem, Rehavia B. Ramban Str.
Herr Felix Scholtz, Apotheker, Hamborn a. Rh., Kaiser-Friedrich-Str. 21.
Herr Dr. jur. Walther Schroeder, Konsul, Täbris (Persien).
Herr Prof. Dr. Karl Süßheim, München 2 NW 19, Rütblingstr. 6 III r.
Herr stud. phil. Willy Tonn, Berlin W 30, Motzstr. 56.
Herr Oscar Wassermann, Berlin W 8, Mauerstr. 35.
Herr Dr. Hermann Weller, Studienrat i. R., Tübingen a. N., Waldhäuserstr. 35.
Herr Dr. Alfred Wiener, Syndikus, Berlin-Charlottenburg 5, Riehlstr. 3.
Jüdisch-theologisches Seminar Fraenkel'sche Stiftung, Breslau I, Wallstr. 14.
Universitäts-Bibliothek, Innsbruck.
Nass. Landesbibliothek, Wiesbaden, Rheinstr. 55/57.

Verstorben:

Herr Prof. Dr. Gotthelf Bergsträßer, München 2 NO, Ludwigstr. 22c.
Herr Prof. Dr. Julius von Negelein, Erlangen, Staffelweg 6.
Herr Dr. Felix Perles, Rabbiner und Honorarprofessor, Königsberg i. Pr.,
Vorstadt. Langgasse 46.
Herr Generalkonsul Dr. phil., jur. et rer. pol. Otto Günther von Wesendonk,
Dresden-A., Lessingstr. 7.







K



