

ZEITSCHRIFT

für

Semitistik und verwandte Gebiete

Herausgegeben im Auftrage der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

von

ENNO LITTMANN

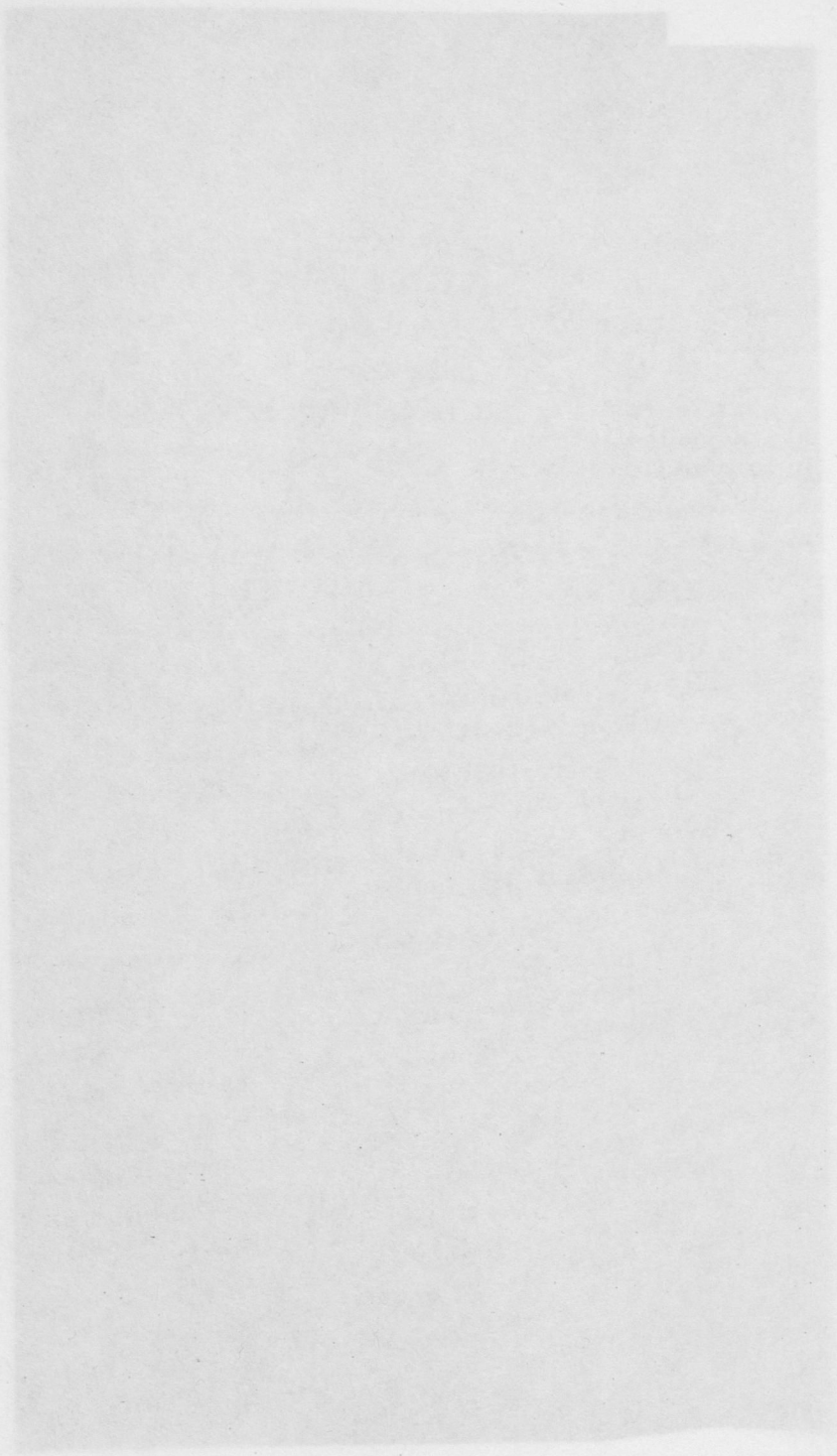
Band 2

Nachdruck mit Genehmigung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

KRAUS REPRINT LIMITED

Norden/Liedtmanen

1967



ZEITSCHRIFT

Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete
für

Semitistik und verwandte Gebiete

Herausgegeben im Auftrage der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

von

ENNO LITTMANN

Band 2

Nachdruck mit Genehmigung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

KRAUS REPRINT LIMITED

Nendeln/Liechtenstein

1967



ZEITSCHRIFT

für

Semiotik und verwandte Gebiete

*

Herausgegeben im Auftrage der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

von

ENNO LITTMANN

*

Band 2

Nachdruck mit Genehmigung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

KEAUS REPRINT LIMITED

Printed in Germany
Lessingdruckerei Wiesbaden

INHALT

des zweiten Bandes der

Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete

	Seite
Zum Phönizisch-Punischen. Von JOHANNES FRIEDRICH	1
Zu phönizischen Inschriften. Von FR. PRAETORIUS	11
Noch einige Zurufe an Tiere. Von FR. SCHULTHESS †	14
Miszellen. Von FR. SCHULTHESS †	19
Neuarabisches aus Hama. Von ENNO LITTMANN	20
Die Nachwirkung der Schatzhöhle. Von ALBRECHT GÖTZE	51
Parerga. Von TH. NÖLDEKE	95
Amra'alqais und Imra'alqais. Von ENNO LITTMANN	99
Anzeigen: P. SCHWARZ, Escorial-Studien zur arabischen Literatur- und Sprachkunde. I. Von TH. NÖLDEKE	101
Fritz Krenkow, Diwans des poètes Amrou ibn Kolthoum et Harith ibn Hillizah. Von TH. NÖLDEKE	108
Die Sarkophaginschrift von Gizeh. Von N. RHODOKANAKIS	113
Über die aramäischen und arabischen Passivperfekta. Von FR. PRAE- TORIUS	134
Zu einigen altsüdarabischen Wörtern. Von FR. PRAETORIUS	142
Der Micha-Schluß. Zur Einführung in die literaturgeschichtliche Arbeit am Alten Testament. Von HERMANN GUNKEL	145
Verschiedenes. Von MARK LIDZBARSKI	179
Die Quellen von Jäqūt's Iršād. Von G. BERGSTRÄSSER	184
Über das präfigierte und infigierte 'ain im Arabischen. Von J.-J. HESS	219
Das Problem der Entstehung des osmanischen Reiches. Von FRIED- RICH GIESE	246
Zum wechselnden Rhythmus in der hebräischen Poesie. Von ENNO LITTMANN	272
'Ain und die emphatischen Laute. Von ENNO LITTMANN	274
Anzeigen: OTTO EISSFELDT, Hexateuch-Synopse, Die Erzäh- lung der fünf Bücher Mose und des Buches Josua mit dem Anfange des Richterbuches in ihre vier Quellen zerlegt und in deutscher Übersetzung dargeboten samt einer in Einleitung und Anmerkungen gegebenen Begründung. Von J. MEINHOLD	276
Abbé HENRI PÉRENNES, Docteur en Théologie, Docteur en Philosophie de l'Académie de Saint Thomas, Professeur d'Écriture Sainte au Séminaire de Quimper, Les Psaumes, traduits et commentés, avec préface du R. Père Condamin. Von OTTO EISSFELDT	282
Dr. phil. ERICH BRÄUNLICH, Bistām ibn Qais, ein vorislamischer Beduinenfürst und Held. Von H. RECKENDORF	284
Hermann Reckendorf †. Von ENNO LITTMANN	287



Zum Phönizisch-Punischen.

Von Johannes Friedrich.

1. Zu Larnax Lapithu 2, Zelle 2.

In Z. 2 der großen phönizischen Inschrift von Larnax Lapithu¹⁾ zerlegt CLERMONT-GANNEAU, *Études d'archéologie orientale*, tome 2²⁾, S. 160 die Buchstabengruppe **הסמל זמ שאנך** folgendermaßen: **הסמל זמ** **שאנך** = „cette statue-ci est la mienne, (de) moi...“ **זמ** setzt er gleich sonstigem phönizischen **ז** oder (bei Jehaumilk) **זן**, und **שאנך** für **שני** soll „mein“ bedeuten, also dem späthebr. **שני**, aram. **שני** entsprechen. Nun ist allerdings die Sprache unserer Inschrift vom Aramäischen beeinflusst, wie das aramäische **שני** = **שני** Z. 9¹⁰ und **שני** „mein“ Z. 9 u. 10 zeigen. Aber eben dieses **שני** spricht gegen CLERMONT-GANNEAU's Deutung, denn es wäre auffällig, wenn der Schreiber des Textes diesen Ausdruck nicht auch in Z. 2 gebraucht haben sollte, ganz zu schweigen davon, daß **ש** mit dem Suffix **-י** ein unerhörter Barbarismus¹⁵ wäre. Doch scheint sich auch LIDZBARSKI nach anfänglichem Zweifel (DLZ 1897, Sp. 1413) dieser Ansicht angeschlossen zu haben (*Kanaanäische Inschriften* zu Nr. 36).

Ich möchte **ש** für das gewöhnliche Relativ halten, wofür sonst meist **שני** steht³⁾, und übersetzen: „Dieses Bild <ist das>, was ich, Jatanba'l..., [was ich] mir errichtet habe...“. Das Relativ wird also zunächst unmittelbar hinter sein Demonstrativ gesetzt und nach der langen Ahnenreihe des Stifters noch einmal aufgenommen, eine in der Vulgärsprache nicht ungewöhnliche Ausdrucksweise.²⁵

1) LIDZBARSKI, N. E., S. 422, Nr. 2.

2) *Bibliothèque de l'école des hautes études*, fasc. 113. Paris 1896.

3) **ש** z. B. CIS I 144 **שדא בשרדן** „der aus Sardinien ist“.

Vielleicht ist aber die Lesung überhaupt anzuzweifeln. Auf der Tafel zu BERGER, *Rev. d'ass.* 3, S. 69 ff. ist die betreffende Stelle, bei CLERMONT-GANNEAU, *Album d'antiquités orientales* pl. 43 der ganze Text unleserlich, so daß ich mir
 5 über die Lesung kein Urteil erlauben kann. Könnte man aber zwischen י und ש statt des ם ein nicht sehr verschieden davor gestaltetes ם lesen, so wären sofort zwei Schwierigkeiten beseitigt. Wir hätten dann zu trennen: םש םש םש, das auffällige Demonstrativ ם wäre beseitigt und das un-
 10 gewöhnliche Relativ ש durch שש ersetzt. Die Übersetzung bliebe, wie ich sie oben gegeben habe.

2. Zur Entwicklung der dentalen Spiranten $\bar{p}$, $\bar{d}$ und $\bar{h}$ im Phönizischen und zum Verwandtschaftsverhältnis des Phönizischen und Hebräischen.

- 15 Bei BAUER-LEANDER, *Histor. Gramm. der hebr. Sprache* § 2 g' wird angenommen, die ursemitischen Spiranten $\bar{p}$, $\bar{d}$ und $\bar{h}$ seien im Phönizischen bis in die griechische Zeit erhalten geblieben. Die Verfasser schließen das für $\bar{p}$ aus der griechischen Wiedergabe von צר (< * $\bar{p}urru$) durch Τύρος
 20 (während צדן mit altem $\bar{s}$ als Σιδών erscheint, vgl. auch BROCKELMANN, *Kurze vgl. Gr.*, § 14 e, α, Anm.), für $\bar{p}$ aus Plutarchs Angabe (Sulla, Kap. 17), daß θάρα οἱ Φολνίκες τὴν βοὸν καλοῦσι, womit nur $\bar{p}or$ gemeint sein könne, für $\bar{d}$ endlich aus Analogie nach den beiden ersten Lauten. Dann hätten
 25 also die Phönizier jahrhundertlang diese Spiranten $\bar{p}$, $\bar{p}$, $\bar{d}$ ungenau durch die Zischlaute צ, ש, ז wiedergegeben (sie hätten צר * $\bar{p}ur(r)$ gesprochen, שלש „drei“ etwa * $\bar{p}al\bar{o}\bar{p}$, זבח „er opferte“ * $\bar{d}abab$), ohne je wie etwa die Araber das Bedürfnis zu empfinden, durch diakritische Zeichen die genaueren Unter-
 30 schiede anzudeuten. Und wie soll man eine Schreibung wie סכר „sich erinnern“ aus einem älteren phöniz. $\bar{d}kr$ erklären? Nur von einer phöniz. Wurzel $\bar{z}kr$ aus ist verständlich, daß zunächst in Formen wie יזכר * > יסכר das stimmhafte $\bar{z}$ sich dem stimmlosen $\bar{k}$ zum ebenfalls stimmlosen $\bar{s}$ anglich¹). Und endlich

1) $\bar{d}$ hätte nur zu $\bar{p}$ werden können, was wohl kaum durch ם ausgedrückt worden wäre.

müßte man dann annehmen, daß lateinisch-griechische Umschreibungen wie *Sicharbas* (SERVIUS zu Verg. Aen. I 343) = זכרבעל, Ἀσάραη = עשרתר < **aptartu* (vgl. süd-arab. *ʿptr*), *salus* (Augustin. expos. epist. ad Roman. VII 3) = שלש „drei“ usw. die Spiranten *p* und *d* ungenau durch *s* wiedergeben, während in gleichalterigen Texten die gleichartigen germanischen Spiranten *p* und *d* durch *th* oder *t* und *d* ausgedrückt werden¹⁾.

Vor allem aber scheitert die Annahme von BAUER und LEANDER daran, daß sie für *θώρ* bereits im Altertum die neugriechische Aussprache des *θ* als *p* voraussetzt, was aber nur bedingt richtig ist. Nehmen wir an, Plutarch hätte die Bemerkung zu *θώρ* aus einem Werke seiner eigenen Zeit (etwa 50–130 n. Chr.) geschöpft, so könnte zur Not eine Aussprache *pōr* gemeint sein, denn *θ* wurde im 2. Jahrh. n. Chr. schon in manchen Gegenden spirantisch gesprochen, während anderwärts noch die alte Aussprache als *t + h* erhalten war²⁾. Aber das Phönizische war damals sicher schon vom Aramäischen verdrängt, es könnte sich also nur um ein aramäisches Wort handeln. Plutarch könnte die Bemerkung aber auch aus dem Werke eines Zeitgenossen Sullas, also des 1. Jahrh. vor Chr., entnommen haben. Damals mochte das Phönizische vielleicht noch in kümmerlichen Resten neben dem Aramäischen leben, aber das griechische *θ* hatte damals im Attischen wie in der *Κοινή* sicher noch den Lautwert *t + h*. *θώρ* konnte damals also nur ein semitisches **thōr* ausdrücken, eine solche Aussprache weist aber wieder aufs Aramäische hin³⁾. *θώρ* dürfte also ein aramäisches דור darstellen, wie man es schon zu Sullas Zeit an der phönizischen Küste sprach. Plutarchs Gewährsmann, der vom Semitischen vielleicht gar nichts verstand, hat das fremde

1) In Namen wie *Theudericus* = *þiudariks*, *Fridericus* = *Friduriks*. Vgl. SCHÖNFELD, *Wörterbuch der altgerman. Personen- u. Völkernamen*. Heidelberg 1911, S. XXIf.

2) BRUGMANN-THUMB, *Griech. Gramm.*⁴, S. 124.

3) Für die regelmäßige Wiedergabe von semit. *ṭ*, *ḏ*, *ḏ* durch *θ*, *φ*, *χ* (τ u. κ stellen nur *ṭ* u. *ḏ* dar) enthalten die griechischen Inschriften Syriens zahlreiche Belege, vgl. das Wörterverzeichnis in LIDZBARSKI's N. E., S. 204 ff.

Wort wohl nur deshalb für phönizisch gehalten, weil er es in Phönizien gehört hatte (als geographischer Begriff blieb der Name auch nach dem Aussterben der Sprache erhalten).

Muß so der eine von BAUER-LEANDER's Belegen aus-
 5 scheiden, so hat es mit dem zweiten freilich eine andere Bewandnis. Der Unterschied im Anlaute bei *Τύρος: Σιδών* scheint mir allerdings den alten Unterschied *ḥ: ʃ* widerzuspiegeln. Aber die Namen der beiden phönizischen Handelsstädte Tyrus und Sidon mögen die Griechen schon in uralter
 10 Zeit, etwa durch Vermittelung der Kreter, kennen gelernt haben. Das könnte recht wohl schon bald nach der Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr. geschehen sein, zu einer Zeit, wo das Kanaanäische in *𐤕𐤕* und *𐤕𐤕* wohl noch verschiedene Anfangskonsonanten sprach. Wenn die Amarna-Briefe ohne
 15 Unterschied des Anlauts *Ṣi-du-un-ni* und *Ṣu-ur-ri* und die ägyptischen Quellen ebenso *ḏdn* und *ḏr* schreiben, so beruht das nur auf Unvollkommenheit der Schrift¹⁾. Das Griechische hat nun die einmal übernommene altertümliche Lautform weiter erhalten, als man in Phönizien selbst schon längst
 20 *ḥ* und *ʃ* hatte in *ʃ* zusammenfallen lassen, ebenso wie z. B. das Litauische und Finnische uralte germanische Lehnwörter in urgermanischer Lautform bis heute bewahrt haben.

Ich sehe somit keinen Grund, mit BAUER-LEANDER von der bisherigen Auffassung abzuweichen, daß das Phönizische
 25 gleich dem Hebräischen die ursemitischen dentalen Spiranten *ḥ, ḥ, ʃ* zu den Zischlauten *ʕ, ʕ* und *ʔ* verschoben hat und daß nur die Verschiedenheit des Anlauts in griech. *Σιδών* und *Τύρος* einen uralten Reflex der ursprünglichen Lautform widerspiegelt.

30 Wie ich anschließend bemerken möchte, scheinen mir auch die sonstigen Unterschiede zwischen Hebräisch und

1) Die ägyptische Schrift kann zwar nicht altsemitisches *ḥ* von *ʃ*, wohl aber altes *ḥ* (äg. *ḥ* geschrieben) von altem *ʃ* (äg. *ʃ* geschrieben) scheiden (letztere beide sind im Kanaanäischen später in *ʃ* zusammengefallen): *rš* „Kopf“ = *𐤕𐤕* < **raʕu*, aber *ʕrt* = *𐤕𐤕* < **ʕrtu*. Vgl. BURCHARDT, *Die altkanaanäischen Fremdwörter u. Eigennamen im Ägyptischen*, § 107, Anm. 2 u. 112.

Phönizisch nicht „so tiefgreifend, daß sie eine Sprachgemeinschaft ausschlossen“ (B.-L., § 2 j'). Wenn der Phönizier פָּעַל und כָּן für hebr. עָשָׂה und הָיָה sprach, so möchte ich diesen Unterschied mit dem von zwei deutschen Mundarten vergleichen, deren eine etwa *tun*, *Fuß*, *Spatz* sagt, während die andere dafür *machen*, *Bein*, *Sperling* gebraucht. Eine Verständigung ist trotzdem sehr wohl möglich. Mit dem Verluste des *waw consecutivum* sei etwa der Verlust des Präteritums in süddeutschen Mundarten verglichen, wo das norddeutsche *ich ging*, *ich nahm* ersetzt ist durch *ich bin gegangen*, *ich habe genommen*, ohne daß die norddeutschen Formen deshalb dem Süddeutschen unverständlich wären. Wenn andererseits beide Sprachen, besonders in der Verbal-flexion, fast ganz übereinstimmen¹⁾, so kann der Unterschied zwischen Phönizisch und Hebräisch (um wieder einen Vergleich aus dem Germanischen zu bringen) kaum den zwischen Hochdeutsch und Holländisch erreicht haben. Die nahe Verwandtschaft noch zwischen Punisch und Hebräisch ist ja auch Hieronymus²⁾ und besonders Augustin³⁾ wohl bekannt.

3. Das punische Pronominal-Suffix der 3. Pers. Sing. Mask. und Fem. am Nomen.

LIDZBARSKI spricht *Ephem. f. semit. Epigr.* II, S. 10 die Ansicht aus, das Pronominalsuffix der 3. Sing. Mask. (geschrieben $\aleph$) sei im Punischen wie im Hebräischen δ gesprochen worden. Diese Annahme wird m. E. durch einige punische Personennamen in lateinischer Umschrift gestützt, die dieses Suffix enthalten⁴⁾.

1) Vielleicht die einzige Abweichung bildet das phöniz. Iph'il für hebr. Hiph'il. Daß die Pi'-elformen dem Hebräischen entsprechend vokalisiert waren (nicht wie im Arabischen oder Aramäischen) zeigen Namen wie *Bal-σλληλ* und neupunische Schreibungen wie *חירש* Eph. III, S. 288, Z. 6 für *חירש* „er erneuerte“ (hebr. *חִירַשׁ*).

2) Quaest. in Gen. 36, 34. Komm. in Jes. c. 7. Jer. c. 25.

3) Locut. I 24. Quaest. in Judic. 7. In Joann. evang. tract. 15 usw.

4) Wie das entsprechende phönizische Suffix (geschrieben $\aleph$) zu sprechen ist, bleibt unklar. Einen erstarrten Rest des alten δ enthält auch der phönizische Name *Ἰθώβαλος* Jos. Arch. VIII 18, 1 ff. =

In erster Linie ist hier der häufige Männername *Namphamo* = נַעֲמַפְעָמָא zu erwähnen, der nach Augustin¹⁾ bedeutet: „gut (glücklich) ist sein Fuß“²⁾.

Ich muß auf den Namen, der zweifellos am Ende das Suffix der 3. Sing. Mask.³⁾ enthält, etwas genauer eingehen; deshalb stelle ich zunächst die überlieferten Formen zusammen:

1. In punischer Schreibung:

נַעֲמַפְעָמָא mit der lateinischen Umschreibung *Namfamo*, *Eph.* II, S. 171 f., Z. 24 f. נַעֲמַפְעָמָא Np. 87, 4.

10 2. In lateinischer Schreibung:

Namphamo, CIL VIII 321. 642. 688. 826. 2954. 3906. 4607. 4860. 5552. 5823. 5962. 6639. 7077. 9061. 9102. 9429. 9937. 10595. 10832. 12377. 14670. 15225. (15346). 16986. 17148. 19039. (20799). Com.⁴⁾ 1890, S. 473, Nr. 70. 1897, S. 400, 15 Nr. 122. 1899, S. 210, Nr. 57 u. 58. *École française de Rome*, *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 13 (1893), S. 449, Nr. 59. *Nampamo*, CIL VIII 5636. 6788. 7813. 9120. 14418. 14636. 15599. 15794. (16264). 17092. 17798. 19576. (Com. 1891, S. 515, Nr. 38).

20 *Namfamo*, *Eph.* II, S. 171 f. (s. o.). CIL VIII 8395. 9106. 15712. XIV 1189.

Namephamo, CIL VIII 9146.

Namefamo, CIL VIII 9111.

Unvollständig ist *Namfam* CIL VIII 20513, verderbt 25 *Namfami* Com. 1900, S. 520, Nr. 7.

Zunächst fragt es sich, wie der erste Bestandteil des Namens נַעֲמַ aufzufassen ist. Eine Verbalform, etwa das

Tu-ba-'lu Sanher. Tayl. II Z. 44 ff. (in hebr. Schreibweise תִּבְעַל אִלָּא* „mit ihm ist Ba'al“). — Vielleicht sprach auch Jehaumilk das Suffix noch -ō, da er es als וֹרֵעִי schreibt: Z. 15.

1) Epist. 17, 2: *Namphamo* quid aliud significat quam *boni pedis hominem*, id est cuius adventus adferat aliquid felicitatis.

2) bezw. (als Relativsatz ohne Relativpartikel): „einer dessen Fuß glücklich ist“. Genaueres unten.

3) Das -ō darf man wohl wie im Hebräischen [und Äthiopischen — *Red.*] auf *-ahu zurückführen. Die Schreibung als נ könnte vielleicht eine Zwischenstufe *-a'u darstellen.

4) = *Bulletin archéologique du comité des travaux historiques et scientifiques*.

Perfekt eines intransitiven נָעַם* „gut (glücklich) sein“ (wie hebr. נָעַם, arab. *na'ima*), kann es wegen der Nebenform נְעֻמַּת־פְּעֻמָּא nicht sein; denn dann würde das Femininum (ein solches ist doch sicher נְעֻמַּת) nicht auf ת endigen, sondern in der Schrift nicht vom Maskulinum zu scheiden sein¹⁾. Das Femininum נְעֻמַּת, und dann natürlich auch das Maskulinum נָעַם, kann also nur als Nomen aufzufassen sein. נְעֻמַּת(ר)־פְּעֻמָּא ist also ein Nominalsatz, in dem das Subjekt פְּעֻמָּא gegen den gewöhnlichen Gebrauch hinter dem Prädikate נָעַם (נְעֻמַּת) steht. Diese Wortstellung ist aber schon im gewöhnlichen Nominalsatze möglich (BROCKELMANN, *Grundriß der vgl. Gramm.*, Bd. 2, S. 93 ff.) und in Namensformen noch weniger bedenklich, vgl. Ἰθώβαλος „mit ihm ist Baal“, oben S. 5, Anm. 4, hebr. אֱלֹהֵי יְהוָה „mein Gott ist Jahwe“, altbab. *Ana-Aia-uznī* „auf Aia ist mein Ohr <gerichtet>“.

Nach der lateinischen Umschrift dürften נָעַם und פְּעֻמָּא beide nach der Form *qatl* gebildet sein, so daß *Namphamo* wohl ein punisches **na'mpa'mō* darstellt²⁾. Weiter erhebt sich die Frage, ob נָעַם Adjektiv oder Substantiv ist³⁾. Adjektive der Form *qatl* besitzt das Arabische (BROCKELMANN, *Grundr.*, Bd. 1, S. 339), im Kanaanäischen dagegen sind sie, soweit sich nach dem Hebräischen urteilen läßt, kaum nachzuweisen. Ferner müßte bei der Auffassung von נָעַם als Adjektiv der Wechsel von נָעַם und נְעֻמַּת so erklärt werden, daß פְּעֻמָּא sowohl Mask. als Fem. (letzteres wie im Hebräischen) sein konnte. Ich möchte daher נָעַם als Substantiv „Heil, Glück“ ansehen und נְעֻמַּת־פְּעֻמָּא übersetzen: „Glück ist (bedeutet) sein Fuß“.

1) z. B. נָדַר als Fem. „sie gelobte“ CIS I 302. 307 usw.

2) Daß die Segolatform *qatl* im Punischen, anders als im Hebräischen, unverändert blieb, zeigt der Pflanzennamen *αλσων αλφ* = *βούγλωσσον* Diosc. IV 126, der wohl in **λασων αλφ* „Rinderzunge“ (= hebr. לֶשׁוֹן אֶלֶף) zu verbessern ist (AA in AA verschrieben).

3) Außerhalb der Namensformen faßt LIDZBARSKI, N. E., S. 324 נָעַם als Subst. = hebr. נֶעֱמָ (,Annehmlichkeit, Heil, Glück“) an den Stellen CIS I 1, 8. Mas. 6. Larn. Lap. 2, 15, als Adjektiv „gut, glücklich“ (= hebr. נָעִים) CIS I 7, 6 (63, 6). 95, 5. Larn. Lap. 2, 1. Np. 61, 3. Da man aber an den letzteren Stellen auch mit der Auffassung als Substantiv auskommt (נָעַם „Name des Heils“, נָעַם „Glückstern“) scheint mir ein Adjektiv נָעַם überhaupt nicht gesichert.

Neben dem maskulinischen נַעַם stand nun ein Femininum נַעֲמָה gleicher Bedeutung, wie im Hebräischen neben עֲזָרָה „Hilfe“, neben רָשָׁע „Frevel“, neben חֹק „Gesetz“, חֶקֶד usw. Auch נַעֲמַת-פֶּעֶמָה heißt also „Glück bedeutet
 5 sein Fuß“.

Auf die lautlichen Schwankungen zwischen *Namphamo*, *Nampamo*, *Nanfamo* kann ich hier nicht eingehen, nur soviel sei bemerkt, daß ich in dem ein paarmal belegten *Namephamo*, *Nomefamo* die Wiedergabe von נַעֲמַת-פֶּעֶמָה vermuten
 10 möchte. נ wäre dann in der Aussprache geschwunden bezw. dem folgenden פ assimiliert, und der Vokal davor, der im Hebräischen a sein würde, erschiene als e.

Nun finden wir auf lateinischen Inschriften Nordafrikas auch ziemlich oft einen Frauennamen *Namphame*, der zweifellos
 15 ganz entsprechend das Suffix der 3. Sing. Fem. enthält¹⁾.

In punischer Schreibung begegnet nur einmal נַעֲמַפֶּעֶמָה, CIS I 2063, 2, wohl nur unvollkommene Schreibung von נַעֲמַפֶּעֶמָה*²⁾.

Auf lateinischen Inschriften erscheinen:

20 *Namphame*, CIL VIII 1618. 11696. 14644. 14708. 15748. 17299. Com. 1912, S. 371, Nr. 36.

Nampame, CIL VIII 1529. 5169. 8232. 10563. (16988).

Unvollständig ist *Nampam* [CIL VIII 15298. 19714. Com. 1890, S. 470, Nr. 43. Das einmalige Maskulinum
 25 *Nampame*, CIL VIII 19319 ist wohl nur ein Versehen für *Nampamo*.

Wie das Femininsuffix zu der Aussprache e kommt, bleibt mir unklar, doch sei darauf hingewiesen, daß auch in *Namephamo*, sowie dem unten zu erwähnenden *Giddensame* punisches
 30 e einem hebräischen a zu entsprechen scheint.

Wir besitzen in Umschrift noch ein paar Namen mit dem Femininsuffix -e, zunächst den Frauennamen *Namgidde* נַעֲמִידָה, der etwa bedeutet: „ihr Geschick ist Glück“.

1) Der Name bedeutet also: „Glück bedeutet ihr Fuß“.

2) Auch das Femininum-Suffix der 3. Sing. wird נ geschrieben, z. B. קִלָּה „ihre Stimme“ CIS I 1885.

Die Belege sind:

1. punisch: נַעַמְגִידָא, CIS I 717, s. 1520, s.
2. lateinisch: *Namgidde*, CIL VIII 6529. 17659. Com. 1899, S. 175, Nr. 13.
- Namgedde*, CIL VIII 4906. 4907. 9199. 10684. 11836. 12324.
- Namgide*, CIL VIII 15794.
- Namgede*, Com. 1898, S. 209, Nr. 22.

Auch hier muß ich die Schwankungen der Schreibweise unberücksichtigt lassen. In *Nagede*, CIL VIII 20556 ist der schwach artikulierte Nasal *m* in der Schrift unterdrückt. Verderbt sind *Namgidi*, CIL VIII 15785; *Namgibe*, Com. 1894, S. 375, Nr. 1, sowie der Dativ *Mangeddeni*, CIL VIII 18677 (= 10785). Ein Versehen dürfte auch hier das einmalige Maskulinum *Namgidenis* (Gen.), CIL VIII 15794 sein. ¹⁵

Vielleicht stand auch hier neben dem Femininum auf *-e* ein Maskulinum auf *-o*. Das kleine Bruchstück Com. 1911, S. CCVII(b) bietet aber nur die Buchstaben *Namgidoi* (*i* am Schlusse unsicher), und ich möchte aus dem zusammenhangslosen Stückchen keine Schlüsse ziehen. ²⁰

Neben נַעַמְגִידָא erscheint in punischen Inschriften mit umgekehrter Stellung der Satzglieder גִּדְנַעַם, CIS I 383, i. 2155, ^{2f.}, auch mit Unterdrückung des stummen ע גִּדְנַם, CIS I 759, ^{2.} 902, ^{3.} 1949, ^{3.} und noch häufiger mit dem femininischen נַעַמַת zusammengesetzt גִּדְנַעַמַת, CIS I 378, ^{2f.} 1043, ^{3.} (1173, ^{3.}) (1210, ^{2f.}) 2073, ^{4f.} 2169, ^{2f.} (2923, ^{3.}) (2957, ^{3f.}). Da die letztgenannte Form in PLAUTUS' *Poenulus* als *Giddene* ¹⁾ (Varianten *Giddenime*, *Giddenine* u. ä.) erscheint, so möchte ich גִּדְנַעַם und גִּדְנַעַמַת nicht als Genetivverbindungen ansehen, auch scheint mir eine Bedeutung „Geschick des Heils“ ³⁰ (ohne Beziehung auf den Träger des Namens) nicht recht einleuchtend. Vielleicht ist גִּדְנַעַם, גִּדְנַעַמַת ebenfalls ein Name in Satzform und bis auf die umgekehrte Wortstellung mit נַעַמְגִידָא völlig identisch. Nur wird das Suffix א im Wort-

1) Hier scheint das *a* des Stammes *na'm* an die umgebenden *e*-Laute assimiliert.

innern umgeschrieben sein, und ich möchte גדר(א)נעם* gleichfalls übersetzen „ihr Geschick ist Glück“¹⁾.

Schließlich vermute ich das Maskulinsuffix -ō noch in dem auf lateinischen Inschriften mehrmals überlieferten Männernamen *Annobal*, CIL V 4029. VIII 9429. CR.²⁾ 1897, S. 146 ff. Kol. I, Z. 31. Com. 1898, S. 214, Nr. 45. CARTON, *Découvertes en Tunisie*, Paris 1895, S. 31, Nr. 28, wozu wohl auch *Anobal*, Com. 1899, S. 177, Nr. 33 zu stellen ist. Ich möchte *An(n)obal* für die volkstümliche Aussprache eines, allerdings nicht belegten, **Hannobal* halten³⁾, auch die Namen *Hannibal*, *Hanno*, *Hamilcar* werden ja oft genug ohne *H* geschrieben. **Hannobal* wäre in hebräischer Schreibweise חַנְנִיבַעַל* „seine Gnade ist Baal“, die punische Schreibung wäre חנאבעל* (wie חנאמלך, CIS I 1102 „seine Gnade ist Milk“) oder mit Unterdrückung⁴⁾ des Suffixes א in der Schrift חנבעל.

Darnach läßt sich nun auch der bekannte Name *Hannibal*, den man meist als Genetivverbindung mit Hilfsvokal i („Gnade des Baal“) auffaßt, als Nominalsatz deuten חַנְנִיבַעַל „meine Gnade ist Baal“. Das Verhältnis von *Hannibal*: **Hannobal* entspräche dann dem von *Itibal*, Com. 1901, S. 113 („mit mir ist Baal“): Ἰθαβάλος (oben S. 5, Anm. 4, „mit ihm ist Baal“).

1) Auch den männlichen Namen פסנעם CIS I 226, 2f. möchte ich als פסנ(א)-נעם* „sein Los ist Glück“ deuten. Dagegen sind wohl Genetivverbindungen die phönizischen Frauennamen בתנעם „Tochter des Glücks, Glückskind“ CIS I 69, 1 und נעממלכר für נעממלכר* „Huld der Göttin Milkat“ CIS I 41, 2 und der ebenfalls phönizische Männername נעמאל „Huld Gottes, Gotthold“ (Siegel). [Vgl. auch die Tigrē-Namen *Gad-bū* „er hat Glück“, *Gad-lā* „sie hat Glück“, LITTMANN, *Publ. Princ. Exped. to Abyssinia* II, S. 172, 188. — Red.]

2) = *Académie des inscriptions et belles-lettres. — Comptes rendus des séances.*

3) Das einmalige *Anobal* könnte freilich auch = ענ(ה)בעל* „Baal hat erhört“ sein, aber dazu paßt das mehrmalige *Annobal* (mit *nn*) nicht.

4) Unter der Schreibung חנבעל, die wir *Hannibal* zu lesen pflegen, dürfte sich gelegentlich ein *Hannobal* verbergen. Vgl. noch mit umgekehrter Wortstellung das häufige בעלחנא „Baal ist seine Gnade. [Zu den Suffixen -ō masc., -ē fem. vgl. die Harari-Suffixe -zō masc., -zē fem. — Red.]

Zu phönizischen Inschriften.

Von Fr. Praetorius.

In ZDMG. 72, S. 285 hatte ich die Vermutung ausgesprochen, daß die weibliche Form des Zahlwortes für Zwei im Karthagischen geschwunden sei. Eine Bestätigung dieser Vermutung bringt die im *Journ. asiat.* von 1916, Bd. 7, S. 99 mitgeteilte neupunische Inschrift, in der es heißt: **בן שנת שנם** 5 „zwei Jahre alt“.

Eine in dem (mir unzugänglichen) *Répert. d'épigr. sémit.* unter Nr. 1535 mitgeteilte neupunische Inschrift wird von CHABOT im *Journ. asiat.* von 1917, Bd. 10, S. 21 besprochen. Mit Unrecht hat CHABOT gegen die Schlußworte Bedenken: 10 **ועוא שענת מספר שעת**. Sie bedeuten m. E. „und er lebte (nur) wenige Jahre“. Es wird appositionell zu konstruieren sein: **ועוא שנת מספר שנת** (vgl. Num. 9, 20 **ועוא שנת מספר שנת**).

Ebenda S. 23 wird eine neupunische Inschrift mitgeteilt, die mit einer bisher unbekannten Formel endet: **ועוא למדאהשתכיא** 15 Alle Buchstaben seien sicher, mit Ausnahme des **ד**, für welches auch **ר** gelesen werden könne. So sehr die Buchstabengruppe **... שת** an das am Ende der Grabschriften gewöhnliche Wort für Jahr erinnert, so ist es doch unmöglich, die dazu gehörigen Jahreszahlen aus den Buchstaben der Inschrift heraus- 20 zulesen. Vermutungsweise verstehe ich diese Formel „und er lebte, um nicht vergessen zu werden“. **למד** ungefähr = **למדת** bei Ešmun'azar Zl. 19 „gemäß, entsprechend“; **אהשתכיא** = **למד תעצמת** (Möglich, daß bei Ešmun'azar auch **למד** abzuteilen ist).

In der im *Journ. asiat.* von 1917, Bd. 9, S. 152f. mitgeteilten Néop. 44 ist für **הכהן** offenbar zu lesen **הכהן גלא** 25 „sein Priester“.

הארות als Berufsbezeichnung einer Frau ohne Genealogie (*Journ. asiat.* von 1917, Bd. 10, S. 71) erinnert an die ארות der cyprischen Inschrift CIS, Nr. 10. Für beide Worte scheint eine an אָ anknüpfende Bedeutung nahegelegt

5 zu werden. ארות (אָרֶרֶת) etwa „Köchin, Herdbesorgerin“.

Daß die Buchstaben דל in der Berufsbezeichnung ישר דל „Brett, Bretter“ bezeichnen, glaube ich ZDMG. 67, 131 wenigstens wahrscheinlich gemacht zu haben. Dieses דל gehört vermutlich mit דלת „Tür“ zusammen. An anderen
10 Stellen scheinen diese beiden Buchstaben aber eine, vielleicht sogar mehrere ganz verschiedene Bedeutungen zu haben. Daß דל an einigen Stellen etwa „Besitzer von, versehen mit“ bedeutet, wie zuerst CLERMONT-GANNEAU gesehen, wird nach דל עמרת (*Journ. asiat.* von 1917, Bd. 9, S. 162) und דל שם נעם
15 (*Journ. asiat.* von 1917, Bd. 10, S. 28) ודל שם תעצמת nicht mehr bezweifelt werden können. Durch diese Bedeutung wird man aber an das zweimalige אדלן der Tabnitinschrift erinnert, dessen ungefähr gleiche Bedeutung ebenfalls durch den Zusammenhang gesichert ist. S. FRAENKEL hat mich
20 einst bei Gelegenheit dieses אדלן an äth. አደላ „Gewand“ erinnert und, natürlich nur zweifelnd, an einen möglichen Zusammenhang beider Wörter gedacht. Daß דל und אדל zusammengehören, ist wahrscheinlich.

Das Verständnis der zuerst in den *Notizie degli scavi di*
25 *antichità* von 1911, S. 240 f. mitgeteilten und daselbst von GUIDI erläuterten Inschrift aus Sardinien ist von CHABOT im *Journ. asiat.* von 1916, Bd. 7, S. 80 dadurch gefördert worden, daß er in der langen Reihe von Eigennamen mit vorgesetztem בן keine einheitlich fortlaufende genealogische Reihe, sondern
30 die Aufzählung verschiedener Familien erkannt hat. Aber die letzte Zeile macht noch Schwierigkeiten durch die Verschiedenheit der Suffixe in קלא und ברכם und durch das kaum verständliche עד בעמת, in das man den Sinn „etiam in congregatione“ hineinzupressen genötigt war. Trotzdem
35 GUIDI sagt „lo spazio che separa il ת di עמת dal seguente ב rende improbabile la lettura תברכם (שמך)“, wage ich diese Lesung, umsomehr als der Zwischenraum nur gering ist. In

der Inschrift zeigen sich auch sonst Fehler, so ist am Schluß ב an Stelle des כ in den Stein gemeißelt (ברכס). In dem zwischen קלא und עם stehenden עדב ergibt sich, wenn ich auf richtigem Wege bin, von selbst eine Bedeutung wie etwa „wegen“. Ich verstehe den Schlußsatz: (ל) דב(ר): „weil sie gehört hat seine (nämlich des in der verstümmelten ersten Zeile vermutlich genannten Gemeindevorstehers) Stimme in Angelegenheit der Gemeinde“. Die Kürzung ist vielleicht nicht nur graphisch.

Noch einige Zurufe an Tiere.

Von Fr. Schulthess †.

Das Material, das der verstorbene ERICH GRAEFE und einige andere Gelehrte ZDMG. 68, S. 270—274 zusammengestellt haben, bringt zwar, wie dort selbst bemerkt ist, nicht sehr viel Neues, dagegen manche weitere Beispiele dafür, daß
5 ein und derselbe Zuruf an verschiedene Tiere gerichtet wird (Zurufe § 5 und passim). Zu diesem und jenem erlaube ich mir eine Bemerkung zu machen.

zarr (ein Kairiner sprach es mir mit dem bekannten unbestimmten Vokal *zirrr*, vgl. Zurufe 34, al. 1) als Bezeichnung des angerufenen Tieres selbst, ist ein neues Beispiel zu § 3 a. LANE, und schon GOLIUS, führen aus dem Qāmūs ein زار an, womit das Schaf zum Melken gerufen wird.
Das könnte die Lentoform von *zarr* sein, mit dem vorgesetzten Zuruf 'i, vielleicht aber ist es aus ^{عبر}أَرَّار (Zurufe 66, sub d)
15 verschrieben.

kirriš (vgl. jetzt SCHMIDT und KAHLE, Volkserzählungen 49*, Anm. 2 und 296), stadttunisisch *kurreš*, ist bezüglich des -š allerdings mit كرش¹⁾ zusammenzustellen, aber *kirr* und besonders *kurr* erinnern an den Imperativ von *karra*; also
20 vielleicht: „he, komm zurück!“, ähnlich wie *ha irga'* (Zurufe 87). Dasselbe š(š) ist in *šušš*, *šūš*; einfaches *šu'* s. Zurufe 66 und in diesem Aufsatz weiter unten.

1) Zurufe 86. Dasselbst in der Anmerkung soll es heißen: „Und ich guckte und sah den Esel ein Mensch geworden. Er (der Esel) sagte... Diese Anekdote steht auch in السمر في ليالى القمر, Maṣr, o. J., S. ٢٥. [Vgl. die Übersetzung der Geschichte bei LITTMANN, Zigeuner-Arabisch, S. 21. — Red.]

Der Scheuchruf **اِخْتْ** gehört natürlich zu **خَطْ** (Zurufe 74 unten) und ist aus der Kettenform rückgebildet. Das **٤** des letzteren ist der Ausdruck der Emphase.

kut kut ist = *kit kit*, das um (i)r zu *kitr* vermehrt ist (Zurufe 86); dazu auch das bekannte *katkūt* „Kücken“.

Eine Verstärkung von *err* und *ša* (*šu*, *ši*) — *Zurufe* 66, vgl. 49 — ist *'aršuh*, *'arših*. Der *Qāmūs* (Calcutta 1817, II, S. ۱۸۸۴) erklärt es, wie folgt: *وَالْبَعِيرُ يَقِفُ فَيَصْبِحُ الرَّأْيَ أَرَشَهُ أَرَشَهُ* *او أَرَشَهُ أَرَشَهُ فَيَجُكُ خَوْرَانَهُ بِيَدِهِ فَيَعْدُو. وَأَرَشَى فَعَلَ ذَلِكَ*. Das Verbum denominativ. gehört zu *Zurufe* 28, sub g. 10

Zu *ša*, *sa* als Zurufe an Schafe und Ziegen habe ich *Zurufe* S. 18 unten vermutungsweise das Substantiv שׂא und שׂה gestellt, die ja eben diese Tiere bezeichnen. (ש in der Inschrift des כלמן, Zeile 8. 12.) Daß es damit seine Richtigkeit hat, folgt aus dem von LIDZBARSKI erkannten papyriaramäischen und mandäischen תאנת „Schaf“. Wir können dieses als ursprüngliches *ta'tā* oder *tātā* ansetzen (jenes Allegro-, dieses Lentoform des Zurufes), das Erste wäre ja in der Schrift auch zu *tātā* geworden. Bezüglich der Form hatte LIDZBARSKI 1911 (vgl. *Ephemeris* III, 256) ein Kosewort vermutet, hat dann aber im *Johannesbuch* 215, Anm. 1 das erkannte Richtige abgelehnt („שׂה kann es natürlich nicht sein“). *tātā* ist genau = شاة (so heißt es ja, nicht شاة). Der Zuruf *ta* (l. c. 62) war also irgendwann und irgendwo mit *ša*, *sa* gleichwertig. Die Vermittlung ist *ta* (l. c. 63)¹⁾

קָוָה ist = *si* und gleich akkadisch *šu'*; denn die Vokale sind ja nebensächlich (l. c. 33 f., § 8, 1), wie in *as*, *is*, *us*. War der Vokal auch im altägyptischen *s'* variabel? Daß BAUER-LEANDER in ihrer modernen hebräischen Grammatik (S. 451) קָוָה zum Paradigma *qāl* stellen, läßt sich heute nicht mehr so rechtfertigen.

In den beiden hebräischen Formen **הַמְּסֻפָּה** (lies wohl mit ה) Jes. 27, 8 und **הַמְּסֻפָּה** Ez. 39, 2 hat J. HERRMANN,

[1) Vgl. auch *hahaiya* „Schaf“, *ta'ta* „Ziege“, *Zigeuner-Arabisch*, S. 21; ferner *‘a’d*, *hāhā* (im Tigriña), *Wildente*, ZA. XVIII, S. 339. — *Red.*]

ZATW. 36 (1916), S. 243 mit einigem Recht „Klangmalerei“ vermutet. Genauer sind auch dies verbalisierte Zurufe. Jenes entspricht *sa'sa'a* (es ist also letztlich dasselbe Element wie in *has*, *his*, wovon *יָהִס* Num. 13, 10, vgl. l. c. 20. 64), dieses ⁵ *ša'sa'a* „durch die betreffenden Zurufe verscheuchen oder scheuchen“ (l. c. 65. 66; hierzu jenes *šūš*, oben). Jes. 27, 8 ist ein versprengtes und schwerverständliches Stück, bei Ezechiel sind wohl eigentlich die Reitpferde angesprochen zu denken. Das folgende *וְלִבְבָתֶּיךָ* gehört nicht zu *שָׁרַב*, sondern ist in ¹⁰ der bekannten Weise dissimiliert aus *šabšab* = *basbas*.

Die Aussprache des *ترش* (s. o.) nach Art des Beispiels *Zurufe* 35, Anm. 3, sowie ein neuer Beleg dafür ergibt sich aus folgendem Text, den mir LITTMANN 1912 freundlich aus dem Buch *الجواهر السنية والكرامات الاحمدية*, Cairo ١٣٣٤, S. ٢٩ ¹⁵ mitgeteilt hat: *ومنهم الشيخ بشير المدفون بدرب السدى بمصر* *المحروسة رضى الله تعالى عنه وكان حبشيا وله مكاشفات واحوال وشطط وغرقات وامتحنه اهل حانوت مرة ذكروا له حمارا في كشك فلما رأى الطعام قال الفقراء لا ياكلون حميرا ثم قال تر تر تر فطار لحم الحمار من الزبادی ووقع على الارض رضى الله تعالى عنه.* ²⁰ Das heißt: „Zu ihnen gehört der Scheich Baschîr, der begraben ist in der es-Sadi-Gasse in Maşr el-Mahrûsa. Er war ein Abessinier. Er hatte Offenbarungen und Zustände und Ekstase und Sichversenken im Geiste. Da stellten ihn einmal Totengräber auf die Probe. Sie schlachteten ihm einen Esel (und ²⁵ kochten ihn) in Kischk. Und als er das Gericht sah, sagte er: „Die Fakire essen keine Esel“; dann sagte er *trtrtrrrr*. Da flog das Fleisch des Esels aus der Schüssel und fiel auf die Erde“.

Ein Scheuchruf an den Hund ist *اُخْسَأْ*, Agh. 7, 85 paen., ³⁰ *اُخْسَأْ* in derselben Erzählung bei Ğurġānī, *Kinājat* 64, 8; d. h. *'ih*, *'ah* (l. c. 62) und *sa'* (vgl. l. c. S. 49, sub 10 b). Dazu bei Ğurġānī, Z. 8 das Verbalderivat im IV. Stamm: *فصاح عتها ما اُخْسَأَتْ*.

Analog ist *حسنا* bei GEYER, *Zwei Gedichte von al-'A'sū*

S. 192, Vers 89, Verbalderivat von *his*, dem Zuruf an Pferde zum Stillstehen (l. c. S. 64. 72) und demnach weder mit dem Herausgeber als حَسَنًا zu fassen, noch mit SIEGM. FRAENKEL, ZA. 19, 266 mit „wir gaben einen feinen Ton“ zu übersetzen, sondern besser: „Wir stellten das Pferd mit dem Rufe *his*“.

HOEST, *Nachrichten von Marókos*, Kopenhagen 1781, S. 288 führt ein *otsch an*, mit dem man das Kamel niederknien heißt.

'a 'aha' ha' ha' *hüb* fordert das Kamel zum Wassertrinken auf (mündliche Mitteilung eines Kairiners).

Zwei neue Belege liefert folgende Anekdote, die zeigen soll, wie unnütz im praktischen Leben das gelehrte Arabisch ist (Muḥammad Sāmī, كتاب نوادر الحمقى والمغفلين, Maṣr 1330/19. v, S. 30 f.; vgl. كتاب بلابل الاغصان ومفرح الزعلان, S. 37, und كتاب مجمع الفكاهات, S. 7 (beide Maṣr, o. J.): „Es zog eines Tages ein *naḥawī* aus, indem er ein Kamel führte, und begleitet von seinem Sohn. Da hatten sie schlüpfrigen Kot zu passieren, und da faßte der Junge, da er klug war, den Halfter des Kamels und begann mit ihm Schritt für Schritt zu gehen und zu ihm zu sagen *ḥaṭ* [l. c. S. 74 unten] *zalaq*, *ḥaṭ zalaq* (Obacht, Schlüpfrigkeit!), damit sich das Kamel in Acht nehme; und so legte er mit ihm diese gefährliche Stelle zurück, während der *naḥawī* mitten im Kot einen Fuß aufhob und einen Fuß niedersetzte, ohne einen Weg heraus zu finden. Als er dann herausgekommen war und sah, daß sein Sohn schon vor ihm durchgekommen war, sagte er zu ihm: „Wie hast Du diese schlüpfrige Stelle überwunden, mein Kind, da ich mich doch nur mit größter Mühe aus ihr befreit habe, und wie hast Du es mit dem Kamel gemacht, daß es heil aus ihr herauskam?“ Da sagte der Junge: „Einfach indem ich seinen Halfter ergriff und zu ihm zu sagen begann *ḥaṭ zalaq*, bis wir heraus waren“. Da wurde der *naḥawī* sehr ergrimmt darüber und sagte zu dem Jungen: „Führ das Kamel wieder dahin, wo es zuerst gestanden hat, du unverschämter Bursche; nie habe ich einen Jungen gesehen, der seinem Vater so viel Verdruß machte wie Du“. Da ergriff der Junge den Halfter und führte es an die frühere Stelle zurück. Nun kam der *naḥawī*, ergriff seinen



- Halfter und begann zu dem Kamel zu sagen: „Gemächlich, Gott lasse es dir gelingen! *Ḥai* [*Zurufe*, S. 59], für deinen Fuß! Bevor du ihn aufhebst, einen andern Ort gesucht! denn wer auf schlüpfriger (زَلْجًا) geht, gleitet unversehens aus“.
- 5 Aber kaum hatte das Kamel einen, zwei Schritte gemacht, so fiel es und brach das Bein. Da schaute der *nahawī* seinen Sohn an und sein Herz zerbarst beinahe vor Ärger. Dann sagte er zu ihm: „Zürne nicht, mein Kind, denn bei Gott, daß sich 1000 Kamele den Fuß brechen, ist immer noch besser
- 10 als daß eine Regel der arabischen Sprache einen Bruch erleidet“. (Der Sohn hatte also زَلْج und زَلَق vertauscht.)¹⁾

- In seiner lehrreichen und wohlwollenden Anzeige meiner Schrift (ZDMG. 66, 735 ff.) hat NÖLDEKE einige meiner Annahmen bezweifelt oder abgelehnt, und vielleicht mit gutem
- 15 Recht. Eine Hauptfrage, die sich nur durch fortgesetzte Studien an vermehrtem Material wird aufklären lassen, ist die Denomination eines Zurufs vom Verbum oder umgekehrt. Wer würde تَعَالَى, تَعَالَى, verkürzt تَعَى, تَعَى, nicht auf den ersten Blick zur bekannten Wurzel عَلِي stellen? Aber der Zuruf
- 20 bedeutet „Komm heran!“, nicht „hinauf“; so auch im Neuarāmäischen (G. BERGSTRÄSSER's Neuausgabe der Märchen, 1915, S. 21, 1 als Lockruf an den Esel). Diejenigen Formen von عَلِي, die bloß „kommen“ bedeuten, könnten eben von dem Zuruf abgeleitet sein. Auch تَعَلَّوْا WENSINCK, *Legends of*
- 25 *Eastern Saints* II, 19, N. z scheint eher eine Allegroform derselben zu sein, nicht V. Stamm. Aber es ist zuzugeben, daß das noch unsicher ist. Das nahe Verhältnis von Zuruf und Verbum und das gegenseitige Ineinanderüberspielen steht aber bereits fest. Die Folgerungen aus meiner Schrift, die mir
- 30 natürlich nicht entgangen sind (wie einer meiner Leser meinte), werde ich später auf breiterer Grundlage, aber in gedrängter Form vorlegen.

1) [Eine andere Anekdote von einem *nahawī* in dieser *Zeitschr.* I, S. 51 zu 103, 104. — *Red.*]

S. 29, Z. 19 hat mich LITTMANN auf das Versehen „sekundär“ aufmerksam gemacht; es soll natürlich heißen „primär“. — S. 16, Z. 4 der Anmerkung „Wie manche Wüste, wo man die Leute schweigen heißt“; es sollte hinzugefügt sein: „nämlich damit nicht die Dämonen angelockt werden, vgl. MUSIL, *Arabia Petraea*, III, 313. — Zu S. 55, Mitte, 88 u.: הַיָּרִיחַ ist ⁵أَنَارٌ; הַיָּרִיחַ wie הַיָּרִיחַ, GESENIUS-KAUTZSCH, § 72 *ee*.

Miscellen.

Von Fr. Schulthess †.

1. Zu Ps.-Josua Stylites (vgl. PRAETORIUS, ZDMG. 72, 344 f.).¹⁰ Aus handschr. מַבְחֵל 19, 9 מַבְחֵל herzustellen wird dadurch unratsam, daß dieses Reflexiv nie aktivisch ist. Vermutlich מַבְחֵל „er verbeugte sich“ (vgl. PSm. 1794 b unten), vielleicht mit der Handschrift, die ja nicht sehr deutlich geschrieben sein soll. — 35, 12 scheint mir ¹⁵פָּחֶלֶם am Ehesten „Fourage“ zu sein: *pabulum*, mit dem im Aramäischen ja häufigen Metaplasma der Deklination bei Fremdwörtern. Ob das Wort im spätern Griechisch vorkommt, weiß ich nicht; aber es gibt genug lateinische Wörter der Militärsprache, die dort fehlen. „Er erließ ihnen die Fourage(lieferung) . . . und befreite die²⁰ Ortsbewohner vom Wassers schöpfen für die Soldaten“. Der Strich über פָּ ist dann eventuell aus dem Pluralzeichen zusammengefloßen. Auch wird geradezu פָּחֶלֶם herzustellen sein. Ich glaube, daß das Wort ins Lexikon aufgenommen werden kann. [WRIGHT's „two folles (φολλῖς) paßt nicht zum²⁵ folgenden מַבְחֵל מַבְחֵל מַבְחֵל.]

2. מַבְחֵל, das BROCKELMANN, *Grundriß* I, 296 nach älterer Annahme NÖLDEKE's aus einer Vermischung von מַבְחֵל „Säugling“ und νεανίσκος erklärt, ist zweifellos dieses Wort selbst. Das anlautende *n* wurde dem inlautenden dissimiliert und der³⁰ Gleitvokal zwischen *e* und *a* als erster Radikal empfunden. Also ähnlich dem ³⁵פָּחֶלֶם < διαφανός.

Neuarabisches aus Hama.

Von Enno Littmann.

I.

Vom 12.—14. März 1900 lagerte die *American Archaeological Expedition to Syria* wegen regnerischen Wetters bei der Stadt Ḥamā. Ich suchte nach einem Erzähler und fand ihn in
5 Muḥammad Rašid, einem Einwohner von Ḥamā. Er diktierte mir das Märchen von Muḥammad il-Ḥalabī mit manchen Unterbrechungen, die darin bestanden, daß er Atempausen machte und dabei eine Zigarette rauchte, oder darin, daß er nach Hause ging. Er bestand darauf, daß ich seine Bemerkungen darüber in meine Niederschrift aufnehmen sollte. Als
10 die Expedition am 15. März weiter zog, war die Geschichte noch nicht zu Ende erzählt, und so ist sie ein Torso geblieben. Es war mir natürlich auch nicht möglich, meine Niederschrift noch einmal zu kontrollieren. Trotz dieser Unvollkommenheiten glaube ich meine Aufnahme der gelehrten Welt nicht
15 vorenthalten zu sollen, da von zusammenhängenden Texten in den arabischen Dialekten des nördlicheren Syriens nur sehr wenig veröffentlicht ist. Sprachproben aus Ḥamā sind mir bisher noch nicht bekannt geworden, doch hat BERG-
20 STRÄSSER bei der Vorbereitung seines *Sprachatlas* auch in Ḥamā eine Aufnahme gemacht. Ich gebe zunächst Text und Übersetzung; in einem zweiten Artikel sollen Bemerkungen grammatischen und lexikalischen Inhalts hieran angeknüpft werden. Inkonssequenzen in der Aussprache des Erzählers
25 habe ich nicht verändert; Inkonssequenzen meiner Schreibung, die ich bei der Kontrolle verbessert haben würde, habe ich ausgeglichen. Dabei handelt es sich fast nur um die geschlossenen Vokale *ā ē ī ō ū*, die ich beim Niederschreiben manchmal unbezeichnet gelassen hatte. Eckige Klammern []
30 bedeuten Zusätze im Text und in der Übersetzung.

Mḥammad il-Halabī.

ḥaṭṭ ma'o 'l-ḥāl šār faqîr bâtu tlât-ijâm bala 'akil hâwē
 ḡḥürmtō; qālât-lō: 'ibn 'ammī, hal-ḥāl mā bišîr, šhād-lna min
 šân nâkul. qāl-la: jā bint 'ammī, lay šāfūnī 'l-'ašḥāb wiṣ-
 šidaqa bistīḥī 'innī 'iṣḥad. ba'dên lay nazarûnī, bi'ûlū: ḥallīḥ 5
 mistâhil min ba'd in-na'am 'illī ḥallâf-lō-jâha 'abûḥ šār šaḥḥād.
 'âlât-lō: šlôn lakân? hal-bäläd mâḥī lâzmē. mindall tlât-ijâm
 bala 'akil ḡbala širib? bâ' id-dâr — jā mistim'in il-kalâm
 — ištârâ-lō gđīs bīmâtên tlât mît 'irš ḡḥaṭṭ ilḥâfō 'ala 'l-ikdīs
 ḡrakab 'ila bint 'ammō ḡqaṣadū 'ila Mašîr. balad itqîmhôn 10
 balad ithuṭṭhôn, limmin wuṣlū 'ila Mašîr. dahalū bi-Mašîr.
 limmin 'igū 'ila 'l-ḥân, nizlat bint 'ammō ḡ'aadū ḥādōl bast
 il-ḥân lā râḥū ḡḡibū 'alīq lal-kēdīs ḡlā ḡḡib 'aša. ḥâšilahu
 mā ḥad intabâh-lhôn min 'ahl il-ḥân ḡēr il-ḥânḡī. 'addan
 il-muḡrib ḡmā ḥad 'al-lôn: mnên 'intū? mnên ḡāḡjîn? immên 15

Muḥammad aus Aleppo.

Das Glück ward ihm untreu, er wurde arm; drei Tage lang blieben er und seine Frau ohne Essen. Da sprach sie zu ihm: „Mein Vetter, so geht es nicht [weiter]; bettle für uns, damit wir Nahrung haben“. Er antwortete ihr: „Meine Base, wenn die Gefährten und Freunde mich sähen, so würde ich mich schämen, daß ich bettle. Wenn sie mich dann erblickten, würden sie sagen: ‚Laß ihn, er verdient [es], nach [all] dem Wohlstand, den ihm sein Vater hinterlassen hat, ist er Bettler geworden!“ Sie aber fuhr fort: „Wie nun? Diese Stadt 25 brauchen wir nicht. Sollen wir drei Tage ohne Essen und ohne Trinken bleiben?“ Da verkaufte er das Haus — ihr Zuhörer! —, kaufte sich ein Packpferd für zwei- bis dreihundert Piaster und legte seine Decke auf das Packpferd und ließ seine Base reiten, und sie begaben sich nach Cairo. Sie 30 zogen von Ort zu Ort¹⁾, bis sie Cairo erreichten. Sie zogen in Cairo ein. Als sie zur Herberge kamen, stieg seine Base ab, und sie ließen sich in der Herberge nieder, sie gingen nicht fort, um Futter für das Packpferd zu holen, und er brachte kein Abendessen. Kurz, keiner von den Leuten in 35 der Herberge kümmerte sich um sie, außer dem Herbergswirte.

1) Wörtlich: ein Ort ließ sie fortziehn, ein Ort ließ sie rasten.

rāḥin? 'illa 'l-hāngī sakkar bāb il-hān, lā bāqa ḥada irūh
wāla bāqa ḥada jīgī, 'iḡa 'ila 'and Ḥaḡḡ Ḥamdū, qām 'ala
hēlō ḡalas 'ala hēlō — jā mistim'in il-kalām — qal-lō: jā
'aḥī 'intē mnēn lāwēn? min waqt illī ḡīt lā ḡibt 'aša
5 lākedīšak wāla ḡibt 'aša 'ila hālkōn tit'aššū? 'al-lō: 'iza šift
il-'arjān lā tqīl-lō fēn ihdūmak! — jā mistim'in il-kalām —
'aḥad il-hāngī 'l-ikdīš min Ḥaḡḡ Ḥamdū urāḥ saqā-lō-jāh
ḥaṭṭ-illo tibin wiš'ir 'āwā-lō-jāh fī 'ōḍa min il-bārd. uḡāb
'ila Ḥaḡḡ Ḥamdū ubint 'ammō dahḥālhōn fī 'l-'ōḍa 'ala madd
10 u'ala frāš ʔmanqal nār. 'al-lō: jaḥī šū btišrab, tātun 'illa
timbak. 'al-lō: bišrab timbak. rāḥ ḡab-lō nušš uḡīt timbak
u'arkīlē 'al-lō: tfaḡḡal jā 'aḥī! jā ḥalt il-barakē fīk, jā Ḥaḡḡ

Der Ruf zum Abendgebet erscholl, aber niemand sprach zu ihnen: „Woher seid ihr? Woher kommt ihr? Wes Weges
15 zieht ihr?“ Da schloß der Herbergswirt das Tor der Herberge, keiner ging mehr hinaus, keiner kam mehr herein; [dann] begab er sich zu Ḥaḡḡ Ḥamdū¹⁾, der sprang auf [und] richtete sich auf — ihr Zuhörer! —, [und] der [Wirt] sagte zu ihm: „Mein Bruder, woher des Weges? Wohin die Fahrt?
20 Hast du, seitdem du angekommen bist, weder für dein Packpferd noch für euch selber Abendessen gebracht, so daß ihr essen könntet?“ Jener erwiderte: „Wenn du den Nackten siehst, so frage ihn nicht: Wo sind deine Kleider?“ — Ihr Zuhörer — der Herbergswirt nahm das Packpferd dem Ḥaḡḡ
25 Ḥamdū ab und ging hin, gab ihm zu trinken, warf ihm Häcksel und Gerste vor [und] gab ihm Obdach vor der Kälte in einem [Stall]raume. Dann holte er den Ḥaḡḡ Ḥamdū und seine Base, führte sie ins Zimmer zu Ausstattung und Teppich und Kohlenbecken mit Feuer. Er fragte: „Bruder, was
30 rauchst du, Tschibuk oder Nargile?“²⁾ Jener erwiderte: „Ich rauche Nargile“. [Der Herbergswirt] ging hin [und] holte ihm eine halbe Unze Tabak für die Wasserpfeife und ein Nargile [und] sprach zu ihm: „Bitte, mein Bruder! O [möge] der

1) Ḥamdū ist Koseform für Muḥammad.

2) Wörtlich: Tabak für die Pfeife (und zum Zigarettendrehen) oder Tabak für die Wasserpfeife.

Ḥamdū! ʔriǧi' 'ila 'and bāb il-ḥān. (qa'ad jiṣrab sīkāra.)
ǧalas fī maṭraḥo ba'dēn 'illa bāb il-ḥān bjindaqq. 'āl il-ḥānǧi:
mīn ḥād? qal-lō: 'ana jā 'abī ǧāib-lak 'aša! fatāḥ-lō 'l-ḥānǧi
bāb il-ḥān 'al-lō: jā 'ibnī ḥīdō lallī fī 'l-'ōḍa! daqq il-bāb
'alēhon, naṭṭ Ḥaǧǧ Ḥamdū: mīn bīduqq il-bāb? 'atāḥon il- 5
'aša il-wālād ʔtā'aššū ʔḥamadū 'il-maula 'ālū: 'il-ḥamdu lillāḥ
rabb il-'ālamīn! 'aḥad iṣ-ṣaḥīn 'il-wālād ʔṭilī min il-ḥān
ʔrāḥ 'ala 'l-bēt. sakkar bāb il-ḥān ʔǧām il-ḥānǧi ṣalla 'l-iṣē
nām. limmin 'aṣbaḥ iṣ-ṣabāḥ ḡām ṣalla 'ṣ-ṣubīḥ ʔ'abba 'l-ibrīq
uḡaṣad 'ila 'and Ḥaǧǧ Ḥamdū jimṣī ʔwusil 'ila 'and il-'ōḍa 10
ʔdaqq il-'ōḍa 'alēh. mīn bīduqq il-bāb? 'al-lō: 'ana jā 'ibnī,
mā biṣṣāllī 'ṣ-ṣubīḥ? 'al-lō: na'am jā 'ammī mīnṣallī 'il-ḥamdu
lillāḥ. 'al-lō: ḥōd il-ibrīq twaḍḍa' ʔṣāllī 'intē ʔbintē 'ammak!
'aḥad Ḥaǧǧ Ḥamdū 'l-ibrīq twaḍḍa' ʔ'ata 'ila bintē 'ammō

Zustand des Segens bei dir [einkehren], Ḥaǧǧ Ḥamdū!“ Und 15
 er kehrte zum Tore der Herberge zurück. (Da begann [der
 Erzähler] eine Zigarette zu rauchen). Wie er an seiner [ge-
 wohnten] Stätte saß, wurde dann plötzlich an das Tor der
 Herberge geklopft. Der Herbergswirt rief: „Wer da?“ [Der
 Klopfer] antwortete: „Ich, mein Vater, ich bring dir Abend- 20
 essen“. Der Wirt öffnete ihm das Tor der Herberge [und]
 sprach zu ihm: „Mein Sohn, nimm es zu denen, die im Zimmer
 sind!“ Da klopfte [der Knabe] bei ihnen an die Tür, Ḥaǧǧ
 Ḥamdū sprang auf: „Wer klopft an die Tür?“ Der Knabe
 gab ihnen das Abendessen, und sie speisten und dankten dem 25
 Herrn, indem sie sprachen: „Preis sei Gott, dem Herrn der
 Welten!“ Der Knabe nahm die Schüssel wieder mit, verließ
 die Herberge und ging nach Hause. Der Wirt schloß das
 Herbergstor, sprach das Nachtgebet [und] schlief. Als es
 Morgen geworden war, sprach er das Morgengebet, füllte die 30
 Wasserkanne und begab sich zu Ḥaǧǧ Ḥamdū; er ging dahin
 und kam zu dem Zimmer und klopfte bei ihm ans Zimmer.
 „Wer klopft an die Tür?“ Er gab zur Antwort: „Ich, mein
 Sohn, sprichst du nicht das Morgengebet?“ „Jawohl, mein
 Oheim,“ erwiderte er, „wir beten, Gott sei Dank!“ [Der 35
 Wirt] fuhr fort: „Nimm die Kanne, wasche dich und bete

twáddēt, ušallū 'is-šubih. ba'd-mā šallū 'is-šubih — jā mistim'in il-kalām — 'iġa 'il-ḥānġi 'al-lō: jā 'ibnī šallētu? 'al-lō: na'am jā 'ammī šallēna il-ḥamdu lillāh! 'al-lō: hātə bintə 'ammak wilḥāqnī. ṭili' Ḥaġġ Ḥamdū 'ila 'and il-ḥānġi hūwə
15 ḡbintə 'ammō. 'āl: tfaḍḍalū, mišī 'iddāmhōn il-ḥānġi ḡlih'ō Ḥaġġ Ḥamdū ḡbintə 'ammō, jiddarraġū, limmin wuṣlū 'ila 'and dār. ṭāla' il-mafātih il-ḥānġi min zinnārō uḡfataḥ bāb id-dār. limmin daḡaltū 'ila 'd-dār willa mitl is-sarāja. 'al-lō: tfaḍḍal jā 'aḡi haḡ 'isrīn tlatīn 'ōḍa faṣṭ id-dār, min ēš-in
20 ištahēt baṣṭ id-dār fī. kōl wiṣrāb 'intē ḡbintə 'ammak! qaṣad il-ḥānġi ḡrāḥ 'ila 'l-ḥān 'ila maṣliḡtō¹⁾. 'a'ad[u]. faṣṭ id-dār middē ṭawīlē lā jidriḡha 'illa 'llāh. lājōm min zālik il-ijām qālāt-lō: 'ibin 'ammī! 'al-lha: na'am. 'ālāt-lō: hal-ḡāl mā

mitsamt deiner Base!“ Da nahm Ḥaġġ Ḥamdū die Wasser-
 15 kanne hin, wusch sich und gab sie seiner Base; [auch die] wusch sich, und [dann] sprachen sie das Morgengebet. Nachdem sie das Morgengebet gesprochen hatten — ihr Zuhörer! — kam der Herbergswirt [und] sprach zu ihm: „Mein Sohn, habt ihr gebetet?“ Er antwortete ihm: „Jawohl, mein Oheim,
 20 wir haben gebetet, Gott sei Dank!“ [Der Wirt] fuhr fort: „Hole deine Base und folge mir!“ Da kam Ḥaġġ Ḥamdū zum Herbergswirt hinaus mitsamt seiner Base. Der Wirt sprach: „Habt die Güte!“ [und] schritt ihnen voran, während Ḥaġġ Ḥamdū und seine Base ihm folgten; so gingen sie dahin,
 25 bis sie zu einem Hause gelangten. [Dort] nahm der Wirt die Schlüssel aus seinem Gürtel und öffnete die Haustür. Als sie in das Haus eingetreten waren, [erschien es ihnen] auf einmal wie ein Schloß. [Der Wirt] sprach: „Bitte, mein Bruder! Da sind zwanzig bis dreißig Zimmer in dem Hause;
 30 was du nur immer wünschest, ist in dem Hause vorhanden. Iß und trink, du und deine Base!“ [Nun] begab der Wirt sich [wieder] zu der Herberge an seine Arbeit. Die [beiden] blieben [nun] in dem Hause eine lange Weile, nur Gott weiß, [wie lang] sie [war]. An einem jener Tage sprach die [Frau]
 35 zu ih[re]m [Manne]: „Mein Vetter!“ „Jawohl!“ gab er ihr

1) MS. mit *ə* statt *g*.

*bîşîr! qal-la: lês? şû şâjîr? qādtlō: hallî qa'adna bîdârō
lā mna'rifō ulā bjā'rifna. mā bit'ûm ta'mîl-lak hizmē 'and-
il-minnō! ja'nî hânġî 'aḥû 'abûna šê? lā mnā'rifō lā bjā'rifna.
qdî garaḍ lūinnō ta'abbî-lō nāfās timbak lūinnō dam'it moi,
jā 'innō bîrûḥ bîşallî tintîr-lō bâb il-hân. qaşad Ḥaġġ Ḥamdū 5
u'îġa 'ila 'and il-hânġî. limmin šâfo 'l-hânġî 'âm 'ala ḥêlo
'al-lō: 'ahlan ṡsahlan, tfaddal, jā 'aḥî, 'ila hōn! ġalas matrah
il-hânġî. 'âm il-hânġî 'abbâ-lō nāfās 'argîlê, 'a'ad jişrab Ḥaġġ
Ḥamdū. ġab-lō finġân qahwê, 'a'ad[û] jissâmarû hâwê uḤaġġ
Ḥamdū. 'al-lō: jā 'aḥî! 'al-lō: na'am, jā 'ammî? başşîrnî 10
'inşallâh il-aḥwâl mliḥa, mau lâzim-lak şîjân-şî. 'al-lō: 'il-
ḥamdu lillâh min ḥêr 'allâh uḥêrak mā zâl 'anzâarak 'alêna
jā 'ammî, jistâhil il-maula il-ḥamd. 'al-lō 'l-hânġî: mā ḥjîlâ'*

zur Antwort. Sie fuhr fort: „So geht es nicht [weiter]!“
„Weshalb?“ fragte er, „was gibt es?“ Sie darauf: „Den, in
dessen Haus wir eingezogen sind, kennen wir nicht, und auch 15
er kennt uns nicht. Mach dich doch auf, suche dir einen
Dienst bei ihm! Ist denn etwa ein Herbergswirt unser Oheim?
Wir kennen ihn nicht, er kennt uns nicht. Verrichte eine
Sache, sei es auch [nur], daß du ihm einen Kopf des Nargile 20
mit Tabak füllst, sei es, daß du ihm einen Tropfen Wasser
[bringst], oder, wenn er fortgeht, um zu beten, für ihn das
Herbergstor bewachst.“ Ḥaġġ Ḥamdū machte sich auf und
kam zum Herbergswirt. Als der Herbergswirt ihn erblickte,
erhob er sich [und] sprach zu ihm: „Herzlich willkommen, 25
bitte, mein Bruder, [setz dich] hierher!“ Da setzte er sich
auf den Platz des Wirtes. [Doch] der Wirt stand auf [und]
füllte ihm einen Kopf des Nargile; Ḥaġġ Ḥamdū begann zu
rauchen. [Dann] brachte er ihm eine Tasse Kaffee, [und nun]
begannen er und Ḥaġġ Ḥamdū sich zu unterhalten. Der Wirt 30
hub an: „Mein Bruder!“ Jener erwiderte: „Jawohl, mein
Oheim!“ „Gib mir gute Kunde! So Gott will, steht es gut,
ist dir nicht irgend etwas von nöten.“ „Gott sei Dank!“
gab jener zurück, „durch die Güte Allahs und [durch] deine
Güte. Möge dein huldvoller Blick immer auf uns ruhen, 35
mein Oheim! Dem Herrn gebührt der Preis!“ [Nun] fragte

ṣan'a b'îdak ṣaġlê, 'amlê? 'al-lô: 'il-ḥamdu lillâh jâ 'ammî
 fî fî 'îdî ṣan'a. 'al-lô: šû btiṣna? qal-lô: waddâifî. qal-lô:
 waddâifî šû bîkân. qal-lô: qaṣṣâb. 'al-lô: bukra 'inzêl ma'âi
 'ila 's-sûq lâ'îstrî-lak ġämül. qal-lô: jâ 'ammî, 'ana biblâdna
 5 mā bidbah iġmâl. 'al-lô: lakân šû btiḍbah? 'al-lô: mnidbah
 ġanam. 'al-lô: lakân bukra 'inzêl 'ala 'l-Ḥâdir winzêl lāġî-lak
 dikkân ta'ġibak. laqa dikkân ūriġi 'ila 'and il-ḥânġi, 'al-lô:
 biddi dikkân il-fulânîġe bibâb il-Ḥâdir. katâb-lô warqa 'il-
 ḥânġi ūḥatâm-lô-jâha uqaṣad Ḥaġġ Ḥamdû 'ila 'and ṣâḥb
 20 id-dikkân, 'a'tâh il-warqa 'ila ṣâḥb id-dikkân, bâsha ūḥaṭṭa
 'ala râso, ṣâḥ 'ila 'aġîrô faḍḍâ-lô id-dikkân wistalâmha Ḥaġġ
 Ḥamdû. štarâ-lô dâff ūkalâlîb ū'âlt il-iqṣâbe min sikkîn

ihn der Wirt: „Verstehst du nicht ein Handwerk, [irgend]
 eine Arbeit, eine Beschäftigung?“ Er antwortete: „Gott sei
 15 Dank, mein Oheim, ich verstehe ein Handwerk.“ Als der
 [Wirt weiter] fragte: „Als was arbeitest du?“ sagte er: „Als
 waddâifî“. Der [Wirt] fragte [wiederum]: „Waddâifî, was
 ist das?“ Jener erwiderte: „Schlachter“. [Darauf] sprach
 der [Wirt] zu ihm: „Geh morgen mit mir zum Basar, damit
 20 ich dir ein Kamel kaufe!“ [Doch] jener entgegnete: „Mein
 Oheim, in unserem Lande schlachte ich keine Kamele“. „Was
 schlachtest du denn?“ fragte der [Wirt]; und er sagte [darauf]:
 „Wir schlachten Schafe“. Da sprach der [Wirt]: „So geh
 denn morgen nach el-Ḥâdir¹⁾, geh hin, suche dir einen Laden
 25 aus, der dir gefällt!“ Nachdem er einen Laden gefunden
 hatte, kehrte er zum Herbergswirt zurück [und] sprach zu
 ihm: „Ich möchte den und den Laden beim Tore von el-
 Ḥâdir“. Der Wirt stellte ihm eine Urkunde aus und setzte
 ihm sein Siegel darunter; und Ḥaġġ Ḥamdû begab sich zum
 30 Besitzer des Ladens [und] gab ihm die Urkunde. Der küßte
 sie und legte sie auf sein Haupt; [dann] rief er nach seinem
 Diener, und der räumte ihm den Laden aus. So konnte Ḥaġġ
 Ḥamdû ihn übernehmen. [Nun] kaufte er sich einen Block
 und Haken und die Werkzeuge der Schlachtereie, wie Schlacht-

1) Nach dem Erzähler ein Stadtteil von Ḥamâ; der wäre aber hier
 aus Versehen nach Cairo versetzt.

ʔumīn mūs ʔumīn sijāḥ ʔumīn maḥmar. ḥallaṣ dikkāntō ʔqaṣad
 'ila bint 'ammō 'ala 'd-dār. daqq il-bāb. mīn? 'al-la: 'ana,
 'iftāḥī 'il-bāb. faṭḥit-lo 'il-bāb: baššīrnī, 'ibn 'ammī, 'inšallā
 la'et-illak maṣlaḥa. 'al-la: il-ḥamdu lillāh rabb il-'ālamīn
 la'enā-lna maṣlaḥa¹⁾ ʔ'aḥadna dikkān, bukra 'inšallā minbī' 5
 ʔumništrī. qāḏāt-lo: 'allā ʔhannin 'alēk. tā'aššū ʔḥaṭṭū rāšhōn
 ʔnāmū 'ila 'ṣ-ṣabāḥ. qāmū iṣallū iṣ-ṣubih ʔ'aḥad dārb iṭrīqō
 'ila 'and il-ḥānḡī, wuṣil. 'aḥlan ʔsaḥlan bīḤaḡḡ Ḥamdū!
 ḡit jā 'ibnī? qaṣad Ḥaḡḡ Ḥamdū wil-ḥānḡī 'ila sū il-ḡanam.
 'al-lo: fāt naqqī 'il-bitrīdō. daḡal Ḥaḡḡ Ḥamdū baṣṣ il-ḡanam. 10
 ḥāda mlīḥ, ḥāda mau mlīḥ, ḥāda smīn, limmin kamaṣ kabīṣ
 ʔṭāla'ō 'ila barrāt il-ḡanam. 'al-lo: bāss ḥāda, jā 'ibnī?
 'al-lo: ḥāḡḡ, jā 'ammī liqimt iz-zḡīrē 'aḡsan mil-kbīrē la'inna

messer, kleine Messer, Bratspieße und ein Rost. Nachdem
 er seinen Laden fertig eingerichtet hatte, begab er sich zu 15
 seiner Base nach Hause. Er klopfte an die Tür. „Wer da?“
 Da rief er: „Ich [bin's], mach die Tür auf“. Sie öffnete ihm
 die Tür: „Gib mir gute Kunde, mein Vetter! So Gott will,
 hast du für dich einen Beruf gefunden.“ Er antwortete:
 „Preis sei Gott, dem Herrn der Welten! Wir haben einen 20
 Beruf für uns gefunden, und wir haben einen Laden erhalten;
 morgen, so Gott will, werden wir verkaufen und einkaufen“.
 Sie sprach: „Gott gesegne es dir!“ [Darauf] aßen sie zu
 Abend, legten sich nieder und schliefen bis zum Morgen.
 Nachdem sie aufgestanden waren und das Morgengebet ge- 25
 sprochen hatten, machte er sich auf den Weg zum Herbergs-
 wirt [und] kam [bei ihm] an. „Ein herzliches Willkommen
 dem Ḥaḡḡ Ḥamdū! Bist du da, mein Sohn?“ Da begaben
 sich Ḥaḡḡ Ḥamdū und der Herbergswirt zum Schafmarkte.
 Der [Wirt] sprach: „Geh hin, such dir aus, was du willst!“ 30
 Ḥaḡḡ Ḥamdū ging zwischen die Schafe. „Das ist gut, das
 ist nicht gut, das da ist fett“ — bis er [schließlich] einen
 Hammel ergriff und ihn aus der Schafherde herausholte. Als
 der [Wirt] ihn fragte: „Nur dieser, mein Sohn?“ antwortete
 er: „[Das ist] genug, mein Oheim. Ein kleiner Bissen ist 35

1) S. oben S. 24, Anm.

'l-ikbîrê bitğassîs. 'al-lō: bikêfak! natî il-hânğî 'al-lō lāşâhb
il-ğanam 'al-lō: jâ 'ağa 'addêş haqqō? 'al-lō: hâda haqqō
wâhid dahab. fâla' il-hânğî wâhad dahab u'a'tâh 'ila 'l-'ağa.
5 'ahad Hağğ Hamdū il-käbs udarrağ 'ila dikkânō, dabah il-
kübş, il-hânğî râh 'ila hânō.

tirğa' ihkājîtna 'ila Hağğ Hamdū. limmin dabah il-käbs
usâlahō u'allaqō fi 'd-dikkân, râjih uğâi jitfarrağō 'alêh. hâda
jibzuq lâ[j]iîşhad: mau ma'kûlna nahne ma'kûlna lahim baqar,
lahim gâmûs, lahim gümâl lahim gâzûr. (urâh iliff sîkâra.)
10 limmin dall tlât-îjâm mâ had ştara minnō. ba'd itlât-îjâm
fatah id-dikkân — jâ mistim'in il-kalâm — 'ila 'adân id-duhir.
lâjôm min zâlik il-îjâm — jâ mistim'in il-kalâm — rab'it¹⁾
min irğâl hamûjê 'adîn fast il-qahwê fî Maşir 'ammâl bjil'abû

besser als ein großer; denn der große verstopft die Kehle!“

- 15 Mit den Worten: „Wie du willst“ eilte der Wirt hin und
redete mit dem Besitzer der Schafe, indem er sprach: „Meister,
wieviel kostet der [Hammel]?“ Und als der antwortete: „Der
da kostet ein Goldstück“, holte der Wirt ein Goldstück her-
aus und gab es dem Meister. Hağğ Hamdū [aber] nahm den
20 Hammel und ging zu seinem Laden; er schlachtete den Hammel,
während der Wirt zu seiner Herberge ging.

- Wenden wir uns nun in unserer Erzählung zu Hağğ
Hamdū! Als der den Hammel geschlachtet, abgezogen und
im Laden aufgehängt hatte, gingen [Leute] hin und her und
25 sahen ihn sich an. Da spuckte [sogar] einer aus, um zu
bezeugen: „Das ist kein Essen für uns! Unser Essen ist
Rindfleisch, Büffelfleisch, Kamelfleisch, Fleisch vom jungen
Kamele. (Da begann [der Erzähler] eine Zigarette zu rollen.)
Als er drei Tage [im Laden] gegessen hatte, hatte noch keiner
30 von ihm gekauft. Nach drei Tagen öffnete er den Laden —
ihr Zuhörer! — [nur] bis zum Rufe für das Mittagsgebet.
An einem jener Tage [nun] — ihr Zuhörer! — saß eine
Gesellschaft(?) von Leuten aus Hamā im Kaffeehause in Cairo

1) MS. undeutlich; es ist wohl *rab'* gemeint, da *rab'a* in der Be-
deutung „Schar“ sonst nicht vorzukommen scheint und da der Stat. constr.
vor der Präposition kaum denkbar ist.

*bid-dûmna 'ala ġada laħim tēkûn fatte ħalabîje. li'bû wingalabû
tnên witnên. tâla' rijâl meġîdî wâhid minnôn u'a'tâh lâwâhad
minnôn urâh 'ila sâq il-Hâdir wištara fatte ħalabîje uġâbha
'ila riſqâtô, haṭṭu 'il-ġada binuſſ il-qahwē u'a'adû biḍḍhôn
jitġaddû. 'ā'dîn ġamā'ât faſt il-qahwē 'alû-lhôn: tfaḍḍalû, jâ 5
šabâb, 'al-ġada! nâs min hôn 'iġû 'abû liqmē, 'abû liqimtên,
'abû talâtē. râhû ['ġ-]ġamā'ât, ġalasû bimaṭārîħhôn kill min
ġalas fî maṭraħ — jâ miſtim'in il-kalâm — qa'adû jiḥâdasû
biħal-fattē 'l-ħalabîje 'illî 'akalûha min 'and iġ-ġamā'ât 'illî 10
'āmlîn il-ġada, la'innô ġada manzûm. hâda ř'âl: šû hal-'aklê?
'it-tânî ř'âl: waḷlâhi taijibē. killijâthôn jiḥâdasû fiha ř'âlû:
'imirna mâ digna hal-'aklê, ħal-'akil mau ma'kûlna. ma'kûlna
laħim baqar, laħim ġamûs, laħim ġâmâl, laħim ġâzûr. wâhid*

und spielte Domino um ein Mittagessen, das aus Fleisch be-
stehen sollte und zwar aus aleppinischem Hackfleisch. Sie 15
spielten und verloren zwei zu zwei. Da nahm einer von
ihnen einen Medschidi-Taler heraus und gab ihn einem von
den [andern]; der ging zum Markte von el-Hâdir und kaufte
aleppinisches Hackfleisch und brachte es seinen Genossen.
Die bereiteten das Mittagessen mitten im Kaffeehause und 20
setzten sich nieder, um zu speisen. Es saßen [auch andere]
Leute im Kaffeehause; denen riefen sie zu: „Bitte, ihr jungen
Männer, zum Essen!“ [Nun] erhielten die Leute dort der
eine einen Bissen, ein anderer zwei, ein dritter drei. [Dann]
gingen die Leute wieder zurück, setzten sich auf ihre Plätze, 25
ein jeder setzte sich auf seinen Platz. — Ihr Zuhörer — da
saßen sie nun und unterhielten sich von diesem aleppinischen
Hackfleisch, das sie bei den Leuten, die das Mittagessen ver-
anstalteten, gegessen hatten; denn es war ein feines Mittag-
essen. Der eine sagte: „Was ist das für Essen?“ Der andere 30
meinte: „Bei Gott, [das war] gut!“ Sie alle redeten [nur]
davon [und] sagten: „Unser Leben lang haben wir dies Essen
noch nicht gekostet; solches Essen haben wir nicht. Unser
Essen ist Rindfleisch, Büffelfleisch, Kamelfleisch, Fleisch vom
jungen Kamele“. [Und es] sagte einer zum andern: „Bruder!“ 35
Jener antwortete: „Jawohl“. [Dann hieß es]: „Auf, laßt

lāwāhid iḡil-lō: ḥaijō! bīqūl: na'am. 'arwāḥ lanḡarrib ḥālna
 min 'and il-ḥalabī 'illī 'imil 'il-'aklē. limmin 'iḡū ḡamīḥḥon
 'illī 'akalū min hal-fattit il-ḥalabīje, ḥāda 'uqījē, ḥāda 'uqījē
 5 ynuṣṣ, ḥāda tlāt wāq — mā minṭauwilha 'alēkon, jā mistim'in
 il-kalām — mā 'addan il-'aṣir 'illā mā ḡall 'andō šī, limmin
 sakkar dikkāntō uḡamad il-maula. (uḡū rāḥ jiṣrab uḡil'ab
 biṣawārbo uḡa'ad iḡbarrim šawārbo uḡūwē jiṣrab sīkāra.)
 uḡūwē ḡāḡ, limmin wuṣil 'ila 'and bāb id-dār...¹⁾ ynaḡar
 bāb id-dār. 'ālāt „mīn ḥād“ bintō 'ammō. ḡal-la: 'ana Ḥaḡḡ
 10 Ḥamdū, 'iftāḥī 'l-bāb! ṭil'it fathit il-bāb. ḡāḡib ma'ō 'aša
 tlāt wāq laḡmē kabāb, šwaijit lūbān uḡibzāt ṭarāja. 'a'adū
 jāklū. ba'd-mā 'akalū ṣallū 'il-maḡrib širbū ḡahwē uṣīkāra
 — jā mistim'in il-kalām — 'ālāt-lō: bašširnī, 'inṣallā ksibit,

uns selbst bei dem Aleppiner kosten, der das Essen bereitet
 15 hat!“ Als sie alle, die von diesem aleppinischen Hackfleisch
 gegessen hatten, gekommen waren, [kauften sie] dieser eine
 Unze, jener anderthalb Unzen, ein dritter drei Unzen — wir
 wollen es euch nicht zu lang machen, ihr Zuhörer! — der
 Ruf zum Nachmittagsgebet war noch nicht erschollen, da war
 20 schon nichts mehr bei ihm übrig geblieben, so daß er seinen
 Laden schloß und den Herrn pries. (Er aber, [der Erzähler],
 begann zu rauchen und mit seinem Schnurrbarte zu spielen;
 und er saß da, indem er seinen Schnurrbart drehte und eine
 Zigarette rauchte.) [Ḥaḡḡ Ḥamdū] ging nun dahin, bis er
 25 bei der Haustür ankam. *Da klatschte er in die Hände*¹⁾,
 und klopfte an die Tür: „Wer da?“ rief seine Base. Er
 antwortete ihr: „Ich [bin's], Ḥaḡḡ Ḥamdū, mache [mir] die
 Tür auf!“ Sie kam heraus [und] öffnete die Tür. Er
 brachte ein Abendessen mit sich, drei Unzen Röstfleisch,
 30 etwas saure Milch und frische Brote. So setzten sie sich,
 um zu essen; nachdem sie gegessen hatten, sprachen sie das
 Abendgebet, tranken Kaffee und rauchten Zigaretten. — Ihr
 Zuhörer — da sprach sie zu ihm: „Gib mir frohe Kunde! So
 Gott will, hast du verdient; so Gott will, hast du Gewinn

1) Hier klatscht der Erzähler in die Hände, zum Zeichen, daß
 jemand herbeigerufen wird.

'inšallā rbiḥit. qāl-la: 'il-ḥamdu lillāh. ṭāla' il-kīs biddo
 iṣṣāf maksabō mir-rismālō, 'add il-maṣārī, laqa id-dahab kasbān
 dahab. ḥaṭṭū rāsōn ʔnāmū 'ila 'iṣ-ṣabāḥ. ṣallū 'ṣ-ṣubḥ,
 ḥamal darb iṭrīqō 'ila sūq il-ḡanam wištāra kābsēn ʔdabāḥḥōn
 usalaḥḥōn mitl il-'ādē wil-qānūn. 'āh limmin 'iḡit il-ḥalq 5
 tištīrī min 'and-il-minnō, 'ila 'adān id-ḡuhur 'allā ḡabar 'annō.
 'aḥad dārb iṭrīqō, sakkar dikkāntō widdarraḡ 'ila 'l-bēt. (hōn
 'auda'na 'l-kalām 'ila lēlit ḡadī.)

mānna hōn subḥān imdābbir il-kōn. kān jā mā kān,
 mniḥki willa minnām, willa mnidkur Muḥammad ṣallā 'llāh 10
 'alēh wasallam! limmin ir-raḡul ṣār jidbaḥ 'ila ḥadd il-'aśra,
 il-'aśra b'aśar līrāt, kull in-nḥār iṣīr-lō 'aśar līrāt māksāb,
 limmin — jā mistim'in il-kalām — il-maula ṭhannan 'alēh
 ʔ'āwado 'ila ḥālt il-qadīmē, limmin ḥamad il-maula ʔṣār

gehabt“. Mit den Worten: „Gott sei Dank!“ nahm er den 15
 Beutel hervor, um seinen Gewinn aus seinem Kapital zu be-
 trachten; er zählte das Geld und fand, daß das Gold [wiederum]
 Gold gewonnen hatte. [Dann] legten sie sich nieder und
 schliefen bis zum Morgen. Da sprachen sie das Morgengebet,
 er machte sich auf den Weg zum Schafmarkte und kaufte 20
 zwei Hämmel. Die schlachtete er und zog sie ab nach allen
 Regeln der Kunst. Ja, als das Volk kam, um bei ihm zu
 kaufen, hatte Allah ihn bis zum Rufe für das Mittagsgebet
 aus aller Not befreit. Da machte er sich auf den Weg,
 schloß seinen Laden ab und ging nach Hause. (Hier haben 25
 wir die Erzählung bis zum nächsten Abend unterbrochen.)

Ist uns nicht hier eine Stätte bereitet? Preis Ihm, der
 das Seiende leitet! Es geschah, ach, was geschah, wir reden
 oder sind dem Schläfe nah oder rühmen Muḥammad — Allah
 segne ihn und gebe ihm Heil! Als der Mann bis zu zehn 30
 [Tieren] schlachtete, zehn für zehn Goldstücke, hatte er jeden
 Tag¹⁾ zehn Goldstücke Gewinn, bis — ihr Zuhörer — der
 Herr ihn segnete und ihn zu seinem früheren [Wohl]stand
 zurückführte, bis er den Herrn pries und Sachen für das

1) Im Texte: den ganzen Tag.

jīstīrī 'agrād 'ila 'l-bēt, kul-šī bjilzam 'ila 'l-bēt — jā mistim'in il-kalām — (hōn 'auda'na 'l-kalām). ir-raḡul jōm min zālīk il-ṭjām 'alāt-lō 'l-ḥurmē: biddna šābūn, biddna niḥsil. limmin ba'at iṣ-šābūn ma' il-'əḡīr: ḥōd iṣ-šābūn lam'allimtak min šān
 5 tiḥsil il-hudām. wiṣil iṣ-šabī 'ila 'l-bāb 'a'ad 'idi" il-bāb. ṭil'it im'allimto: mīn bīdī" il-bāb? 'al-la: 'ana. hē¹⁾ šābūn min šān il-ḥasīl. — jā mistim'in il-kalām — limmin 'aḥdit iṣ-šābūn ḡ'a'adit tiḥsil il-ḥurmē ḡaslit²⁾ il-hudām. limmin ḡaslit ḡḥallaṣit, ṭil'it 'ala 's-saṭīḡ³⁾, rabṭit il-mārsē 'ala 's-saṭīḡ. (rāḡ
 10 jīṣrab sīkāra.) limmin ṭāla'it il-ḡasīl tiniṣrō 'a-sṭūḡ la'an il-ḥurmē 'iza ḡaslit bti'tarra, b[ṭ]kūn wiḡḡha mbaijin ḡ'īdēha mbaiṇē, ḥurmē zarīfē — subḥān illāzī ḡalaḡha, wil-ḡālīḡ 'aḡsan — hī 'amma btiṣur il-ḡasīl, bikūn 'ibin mālik Mālṭa baṣṭ il-ḡān 'ala 's-saṭīḡ, ḡāḡ tabdīl il-hawa ḡṭāli' 'ala 's-sṭūḡ

- 15 Haus zu kaufen begann, alles, was für das Haus nötig war — ihr Zuhörer! — (Hier haben wir die Erzählung unterbrochen.) An einem jener Tage [nun] sagte die Frau zu dem Manne: „Wir brauchen Seife, wir wollen waschen,“ so daß er die Seife mit dem Diener schickte, [indem er zu ihm
 20 sprach]: „Nimm die Seife für deine Herrin, damit sie die Kleider wäscht!“ Als der Bursche zum Hause kam, begann er, an die Tür zu klopfen. Seine Herrin kam aus [dem Zimmer]: „Wer klopft an die Tür?“ Er antwortete ihr: „Ich. Nimm die Seife für die Wäsche!“ — Ihr Zuhörer —,
 25 als sie die Seife in Empfang genommen und zu waschen begonnen hatte, wusch die Frau die Kleider. Als sie mit dem Waschen fertig war, stieg sie auf das Dach [und] band die Leine auf dem Dache fest. (Da begann [der Erzähler] eine Zigarette zu rauchen.) Nachdem sie die Wäsche heraus-
 30 genommen hatte, hängte sie sie auf dem Dache auf, [und] da eine Frau, wenn sie wäscht, sich entblößt, so daß ihr Antlitz und ihre Hände sichtbar werden, [zeigte es sich, daß] sie eine schöne Frau war — Preis sei Ihm, der sie erschaffen hat!, doch der Schöpfer ist schöner. — Wie sie nun die Wäsche
 35 aufhängte, befand sich der Prinz von Malta in der Karawanserei

1) = bīdī.

2) Oder ḡaslit.

3) Oder 'al-iṣṭāḡ.

jitfarrağ wišimm hawa ʔitnazzah. limmin iltāhit iltifātē¹⁾
 minnō neḥīt iš-šari, nazar 'ila 'l-hürmē; wiqī 'ala rāsō 'ala
 saṭḥ il-ḥān. 'iḡū 't-tibbā':²⁾ šibak, jā ḥāḥān? 'inšallā mā
 fīk šī? ša'alūh, nazzalūh 'ila 'l-ōḍa, waḍa'ūh 'ala 'l-firāš
 — jā mistim'in il-kalām — ʔiḡit il-ḥūkama tikšuf 'alēh. ⁵
 ḡamī il-ḥūkama mā 'irfū-lō waḡ'atō sū tkūn; lāḥad³⁾ min
 ba'd il-ʔjām willa ḡāḥ ḥakīm kabīr bis-sinn, 'al-lō: jā qrān,
 jā ḥāḥān, mā ḥadda bja'rif waḡ'atak 'illa 'Imm Ḡa'ḡik.
 ba'atū 't-tibbā' wara 'Imm Ḡa'ḡik jib'atūha. balahḥa 'l-ḥabar.
 'iḡit tis'a 'ila 'and ibn il-igrān, miskit 'idō 'ālāt-lō: künnak ¹⁰
 'aš'an. limmin ḥaṭṭ 'idō fī zinnārha 'al-la: dahīlik jā sittī!
 'ālt-lō: 'andī 'l-ḡaraḍ, lā ṭḥāf⁴⁾, lā tin'ifis⁵⁾, bitraḡḡāk 'innak
 tiṭla' ma'ī ḥēke 'ila barra 'ila saṭḥ il-ḥān witfarḡinī jābū,

auf dem Dache; er wollte frische Luft schöpfen, und er war
 auf das Dach gestiegen, um sich umzuschauen, sich zu er- ¹⁵
 gehen und zu erquickern. Als [aber] ein Blick von ihm nach
 Osten hin fiel, schaute er auf die Frau; da stürzte er nieder
 auf sein Haupt, auf dem Dache der Karawanserei. Die Diener
 kamen [und riefen]: „Was ist dir, Majestät?“ So Gott will,
 fehlt dir nichts!“ Sie hoben ihn auf und brachten ihn in ²⁰
 das Zimmer hinunter. Dort legten sie ihn auf das Lager —
 ihr Zuhörer! — und es kamen die Ärzte, um ihn zu unter-
 suchen. Alle die Ärzte wußten nicht, was sein Leiden war;
 doch an einem jener Tage kam ein hochbetagter Arzt, der
 sprach zu ihm: „O König, o Majestät, niemand kennt dein ²⁵
 Leiden außer Imm Ḡa'ḡik“. Da schickten die Diener nach
 Imm Ḡa'ḡik, um sie zu holen. Die Botschaft kam zu ihr,
 [und] eilends kam sie zu dem Königssohne, ergriff seine Hand
 [und] sprach zu ihm: „Es ist, als wärest du ein Liebender!“
 Nachdem er seine Hand in ihren Gürtel gelegt hatte, sprach ³⁰
 er zu ihr: „Nimm dich meiner an, Herrin!“ Sie antwortete
 ihm: „Ich habe das Mittel, fürchte dich nicht, sei nicht
 ängstlich, ich bitte dich, komm mit mir hier nach draußen,
 auf das Dach der Karawanserei und zeig mir, mein Söhnchen,

1) MS. *il-lifātē*.2) = *ḥadam*.3) MS. *lāḥadd*.4) Oder *tis'al*.5) Oder *tinmi'id*.

- jā 'ainī, jā rōḥī bi'ānū maṭraḥ bitrîd. limmin ṭil'u 'ala 's-saṭiḥ 'al-la: hadîk id-dâr nēḥîṭ iṣ-šār'. 'ālât-lō: 'andī, 'inzil lātaḥt, tgaṭṭa ṡnām fī 'ôḡtak. ṡḥamlit dārb iṭrī'a bidda trāḥ 'ālât-lō: hāt jābū baijaḡ¹⁾ il-iktāb! 'al-la: 'addēs bitrîdī.
- 5 'ālât-lō: hāt 'isrîn lîra min šân nī ḡī ḡaraḡṭ ṡmurādī. bti'ṡud il-'aḡūz ṡbitrāḥ 'ila 'l-ṡdīnē ṡbiṡtīrī 'l-'aḡrād²⁾ ubiṭḥuṭṭon biḡurḡ ṡbikūn il-ḡurḡ biḡirr ṡirwē, btiḡimlō 'ala kitifḥa ṡbti'ṡud nēḥîṭ iṣ-šār' 'ala 'd-dâr, — 'āzarit il-iḡbār 'alēk bil-ālād iz-zḡār — bitlā'ī wālūd izḡîr, 'ālât-lō: ḡōd il-'abu-tna'ṡ
- 10 iṡtrī-lak fih ḡalāwē. b'il-la: laiṡ, jā sittī, ḡal-'abu-tna'ṡ? 'ālât-lō: dillnī 'ala ḡad-dâr. ṡmīṡī 'l-wālād 'iddāmḥa 'ila 'and bāb id-dâr 'ālât-lō: ḡōd ḡā-rub' il-meḡīdī, jābū, ṡū 'ismō ṡāḡb id-dâr? 'al-la: 'ismo Ḥaḡḡ Ḥamdū il-Ḥalabī! jābū, lakān ṡū

- mein Auge, meine Seele, welchen Ort du nur immer willst!“
- 15 Als sie auf das Dach gestiegen waren, sagte er zu ihr: „Das Haus dort gen Osten!“ Sie erwiderte ihm: „Ich hab's. Geh du hinunter, deck dich zu und schlaf in deinem Zimmer!“ [Dann] machte sie sich auf den Weg und wollte fortgehen; [doch] sie sagte [noch] zu ihm: „Gib her, mein Söhnchen, schreib das Buch ins Reine!“ Er fragte: „Wie viel willst du haben?“ Sie antwortete: „Gib [mir] zwanzig Goldstücke, damit wir meinen Plan und meine Absicht vollenden!“ [Dann] machte die Alte sich auf und ging zur Stadt und kaufte die Dinge und legte sie in eine Satteltasche, die mit Knopf und
- 25 Schlinge versehen war. Sie trug die Satteltasche auf ihrer Schulter und machte sich auf gen Osten zu dem Hause. — Sie erzwang die Nachrichten über dich(?) durch die kleinen Kinder³⁾. — Sie fand einen kleinen Knaben; zu dem sprach sie: „Nimm d[ies]en Zwölfer, kauf dir dafür Süßigkeit“. Er
- 30 fragte: „Herrin, wozu dieser Zwölfer?“ Sie fuhr fort: „Führ mich zu dem Hause da!“ Nun ging der Knabe vor ihr her bis zur Haustür. Dann sagte sie zu ihm: „Nimm diesen Vierteltaler, mein Söhnchen, [sag,] wie heißt der Besitzer des

1) D. i. wohl = *baijaḡ*. 2) Oder 'armagān, d. i. türk. „Geschenk“.

3) Wohl eine sprichwörtliche Redensart; Text und Übersetzung nicht ganz sicher.

'isim mārto? 'al-la: bikūn 'isim bint 'ammō Fāṭmē! ikūn 'ilō
 maulūd-šī? b'il-la: māluš! 'ēmāt 'iḡa min Ḥalab? b'il-la:
 'ilō ḥams isnīn! šū bjištigil? b'il-la: kārō 'aṣṣāb. 'ālāt-lō:
 hō ḥid-lak hat-tna'sēn ḡrūh ma' is-salāmē jābū. bjiḥmil darb
 iṭrāḡo 's-sābī ḡbīrūh, tib'a 'l-aḡūz 'ala bāb id-dār, biddi' il-bāb. 5
 bit'āl il-ḥūrmē: mīn biddi' il-bāb? bit'āl: 'ana. ṭil'it il-ḥūrmē
 lābarra, 'ālt-la: mīn 'intī? 'ālt-la: 'ana 'ammtik, 'iftaḥi-lī
 jā ba'd 'ammtik! btiftāḥ-ilha 'l-bāb, btirkud 'alēha bit'āniḡḡa
 bti'ud bissāllim 'alēha, ḡḥi bti'a' miḡšīḡe 'ala 'l-arḡ. biddūširha
 Fāṭmē bitrūh bitḡīb moḡ, bitnaḡḡit-lha moḡ 'ala šifāfha. btiḡlus 10
 il-aḡūz bit'il-lha: il-ḡamdilla 'lī farḡāna-jākōn, wēn 'ibn aḡī
 Ḥaḡḡ Ḥamdū? bit'il-la Fāṭmē: faṣṭ id-dikkān bībī' ḡbjištri.
 bit'il-la: 'lī tmanṭa'sir sinē mā šiftō. btib'at mart Ḥaḡḡ Ḥamdū

Hauses?“ „Er heißt Ḥaḡḡ Ḥamdū aus Aleppo“ erwiderte er.
 „Mein Söhnchen, wie heißt denn seine Frau?“ Er antwortete: 15
 „Der Name seiner Base ist Fāṭmē!“ „Hat er etwa auch
 Kinder?“ „[Nein,] er hat keine“ gab er zur Antwort. „Wann
 ist er aus Aleppo gekommen?“ Der [Knabe] darauf: „Seit
 fünf Jahren“. „Was arbeitet er?“ „Von Beruf ist er Schlachter“
 versetzte er. [Nun] schloß sie mit den Worten: „Da, nimm 20
 dir diese beiden Zwölfer und geh in Frieden, mein Söhnchen!“
 Der Knabe machte sich auf den Weg und ging fort, während
 die Alte bei der Haustür blieb und anklopfte. Die Frau
 rief: „Wer klopft an die Tür?“ „Ich“ erwiderte die [Alte].
 Da kam die Frau [aus dem Zimmer] heraus [und] fragte sie: 25
 „Wer bist du?“ „Ich bin deine Muhme! Mach mir auf, o
 du Liebling¹⁾ deiner Muhme!“ rief [die Alte]. Die [Frau]
 öffnete ihr die Tür; die [Alte] eilte auf sie zu, umarmte sie,
 überhäufte sie mit Begrüßungen, aber [dann] sank sie ohn-
 mächtig zu Boden. Fāṭmē verließ sie, lief hin und holte 30
 Wasser und träufelte ihr Wasser auf die Lippen. Da richtete
 die Alte sich im Sitze auf und sprach zu ihr: „Preis sei
 Allah, der mich euch hat sehen lassen! Wo ist meines Bruders
 Sohn Ḥaḡḡ Ḥamdū?“ Fāṭmē gab ihr zur Antwort: „[Er ist]
 im Laden, er verkauft und kauft ein“. [Dann] fuhr die [Alte] 35

1) Wörtlich: o [die du] nach deiner Muhme [sterben möchtest].

wäläd jib'atō: 'il-lō 'ammtak bid-dār, biddha-jāk: bīrāh il-wäläd
 'ila 'and Ḥağğ Ḥamdū bī'il-lō: 'ammtak bid-dār biddha tšūfak.
 bī'il-lō: ḥid-lhōn hal-laḥmē ḡsāwū 'aša. bjiğī 'l-wäläd bīdī'
 il-bāb, bī'il-la ḥē sāwī 'aša, halla' bjiğī Ḥağğ Ḥamdū. bisāwū
 5 'l-'aša — jā mistim'in il-kalām — 'illa 'l-bāb bjinda'. mīn
 hād? 'ana, Ḥağğ Ḥamdū, ftāḥī 'l-bāb, jā bintō 'ammī! btiḥla'
 il-'ağūz wil-ḥürmē min šān jiftaḥū 'l-bāb. bjiftaḥū-lō 'l-bāb,
 bjidḥul, btirkud il¹⁾-'ağūz bti'ud bissällim 'alēh, bti'a' bil-'arḍ
 il-'ağūz. bitrāḥ il-ḥürmē bitğīb moḡ bitnaqqiṭ-la 'ala šifāfa,
 10 btiḡjallas bi'il-lō: 'il-ḥamdillāh 'illi ḡama'na fīk, jā Ḥağğ
 Ḥamdū! biḥiššū 'ala 'l-bēt biḥuṭṭū 'aša bji'aššū biḥuṭṭū rāshōn
 ḡbināmū. bjiḥla' il-fāğir, bji'u'dū biṣaḷḷū. 'il-'ağūz biḡḡaḷḷ
 biṣṣaḷḷi min fāğir 'ila 'adān id-ḡuhir. bitnuṭṭ mart Ḥağğ

fort: „Seit achtzehn Jahren hab ich ihn nicht gesehen!“

- 15 [Darauf] sandte die Frau des Ḥağğ Ḥamdū einen Knaben,
 um ihn zu holen, [mit dem Auftrage]: „Sag ihm: Deine Muhme
 ist im Hause; sie verlangt nach dir“. Der Knabe ging zu
 Ḥağğ Ḥamdū und sprach zu ihm: „Deine Muhme ist im Hause,
 sie wünscht dich zu sehen“. Jener erwiderte ihm: „Nimm
 20 für sie dies Fleisch mit, sie sollen ein Abendessen bereiten“.
 Der Knabe ging, klopfte an die Tür und rief der [Frau] zu:
 „Nimm hin, bereite ein Abendessen! Gleich kommt Ḥağğ
 Ḥamdū“. [Da] bereiteten sie das Abendessen — ihr Zuhörer,
 — plötzlich wurde an die Tür geklopft. „Wer ist da?“
 25 „Ich [bin's], Ḥağğ Ḥamdū, mach die Tür auf, meine Base!“
 Da kamen die Alte und die Frau heraus, um die Tür zu
 öffnen. Sie machten ihm auf, er trat ein; die Alte lief [auf
 ihn zu], überhäufte ihn mit Begrüßungen, [und dann] fiel sie,
 die Alte, [wieder ohnmächtig] zu Boden. Die Frau ging fort,
 30 holte Wasser [und] träufelte ihr [davon] auf die Lippen.
 Da richtete die [Alte] sich auf und sprach: „Preis sei Allah,
 der uns wieder mit dir vereinigt hat, Ḥağğ Ḥamdū!“ [Nun]
 traten sie ins Zimmer ein, bereiteten das Abendessen, speisten,
 legten sich nieder und schliefen. Als die Morgenröte aufstieg,
 35 begannen sie zu beten. Die Alte [aber] verblieb im Gebete

1) MS.: 'al.

Hamdū bithākīha bit'il-la: la'êkī¹⁾ ṣallētī ktīr. bit'il-la: kinna fi 'l-baḥir faṣṭ il-wābūr, ma 'igdir ṣallī. 'ālāt-la: 'alaijī ksūr ṣalā ktīr, la'ann biḥmud il-maula 'illī ḡama'nī fīkōn ḡamab-sūtīn. bjī'w'dū 'auwal jōm tānī jōm tālit jōm, bit'ul il-'aḡūz: laḥmī mitwassih, 'amil fī rāsī, biddna nrūḥ 'ala 'l-ḥammām. 5 bit'il-la: jā 'ammtī 'l-ḥammām 'anna baṣṭ id-dār! jā ba'd 'ammtik, miskīn 'il-mā tḡarrab bīzamān iṣbāḥ; biddna nrūḥ 'ala ḥammāmīn Maṣir, nitfarraḡ 'alēhōn. ḡadin mirrūḥ 'ala bālādna ḡmniḥkī 'ila 'l-banāt ḡ'ila 'n-niswān ḡ'ila 'l-'aṣḥāb wiṣ-ṣidaḡa. 'ālt-la: ṣwaiḡ bjīḡī Ḥaḡḡ Ḥamdū, min'il-lō, mnāḡhud 10 'izin minnō. ḡuṣṣa willa ḡāi Ḥaḡḡ Ḥamdū, bīdi' il-bāb. mīn? 'ana. bjīftaḡū²⁾ 'l-bāb lāḤaḡḡ Ḥamdū bjīftaṣṣū; ba'd-mā bjīftaṣṣū bitliḡf-illo sīkāra ubtī'mīr-lō bīkāṣ iḡ-ḡāi 'ilō ḡ'ila 'l-'aḡūz. bjīsrabū ḡbiḡhallṣū 'ṣ-ṣirib bit'il-lō: 'ibin 'ammī!

von Tagesanbruch bis zum Rufe für das Mittagsgebet. Die 15 Frau des Ḥaḡḡ Ḥamdū eilte hin [und] redete mit ihr, indem sie sprach: „Ich sehe, daß du lange gebetet hast“. Jene erwiderte ihr: „Wir waren auf dem Meere in einem Dampfer, da konnte ich nicht beten“. [Und] sie fügte hinzu: „Ich habe viele Gebete nachzuholen; denn ich preise den Herrn, der 20 mich mit euch in Wohlergehen vereinigt hat!“ [Darauf] blieben sie beieinander, den ersten Tag, den zweiten Tag, den dritten Tag. Da sprach die Alte: „Mein Leib ist schmutzig, ich habe Läuse auf dem Kopfe; wir wollen ins Bad gehen“. [Fāṭmē] aber sagte: „Muhme, das Bad ist bei uns im Hause“. 25 „O Liebding deiner Muhme, armselig ist, wer nicht in seiner Jugendzeit in der Fremde war! Wir wollen zu den Bädern Cairos gehen [und] sie uns ansehen. Bald reisen wir [wieder] in unsere Heimatstadt und [dann müssen] wir den Mädchen und Frauen, den Genossen und Freunden erzählen.“ [Fāṭmē] 30 antwortete ihr: „Gleich kommt Ḥaḡḡ Ḥamdū; wir wollen [es] ihm sagen und ihn um Erlaubnis bitten“. Nach einer kurzen Weile kam Ḥaḡḡ Ḥamdū [und] klopfte an die Tür. „Wer da?“ „Ich.“ Sie öffneten dem Ḥaḡḡ Ḥamdū die Tür [und] aßen zu Abend; nachdem sie gegessen hatten, rollte sie ihm 35

1) So MS., wohl = *lā'ikī*.2) So MS., wohl = *bjīftaḡū*.

b'il-la: na'am, šû fî? bi'il-lô: 'ammtak biddha trûh 'ala
 'l-ḥammâm. b'il-la: 'il-'ama fî 'albik! il-ḥammâm 'anna
 faṣṭ id-dâr! kill jôm ṭḥassalû, ḥitta mā ḡîṭārîna¹⁾ kalâm
 razîl. 'ālât-lô: jā ba'd 'ammtak, biddna nitfarraḡ 'ala
 5 ḥammâmîn Maṣîr. bülkî 'il-môla bî'id fina ṭbiriddna 'ila
 bälädna; btib'a²⁾ bjis'alûna 'l-aṣḥâb wiṣ-ṣidaḡa wiḡ-ḡirân:
 wên küntû? wên hal-ḡêbê? künnâ fî medînit Maṣîr. šû
 fiḥa Maṣîr? bta'rif sū il-flânî? lâ wallâ mā mna'rif.
 btib'ânî²⁾ bikaddbûna 'ḡ-ḡirân. künnâ fî Maṣîr ṭmna'rif
 10 ḥammâmînha³⁾. bi'il-la: mlîḥ; ḥaḡ nuṣṣ meḡîdî, bukra rūḥû
 'al-ḥammâm. 'ib'atî-lî 'l-mafâtîḥ 'ala 'd-dikkân. tib'ât-lô
 'l-mafâtîḥ ma' wäläd btiḥmil ḥâla ṭbirûḥû 'al-ḥammâm — jā

eine Zigarette und ließ ihm und der Alten eine Tasse Tee
 bringen. Sie tranken, und als sie ausgetrunken hatten, sagte
 15 sie zu ihm: „Mein Vetter!“ Er antwortete: „Jawohl! Was
 gibt's?“ [Dann] fuhr sie fort: „Deine Muhme möchte ins
 Badehaus gehen“. Er [aber] rief: „Blindheit in dein Herz!
 Das Bad ist doch bei uns im Hause! Badet jeden Tag, auf
 daß ich kein böses Gerede über uns bringe⁴⁾“ [Nun] hub
 20 die [Alte] an: „O Liebling deiner Muhme, wir möchten uns
 die Bäder Cairos ansehen. Vielleicht wird der Herr uns
 heimkehren lassen und uns in unsere Stadt zurückführen.
 Dann werden die Genossen und Freunde und Nachbarn uns
 fragen: ‚Wo seid ihr gewesen? Wo wart ihr in der Fremde?‘
 25 ‚Wir sind in der Stadt Cairo gewesen.‘ ‚Was gibt's in Cairo?
 Kennt ihr den und den Basar?‘ ‚Nein, bei Allah, [den]
 kennen wir nicht.‘ Dann werden die Nachbarn uns Lügen
 strafen. Sollen wir in Cairo gewesen sein und seine Bade-
 häuser [nicht] kennen?“ „Gut!“ erwiderte er, „da habt ihr
 30 einen halben Taler, geht morgen ins Bad. Schick du mir
 die [Haus]schlüssel zum Laden!“ [Am nächsten Tage] schickte
 sie ihm die Schlüssel durch einen Burschen; [dann] machte
 sie sich auf, und [beide Frauen] gingen zum Badehaus. —
 Ihr Zuhörer! — [ja,] sie schritten zum Badehause. [Dort]

1) D. i. wohl ḡîṭ [a]ṭārîna. 2) Besser bji'l'û. 3) Der Erzähler
 sprach ḥammâmînha. 4) Text und Übersetzung nicht ganz sicher.

*mistim'in il-kalâm — bjiddärağū 'al-ḥammâm. bi'il-la: lêkī
 'l-ḥammâm. bi'il-la: hādī ḥammâm riğāl, il-ḥammâm 'iddām
 'akwas. limmin wişlū 'ila 'and bâb ḥân, bi'il-la: haḡ il-
 ḥammâm. bi'il-la: jā 'ammtī, hāda ḥân! bi'il-la: jā ba'd
 'ammtik, hāda min šân iz-zibil min šân il-'ammâm ḡša"ālū 5
 taht il-moḡ 'ila 'l-ḥammâm. bīdīhlū 'ila ġūwa 'ila 'and 'ôḡa.
 bi'il-la: lêkī hāda bâb il-ḥammâm. bi'il-la: jā 'ammtī: hādī
 'ôḡa! bi'il-la: hāda 'l-barrânī, 'amma bâb il-ḥammâm lissa'o
 ġūwa. tnāwa'ī šūfī. bi'addim lātitnāwa'; bi'il-lō: ḡôd hāda
 ġaraḡak ḡhāda murāḡak. bikūn hūwē bīšāmmimha 'l-bānğ, 10
 bti'a' bil-'arḡ, biğīb ḡēt bī's tūlha ḡ'arḡha, bḡuḡḡ il-ḡēt fī
 'ibbō ḡbjīğsud nēḡīt is-sū' 'ala 'n-nağğār. bi'il-lō: 'andak
 şandū' 'a-tūl hal-ḡēt? bi'il-lō: lâ waḡlāh, mā fī. mā bta'mil*

sagte [Fâtme]: „Da ist das Bad“. Aber die [Alte] entgegnete:
 „Dies ist ein Bad für [gewöhnliche] Leute; das Bad [weiter 15
 hin] vor uns ist feiner“. Als sie dann zum Tor einer Kara-
 wanserei kamen, sagte die [Alte]: „Da ist das Bad!“ [Doch
 Fâtme] rief: „Muhme, das ist eine Karawanserei!“ Darauf
 die [Alte]: „O Liebling deiner Muhme, dies [sieht so aus]
 wegen des Mistes für den Düngerhaufen, den man unter dem 20
 Wasser für das Bad anzündet“. Sie gingen [also] hinein bis
 zu einem Zimmer. [Nun] sagte die [Alte]: „Sieh, dies ist die
 Tür zum Bade!“ [Aber Fâtme] rief: „Muhme, dies ist ein
 Zimmer!“ Darauf die [Alte]: „Dies ist die äußere [Tür];
 aber die Tür zum [eentlichen] Bade ist weiter drinnen. 25
 Schau nach, sieh hin!“ Als [Fâtme] vortrat, um nachzu-
 schauen, rief die [Alte] dem [Prinzen] zu: „Nimm hin, da hast
 du, was du wünschst; da hast du, was du willst!“ [Sogleich]
 betäubte er die [Frau] mit Bendsch, [und] sie sank zu Boden.
 [Dann] holte er einen Faden, maß ihre Länge und Breite, 30
 legte den Faden in seine Tasche und begab sich zum Basar,
 zum Schreiner. Zu dem sprach er: „Hast du eine Truhe
 nach den Maßen dieses Fadens?“ Jener gab zur Antwort:
 „Nein, bei Allah, ich habe keine“. „Kannst du [mir] nicht
 eine machen?“ „Wie sollte ich nicht eine machen können? 35
 Das ist doch mein Geschäft; ich will dir eine Truhe an-

wâhid? kif mā ba'mil wâhid? šāgilṭi hādī, bsāwī-lak šandū.
 'addēs biddak? 'al-lō: bitkallif 'arba' līrāt. bī'il-lō: haṭ tmānī.
 bja'ṭi[h] tmān līrāt. biddī-jāha ba'd sā'a. bī'ul-lō: 'ala rāsī.
 bīšīh 'ila 'n-niḡḡārīn, bjiḡū bjištiḡlū biš-šandū' bīhallṣū[h].
 5 bīkūn imšārīḥōn: 'iza ḥattētō fī baḥīr mā iḡit-lō moḡ. bī'il-lō:
 'iza mā 'aḡabak, mā btāḥdō. bjāḥud iṣ-šandū' ubīšīlō 'l-'attāl¹⁾
 ubīrūḥū 'ila 'l-ḥān. 'il-'attāl¹⁾ bjāḥud 'iḡirto ubīrūḥ, bīḥutt
 'uṭīn baṣṭ-il-minnō ubjāḡa il-ḥūrmē baṣṭ iṣ-šandū' ubjīb'at
 'attālē²⁾ iṣīlū³⁾ 'al-'isiklē. ḥāsab il-ḥānḡī u'a'ṭāḥ⁴⁾ il-kirē,
 10 'aṣadū 'ila 'l-mārḡāb umiṣjū. mōḡē btāḥidhōn mōḡē btiḡībhōn
 — jā miṣtim'in il-kalām — limmin wiṣlū 'ila Mālṭa. ṭīlū
 'ila 'l-bālād ukānū 'l-'afrāḥ, biddhōn iḡayzū 'ibn il-iqrān 'ala
 'l-ḥūrmē.

fertigen.“ „Wie viel verlangst du [dafür]?“ „Sie kostet vier
 15 Goldstücke.“ Mit den Worten: „Da hast du acht“ gab der
 [Prinz] ihm acht Goldstücke [und fügte hinzu]: „Ich will sie
 nach einer Stunde haben“. Der [Schreiner] erwiderte: „Herz-
 lich gern“ [und] rief [alle] Schreiner herbei; die kamen [und]
 arbeiteten an der Truhe [und] machten sie fertig. Er hatte
 20 ihnen [aber] zur Bedingung gemacht: „Wenn ich sie ins Meer
 werfe, so darf das Wasser nicht in sie eindringen“. [Nun]
 sagte der [Schreiner] zum [Prinzen]: „Wenn sie dir nicht
 gefällt, so brauchst du sie nicht zu nehmen“. [Doch] der
 [Prinz] nahm die Truhe und ließ sie durch einen Träger holen,
 25 und [beide] gingen zur Karawanserei. [Dort] nahm der Träger
 seinen Lohn entgegen und ging fort; der [Prinz aber] tat
 Baumwolle hinein und legte die Frau in die Truhe und ließ
 Träger kommen, die [sie] zum Hafen bringen sollten. [Darauf]
 rechnete er mit dem Wirte ab und gab ihm den Lohn; [dann]
 30 begaben sie sich zum Schiffe und fuhren ab. Die Wogen
 trieben sie hin und her — ihr Zuhörer —, bis sie nach Malta
 kamen. [Dort] gingen sie ans Land, und die Hochzeitsfeier-
 lichkeiten begannen; der Prinz sollte mit der Frau vermählt
 werden.

1) MS. 'attāl.

2) MS. 'attālē.

3) Besser iṣīlāh.

4) Lies u'a'ṭāḥ.

tirğa' ihkājitna 'ila Ḥağğ Ḥamdū — jā mistim'in il-
kalām — limmin 'iğa 'ila 'l-bêt uqa'ad jistantīr halla' bjiğū
šwaḡ bjiğū 'amma bjistantīr, limmin šār nuṣṣ [il-]lél umā
ḥadd 'iğa. hūwē ʔabbī nāfās wikkibb nāfās, limmin širib
tlāt wāq timbak. 'âl: 'il-'ama b'âlbhôn! wên har-rûḥa ḥādī? 5
šû hal-ḥammâm? lâhalla' baṣṭ il-ḥammâm? laḡkûn mḍaḡîn
wafa 'l-ḥammâm — jā mistim'in il-kalām — limmin qām
Ḥağğ Ḥamdū 'aṣad 'ala 'l-ḥammâm u' iğa lâ'and bâb il-ḥammâm
uḍa' bâb il-ḥammâm b'îdô. 'âlû-lô iṣ-ṣinnâ: mîn ḥād?
qal-lôn: 'ana. 'andkôn ḥarīm baṣṭ il-ḥammâm? bîkûn Ḥağğ 10
Ḥamdū bîqûm hal-qômē ḥādī umā bja'rif šû 'l-waqit. b'îlû:
'aiwa, 'inzêl lâhôn. bjinzil Ḥağğ Ḥamdū 'ila taḥit, bjimiskû[h]
bjiquṭlû[h] b'îlû-lô: ġît tîsrî-lak ġaraḍ? 'âmil hal-ḥiğğē?
bîdâšsrûḥ uḃjiṭla' mitl is-sâkrân, lâ bja'rif ḥâlô lâ wên râjîḥ

Wenden wir uns nun in unserer Erzählung zu Ḥağğ 15
Ḥamdū — ihr Zuhörer! — Als er nach Hause kam und zu
warten begann, [sagte er sich]: „Jetzt kommen sie! Gleich
kommen sie!“ indem er [immer länger] wartete, bis es Mitter-
nacht ward; aber niemand kam. Er füllte und leerte einen
Kopf des Nargile nach dem andern, bis er schließlich drei 20
Unzen Tabak geraucht hatte. Da rief er: „Blindheit in ihr
Herz! Wohin [führt denn] der Spaziergang? Was ist das
für ein Bad? [Sind sie] bis jetzt im Bade? Sie haben doch
nicht das Geld für das Bad verloren?“ — Ihr Zuhörer —
schließlich erhob Ḥağğ Ḥamdū sich [und] begab sich zum Bade. 25
Als er bei dem Tor des Badehauses ankam, klopfte er mit
der Hand dort an. Die Diener riefen: „Wer ist da?“ Er
antwortete: „Ich! Sind Frauen bei euch im Bade?“ Nun
hatte Ḥağğ Ḥamdū sich zu diesem Wege aufgemacht, ohne
daran zu denken, welche Zeit es war. Die [Diener] ant- 30
worteten ihm: „Ja, komm nur hierher!“ Ḥağğ Ḥamdū ging
also dorthin, [aber] da packten sie ihn [und] prügeln ihn,
indem sie riefen: „Bist du gekommen, um dir etwas zu stehlen?
Machst du [deshalb] diese Pilgerfahrt?“ [Dann] ließen sie
von ihm ab, und er wankte hinaus wie ein Trunkener, ohne 35
zu wissen, wohin er ging, noch woher er kam. Als er in

ulâ wên gâi. limmin bjişal 'ila 'l-Ḥasanîje, bîmurr 'alêh
 rağul ḥarâmî b'il-lo: fer-râjîh? 'auwal şôt tânî şôt utâlî
 şôt. mâ bîridd 'alêh. bjiğî 'l-ḥarâmî bjiğrubo kâff' u'bjî'a'
 bil-'arq. b'il-lo: lês hêk; jâ 'aḥî, qarâbtî uwağğâ'itî? b'il-
 5 lo: 'auwal şôt tânî şôt tâlî şôt mâ ġawâbtî, 'innî şâhib!
 'al-lo: 'iza şift il-'arjân lā t'il-lo: fên hudûmak! b'il-lo:
 wa'izzit rabbî mâ bḥallîk itrûḥ min hân 'illa taḥkî-lî sū şâjir
 'alêk! b'il-lo: skôt, 'iğtî wihîdê 'ağûz 'ila 'l-bêt u'alîl-lî:
 'ana 'ammtak 'iht 'abûk. hal-'add mâ ba'êt ta'rîfnî? 'a'dit
 10 'annâ şwaije min il-ijâm. 'âl: 'alîl-lî: biddna nrûḥ 'al-ḥammâm.
 ('auda'na 'l-kalâm lâlêlîl ġadî.)

mânna hân subḥân imdâbbir il-kôn. subḥân min 'aḥaz
 imbâriḥ ġğâb hâza 'l-jôm uğâ'al lâkull bâlwa 'ôn¹⁾. limmin

die Ḥasanîje²⁾ gelangte, kam ein Diebsgeselle an ihm vorbei;
 15 der rief ihn an: „Wohin gehst du?“, einmal, zweimal, drei-
 mal — [aber] jener gab ihm keine Antwort. Da schlug der
 Dieb ihm ins Gesicht, und [Ḥağğ Ḥamdū] fiel zu Boden; [und]
 er rief: „Warum hast du mich so geschlagen und mir weh
 getan, Bruder?“ Der entgegnete: „Das erste Mal, das zweite
 20 Mal, das dritte Mal hast du mir nicht geantwortet, daß du
 ein Freund bist“. Darauf [Ḥağğ Ḥamdū]: „Wenn du den
 Nackten siehst, so frage ihn nicht: Wo sind deine Kleider?“
 [Doch] der [Dieb] rief: „Bei der Macht des Herrn, ich lasse
 dich nicht von hier gehen, bis du mir erzählst, was dir wider-
 25 fahren ist!“ So hub jener an: „Schweig, eine Alte ist zu
 mir ins Haus gekommen; die sagte zu mir: „Ich bin deine
 Muhme, deines Vaters Schwester; so lange Zeit hast du mich
 nicht gekannt?“ Sie blieb einige Tage bei uns“. [Dann]
 fuhr er fort: „Sie sprach zu mir: „Wir wollen ins Bad
 30 gehen“. ([Hier] haben wir die Erzählung bis zum nächsten
 Abend unterbrochen.)

Ist uns nicht hier eine Stätte bereitet? Preis sei Ihm,
 der alles Seiende leitet! Preis sei Ihm, der das Gestern
 fortnahm und das Heute brachte, und der für jedes Leid eine
 35 Hilfe machte! — „Als sie [mir] die Schlüssel durch den

1) MS. 'ân.

2) Stadtteil von Ḥamâ; s. oben S. 26, Anm.

ba'atū 'l-mafātīḥ ma' il-wälād, rāḥū 'al-ḥammām, ḥijē wil-'ağūz.
 'āl il-ḥarāmī: wa''if hōn, larāḥ 'ila 'l-bälād, 'ilī ġaraḍ; wa'izzit
 rabbī, riḥit min hōn, bi'ta' rāsak. rāḥ il-ḥarāmī 'ala 'l-ḥān,
 tāla' iğrās u'arā'i urabaḥon fī 'idēḥ uḇ'iğrēḥ, 'iğā 'ila 'and
 bāb il-ḥān, bi'ul il-ḥānğī: mīn hād? 'al-lō: 'ana, 'iftāḥ il- 5
 bāb. 'al-lō: minū 'int? 'al-lō: mkārī 'ana, ma'ī bğāl 'āfle,
 rif'ātī ḡallū wara, inkasar maḥhum bağl, mā ba'a jğdar iğšil.
 ṭilī' il-ḥānğī jiftaḥ il-bāb, fātaḥo, zatt¹⁾ hālō 'ala 'l-ḥānğī
 ramāḥ bil-'arḡ ḡarabō ġōz 'abū ka'b šamaṭ il-ḥanğar 'alēḥ,
 'al-lō: mīn rāḥ min 'and-il-minnak il-jōm umīn 'iğā 'alēk? 10
 'al-lō: jā 'aḥī ktīr ḡal' bitrāḥ wiktīr ḡal' ibtīğī, jā dāḡil 'ila
 Maşir, mitlak 'ilūf! 'al-lō: 'izdīnī 'ş-şahīḥ, mīn kân 'andak

Burschen gesandt hatten, gingen sie ins Badehaus, sie[, meine Frau,] und die Alte.“ Der Räuber unterbrach ihn: „Bleib hier stehen; ich will in die Stadt gehen, ich habe etwas zu 15 besorgen. Bei der Macht des Herrn, gehst du von hier weg, so schlage ich dir den Kopf ab!“ [Darauf] ging der Dieb zur Karawanserei, nahm kleine und große Glocken hervor und band sie an seine Hände und seine Füße. [Dann] ging er zum Tor des Chāns [und klopfte]; der Wirt fragte: „Wer 20 da?“ Da rief der [Dieb]: „Ich! Öffne das Tor!“ Als der Wirt wieder fragte: „Wer bist du?“ antwortete er: „Ich bin ein Maultiertreiber; ich habe eine Karawane von Maultieren bei mir; meine Gefährten sind zurückgeblieben, ein Maultier ist bei ihnen zu Schaden gekommen, es kann nicht mehr 25 tragen“. [Nun] kam der Wirt, um die Tür zu öffnen; [aber kaum] hatte er sie aufgemacht, da stürzte der [Dieb] sich auf den Wirt, warf ihn zu Boden, indem er ihn mit dem Beine unterhakte, zückte den Dolch wider ihn [und] rief: „Wer ist heute von dir fortgegangen und wer ist zu dir gekommen?“ 30 Der [Wirt] erwiderte: „Bruder, viel Volks kommt und viel Volks geht. O du, der du nach Cairo kommst, es sind Tausende wie du!“ [Doch] der [Dieb] fuhr fort: „Sag mir die volle Wahrheit! Welcher Fremde war bei dir und ist [heute] von dir fortgegangen?“ Da antwortete der [Wirt]: „Von mir ist 35

1) MS. *zatt*.

garīb umîn rāh min 'andak? 'al-lō: mā rāh min 'and-il-minnā
 ġer 'ibin malik Mālta. limmin 'al-lō hēk, dabaḥo 'ila 'l-hānġi
 mid-dān lādān, 'alfat¹⁾ hal-maṣrījāt il-kānū 'and il-hānġi.
 'aḥad darb iṭrīqo urāh 'ila 'and Haġġ Ħamdū. wiṣil Haġġ
 5 Ħamdū willa la'āh mitl 'āmūd il-ḥēmē, 'amma bīṭi" sinn
 ibsinn. 'al-lō: Haġġ Ħamdū! 'al-lō: na'am, jā haijō! 'al-lō:
 lḥa'nī. miṣi 'l-ḥarāmī 'iddām uHaġġ Ħamdū wara. limmin
 wuṣlū mīnt il-baḥir, lāwēn hal-wābār wāsi? 'āl: 'ila 'l-Inġlīz,
 hāda, 'a-Stambūl. ġamī il-bawābīr fēr-rīḥa? šī 'ala 'iskilt
 10 Ḥalab, šī 'ala Bērūt, šī 'ala Ġiddē, šī 'ala Ḥdaide, 'ala Suēs,
 šī 'ala Banṭ iS'īd; willa 'l-bawābīr kullijātha dauwarḥon,
 ḥitta 'iġa 'ila 'āḥir il-bawābīr. 'āl: il-wābār hāda wēr-rājiḥ?
 'āl: hāda 'ala bālūd mālīk Mālta. 'āl: šū lissa' alēkōn iġrād?
 'al-lō: 'alēna ġrād tiġġār. 'al-lō: mā bi[t]ġāzū min iġrād

- 15 nur der Prinz von Malta fortgegangen“. Nachdem der Wirt
 so gesprochen hatte, schnitt ihm der [Dieb] die Kehle durch,
 von einem Ohr bis zum andern, raffte die Gelder dort, die
 beim Wirt waren, zusammen, machte sich auf den Weg und
 ging zu Haġġ Ħamdū. Als er bei ihm ankam, fand er ihn
 20 [dastehen] wie eine Zeltstange, aber zähneklappernd. Er rief
 ihn an: „Haġġ Ħamdū!“ Der antwortete: „Ja, Bruder!“
 Der [Dieb] fuhr fort: „Folge mir!“ [Nun] schritt der Dieb
 voran, während Haġġ Ħamdū ihm folgte. Als sie zum See-
 hafen kamen, [fragte der Dieb]: „Wohin hat dieser Dampfer
 25 geladen?“ Es hieß: „Nach England“. „Und der da?“ „Nach
 Stambul!“ „Wohin fahren all die [anderen] Dampfer?“
 „Einige nach dem Hafen von Aleppo, andere nach Beirut,
 andere nach Dschidda, wieder andere nach Hodeida, nach
 Sues, einige auch nach Port Said.“ Als er bereits bei allen
 30 Dampfern die Runde gemacht hatte, kam er zu dem letzten
 der Dampfer. Er fragte: „Wohin fährt dieser Dampfer?“
 Da hieß es: „Dieser [fährt] nach dem Lande des Königs von
 Malta“. Der [Dieb] fragte weiter: „Habt ihr noch Sachen
 [zu laden]?“ Da ward geantwortet: „Wir haben noch Kauf-
 35 mannsgüter [zu laden]“. Darauf sagte er: „Könnt ihr nicht

1) MS. 'alfat = lamm.

it-tiğğâr minkûn niḥnē 'ahwan si'le min iğrâd it-tiğğâr?
 'al-lô: 'addêš bjirdâk nâljôn il-wâbûr? 'al-lô: 'arba' mîjē.
 'al-lô: haḫ ḥams mîjē! uḥalla' biddna nimšī. rikbū bil-wâbûr
 yrafā'ū 'l-marâsī bid-dulâb, bjimšī 'l-wâbûr. bī'il-lô Ḥağğ
 Ḥamdū: baijin ḥâlak halla' il-marâğil. 'in kinnak riğğâl, 5
 baijin ḥâlak. bjimšī 'l-ḥarâmī 'ala 'l-qaştân lâfô, bjishab
 is-sêf 'alêh ḡbjī'ta' râs il-qaştân. bī'il-lô Ḥağğ Ḥamdū:
 biddak ti'ud hân môḍa' il-qaştân? 'al-lô: šâjif in-niğmē
 hadâk? bī'il-lô: na'am. bī'il-lô: biddak issū¹⁾ 'ala 'n-niğmē
 duğrī. 'al-lô: wa'izzit rabbī, 'in tauwahtna ḥêk willa ḥêk, 10
 bi'ta' râsak ḡbzittak wara hadâk fi 'l-baḥar. bī'il-lô: lâ
 lâ, 'aḫī, mā btaḡhak! bī'il-lô: mšêk il-'iblê-nâma. bîdûššrô
 bjinzil lâtaḫt. bjinzil 'at-taḫtânîjîn bjîdbahḥôn kullîjâḥôn

von den Kaufmannsgütern absehen, da wir doch leichter an
 Gewicht sind als die Waren der Kaufleute?“ Und er fügte 15
 [noch] hinzu: „Wie viel würde dich als Frachtgeld für den
 Dampfer zufrieden stellen?“ Der [Kapitän] antwortete: „Vier-
 hundert“. „Da hast du fünfhundert,“ sagte der [Dieb], „und
 jetzt wollen wir in See gehen.“ [Alle] gingen [darauf] an
 Bord, die Anker wurden mit dem Spill gehievt, und der 20
 Dampfer fuhr ab. Ḥağğ Ḥamdū sprach: „Zeige dich, jetzt
 [gilt es] Männerkraft! Wenn du ein Mann bist, so zeige
 dich!“ Da ging der Dieb zum Kapitän nach oben, zog das
 Schwert gegen ihn und schlug ihm den Kopf ab. [Nun] fragte
 Ḥağğ Ḥamdū ihn: „Willst du hier an Stelle des Kapitäns 25
 sein?“ [Doch] jener sprach: „Siehst du den Stern dort?“
 „Jawohl“ erwiderte er. Darauf sagte der [Dieb]: „Du mußt
 gerade auf den Stern lossteuern“ [und] fügte hinzu: „Bei der
 Macht des Herrn, wenn du uns nach der einen oder anderen
 Seite irre fahren lässest, so schlage ich dir den Kopf ab und 30
 werfe dich hinter dem da her ins Meer!“ [Ḥağğ Ḥamdū] rief:
 „Nein, nein, Bruder, ich werde dich nicht irre fahren lassen“.
 „Nimm den Kompaß zur Hand!“ sprach der [Dieb] und ließ
 ihn allein; [dann] ging er nach unten zu den Leuten im
 Schiffsraum. [Auch] die tötete er alle und warf sie ins Meer. 35

1) D. i. تسوق.

bädilto 'l-'auwalijē bil-'arḡ. limmin daḡal fi 'l-bäläd 'iḡa
 lil-'ahwē, 'a'ad. willa fi hadik iṣ-ṣōb minno baṣṭ il-qahwe
 'arba'a ḡams ṣabāb. 'iḡa 'l-'ahwāti: šū btiṣrab 'int, tātun
 willa¹⁾ timbak? 'al-lo: lā wallāh, biṣrab timbak 'aḡad nāfūs
 il-'ahwāti ḡabbā-lo-jāh 'ala šīše. limmin ḡab-lo-jāh lā'and-
 il-minno ḡsa'āh 'ahwē 'al-lo: qahwāti! 'al-lo: na'am. 'al-lo:
 rūḡ is'i 'š-ṣabāb ḡādōlik. limmin sa'āhōn 'auwal dōr ḡtānī dōr
 ḡtālīt dōr 'ahwē ḡübā, 'a'adū jithākū 'š-ṣabāb ba'ḡōn il-ba'ḡ,
 'ālū: hal-ḡarīb 'am jis'ina 'ahwē ḡübā; bālki 'ilo ḡāḡē, 'ilo
 ḡaraḡ lāna'ḡi-lo-jāh, ṣḡḡā-lo lāhōn. ṣḡḡā-lo 'ila 'andhōn 'ālū-lo: 10
 tfaḡḡal, jā ḡaijō! 'iḡā lā'and-il-minhōn: ḡḡārkon sa'īd, jā
 ṣabāb! 'ālū: ḡḡārak imbārak! tfaḡḡal, jā 'aḡi! 'āmū kul-
 jāthōn 'ala ḡēlhōn. limmin ḡālās 'a'adū 'š-ṣabāb, 'ālū-lo:

in die Stadt gegangen war, kam er zu einem Kaffeehause
 [und] setzte sich [dort] nieder. Da saßen nun in seiner Nähe 15
 inmitten des Kaffeehauses vier bis fünf junge Männer. Der
 Wirt kam [und fragte]: „Was rauchst du, Tschibuk oder
 Nargile?“ Er antwortete: „Nein, bei Allah, ich rauche Nar-
 gile!“ Da nahm der Wirt einen Kopf, füllte den für ihn
 [und tat ihn] auf eine Wasserpfeife. Nachdem er ihm die 20
 gebracht und ihm [auch] Kaffee vorgesetzt hatte, sprach der
 [Dieb]: „Wirt!“ „Jawohl“ gab der zur Antwort. Dann fuhr
 er fort: „Geh hin, setz den jungen Männern dort [Kaffee]
 vor!“ Nachdem er ihnen einmal, zweimal und dreimal Kaffee
 umsonst gebracht hatte, begannen die jungen Leute mitein- 25
 ander zu reden, indem sie sprachen: „Dieser Fremde da läßt
 uns Kaffee umsonst trinken; vielleicht hat er ein Anliegen,
 einen Wunsch, den wir ihm erfüllen sollen. Ruft ihn hier-
 her!“ So riefen sie ihn zu sich [und] sprachen zu ihm:
 „Bitte, Bruder, [nimm Platz]!“ Er kam zu ihnen [und be- 30
 grüßte sie]: „Guten Tag, ihr Junker!“ Sie antworteten:
 „Auch dir guten Tag! Bitte, [setz dich,] Bruder!“ Dabei
 erhoben sie sich alle. Als er Platz genommen hatte, setzten
 die jungen Leute sich wieder [und] sprachen zu ihm: „Will-
 kommen, Junker!“ „Willkommen, ihr alle!“ „Hast du einen 35

1) Oder 'illa.

marḥaba jā šābb! marḥaba ġam'kon! šū 'ilak ġaraḍ? šū
 'ilak 'āzē? šū 'āwiz? šū bitrîd? 'al-lôn: wallâhi, jā šabâb,
 šaġilti fallâh; kinna 'ammâl mnizra' uḥallaṣna bdâr, mninzil
 'ila 'l-bälâd minsimm-ilna šwaijît hawa. bikûn mā ḡall 'alēna
 5 šaġlê barra. laḡkil-lak 'āzit ikdîš? laḡkân 'āwiz-lak šümbül
 ħinṭa? laḡkân lâzim-lak maṣârî? laḡkân lâzim-lak ġaraḍ?
 bi'il-lō[n]: il-ḥamdu lillâh, mau lâzim-ilnâ-š. lakân šū bitrîd?
 lâ bta'rifna ḡlâ mna'rifak, ḡitta tis'ina 'ahwe ġäbü. bi'il-
 lôn: biddi 'is'alkon is'âl, lâ t'āḡzûnî fih. bi'ulû-lô: tfaḡḡal
 10 iḡki! bi'il-lôn: wallâhi šū btistîġlû? 'aiwallâh, hâda ḡaġġâr,
 hâda bistânî, hâda naġġâr. bi'ul-lôn: mā btiḡidmû 'and-il-
 minnî ḡada? 'âlû: mniḡdum. šū bta'fina? 'âl: biš'addêš
 ibtistîġlû kull jôm wâḡidkôn? 'âl[û]: wâḡidna ništîġil bḡamis
 tmânî 'rûš. 'âl: btiḡidmû 'and-il-minnî kull wâḡid [b]irjâl

- 15 Wunsch? Hast du ein Anliegen? Was wünschst du? Was
 willst du?“ Er gab zur Antwort: „Bei Allah, ihr Junker,
 ich bin ein Landmann von Beruf. Wir waren beim Säen
 und sind nun mit der Aussaat fertig; [so] begeben wir uns
 [denn] in die Stadt [und] gehen ein wenig spazieren. Draußen
 20 haben wir nichts mehr zu tun.“ „Brauchst du etwa einen
 Gaul? Wünschst du vielleicht ein paar Scheffel Weizen?
 Ist dir etwa Geld von nöten? Brauchst du vielleicht irgend
 etwas?“ Doch er entgegnete: „Gott sei Dank! Wir haben
 nichts nötig.“ „Was willst du denn? Du kennst uns nicht,
 25 und wir kennen dich nicht, und du läßt uns Kaffee umsonst
 vorsetzen!“ Da sprach er zu ihnen: „Ich will eine Frage
 an euch richten, nehmt sie mir nicht übel!“ „Bitte, sprich“,
 erwiderten sie. Er fragte sie [also]: „Bei Allah, was arbeitet
 ihr?“ „Ja, bei Allah, der da ist ein Steinmetz, der da ein
 30 Gärtner, der da ein Schreiner.“ [Und weiter] fragte er sie:
 „Wollt ihr nicht etwas bei mir dienen?“ Sie antworteten:
 „Wir wollen [dir gern] dienen. Was gibst du uns?“ Als er
 fragte: „Um wie viel arbeitet ein jeder von euch am Tage?“
 hieß es: „Wir arbeiten je um fünf bis acht Piaster!“ Da
 35 sagte er: „Wollt ihr bei mir für je einen Medschidi-Taler
 dienen? und dazu [gibt es] Mittagessen, Frühstück, Abend-

meğīdī uğada wištār u'aša wiḥlā'a uḥammām, uḥmin eš-in
 talābtu 'addim-ilkon-ṭjāh. 'ālū: mā tkūn šagiltak? 'āl:
 bitkūn iddayrānī baṣṭ il-bālād baṣṭ il-iswā' bil-basātīn, bil-
 ḥammāmīn¹⁾, bil-'ahwāt. 'a'adū ḥdūru hinnē wjāh middit
 ṭjām — jā mistim'in il-kalām —. lāḥōm min zālīk il-ṭjām 5
 willa wāḥid bī'il-lō: ḥaijō! bī'il-lō: na'am! bī'il-lō: 'l-lēle
 b'azīmī btišrab fiṅgān 'ahwē 'and-il-minnī? 'al-lō: 'aḥī, 'ilī
 middit ṭjām mā wāḥid 'azamī minkōn, mnista'gīb min
 'azīmītak. 'al-lō: 'ibin mālik Mālṭa kasbān wiḥidē min iblād
 'arabistān. bī'āl: bitrāggākōn, biddī ḡīb 'aḥī miq-dē'a. 'ālū-lō: 10
 rūḥ, ḥātō. ḡābō u'ḡa 'ila 'and-il-minhōn, la'āhōn 'ammāl
 bḡistanṭrūḥ fi 'l-'ahwē. 'ālū-lōn: tfaḍḍalū, jā šabāb! 'āmū
 sallamū 'ala 'l-wālād salām il-aḥbāb laḡ kânū ḡrjāb. ḡālāsū
 fi 'l-'ahwē kullṭjāthon. ba'd ḥuṣṣa mn-iz-zamān: tfaḍḍalū, jā

essen, Rasieren und Bad, und was ihr nur immer wünschet, 15
 gebe ich euch“. Sie fragten: „Was für Arbeit gibt's bei dir?“
 Er antwortete: „Die besteht darin, daß ihr mich in der Stadt
 umherführt, auf den Basaren, in den Gärten, in den Bädern,
 in den Kaffeehäusern“. [Darauf] zogen sie eine Anzahl von
 Tagen mit ihm umher — ihr Zuhörer — [doch] an einem 20
 jener Tage sprach einer [von ihnen] zu ihm: „Bruder!“
 „Jawohl“ erwiderte er. Jener fuhr fort: „Willst du heute
 Abend als Gast eine Tasse Kaffee bei mir trinken?“ „Bruder,“
 sagte der [Dieb], „seit einer Reihe von Tagen hat mich noch
 keiner von euch eingeladen. Ich wundere mich über deine 25
 Einladung.“ Da sprach jener [Mann]: „Der Prinz von Malta
 hat eine [Frau] aus Arabien gewonnen“. [Nun] sagte der
 [Dieb]: „Ich bitte euch, ich möchte meinen Bruder vom Dorfe
 mitbringen!“ „Geh hin, hole ihn“ erwiderten die [Männer].
 Da holte er ihn und kam zu ihnen; er fand sie im Kaffee- 30
 hause auf ihn warten. [Und] sie riefen ihnen zu: „Bitte,
 [setzt euch], ihr Junker!“ Sie begrüßten den jungen Mann
 mit dem Gruße der Gefährten, auch wenn sie einander lange
 entbehrten. Alle setzten sich im Kaffeehause nieder. Nach
 einer kurzen Weile [hieß es]: „Bitte, kommt, Bruder!“, und 35

1) MS. -fm, s. S. 38, Anm. 3.

Zeitschr. f. Semitistik. Bd. II.



'aḥī, ʔumīšjū jiddārrāgū, šārū jītḥārrāgū 'ala 'š-šī'lē. ḥādōlikē
 jītḥārrāgū 'az-zlām, 'al-fattāš wā'a-dawālīb il-bārād, wiMḥam-
 mad jītḥārrāg 'ala 'l-ḥītān wil-'uštāḥa, 'azdō¹⁾ maṭrah ʔdōznō
 jinzil minnō ʔjītla minnō. naṭṭū 'š-šabāb: ṭḥārrāg 'ala hal-
 5 mākib 'illī 'iddāmna! bī'il-lḥōn ḥūwē: wallāhi, šabāb,
 mit'aḡḡib bīhal-ḥām.

sie gingen fort [und] begannen, sich das Feuerwerk anzusehen.
 Jene [Leute] sahen sich das Volk, die Raketen und die Feuer-
 räder an, Muḥammad aber schaute nach den Mauern und
 10 Dächern; denn er wollte sich eine Stelle erspähen, wo er
 hinauf- und herunterklettern könnte. Die jungen Leute hoben
 an: „Sieh dir doch diesen Festzug dort vor uns an!“ [Doch]
 er sprach zu ihnen: „Bei Allah, ihr Junker, ich bin erstaunt
 über diese Leinwand“.

1) D. i. قصده.

Die Nachwirkung der Schatzhöhle.

Von Albrecht Götze.

Vorbemerkung: Die vorliegende Arbeit ist als III. Teil einer Behandlung der Schatzhöhle gedacht, deren I. Teil sich mit der Überlieferungsgeschichte, der II. mit ihren Quellen befaßt. Teil I und II erschienen in den Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie 1922. 4-

1. Die syrische Schatzhöhle ist ca. 750 ins Arabische und weiterhin auch ins Äthiopische übersetzt worden¹⁾: Das beweist schon, wie viel Anklang dieses Legendenwerk im Orient fand. Man darf von vornherein vermuten, daß eine solche Schrift nicht ohne Einfluß auf die Literatur der Völker geblieben ist, unter denen sie gelesen und weiter verbreitet wurde. Meine Arbeit hat den Zweck, das Eindringen des Stoffes der Schatzhöhle in Legende und Geschichte des Orients des Näheren zu verfolgen. Es ist das auch dann eine reizvolle Aufgabe, wenn man das in Frage stehende Buch nicht an die Stelle in der Literatur stellen kann, die ihm DE LAGARDE zuweisen wollte²⁾, der es ein „Epos“ nennt, das „mit bewundernswerter epischer Kraft“ die Anschauung durchführt, „daß Jesus in den langen Jahrhunderten vor dem Evangelium deutlicher und immer deutlicher geahnt worden, daß alles, was ihm begegnet, längst vorbereitet sei“, der es für „ein ganz einziges Werk erklärt“. Diese Idee stammt in Wahrheit aus der Gnosis; um diesen Gedankenkern, welcher der Größe gewiß nicht entbehrt, haben Epigonen angefügt, was ihnen merkwürdig zu sein schien³⁾. 20

1) *Die Schatzhöhle*. Syrisch und deutsch herausgegeben von CARL BEZOLD. 1. Teil: Übersetzung. Leipzig 1888. 2. Teil: Texte [syrisch und arabisch]. Leipzig 1888.

2) DE LAGARDE. *Deutsche Schriften* 64; vgl. Mitt. III, 51.

3) Ich kann hier nur auf die genannte Abhandlung verweisen. Es

Antichrist. So ist begreiflich, daß man gespannt der Dinge harrete, die da kommen sollten. Das ist die Stimmung, aus der die Prophezeiungen erwachsen sind, die unsere Handschriften als die des Methodius von Patara ausgeben¹⁾. In Wahrheit sind sie erst am Ende des VII. Jahrhunderts verfaßt, nach v. GUTSCHMID (*Kl. Schr.*, V, 505) ca. 676—678, nach SACKUR (a. a. O. 45 ff.) zwischen 682 und 696, und zwar in Syrien.

Das chiliastische System, das seit Julius Africanus in die Chronographie gedungen war²⁾, ist die Grundlage der in den 10 Revelationen vertretenen Geschichtsauffassung. Wer es unternahm, auf ihm ein Bild der Weltentwicklung aufzubauen, griff naturgemäß zu Quellen, die von der gleichen historischen Idee beherrscht waren. Die Schatzhöhle bot sich da als Quelle von selbst an, und der Verfasser der Revelationen hat 15 sie ausgiebig benutzt. E. SACKUR hat das in seinen Sibiyllinischen Forschungen zuerst nachgewiesen und mit zahlreichen Parallelstellen belegt. Revelationes 1—3 Mitte entspricht den Seiten ٣٢, 4—١٣٨, 13 der Schatzhöhle; die Revelationen bieten einen gedrängten Auszug. 20

4. Verändert ist die Reihenfolge der Erzählung, wie sie die Schatzhöhle bietet, und zwar nach einem chronologischen Prinzip. Dieses ist schon äußerlich dadurch betont, daß genaue Zeitangaben gemacht werden (s. die Zusammenstellung bei SACKUR, p. 11). Es ist nicht ganz ausgeschlossen, daß 25 auch die Schatzhöhle Einiges davon ursprünglich enthalten hat und noch enthielt, als der Apokalyptiker sie benutzte. Jedenfalls rechnet er nach dem gleichen chronographischen System. — An der Stelle Schatzh., p. ٥٨, 5 fehlten in seinem Exemplare die Worte ٢٠٠٠٠٠٠٠; er setzt daher den ersten 30

1) KRUMBACHER, *Byz. Lit.* 628; griech. Text: VASSILIEV, *Anecdota byzantina*, mir unzugänglich. *Orthodoxographi*, Basel 1569, p. 93 ff. (sehr schlechter Text); lat. Text: SACKUR, *Sibiyllinische Texte und Forschungen*, Halle 1898. Auch ISTRIN, *Apokalypse des Methodius* kann ich nicht benutzen.

2) HEINRICH GELZER, *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie*.

Herabstieg der Sethiden auf das Jahr 500 im 1. Jahrtausend (quingentesimo vero anno in eadem prima chiliade) und nimmt deshalb die Stelle voraus, vor den Tod Adams. Wir bekommen dabei noch andere Dinge über die Unzucht der Kainiden zu lesen, die entweder aus anderen Quellen entnommen sind, oder aus den schon genügend breiten Schilderungen der Schatzhöhle ausgesponnen sind (SACKUR, p. 61, 4-10). Alle Einzelheiten sind übergangen — daß Lamech Kain tötet, nur kurz bei Erwähnung von Jubal und Thubalkain angedeutet — die Revelationen beschränken sich darauf, die fortschreitende Verderbnis herauszuheben. Der Satz am Schlusse des 2. Kapitels (SACKUR, p. 63, 2f.): *ἐν δὲ τῷ τέλει τῆς δευτέρας χιλιετηρίδος ἐγένετο κατακλυσμὸς τοῦ ὕδατος καὶ ἡ πρώτη τῶν ἀνθρώπων ἀπόλλυτο δημιουργία καὶ δίπλασις* bestätigt den Ansatz der Sintflut auf das Ende des 2. Jahrtausends, eine Angabe, die in das sonstige chronographische Gebäude der Schatzhöhle sich nicht einfügt¹⁾. In dem Zusatz des lat. Textes „et DCXII° anno vitae Noe“ ist vielleicht statt DCXII zu lesen DCVII, das hieße: das Ende der Sintflut ist 7 Jahre später angesetzt als in der Schatzhöhle, um in Einklang mit der Chronologie des Julius Africanus zu kommen (2256 ist das Datum der Sintflut, das dem System der Schatzhöhle entspricht, bei Julius Africanus war es 2262, das Ende also 2263).

5. Nach der Erbauung von „Qamnon“ (SACKUR, p. 63, 7-9; vgl. Schatzh. I, 7, 14-16) ist eine Notiz über Geburt und Entsendung des Ioniton eingeschaltet. Dadurch ist bereits auf diese Gestalt hingewiesen, die in den Revelationes noch mehrfach vorkommt. Auch der Schatzhöhle ist dieser 4. Sohn Noahs bekannt, er erscheint aber plötzlich uneingeführt im Zusammenhang mit Nimrod. SACKUR hat vermutet (a. a. O., p. 15f.), daß Methodius eine ausführlichere Ioniton-Geschichte benutzt hat²⁾. Was in Kap. 3 bis zur Mitte berichtet wird,

1) Darüber habe ich a. a. O., p. 81 ff. gehandelt.

2) Bei Methodius, p. 63, l. 1 v. u. zieht I. „usque ad mare, qui vocatur hiliu chora id est regio solis, in quo solis ortum fit“ (auch terra Eoa genannt, gr. *ἑῶα*) gr. *ἄπειρ τῆς θαλάσσης λεγομένης Ἑλίου χώρας, ἐν ἣ ἀνατολή γίνεται* (Hs. *τρίτη*) τοῦ Ἑλλίου. Im Syrischen Texte 11^a, 5 Bez.

geht aber nicht über das hinaus, was die Schatzhöhle an die Hand gibt, wenn man die Randbemerkung in A (bei BEZ., p. 138d) mit heranzieht. Mit der Sendung von Baumeistern zu Ioniton¹⁾ und dem Briefe des Ioniton (SACKUR, p. 65, 3 ff.) beginnt eine neue Quelle, die nach SACKUR persisch gefärbt⁵ ist, was einleuchtet. Der Schlußsatz des 3. Kapitels: „Haec autem regna primo apparuerunt in terra et post haec didicerunt omnes gentes constituere sibi regnum“ greift nochmals auf die Schatzhöhle zurück (p. 138, BEZ.).

6. Methodius vertauscht die Töchter der Protoplasten.¹⁰ Aus den Paaren: حور — ملح und ملح — ملح (so Hs. Bz, A VS ملح) wird bei ihm: καὶν — καλμάνα ²⁾ und Αβέλ — Ααβόρα ³⁾.

7. Die Revelationes des Pseudo-Methodius waren eines der gelesensten Bücher des Mittelalters. Ihre Verbreitung¹⁵ hängt auch hier wieder mit religiösen Ideen zusammen, die infolge der Türkenkriege auftauchten. Über den „universellen Einfluß“ der Schrift verweise ich auf SACKUR; er bringt Belege für Benutzung in fast allen Ländern der alten Welt, für Deutschland, Frankreich, England, Dänemark, Italien,²⁰ Dalmatien, für Armenien, Syrien, Byzanz, die slawischen Länder (a. a. O., p. 6/7). Pseudo-Methodius ist der Kanal, durch den der Legendenstoff aus dem Anfang der syrischen Schatzhöhle in die Historienbibeln der westlichen Länder und auch in die Chronographien des christlichen Ostens geflossen²⁵

ist zu emendieren: حور ملح (Hs. Bz حور , B حور , arab. الكوراش). Der Grieche hat das mit $\eta\lambda\lambda\omicron\nu$ glossiert, sicher richtig, oder teilweise richtig: Es ist als خراسان zu deuten, das Sonnenaufgang bedeutet. ملح ist Übersetzung eines pers. دریا , mp. *daryāk*, das „Meer“ aber auch einen großen Fluß und speziell den Oxus bedeutet. — Hängt hiermit auch das ملح in der verwandten Legende p. 138, 17 zusammen?

1) Vgl. Evang. des Thomas.

2) Var. lect.: Bei SACKUR: λεβόραν , δεβόραν , δεβώραν . Debboran, debberan. *Orthodoxogr.*: ΑΕΒΟΡΑ . FABRICIUS, *Cod. pseudepigr.* II, 44: λεμβόρα . Vgl. noch HOTTINGER, *Historia orient.*, p. 25, der aus „ ἀνωνύμω Genealogia quadam, Ms. Latina“, Delvora bietet.

3) Var. lect.: Bei SACKUR: καλβάναν , καλημαραν ; *Orthodoxogr.* ΚΑΛΗΜΕΡΑΝ .

30. (Gibt Ort und Jahr) durch die Güte von Prof. Dr. ...

ist. Besonders deutlich ist das für die Geschichte von Kain und Abel und die von Ioniton.

8. Es ist interessant, daß auch der Orient die Schatzhöhle nicht mehr direkt benutzt hat. Michael Syrus (1166—1199 Patriarch von Antiochien), bei dem die Geschichts-Weisheit Syriens noch einmal zusammenfließt, schöpft aus indirekten Quellen, unter anderem auch aus unserem Methodius (ܡܬܕܝܘܣ, ܡܬܕܝܘܣܐ)¹⁾. Er zitiert ihn ausführlich für Kain und Abel (p. 3, CHABOT), wo die Schwestern ܡܕܠܚܐ²⁾ und ܡܕܠܚܐ³⁾ heißen¹⁰ und für Ioniton⁴⁾ (p. 17 links, CHABOT). Von hier ist wenigstens die erste Legende von Barhebraeus (Abulfarağ, † 1286) übernommen: Chronicon syriacum, Pariser Ausgabe, p. 3 (ܡܕܠܚܐ, ܡܕܠܚܐ, ܡܕܠܚܐ und ܡܕܠܚܐ, ܡܕܠܚܐ) und Historia dynastiarum POCOCKIUS, p. 6 (ܡܕܠܚܐ und ܡܕܠܚܐ; der Name des Methodius ist¹⁵ in ܡܕܠܚܐ ܡܕܠܚܐ verderbt). Michael der Syrer ist auch die Quelle für die Armenier geworden⁵⁾. Bei Wardan dem Großen (XIII. Jahrh.)⁶⁾ lesen wir von Klimas und Abeluhi sowie von Maniton, bei Mkhithar Airiwantsi⁷⁾ von Clima, Abélouhi und Maniton. BROSET sagt zur ersten Stelle, daß statt Abeluhi²⁰ in einem georgischen Ms. des Mr. SREZNEFSKI (er verweist auf *Bulletin hist.-phil.*, t. XVI, p. 305) Alébora erscheint⁸⁾.

3. Das Hexaëmeron des Pseudo-Epiphanius.

9. Unter dem Namen des Bischofs Epiphanius von Kypern (Bischof 367—403) besitzen wir eine Schöpfungsgeschichte²⁵ in arabischer und äthiopischer Sprache. Sie ist ediert von

1) In der armenischen Bearbeitung: Mathidimos von Patara (Cod. Ven.) und Madidios Patriatsi (Ausg. von Jerusalem), s. GELZER, *Julius Africanus*, II, 435.

2) Arm.: Klimay (Cod. Ven.), Klimia (Jer. Ausg.), GELZER, a. a. O.

3) Arm.: Abélouhi (Cod. Ven.), Beluda (Jer. Ausg.), GELZER, a. a. O.

4) Arm.: Mantinos, Manitos, GELZER, a. a. O., p. 443.

5) GELZER, *Julius Africanus*, II, 466, 482 ff.

6) BROSET, *Mém. de l'acad. imp. de St.-Petersbourg*, sér. VII, IV. t., no. 9. *Analyse critique de la Bceo66aâ 666666 de Vardan.*

7) BROSET, *Mém. de l'acad. imp. de St. Pétersbourg*, sér. VII, XII. t., no. 5.

8) Die übrigen Parallelstellen aus Michael und Abulfarağ behandle ich später, da sie wahrscheinlich anderswie vermittelt sind.

TRUMPP in den *Abhandlungen der bayr. Akad. der Wissenschaften* XVI, 2. Abt., 167 ff., äthiopisch unter Berücksichtigung des arabischen Urtextes. Eine genauere Edition wäre von Nöten¹⁾. In unserem Zusammenhange interessiert die Schrift, weil sie in Beziehung zur Schatzhöhle steht. Die Schatzhöhle wird am Schlusse erwähnt, Gott befiehlt Adam in der Schatzhöhle zu wohnen.

TRUMPP (a. a. O., p. II/III) denkt sich die Entstehung so: Die Schöpfungsgeschichte am Anfange der Schatzhöhle wurde als Rahmen genommen und mit neuen Gedanken ausgefüllt. Das Ganze wurde dem Epiphanius untergeschoben, von dem man eine kurze Schöpfungsgeschichte kannte (Syrisch bei LAGARDE, *Symmicta* II, 176 verwertet, ediert LAGARDE, *Vet. Test. ab Origine recensiti fragmenta apud Syros servata quinque*; Griechisch bei LAGARDE, *Symmicta* II, 176; Lateinisch bei UGOLINI, *Thesaurus*, Tom. 28, p. DCCCLX—DCCCLXII).

10. Die Schrift ist in der vorliegenden Gestalt nicht einheitlich. Das Gesicht des Gregorius über den Sturz des Satans ist eine Einlage. Es enthält den einzigen Widerspruch mit der Schatzhöhle: der Sturz Satans wird auf den Mittwoch gesetzt, in der Schatzhöhle ereignet er sich erst am Freitag. Auch die Motivierung ist anders. In der Schatzhöhle weigert sich Satan, den Menschen anzubeten, weil er von Staub gebildet ist (p. 19, Bez.), hier weigert er sich, Gott die Lobpreisungen zu überbringen und wirft sich selbst zum Herrn auf. Es gibt übrigens einen äthiopischen Text, der im Zusammenhang mit dem Hexaëmeron steht, und den Sturz Satans mit dieser Begründung in die dritte Stunde des 6. Tages setzt: s. A. HAFNER, *Eine äth. Hs. der k. k. Hofbibliothek zu den pseudo-epiphanischen Werken*, WZKM. 26, 1912, 363 ff. Das scheint das Ursprüngliche, der 4. Tag auch in den Haupttext erst aus Gregorius eingeführt.

11. Das Hexaëmeron des Epiphanius enthält alle Einzelheiten der Schatzhöhle mit einer Ausnahme: Das Schweben des heiligen Geistes über den Wassern und seinen Vergleich

1) Vgl. HAFNER, *Das Hexaëmeron des Pseudo-Epiphanius*. Mir im SA. (ohne Ort und Jahr) durch die Güte von Prof. BEZOLD bekannt.

mit einem Vogel. Ich halte dieses Stück (p. 1, 11—f, 8, BEZ.) für einen christlichen Einschub in eine ursprünglich unchristliche Kosmographie¹⁾. — Die drei Himmel neben dem Firmament werden hier wie dort unterschieden. Im syr. Texte der
 5 Schatzhöhle ist das verdunkelt, im arabischen besonders in s²⁾) aber ganz deutlich. Den iranischen Ursprung dieser Dreiteilung habe ich in meiner Quellenuntersuchung nachgewiesen, indem ich in  den Geist der Mittagsglut Rapidwina wiederfand. — Die gleiche meteorologische Theorie erklärt
 10 hier wie dort die Entstehung der Quellen: sie stammen aus dem unteren Ozean, auf dem die Erde schwimmt. Im Hexaëmeron heißt es „wie der Mastbaum eines Schiffes“ lagere die Erde über den Wassern. Das beruht meines Erachtens auf Verschreibung oder Verlesung von  als  BROCKELM. 20 b.
 15 — Die Erschaffung des Menschen aus den vier Elementen und ihre Begründung damit, daß der Mensch Herr über alle Dinge sein solle, deckt sich in beiden Schriften.

12. Die Erweiterungen des Hexaëmerons sind recht beträchtlich. Für die Angelologie verweise ich auf HAFNER'S
 20 Zusammenstellungen in dem genannten Aufsätze. Nur das eine möchte ich bemerken, daß die Anordnung der verschiedenen Ordnungen () in der Schatzhöhle ursprünglicher ist; sie steht dem Henochbuche bedeutend näher, das als Quelle, oder ältere Ableitung aus gemeinsamer (iranischer?) Quelle zuerst
 25 in Frage kommt (s. nebenstehend).

Den Quellen der Kosmographie bin ich nicht weiter nachgegangen. In dem Mehr, das sich gegenüber der Schatzhöhle am Schlusse findet, wo die Erzählung in die Adam-Legende einmündet, kann ich einige Parallelen nachweisen.

30 Adam und Eva essen gleichzeitig, damit Eva nicht vor Adam Gott werde: Pirqê R. Eliezer 11.

Sie können die Himmlischen nicht mehr sehen und nicht in die Ferne wie früher: *Gadla Adām*, DILLM., p. 15.

1) EPHRAIM SYRUS, *Op. Graeco-Latina*, I. XLVI, κατὰ τὴν εἰκόνα τῆς ἐπωαζούσης ὀρνίθου.

2) كتاب المجال herausg. MARG. DUNLOP GIBSON in *Stud. Sin.* VIII.

Henoch 61, 10	Schatzhöhle	Ps.-Epiph. (HAFFNER, p. 46)
	ملاقا	ملائكة
	قوت ملاقا	روساء ملائكة
δυνάμεις	ستلا ¹⁾	مقدمين كراسى
κυριότητες	موتو	سلاطين ارباب 5
ἀρχαί	موتو	كراسى رياست
ἐξουσίαι	موتو	ارباب سلاطين
χερουβίμ	موتو	قوات قوات الهائلة
σεραφίμ	موتو	كاروبين
θρόνοι	[موتو]	سارافين 10

13. Einen Auszug aus dem Hexaëmeron des Pseudo-Epiphanius hat Mkhithar Airiwantsi seinem Geschichtswerke vorangestellt (*Mém. de l'Acad. Imp. de St. Pétersbourg*, VII. série, XIII. t., No. 5, p. 6 f).

4. Gadla 'Adām, „das Leben Adams“ 15
(christliches Adambuch des Morgenlandes).

14. Das Hexaëmeron des Pseudo-Epiphanius steht in unserer Überlieferung dem Adam-Buche voran. Es ist in das Adam-Buch verwoben, genau wie in der Schatzhöhle ein Sechstageswerk dem Ganzen vorausgeht. So kommt es, daß²⁰ der Titel كتاب الاكسيمارس auf das Ganze übergegangen ist. Das Buch ist äthiopisch ediert (unter Benutzung des arab. Textes von Cod. Monacensis Arab. 243²⁾) von TRUMPP in

1) So herzustellen nach dem arab. Texte vs; sie fehlen im syr. Texte, an ihrer Stelle stehen die موتو, die als erste Ordnung an Gottes Thron gehören.

2) Da der zweite Teil die Schatzhöhle wörtlich abschreibt und für den Bearbeiter der Schatzhöhle den Wert einer Handschrift hat, bin ich hier ausführlicher: Über den Kodex s. AUMER, *Catal. cod. bibl. Mon.*, I, 2, p. 81. Es gibt eine zweite Hs. (vgl. BEZOLD, *Schatzhöhle* II, p. 199, Note e, II, p. VI): Codex Vat. Arab., No. 129 (MAI, *Script. vet. nova coll.* IV, 253; bei ASSEMANI, *B O II*, 512 als Cod. Vat. Arab., No. 51). Fol. 1—32a enthält das Hexaëmeron, fol. 33—185 das Adam-Buch, der Rest (fol. 185

Abhandl. der bayr. Akad. der Wiss., phil.-hist. Kl., XV, 1881, 3. Abt., p. 1—172. Eine Übersetzung hatte schon vorher A. DILLMANN geliefert; sie findet sich in EWALD's *Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft* V, 1853, p. 1—144.

- 5 15. Ab p. 143, 17 (DILLM., p. 116) ist der Text nur eine andere Rezension der Schatzhöhle. Der 1. Teil, der die Geschichte von Adam bis Noah behandelt, gibt zwar auch fast den gesamten Stoff der Schatzhöhle. Die Schatzhöhle wird aber erst von der Kain- und Abel-Legende an als Quelle
10 deutlich (p. 81, 2; DILLM., p. 67), vorher nur in den Worten ziemlich am Anfang: p. 4, 16/17 ወአዘዙ ፡ እግዚአብሔር ፡ ከመ ፡ ይኅድር ፡ ውስተ ፡ በአተ ፡ ከኩሉ ፡ ዘይእቲ ፡ በአተ ፡ መዛግብት ፡ (arab. مغارة الكنوز) ታሕተ ፡ ገነት ። „Und der Herr befahl (ihm), daß er in einer Felsenhöhle, welches ist die Höhle der Schätze,
15 unterhalb des [Paradieses-]Gartens wohne“. Sonst ist ähnlich die Erzählung von den drei Kostbarkeiten, die Gott dem Adam sendet, nämlich Gold, Weihrauch und Myrrhen; p. 31, 23 f., DILLM. p. 30 f. . . Aus dem Schlußsatze geht aber hervor, daß das Adam-Buch auf einer anderen Quelle beruht: ወነበሩ ፡ እሎንቱ ፡
20 ጎበ ፡ አዳም ፡ ውስተ ፡ ቤተ ፡ መዛግብት ፡ ወበእንተ ፡ ዝገንቱ ፡ ተሰምዖት ፡ በአተ ፡ ከቡታት ፡ (arab. مغارة الاموال) ወመተርጉማን ፡ ካልአን ፡ ይቤሉ ፡ ከመ ፡ ይእቲ ፡ ተሰምዖት ፡ በአተ ፡ መዛግብት ፡ በእንተ ፡ አብድንተ ፡ ጸድቃን ፡ ዘውስቲታ ። „Und diese Dinge blieben bei Adam in dem Hause der Schätze; darum heißt sie ‚die Höhle der verborgenen Dinge (Schätze)‘¹⁾; andere Erklärer aber sagen, daß sie ‚Höhle der <verborgenen> Schätze‘ genannt wurde, wegen der Leichen der Gerechten, die darin sind.“

—330) S. Joh. Chrysostomi liber demonstrationis. Datirt 1679. Der Kodex ist von Scandar nach Rom gebracht, er erhielt ihn laut Vermerk im Kodex 1720 von dem „presbyter Barlaam, filius archipresbyteri Abdiae, melchita alepinus“. — Da ich aus Cod. Monac. 243 nur die Stellen kenne, die TRUMPF und BEZOLD anführen, arbeite ich im folgenden mit TRUMPF's äthiopischem Text, der ja mit der arab. Vorlage verglichen ist.

1) Dionysius Telmahharensis, p. 73: حقايقها في حقايقها aus dem *Seth-Buch*.

16. Ich habe mir die Meinung gebildet, daß in der ersten Hälfte des Adam-Buches ein hebräisch-syrisch-arabisches Adam-Buch benutzt ist, von dem Spuren in der Haggada (auch in den Pseudo-Clementinen), in den Adamsgeschichten der Vita Adae et Evae und der Apokalypse des Moses, bei Ṭabarî ⁵ erhalten sind. Auch die Schatzhöhle hängt letzten Endes damit zusammen. Im Adam-Buch sind zwei Schriften gleichen Ursprungs miteinander kombiniert: eigentliches Adam-Buch und Schatzhöhle.

17. Ich beschränke mich darauf, die Beziehungen zwischen ¹⁰ Adam-Buch und Schatzhöhle darzustellen. Zunächst zu dem Teil, wo die Schatzhöhle noch erweitert ist: von Kain/Abel bis Noah, p. 81, ²—143, ¹⁶ (DILLMANN, 67—116).

1. Die Kinderpaare heißen: **ቃዩል** : und **ለሉዋ** : arab. **لؤلؤ** (p. 81), **አቤል** : und **አቅልጥያ**; **አቅልጥም** arab. **غالبية**. ¹⁵ Zur Ausschmückung der Geburt, vgl. Vita Adae et Evae, §§ 18—21. Kain opfert das Schlechteste: Ṭab. I, 142. Die Erde nimmt Abels Leiche nicht auf: Apok. Mosis 40.

2. Adams Freude bei Seths Geburt (92, ²⁴—27): *Kebra Nagast*, cap. 5. ²⁰

3. Adams Versuchung durch Satan in Gestalt eines schönen Weibes, das sich schließlich in häßlicher Gestalt zeigt (p. 93 ff., DILLM., p. 75 ff.): Buddhas Versuchung durch Māras Töchter, *Lal. Vistara* 24; WINDISCH, *Māra und Buddha*¹⁾, 119 ff.

4. Seths Versuchung. Mir ist keine Parallele bekannt. ²⁵

5. Adams Testament: Mehreres ist zusammengewebt. Zu den Sätzen p. 99, ¹⁵ ff.: **አወልድዮ ሴት ሀንተ ሀንተ ሃለሙ ታአምር ስምሉእ እምሐዘን ወድካም ወዘበጽሐ ላዕሌነ እ መከራት ዘውስቴታ ወአነ እኤዝዘከ በዝንቱ ትእዛዝ ከመ ትኩን ዐቃቤ ለንጽሕ ወትኩን ንጹሐ ወጻድቀ ወምእመነ ስላግዚአብሔር ወኢታጽንን ለነገረ ሰይጣን ወምትህታቱ ስያስተርኢ ለከ ቦሙ** : „mein Sohn Seth, du kennst diese Welt, voll von Leid und Elend, und weißt, was für Ver- ³⁰

1) *Abhandl. der sächs. Gesellsch. der Wiss.* 36, phil.-hist. Kl. 15, 1895.

wenigstens die gleichen Stunden des Todes nebeneinander gesetzt wurden.

7. Das Leben der Sethiden auf dem heiligen Berge ist zu einem Dienst bei den Leichen in der Höhle umgestaltet (p. 102, DILLM., p. 83 oben). Das beruht wohl auf ägyptischem Einfluß. Dieser Totenkult in der Höhle ist konsequent durchgeführt und bringt auch sonst Einschübe mit sich (p. 108, DILLM., p. 86 u. 87 von Malalel; p. 136, DILLM., p. 110 von Noah). Ähnlich sind die Einschübe, die sich mit der Kommunion befassen: die Protoplasten und ihre Kinder (DILLM., p. 67 f.), Seth und seine Nachfahren (DILLM., p. 83).

8. Lamech tötet Kain, p. 105 f. Abweichend von der Schatzhöhle tötet im Adam-Buch Lamech seinen Ahnen auf der Weide, weil er glaubt, es käme ein Räuber. Die Version des Adam-Buches ist deutlich eine Kombination zweier Legendenformen: die vom schießenden Jäger (Schatzhöhle; R. Gedal in Šalš. haqab. 92) und vom steineschleudernden Hirten (s. GRÜNBAUM, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, p. 72).

9. Versuchung Jareds, p. 108 ff. (damit hängt zusammen, daß p. 107 Jared von dem sterbenden Malalel über die Sintflut belehrt wird). Satan und 5 seiner Schar erscheinen als die verstorbenen Erzväter und Pilger, sie veranlassen Jared mit ihnen zur Grenze der Kainiden hinabzusteigen. Sie versuchen, ihn zu Genuß von Speise und Trank zu verleiten. Jared wird gerettet. Die Leichname in der Höhle reden mit dem Geretteten, nachdem sie vorher um ihn gebetet haben.

10. Erfindung der Musik und Abfall der Sethianer (p. 114, bis 119, 3; DILLM., p. 92—95). An Stelle von Jubal und Thubalkain ist im Adam-Buch **غنون** getreten. Auch sonst ist der Bericht ausgeschmückt. Der Name gehört wohl zu غن IV oder غنى II in der Bedeutung „singen“. Im Clementinum hat sich das Brüderpaar bis ins Äthiopische erhalten. Eingeschoben ist die erste Bereitung von Bier (الزمر من الخنطة). Dazu Clem. R. 4, 13 „post ebrietatem quasi lymphaticis motibus agi“.

Die Verfertigung von Waffen hat ursprünglich auch in

18. Noah versammelt die Tiere durch 3 Trompetenstöße¹⁾. Die Versammlung auch bei EPHRAIM, *Sermo asceticus*, Op. Graeco-Lat. I, 44 AB; Eutychius, Cheikho, p. 13, s.

19. Die Schilderung der Sintflut ist im Adam-Buch vom Standpunkte der Kosmographie aus altertümlicher. Zum Vergleich setze ich das entsprechende aus der Schatzhöhle daneben:

Ad.-B. p. 131, 7 ff.

Schatzhöhle p. 9^f, 13 ff.

ወደዘዘ ፡ እግዚአብሔር ፡ አናቅ

بمقتل محمد بن عبد الله

ጸ ፡ ሰማያት ፡ ይትረኅዋ ፡ ወይረ

ድ : እምኔሆን : ምንበሐብሐተ :

10

ማያት፡ወከነ፡ከመዝ፡በትእዛዘ፡

እግዚአብሔር። ወአዘዘ፡ እግዚ

አብሔር ፡ ለኩሉ ፡ አንቅፅፅ፡ ይ

ትረካዊ፡ ወመዓምቅት፡ ያውሕ

ፊደል (ፊደል) ማሳሰቢያ

H : ṣḥṭ (arab. +وجه الى فوق)

15

(الارض) :: ወክመዘ : ባሕር : ፅዑ

مَعْلُومَاتُ الْمَدِينَةِ

ደ : ተለዐለ : መልዕልተ : ኩሉ :

الحمد لله رب العالمين²⁾

ዓለም : ወገኑሥዐ : ⁸⁾ ወክልላ :

ቃላታቸው ፡ ወሰባ ፡ (arab. +

وہ / افسوس یہ عقلمندانہ

4) አርገወ፡ (انفتحت ابواب السما

20 ዓ.ም. ጳጳሱ ለጳጳሱ ጳጳሱ ጳጳሱ

ከሎ፡መዘግብተ፡መዓምቅት፡ወ

ተርጓሚ፡ አስራባተ ።⁵⁾ ነፋሳት፡

10/20/07 05:00

1) Das 1 Paar unreine Tiere und die 7 Paar reine (vgl. zum Wortlaut TRUMPP, p. 131, No. 1) standen auch in der Schatzhöhle. Erhalten in Hs. Bz und bei den Arabern. Grundlage natürlich Gen. VII, 2.

2) Vgl. Ps.-Dionys Areopagita KUGENER, Actes du XIV^e congr. des orient. II, 154, 14: $\text{ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ}$.

3) Arab. (TRUMPP, No. 4): وان البحر المحيط على فوق الدنيا: كلها وفاض.

4) Arab. (TRUMPP, No. 6): انفتحت كنوز;

5) Arab. (TRUMPP, No. 7): مزاريب.

FELD: ثم جعل قناره الماء وتحت الماء الهواء وتحت الهواء ظلمات;
 ich hebe daraus den Satz hervor „Zu dessen (des Behemot)
 festem Aufenthaltsorte bestimmte er das Wasser und unter
 dem Wasser die Luft, unter der Luft die Regionen der
 Finsternis“. Die Ersetzung des Feuers durch die Luft, ist ⁵
 durch die Auffassung des αἰθήρ als Feuer bedingt (s. Qazwīnī
 ETHE I, 190 ff.; I, 1^{er} ff. WÜSTENFELD). Die Stellen decken sich
 also vollständig. Die Quelle ist iranisch¹⁾. Ich verweise auf
 Bdh. III (JUSTI), wo sich Angra Mainyu in die Erde bohrt:
 „Er kam zum Wasser und wirkte unter der Erde; dann ¹⁰
 bohrte er mitten durch die Erde und drang hinein. Dann
 kam er zu den Pflanzen, und dann zu dem Rind, dann zu
 Gaya maretan, und dann kam er zum Feuer; wie nach Art
 einer Fliege drang er in die ganze Schöpfung ein. Er machte
 die Welt am Mittag so finster wie nach Art der dunkeln ¹⁵
 Nacht“ (nach JUSTI, p. 5). — Vgl. noch Henoch-Buch, § 89, 4
 „Und das Wasser, die Finsternis und der Nebel nahmen ...
 zu“. Dort finden sich auch die Schatzkammern der Winde.

20. David (Schatzh. 1^{er}, 10, vgl. Ps. 82, 6/7) ist durch
 Noah ersetzt, in Erinnerung der Prophezeiungen Noahs. ²⁰

21. Statt حقد وسم (1^{er}, 7) scheint gelesen zu sein
 ܠܘܝ ܕܥܥܝܠܐ : ܡܠܟܐ : ܡܠܟܐ : ܡܠܟܐ : „sie flog in die Lüfte“
 (p. 132, ¹²).

22. Der Rabe kehrt nicht zurück: ܡܠܟܐ : ܡܠܟܐ : ܡܠܟܐ :
 ܡܠܐܬ : ܡܠܐܬ : ܡܠܐܬ : ܡܠܐܬ : ܡܠܐܬ : ܡܠܐܬ : (p. 132, 1 v. u.) ²⁵
 „weil die sanfte Taube das geheimnisvolle Zeichen der christ-
 lichen Kirche ist“. Siehe *Physiologus*, Cap. 35 (LAND, *Anecd.*
Syr. IV, 63). Es verrät sich durch mangelhafte Logik als
 Zusatz.

23. p. 134, Note 2: ܐܢ ܐܠܡܢ ܩܕ ܬܠܥ. Nach der Schatz- ³⁰
 höhle erwartet man etwas vom Geschoß oder der Sehne zu
 lesen. Ich vermute: ܐܢ ܐܠܡܢ ܩܕ ܬܠܥ. Dazu bemerkt Herr
 Prof. BEZOLD: „Der Araber hat wohl den ganzen Sinn des

1) In meiner Quellenuntersuchung habe ich das rätselhafte ܡܠܐܬ
 im gleichen Kapitel des Pseudo-Dionys als Rapiθwina gedeutet.

Satzes geändert; und dann ist **الامان** richtig und läßt sich allein nicht emendieren“.

24. p. 135,¹³: **ወአውሰበ፡ኖኅ፡ካልአተ፡ብእኢተ፡ወወለደ፡አምኒሃ፡፯ ወ-ሉደ፡** „und Noah heiratete ein anderes Weib und zeugte mit ihr 6 Söhne“. Vgl. die Ioniton-Legende.

25. p. 137,¹ ff. wird bei Noahs Tod die Verteilung der Erde vorausgenommen, die in der Schatzhöhle unter Phaleg eingeordnet ist. Die Anordnung stimmt zu der des Jubiläen-Buches, auch innerhalb des Stückes. Beide Texte (Schatzhöhle und Adam-Buch) sind so korrupt, daß ich aus einem Vergleich nichts gewinnen kann.

26. (p. 137 ff.). Die Legende von der Verbringung Adams nach dem Mittelpunkt der Erde ist wieder ausgeschmückt. Der Leichnam Adams redet auch hier. Es wird ausdrücklich erwähnt, daß Sem auch die 3 Kostbarkeiten mitnimmt. Man vermißt das in der Schatzhöhle.

18. Zu diesem ersten Teile des Adam-Buches (p. 81,² —143,¹⁶) erübrigt es sich noch, festzustellen, was von der Schatzhöhle nicht übernommen ist. Diese Stellen der Schatzhöhle sind der Interpolation verdächtig, da sich herausgestellt hat, daß der Verfasser des Adam-Buches einen älteren Text der Schatzhöhle benutzt hat. Es müßte dann ein besonderer Grund für die Auslassung genannt werden können. Es ist folgendes:

25 1. Angabe über das Ende des 1. Jahrtausends (p. 68, 9).

2. Angabe über das Ende des 2. Jahrtausends (p. 71, 7 und 1, Note n; vgl. oben 17, 13). Diese Stellen sind deshalb nicht verwertet, weil auf die Chronologie kein Wert gelegt ist.

3. Die Arche als Gleichnis der Kirche (p. 72, 9—74, 9).

30 Vom letzten Teile — der Ruhe unter den Tieren¹⁾ — findet sich eine Dublette im Adam-Buche an anderer Stelle, nämlich nach der Sintflut (p. 133,¹⁹). Der erste Teil hat seine Dublette bei Ephraim Syrus: *in nativitate Dom.*, Op. III, 601.

1) Theodoret, Quaest. in Gen. 18: *καὶ τῷ Νῶε πάλιν εἰς τὴν κιβωτὸν εἰσίσιντι, δίκην προβάτων καὶ λέων ἡκολούθει καὶ πάρδαλις καὶ τῶν ἐρπετῶν τὰ μικρότατα.*

128, 9/10. Der äth. Text ist sekundär, er beruht auf Verwechslung von ሰብአ : und ሰባዊ : „Sabäer“, wo wiederum ناس für نساء eingetreten war.

128, 11. ነገር : < — (ድምፅ) : ፈርዖን : — ድምፅ : ሳፈር :

128, 12. Nach ነገር : Glossem ወደአቲ : ሀገረ : ሰርዓንያ : 5
(سارغانية) ወበእንተ : አእባነ : ወርቅ : ይቤሉ : እስመ : አድባረ :
ዛቲ : ሀገር : ወአእባረሃ : ኩሉሙ : ወርቅ :

128, 13. ወርቅ መላ : ወውሉደ : ሴቤንሰ : ዘእምድረ : ሀንደኬ :
(arab. وان بنى صوتين). Die صوتين (lies صوبين) sind aus der vorhergehenden Stelle hineingeraten. መላ wird mit ሀንደኬ : 10
gegeben. — ድምፅ (ASV) : አንገሙ :

128, 14. መላ (A Bz VS) : arab. بهوال, äth. ብህሉል : —
መላ : ብህሉ :

130, 1. Für die Zahl: ፪፻፴፱፻፺ (237).

130, 2. ድምፅ - ድምፅ : < 15

130, 3/4. ድምፅ መላ : ወእምድረ : ሴቤሕ : ወልዱ : ዘ"...

130, 4. ላልሎ - ላልሉ : <

130, 5. ነገር : አእባን : „steinerne“. Danach ወኮነ : ቀዳ
ሚሆሙ : ከሴጦን : ወሂሉደን : (اكليط وحيلود).

130, 5/7. ድምፅ - ድምፅ : < 20

130, 8. Nach ነገር ist ድምፅ - ነገር (Z. 10) voraus-
genommen: ወበዝነ : አከሮሙ : — ድምፅ ድምፅ :
አግ : ወኢሥርዐት : ወኢመምህራን :

130, 10-14. መላ - ድምፅ : < s. u.

130, 14. ድምፅ ነገር : ድምፅ : ወበእንተ : ጃዝንቱ : ጠፍኡ : 25
nach Bz, d. i. ነገር.

130, 15. Nach ነገር : + ወኮነ : ኩሉ : ጃእምድሆሙ : ደገ

1) So Bz, vgl. arab. افرير, فرير; Eutychius قارور; Clem. Aeth. ፈርዖን : (vgl. Bez. I, Anm. 112). Nach dem Adam-Buch ist herzustellen eine Lesart ድምፅ.

ብር : ዘትፈቱ : ነፍሱ : ወኮኑ : ይገብሩ : ሎሙ : ጣዖታተ : አማል
ክት : ወይሰገዱ : ሎሙ : . Das ist Paraphrase von 10–14.

130, 17. 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢 - 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢 : <, statt dessen: ይቀብርዎ :

130, 18. Nach 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢 : < ጣዖተ : — 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢 : ወይብሉ : ዝውእቱ :

5 132, 1. 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢 : አምላኩ : ከመ : ይምሐር : በውስተ : መቃ
ብሩ : ወይብሉ : በእንተ : ምውት : ሶበ : ይሄሉ : አምላኩ : ላዕለ :
መቃብሩ : (ما دام الهة على قبره, vgl. syr. Text) ኢይትመተር :
ዝክሩ : እምላዕለ : ገጸ : ምድር : ወዝንቱ : አመሳል : ዘአውፅአ :
ሰይጣን :

10 132, 4. Am Anfang: ወእምድኅረ : ዝንቱ :

132, 5. 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢 - 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢 : <

132, 6. 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢 : (p. 146) سرغنيم; ውርአንይ : ውርአንያ :

132, 7/8. 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢 - 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢 : ወበተፍጻሜተ : ፳ወ፺፻መት : ለና
ከር : (67).

15 132, 8. Nach 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢 : + ከመ : ውእቶሙ : ጠፍኡ : ወ ...

132, 9. Vor 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢 : + ነፍሱ : — 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢 : 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢 :
እስከ : ተቀጥቶሙ : ጣዖታት : በበይናቲሆሙ, d. i. [𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢] 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢
𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢 <𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢>, vgl. arab. فتساقطت الاوثان كلها (VI. Form!).

132, 10. 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢 : 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢 : ወኢነስሉ : ውሉደ : ሰብእ :
20 እምኅጣውኢሆሙ : — + ወኢተመይሙ : እምአበሳሆሙ : ኅበ :
እግዚአብሔር : ከመ : ያድኅኖሙ : — Ich stelle her: 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢
𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢.

132, 11–13. < wie Bz VBS : A.

132, 15. 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢 : 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢, እሀረት : , urspr. 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢 ? — 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢 : 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢,

25 በርዊን : — 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢 : (ተግህደት) አምልኮ : ጣዖታት :

132, 17. Nach 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢 : + በአምሳለ : አቡሁ :

132, 18. 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢 : ከመ : ይቁም : ኅበ : ጣዖት : 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢 :
ኩስትር : ዐውደ : ወይከዐው : ማዩ : ወይዕጥን : — 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢 :
ወሶበ : ነጸረ : ሰይጣን : ዝንተ : ቦአ :

30 134, 1. 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢 : 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢 : በአምሳለ : ምውት : አቡሁ : ለእግ
ዚኡ : ; vgl. arab. Schatzhöhle: 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢.

134, 3. 𐩦𐩣𐩪𐩠: + 𐩧𐩨𐩣𐩪: 𐩠𐩵𐩠: (arab. سرق) 𐩧𐩨𐩣: 𐩶𐩠𐩪𐩪𐩠 =
 ወተሰጥዎ: ... — Sicher alt, wegen des zweiten 𐩦𐩣𐩪𐩠 über-
 sprungen.

134, 4. Nach 𐩧𐩣𐩪𐩠: + 𐩧𐩠ውስተ: 𐩠𐩪ት: , arab. Schatz-
 höhle من الصنم لحد: 𐩧ትቁም: verderbt. 5

134, 11/12. []: < wie VBP: ABz.

134, 16. 𐩠𐩣𐩪𐩠: 𐩠ውሎ: ወነፋሳት: ወጊሚያተ: . Vgl.
 Sintflut.

134, 18. Nach 𐩪𐩠𐩪: ወተረፋ: 𐩠𐩪ታት: ቅቡራነ: ወስቲቶሙ: .

136, 7. 𐩪𐩠/ 𐩪𐩠: (p. 147) ምድር: 𐩧ሉንታሃ: 𐩧𐩧 10
 በለ: ምድር: ገነት: 𐩧ኮነ: ወስቲታ: ወሉደ: ሴት: ወመካን: 𐩧
 ኮነ: ወስቲቱ: ወሉደ: ቃዩል: ወእምዝ: ተረፈት: 𐩧ላ: ምድር:
 ፅራቃ: (وبقيت الدنيا خالية).

136, 12-15. 𐩪𐩠 - 𐩪𐩠: <

136, 16. Nach 𐩪𐩠: እንዝ: ያንበለብል: ወስተ: ምሥራቅ: 15
 „während es leuchtete im Osten“. Vgl. arab. Schatzhöhle
 من السماء, was aus einem Wort für leuchten verderbt ist.

136, 17. Nach 𐩪𐩠/ + ወይቤ: ናምሩድ: ምንት: 𐩧ቲ: እሳት:

136, 19. Nach 𐩠𐩣𐩪𐩠: + ወይሠቃ: ላቲ: መሥዋዕተ: (Zusatz).

138, 1. 𐩦𐩣𐩪𐩠: ወሰይጣንሰ: ገባራ: 𐩠𐩪ታት: ! 20

138, 2. Nach 𐩠𐩣𐩪𐩠: ወመጽአ: ገቤሃ: ወነጸራ: — 𐩪𐩠
 ወርቅ:

138, 4-13. Ioniton-Legende: <

138, 13. 𐩠𐩣𐩪𐩠: ወካህንሰ: 𐩧ኮነ: አቀም: ናምሩድ:

140, 1. 𐩪𐩠: ይትቀነይ: ለእሳት: ወይዕጥና: ፈተወ: ከመ: 25
 ይኩን: መምህረ: ወጠቢበ: በከመ: ጥበበ: ናምሩድ: 𐩧[ይሚህራ:]
 በርዊን: 𐩠𐩣𐩪𐩠: (بان يكون معلم حكيم في حكمه نمرود الذي قد كان)
 ወልደ: ናጎ: ራብፅ: — Ergänzung aus dem aus-
 gelassenen Stücke. — Der folgende äth. Text ist entstellt.

140, 6. Nach 𐩠𐩣𐩪𐩠: (148) ወዐቢዩ: በቅድሚያ: — Vgl. 30
 arab. Schatzhöhle كامل.



ተጋብኡ : ብዙኅ : ፍጥረት : ወነገሥት : ወኮነ : ጉልቆሙ : ፲ወ፪ ሰራዊተ ። — Das Folgende ist wieder sehr frei.

152, 2—154, 8. Theologische Auseinandersetzung über Melkisedek. Sie ist in der Form, wie sie in der syr. Schatzhöhle steht, jung, wie ich früher gezeigt habe. Der Redaktor des Adam-Buchs hat auch die ursprünglichere Fassung verschmäh. Steckt in: (p. 151) **እስከ : ዕለተ : ፍልሰቱ : ወተፍጻሜተ : ሕይወቱ : ውስተ : ዝንቱ : ዓለም ።** ein Rest davon? So wäre es im Widerspruch mit der Auffassung von M. Siehe unten.

10 154, 9—156, 2. Legenden von Kumros und Tamuz-Sin fehlen.

156, 2—6. Abrahams zweite Heirat fehlt. — Die große Lücke — zum Teil ganz harmlose Legenden — scheint mir auf einen mechanischen Verlust im Archetypus unseres Adam-Buches zurückzuführen sein. Der Text beginnt abrupt wieder.

15 Leider können wir nicht klarer sehen, da das nächste Stück in der Schatzhöhle verloren gegangen ist. Möglich ist, daß der soeben zitierte Satz, bereits zu diesem gehörte. Es scheint über Abrahams Tod berichtet zu haben: **ወእምድኅረ : ዝንቱ : አዘዘ : አብርሃም : ለ፩እምአግብርቲሁ : ከመ : ይንሣኦ : ብእሲተ :**

20 **ለወልዱ : ይስሐቅ : ወአምሐሎ : ከመ : ኢያስተዋስቦ : ለይስሐቅ : ዘእንበለ : እምዘመዱ ። ወአብርሃም ሰ : አዕረፈ : በ፲፪ወ፪ዓመት : ወቀበርዎ : ይስሐቅ : ወይስማኤል : ውሉዱ ።** — Vor dem letzten Satz ist Eliesers Mission nach der Schatzhöhe einzuschieben. Oder ging die große Lücke noch weiter und reichte bis 162, 18?

25 Das Zwischenstück könnte zur Wiederherstellung des Zusammenhangs von einem Abschreiber des Adam-Buchs aus dem AT. entnommen sein. 158, 17—162, 15 scheint in der Schatzhöhle selbst Interpolation zu sein (aus Aphraates).

156, 10—162, 18 fehlt. Es wird mit dem Satz erledigt:

30 **ወእምድኅረ : ዝንቱ : ሐረ : ያዕቆብ : ኅበ : ምድረ : ካራን :** (الى ارض الشام) **ኅበ : ላባ : እኅ-ሃ : ለእሙ : ወአውሰበ : ፪አዋልዲሁ : ልያሃ : ወራኄልሃ :** dann weiter **ወወለደ : = 20/** 162, 18.

164, 4—8. ܐܡܡܝܐ : — ܝܡܥܐ : fehlt.

1) Gemeint ist Haran.

164, 9. **ሌሎ ነገር** : ፳ (20).

164, 10. **ወይንት ስላሳ፡ በእንተ ስቀንኡ ስጥረሁ ላዕሌሁ** :

Der Sinn des Äthiopischen ist vorzuziehen. Ich vermute **ወይንት**.

164, 14. **ሌላ** : **ላያ** : vgl. arab. Schatzhöhle **لايا**.

164, 20. **ሌላ** : **ላያ** : **عازوا وبيان وشيلا** : **حز** (vgl. B **ሌላ**) : 5

ወእውናን ስላሳ :

166, 12. **ወይንት** : (p. 152) **ወይንት** (14).

166, 13. Für die Zahl: **ወይንት** (157).

166, 14. Für die Zahl: **ወይንት** (53).

166, 18—169, 2. <

10

168, 8/9. **ስላሳ** - **ስላሳ** : <

168, 12. **ወይንት** : **ወይንት** : **ወይንት** :

ወይንት sinnlos; der Äthiope hat gelesen

(TRUMPP 152, No. 7): **ወይንት** **ወይንት** **ወይንት** . — Etwa:

ወይንት „die Berechnung der **ወይንት** rechne 15 von Juda“?

168, 13. **ሌላ** AB, **ሌላ** A am Rande: **ስላሳ** : — Nach

ስላሳ : + **ስላሳ** :

170, 1. **ወይንት** nur A: (p. 153) **ወይንት** : **ስላሳ** : **ወይንት** :

ወይንት :

20

170, 2. **ስላሳ** : **ስላሳ** :

172, 1. **ወይንት** : **ወይንት** : **ወይንት** : **ወይንት** : Aus einem

ወይንት, das von **ወይንት** **ξένος** abgeleitet sein muß.

172, 3. Nach **ወይንት** : + **ወይንት** .

172, 5. + **ወይንት** : **ወይንት** : **ወይንት** : **ወይንት** : **ወይንት** : 35

ወይንት :

172, 7. **ወይንት** : **ወይንት** : **ወይንት** , B **ወይንት** .

172, 8—16. **ወይንት** - **ወይንት** : <

Ab p. 16f, 5 beruht die Schatzhöhle auf den Büchern des alten Testamentes. Da inhaltlich hier nichts zu gewinnen 30 ist, habe ich die Kollation unterlassen. Die Erzählung von Salomos Zug nach dem Osten (Schatzhöhle, p. 178, 11—180, 1)

stellung bestätigt sich durch die Schatzhöhle. Nur ist für **אֶחְפְּתֶהּ** zu lesen **אֶחְפְּתֶהּ** „sie verbarg ihn“. — Im Texte der Schatzhöhle scheint einiges ausgelassen zu sein. — Statt **חַד** ist zu lesen **חַד**, nach dem arab.-äth. **تحت الدكة** und **ታሕተ : ግራት** : 2 Chron. 21, 11. Vgl. 2 Kön. 11, 2. Der folgende Satz: **ወከነ : ጎቶልያ : ንጉሠ : ላዕለ : ደቂቀ : አስራኤል : ወሞተ** : **وكان يال ملكا فمات** ist Verderbnis.

186, 22. Nach **ḥad** : **ዐቢይ : አንዝ : ይትናገሩ : ዘንተ** :

188, 3. "؟" **ሥንተ : ትፈቅዱ : አምኔየ : ወመት : ውአቱ : ዘትነሥአዎ** : ... vgl. arab. Schatzhöhle: **ماذا تقولون** 10 **من يصلح ان يكون ملك**

188, 4. Nach **ḥad** : **ወይቤልዎ : ሥልጣን : ለከ : ወተንሥአ :** **ዮዳ : ወአካዝ : ለባርስያ** : (**جوسيا**) **ወአብጽሐ : ቅድሚሆሙ : ወ** **ይቤሉሙ : ዝንቱ : ይደሉ : ለክሙ** : (p. 158) **ንጉሠ** : — Die Worte des Jojada mögen gewesen sein: <keiner ist wert euer König zu sein>, außer ... (wie Schatzhöhle). Dieser ist würdig ... (wie Adam-Buch), **وهو من نسل داود** (arab. Schatzhöhle).

188, 10. **አዳራሽ : ወመመደብ** : <

188, 13. **ወአምደኅረ : ዝንቱ : ተንሥአ : ጸላእቱ : ለባርስያ : ወቀተልዎ** : 2 Kön. 12, 20. — Das scheint 20 selbständiger Zusatz, wie auch die Rache des Amajja im folgenden.

190, 3/4. Die Bestrafung des Jesaias fehlt wie in der arab. Schatzhöhle. — p. 158, 13 ist das Adam-Buch in Unordnung (vgl. DILLMANN, Note 141). Nach der Zahlenangabe ist der 25 Satz 159, 4/5 **ወሞተ** — **አግዚአብሔር** : vorauszunehmen. Die letzten Worte davon: **ወገብረ : ጌረ : ቅድመ : አግዚአብሔር** : sind an die Spitze dieses Satzes zu stellen, so daß sie sich auf Jotham beziehen.

190, 14. **ወሞተ** wird bestätigt durch: **ወበመዋዕለ** : 30

190, 15. Nach **ḥad** wohl noch **ወመመደብ : ቅድሚ : ምዕረ** : Erst dann: **ወመመደብ**. Äth. **ወወሰደሙ : ውስተ : ሀገሩ** :

200, 4. Nach **ሥዕል፡ ተወልዱ፡ ከመዝ፡ በቀዳሚ፡ ፍልሰቱ፡**

200, 4-9. **صم - صم** (= 2 Kön. 24, 17 ff.). Auch hier stimmt das Adam-Buch zur arab. Schatzhöhe. Die syrische Schatzhöhle ist nach dem Bibeltext abgeändert. Die Notiz über Tyrus und Hiram wird erfordert durch p. 18, 10, die Erwähnung des Kriegsobersten durch die folgende Legende. — Hervor hebe ich den Bericht über Jeremia: **طرحه . . . في جب السيار** „in einem Sumpfbrunnen“ (vgl. Jer. 37, 16). **ص** liest **صم**.)

202, 8/9. **ܠܐ : ܕܡܢ : ܕܥܝܢܐ : ܕܥܡܡܐ**
ܒܗܝܬܐ :: ܕܦܪܟ : ܕܣܘܪܝܢ : ܕܫܚܝܬܢܐ : ܕܥܡܡܐ : ܕܥܡܡܐ 15
ܕܥܝܢܐ : — Der Übersetzer des Adam-Buchs las **ܕܥܡܐ** statt
ܕܥܝܢܐ; fälschlich: der Satz ist von **ܕܥܡܐ ܕܥܡܐ** abhängig.
Dagegen ist im folgenden das Syrische korrupt. Daß es sich
um „Asche“ handelt, zeigt Schatzhöhle p. 208, 10: **ܕܥܡܐ . . . ܕܥܡܐ**
ܕܥܡܐ: Es ist zu ergänzen: **ܕܥܡܐ <ܕܥܡܐ ܕܥܡܐ>**. 20

وحطه في النفرة الذي للمجرة: **واخذ ابراهيم حبه ذبا** 202, 9. „er legte sie nieder in der Vertiefung, welche in der Räucherpfanne war“. TRUMPP setzt für „Räucherpfanne“ **للحجر** „Kammer“. Vgl. BEZOLD, Schatzhöhle, p. 209, Note g: **في النفرة**: 25 **واخذ سمعان الكاهن العظيم** + Dann — التي فيها ابرام والمجرة **مجرة** (مجرة? **lies**) نحاس وملاها نار واطلق فيها البخور النقي وعلقها على النفرة الذي فيها رماد الكتب. Siehe arab. Text und Dionsysius von Telmahrē, p. 48, 7 ff. — Statt **ذبا** wohl **مذبا**.

204, 2-3. Statt dessen: ወእምድኅረ : ዝንቱ : ሐረ : ዝንቱ : ኤርምያስ : ነቢይ : ውስተ : ምድረ : ግብጽ : ወዋተ : ባቲ : Also ³⁰ abweichend von dem allgemeinen Texte der Schatzhöhle, aber im Einklang mit der gewöhnlichen Überlieferung.

204, 12. Nach ١٥٨: + (p. 162) ወአምድጎረ : ዝንቱ : አው
ፅአ : መርዙቅ : (مرزوق) ንጉሠ : ባቢሎን :

206, 3/4. ሌሎ : ዓጋጋጋ/ዐ : ወሰብ : ኮነት : ንግሥተ : ወረከበት :
ሞገሰ : በብዙ : ንጉሥ : ሰክለዳ :

10 206, 7. ፲፭: ከልደውያን :

206, 12. Nach **ḥabib**: **ወ-ስተ : ኢየሩሳሌም : ምድር :**
ደስ : und im arab. **وظهر له الله في رؤية النوم.**

208, 5. (ጊዜ) አጠቃላይ ስራ : አጠቃላይ : የሥራ ስራ : የሥራ

208, 7. Nach **መመሪያ** (بنو اسرائيل) **እምባሊሉን** : — Nach
ሀ : + **ሕግ** : **ወኢበአደዊሮ** : መጻሕፍት : ወ (arab. لآن) **ቃላ**

208, s. Vor 200: + ወሰን : በጽሑ : ሀገረ : ኢየሩሳሌም :
በሩ : ውስጥ : — 1: ሐዋት : s. o., danach ዘው-
ቱ : ሐመደ : መጻሕፍት : ዘከነ : ስምዖን : ካህን : (لم فيها), arab.
النقرة التي فيها الرماد والماء.

208, 9. Nach $\alpha \parallel \beta$: + $\omega \times \lambda \rho$: $\delta \eta \iota \zeta$: $\gamma \eta$: $\lambda \eta \eta \lambda \chi \eta$

dem arab. Text des Cod. Mon. 243 ergänzt; im äthiop. Text fehlen sie nach Ausweis von DILLMANN, EWALD's Jahrbücher V, 133. Der Text ist wie im äthiop. Adam-Buch auch in der Schatzhöhle (und zwar in sämtlichen Texten) verstümmelt. Vgl. GÖTZE, Schatzhöhle I, 41.

214, 10—218, 4. < wie in der arab. Schatzhöhle. Vgl. GÖTZE, Schatzhöhle I, 43.

218, 4-5. ܕܠܚܕ - ܕ: ܕܢܗܡܥܝܬܐ : ܢܗ : ܕܡܕܢܬ :
 arab. Überschrift in roten Zeichen: فلنرجع الى شرح النسبة
 وعدد السنين. Vgl. arab. Schatzhöhle.

218, 6-13. Adam—Juda: <

222, 1-4. Ich vergleiche hier den Text der Hs. Bz, die zur arab. Schatzhöhle stimmt. Was in ABSV steht, stammt aus Matth. 1, 1 ff., vermittelt durch Aphraates (s. GÖTZE, Schatzhöhle II, 48). fol. 44 a: ܐܘܪܝܬ, v قهيت, sp افضيب ܐܠ-ܝܘܠ: 15
 — fol. 44 b: ܦܪܝܬ, s غرتيب, v فونيت, p فاريب ܦܪܝܬ: 1
 — ܦܪܝܬ, s سفوزا, v شيفور, p سفونا ܦܪܝܬ: 1
 — ܦܪܝܬ, s وروما, p روماء: 1
 — ܦܪܝܬ, s ارام, sp طمرث, v طمرث: 1
 — ܦܪܝܬ, s سليب, p سليب: 1
 ܦܪܝܬ:

222, 5. Nach ܐܰܕܡܰܗ : ܠܰܬܰܗܰܪܰܬ : ܘܰܠܰܬ : ܰܥܰܨܰܝܰܢ :
 ܘܰܬܰܒܰܚܰܬ . Vgl. arab. Schatzhöhle: اِبْنَةُ يَقُوْثِ
 شيلا — Nach ܐܰܕܡܰܗ : ܠܰܬܰܗܰܪܰܬ : ܘܰܠܰܬ :
 ܰܥܰܨܰܦܰܢ : vgl. Bz ܘܰܬܰܒܰܚܰܬ : ܘܰܬܰܒܰܚܰܬ :
 = arab. تزوج بامراه اسمها اثوث (عابا.).

224, 1-10. Die Namen der Schatzhöhle nach Hs. Bz (fol. 44 b)

נעמא אבנת p, נעמא אבנת מלכי v, נעמא בנת מאחיל s, נחמל בנל מחלכ
אחי אבנת איל v, נאחיר בנת אל s, חם בנל ח —
מעקא s, מעכל v — אהיני בנת אהיני v: אהיני בנת אהיני p
ערביא p, ערקוט v, ערזבא s, ערב — מעקא p, מלקא
חלכ בנל — (fol. 45 a) מעקא v, מעקא — זרע

232, 1-5. ወይን - ጾቆ ነፃ : ወሰን : ተወልደ : በቤተ : ልሁም :

[illegible]

232, 12. AB ملحق بقوله, SV ملحق بسوله, Bz ملحق بالوجه

٢٨-٢٥ : ٣٦-٣٧, ملاك الرب ملك الهاونيين p, صلاک v, محصل

ersehen. Um nur auf das Größte hinzuweisen, stelle ich hier die Erweiterungen zusammen, die / gegenüber /* erfahren hat¹⁾. Aus dem letzten Teile ist zu 18 hinzuzufügen: (Ich scheide dabei bereits die zweite Schicht von Zusätzen aus, die nur im Syrischen stehen²⁾.)

1. Die Ursprache (p. 122, 8—124, 7).
2. Die Absage an die Astrologie (p. 140, 11—142, 7).
3. Salomos Zug nach Heliopolis (p. 178, 11—180, 1).
4. Erbauung von Arvad im Meere (p. 180, 1)³⁾.
5. Erfindung des Purpurs (p. 180, 11—182, 6).
6. Bestrafung des Jeremias (p. 190, 3—4)⁴⁾.
7. Umgestaltung der Hiskia-Legende (p. 192, 15—194, 6).
8. Jeremias Tod in Samaria und Begräbnis in Jerusalem (p. 204, 2—3).

Auch in /* stecken noch Korruptelen. /* war bereits am Ende verstümmelt, indem es die drei Bücherverbrennungen nicht aufzählte (s. zur Stelle und meine Überlieferungsgeschichte).

Exkurs: Das Testamentum Adami.

21. Unter dem Titel „Testamentum Adami“ (وصية آدم, ²⁰ διαθήκη, ἀποκάλυψις Ἀδάμ) besitzen wir eine gnostische Schrift, die in Zusammenhang mit der Schatzhöhle gebracht worden ist. Sie ist syrisch und arabisch-äthiopisch erhalten. Den syrischen Text hat E. RENAN ediert im *Journal Asiatique*, 5. série, tome II, 1853, 427 ff., den äthiopisch-arabischen BEZOLD ²⁵ in der *Nöldeke-Festschrift* II, p. 893 ff.

1) Ich ergänze und berichtige damit die Andeutungen BEZOLD's, *Schatzhöhle* I, p. X.

2) Für p. 152, 2—156, 6 ist eine mechanische Lücke anzunehmen (19 zur Stelle), so fehlen die Erörterung über Melchisedek, die Legenden von Kumros und Tamuz-Sin, Abrahams zweite Heirat. In diese Lücke fiel wahrscheinlich (s. oben zur Stelle) auch die Legende von Rebekka bei Melchisedek, die Erbauung von Jericho, Jakobs Vision.

3) Das Fehlen der Erbauung von Tadmor und der Königin von Saba, also Dingen, die auch in der Bibel stehen, ist doch wohl Textverderbnis.

4) Nur Fehler der Überlieferung?

Andere Hss. scheinen den Widerspruch gemerkt und ihn getilgt zu haben. Und diese Stellen gerade zeigen Beziehungen zu anderen Adam-Schriften, die von der Schatzhöhle unabhängig sind, d. h. nicht aus ihr abgeleitet sind. Die Bestattung in Henoch scheint nämlich auch in der Vita Adae et Evae ge-
 standen zu haben; § 45 ist nach C. FUCHS¹⁾ herzustellen:
 contra ortum diei in agro habitationis illius . . . und danach
 ist etwa zu ergänzen: primae quae appellatur Henoch (vgl.
 ܡܢ ܗܢܘܚ ܕܡܪܝܬܐ ܕܗܢܘܚ ܕܡܪܝܬܐ ܕܗܢܘܚ). Der
 Feigenbaum kehrt wieder Apoc. Mos., § 20, das Motiv der
 verdunkelten Himmelslichter Vita, § 46, Apoc. Mos., § 36.
 Wenn vorher von ܕܢܚܝܬܐ (so in Syr. 58 nach RENAN, arab.
 نيرودا, äth. ሱዳ), der Schwester Kains, die Rede war, so
 braucht das nicht auf die Schatzhöhle zu weisen. Die Vita
 Adae et Evae kannte diese Legende auch, sie ist dort nur
 durch die Übersetzung verdunkelt. Hinter dem Ἀδιάφωτος
 (Apoc. Mos. 1), woraus διάφωτος, lat. lucidus gemacht ist,
 steckt die Lebeda (also ܠܒܕܐ war eine Lesung dieses Namens);
 hinter Ἀμιλάβος, Ἀμηλάβες, die ܡܠܬܐ (also die Lesung
 ܡܠܬܐ²⁾). Man hat sich umsonst den Kopf über diese
 Rätselnamen zerbrochen (vgl. FUCHS a. a. O., p. 514, Note g).

23. Die Verbindung mit der Schatzhöhle ist im Cod.
 Vat. 58 hergestellt, dadurch, daß das Testament in der Schatz-
 höhle deponiert wird mit den 3 Kostbarkeiten. Es wird da-
 mit darauf angespielt, daß die Magier aus Adams Testament
 von der Geburt des Messias Kunde erhalten haben sollen.
 Das ist aber durchaus nicht die Ansicht der Urschatzhöhle,
 vielmehr ist es dort das Orakel des Nimrod, daß die Kunde
 vermittelt (p. 234, 7; auch das Adam-Buch spricht nur von
 den „Büchern“, p. 136, DILLM.). Es ist die Ansicht, die im

1) Bei KAUTZSCH, *Pseudepigraphen* II, p. 524.

2) Damit ist, denke ich, auch der Beweis geliefert, daß das Vorbild
 der Vita syrisch war. ܠܒܕܐ läßt sich nur aus dem Syrischen so über-
 setzen. Was C. FUCHS, a. a. O., p. 511 anführt, läßt sich auch auf ein
 syrisches Original beziehen (ܕܢܚܝܬܐ; ܕܢܚܝܬܐ).

Clementinum ausgesprochen wird (235, 10) neben der ursprünglichen (275, 6).

24. Das Resultat ist also das, daß das Testamentum Adami ursprünglich nichts mit der Schatzhöhle zu tun hat.

5 Wie früh die *διαθήκη* selbständig umlief, zeigt das Testimonium bei Samuel von Ani¹⁾, daß sie von Nestorianern um 590 nach Armenien gebracht wurde.

25. Was im syrischen Texte an der fraglichen Stelle ausgefallen ist, zeigt das Adam-Buch: Offenbarungen an Seth
10 über den Messias, die 3 Kostbarkeiten und die Magier.

1) Im Anhang zur Mailänder Ausgabe des Eusebius, p. 52. S. auch RENAN, a. a. O.

(Fortsetzung folgt.)

Parerga.

Von Th. Nöldeke.

I. Imrialqais. Ich muß mit einer gewissen Beschämung gestehen, daß ich die von FISCHER, Bd. I, S. 196 dieser Zeitschrift angeführte Stelle, in der Sibawaih die Form امرئانقيس usw. vorschreibt (II, 297, 6) und die ich einst, als ich mich mit vieler Mühe durch den كتاب hindurcharbeitete, natürlich auch ⁵ gelesen, ganz vergessen hatte. Hätte er da als Beleg einen Vers gegeben, so wäre das nicht geschehen, denn für die Verse sowie für die in der Ausgabe genannten Dichter habe ich mir genaue Indices gemacht, aber ein Sach-Index zu Sibawaih existiert meines Wissens überhaupt noch nicht. Wohl aber, ¹⁰ und das ist noch ein größeres Versehen von mir, für Zamachshari's Mufaṣṣal, der den Fall auf S. 169 bespricht¹⁾. Und so gebe ich selbstverständlich zu, daß ich besser daran getan hätte, den Namen auch mit *Imrialqais* wiederzugeben. Denn wir können ja nicht umhin, das, was die arabischen Gramma- ¹⁵ tiker als نصيح aufführen, in unsern Transkriptionen zu befolgen²⁾.

1) An sich ist es m. E. überflüssig, für eine Lehre Sibawaih's noch irgend einen späteren Grammatiker — auch die Küfier scheinen in dieser Frage ihm beizustimmen — als Zeugen anzurufen, denn jener ist ja ihnen allen *die* Autorität, der sie durchaus folgen, so daß die Aufzählung von Stellen vieler Nahwi's zur Bekräftigung seiner Lehren wenig Wert hat. Das تقليد herrschte eben in den Schulen. Und doch war der fleißige Sibawaih weder ein klarer und systematischer, noch ein origineller Kopf. Natürlich stimmte ihm auch der geistreiche Zamachshari sachlich bei, aber er faßte das Material in bewundernswerter Kürze knapp zusammen und in guter Ordnung.

2) Welcher Dialekt dem „faṣiḥen“ Arabisch zugrunde liegt, ist nicht ganz klar. Höchst wahrscheinlich die Aussprache der heiligen Städte, namentlich Medīna's, aber immerhin ist zu beachten, daß man da das

Daß wir damit aber die wirkliche Aussprache im Einzelfalle treffen, ist mehr als zweifelhaft. Der Name امرئالقيس wird ja, wie ich schon hervorgehoben habe, in einem griechischen Text des 6. Jahrhunderts *Αμορκεσος* geschrieben (worin ⁵ ε natürlich = αι ae ist), und genau oder ungefähr so mag der berühmte Dichter selbst seinen Namen ausgesprochen haben. Jedoch viel entschiedener zeigt uns, daß der vorgeschlagene Vokal bei manchen Arabern nicht i, sondern a war, die Schreibung in einheimischen Inschriften Syriens: *Αμρελιος*, ¹⁰ *Αμβριλιος*, *Αμριλις*, WADDINGTON 1907. 1999; Mitteilungen des Deutschen Palästina-Vereins 1897, 93, nr. 3; LITTMANN, Princeton Univ. Exped. III, A, p. 93, d. i. אמראל. Und in der palmyrenischen offiziellen Inschrift DE VOGÜÉ 2 entspricht *Αμορισαμσου* des griechischen Textes אמרשא mit der Verkürzung des שמשא in ¹⁵ שא, wie wir אמרשא auch Revue biblique 6, 593, nr. 2 finden. Dazu (nicht ganz sicher) *Αμραλλας* = אמראלה*.

Auch sonst haben die Byzantiner verschiedene arabische Namen anders gehört, als die arabische Überlieferung sie uns bietet. Daß man in Medina den bekannten Namen النعمان ²⁰ sprach, ist nicht zu bezweifeln; man braucht z. B. nur auf *بن بشير النعمان* hinzuweisen. Aber wenn die griechischen Schriftsteller durchweg *Ναμαν* schreiben, so liegt doch die Annahme nahe, daß die so benannten nordarabischen Männer *نعمان* hießen (wie נַעֲמָן im A. T.¹). Und ebenso ist es auch ²⁵ wohl mit dem auf der einen Seite durchaus beglaubigten المنذر und der griechischen Wiedergabe *Αλαμωνδαρος*, in der wir ein nordarabisches المنذر* finden dürfen.

Ich gestehe aber noch einmal, daß, hätte ich nicht sträflicherweise jene Stelle Sibawaih's übersehen, ich den Namen ³⁰ des Dichters wie fast alle andern Arabisten *Imrialqais* ge-

Hamza, wo irgend möglich, „erweichte“, während die dortigen Dichter es meistens in seiner ursprünglichen Geltung gebrauchten. Doch darf man darauf kaum viel Gewicht legen.

1) *نعمان* als Name einer Örtlichkeit im Gebiete der Hudhaß scheint mir durch Jaqūt 4, 795 f. sowie Amālī 2, 127 so gut wie gesichert zu sein, aber ich mag mich für die Form des *Personennamens* nicht darauf berufen.

schrieben hätte. Möge mir Allah diese Sünde gegen den heiligen Geist der grammatischen Schulüberlieferung verzeihen, an die wir gebunden sind¹⁾.

II. Rand Afris. Ein Artikel von VULLERS bietet II, 54 Folgendes: رند آفريس bedeutet in der Sprache der Franken 5 „rex regum, quo met[aphorice] Deus (پروردگار) significatur“; 2. es ist „der Titel eines Königs der Franken“; 3. es ist der Name einer Insel im Lande der Franken“. Seine Quellen sind die jungen, von Fehlern wimmelnden, in Indien erschienenen Lexika *Burhāni Qāṭi'* und *Haft Qulzum*. LITTMANN hat mir den 10 Text der betreffenden Stellen aus diesen mir jetzt unzugänglichen Werken aus Göttingen mitgeteilt, die Stelle aus dem *B. Q.* nach eigener Abschrift, die aus dem *H. Q.* nach einer Abschrift des Herrn LENZ, eines Schülers von Prof. ANDREAS. Das *n* von رند ist in *H. Q.* durch ضبط ebenso wie die ganze 15 Form des Ausdrucks genau festgestellt. Da steht aber die märchenhafte Insel an der ersten Stelle; danach heißt es: ونام پادشاه از پادشاهان فرنك ودر لغت فرنك بمعنی پادشاه عالم, پادشاهان آمده كه كنایه از پروردگار عالم است. Durch dies 20 das im *Burhān* und bei VULLERS fehlt, wird also außer Zweifel gestellt, daß zu den vielen Namen Allah's auch dieser Ausdruck gehört.

Es bedarf ja nur eines sehr geringen Scharfsinns, wie ihn freilich der gute VULLERS nicht aufbrachte, um sofort zu erkennen, daß hier ein kleines تصحیف vorliegt und رند 25 رید آفرنس aus رید فرنس *rei de France* „König von Frankreich“ entstellt worden ist. Und so hat *Abulfidā'*, den ich in der Ausgabe Constantinopel 1286 H. vor mir habe, welche mir einst der leider so früh verstorbene LOTH verschafft hat, رید آفرنس 3, 187, 189; 4, 40, 21. Entsprechend REISKE's Ausgabe, die 30 sich glücklicherweise auf der hiesigen Landesbibliothek befindet, an den entsprechenden Stellen, nur daß 5, 408 durch Versehen der Ausdruck im Text weggefallen ist, jedoch in

1) Ich kann die Zahlen der Zitate nur zum Teil kontrollieren, da mir zur Zeit z. B. nicht einmal mein WADDINGTON zur Verfügung steht.

Zeitschr. f. Semitistik. Bd. II.



der gegenüberstehenden lateinischen Übersetzung durch *re de Frans* wiedergegeben wird. Ebenso hat aber auch der bereits von DE SACY herausgegebene Brief *Timur's* an den König von Frankreich, den ich erst aus der Photographie in der Berliner persischen Zeitschrift *Kaveh* 1921, nr. 5 habe kennen lernen, *رید فرنسا*. Und vermutlich kommt die richtige Schreibung (mit oder ohne *l* vor *z* oder am Schluß) auch sonst mehrfach vor. Daß die entstellte Form sogar auf Allah übertragen worden, ist noch nicht so seltsam, wie daß so eine fabelhafte Insel soll benannt worden sein.

Schade, daß keins der beiden Lexika einen Beleg für diese Bedeutungen gibt! Da arabische und persische Dichter und Schönredner gern mit erst aus Wörterbüchern geholten Ausdrücken prunken, so ist ja nicht ausgeschlossen, daß auch einmal ein muslimischer Schöngeist so Allah, ohne es zu ahnen, mit besonderem Stolz als „König von Frankreich“ bezeichnet.

Ich darf wohl noch erwähnen, daß sich der geistvolle Baron ALFRED v. KREMER, als ich ihm bei seinem Besuche in Straßburg (nicht lange vor seinem plötzlichen Tode) diesen *رند افرنس* zeigte, gar sehr darüber belustigte. Ich sehe noch sein herzliches Lachen.

Karlsruhe, April 1923.

Amra'alqais und Imra'alqais.

Von Enno Littmann.

Zu der Frage, ob der Name des berühmten Dichters mit *A* oder mit *I* am Anfang zu schreiben sei, gestatte man mir einige ergänzende Bemerkungen. Die Frage nach dem mittleren Vokal soll hier unerörtert bleiben; denn da eröffnen sich vielleicht noch mehr Möglichkeiten des Spieles mit *a*, *i*, *u*.⁵ A. FISCHER hat in dieser *Zeitschrift* (I, S. 196) nachgewiesen, daß die arabischen Schulmeister am grünen Tische der Grammatik den Vokal *i* für die 1. Silbe vorgeschrieben haben. Freilich haben diese Meister auch stets *fiṭil* und *fuṭul* vorgeschrieben, während doch in vielen arabischen Dialekten¹⁰ diese Formen mit *a* in der ersten Silbe gesprochen werden. Daß aber sogar die Araber selbst sich über den *naḥwī* (bezw. *naḥawī*) lustig machen, sieht man aus den Anekdoten in dieser *Zeitschrift* I, S. 51 und II, S. 17f. Doch NÖLDEKE sagt, oben S. 95, mit Recht, daß wir für unsere Umschriften an die¹⁵ arabischen Grammatiker gebunden sind.

Ein anderes ist es, ob die Araber in der lebenden Sprache ihren Schriftgelehrten diese Autorität zugestanden haben. Ich glaube, mit NÖLDEKE (S. 96), daß in der Tat manche Araber, darunter wahrscheinlich der Dichterst selbst, das Vorschlags-²⁰ alif hier mit *a* gesprochen haben, wie sie es in anderen Fällen heute noch vielfach tun. Zu den Umschreibungen des Namens אמראל, der in dieser Form auch in den Safa-Inschriften vorkommt, können noch folgende Belege hinzugefügt werden: *Αμρελιος* Wadd. 2485; *Αμρελιος* Wadd. 1984 a; *Αμριλιος* bezw.²⁵ *Αμριλις* Princet. Exped. to Syria, III A, Nr. 704; LIDZBARSKI, *Ephemeris* I, S. 331, 37; S. 332, 61. Doch אמראל kann auch zu der Wurzel אמר gehören, von der im Hebräischen mehrere

- Namen gebildet sind, zumal *Ἀμειρηλος* (LIDZB., *Ephem.* II, S. 333, 166) wahrscheinlich *'amir-'ēl ist. Wenn meine Lesung *Βορε(σ)ου* in der Trilinguis von Zebed (*Rivista degli Studi Orientali* IV, S. 197) richtig ist, so haben wir ferner mit dem
- 5 Abfall des anlautenden Vokales zu rechnen, wie denn ja dort auch *مر القيس* geschrieben ist. Vielleicht ist der Name *Ἀμραα* im griechischen Teile dieser Bilinguis hier noch zu vergleichen. Wie dem auch sei, das Verbindungs'alif wird in den arabischen Dialekten wirklich mehrfach mit *a* gesprochen, wo die klassische
- 10 Sprache *i* hat, und man braucht bei *Ἀμορκεσος* nicht das Aramäische heranzuziehen, wie sich aus folgenden Tatsachen ergibt. Der Vorschlagsvokal des Imperat. I ist im Ḥiğāz vielfach *a*; vgl. SNOUCK HURGRONJE, *Mekkanische Sprichwörter*, S. 38, und ZA. XXI, S. 57/58. Die Tigrē-Stämme, die ihr
- 15 Arabisch von den Ḥiğāz- und Tihāma-Stämmen entlehnen, sprechen 'Abrahīm für 'Ibrāhīm und 'ablīs „Teufel“ für 'iblis. Darauf, daß in Spanien das arabische *ibn* häufig durch *aben* wiedergegeben wird, sei nicht viel Gewicht gelegt. Von mehr Bedeutung ist es schon, daß in Inner-Afrika für die V. und
- 20 VI. Form des Verbuns statt *ta-* auch *al-* gesagt wird, wie mir J.-J. HESS nach LETHEN, *Colloquial Arabic*, London 1920, S. 135, mitteilt; man würde eher *il-* erwarten. Andere Parallelen zu diesem Wechsel sind die gelegentlichen Übergänge 'i- > 'a- und 'u- > 'a- in den neuarabischen Dialekten
- 25 Syriens, die allerdings durch das *ع* begünstigt sind. So ist denn auch *Na'mān* für *Nu'mān* innerhalb des Arabischen erklärlich; vgl. dazu *na'am* < *ni'am* in Ḥamā, oben S. 21, Z. 6. Und wie hier das 'i, so scheint in *Ἀλαμωνδαρος* das *r* auf den Vokal gewirkt zu haben.
- 30 Die Schule schreibt also *Imru'ulqais* bzw. *Imra'alqais* vor, und so wird in großen Teilen Arabiens gesprochen sein; aber andere arabische Dialekte kümmern sich nicht um diese Vorschrift und hatten die Form *Amru'ulqais* bzw. *Amra'alqais*.

Anzeigen.

P. SCHWARZ, *Escorial-Studien zur arabischen Literatur- und Sprachkunde. I.* Stuttgart 1922. (72 S. in 8°.)¹⁾

Dies Heft zerfällt in zwei von einander unabhängige Teile, die beide, wie man das nicht anders erwarten konnte, die genaue Bekanntschaft des Verfassers mit der betreffenden Literatur und seine philologische Sorgfalt bezeugen. Der erste Teil „Zwei verkannte Handschriften“ gibt den Nachweis, daß zwei jetzt getrennte Codices der Escorial-Bibliothek einst zusammen waren und einer Sammelhandschrift angehörten. Deren erstes Stück führt den Titel *كتاب التصريح في شرح الأول من كتاب التصريح في شرح* 10 *قصيدة كثير وابن ذريح*. Daß HARTWIG DERENBOURG es für möglich gehalten hat, *قصيدة* in seinem Katalog jener Bibliothek als Plural zu fassen, kann kaum Wunder nehmen, wohl aber, daß sich BROCKELMANN in seiner *Literaturgeschichte* I, 48 dadurch hat täuschen lassen²⁾. Höchst seltsam ist aber 15 DERENBOURG's Bemerkung, „C'est à la poésie lyrique de Kouthayyir 'Azza, poésie, qui a rien de didactique et qui ne se rapporte à la métrique, qu'est consacré tout ce premier volume“. Er will damit die ganz richtige Angabe eines Früheren aus der Zeit, wo die erste *Qaṣīde* noch nicht gewaltsam abgetrennt 20 war, widerlegen, daß auf die Gedichte ein Traktat über Metrik

1) Gedruckt mit Unterstützung der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft.

2) Viel ärger ist allerdings die von SCHWARZ S. 9 aufgedeckte, mir selbst unbegreifliche Nachlässigkeit, daß ich im *Delectus* einige Verse aus dem Gedichte *Kuthaijir's* gegen die klare Angabe der *Aghānī* dem *Aḥwaṣ* zugeteilt habe, dem die folgenden Stücke des *Delectus* angehören.

folgte, der sich gar nicht speziell auf diese bezieht. SCHWARZ hat das, wie schon angedeutet, ins Reine gebracht.

Kuthaijir's Gedicht steht, abgesehen von einigen unbedeutenden Varianten, ganz so, und zwar auch in der Versordnung, gleichfalls in *Qālī's Amālī* 2, 65–67, nur daß da V. 21 seine richtige Stelle einnimmt, in die ihn SCHWARZ wieder einsetzt¹⁾. SCHWARZ notiert verschiedene Zitate aus diesem Liede. Besonders häufig wird V. 3 angeführt²⁾. Daß die Qasīde so, wie wir sie hier lesen, nicht die ursprüngliche Gestalt hat, dürfen wir noch bestimmter als der Hg. daraus schließen, daß in ihr hauptsächlich eine *Lailā* gefeiert wird, daneben aber auch 'Azza, die ja als eigentliche Flamme des Dichters bekannt ist und nach der er geradezu كَثِيرٌ غَزَا genannt wird. Da ist nun für diesen Fall so gut wie entscheidend, daß 'Ainī 3, 403 ff. das Gedicht auch genau in derselben Versfolge und mit nur unerheblichen Varianten gibt, aber mit Auslassung von V. 28–41, wodurch 'Azza und ihre Genossinnen aus ihm verschwinden. Daß das nicht auf einer kritischen Sichtung durch 'Ainī oder einen älteren Gewährsmann beruht, dürfen wir ohne Weiteres annehmen. Die Verse mit dem bequemen Reim sind offenbar aus einem anderen Gedichte *Kuthaijir's* in dieses geraten. Er war eben in Bezug auf die von ihm scheinbar sterblich geliebten Mädchen oder Frauen recht weitherzig³⁾. Dergleichen kommt in den mündlich tradierten

1) V. 15 ist das auch durch 'Ainī 3, 404 bestätigte عَنِ m. E. entschieden richtig statt مَنِ, während V. 21 اَرْضِي der Handschrift dem اَص, der *Amālī* vorzuziehen sein wird. V. 39 möchte ich lieber mit *Amālī* فَاجْلَنَهُ lesen. مَدْعَان für مَدْعَان V. 11 wird ein Druckfehler sein und so auch das das Versmaß störende عَنْكَ لَيْلَى für لَيْلَى عَنْكَ V. 26.

2) Auch noch (anonym) Ham. 547, 8.

3) Wenn *Kuthaijir* bei Ibn Qot., *Shi'r* 321, 12 als أَحَدُ عَشَاقِ الْعَرَبِ bezeichnet wird, so lautet das scharfe und gewiß berechnete Urteil *Agh.* 7, 79 unten anders: لَمْ يَكُنْ كَثِيرٌ بِعَاشِقٍ وَلَكِنْ يتقوّل, im Gegensatz zu dem echten Liebesdichter *Gamil*.

alten Gedichten ja mehrfach vor. Nach Ausscheidung dieses Stücks kann nach meiner Meinung der uns vorliegende Text im Wesentlichen die Urgestalt wiedergeben. Und ich denke, es gehört zu den besten des Dichters, der hier schon ganz in den Gleisen der qoraishitischen Dichter geht und die beduinischen Betrachtungen und Beschreibungen von Kamelen, Wildeseln usw. wegläßt¹⁾.

Die von der Handschrift Nr. 409, die uns das Gedicht *Kuthaijir's* bietet, jetzt abgetrennte Nr. 132 enthält also die *Qaṣīde*²⁾ des *Qais b. Dhariḥ*³⁾, vom Stamme *Kināna*, zu dem auch die *Qoraish* gehörten und der vielleicht durch die bei den *Qoraish*, die ja die Beduinen in mancher Hinsicht überragten und sich dessen bewußt waren, mehr gepflegte rein erotische Dichtung beeinflußt war. Das Lied, das ebenfalls in den *Amālī* in derselben Reihenfolge steht³⁾, möchte SCHWARZ wegen der vielen Wiederholungen als eine Zusammenstellung mehrerer Gedichtchen *Ibn Dhariḥ's* ansehen. Ich weiß nicht,

1) Zu den erklärenden Anmerkungen des Herausg. erlaube ich mir noch hinzuzufügen, daß nach meiner Auffassung خرقاء die schwer arbeitende, ev. in solchen Arbeiten geschickte Frau ist. So erscheint der Pl. خُرقاء auch hier V. 39. Da nun aber bei den alten Arabern die wohlhabende, vornehme Frau sich in ödem Müßiggang pflegen sollte und von diesem Standpunkte aus alle Frauenarbeit gering geschätzt, ja verachtet war, so wurde خرقاء andererseits auch als „elend belastete“ und schließlich gar „dumme Frau“ gebraucht.

2) Zu beachten die Determination. Beide Lieder galten dem, der sie aufzeichnete, offenbar als unter denen ihrer Dichter besonders hervorragend. — Daß ذريح und zwar ohne Verdopplung des r die richtige Form ist, stellt SCHWARZ fest. — Über den Dichter s. namentlich Ibn Qot., *Shi'r* 399 f., *Agh.* 8, 111 ff. Wie *Kuthaijir* lebte er zur Zeit der Omaijsaden.

3) 2, 320 ff. — SCHWARZ sammelt wieder viele Parallelstellen, die zum Teil tiefer eingreifen. — Ich bemerke nur, daß V. 14 تَغْنَى oder allenfalls, wie die *Amālī* haben, تَغْنَى, und V. 52 لَمْ تَبْكِي zu lesen ist. Wiederherstellung des langen auslautenden Vokals statt der nach der grammatischen Übung verlangten Kürzung aus metrischen Gründen kommt ja mehr vor; ich kann die „Zur Grammatik“ 11, § 9 gegebenen Beispiele noch vermehren.

ob ich ihm darin beistimmen muß, so nahe seine Annahme liegt, z. B. auch bei der Übereinstimmung des Schlusses von V. 3 mit 41^b und auf der anderen Seite kleinen inneren Widersprüchen. Aber in altarabischen Gedichten ist manches der Art möglich. Auf keinen Fall möchte ich dafür eintreten, daß die überlieferte Versordnung die ursprüngliche ist¹⁾. Dazu ist vielleicht einiges in dies Gedicht gedrungen, was anderen Dichtern angehört, wie ja auch solche Fälle bei der alten Poesie nicht allzu selten sind. Ein Vers, den SCHWARZ im Text ausläßt, den aber die Escorial-Handschrift wohl hat und den er im Variantenverzeichnis als 13^a bezeichnet, wird *Kāmil* 255, 13; *Agh.* 1, 180, 12 dem *Barīth* zugeschrieben und *Agh.* 1, 180, 3 dem *Maḡnūn*²⁾, dem dazu nach *Agh.* 1, 183 unten die Verse 38—40 unseres Gedichtes (mit zwei belanglosen

1) Daß *Agh.* 8, 132 f. aus diesem Gedicht ein großes Stück in sehr abweichender Ordnung bringt, hat aber bei der in den *Aghānī* in der Hinsicht herrschenden Willkür keine Bedeutung.

2) Daß der *عمر بن مجنون* eine wirkliche Person ist, darf man fest glauben; wenn aber „der (vor Liebe) Wahnsinnige“ nach *Aṣma'i* (*Kāmil* 88, 18; 166, 12, vgl. Ibn Qot., *Shi'r* 355) als *قيس بن معاذ* vom Stamme *Ka'b*, sonst (Ibn Qot., *ib.* usw.) als *قيس بن ملوح* vom Stamme '*Oqail* bezeichnet wird, so liegt zwar in der verschiedenen Angabe über seinen Stamm nicht notwendig ein Widerspruch, da die *Ka'b* zu den '*Oqail* jedenfalls in nahem Verwandtschaftsverhältnis standen, aber der verschiedene Vatername macht doch wahrscheinlicher, daß es sich hier um zwei verschiedene, wegen ihrer unglücklichen Liebe sich wie wahnsinnig gebärdende Männer handelt. Ich könnte ziemlich weitläufig berichten, wie viele Verse und größere Abschnitte eines Gedichts schon in den älteren Quellen bald dem früh etwas mythisch gewordenen *Maḡnūn* oder einem anderen Dichter zugeschrieben werden. Sogar über einige Verse des '*Omar b. Abi Rabi'a* schwankt die Überlieferung, ob sie von ihm oder von *Maḡnūn* sind. Ich bin diesem seltsamen Wesen ziemlich weit nachgegangen. *Maḡnūn* ist auch heute noch populär. LITTMANN hat mir aus dem Orient ein Büchlein von 64 Seiten mitgebracht, gedruckt Beirut s. a. *قصة قيس بن الملوح العامري المعروف باسم مجنون ليلى*, das aber zum allergrößten Teile durch dem *Maḡnūn* beigelegte Gedichte ausgefüllt ist. Darin befindet sich einiges, was auch die alten Quellen diesem zuschreiben, wenn auch vielfach verändert, aber sehr vieles Moderne, in demselben weinerlichen Stil gehalten.

Varianten) angehören. In solchen Fällen zu entscheiden, wäre auch wohl dem besten Kenner der alten Poesie, namentlich der sentimental Liebespoesie, meistens unmöglich. Bleibt doch zuweilen zweifelhaft, ob einige Verse von dem hervorragendsten Dichter der *Qoraish* herrühren, der gerade das Feld der feinen, 5 allerdings im Grunde heiteren erotischen Poesie beherrscht, oder von einem seiner sentimental Zeitgenossen¹⁾.

Eine ganz unerwartete Gabe ist der zweite Teil der Escorial-Studien, ein kleiner, in jener Bibliothek gefundener *Diwān* des *Jazīd*, Sohn *Mo'āwija's*. SCHWARZ hat sich große 10 Mühe gegeben, uns dessen Bild so genau wie möglich vor Augen zu führen. Unbedingt müssen wir ihm natürlich zu- geben, daß alles, was über ihn als hartherzigen Mann, ja als schrecklichen Bösewicht erzählt wird, Verleumdung ist. Wie sehr wir die Berichte über ihn erst prüfen müssen, zeigt z. B. 15 selbst das *Kāmil* 294 mitgeteilte Gespräch *Mo'āwija's* mit seinem Sohne. So könnte jener wohl gesprochen haben, aber wer war dabei zugegen, der es weiter hätte erzählen können?²⁾ — Ob *Jazīd* als Chalif dem '*Obaidallāh b. Ziyād* in Bezug auf die Vereitelung von des tollköpfigen *Husain* 20 törrichtem Unternehmen nicht die richtigen Weisungen gegeben hatte oder ob der, in der parteiischen Überlieferung als Wüterich erscheinende '*Obaidallāh* gerade nicht rasch und energisch genug vorgegangen ist, wird sich schwer entscheiden lassen. Mir ist allerdings das Letztere am wahrscheinlichsten. Jeden- 25

1) Von den qoraishitischen Dichtern, die nach der bekannten Stelle *Agh.* 3, 301 oben die Kenner davon sollen überzeugt haben, daß die *Qoraish* die anderen Araber auch in der Poesie übertroffen hätten, möchte ich dem *Abū Dahbal*, dessen *Diwan* KRENKOW im JRAS. 1910 und auch separat veröffentlicht hat, vor den anderen dort genannten den Vorzug einräumen. Er ist aber nicht bloß erotischer Dichter. Das ist noch weniger der berühmteste von diesen allen, *Ibn Qais ar-Ruqaiyat* (höchst sorgfältig hg. von N. RHODOKANAKIS [*Wiener Sitzungsber.* CXLIV, 1902]), dem die zahlreichen von ihm gefeierten Frauen offenbar nur ein Spiel waren. Übrigens möchte ich ihn als Dichter im Ganzen etwas höher einschätzen als der Herausgeber.

2) تَخَالع ist darin zu übersetzen: „sich stellt, als ließe er sich bet- trügen“, sich also einfach fügen will.

falls zeigte sich *Jazīd* sofort gegen die Familie *Husain's* so gütig wie möglich. Aber SCHWARZ geht zu weit, wenn er *Jazīd* fast als einen musterhaften Menschen und Fürsten darstellt. Daß ein gut Stück Leichtsinn in ihm steckte, sehen wir ja gerade wieder recht aus diesen kleinen, hübschen Gedichten. Wein tranken zwar namentlich viele Qoraishiten. Hören wir doch, daß von den vier Männern, welche dem *Jazīd* nicht als Kronprinzen huldigen wollten, nach *Mo'āwija's* Urteil 'Abdallāh, Sohn 'Omar's, weil er sich ganz der Frömmigkeit hingegeben, *Abūbekr's* Sohn 'Abdarrahmān aber wegen seiner Liederlichkeit keinen ernstesten Widerstand leisten würde, Tab. 2, 196 f. Diese dem bedächtigen Chalifen in den Mund gelegten Worte dürften das damalige allgemeine Urteil aussprechen. Auch daß *Jazīd*, wie andre hohe Herren, die Musik der Lieder liebte, die von Sängerinnen vorgetragen wurden, war den Frommen anstößig. War das auch nicht ausdrücklich im Korān verboten, so war das Verbot doch gewiß ganz im Sinne des Propheten. Über das flotte, dem Korān durchaus nicht entsprechende Leben der vornehmen Qoraishiten in Mekka, Medina und sonst erfahren wir vieles. Und daß *Jazīd* sich als Kronprinz wie als Regent über dies Leben nicht erhob, sondern es mit besonderer Lust führte, ist doch nicht gerade zu rühmen. Die berufenen Verse, *Mas.* 5, 62¹⁾ und sonst oft zitiert (und zwar mit mehrfach abweichendem Text): „was kümmern mich all das Fieber und die Seuchen, woran ihre Heerscharen im Kampf um *Tyana* leiden, wenn ich mich bequem in *Dair Murrān* bei *Umm Kaltham* auf den Teppichen lagere!“ mag SCHWARZ nicht als echt anerkennen, aber wer sollte gerade solche Worte damals erdichtet und dem Prinzen beigelegt haben? Ich sehe darin einen allerdings recht leichtfertigen Ausdruck augenblicklichen Wohlbehagens. Daß das dem Vater zu arg wurde und er *Jazīd* sofort zur Armee nach Kleinasien schickte, ist begreiflich. Da scheint er sich dann doch ganz anständig bewährt zu haben. Aber daß er als

1) Da natürlich ^{أفون} zu lesen, wie auch die Straßburger Handschrift hat.

Kronprinz (und vielleicht noch als Herrscher) in seiner Zurückgezogenheit von der Hauptstadt mit Affen und (Jagd-)Hunden spielte und unfromme Reden führte (Ja'qūbī 2, 271), spricht auch nicht für großen Ernst. Und gerade sein *Dīwān* bestätigt in überraschender Weise, wie wenig er sich scheute, sich so auszudrücken, daß er als *كافر* angesehen werden konnte. So 1, 4, wo der Dichter, wenn der Wein in der Religion *Aḥmed's* verboten sei, dem (vielleicht allerdings christlichen) Schenken ihn nach der des *Messias*, Sohn *Maria's*, zu geben befiehlt, und 11, wo er die Liebe zu einem schönen Mädchen seine Religion mit allen Religionspflichten, seine Hölle und seinen Himmel nennt. Auch daß er mit Berufung auf seinen Großvater *Abū Sufjān*, bei dessen Nennung man immer zunächst an die *Uḥud*-Schlacht und den Grabenkrieg denken mußte, sagt, wenn einer noch lebend wegen seines hochstehenden Geschlechts in den Himmel käme, so wäre er das (10, 10), würde jeder einigermaßen gläubige Muslim für sehr bedenklich erklären. Ebenso nr. 2, wo es heißt, Gott habe, als er sah, wie die Menschen dem Wein ergeben wären, ihn verboten „aus Furcht, daß sie den statt seiner anbetend verehren würden“. Und wenn jener Vers 10, 10 schon bedeutenden, freilich echt arabischen, Stolz zeigt, so finden wir in *وَحَوْلِي سَادَةٌ مِثْلِي* „und um mich stehen Geschlechtshäupter wie ich (von Haus aus einer bin) als Sklaven für mich und Burschen“ (7, 2) geradezu einen unmäßigen Hochmut, den er nur erst, als er Herrscher geworden war, aussprechen konnte.

In den Wein- und Liebesliedchen erkennt man aber durchweg den echten Dichter, wenn er auch zuweilen etwas in Künstelei verfällt, wie in nr. 12.

Ob *Jazīd* als Chalif einigermaßen seine Stelle ausgefüllt hat, bleibt doch recht zweifelhaft. Auf keinen Fall kam er seinem Vater oder dem *'Abdalmalik* irgend gleich¹⁾.

1) Daß er sich aber zur Räumung von Cypern und Rhodus durch Bestechung seitens der Byzantiner habe bewegen lassen, geht aus den S. 44 zitierten Stellen Belādhori's 153. 236 durchaus nicht hervor. In Konstantinopel herrschte damals ein sehr kräftiger Kaiser. Schon *Mo'ā-*

SCHWARZ hat den nicht besonders guten Text der Escorial-Handschrift vielfach verbessert, zum Teil mit Heranziehung von Parallelstellen, die mir meistens unzugänglich sind. Zu nr. 3 gewinnt er so aus der حَلِيَّةُ الْكَنْيَّةِ noch zwei Verse¹⁾.

5 Die deutsche Übersetzung ist zuweilen etwas freier als nötig. Besonders tritt das bei den letzten Liedern hervor, die mit eigenartiger Reimart wiedergegeben sind. Ich kann nicht umhin, die Meinung auszusprechen, daß, wer auf diesem Felde nicht ein gut Stück von RÜCKERT's Begabung hat, es
10 lieber bei genauer, einfacher Prosa-Übersetzung lassen sollte.

Zum Schluß muß ich aber dem schon sonst bewährten Arabisten — ich glaube, ich kann das im Namen aller Spezialkollegen sagen — für seine Schrift besten Dank und zugleich die Hoffnung aussprechen, daß trotz aller Schwierigkeiten
15 dieser traurigen Zeit auf Escorial-Studie I bald eine II folgen werde.

TH. NÖLDEKE.

Diwans des poètes Amrou ibn Kolthoum et Harith ibn Hillizah. Edités . . . par FRITZ KRENKOW. (Extrait de la Revue al-Machriq.) Beyrouth, Imprimerie Catholique 1922. (46 S. in 8°.) — Auch mit arab. Titel.

20 Unser Landsmann KRENKOW, der es in England als Geschäftsmann seiner Zeit weit gebracht hatte, legte sich nebenbei aufs Arabische und besonders auf die altarabische Poesie. So entdeckte er in Konstantinopel vor Jahren in der Moschee
25 des „Eroberers“ (الفاتح, Muhammed's II.) eine schöne Handschrift der Gedichte des 'Amr b. Kulthūm und des Ḥārith

wīja mußte zuletzt einen längeren Waffenstillstand erkaufen und die byzantinische Flotte war der arabischen sehr überlegen geworden. Siehe H. GELZER in KRUMBACHER's *Geschichte der byzantinischen Literatur* 952 f.

1) 8, 4 ist das von SCHWARZ vorgeschlagene فَمَسَّكَتْ gewiß richtig.
— 9, 3 lese ich أَخَذْتُ für أَحَدْتُ, hat gezwungen zu (ب). — 12, 5 würde ich das تَجَشَّمَهَا der Handschrift beibehalten. „Scham“ oder vielmehr „Ehrfurcht“ ist hier nicht am Platze.

b. *Hilliza*. Sie enthält die *Mo'allagas* der Beiden und noch eine Anzahl Fragmente, die von diesen oder ihren nächsten Abkommen herrühren sollen oder in irgend eine Verbindung mit ihnen gebracht werden. Diese Anhänge zu den bekannten großen Gedichten schrieb er sich ab¹⁾ und stellte seine Kopie 5 bei der derzeitigen Schwierigkeit dem „*Mashriq*“ zur Verfügung, der sie jetzt veröffentlicht. Voran geht eine kurze Einleitung von P. CHEIKHO, die begreiflicherweise meine Feststellung nicht kennt, daß die beiden *Mo'allagas* sich trotz ihrer entgegengesetzten Stellung zu König 'Amr b. Hind von *Hira*²⁾ 10 nicht direkt aufeinander beziehen und daß es sich darin nicht um den feierlichen Abschluß des Basūs-Krieges handelt, der geraume Zeit früher geschehen war³⁾.

Über die Echtheit oder Uechtheit der einzelnen, zum Teil sehr kurzen, Bruchstücke können wir kaum urteilen, 15 aber bei einigen macht sich der trotzig Kriegersinn 'Amr's so geltend, daß wir die Überlieferung ruhig annehmen können. Freilich erregt gerade die erste „Nummer“⁴⁾ wegen der Anerkennung Allāhs als des Gebers des Glücks Bedenken, aber in den folgenden Versen gibt sich doch wieder ein recht selbst- 20 bewußter Sinn kund. Und so möchte ich jetzt vermuten, daß schon 'Amr wie bald darauf der ganze Stamm *Taghlib* oberflächlich das Christentum angenommen hatte, an dem er ja auch noch, wie wir aus *Achṭals* Worten und dem über ihn Berichteten sehen, noch zu 'Abdalmeliks Zeit mit Stolz fest- 25 hielt. Keinen Zweifel brauchen wir den Stücken gegenüber zu hegen, die König 'Amr b. Hind direkt angreifen oder ihm verholen seine Verwandtschaft mit einem Handwerker in

1) Er überließ seine Abschrift mir damals für einige Zeit zum Durchlesen.

2) Er regierte längere Zeit, bis unser 'Amr b. Kulthūm ihn erschlug (569 oder 570).

3) *Sitzungsber. der Wiener Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Classe*, CXL (1899), 52 ff.

4) عدد im Sinne von „numero“ ist im heutigen Zeitungsarabisch ja ganz üblich, scheint mir aber im Arabischen noch weniger angemessen zu sein als unser „Nummer“ für etwas Gezähltes schlechthin im Deutschen.



- Jathrib* vorwerfen wie 5, 2. Auch 7, 2 f. gehört hierher, daß die stolze echte Araberin keine Verbindung mit einem Schmied (قَيْن) oder Weber im (Königsschloß) *Chawarnaq* habe oder daß an ihren Toren (wie bei den Prinzessinnen) Wächter
- 5 ständen oder sie sich koptisches Gewand mit Brokat (als Kragen? Gürtel?) umlege¹). Und so drückt sich der Hohn 'Amr auch gegen den letzten, ungefähr von 580 an herrschenden König von *Hira*, *Nu'mān b. Mundhir*, in dem nicht mehr im *Dīwān* stehenden, anderswoher von Krenkow nachgetragenen
- 10 Verse nr. 41 (S. 22) aus, der ganz am Schluß durch den vorhergehenden noch ergänzt wird (nr. 45, S. 42). Da heißt es: „Deine Herrlichkeit ist einjährig (حَوْلِي), deine Elendigkeit²) volljährig (فَارِح), d. h. verhält sich zu der Munterkeit eines neugeborenen Füllens wie zum Wesen eines ausgewachsenen
- 15 Rosses“. — Für 'Amr passen auch die ausgedehnten غَزَوَات wie bis zu dem *Kināna*-Stamm *Firās*³) und den *Ghifār*, die wir aus dem Korān kennen (15, 2). — 35 wird dem 'Amr zugeschrieben, aber nach einer andern Tradition dem sonst unbekannten Taghlibiten (المَوْج), und das mag richtig sein.
- 20 Von den weit weniger Fragmenten des *Hārith b. Hilliza*, die der *Dīwān* bietet, werden noch 4 und 5 als مخروطة bezeichnet; ob mit Recht, möchte ich nicht entscheiden. Jedenfalls preist 5, 2 den König von *Hira* *Abū Qābūs*, d. i. der eben erwähnte *Nu'mān b. Mundhir*. Nr. 8 hält dem König
- 25 'Amr b. Hind in aller Freundschaft vor, was die *Bekr b. Wā'il* alles für ihn geleistet haben. Das stimmt ganz zu der *Mo'allāqa* *Hārith's*. — 10 warnt einen Andern, die alte Feindschaft der Bruderstämme nicht wieder anzufachen; auch das wäre ganz im Sinne dieses Dichters. — Selbst nr. 7, die auch dessen

1) Die Verachtung, welche die Beduinen gegen alle Handwerker fühlen, die sie in ihrem Ungeschick doch nicht entbehren können, hat in diesem Falle, wo die Mutter des Königs eines Goldschmieds in *Jathrib* Tochter war, auch sonst zu dessen Verhöhnung geführt.

2) Der Text hat مذمة, der andre das schärfere und deutlichere لُوم.

3) WÜSTENFELD, n. 13.

4) Sollte diese auffallende Namensform nicht entstellt sein?

Stammesgenossen *Suraim* (mit dem Beinamen *Ufnan*) beigelegt wird, mit der ruhigen Betrachtung des Menschen- geschicks, könnte dem durchaus nicht kriegswütigen *Ḥārith* zugehören.

KRENKOW gibt dann noch ein Verzeichnis von Parallel-⁵ stellen zu den Fragmenten beider Dichter, wie das nicht leicht einer so reich hätte geben können. Er benutzt dabei auch mehrfach Werke, die ich gar nicht kenne. So leicht wird Niemand diese Liste noch etwas vervollständigen können. Dazu noch einige erklärende Angaben, namentlich über die in den¹⁰ Gedichten vorkommenden Ortsnamen.

Ferner fügt KRENKOW zu den in der Handschrift erhaltenen Stücken des *Ḥārith* noch einige kurze hinzu, die er bei seiner ausgedehnten Belesenheit sonst aufgefunden hat (S. 30 f.). Das erste, das *Ġāhiḡ* in *Bajān* 1, 189 anführt, wird von einem¹⁵ weit Späteren, der ja aber auf einen alten Gewährsmann zurückgehen kann, dem Thaqifiten *Ḥārith b. Kalada* zugewiesen, der noch den Islām erlebte¹).

Leider erfahren wir nichts näheres über das Alter und die ganze Art der Handschrift. Diese bietet noch einige²⁰ dürftige Scholien, die uns gerade für die zahlreichen schwierigen Stellen nur selten zu Hilfe kommen. Ich muß gestehen, daß mir eine ziemlich große Zahl von Versen unverständlich ist. Zum kleinen Teil mögen Fehler der Handschrift die Schuld daran tragen.

Nicht in Ordnung ist z. B. 4, 1 *فَيَدِينُ لِلْمَلِكِ اللَّيَامُ عُنْصُرُ*.
— 31, 4 lies *مُخَفِّقُ* für *مُخَفِّقُ*. — 35, 14 gewiß zu lesen *أُولَاعَا*
الْكُتَيْبَةِ, aber ob *نَاَزَعْتُ* davor richtig, ist mir unsicher. —
37, 9 lies *صَلَبَ*. — *Ḥārith* 4, 4 gewiß zu lesen *حَسَرَ الْمَدْلَهَمَ*
ضَوْءَ الْبَشِيرِ. *مدلهم* ist hier die finstre Nacht, der das Licht³⁰
der als Freudenbote bezeichneten ersten Dämmerung die
Hülle vom Antlitz wegzieht. — 10, 3 ist der durchs Metrum

1) *Ibn Hishām* 875 unten; *Ibn Haḡar* 1, 1471.

geforderte Artikel von ^{المائم} wohl nur durch ungenügendes Pressen der Buchstaben im Druck ausgefallen. — nr. 3, die ja auch in den *Muffaddaliyāt* wesentlich ebenso steht (THORBECKE 26; LYALL 25), hat einige Lesarten, die m. E. denen der ⁵ LYALL'schen *Muf.* nachstehen. So würde ich das eigentümliche ^{أو غير} v. 2 dem ^{كالشمس} vorziehen und auch ^{وغير} v. 3 dem ^{ممسك}. Sicher ist ^{ممسك} v. 13 an Stelle des unverstandenen ^{يرتجى} „erwartet“ (= „fürchtet“) und das übliche ^{رغمت} oder ^{رغمت} an Stelle des sonst kaum bekannten ^{دنعت} der *Muf.* ¹⁰ getreten¹⁾. In v. 12 ist ^{الآنسات} eine Anstandskorrektur für deren ^{البغايا}, das später ja schlechtweg „die Huren“ bedeutete.

Auf S. 43 f. gibt dann P. CHEIKHO noch etliche Erklärungen und Berichtigungen von kleinen Druckfehlern, über welche die meisten Leser ohne weiteres hinweglesen werden. ¹⁵ Einiges wenige, ebenso unschädliche, der Art ließe sich noch nachtragen.

Den Vätern der „Katholischen Universität“ in Bairūt haben wir für die Aufnahme der KRENKOW'schen Arbeit unsern Dank auszusprechen. Dadurch wurde auch der französische ²⁰ Titel nötig, während sonst alles arabisch ist.

1) *Lisān* 9, 447, 9 f. hat noch ein Beispiel der Var. ^{دنعت} zu ^{رغمت}.

TH. NÖLDEKE.



Die Sarkophaginschrift von Gizeh.

Von N. Rhodokanakis.

Text.¹⁾

[illegible]

Übersetzung.

1. Schuldschein für ZID³L, den Sohn des ZID, Sippe ZIRN, einen von den *ισπεῖς* (*ueeb*), der einfuhrte Myrrhen und Kalamus für die Tempel der Götter Ägyptens unter der Regierung des Ptolemäus, Sohnes des Ptolemäus
2.: und es wurde zahlungsunfähig²⁾ ZID³L im Monate Athyr; und die KB³⁾ streckten ihm vor aus allen Tempeln der Götter Ägyptens ihre Gewebe: Byssosgewänder für sein Handelsschiff, und trugen ihm auf,

1) Außer der Erstausgabe durch GOLENISCHJEFF (mit Lichtdrucktafel) in *Zapiski Wostocznawo otdjelenia Imper. Russkogo Archeologičeskago obščestwa* VIII, 219 ff., Taf. III. IV. (1894) vgl. die im folgenden angeführte Literatur. 2) Oder: erlitt Verluste.

3) Wahrscheinlich Priester oder Beamte des Serapeums.

3. daß er anerkenne das Darlehen des Tempels des Gottes Osarapis im Monate Choiak¹⁾ des 22. Jahres des Königs Ptolemäus. Und ZIDL stellte seine (zu erhoffenden) Einnahmen und seine Schuld in den Schutz des Osarapis und dessen θεοὶ σὺνναοί.

1. Der wirtschaftsgeschichtliche Rahmen.

Dem Südosthandel Ägyptens wendeten die Ptolemäer ihre ganze Aufmerksamkeit zu, und auch ihre Außenpolitik richtete sich in erheblichem Maße danach²⁾. Wie später die Römer, so hatten schon sie handelspolitisch mit dem Wettbewerbe der Nabatäer und der Araber zu rechnen. Die zunehmende Unsicherheit der großen Überlandwege aus Indien und Arabien zwang sie auch, je länger desto mehr, auf den Seeweg bedacht zu sein. Dafür waren auch die wechselvollen Kämpfe mit den Seleukiden³⁾, also außenpolitische Schwierigkeiten maßgebend, die aber gerade im ersten vorchristlichen Jahrhundert, seit der Entdeckung der regelmäßig wehenden Winde, teilweise ausgeglichen wurden: man verließ die Küstenfahrt und segelte auf offener See. Folgende Häfen standen, von den Ptolemäern zu verschiedenen Zeiten gegründet, an der afrikanischen Küste des roten Meeres zur Verfügung: das nördliche Berenike auf der Höhe von Asuān (Syene); von diesem Berenike führte der Landweg in nordwestlicher Richtung nach Koptos am Nil; an dessen Stelle ist als Umschlagplatz heute Kene getreten. Von da gingen die Transporte, unter den ersten Ptolemäern Kriegselefanten, später aber Handelswaren, weiter nach Memphis und Alexandrien. Koptos war für den arabisch-indischen Handel ein wichtiger Stapelplatz: τὸ ἐμπόριον τῶν τοιούτων φορτίων: Strabo, XVII, 815.

1) Folgt auf Athyr.

2) Vgl. WILCKEN, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyrusforschung* I, 1, S. 268 ff.; I, 2, S. 382 f. ROSTOWZEW, *Archiv f. Pap.-Forsch.* IV, 298 ff. CHWOSTOW's daselbst besprochene Arbeit habe ich nicht einsehen können.

3) Unter den ersten Ptolemäern bis zum Falle Syriens, worauf Palmyra und Petra in die Höhe kommen. Den letzten Ptolemäern geht Syrien verloren. Die syrischen Wirren und nun auch die Bildung des Parthischen Reiches drängen Ägypten auf den Seeweg.

Dort wurden auch arabische Gewürze eingekauft (Pap. Giss. 47, aus hadrianischer Zeit). Viel später wurden die zwei südlichen Berenike, bei Sabae und Deire¹⁾, gegenüber der Südwestspitze der arabischen Halbinsel und dem Golfe von Aden gebaut. Noch ein Berenike stand in Idumäa bei Elath ⁵ أَيْلَة, אֵילָה oder אֵילֹר des A. T., an der Nordspitze des älanitischen (nordöstlichen) Armes des roten Meeres, wahrscheinlich ein Trutzhafen gegen die Nabatäer. Nicht weit südwestlich von der Spitze der Sinaihalbinsel lag Myos Hormos (Abu Šār el-Kibli); dieses lief unter den letzten Ptolemäern dem Hafen ¹⁰ von Berenike den Rang ab, während ihm selbst auf der gegenüber liegenden arabischen Seite Leuke Kome Konkurrenz machte. Von Leuke Kome gingen die südarabischen und indischen Waren²⁾ nach Petra, der syrischen Küste und besonders nach Gaza. Noch ein Hafen wäre an der afrikanischen ¹⁵ Küste zu erwähnen: Leukos Limen (Ḳošeir) auf der Höhe von Koptos, am Ausgang des Uādi Ḥamāmāt; ihm gegenüber liegt in Arabien Minat el-Ḳeḡh: der Weg EUTING's auf der Heimreise aus el-Öla (vgl. dazu: MORDTMANN, *Beitr. zur min. Epigr.*, S. X). All diese Häfen weisen auf regen Seeverkehr ²⁰ hin; davon und von dessen staatlichem Schutz sprechen auch griechische Inschriften aus der Ptolemäerzeit, wie andererseits auch Papyri von der Aromataeinfuhr am roten Meere. Der aus nachptolemäischer Zeit stammende Periplus (unter Domitian) berichtet vom Export ägyptischer Fabrikate; von ²⁵ den Häfen am roten Meere gingen ἡρώες Ἀρσινόειαι (also Faijümer Ware) hinaus.

Die Verfertigung und der Verkauf sowohl der Leinen oder Byssosstoffe (ὀθόνια, bzw. ὀθόνια βύσσιννα) als auch der aromatischen Salben war unter den Ptolemäern Staatsmonopol³⁾. ³⁰

1) Vgl. zur Lage von Deire CONTI ROSSINI in den *Rendiconti (Accademia dei Lincei)*, 29. Band (1920), S. 291 ff.

2) Nach Leuke Kome kamen die in Adana umgeladenen indischen und südarabischen Waren auf dem arab. Seewege längs der Küste und auf der großen arab. Küstenstraße.

3) Zu den Aromata vgl. WILCKEN, a. a. O., I, 1, S. 249; I, 2, S. 368 f. ROSTOWZEW, *Archiv*, IV, 313 f. — Zu den Othonia: WILCKEN, a. a. O.,

Zwar dürfte die Einfuhr der Aromata und der Verkauf der aus diesen bereiteten Salben ins Ausland von Privaten besorgt worden sein; jedoch die Fabrikation und der Inlandsverkauf waren monopolisiert oder vom Staate beaufsichtigt (ἀρωματική). Die Verfertigung der feinsten Stoffe, der βύσσινα, war aber den Tempeln anvertraut; aus vortolemäischer Zeit waren sie auf diesen Industriezweig eingestellt und im Besitze der Kunstgeheimnisse. Die fertige Ware mußte jedoch dem Staate überlassen werden (συντελεῖν); nur was sie zum eigenen Gebrauch, zur Bekleidung der Götterstatuen benötigten, durften die Tempel behalten. In unserem Texte verfügt jedoch, mindestens dieses eine Mal, der Tempel des Osarapis über Byssosstoffe als Exportware im Tausche für Aromata; und zwar kamen diese Stoffe aus allen Tempelfabriken Ägyptens, wie auch die Aromata sämtlichen Götterhäusern des Landes zugeführt wurden. Das war ptolemäische Wirtschaftspolitik, den vom Monopol eingeeengten Tempeln auch Erleichterungen zu gewähren¹⁾. Da der Vorgang auf dem Sarkophage verewigt ist, können wir nicht annehmen, daß dies alles gegen das Monopol und ohne Kenntnis der Behörde geschah. Es galten die im Tauschverkehre verausgabten Stoffe als für die Tempel verwendet, da die eingehandelten Aromata in diesen verbraucht wurden, nur dort verbraucht werden durften.

2. Ein Südaraber als ägyptischer Priester.

Ich möchte vermuten, daß ZID:L wegen seiner Beziehungen zur Heimat und gerade zu dem Zweck unter die *ueeb* aufgenommen worden ist, um die den Tempeln unentbehrlichen Gewürze billiger einzuführen. Das Eindringen fremder Elemente in die ägyptischen Priesterphylen ist ja nicht unbekannt; vgl. OTTO, *Priester und Tempel*, I, S. 223 ff. Hier hätten wir zum ersten Male einen Südaraber in ihrer Mitte festgestellt.

Neben seiner nach minäischer Art angeführten Sippenzugehörigkeit²⁾ gibt er noch die in gleicher Weise mit *du*

I, 1, S. 245 ff.; I, 2, S. 367; W. OTTO, *Priester und Tempel*, I, 300 f.; ROSTOWZEW, GGA. 1909, S. 632 ff.

1) Vgl. dens. ebda, S. 634.

2) MORDTMANN, *Beiträge etc.*, S. 60; HOMMEL, PSBA., 1894, S. 149 (dazu W. M. MÜLLER, WZKM., VIII, 336) auch D. H. MÜLLER, ebda, S. 3

gebildete Standesbezeichnung: „von den *ueeb*“, denen im Griechischen *εραῖς* entspricht. In einer Inschrift aus später römischer Kaiserzeit (*Archiv für Papyrusforsch.*, I, 412, 417) finden wir die Umschrift *οὐεετ*. Diese Leute erscheinen in Dekreten als letzte der Priestergruppen höherer Ordnung, 5 vgl. OTTO, I, 91. Als Priester importierte ZID:L in ptolemäischer Zeit Myrrhe und Kalamus¹⁾ für die Tempel Ägyptens. Es ist anzunehmen (vgl. Z. 1 der Inschrift), daß er nicht für eigene Rechnung und für jede Art Kundschaft die Geschäfte abwickelte, sondern als Einkäufer der Tempel und nur für 10 diese²⁾; er besaß aber eigenes oder vom Tempel ihm vorgestrecktes Betriebskapital. Aus unbekannten Gründen erlitt er einmal — als Datum wird der Monat Athyr angegeben — große Verluste, büßte vielleicht sein ganzes Hab und Gut ein. Nun sprangen ihm alle Tempel Ägyptens bei, indem 15 sie dem Kridatar einen Warenkredit in Byssosstoffen zur Verfügung stellten. Mit diesem Kredit war dem ZID:L wieder die Möglichkeit gegeben, Aromata einzuführen. Die Stoffe waren für sein Schiff bestimmt, d. h. für das Schiff, auf dem er seine Waren versandte und einfuhrte; es braucht nicht sein 20 Eigen gewesen zu sein. Ich denke dabei weniger an ein Nilschiff, als an ein Handelsschiff, das von einem der ägyptischen Häfen (s. oben) über das rote Meer fuhr. Der Schuldner wurde gleichzeitig verhalten, seine Schuld, das Darlehen des Tempels, im Choiak des 22. Jahres des regierenden Königs 25 anzuerkennen. Da Choiak auf Athyr folgt, ist es gewiß, daß die Krida im Athyr desselben Jahres sich ereignete und daß die Verhältnisse des ZID:L in kürzester Zeit geordnet wurden. Daraus, daß nur das Serapeum als Gläubiger erscheint (Z. 2, 3) und an dieser Stelle sonst kein Tempel 30 erwähnt ist, wie auch aus der Schlußphrase der Inschrift Z. 3, wo wieder nur dieser Tempel genannt wird, möchte ich folgern, daß auch ZID:L dort, d. h. in einem Serapeum seinen Sitz

und HALÉVY, *Rev. Séém.*, II, 94 nehmen ZIRN als Ortsnamen. — Den Namen ergänzt MÜLLER auch in *Hofmus.* 10, 7.

1) D. H. MÜLLER, *WZKM.* VIII, 4, 163: *κίτταμον*.

2) Vgl. den vorigen Abschnitt a. E., S. 116.

hatte, oder daß mindestens das ganze Geschäft von einem Serapeum geleitet war. Die in Z. 2 f. als die Urheber des Warenkredites vermuteten *KB* müssen eine über die Tempelfabriken ausgebreitete Organisation besessen oder gebildet haben. Ein großes Kollegium, in dem Priester eines Serapeums mit den Priestern altägyptischer Göttertempel vereinigt waren, ist uns aus römischer Zeit für das Serapeum von Oxyrhynchos belegt; vgl. OTTO, a. a. O. I, 21, 115. Da es die *KB* sind, welche auch den Schuldner veranlassen, das Darlehen des Serapeums anzuerkennen¹⁾, will es mir scheinen, daß sie nicht minder dem Serapeum unserer Inschrift angehörten.

Nach BRUGSCH' Vermutung stammt der Sarkophag aus dem Faijūm. Die oben erwähnten *χιτώνες Ἀρσινόειοι* und die Byssosstoffe unserer Inschrift würden wenigstens nicht gegen diesen Ursprung sprechen. Serapeen gab es in Ägypten viele, besonders im Unterlande, vgl. OTTO, I, 115; das berühmteste war das von Memphis. Die zentrale, über viele Tempel gebietende Stellung, welche unser Serapeum einzunehmen scheint, ist aber nicht ohne Parallelen. Der Serapis war wie der Mnevis von Heliopolis in ganz Ägypten verehrt, daher wurden auch für ihre Mumien Byssoslieferungen durchs ganze Land den Tempeln auferlegt; vgl. WILCKEN, I, 2, S. 112 f. (Römische Kaiserzeit).

Wes Stammes war aber ZIDIL? Ein Südaraber war er gewiß. Es ist ferner von vornherein wahrscheinlich, daß er einem Volke mit s-Sprache angehörte. Sabäer hätten kaum eine nichtsabäische Inschrift verfaßt oder bestellt. Ḥādrāmut, Ḳatabān oder Ausān kommen wohl nicht als seine Heimat in Betracht. Vom letzten wissen wir recht wenig, für die Zuweisung an die zwei anderen finden sich aber keine sprachlichen oder orthographischen Anhaltspunkte. So fehlt im Ḥādrāmutischen das *h* des Genetivs (vgl. meine *Studien* II, S. 46), das die Gizehinschrift oft anwendet; im Ḳataba-

1) Vielleicht Verwaltungsbeamte des Tempels, die für die richtige Durchführung des Monopols verantwortlich waren, wie die *ἐπιστάται* und *ἀρχιερείς*; OTTO, I, 38, ROSTOWZKEW, GGA., 1909, S. 638 f.

nischen ist aber das *h* überhaupt recht selten. Hingegen weist vieles, wie schon alle Bearbeiter dieser Inschrift betont haben, hier auf minäischen Sprachgebrauch. Wohl ist diese Inschrift von den übrigen bekannten altsüdarabischen wesentlich verschieden und überdies nicht lang, so daß aus der Betrachtung ihrer inneren Sprachform allein nicht allzuviel für ihre Bestimmung gewonnen werden kann. Immerhin möchte ich auf den Ausdruck für das „Anerkennen der Schuld“ in Z. 3 hinweisen, der aus dem Altsabäischen zu erklären ist; auf die lexikalische Verwandtschaft des Altsabäischen mit dem Minäischen hat aber schon MORDTMANN hingewiesen. Für die äußere (minäische) Sprachform mache ich die Imperfektformen der 3. pl. masc. geltend; darüber wird im Kommentar zu reden sein. Also bekennen sich die Leute, die diese Inschrift setzten, im allgemeinen als Minäer, indem sie der Schrift und Sprache jener folgen, welche die HALÉVY- und 'Öla-Inschriften gesetzt haben¹⁾. Sehr verlockend wäre es, dem ZIDĠL oder seinen Vorfahren el-'Öla selbst, am Derb el-Ḥagg, mittewegs von Petra nach Medina, als Heimat anzuweisen. Es hat wohl auch in Ḥāḍramaut eine minäische Kolonie²⁾, es hat Minäer auf sabäischem Gebiet und Minäer in sabäischer³⁾ und katabanischer Abhängigkeit⁴⁾ gegeben. Daß ZIDĠL in Ägypten Handel trieb, rückt aber bei der Frage nach seiner Heimat die gegenüberliegende Küste Arabiens in größere Nähe denn andere Gediete — freilich ohne deshalb auch ein zeitliches Zusammentreffen mit den Texten von el-'Öla zu fordern. — Die Frage, ob der Mann als Mitglied einer Kolonie seit mehreren Generationen oder erst seit kurzem in Ägypten ansässig war, ist nicht zu beantworten.

1) S. auch den folgenden Abschnitt.

2) CONTI ROSSINI, *Sugli Ḥabašūt*, S. 18.

3) Vgl. MORDTMANN, WZKM., VIII, 373, Note 1; WEBER, *Studien*, I, 18 ff.; Gl. 1548/9 (*Der Grundsatz etc.*, S. 24 ff.); und meine *Katab. Texte zur Bodenvirtschaft* (1919), S. 36.

4) Vgl. Gl. 1396 in meinen *Katab. Texten etc.*, 2. Folge.

3. Der Charakter und die Abfassungszeit der Inschrift.

Mit der Form der bekannten südarabischen Grabinschriften hat unsere Inschrift nichts gemein. Sie erinnert aber in ihrem Hauptstück, nämlich dem Mittelstück, an südarabische Widmungs- und Bauprotokolle, so die in meinen *Studien* II. bearbeiteten: Gl. 481 (sab.) oder Gl. 1150 = Hal. 192 + 199 (min.). Denn wie diese Texte gibt auch der unsere wichtige Daten aus dem Leben des Stifters an, die aber dort gerade mit der Widmung nicht immer in enger kausaler Beziehung zu stehen brauchen; vgl. meine *Studien* II, S. 8, 57; ebenso fragt man sich, was auf dem Sarkophag des Minäers die Geschichte seiner Krida zu besagen hat. Über den Schluß seiner Grabinschrift wird später zu sprechen sein. Der Anfang nimmt sich in meiner Deutung aus wie eine Zusammenfassung oder ein Titel: „Schuldkonto“; im Mittelstück folgt ein Auszug aus dem Konto des ZID₃L, dessen Personalien vorangestellt sind, beim Serapeum. Über die einzelnen Ausdrücke siehe den Kommentar; das Sachliche ist im vorigen Abschnitte besprochen worden. Daß dieser Auszug nicht ziffermäßig (Höhe der Schuld u. ä.) gehalten ist, kann auffallen, denn vor Ziffern scheuen die Inschriften nicht zurück¹⁾; aber wir haben auch dafür Beispiele, daß in ihnen ganz allgemein auf bestimmte Verpflichtungen hingewiesen wird, die in den Protokollen genauer niedergelegt waren²⁾. Das Datum der von ZID₃L ausgestellten Schuldurkunde, deren Original auch hier die gewünschten näheren Aufschlüsse gegeben haben wird, erfahren wir aus Z. 3.

Bei Betrachtung des Formulars unserer Inschrift möchte ich von der Schlußphrase ausgehen. Sie enthält die überaus häufige Inschutzstellung, wie man ganz ähnliche bei Bau-, Grab-, Weihinschriften und Kundgebungen des Besitzers über den rechtmäßigen Erwerb seines Grund und Bodens findet; s. im Kommentar z. Z. 3. Man kann im allgemeinen sagen,

1) Vgl. Hal. 49 (*Der Grundsatz*, S. 6 ff.), SE 48 (*Ḳatab. Texte zur Bodenwirtschaft*, 2. Folge), *Studien* II, S. 56, 69.

2) Vgl. *Ḳatab. Texte etc.* (1919), S. 112 f., Gl. 1548/9 (*Der Grundsatz*, S. 28).

daß damit alles, was im weitesten Sinne Gegenstand eines Textes oder Protokolles ist (und die Inschrift dazu) den Göttern dargebracht wird: *rtđ*, in der Absicht, diese Objekte und die Rechtsansprüche vor Schaden und Anfechtung zu bewahren. In Inschriften, die zur eingangs erwähnten Gruppe von Bauprotokollen gehören, wie Gl. 1150¹⁾ und 1302²⁾, stellt also der Stifter in der Schlußformel die von ihm aufgeführten Bauten, über die er zu Beginn der Inschrift in Form ihrer Übergabe an die Götter berichtet, dann aber auch die vom Staate ihm übertragenen Verwaltungen und Lehen den Göttern anheim. Von diesen seinen Verwaltungen und Lehen ist aber in dem Mittelstücke dieser Inschriften die Rede, das ja allerlei Denkwürdigkeiten aus dem Leben und der Laufbahn des Stifters bringt. Dem entspricht in unserem Texte an derselben Stelle genau die Darlegung des kaufmännischen Unfalls und der Kreditgewährung der Tempel, welche dem ZID:L die Fortsetzung seiner Tätigkeit ermöglichen wollen. So finden wir denn auch im Schlußstücke beides den Göttern anheimgestellt: das, wovon der Anfang unserer Inschrift spricht, die Schuld des ZID:L und den von ihm erhofften neuen Gewinn (dies meine Übersetzung von *nfk* und *lmn*, siehe weiter unten). Weil aber der Beginn unseres Textes, der obendrein auf einem Sarkophage steht, in seiner aufschriftähnlichen Form an Grabinschriften erinnert wie: „Bild und Totendenkmal“ oder „Totendenkmal und Grab“³⁾, hat man in Z. 1 und dann auch in Z. 3 das Wort *nfk:n* mit „Sarkophag“ übersetzt, so HOMMEL, PSBA. 1894, S. 147 mit Hinweis auf das Äthiopische. Ich vertrete die Ansicht, daß die Schlußphrase, die Inschutzstellung, sich auf alles Vorangehende beziehen muß. Da nun im Mittelstücke nur von kaufmännischen Dingen die Rede ist, muß mindestens das Wort *lmn* der Schlußphrase darauf Bezug nehmen. Denn

1) Vgl. meine *Studien* II, 54 f. Mit dem Substantiv *sl̥* „Weihung“, Z. 6 kann natürlich nur das Objekt (Bauten) des gleichlautenden Verbs in Z. 1 gemeint sein.

2) OTTO WEBER, *Studien* II.

3) Vgl. BUDDE und GRIMME in OLZ. 1912, Sp. 249 f. und 529.

jenes Mittelstück würde sonst in der Luft hängen; es würde nicht bloß, wenn *nfk* Sarkophag bedeutet, an den Anfang der Inschrift nicht anknüpfen, was ja möglich wäre, sondern auch im Schlußpassus nicht aufgenommen sein, was mir mit
 5 dem üblichen Formular nicht übereinzustimmen scheint. Mit diesem *lmn* verbunden, muß aber auch *nfk* eine adaequate, auf die Bilanz bezügliche Bedeutung in Z. 3, also auch in Z. 1 haben. Allerdings liegt der Fall hier, bei aller Ähnlichkeit im Formular, doch auch anders als in Gl. 1150 und
 10 1302, sowohl bezüglich des Verewigungsortes der Urkunde als auch bezüglich ihres Gegenstandes. Dort an der Stadtmauer erzählt ein Sippenherr und hoher Beamter von Bauten, die er ausführen mußte; sie bedeuten für ihn eine genau erfüllte Steuerleistung; da verewigt er auch seine Verdienste
 15 und Auszeichnungen im Staatsdienst. Der Warenkredit, den der bedrängte Kaufmann erhält, ist jedoch sozusagen eine negative Leistung. Wenn aber der verstorbene *ZID:L* durch die Hand seiner Erben oder Landsleute „seine Schuld und seinen erhofften Gewinn“ in den Schutz der Götter
 20 stellt, so liegt darin der Wunsch, daß diese für das fernere Gedeihen seines Unternehmens sorgen: bei seinen Erben oder Rechtsnachfolgern, die so in die Lage kommen werden, Positives zu leisten: auf Grund des ihm gewährten Kredits *Aromata* einzuführen und aus dem erhofften Gewinn die alte
 25 Schuld zu tilgen. Der Sarkophag trägt also eine Schuldurkunde, genauer vielleicht: den Hinweis auf eine im Archiv aufbewahrte; diese ist aber wohl auf Betreiben des Tempels auf dem Sarkophag verewigt. Es war die möglichst heilige Form der Bindung damit erreicht, da *ZID:L*
 30 vor Begleichung der Schuld verschieden war. Die Inschrift ist — so legte es mir Prof. P. KOSCHAKER nahe, die Sache aufzufassen — eine Art Pfandsiegel der Gläubiger auf dem Sarkophag.

Zur Frage der zeitlichen Bestimmung des Textes möchte
 35 ich unter Hinweis auf die frühere Literatur noch einige Bemerkungen anknüpfen. Der Ptolemäer, nach dem sie datiert ist, läßt sich nicht bestimmen; zur Lücke Z. 2 Anfang siehe

den Kommentar. Einen ungefähren Synchronismus innerhalb der süd-arabischen Geschichte und Epigraphik stellt GLASER, *Abessinier*, S. 72 f. auf Grund chronologischer Erwägungen fest: der Minäersarkophag sei ungefähr gleichzeitig mit der Inschrift Gl. 1359/60. Das wäre jene Periode, da die Ham- 5 daniden in Saba emporkamen. In dieser Zeit, da alle selbstständigen Reiche Arabiens, alte und neu emporstrebende, kämpfend auf den Plan treten, hören wir von einem selbstständigen Königreiche Ma'in nichts. Das war etwa um die Wende des 2. vorchristlichen Jahrhunderts. Wollte man aber 10 den ältesten möglichen Ptolemäer als den König der Inschrift annehmen, so wäre es der zweite; der erste war kein Sohn eines Ptolemäus, kommt also nicht in Betracht. Frühestens stammt also der Text aus dem 3. Jahrh. v. Chr. Als Stützpunkt für die altsüd-arabische Chronologie läßt er sich aber 15 weder absolut noch (in uns fördernder Weise) relativ verwerten.

Zur Frage der Schrift sind besonders zu vergleichen: HOMMEL, PSBA. 1894, S. 148 und MORDTMANN, *Beiträge zur min. Epigr.*, S. X f. Die paläographisch bezeichnenden Merk- 20 male der einzelnen Buchstaben sind gut erkennbar, und kaum wesentlich ist der Einfluß des Materiales (Holz) auf ihre Formen¹⁾ gewesen.

Auch vom Standpunkte der Sprache, wie von dem der Schrift, besteht keine zwingende Notwendigkeit, einen Syn- 25 chronismus mit den Inschriften von el-'Öla und ferner mit einigen der minäischen Halévy-Inschriften anzunehmen²⁾. Be-

1) Vielleicht bei 3, dessen zwei Spitzen (links) meist in Krümmungen übergehen.

2) In zwei Inschriften aus el-'Öla (vgl. MORDTMANN, S. VII f.) kommt der König von Hal. 504 (3LIF3 IŠR) vor — also aus der Zeit kurz vor der Unterwerfung Ma'in durch Saba; vgl. meine *Katab. Texte etc.*, S. 35 ff. und 36, Note 1. Nach WEBER's Aufstellungen (*Studien I*, 60) folgten ihm noch mindestens elf, vielleicht auch mehr Könige. Jene Zeit (Hal. 504), ungefähr auch die von Gl. 418/419 (und noch später Gl. 1000), liegt erheblich vor der Ptolemäerzeit. — Die Inschrift Nr. 31 aus Hereibeh, bei JAUSSEN-SAVIGNAC, II, 301 ff. nennt den König UQH3LNBṬ, der einen Steinbruch einrichtet, in den Tagen, da er die Stadt Karna aus Quader-

reits MORDTMANN betont a. a. O., S. 107, 115 den konservativen Charakter der minäischen Sprache; das bedeutet natürlich: der Sprache der Inschriften und ihrer Orthographie. In der Aussprache aber zeigt sich, soweit man vom Schriftbild auf
 5 das Lautbild schließen darf, mindestens eine Tendenz zu Neuerungen: der Schwund des *h* in den einst zweigipfligen Silben. Die lebende Sprache des täglichen Verkehrs wird auch sonst und immer weiter ihre eigenen Wege gegangen sein. Die Inschrift von Gizeh ist zu kurz, um klar sehen zu
 10 lassen, ob sie (zeitlich, örtlich) den Halévy-Texten oder denen von el-'Öla näher steht, von denen die letzteren in der Anwendung orthographischer Analogien weiter gehen als jene¹). Selbst wenn sie den Halévy-Texten näher stehen sollte, könnte sie jedoch später als diese und auch nach den Texten von
 15 el-'Öla angesetzt werden, wenn sie sich als ihnen enger verwandt erweisen könnte. So will es mir scheinen, als ob die Probleme bei Betrachtung dieses Textes nicht auf dem Gebiete der Chronologie lägen, sondern auf dem des Völkerverkehrs (im weitesten Sinne) zur Zeit der Ptolemäer.

20

Kommentar.

Z. 1. Nach W. M. MÜLLER, OLZ. 1907, Sp. 573 f. beginnt diese Zeile mit 𐤏𐤓𐤏 und es stand davor nichts. Das Wort *nfk* finden wir im Altsabäischen: Hal. 48, 51, Gl. 890 = Hal. 49, 13, Gl. 1571, 4 und im Katabanischen: Gl. 1606, 18²). An
 25 der zuletzt genannten Stelle steht es als Adjektiv in prädikativer Stellung von Gesetzen, Verordnungen: 𐤏𐤓𐤏 " " 𐤏𐤓𐤏𐤏 | 𐤏𐤓𐤏𐤏 | 𐤏𐤓𐤏𐤏 | 𐤏𐤓𐤏𐤏 𐤏𐤓𐤏𐤏 | 𐤏𐤓𐤏𐤏 neben anderen Adjektiven, welche auf die Bedeutung „bindend, gültig“ o. ä. führen. Ebenso in Hal. 48, 11: 𐤏𐤓𐤏𐤏 | 𐤏𐤓𐤏𐤏 | 𐤏𐤓𐤏𐤏

steinen erbaute“; so ist nämlich 𐤏𐤓𐤏𐤏 | 𐤏𐤓𐤏𐤏 | 𐤏𐤓𐤏𐤏 | 𐤏𐤓𐤏𐤏 zu übersetzen; vgl. Gl. 1405, 3 (Katab.). Dieser König wird von WEBER, a. a. O. unter Nr. 26 (25) angesetzt.

1) Vgl. oben S. 119; ferner meine *Studien* I, S. 12 bis 56 und den *Anzeiger der Wiener Akademie* 1917, S. 69.

2) In der Märiberinschrift Gl. 495, 3 heißt der Gott 𐤏𐤓𐤏𐤏 | 𐤏𐤓𐤏𐤏 | 𐤏𐤓𐤏𐤏 .

(vgl. Z. 6) „rechtsgiltig“ von einer Leistungspflicht¹⁾. In Hal. 51,⁵ finden wir die substantivierte Verbindung **ዘፋ** **ዘፋዕዕ** **ዘፋሂ** gleich wie in 1571,⁴, um die gesetzliche Steuerleistungspflicht auszudrücken. Mit demselben **ዘፋሂ** zusammen steht **ዕፋዕ** in Hal. 49,¹³ substantivisch ⁵ von einer Geldschuld (1000 *blt*) zweier Personen, die in Z. 1 von sich sagen, daß sie diese Summe ihren Gläubigern **ዘሃዕዕ** **ዘፋሂ** „schulden“²⁾. Das Wort bezeichnet also substantivisch gebraucht: zwingende, nach Gesetz oder Urkunde geforderte Leistungspflicht, Schuldverpflichtung, Steuerlasten. Zur Etymologie habe ich schon **ሥ** vom Standpunkt des ¹⁰ gleichen Bedeutungsüberganges verglichen: „herauskommen“; vgl. zu **ዕፋዕ** lautlich aram. **פָּדַן** und semasiologisch *ina šapti*. . . . *ašû* > „ausgesprochen, bekannt gemacht werden“ (Urteil, Entscheidung). Das hebräische **לַעֲשׂוֹת** 2 Kön. 15,²⁰ hat eine ¹⁵ mehreren auferlegte, auf viele verteilte Abgabe zum Objekt. Das äthiop. **አውፅአ** : „bekannt machen“ unterliegt nur scheinbar³⁾ einem ähnlichen Bedeutungswandel; andererseits wird es in arithmetischem Sinne: **ወፅአ** : „betragen, ausmachen“, vom Produkt und von der Summe gebraucht: **አስተውፅአ** : ²⁰ **ሐሳብ** : **አምነ** : ” ” „die Summe ziehen“. Ich denke, daß beide

1) **ዘፋዕዕ** **ዘፋሂ** Z. 12 ist das entsprechende Dokument, vgl. **ዘፋዕዕ** Hal. 49 ult.

2) Vgl. zu diesen Stellen: *Der Grundsatz etc.* S. 10, 20, 31, 48 und *Ḳatab. Texte etc.* (1919), S. 33 f., 77, 80. Auch in Gl. 1606 dürfte es sich um Gesetze handeln, welche Anbaupflicht, überhaupt Leistungspflichten für den Staat (von und auf Grund und Boden) betreffen, vgl. Z. 3, 12, 20 der Inschrift.

3) **አስተውፅአ** : „einen Tribut auferlegen“ bedeutet: eine Ausgabe vom Leistungspflichtigen verlangen (vgl. dieselbe Form in der Bedeutung „ausgeben“ und **አስተምሐረ** : „Mitleid üben“ und „Mitleid erflehen“) und hat diesen Bedeutungswandel unmittelbar von „hinausgehen“ (wie aram. **נִפְקִי**, arab. **نَفَقَ** = „ausgegeben, verkauft werden“) durchgemacht. In diesem Sinne auch hebr. **נָצַח**. — Die mittelbare Entwicklung (s. o.) geht über die gesetzliche Kundmachung oder Analoges; vgl. das Vorkommen der Wurzel in Gl. 1606, 18.

Bedeutungsübergänge (herauskommen > 1. Entscheidung, 2. rechnerisches Ergebnis) gleichartig sind, und daß beide auf das *nfk* der Sarkophaginschrift passen könnten. Wahrscheinlich bezeichnet es aber hier doch die Schuld des ZID:L wie in Hal. 49, und nicht seinen Rechnungsabschluß. Während aber in den altsabäischen Texten **𐤆𐤏𐤍** mit "𐤐𐤏𐤍𐤍 des Schuldners verbunden ist, folgt ihm hier **𐤍**. Wie **𐤍𐤏𐤍𐤍** **𐤍𐤏𐤍𐤍** in Z. 3 zeigt, dürfte es sich um eine Umschreibung des Genetivs handeln; vgl. ebda. **𐤍𐤏𐤍𐤍𐤍** in der Datierung.

10 Die Bedeutung von **𐤍𐤏𐤍** haben schon D. H. MÜLLER, HALÉVY, MORDTMANN erkannt¹⁾. Die Lesung **𐤍𐤏𐤍** ist sicher²⁾.

Z. 2. Nach W. M. MÜLLER, a. a. O. beginnt auch diese Zeile weiter links als die dritte. Vor **𐤍𐤏𐤍𐤍** sieht er bloß **𐤐**; den ersten Buchstabenrest, meint er, könne man als **𐤐** 15 lesen. Doch ist dieser Lesung kein Sinn abzugewinnen. Da ich auch **𐤐𐤏𐤍**³⁾ und ebenso **𐤐𐤍𐤍** = **𐤐𐤏𐤍𐤍** (تعالی) nicht für wahrscheinlich halte — letzteres steht im Katabanischen⁴⁾ beim Gottesnamen **𐤏𐤍**, und auch die Ptolemäer waren Götter; doch ist **𐤍** nach W. M. MÜLLER'S Angaben unmöglich — 20 so möchte ich **𐤐𐤏𐤍** = **𐤍𐤏𐤍** vorschlagen⁵⁾. Fassen wir dieses als Beinamen (ohne Mimation!) auf, so kommt (annähernd) der Bedeutung nach nur *Ἐπιφανής*, der 5. Ptolemäer, 204—181 in Betracht, also für die Inschrift: 184/3 v. Chr.; doch wie man sieht: cum beneficio inventarii⁶⁾.

1) WZKM. VIII, S. 1 ff., 161 ff.; *Revue Sémitique* II, 93 ff. 179 ff. (*livrer*); *Beiträge zur min. Epigraphik*, S. X (Weihrauchlieferant).

2) D. H. MÜLLER, a. a. O., S. 3 denkt an **𐤍𐤏𐤍** für **𐤍𐤏𐤍** Note 1. Die Beschädigung, welche MÜLLER links oberhalb des **𐤍** sieht, ist ein Nagel, deren 5—6 auf gleicher Höhe und in regelmäßigen Abständen auf der Photographie sichtbar sind.

3) Da W. M. MÜLLER vor dem Originale stehend nur Einen Strich sah.

4) SE. 86, 126 etc.

5) Adverbiell findet sich **𐤐𐤏𐤍** in Os. 13 = CIH. 80, ferner bei Grenzangaben **𐤐𐤏𐤍** **𐤍𐤏𐤍** **𐤍𐤏𐤍** s. Studien II, 69 ff.

6) HOMMEL, a. a. O. 145, denkt an Ptolemäus II. Philadelphus 286—247.



ⲓⲛⲟⲩⲱ: D. H. MÜLLER: „und es starb“; HALÉVY „a fait des libéralités“; H. DERENBOURG (*Journ. As.* 9, II, 1893, S. 515 ff.) „s'est dépouillé de ce qu'il possédait“; in *Nouveau mémoire sur l'építaphe minéenne* etc. (1895) schließt er sich jedoch MÜLLER an. HOMMEL, PSBA. XVI (1894): „whilst Z. 5 was poor (i. e. could not make offerings) in the (festival) month of (the goddess) Hat-hor, and so they allotted to himgarments of byssos....for his ⲙ (dowry? decoration?) etc.“ „Arm werden“ ist tatsächlich die einzig mögliche Übersetzung, jedoch ist die Folge davon die Unfähigkeit des ZIDⲥL 10 seine Handelsgeschäfte fortzusetzen. So wirkt auch die Angabe des Monates hier und in Z. 3, wo sie durch das Jahresdatum ergänzt wird, viel sachlicher.

ⲓⲛⲟⲩⲱ vor dem Subjekt ist nach HALÉVY, a. a. O. 183 Singular; denn es müßte ⲓⲛⲟⲩⲱ heißen, wenn MÜLLER'S 15 Übersetzung mit dem Plural (so übersetzt auch HOMMEL) stimmte. Ebenso faßt aber HALÉVY auch ⲓⲛⲟⲩⲱ (qu'il a taillés(?) et transportés) als Sing. auf. Zu ähnlichen Formen und dem tatsächlichen Gebrauch der 3. sing. vor dem Subjekt im Plural (ⲛⲁ), aber der 3. plur. nach ihm vgl. Gl. 282 20 (meine Studien, I, 60 ff.): ⲓⲛⲟⲩⲱ ⲓⲛⲟⲩⲱ (sing.) in Z. 2 f.; aber in Z. 4 (plur.): ⲓⲛⲟⲩⲱ ⲓⲛⲟⲩⲱ. Die 3. Plur. m.¹) lautet Gl. 282 auch in Z. 5: ⲓⲛⲟⲩⲱ ⲓⲛⲟⲩⲱ (mit einem n)²). Die Übersetzung jener Verba der Sarkophaginschrift als Mehrzahl besteht also zu Recht. Die Bedeutung „schicken“ 25 für ⲓⲛⲟⲩⲱ ist schon von meinen Vorgängern erkannt worden. Doch dürfte es hier ein technischer Ausdruck für das Kreditieren von Ware sein; etwa „frei geben“. Kaum ist eine Ableitung von ⲓⲛⲟⲩⲱ möglich.

Zum Worte kb vgl. oben S. 118, Note 1. Schon HALÉVY, 30 a. a. O., S. 94 hat ein ägyptisches Wort für Priester darin vermutet. Er liest nämlich richtig mit GOLENISCHEFF, a. a. O.

1) Danach ist in *Stud.* I, 65, Z. 7 oben „Plural“ statt „Singular“ zu setzen.

2) Die 3. pl. fem. lautet in Gl. 282, Z. 5 f. ⲓⲛⲟⲩⲱ und ⲓⲛⲟⲩⲱ mit zwei n.

Taf. IV und S. 220: **Π** (nicht **Η**); auch DERENBOURG¹⁾ sieht den oberen Strich des angeblichen **Η** nicht; **Η**²⁾ ist wohl nur eine die Interpretation scheinbar erleichternde Lesung: **Λ**. Das **Π** ist nicht viel kleiner als das unmittelbar folgende
 5 in **ΗΠ** oder in **ΥΧΧΠΗ** derselben Zeile; vgl. auch weiter unten zu Z. 3. — Das Wort selbst ist allerdings im Ägyptischen bisher nicht belegt³⁾.

ΙΒΥΥΒΧ; HOMMEL vergleicht wohl das talm. **שִׁמְשִׁי** „Streifen⁴⁾ von Bast“, Plur. **שִׁמְשִׁיִּם** („piece“, *τέμαχος*). — Ich
 10 denke an aram. **שִׁמְשִׁי** „weben“, **שִׁמְשִׁי** „Gewebe“. Zur Bildung mit *t*- vgl. **ΙΗΙΒΙΧΒΟΧ** Hal. 192 = Gl. 1150, ⁴ „königliche Spinnerei“ zu **עֲבֹת** (oder: Gespinste), also auch ein Monopol; vgl. *Studien* II, S. 68. — Dieses Wort wie die unmittelbar folgenden **ΒΠ** „Byssos“ und **ΙΒ** „Schiff⁵⁾“ dürften
 15 wohl der damaligen *lingua franca* der Händler und Frächter im vorderen Oriente entstammen. — Auf **ΗΙΥΙΟΗΥ**, das letzte Wort der Zeile, folgt nichts; das **Η** steht unter dem **Υ** von **ΙΒΥΒΙΧ** in Z. 1.

Z. 3. " **ΙΒΙΒΟΙΒΥΒΠΙΗΙΥΙΟΗΥ**. Zunächst zum
 20 Schriftbilde des zweiten Wortes: DERENBOURG in seinem *Nouveau Mémoire* liest **ΙΒΥΒΒ** mit ? zum ersten Buchstaben; sonst wird allgemein: **ΙΒΥΒΗ**⁶⁾ gelesen. Ein **Β** ist unmöglich;

1) *Nouveau mémoire etc.* S. 20; trotzdem sagt er: „**Η** comme il faut lire“.

2) So HOMMEL; auch D. H. MÜLLER, WZKM. VIII, 6: „**Π** was keinen Sinn gibt“; er setzt über **Η** allerdings einen Punkt.

3) Nach einer freundlichen Mitteilung Prof. HERMANN JUNKER's. Ich möchte trotzdem keine Verschreibung, auch nicht für **ΠΟ**, annehmen, und auch keine Sigle.

4) **שִׁמְשִׁי** Abfall von Bast; beides ist dasselbe; dieses bei DALMAN, jenes bei LEVY.

5) Vielleicht auch **ΙΧΒΥΙΒ**.

6) GOLENISCHEFF, MÜLLER, HOMMEL; HALÉVY, a. a. O. 94: „la première lettre me paraît être plutôt **ΙΒ**“ (so ist nach S. 183, Note zu lesen) „il y a aussi une lacune entre le **Β** et le **Π** qui est douteux“.

denn was rechts vom Buchstabenkörper eine Ergänzung des Π zu $\mathfrak{H}$ vorspiegelt, sind Ritze und gehört gar nicht zur Schrift. Was aber den Strich über dem Π anlangt, das so zum $\mathfrak{H}$ wird, so lege ich ein geringeres Gewicht darauf, daß er unsymmetrisch (zu weit rechts) angebracht ist; eben- 5
solches findet man im unmittelbar folgenden $\mathfrak{H}$. Sieht man sich jedoch den fraglichen Buchstaben auf dem Lichtbilde in der Erstveröffentlichung GOLENISCHEFF's an, so bemerkt man, daß der vermeintliche senkrecht aufliegende Strich vielmehr ein mit der Spitze dem Π aufgelegter Winkel ist. Seine 10
Linien erscheinen obendrein nicht doppelt wie bei allen Buchstabenelementen, sondern einfach und breit (flächenhaft), verschwommen. Auf dem etwas dunklen Lichtbilde bei GOLENISCHEFF ist der Winkel zwar nicht so deutlich, wohl aber auf einem lichterem Positiv, das ich nach einer photographischen 15
Reproduktion jenes Lichtbildes besitze, und das auch an der kritischen Stelle nichts zeigt, was (obwohl minder deutlich) bei GOLENISCHEFF nicht sichtbar wäre. So bleibt nur Π
möglich, mit etwas kleinerem Körper, wie etwa $|\Upsilon\Upsilon)\circ\Pi$ in derselben Zeile¹⁾. Weil sich nun das Vorangehende in Z. 2 20
nicht auf Tod, Begräbnis und Mumie²⁾, noch auf Darbringungen für die Götter, sondern auf die Handelsgeschäfte des ZID:L bezieht, kann die ganze Redensart hier nur dann folgerichtig anschließen, wenn sie in denselben Vorstellungsbereich gehört. Das Kausativ $\mathfrak{I}\mathfrak{I}\circ\mathfrak{H}$ „auferlegen“ vergleiche 25
ich mit dem altsabäischen, sabäischen, katabanischen Gebrauch der mit Π oder $\mathfrak{H}\Pi$ zusammengesetzten Präposition $|\mathfrak{H}\mathfrak{I}\circ$, $|\circ\mathfrak{I}\circ$ und $|\mathfrak{I}\mathfrak{I}\circ$ „auf“ zur Einführung des Verpflichteten und Schuldners; vgl. „Der Grundsatz etc.“, S. 9, 28 f., 47 zu Hal. 49 = Gl. 890, 12. 13, Gl. 904 = Hal. 51, 5, Gl. 1548/9, 1. 2. 5. 6, 30
Gl. 1606, 12. 19; vgl. auch Studien II, S. 140, 152 und Gl. 1571, 2. 4. 5 in *Katab. Texte etc.*, S. 77 ff. Auch hebr. הָעֵלָה „zum

1) Zwischen dem 2. u. 3. Buchstaben von $|\mathfrak{H}\Upsilon\mathfrak{H}\Pi$ ist nach den Photographien ein Buchstabe falsch angesetzt und der Ansatz stehen geblieben.

2) So D. H. MÜLLER, WZKM. VIII, 165 und W. M. MÜLLER, ebda. 334. Zeitschr. f. Semitistik. Bd. II. 9



Fronddienst ausheben“ könnte ursprünglich dazu gehört haben¹⁾.

— **HYHN** vor **HO** erinnert an die gleichlautende und gleich konstruierte altsabäische Redensart, die ich ZDMG. 74, S. 356 ff. besprochen habe: „sich bekennen, sich fügen; anerkennen“.

- ⁵ **HYHN** statt des erwarteten **HYN** kann eine zweifache Wurzel haben: 1. das in der Inschrift häufige **Y** vor Genetivsuffix; die hier falsche Anwendung und Stellung ließe sich daraus erklären, daß es 2. in **HYN** = **بَا** **نَظ**²⁾ nunmehr ebenso wenig gesprochen wurde wie im Genetiv constructus oder vor
- ¹⁰ Suffix. Mit **HY** (**مَي**) ist der Kredit, die Geschäftshilfe gemeint, die das Serapeum angeordnet oder ermöglicht hat; der Schuldschein wird kumulativ für dieses allein, nicht einzeln für jeden der beitragenden Tempel ausgestellt; s. oben S. 115 f.

- Das Datum ist der ägyptischen Sitte angepaßt. **HY**
- ¹⁵ „Jahr“ kommt im Sabäischen, Minäischen, Haramischen³⁾ und Katabanischen vor; in sabäischen Datierungen in der Verbindung „**YN** oder „**YNH**⁴⁾; im Katabanischen ohne Präposition vor dem Namen des Eponymos⁵⁾. Die minäische Datierungsweise nach dem Regenten (Hal. 485, 504 etc.) finden wir
- ²⁰ in Z. 1: **HYH1X | HYH1X** (vgl. MORDTMANN, *Beiträge etc.* S. 16 ff.). Das Regierungsjahr XXII **HYH1X | HYH1X** kann der regelrechte minäische Dualis constructus (vor Präposition)

1) Die übliche Konstruktion scheint dagegen zu sprechen; doch geht das vielleicht darauf zurück, daß nicht bloß der Fronddienst aufgelegt (1 Kōm. 9, 15), sondern auch die Fronknechte gefordert, d. h. ausgehoben werden.

2) Vgl. *Studien* I, S. 37, § 15 α.

3) Minäisch: Hal. 459, jedoch nicht in Datierungen; ebenso haramisch Hal. 151 f. 154.

4) Spätsabäisch **HYH1X | HYH1X** steht nach der mit „**1H**“ eingeführten Jahreszahl der Ära: H. Gurāb; **HYH1X** oder **HYH1XH** steht vor der Jahreszahl mit „**1H**“. — Auf **HYH1X** folgt im älteren Sabäisch der Name des Eponymos; **HYH1X** steht, wenn der Monatsname mit **HYH1X** vorangeht.

5) Vgl. die Datierungen in *Katab. Texte etc. passim*.

sein. Sollte der absolutus vorliegen, so stünde *-ni* zu erwarten; so schon HOMMEL, a. a. O. 149.

𐤎𐤓 „den Göttern anheimstellen“ geht mehr von einer kultischen Vorstellung des Opfern aus¹⁾; **𐤎𐤓𐤕** bzw. „**𐤎**“ mehr von einer juristischen der Inbesitzgabe²⁾. Aus den Ausführungen in *Katab. Texte etc.*, S. 23 ff. geht hervor, daß sich beide Ausdrücke in der Bedeutung einander nähern mußten, sobald in **𐤎𐤓𐤕** das Symbolische und Metaphysische überwog mit dem Nebengedanken, daß all die so gewidmeten Objekte einen besonderen göttlichen Schutz genießen. So dürfte in Gl. 290 = 10 CIH. 337, 2 mit DERENBOURG in engster Verbindung beider Ausdrücke **𐤎𐤓**) **𐤕** | **𐤎𐤓𐤕** zu ergänzen sein: es ist eine Personendedikation, in der **𐤎𐤓𐤕** kaum mehr juristisch zu fassen war, und auch **𐤎𐤓** nicht im Sinne des Opfers. Einen letzten Rest der alten Bedeutungsverschiedenheit könnte man 15 noch dort erkennen, wo am Ende der Inschrift³⁾ den Göttern mit **𐤎𐤓** oder als **𐤎𐤓𐤕** (über dieses Wort s. weiter unten) das auch „dargestellt“ wird, was zu Anfang „in ihren Besitz gegeben“ worden ist: **𐤎𐤓𐤕**. Da wird oft **𐤎𐤓** mittels **𐤎** „von weg, vor“ mit Ausdrücken verknüpft, die allerlei Schäden 20 bedeuten; also wird das den Göttern „in Besitz gegebene“ noch explicite vor Zerstörung u. dgl. in ihren Schutz gestellt; vgl. CIH. 339—340, 411, auch 382, 295 etc., min. Hal. 353 usf. Dadurch, daß mit **𐤎𐤓** ein vorangehendes **𐤎𐤓𐤕** gleichsam wieder aufgenommen⁴⁾ oder ergänzt wird, erweitert 25

1) Vgl. *Die Bodenvirtschaft etc.* S. 15, Note 2.

2) Es gibt auch, besonders im Katabanischen und Hadramötischen, noch andere Ausdrücke dieser Art, die aber hier nicht behandelt werden. Der Stamm **𐤎𐤓** ist allen altsüdarabischen Idiomen eigen.

3) Natürlich kann **𐤎𐤓** auch am Anfang des Textes stehen, vgl. z. B. Gl. 284, CIH. 355 (Personendedikation). In Gl. 1405 = SE. 94 (*Katab.*) beginnt nach einer langen Parenthese die Widmung der Person des Stifters, seiner Kinder und Güter in Z. 5 mit **𐤎𐤓**.

4) **𐤕𐤓𐤕𐤕𐤕𐤕 | 𐤕𐤎𐤓** heißt es geradezu am Ende von Gl. 495; der Text beginnt mit **𐤕𐤎𐤓𐤕**. Vgl. auch CIH. 411, Hal. 535 Ende.

de la prière, du recours“; vgl. ebda die übrigen Formen und Bedeutungen, die alle auf ein prekäres, wenn auch eindringliches Fordern hinweisen; vgl. auch DILLMANN, S. V. E. LITTMANN teilte mir am 14. 12. 1919 mit: „Freilich kenne ich tña. **Λσν**: nur in der Bedeutung „betteln“, aber der Weg zu „erbetteln, einnehmen“ ist nicht weit“¹⁾. Er verweist mich auf I. GUIDI, *Voc. Am.-Ital* mit allerlei Nebenbedeutungen wie **Λλσν**: (eigentlich „betteln lassen, auf das B. eingehen“) = Lebensunterhalt gewähren, sowie auf ARMBRUSTER, *Amharic-English Vocabulary*, S. 31, **Λλσν**: „to grant, give“. ¹⁰

Diese semitische Etymologie (aus der dem Südarabischen eng verwandten Sphäre des Abessinischen) paßt trefflich zur ganzen Situation, wie ich sie oben S 121 dargestellt habe. Wir hätten dann mit der selbstverständlichen Ausnahme der Monatsnamen und der zwei Kategorien von Tempel- ¹⁵ leuten (*kb*, *ub*) in der ganzen Inschrift kein ägyptisches Fremdwort; denn **Ἰἶ**, **Ἰἶἶ**, **ΥΥἶX** gehören nicht dazu; s. oben S. 128; und noch weniger **Xἶἶἶ** oder **ἶἶ** und **ἶἶἶ** in Z. 3. Auch die *θεοὶ σύνναοι* | **ἶἶἶ** | **ἶἶἶ** | **Xἶἶἶ** haben ihr Vorbild in Os. 29 (*ḥadram*): | **ἶἶἶ** | **ἶἶἶ** . . . ²⁰ . . . | **ἶἶἶ** | **ἶἶἶ** | **ἶἶἶ** | **ἶἶἶ** | **ἶἶἶ** „und die Göttinnen seines (des Sîn) Heiligtumes ḤL“.

1) Ich dachte damals, die Worte als *ἐν διὰ δνοῖν* (etwa „Rechnungsabschluß“) mit „Ausgaben (نفق) und Einnahmen“ zu übersetzen. Seitdem habe ich meine Auffassung nur unwesentlich geändert; s. oben S. 122.

Über die aramäischen und arabischen Passivperfekta.

Von Fr. Praetorius.

- Die aus dem biblisch Aramäischen, den aramäischen Inschriften und Papyrus bekannten flektierten Formen passivperfektischen Sinnes, wie *קָטִיל*, *יְהִיבַת*, *עֲבִידַת*, *פָּתְיַחַת*, *שְׂאִילַת* (*سَيْلَت*), *שְׂאִילַתָּם*, werden jetzt wohl allgemein als „alte echte
- 5 Perfekta des Passivs Peal“ angesehen, nicht als verbale Neubildungen aus der nominalen Pe'ilform, seitdem NÖLDEKE in GGA. 1884, S. 1016 auf den formalen Unterschied des Passivpartizips und des Passivperfekts bei den tert. *j* aufmerksam gemacht und damit seine frühere Meinung (ZDMG. 25, 670)
- 10 zurückgezogen hat. „Das lange *ī* bei starkem Endradikal ist allerdings schwer zu erklären“. Vgl. über dieses *ī* BROCKELMANN, *Vergl. Gramm.*, Bd. 1, S. 539; WRIGHT, *Compar. Gramm.* S. 224; BARTH in ZDMG. 48, 15; 56, 243. — Vgl. noch SARAUF in Z. Ass. 22, S. 61 f.
- 15 Meines Erachtens liegt in diesen aramäischen Formen mit *ī* der Ursprung der arabischen Passivperfekta mit *ī* vor: *قُتِلَ* ist auf Grund von *קָטִיל* (< *qaṭīl*) entstanden. Zu dem einen Träger der passivischen Bedeutung, dem *ī* (< *ī*) ist in *قُتِلَ* aber gleichzeitig noch ein anderer Träger dieser Bedeutung,
- 20 das *u*, hinzugetreten. *قُتِلَ*, das man als altes echtes Passivperfektum anzusehen pflegt, ist so neu und unecht wie möglich. Die ältesten beiden verbalen Passiva des Semitischen sind m. E. das aram. *קָטִיל*, *קָטִילַת*, *קָטִילִי* mit dem charakteristischen *ī* am Ende und das Hofal (zunächst wohl das
- 25 Hofalimperfektum) mit dem charakteristischen *ū* am Anfange. Beide Vokale sind natürlich lautgesetzlich verkürzbar. In *قُتِلَ* und vielen anderen, namentlich arabischen Passivperfekten

sind beide charakteristische Laute vereint. קָטִיל, קָטִילָה, קָטִילָה usw. sind tatsächlich verbale Neubildung aus dem nominalen Passivpartizip; die alte Perfektflexion hat sich des Passivpartizips קָטִיל bemächtigt, das auch perfektischen Sinn hatte.

Der Einwand, daß bei den Verben tert. *j* das Passivpartizip auf *ē* auslaute, wie בָּנִה, מָנִה, die Passivperfekta dagegen auf *ī*, wie בָּנִי, מָנִי, ist kaum stichhaltig. Im Sprachbewußtsein mußte sich die neue Verbalreihe קָטִיל, קָטִילָה, קָטִילָה scharf von der alten Nominalreihe קָטִיל, קָטִילָה, קָטִילָה abheben; es war durchaus begreiflich, daß der Gesamttypus dieser Verbalreihe auch auf das schwach auslautende Verbum übertragen wurde, daß die Analogie des starken Verbuns siegte. Und sie konnte um so leichter siegen, als das *ē* von בָּנִה und seinen Genossen ja durchaus nicht feststehend war, sondern in verschiedenen lautlichen Variationen auftrat, sogar als *ī* (בָּנִיָּה).

Das Aramäische erträgt leicht lange Vokale in geschlossener Silbe, und so scheint auch das *ī* dieses verbal flektierten Passivpartizips in geschlossener Silbe lang geblieben zu sein. Im Arabischen aber mußte in geschlossener Silbe jeder lange Vokal verkürzt werden; und wenn wir fragen, warum es im Arabischen nicht heißt قَتِيلُوا, sondern قَتِلُوا, so lassen sich als Ausgangspunkt der Verkürzung die sehr zahlreichen Formen der Reihe mit geschlossener Silbe erkennen: قَتِلْتُ, قَتِلْتُمْ usw. Hier mußte das *ī* lautgesetzlich verkürzt werden; und die weit seltneren Formen der Reihe, in denen lautgesetzliche Verkürzung nicht nötig war, konnten sich der Analogie der Mehrzahl leicht anschließen. Als ferner die Kürzung förderndes Moment mag noch die Kürze der parallelen Aktivform قَتَلَ hinzugekommen sein. Gelegentlich konnte das *ī* sogar ganz schwinden: قَتَلَ, act. قَتَلَ.

Nöldeke hat GGA. 1884, S. 1015 darauf hingewiesen, daß die haarscharfe Übereinstimmung von דָּקִימָה Dan. 7, 4

mit אָבִיבִּיט völlig sicherstelle, daß das bibl. Aramäische das Hofal besaß, und daß damit alle übrigen echten Passivbildungen gedeckt seien. Der erstere Schluß ist sicher richtig, das Aramäische kennt das Hofal und hat wahrscheinlich auch die
 5 von ihm ausgegangenen *u*-Passiva (Pu'al) gekannt. Aber der andere Schluß geht von der Voraussetzung aus, daß die arabischen Passivperfekta echte Passivbildungen seien. Das sind sie m. E. aber nicht, wenigstens nicht in dem Sinne, der hier gemeint ist. Gewiß ist הִקְיִמָּה genau dieselbe Form wie
 10 אָבִיבִּיט, aber die eine Form ist genau so sekundär und unecht wie die andere.

הִקְיִמָּה ist das einzige Hofalperfekt des überlieferten biblisch Aramäischen, in welches bereits das charakteristische Passiv-*i* der Passivperfektreihe קָטִיל, קָטִילָה, קָטִילוּ einge-
 15 drungen ist. Ursprünglich wird die Form הִקְיִמָּה gelautet haben, nur mit dem einen charakteristischen Passivlaut *u* am Anfang. Dieses Hofalperfekt הִקְיִמָּה entspricht hebräischem הִקְטִיל, הִקְטִילָה. Es wird für das biblisch Aramäische gestützt durch הִעֲלָה, הִקְטִילָה, הִקְטִילָה, הִקְטִילָה, הִקְטִילָה. Über-
 20 all sehen wir hier in der zweiten Wurzelsilbe noch das ursprüngliche *a*, oder ein aus *a* hervorgegangenes Schwa, nirgends das sekundäre *i*. Und wenn man fragt, weshalb gerade nur bei הִקְיִמָּה das sekundäre *i* für urspr. *a* eingedrungen sei, so scheint sich die Antwort zu ergeben, daß gerade mittelvoka-
 25 lische Wurzeln zur Aufnahme dieses langen *i* besonders geeignet erschienen. Wir sehen in הִקְיִמָּה einen deutlichen Ansatz zu dem im Arabischen vollständig durchgedrungenen Prozeß der Vereinigung der beiden passivischen Laute *u* und *i* zur Bildung aller Passivperfekta aller Verbalklassen.

30 Auch in dem eigentümlichen Hofalperfekt הִיִּתִּי, הִיִּתִּי des biblisch Aramäischen erscheint noch *a*, nicht *i* in der zweiten Silbe. Falls diese vielbesprochenen Formen nicht einfach aus הִיִּתִּי, הִיִּתִּי verschrieben, oder aus defektivem הִיִּתִּי, הִיִּתִּי mißverstanden sein sollten, so möchte ich in ihnen
 35 doch Umbildung aus הִיִּתִּי, הִיִּתִּי sehen nach Analogie des entsprechenden unendlich häufigen Aktivs הִיִּתִּי. Für *a* trat

nach dieser Analogie $\bar{e}$ ein. Der Unterschied der Vokale der zweiten Silbe war für den Unterschied der Bedeutungen entscheidend, a in der zweiten Silbe gehörte noch zum Passivperfekt. Ähnliches ja oft genug im Arabischen, wie يُقْتَل neben يَغْتَل.

Den Ursprung des passivischen Lautes u vermute ich im Hofal. Dort ist dieser Laut wenigstens erklärlich: Er steht noch außerhalb des Körpers des Hauptverbums, vielleicht als Rest eines einst selbständigen Wortes. In dem langen $\bar{u}$ der Formen hebr. יוֹקֵם, יוֹסֵב sehe ich weder eine abnorme Dehnung der in יוֹקֵם, יוֹסֵב vorliegenden Kürze, noch eine Analogiebildung nach Verben prim. w , sondern etwas relativ Ursprüngliches, das im Hebräischen erhalten ist. Und dieses relativ ursprüngliche lange $\bar{u}$ mag Rest eines Hilfsverbs sein, das vielleicht zu הוּרָה, הוּרָה in Beziehung steht, jedenfalls aber in der Ausprägung $\bar{u}$ eminent passivische Bedeutung hat. Das Hauptverbum zeigt den Vokal a und ist vielleicht ein passives oder intransitives Partizip, möglicherweise dasselbe, das in den intransitiven a -Formen יוֹבֵשׁ, יוֹקֵל, יוֹבֵד vorliegt.

Ist die Vermutung über den Ursprung von יוֹקֵם richtig, so haben wir in יוֹ, יוֹ, יוֹ, יוֹ verbale Flexion zu suchen, in יוֹ, יוֹ, יוֹ, יוֹ nominale Genus- und Numerusbildung. Daß in den Formen auf $\bar{u}$ (יוֹ) ursprüngliche alte nominale Pluralbildung vorliegt, dürfte sicher sein; im übrigen sind die beiden Bestandteile dieser Zusammensetzung schon in ur- oder vorsemitischer Zeit zu einer Einheit geworden, so daß sich die Wege und Umwege ihrer Vereinigung nicht mehr erkennen lassen. Das voranstehende Hilfsverbum hat naturgemäß stark gelitten, seine etwaige Hintenflexion ist einheitlich geschwunden, nur der Wurzellaut $\bar{u}$ ist einheitlich geblieben.

Vom Hofal ausgehend ist dieses u als Träger passivischer Bedeutung weiter verpflanzt worden, sowohl — wie im Hofal selbst — außerhalb des Körpers des Hauptverbums stehend, als auch in diesen Körper selbst. eindringend. Letzterer Vorgang ist nicht als ein rein lautlicher aufzufassen, sondern

als analogistisch. Aus BROCKELMANN, *Vergl. Gramm.*, Bd. 1, S. 537 ersehe ich, daß ähnliche Vermutungen schon früher geäußert worden sind; neuerdings MEINHOF, *Zeitschr. f. Eingeborenen-Sprachen*, Bd. 12, S. 251. Dieses analogistische Ein-
 5 dringen des passivischen Lautes *u* in die Wurzel und die weitergehende Verwendung des bereits in der Wurzel befindlichen passivischen Lautes *i* läßt uns einen Blick werfen auf die Entstehung manches bedeutungsvollen Vokalwechsels innerhalb der semitischen Wurzel.

- 10 Am weitesten ist dieses passivische *u* im Arabischen vorge-
 drungen, sowohl in der ursprünglichen, wie in der sekundären Stellung. Wohl unter direkter lautlicher Beeinflussung durch das passivische Qal-Imperfektum *يُقْتَلُ* ist das durch
 15 gesellte, formal aber gar nicht zu ihm gehörige **قَتِيلٌ* (= aram. *קָטִיל*) in **قَتِيلٌ* veranalogisiert worden, was dann in *قَتَلَ* verkürzt worden ist (s. S. 135). Dieser Typus *قَتَلَ* ist im Arabischen in sämtliche andere Stammbildungen eingedrungen
 (*هَكَتَلَ*, *كָطَلَ* usw.), teilweise ältere Passivperfekta (*قُتِلَ*, *قُوتِلَ* usw.)
 20 verdrängend. Ob auch im Aramäischen die Passivperfekta *קָטִיל*, *קָטִילָה* usw. bereits das *u* in die erste Silbe aufgenommen hatten, ob sie also zunächst aus *קָטִיל*, *קָטִילָה* entstanden sind, wird sich nicht entscheiden lassen. Wenn *קָטִיל* aus *קָטִיל* entstanden sein sollte, dann hätte *הִקְיִמָה* auch
 25 innerhalb des Aramäischen noch Genossen mit passivischem *u + i*.

Ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß *يُقْتَلُ*, *يִקְטَل*,
 einheitliche Formen mit einer weitumfassenden, allgemeinen passivischen Bedeutung seien, die jene Formen ge-
 30 eignet machte, gleichzeitig als Passiv zum Qal und als Passiv zum Kausativ (Hofal) gebraucht zu werden. Ich halte es nicht für sicher, daß in der ersten Silbe dieser Formen ein *ה* oder *א* untergegangen sei, wenn sie kausativpassivische

Bedeutung (Hofal) haben, so daß also nur lautlicher Zusammenfall mit den Formen des Passivs vom Qal vorläge. Aber wie immer dem sei, nur diese Imperfektformen sind einheitlicher Gestalt; angereiht haben sich an sie Formen verschiedener Gestalt, je nach ihrer verschiedenen Bedeutung als Passiv des Qal oder des Kausativs.

Als passivisches Kausativ hat יִקְטַל, יִיָּקָם, יִיָּסַב nach seinem Bilde das passivische Perfektum הִקְטִיל, הִיָּקַם, הִיָּסַב geschaffen, das durch seinen Vokalismus mindestens seine nahe formale Verwandtschaft mit dem Imperfektum zeigt. Freilich ist diese Schöpfung nicht ohne Anregung von außen her geschehen, nämlich von der Grundform, vom Qal her. (Im Assyrischen ist die Schöpfung der Perfekta ganz unterblieben.)

Es ist klar, daß das Perfekt Qal mit dem Imperfekt und seinem Gefolge keine Formgemeinschaft hat. קָם hat mit יִקְטַל, יִיָּקָם nichts zu tun, קָטַל nichts mit יִקְטַל, קָם nichts mit יִיָּסַב (nur יִיָּסַב mit יִיָּסַב). Wir haben in diesen Perfekten des Qal nominale Formen, die lediglich durch die Gewöhnung des Sprachgebrauchs und durch das Entstehen einer verbalen Flexion bei ihnen zu den Imperfekten in engste Beziehung gesetzt worden sind. Diese engste Beziehung hat es bewirkt, daß auch zu den Imperfekten der anderen Verbalstämme sekundär Perfekta gebildet worden sind nach Analogie des Perfektum Qal, möglichst unter gleichzeitiger Bewahrung der eigenen lautlichen Besonderheiten. So konnte durch die von קָטַל, קָם ausgehende Anregung von יִקְטַל, יִיָּקָם aus leicht das Perfektum הִקְטִיל, הִיָּקַם, הִיָּסַב gebildet werden. Unsicher ist nur, wie das anlautende *h* dieser hebräischen und aramäischen Formen zu erklären ist, und ich will die verschiedenen sich mir bietenden Möglichkeiten hier nicht erörtern.

Ebenso wird aus kausativ-passivischem يُقْتَلُ, يُقَامُ einst ein Perfektum أُقْتِلَ, أُقَامَ erzeugt worden sein, das dann später in die Bahn des Perfekttypus قُتِلَ, d. h. in أُقْتِلَ, أُقِيمَ abgedrängt worden ist. Das Partizip مُقْتَلٌ, مُقَامٌ hat noch den alten Vokalismus bewahrt, wie מִקְטָל, מִיָּקָם.

Als Passiv zum Qal (יִקְטַל, יִקְטָל) gebraucht, konnte יִקְטַל im Arabischen das im passivischen Sinne bereits vorhandene Perfektum *קָטַל (= aram. קָטַל) eben dieser passivischen Bedeutungsgleichheit wegen besonders leicht lautlich beeinflussen und ihm den für die passivische Bedeutung charakteristisch scheinenden *u*-Laut der ersten Silbe aufdrängen: *קָטַל > קִטַּל. Aber auch im Hebräischen hat יִקְטַל zum Qal ein passivisches Perfektum geschaffen durch die bedeutungsvolle Kraft des *u* seiner ersten Silbe: Aus dem im Qal vorhandenen aktiven Perfektum קָטַל hat es das passivische Qal-Perfektum *קָטַל > קִטַּל gebildet (dazu das Partizip קָטֹל). Ob auch im Arabischen einst von קָטַל aus ein dem hebr. קִטַּל entsprechendes Passivperfekt קִטַּל gebildet worden ist, bleibt zweifelhaft; vgl. VOLLERS, *Volkssprache und Schriftsprache*, § 24 c, NÖLDEKE, *Zur Grammatik* S. 23.

Nach dem Muster יִקְטַל, Passiv zu יִקְטַל und יִקְטָל, wurde zu יִקְטַל das Passiv יִקְטָל gebildet, das den für die passivische Bedeutung maßgebenden *u*-Vokal bereits in der Wurzel trägt. Freilich ist es an sich schon, und dann auch noch im Hinblick auf das entsprechende arab. يَكْتُل wohl möglich, daß auch im Hebräischen früher יִקְטָל gebildet worden sei, mit einem noch außerhalb der Wurzel stehenden *u*; so daß יִקְטָל erst durch die Analogie des Perfekts קָטַל aus *יִקְטָל umgebildet sein könnte. Auf den ersten Blick sieht es freilich so aus, als sei das Perfektum קָטַל als unmittelbare Neuschöpfung aus dem Imperfekt יִקְטַל hervorgegangen. Aber auch ein von *יִקְטָל, יִקְטָל abgeleitetes Perfektum *קָטַל, *קָטַל mußte bald von der Analogie der bereits vorhandenen Passivperfekta ergriffen werden und sich zu קִטַּל, קִטַּל umformen. Als קִטַּל, קִטַּל wären diese Formen schwerlich als Passivperfekta verständig geblieben.

In den arabischen Imperfekten und Partizipien des Passivs hält sich das passivische *u* durchweg noch am äußersten An-

fang des Wortes, vor der Wurzel; wohl aber ist es in den Perfekten des Passivs in die Wurzel eingedrungen, wie oben gezeigt worden. Es hat hier sämtliche vor dem passivischen *i* stehende Silben in Besitz genommen, gleichviel ob sie zur Wurzel gehören oder nicht: *نُقْتَلُ*, *أُنْقَتَلُ*, *أُسْتُقْتَلُ* usw. Ich ⁵ glaube nicht, daß hier lautliche Angleichung des Vokals der ersten Silbe an das *u* der folgenden vorliegt; es scheint mir vielmehr, als sei durch *قُتِلَ*, *فُتِلَ*, *أُتِلَ* das Formgefühl entstanden, daß in den Passivperfekten nur für die Vokale *u* und *i* Platz sei. ¹⁰

Im Arabischen haben die mit dem passivischen *u* beginnenden Imperfekta und Partizipien dieses *u* auf einen großen Teil der entsprechenden aktivischen Formen übertragen. Die Partizipia haben es durchweg übertragen, so daß hier nur noch der Unterschied im Vokale der zweiten Wurzelsilbe ¹⁵ den Unterschied zwischen Aktiv und Passiv anzeigt, wie *مُقْتَلٌ* und *مُقْتَلٌ*. Von den Imperfekten haben diejenigen, deren Perfekt mit einem prosthet. *ʔ* beginnt, das passivische *u* nicht angenommen; und ich vermute, daß beide Erscheinungen irgendwie zusammenhängen werden. Sonst auch hier wie *يُقْتَلُ* und ²⁰ *يُقْتَلُ* nur mit Unterschied im Vokale der zweiten Wurzelsilbe. Vgl. bereits VOLLERS in *Z. Ass.* 17, S. 315, Anm. 3.

In besonderer Weise sind die aktivischen Imperfekta der 5. und 6. Stammbildung durch die entsprechenden passivischen Imperfekta beeinflusst worden. Als ursprüngliches aktivisches ²⁵ Imperfekt dürfen wir *يَنْقَتِلُ* annehmen, dessen an sich schon glaubwürdiges *i* überdies noch durch das Partizip *مُنْقَتَلٌ* gestützt wird. Das passivische Imperfekt *يُنْقَتَلُ* hat hier das *i* verdrängt, aber ein passivisches *u* nicht in den Wortbeginn eingedrängt: *يُنْقَتَلُ*. Vielleicht behauptete sich das *a* am Wort- ³⁰ beginn so hartnäckig, weil in der 5. und 6. Konjugation auch Perfekta mit prosthet. *ʔ* erlaubt sind: *أُنْقَتَلُ*, neben *تَقْتَلُ*.

Zu einigen altsüdarabischen Wörtern.

Von **Fr. Praetorius.**

1. Hal. 49, 11 ሃፋጸክሳጠብዓየነጐ ist m. E. zu übersetzen: „und es (das Grundstück) soll zu Almagah zurückkehren“, d. h. es soll wieder unmittelbarer Besitz des Gottes werden, wie es früher gewesen ist. Ich setze ጠባ = tigrē
 5 አቅበለ, das von MUNZINGER als *retourner* angeführt wird, und in dieser Bedeutung oft in LITTMANN's Texten vorkommt, z. B. ZDMG. 65, 707, Zl. 24. In der besonderen Bedeutung „in einen früheren Zustand zurückkehren“, z. B. *Bibliotheca abessinica*, Bd. 1, S. 4, 12; 6, 14. — Über Hal. 49 zuletzt
 10 RHODOKANAKIS, *Grundsatz der Öffentlichkeit*, S. 6 ff.

2. **𐤀𐤓𐤕** (auch **𐤀𐤓𐤕**) bezeichnet einen territorialen Bezirk. Indem ein solcher beschränktes oder unbeschränktes Eigentum jemandes wird, erhält **𐤀𐤓𐤕** die Bedeutung „*Eigentum, Lehn*“. Ich möchte diese, zuerst wohl von RHODOKANAKIS, *Bodenwirtschaft*, S. 3 angenommene Bedeutung dadurch stützen, daß ich das abessinische **ጉልት**, **ጉልት** „*Lehn*“ als feminine Weiterbildung mit **𐤀𐤓𐤕** zusammenstelle. Von **ጉልት** ist **ጉልት** erst denominiert; von **𐤀𐤓𐤕** hat RHODOKANAKIS, *Studien II*, S. 28 eine Etymologie gegeben. **𐤀𐤓𐤕𐤕** wahrscheinlich „*ihre Belehnung*“, s. WEBER, *Studien II*, S. 30 (= M. V. As. Ges. VI, S. 90); RHODOKANAKIS, *Studien II*, S. 170.

3. Die Bedeutung von 𐤆𐤍, plur. 𐤆𐤍𐤍 steht noch nicht fest. Ich mache auf folgende Tatsachen aufmerksam:

Das Wort findet sich an vier Stellen hinter בל oder בלית²⁵. So zunächst in Gl. 529 = M. V. As. Ges. VI, S. 88 = *Mélanges Derembourg*, S. 160, II = CIH. Nr. 562: **𐎠𐎡𐎢𐎣𐎤𐎥𐎦𐎧**

ዳዕክክ. Weiter in Mars. II = CIH. Nr. 352: 11ḥ1ḥ
 የአዕ1ዳዕክክ. Sodann in Gl. 1546 = Hofmus. Nr. 5 = CIH.
 Nr. 409: ወዋኑወየጸአየ1ዳዕክክ11ḥ. Endlich in Gl. 1606
 = RHODOKANAKIS, *Grundsatz*, S. 35, 10: 1ዳዕክክ11ḥ.

An vier anderen Stellen findet sich ዳዕክ hinter oder vor,⁵
 oder hinter und vor Ausdrücken die kopulativ aneinandergereiht
 sind. So ist es der Fall mit der Verbindung ዳዕክ11ዋክ
 in Gl. 1302 = M. V. As. Ges. VI, S. 61 ff. Ebenso mit der
 Verbindung ዳዕክ1ጸክ in Gl. 1150 = RHODOKANAKIS, *Studien*
 II, S. 54 f.; desgleichen in Hal. 191 (zu Gl. 1083, vgl. *Altjem.*¹⁰
Nachr. S. 100); allem Anschein nach auch in Hal. 556, ver-
 glichen mit Gl. 1150.

Aus diesen beiden Tatsachen möchte ich vermutungsweise
 den Schluß ziehn, daß ዳዕክ eine Bedeutung habe, geeignet
 die Bedeutung von ኃ, ኃኒ zu verstärken. 1ወዋጸየ11ḥ¹⁵
 ዳዕክክ mag bedeuten „in ihrer Gesamtheit zusammen“. Und
 ዳዕክ11ዋክ und ዳዕክ1ጸክ mögen adverbialische Redens-
 arten sein „insgesamt, zusammen“. Die Zusammenstellung
 von ዳዕክ mit soqotri 'rḥ = صل, die RHODOKANAKIS, *Grund-*
satz, S. 45 vorgeschlagen, würde nicht gestört werden.²⁰

Außer an diesen acht Stellen kommt ዳዕክ m. W. nur
 noch zweimal vor, nämlich Hofmus. 4 = CIH. Nr. 431 und
 in der nordmin. Inschrift, über die zuletzt RHODOKANAKIS,
Studien I, S. 66 ff. gehandelt hat. Aus der ersteren Stelle
 sind ihrer fragmentarischen Erhaltung wegen keine Schlüsse²⁵
 möglich; der Sinn der letzteren ist noch nicht ganz geklärt.
 Es handelt sich um die drei Schlußworte 1ዳዕክወ1ዳዕክ11ḥ,
 die RHODOKANAKIS übersetzt „für alle Zeiten“. Vielleicht
 genauer „für Jahre und allzeit“. Der aus dem Zusammen-
 hang als wahrscheinlich vermutete Sinn spricht also auch³⁰
 hier für die Bedeutung, welche aus den oben angeführten
 acht Stellen erschlossen worden ist.

4. አዝ hat im Tigrë neben der gewöhnlichen Bedeutung
 „Ohr“ die überraschende Bedeutung „Sippe, Stamm“ u. ähnl.
 So findet man das Wort nicht selten im ersten Bande von³⁵

LITTMANN'S *Tales, Customs, Names and Dirges of the Tigrē Tribes*, z. B. 109, 9 አዝን : አግዱብ „the tribe of the Agdüb“; 79, 18 ገሌ : አዝን : አዳግ „some tribes of men“; 81, 13 አዝን : ለአያይት : ከደን „the tribes of the wild animals“. In dieser
 5 Bedeutung und in der Aussprache *idin* ist das Wort auch in die Bilinsprache übergegangen, s. REINISCH'S *Wörterbuch der Bilinsprache* unter *Geschlecht, Stamm, Volk*.

Ich habe diese Bedeutung hier herbeigezogen des vielbesprochenen, anscheinend stark homonymen ካዘክ wegen, über
 10 das zuletzt RHODOKANAKIS, *Studien* II, S. 40 f. gehandelt hat. Ohne RHODOKANAKIS' Ausführungen widersprechen zu wollen, möchte ich es doch für möglich, jedenfalls der Erwägung für wert halten, ob nicht auch das altsüdarabische ካዘክ in gewissen Wendungen die gleiche, oder doch eine ganz ähnliche
 15 Bedeutung wie tigrē አዝን habe. Ich denke hier zunächst (aber nicht nur) an die Personalwidmungen „sich selbst und sein ካዘክ“, wo MORDTMANN ካዘክ mit „Klientel, Angehörige“ übersetzt hat, s. *Beitr. min. Ep.*, S. 33. 41. 108.

Wie አዝን im Tigrē zu der Bedeutung „*Sippe, Stamm*“
 20 u. ähnl. gekommen sein wird, läßt sich aus LITTMANN'S Nr. 98 und 100 leicht vermuten. Den hier beschriebenen Gebrauch übten aber auch die Araber bei ihren Kamelen (ناقة مزنة). — [Näher erklärt in den *Beiträgen zur Kenntnis des Orients*, Band VI, *Abessinische Parallelen zu einigen altarab. Gebräuchen u. Vorstellungen* von E. LITTMANN; vgl. auch ZDMG., Neue Folge I, 272. — *Red.*]

Der Micha-Schluß.

Zur Einführung in die literaturgeschichtliche Arbeit am Alten Testament.

Von Hermann Gunkel.

Die Absicht, die der Verfasser mit diesem Aufsatz verfolgt, ist diese, an einem deutlichen Beispiel die neuere literaturgeschichtliche Betrachtungsart darzustellen. Das besondere biblische Stück, das besprochen werden soll, ist also nicht wegen seiner etwaigen religiösen oder ästhetischen Vorzüge 5 ausgesucht; auch sind es nicht besonders auffallende Ergebnisse, die sich so erzielen ließen, und die den Blick gerade auf diesen Abschnitt gelenkt hätten, sondern er ist nur deshalb gewählt worden, weil man bei seiner Behandlung die literaturgeschichtliche Arbeitsweise bequem darstellen kann. 10

Eine literaturgeschichtliche Betrachtung derjenigen Art, wie sie in diesem Aufsatz gegeben werden soll, ist in der alttestamentlichen Wissenschaft noch nicht sehr alt. Man wird es daher nur begreiflich finden, daß sie, wie jede neue Erscheinung, zunächst auf allerlei Mißverständnisse gestoßen 15 ist. Es sei daher erlaubt, zunächst mit wenigen Worten klarzulegen, was wir darunter verstehen, und worum es sich auch im folgenden handeln soll. Die Literaturgeschichte zerlegt die lyrischen und prophetischen Erzeugnisse des Alten Testaments — nur von diesen soll an dieser Stelle geredet werden — 20 nach ihren eingeborenen „Gattungen“. Zu Gattungen nehmen wir diejenigen Einzelstücke zusammen, die zunächst einen bestimmten Schatz von Gedanken und Stimmungen gemeinsam haben. Ein zweites Merkmal einer Gattung ist eine ausgeprägte gemeinsame Formensprache, d. h. immer wieder- 25 kehrende Ausdrucksweisen, Satzarten, Worte, Bilder usw.; auf

diese Formen legen wir einen besonderen Wert und zwar deshalb, weil sich gerade an ihnen die Gattung besonders leicht erkennen läßt. Schließlich gehört, besonders zu den lyrischen Gattungen, daß sie ursprünglich einen bestimmten „Sitz im Leben“ Israels inne gehabt haben. Eins der bedeutsamsten Ziele der Literaturgeschichte ist, auf Grund dieser Gattungsbeobachtungen ein ganzes Gebäude zu errichten und das Werden und Wachsen des gesamten israelitischen Schrifttums zu schildern. Diese Gattungsforschung sollte nun auch — so ist unsere Meinung — die Einzelerklärung durchdringen. Bei jedem Stück, dessen Deutung wir versuchen, muß zunächst, eben an den angegebenen Merkmalen, festgestellt werden, zu welcher Gattung es zu rechnen ist, gegebenen Falls auch, welche Stellung es in der Gesamtgeschichte der betreffenden Gattung einnimmt. Diese Erkenntnis der Gattungszugehörigkeit des Stücks aber ist deshalb von besonderer, ja, manchmal von grundlegender Bedeutung, weil wir dadurch völlig sichere Parallelen erhalten. Der einzelne Abschnitt ist oft schwer genug zu erfassen, aber er tritt nicht selten sofort in helles Licht, sobald wir seine Verwandtschaft mit anderen, in der Bibel manchmal räumlich weit entfernten Stücken bemerkt haben. Dann lösen sich oft genug Schwierigkeiten des Sinnes, und wir gewinnen ein neues Mittel, Verderbnisse des Textes zu heilen. — Der Leser sieht also schon aus diesen Vor-
bemerkungen, daß die Literaturgeschichte es nicht — wie man neuerdings gesagt hat — in erster Linie mit folkloristisch-ästhetischen Beobachtungen, mit rein formellen Dingen oder mit Geschmacksurteilen zu tun hat, und daß sie ihren Blick auch nicht etwa hauptsächlich auf den Vergleich mit fremden Literaturen richtet, sondern daß sie den Zweck hat, auf Grund zuverlässiger, zunächst innerbiblischer Beobachtungen dem inneren Verständnis des Alten Testaments selber zu dienen.

Dazu noch ein kurzes Wort über die Form der folgenden Darstellung. In allen grundlegenden Untersuchungen bewegt sich die geschichtliche Wissenschaft in einem beständigen Kreislauf: sie schließt aus Einzelbeobachtungen auf eine allgemeine Regel, und sie beleuchtet zugleich aus dieser, sofern

sie sie bereits zu kennen glaubt, den besonderen Fall. Dies beständige Ineinander, das für alle unsere Forschung gilt, ist auch für die Literaturgeschichte Israels unabweislich gegeben. Dadurch aber erwächst demjenigen, der in eine Untersuchungsart einführen will, der Übelstand, daß er zwar das Einzelne, Bestimmte an seinem Texte zeigen kann, das Allgemeine aber, das er selber bereits anderen Fällen abgezogen hat, in diesem Zusammenhänge in aller Geschwindigkeit nicht zu beweisen vermag. So wird demnach ein solcher Aufsatz im wesentlichen doch nur eine Einladung an den Leser sein können, sich selber an diesen Forschungen zu beteiligen; denn gerade die allgemeineren Aufstellungen werden nur demjenigen einleuchten, der gewillt ist, nicht nur einen Text, sondern viele nach dieser Methode durcharbeiten und nicht nur eine flüchtige Stunde, sondern sehr viele dieser Forschungsart zu widmen.

I.

Das erste Stück, Micha 7 7-10, lautet in deutscher Übersetzung:

- | | | | |
|----|---|-------|----|
| 7. | “1) Ich will nach Jahve spähen,
--- ---; | 3 + ? | 20 |
| | ich will harren auf den Gott meines Heils,
mein Gott wird mich erhören. | 3 + 2 | |
| 8. | Jauchze nicht über mich, meine Feindin!
Bin ich gefallen, ich stehe auf. | 3 + 2 | |
| | Sitz ich in Finsternis,
Jahve bleibt mein Licht. | 2 + 2 | 25 |
| 9. | Jahves Grimm will ich tragen,
denn ich sündigte wider ihn; | 3 + 2 | |
| | bis daß er streitet meinen Streit
und meine Sache führt; | 3 + 2 | 30 |
| | er bringt mich zum Licht hinaus,
ich schaue seine Gerechtigkeit. | 2 + 2 | |

1) Man streiche ך in ראניך vgl. unten S. 154, Anm. 1. 'Häkchen' bedeuten Textänderungen; römische Zahlen, in Häkchen eingeschlossen, geben die Zahl ausgelassener Worte an.

10. Meine Feindin soll es schauen,
 Schande soll sie decken, 2 + 2
 Die jetzt zu mir spricht: wo ist er,
 Jahve, dein Gott? 3 + 2
- 5 Meine Augen sollen sich an ihr laben,
 --- ---
 Nun wird sie zertreten
 wie Gassenkot. 3 + 2

Ein kurzes Wort über die metrische Gliederung. Die
 10 Zeilen ordnen sich vorwiegend zu „Doppelfünfern“; neben den
 Fünfern stehen auch einige „Vierer“ 8^b. 9^c. 10^a; einmal sind
 drei Zeilen zusammengestellt 9. Zweimal scheint eine Halb-
 zeile zu fehlen 7^a. 10^c. Einige neuere Forscher versuchen in
 solchen Fällen, möglichst völlige Gleichmäßigkeit herzustellen,
 15 so auch hier SIEVERS (*Berichte der phil.-hist. Klasse der Ges.
 der Wissenschaften zu Leipzig*, Bd. LIX, 1907, S. 87 ff.), GUTHE
 und DUHM. Diese denken überall an Fünfer. NOWACK³ nimmt
 Doppeldreier an, die P. HAUPT gar herstellt. Doch bleibt
 die Frage bestehen, ob man mit solchen Vereinerleuungen nicht
 20 hebräisches Versempfinden vergewaltigt, und ob nicht dieses
 gerade eine gewisse Mannigfaltigkeit verlangt hat. Das Ein-
 treten von Vierern in eine Kette von Fünfern und ferner
 den Wechsel von je zwei und je drei zusammengebundenen
 Zeilen glaubt der Verfasser an vielen anderen Stellen be-
 25 obachten zu können¹).

Nun zunächst über die Gattung. Das kleine Stück ist
 nicht eigentlich prophetischer Art; es enthält nicht sowohl
 Weissagungen, wie sie für die Propheten doch immer das
 Eigentümlichste bleiben, sondern es spricht mehr lyrische Töne
 30 aus; es ist keine Prophetie, sondern ein Gedicht. Das hat
 man seit einiger Zeit ziemlich allgemein gesehen, zuerst
 BERNHARD STADE, ZAW. XXIII, 1903, S. 164 ff., dessen weit-
 schauender Blick die Verwandtschaft des Abschnitts mit den
 Psalmen erkannt hat, wenn er auch durch die damals herr-
 35 schende Behauptung, daß das „Ich“ des Psalters die „Ge-

1) Vgl. darüber meinen demnächst erscheinenden Psalmenkommentar.

meinde“ sei, aufgehalten wurde und zugleich zur Unterscheidung der Gattungen innerhalb der Psalmen nicht durchzudringen vermochte. Nun wissen wir, daß ein solches Vorkommen eines lyrischen Gedichts innerhalb eines prophetischen Buches nicht allein steht: zu einer bestimmten Zeit und aus bestimmten 5 Gründen ist Lyrik in die Prophetie eingezogen; der Verfasser hat versucht, in seinen Einleitungen zu HANS SCHMIDT'S „Großen Propheten“, 2. Aufl., S. LVI ff. diesen Vorgang zu beschreiben und zu erklären. Dasselbst ist zugleich festgestellt worden, daß die lyrischen Gattungen, deren sich die Propheten 10 bedienen, soweit sie religiöser Art sind, mit denen der Psalmen übereinstimmen. — Welche Gattung liegt nun hier vor? Das erkennt man schon durch einen oberflächlichen Blick auf den Inhalt des Stücks.

Hier redet ein „Ich“, das sich in großer Not befindet: 15 „ich bin gefallen“, „ich muß in Finsternis sitzen“ 8, Jahves Zorn hat das „Ich“ betroffen 9; sein tiefster Schmerz aber ist, daß es von einer ungenannten Feindin bedrängt wird, die es schadenfroh verhöhnt 8: „wo ist er, Jahve, dein Gott“ 10? Der eigentliche Inhalt des Gedichts aber ist die 20 unerschütterliche Hoffnung auf die Wendung des Geschicks, die das „Ich“ aus der Finsternis ins Licht führt 9, die spottende Feindin aber in Schande und Zertretung 10.

Der Kenner der Psalmen-Gattungen braucht kaum mehr zu hören, um sofort zu wissen, daß es sich dabei um ein 25 „Klagelied“ handelt. Das ist ja die gleichbleibende Situation des hebräischen Klagelieds in allen seinen Arten: eine große Not des Betenden, aus der Menschen nicht mehr helfen können, und das ist sein wesentlicher Inhalt: Wunsch und Hoffnung, Jahve selber werde bei solcher Drangsal ein- 30 schreiten.

Dies Urteil wird bestätigt, wenn wir nunmehr in die Einzelheiten eingehen und für sie Gegenstücke aus den überlieferten Klageliedern suchen; dabei werden wir uns zunächst an die „Klagelieder des Einzelnen“ halten, da das 35 Gedicht ja von einem „Ich“ redet.

Das Hauptstück des Liedes 8—10 gibt eine Auseinander-

setzung mit der bösen Feindin. Jauchze nicht zu sehr über
 meinen traurigen Sturz, über mein gegenwärtiges finsternes
 Los! Du glaubst, dieses Schicksal werde für ewig sein! Aber
 du triumphierst zu früh! Einst geschieht ein Wandel, der
 5 dir den hoffärtigen Mund verschließt! Dann folgt auf das
 Fallen ein Wiederaufstehen; und schon in der Finsternis bleibt
 mir das Vertrauen auf Jahves künftiges Licht 8. — Nun zu-
 nächst ein Zwischengedanke. Diese Hoffnung gilt freilich
 noch nicht für heute und morgen. Noch währt für mich die
 10 Zeit des göttlichen Zornes. Und diesen Zorn, der ja nicht
 unverschuldet über mich gekommen ist, ziemt es, in Ergebung
 zu tragen. Aber sofort flammt Wunsch und Hoffnung wieder
 empor: das Zürnen hat einmal ein Ende! Ich warte im stillen
 auf die Stunde, da Jahve meinen Rechtsstreit gegen die Feindin
 15 selber in die Hand nimmt: da werde ich von meinem Gott
 aus dem Dunkel ans Licht geführt und darf an seiner Treue
 meine Lust schauen 9! — Soweit über das „Ich“ selber. Nun
 aber wirft sich zum Schluß die ganze Wucht des Gedichtes
 auf die Gegnerin. Denn dann geschieht die große Wandlung
 20 auch an ihr. Die jetzt höhnisch über mich und meinen Gott
 spottet, möge dann selber meine Rechtfertigung schauen müssen.
 Schande wird sie decken, deren Denken sich dann als Wahn
 herausgestellt hat. Ich aber möge sie schauen in ihrer tiefen
 Erniedrigung, zertreten wie Gassenkot, und mich daran
 25 freuen 10!

Das Meiste von diesen Gedanken — von den Ausnahmen
 soll gleich im folgenden gesprochen werden — würde uns
 nicht befremden, wenn es im Psalter unter den „Klageliedern
 des Einzelnen“ stünde. Auch die Dichter dieser Psalmen
 30 setzen sich sehr oft mit ihren Gegnern auseinander, und welche
 Rolle spielt dabei das „Jauchzen“ und Triumphieren, worüber
 wir im Micha-Schluß lesen! Hoffärtige lachen über das Elend
 des Psalmisten und wännen, über ihn obsiegen zu können.
 Und dies furchtbare Lachen trifft ihn tief ins Herz: „da ich
 35 jetzt wanke, jauchzen sie“ Ps. 35 15; so jammert er: „wie
 lange soll der Feind über mich das Haupt erheben“ 13 3,
 und er fleht: „daß der Feind nicht sprechen darf: ich habe

ihn bewältigt, meine Gegner nicht jubeln, da ich wanke“ 13⁵, vgl. Ps. 25² 35^{19.24} 38¹⁷ 39⁹. So wünscht er sich, Gott werde einst seine Sache in die eigene Hand nehmen und ihm Gerechtigkeit widerfahren lassen, vgl. Ps. 17²: „von dir gehe mein Recht aus, ‘meine’¹⁾ Augen mögen Gerechtigkeit schauen“, ⁵ vgl. weiter 7⁹ 35²³ 43¹ 119¹⁵⁴. Dann aber wird sich das Blatt wenden! Dann wird er selber zu Glück und Ehren kommen, seine Feinde aber in die Schande der Enttäuschung! „Sie müssen in Schmach und Schimpf geraten“, vgl. Ps. 35^{4.26} 40^{15 f.} 70^{3 f.} 71¹³; „in Schande und Schimpf sich kleiden“, ¹⁰ vgl. Ps. 71¹³ 109²⁹: das ist einer der geläufigsten Wünsche in den Klagepsalmen, vgl. noch Ps. 6¹¹ 31¹⁸ 109²⁸ 119⁷⁸, Jer. 17¹⁸. Und hie und da wird wie im Micha-Schluß dieser Hoffnung noch die Spitze aufgesetzt, daß dann zum Schluß ¹⁵ beide Parteien sich anblicken werden: die Feinde schauen dann voller Wut und Beschämung auf das Glück des Frommen, Ps. 86¹⁷ vgl. 23⁵ (112¹⁰), er aber sieht seine Lust am Verderben seiner Verleumder, Ps. 52⁸ 54⁹ 58¹¹ 59¹¹, vgl. 92¹² 112⁸. Dabei wiederholt sich gelegentlich auch dies, daß sich ²⁰ der Betende vor dem Gotte, der ihn geschlagen hat, schuldig fühlt und demütigt, während er sich zugleich den Feinden gegenüber in seinem vollen Rechte weiß, vgl. Ps. 6. 25. 38. 39. 41^{5 ff.} 102 und besonders Ps. 69.

Zugleich sind die Ausdrucksformen des Stückes die der Klagepsalmen. Auch hier ist es häufig, daß der Psalmist ²⁵ die Gegner anredet, wie im Micha-Schluß das „Ich“ seine Feindin, vgl. Ps. 4^{3 ff.} 6⁹ 52^{3 ff.} 58² 62⁴ 119¹¹⁵, Ps. Sal. 4¹, Hiob 6^{21 ff.} 17^{10 ff.} 19^{2 ff.} 21^{f.} 28^{f.} 21^{2 ff.}; und ferner, daß er die Worte, die sie gegen ihn und gegen seinen Gott ausstoßen, anführt, vgl. Ps. 3³ 11¹ 22⁹ 35^{21.25} 42^{4.19} 71¹¹, ³⁰ Jer. 17¹⁵, Hiob 19²⁸, ebenso wie im Micha-Schluß eine Rede der Feindin mitgeteilt wird 10; ja, diese Worte: „wo ist er, Jahve, dein Gott“ sind genau dieselben, die auch der Fromme von seinen Gegnern hören muß, vgl. Ps. 42^{4.11}. In den Klage-

1) Die Rechtfertigung solcher Textänderungen erfolgt in meinem Psalmenkommentar.

psalmen heißt es: „unsere Augen bleiben auf Jahve, unsern Gott, gerichtet, bis er sich unser erbarme“, Ps. 123², vgl. 112⁸, hier betet das „Ich“: „den Grimm Jahves will ich tragen, bis er streite meinen Streit“; beide Male wird das
 5 Ziel der Sehnsucht in einem Satze mit „bis“ (עַד) ausgesprochen. Dazu eine Fülle gleicher Worte und Redeweisen, von denen folgende genannt seien: שִׂמְחָה vom Jubilieren der Feinde 8, wie Ps. 35¹⁵, 19. 24 38¹⁷ (30²); נֶפֶל vom Unglück 8, wie Ps. 5¹¹ 27² 36¹³, ebenso wie קוֹם vom Glück 8, wie Ps. 36¹³; auch
 10 die Finsternis (חֹשֶׁךְ) ist in den Klagepsalmen ein Bild des Unheils 8, wie Ps. 35⁶ 88⁷ 143³, Threni 3^{2.6}. Jahve ist das Licht (אֹר) des Betenden auch in Threni 8, vgl. Ps. 27¹. „Denn ich sündigte wider ihn“ לֹא כִי חַטָּאתִי לוֹ 9, sehr ähnlich sind Ps. 41⁵ 51⁶. Die Redensart „meinen Streit streiten“, רִיב רִיבִי 9,
 15 findet sich auch Ps. 43¹ 119¹⁵⁴, das Wort „meine Sache“, מִשְׁפָּטִי 9, auch Ps. 17² 35²³, in der Verbindung „meine Sache führen“, עָשָׂה מִשְׁפָּטִי, auch Ps. 9⁵ 140¹³. הוֹצִיא „herausführen“, ein Bild der Erlösung 9, wie Ps. 25¹⁵ 31⁵ 143¹¹. צִדְקָה (oder צִדְקָה), Jahves rechtfertigende, befreiende Gnade 9,
 20 auch Ps. 5⁹ 22³² 31² 35²⁴ 36¹¹ 51¹⁶ 71^{2.15} f. 24 119⁴⁰ 143¹ (40¹¹). Usw.

Danach läßt sich auch die Frage beantworten, ob V. 7 zu diesem Gedicht gehört: dies die gewöhnliche Ansicht, während SELLIN und HANS SCHMIDT (*Große Propheten*², S. 143)
 25 ihn nach DUHM für den Schluß des vorhergehenden Abschnitts halten: solche Untersuchungen über die Abgrenzung der Stücke müssen auf Grund literaturgeschichtlicher Beobachtungen noch einmal aufgenommen werden. Der Vers spricht die getroste Hoffnung des Redenden auf die Wendung seines Geschickes
 30 aus. Das Vorhergehende enthält eine grimmige Scheltrede des Propheten. Aber daß eine solche mit einer Versicherung des zuversichtlichen Vertrauens endet, ist sonst bei den Propheten unerhört¹). Um so besser paßt nun der Vers in den Zusammenhang eines Klageliedes.

1) Die Versetzung der Drohung 4 an den Schluß der ganzen Scheltrede (hinter 6) ist nicht zu beweisen, gegen SELLIN. Daher ist auch Jes. 8¹⁷, wo ein solches Wort des Vertrauens auf eine Drohung folgt,

Derartige Wendungen wie diese, daß der Leidende nach Jahve „späht“ und auf seine Hilfe beharrlich „wartet“, finden sich in den Klageliedern in mannigfachen Abwandlungen. Da heißt es: „ich suche den Herrn“ Ps. 77³, vgl. 63², „ich suche dein Antlitz“ 27⁸, „ich erhebe die Augen“ 121¹ 123¹,⁵ „ich erhebe die Hände“ 28², „ich erhebe die Seele“ 25¹ 86⁴ 143⁸, „auf dich will ich achten“ 59¹⁰, „ich breite die Hände nach dir aus“ 88¹⁰ 143⁶, „ich hoffe auf deine Hilfe“ 119¹⁶⁶, „ich warte auf Jahve“ 25⁵ 130⁵, „ich vertraue auf Jahve“ 56¹², vgl. 25² 31¹⁵ 56⁴ 143⁸, „ich vertraue auf Jahves¹⁰ Gnade“ 52¹⁰ und geradezu im Wortlaut übereinstimmend: „ich spähe nach dir, Jahve“ 5⁴ (d. h. eigentlich nach einem heilsverkündenden Opferzeichen), „ich harre auf dich“ דוּחַלְתִּי 38¹⁶, vgl. 69⁴, „ich harre auf den Herrn“ 130^{5 f.}, „ich harre יְחַלֵּץ auf dein Wort“ 119^{81. 114. 147}, „mein Harren יְחַלֵּץ דוּחַלְתִּי geht auf¹⁵ dich allein“ 39⁸. Dabei nennt der Unglückliche den Gott, an den er sich in seiner Drangsal klammert, „meinen Gott“ wie 31¹⁵ 140⁷ 143¹⁰ usw. und den „Gott meines Heils“ 25⁵ 27⁹. Beliebt ist es auch in den Klageliedern, den Inhalt des Vertrauens auszusprechen: „Jahve hält mich“ 3⁶, „er²⁰ wird mir helfen“ 55¹⁷, „er ‘wird erlösen’ im Frieden meine Seele“ 55¹⁹, „Jahve hört mich, da ich zu ihm schreie“ 4⁴, „er antwortet mir“ 3⁵, „er ‘wird’ meine Stimme hören“ 55¹⁹. Und so heißt es im Micha-Schluß: „mein Gott wird mich erhören“ 7. Demnach enthält V. 7 lauter Wendungen des Klage-²⁵ liedes. Und sogar das läßt sich feststellen, daß die Klagelied-dichter es liebten, mit solchen Erklärungen des Vertrauens und Verlangens das Gedicht zu beginnen, vgl. 7² 11¹ 16¹ 25^{1 f.} 27¹ 31² 42² *63² 71¹ 121¹ 123¹. Das erste Wort יָנִי kommt als Anfang eines Klagepsalms auch Threni 3 vor:³⁰ „ich bin der Mann, der Unheil gesehen hat“; dasselbe wahrscheinlich auch im Ps. 73, dessen gegenwärtiger erster Vers später vorgesetzt zu sein scheint, vgl. LÖHR, *Psalmenstudien*,

als Parallele zu Micha 7⁷ abzuweisen. Micha 3⁸, was SELLIN noch anführt, ist ganz andersartig: es setzt der Schelt- und Drohrede gegen falsche Propheten ein Selbstzeugnis von der eigenen echten Prophetenart gegenüber.

S. 52; ein solcher Beginn ist ursprünglich wohl als Anfang einer Inschrift zu erklären, wie er z. B. die Mesa-Inschrift einführt: „Ich bin Mesa“, und wie er auch auf ägyptischen Stelen-Inschriften zu belegen ist, vgl. ERMAN, *Sitzungsberichte* 5 *der Kgl. Preuß. Akad. der Wissenschaften, Phil.-hist. Cl.* 1911, XLIX, S. 1101: „Ich war ein Mann, der frevelhaft schwur“. Man könnte vielleicht auch an die „Selbsteinführung des Beters“ denken, die in den babylonischen Klagepsalmen zu stehen pflegt (vgl. STUMMER, *Sumerisch-akkadische Parallelen* 10 *zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen*, S. 68 ff.), aber eine solche pflegt der feierlichen Anrufung des Gottes zu folgen¹).

Und vortrefflich paßt dieser einleitende Satz 7 zum Folgenden: eben, weil der Betende ein so zuversichtliches Vertrauen auf die Hilfe seines Gottes hat, kann er schon jetzt 15 dem Gegner zurufen: jauchze nicht!

Nun nimmt ein Gedicht wie dieses unter den Klageliedern eine besondere Stelle ein. Diese richten sich der Regel nach an Jahve: es sind „Gebete“ im eigentlichen Sinne, für die die Anrede an die Gottheit im Vokativ und in der zweiten 20 Person bezeichnend ist: „Jahve, höre mich“. Diese gewöhnlichere Form findet sich im dritten Stück 14 ff., wobei wir darauf zurückkommen werden. Im ersten Stück aber wird von Jahve durchgehends in dritter Person gesprochen: es ist also kein eigentliches „Gebet“, sondern eine fromme 25 Betrachtung. Ebenso unterscheidet sich der Abschnitt von sonstigen Klageliedern im Inhalt: in diesen pflegt die Hauptsache zu sein die Klage über die schwere Not und die Bitte, sie zu wenden; die Klage aber tritt hier fast ganz zurück und wird nur in 8^b. 9^a vorübergehend (im Zwi-

1) Das ׀ ist dem ׀ von einem Redaktor vorgesetzt, um eine notdürftige Verbindung mit dem vorhergehenden Stück herzustellen (GUTHE); in Wirklichkeit haben beide Stücke nichts miteinander zu tun. Solche Redaktorenzusätze wie „und“, „denn“, „darum“ u. dgl. finden sich am Anfang neuer Stücke in den prophetischen Büchern sehr häufig. Den Anfang eines Psalms kann ׀ nicht bilden, gegen MARTI. [Zu dem Anfang semitischer Inschriften mit „ich“ vgl. auch LITTMANN, *Zur Entzifferung der thamuden. Inschriften*, Mitt. d. Vorderasiat. Ges., 1904, 1, S. 12 f. und die Kalamu-Inschrift aus Zendschirli. — Red.]

schengedanken) angedeutet, und auch eine ausdrückliche Bitte an Jahve wird nicht laut. Darin spricht sich offenbar eine besonders gestimmte Frömmigkeit aus: es bedarf keiner ausdrücklichen Schilderung der Drangsal, Gott kennt sie ja selber, und keiner besonderen Bitte: Gott hört auch das wortlose 5 Wünschen der Seele. Anderes liegt dem Dichter am Herzen: sein Vertrauen auf Jahves Hilfe auszusprechen, seine Hoffnung auf dereinstige Rettung: so wird das wunde Herz erquickt, und der Gott, der diese zuversichtlichen Worte hört, kann die Hand, die sich nach ihm ausstreckt, nicht zurück- 10 schlagen. Wir kennen eine ganze Reihe von Liedern dieser Art, die wir „Vertrauenspsalmen“ nennen. Sie enthalten „Trostgedanken“, die auch sonst in den Klageliedern eine Rolle spielen, und die hier das ganze Gedicht ausfüllen. Solche „Vertrauenspsalmen“ sind Ps. 4. 11. 16. 23. 27¹⁻⁶. 62. 131. 15

Wir haben bisher den Psalm als das „Klagelied eines Einzelnen“ gedeutet und glauben, ihn so zum großen Teil verstanden zu haben. Nun liegen aber noch einige besondere Erscheinungen vor, die auf eine ganz eigentümliche Auffassung des Ganzen führen. Das „Ich“ spricht von seiner „Fein- 20 din“ 8: das ist ein Wort, wie wir es in den Klagepsalmen des Einzelnen, so oft sie auch von ihren Gegnern reden, niemals lesen; vielmehr klagen diese immer nur über Männer, die ihnen nachstellen. Dazu kommt noch, daß demnach auch das „Ich“ als ein Weib zu denken ist; das haben auch die Punk- 25 tatoren empfunden und daher in 10: אֶל־הַיְּהוָה ausgesprochen; aber Frauen nehmen in den Klageliedern des Psalters niemals das Wort. Demnach werden wir den Streit der beiden Gegnerinnen allegorisch zu verstehen haben. Im Psalter selber haben wir dafür kein Gegenstück. Wohl aber bei den Pro- 30 pheten.

Die Propheten haben sich Jerusalem und Zion so lebhaft vor Augen gestellt, daß es ihnen nicht zu kühn erschien, ihnen zuweilen Worte in den Mund zu legen, vgl. Jes. 49²¹, Jer. 22²¹ 51³⁵. Wenn sie die heimische Stadt in großer Not sehen, lag es ihnen nahe, sie sich als Klagende vorzustellen und ihr Wehgeschrei nach dem Vorbild des Leichenliedes oder des

- Klagepsalms zu gestalten, vgl. Jes. 40²⁷ 49¹⁴, Jer. 3⁴ f. 4³¹ 10¹⁹⁻²², Ps. Sal. 1, Baruch 4⁹⁻²⁹; so auch in den Threni 1⁹ 11-16. 18-22 2²⁰⁻²². Ein eschatologischer Hymnus Zions Jes. 61¹⁰. Seltener sind Israel und Juda so personifiziert: Reden Israels
- 5 Jer. 2²³, 25. 35 13²², ein Klagelied Ephraims Jer. 31¹⁸ f., ein Danklied Israels Ps. 129, ein eschatologischer Hymnus Israels Jes. 12¹ f. Die hebräischen Dichter und Propheten haben demnach Ausdrucksformen, die ursprünglich für das religiöse Erleben des einzelnen Frommen ausgebildet waren, auf die
- 10 Religion des Volkes übertragen. Um solchen eigentümlichen Vorgang zu begreifen, muß man annehmen, daß die Dichtung des Einzelnen die entwickeltere, eindrucksvollere gewesen ist — was sich auch sonst aus dem Vergleich beider Arten deutlich ergibt —, so daß die Volksreligion Grund hatte, bei der
- 15 persönlichen Anleihen zu machen. Neuere Erklärer pflegen in solchen Fällen von der personifizierten „Gemeinde“ zu reden: was aber dem Sprachgebrauch des Alten Testaments nicht entspricht. Noch weniger ist es erlaubt, diesen Stellen das Recht zu entnehmen, das „Ich“ der Psalmen überall auf
- 20 die „Gemeinde“ zu beziehen; vielmehr ist solche Auffassung des „Ich“ nur in bestimmten Ausnahmefällen gestattet, wo sie durch den äußeren oder inneren Zusammenhang des Stücks ausgesprochen oder wenigstens angedeutet wird, vgl. E. BALLA, *Ich der Psalmen*, S. 114 ff.
- 25 Auch bei unserem Micha-Stück wird das politische Verständnis am Schluß deutlich: die Feindin soll „zur Zertretung werden“ „wie Gassenkot“; der Ausdruck wird gerade von Völkern gebraucht, vgl. Jes. 10⁶ 28¹⁸, 2 Sam. 22⁴³ = Ps. 18⁴³, Sach. 10⁵. — Daß diese Auffassung des Gedichts zu Anfang
- 30 in 7 noch nicht hervortritt, dann in 8 („Feindin“) angedeutet, aber erst mit den letzten Worten in 10 sicher wird, entspricht prophetischer Art, die es liebt, das Geheimnis so, allmählich deutlicher werdend, zu offenbaren, vgl. meine „Einleitungen“ zu HANS SCHMIDT, *Große Propheten*, 2. Aufl., S. XLVIII. — Die eigen-
- 35 tümliche literaturgeschichtliche Situation dieses Gedichts ist also diese, daß hier im Grunde Motive des individuellen Klage- liedes vorliegen, die aber vom Dichter auf Zion umgedeutet

worden sind¹⁾. An Stelle der Gegner, unter denen die Klage-
lieddichter leiden, hat er Zions „Feindin“ gesetzt. Ihr
wird hier nicht die Schuld an Zions Unglück zugeschrieben:
es ist also nicht eines der Weltvölker selber, auch nicht, wie
man gegenwärtig zu sagen pflegt, die ganze heidnische Völker- 5
welt, sondern ihr Unrecht ist nur dieses, daß sie jauchzt bei
Zions Fall: gemeint ist also eines der kleinen Nachbarvölker,
die damals frohlockt haben, also wahrscheinlich „die Tochter
Edom“, die gegen Zion in besonders verbitterter Feindschaft
gestanden (Jes. 34 8, Ezechiel 35 5. 11, Ps. 137 7) und bei Jeru- 10
salems Untergang schadenfroh triumphiert hat (Ez. 35 14,
Threni 4 21, Obadia 11). Edoms und Zions Geschick wird ent-
gegengesetzt auch Threni 4 22, Obadia 17 f., und auch Obadia 12 f.
ruft Edom zu: „jauchze nicht über Judas Söhne am Tage
ihres Verderbens“.

Demnach handelt die Dichtung von Zions getroster
Hoffnung; und dies politische Verständnis beweisen noch
eine Reihe von Einzelheiten, für die wir Gegenstücke aus
den prophetischen Schriften sowie aus den Volkspsalmen haben.
Das Gedicht geht von der Überzeugung aus, daß Jahves Zorn 20
schwer auf Zion liegt, den es durch seine Sünden auf sich
gezogen hat: so hat man im Judentum beim Fall Jerusalems
und noch lange nachher empfunden, vgl. z. B. Jes. 42 42 f.,
Sach. 1 2. Aber es weiß auch, daß das Jauchzen der Fremden
nicht ewig dauert; denn nicht alles, was durch sie geschieht, 25
ist Jahves Wille, vgl. Jes. 10 5 ff., Hab. 1 11, Sach. 1 15. Jahve
wird ihm einst „sein Recht“ (Jes. 40 27) verleihen (vgl. auch
Ps. 9 5), es aus der „Finsternis“ ans „Licht“ herausführen
(vgl. zu diesen Bildern Amos 5 18, Jes. 9 1 42 16) und es vor
aller Welt „rechtfertigen“ (רָצַח von Jahve gegenüber Israel 30
z. B. Ps. 98 2). Dann aber, wenn Zions Heimsuchung zu Ende
ist, wird der Zorn ergehen über die Missetaten der Heiden
(Jes. 26 20 f.). Dann werden sie, die gesprochen haben: „wo

1) Es ist nicht notwendig, anzunehmen, daß ursprünglich etwas vor-
hergegangen ist, worin Zion und seine Feindin mit Namen genannt waren
(gegen DUHM); vielmehr ist ein solcher Anfang ohne Namen ein prophe-
tischer Einschlag, vgl. Ps. Sal. 1 und S. 159 f.

- und von 'Tyrus'¹⁾ her bis zum Strome hin,
vom Meer zum Meer, und 'vom'²⁾ Gebirg zum Gebirg.
13. Doch die Erde wird zur Wüste [4 + 4
wegen ihrer Bewohner, ob der Frucht ihrer Taten! 3 + 3

Wiederum ist zunächst die Gattung des Stückes zu bestimmen. Daß es eine andere ist als im Vorhergehenden, leuchtet sofort ein, sobald man überhaupt beginnt, auf diese Dinge zu achten. Das zeigt sich vor allem darin, daß Zion darin nicht mehr selber spricht, sondern angeredet wird: „deine Mauern“, „sie kommen zu dir“. Auch die Grundstimmung ist verschieden: zwar beide Male wird von der seligen Zukunft gesprochen, aber dort im Tone sehnächtigen Wünschens, hier jedoch wird sie verkündet, geweissagt. Und ein Zeichen dafür, daß etwas Neues einsetzt, ist auch das veränderte Versmaß (SELLIN); bisher überwiegende Fünfer, jetzt Doppeldreier, je einmal zu einem Siebener und einem Achter erweitert. Daß diese neue Gattung eine Weissagung, ein prophetisches Orakel, ist, hat schon EWALD gesehen. Prophetisch ist der Inhalt: die Weissagung, daß einst Jerusalems zerstörte Mauern wieder gebaut werden sollen (Jes. 60¹⁰, Ps. 51²⁰ 102¹⁴ ff. 147²), daß die Stadt dann ein Mittelpunkt der ganzen Welt sein wird: von überallher kehren ihre verlorenen Kinder heim (Ez. 34¹³, Jes. 11¹⁵ f., Micha 2¹² f. 4⁶⁸ f., Amos 9⁹, Sach. 10⁸ ff., Jes. 27¹², Ps. 68²³ 106⁴⁷ 147²), und alle Heiden suchen den Sitz des höchsten Gottes auf (Jes. 2² f. 60³ ff., Sach. 14¹⁶, Ps. 102²³), die ganze Erde aber versinkt in Wüstenei, vgl. Sach. 14¹⁷ ff. Prophetisch ist auch der Zusatz, daß diese herrliche Zeit bereits vor der Tür steht: diese Hoffnung haben die Propheten die Jahrhunderte hindurch unerschütterlich verkündet. Und prophetisch ist der geheimnisvolle Ton, der hier durchklingt; „die Rede“ — so sagt EWALD mit Recht — „bewegt sich in halben Winken und abgebrochenen Worten“: eine neue Person tritt hier redend auf; aber es wird nicht ausdrücklich gesagt, wer so spricht;

1) צֹרַר vgl. LXX, Peš., SELLIN und GUTHE.

2) מִן הַבֵּרֶךְ vgl. LXX, Vulg., WELLHAUSEN, NOWACK u. a.

es wird ein Weib angeredet, aber es bleibt im dunkeln, wer es ist. Nur raten dürfen wir, daß es Jahves Worte an Zion sind¹⁾. Diese eigentümliche Klangfarbe beherrscht das ganze Stück:

- 5 „Der Tag, deine Mauer zu bauen,
jener Tag, es drängt die Zeit.“

- Das setzt ganz eigentümlich-gewaltsam ein, wie wenn von diesem Mauerbau schon vorher geredet worden wäre; welcher merkwürdiger Anfang! Und welche „Zeit“ ist gemeint?
- 10 Wir ahnen: „die für diesen Tag von Jahve fest bestimmte Zeit“; gesagt wird es nicht. Und ebenso wenig hören wir ausdrücklich, wer dann zu Zion kommen wird; das Orakel begnügt sich, zu sagen: „sie kommen“. Diese, offenbar absichtliche Dunkelheit entspricht der Redeweise der Propheten²⁾,
- 15 die ihre Offenbarungen in tief geheimen Stunden der Ver-zückung empfangen haben, und die es für unziemlich gehalten haben würden, Gottes Geheimnisse am hellen Lichte des Tages zu entweihen, vgl. meine „Einleitungen“ zu HANS SCHMIDT'S „Großen Propheten“, 2. Aufl., S. XLVIff. Hier
- 20 aber erklingt dieser Ton in einer eigentümlichen Mischung mit demjenigen des Jubels; eine herrliche Zukunft ist es, die Zion bevorsteht! Die jauchzende Verkündigung eines wundervollen kommenden Tages, der aber noch gehüllt ist in den Dämmererschleier des Geheimnisses, das ist die Sprache der
- 25 Heilspropheten, die wir von Deuterojesaja her so gut kennen, vgl. ebenda S. XLVIIIff. Und so werden hier mit überschwenglichen Worten die fernen Enden der Erde aufgezählt, aus denen man nach Zion pilgern wird: „von Assur her bis nach Ägypten hin (Sach. 10 10), von Tyrus her bis zum Strome
- 30 hin,“ und schließlich in voller Entzückung „vom Meer zum Meer, und vom Gebirg zum Gebirg“ (vgl. Sach. 9 10, Ps. 72 8)!

Nun fragt sich, ob dies prophetische Stück mit dem vorhergehenden irgendwie zusammenhängt oder einfach ein neues

1) So schon NOWACK 1897, der freilich jetzt nach dem Vorgang von SIEVERS und GUTHE die Anrede in die erste Person umsetzt.

2) Es ist also auch kein Satz ausgefallen, der das Subjekt zu יְהוָה enthalten hätte, gegen WELLHAUSEN.

Gedicht ist; für die letztere Annahme SELLIN. Aber eine solche Frage läßt sich aus dem Texte allein und nach eigenem Ermessen überhaupt nicht beantworten, sondern wir müssen vorher untersuchen, ob eine solche Verbindung von Volksklagepsalm und Orakel sonst vorkommt. Die Antwort habe ich ebenda S. LVIII ff. und ausführlichst in der „*Einleitung in die Psalmen*“ § 4, 14 zu geben versucht. Wir erfahren aus vielen Stellen des Alten Testaments, daß es Brauch war, am Klagefeste das Orakel Jahves einzuholen, Jud. 20^{23. 26} ff. Josua klagt und fleht vor Jahve bei Israels Niederlage und empfängt dann dessen Antwort, Josua 7⁷ ff. In der Chronik veranstaltet der König bei Kriegsnot ein Fasten und spricht selber das Klagegebet, worauf ihm die göttliche Hilfe verkündet wird, 2 Chron. 20³ ff. Dem Gebete des Hiskia erwidert Jahves Orakel durch Jesaia, Jes. 37¹⁴ ff. 21 ff. Bei dem durch Jojaqim angeordneten Volksfasten hat Jeremia durch Baruch Jahves Worte vorlesen lassen, Jer. 36. Joel führt das Volksklagelied an, das die Priester am Fasttage bei der Heuschreckennot anstimmen sollten, Joel 2¹⁷, und erzählt unmittelbar darauf von den gnädigen Verheißungen, die Jahve daraufhin gesprochen hat, 2¹⁸ ff. Habakuk stimmt Israels Klage in seiner schweren Not an und erzählt danach, wie er ein Trostorakel von Jahve erhalten hat, 1¹² ff. 2¹ ff. Wir dürfen uns also vorstellen, daß es in Israel Sitte war, daß, wenn das Volksklagegedicht verklungen war, die Stimme des Priesters oder sonst eines Gottesmannes sich erhob, um dem demütigen Volke Jahves Antwort zu geben. Ähnlich im Babylonischen und Ägyptischen, wo zu dem Klagegedichte des Königs gelegentlich das Orakel des Gottes hinzutritt, vgl. ZIMMERN, *Babylonische Hymnen und Gebete*, S. 8, II, S. 20 f., ERMAN, *Ägypten*, S. 525 f. Die Propheten haben diesen Brauch ihres Volkes aufgenommen und solche „Liturgien“ nachgeahmt, in denen zuerst die Klage des Volkes erschallt, dann aber die göttliche Stimme einsetzt und das Heil der Endzeit verheißt. Solche Verbindung vom Volksklagegedicht und Orakel finden wir Jes. 26^{8. 14^a. 14^b} f., 26^{16-18. 19-21}, 33^{2. 3-6}, 33^{7-9. 10-12}, 49^{14. 15} ff., 49^{24. 25} f., 59^{9. 15^a. 15^b}-20, 63^{7-64. 11. 65}, Jer. 3^{22^b-25}



4 1 f., 14 2-9. 10, 14 19-22 15 1 f., 31 18 f. 20, 51 34 f. 36 ff., Hosea 6 1-3. 4-6, 14 3 f. 5-9, Hab. 1 2-4. 5 ff., 1 12-17 2 1 ff. vgl. auch Joel 1 5-2 11 mit dem Orakel 2 12-14, 2 15-17 mit dem Orakel 2 18 ff. und Baruch 4 9-29. 30 ff. Auch im Psalter sind solche „Liturgien“

5 erhalten, vgl. Ps. 12. 60. 85. 126. Im ganzen besitzen wir an zwanzig solcher Fälle. Daß sie vielfach in ihrer Eigenart nicht erkannt worden sind, erklärt sich daraus, daß in ihnen der Wechsel der redenden Stimmen nicht ausdrücklich gekennzeichnet ist.

Ein Beispiel mag an dieser Stelle genügen: der Klage-
10 psalm des Volkes fleht in schwerer Feindesnot:

„Jahve, sei uns gnädig! Wir harren auf dich.
Sei 'unser' Arm jeden Morgen,
und unsere Hilfe in der Stunde der Not.“

Und nun antwortet das göttliche Orakel, das die Ver-
15 nichtung der feindlichen Völker ansagt:

„Vor lautem Getöse entfliehen die Völker,
vor deinem Toben¹⁾ zerstieben die Heiden“ usw., Jes. 33 2 f.

Nun ist noch zu untersuchen, ob im Micha-Schluß Klagelied und Orakel dem Sinne nach zusammengehören. Beide haben
20 ihren inneren Zusammenhang zunächst darin, daß sie gleichermaßen von Zion handeln. Das Klagelied schildert, wie Zion ausspäht, ob die Nacht nicht bald hin ist, ob nicht schon der Tag anbricht, wo Jahve sich seiner erbarmt, wie es zugleich demütig die Streiche der göttlichen Rute hinnimmt, und wie es auch
25 unter dem höhnischen Lachen seiner Feindin nicht verzagt. Ein solches Zion ist wohl bereitet, das Orakel zu vernehmen, das seinen Glauben bejaht. Und so ergeht nunmehr eben an dies Zion die Botschaft: du hast recht getan, auf Jahve zu hoffen! Es wird dir geschehen, wie du geglaubt hast! Jetzt noch in
30 Schanden, eine zerstörte und menschenleere Stadt, erstehst du dann als wohlerbaute Feste, als ein volkreicher Mittelpunkt der ganzen Welt! Und über deine Feinde, ja, über die ganze Erde, kommt mit Recht die Schande und die Verwüstung.

Beide Teile entsprechen also einander, den beiden Schalen
35 einer Muschel vergleichbar, und das Ganze ist ein gutgeord-

1) מִרְעָרָעֵךְ vgl. LXX.



netes Kunstwerk. Der Eindruck des zweiten Teils aber mit seiner göttlichen Sicherheit ist um so größer, wenn ihm der erste mit seinem menschlichen Bangen und Harren vorausgegangen ist. Und dieser Wechsel der Stimmungen ist gerade die Schönheit solcher, sonst einfacher Lieder; durch diese 5 Form der „Liturgie“ hat der Dichter die Mittel, nicht nur eine Seite der Religion der Gemeinde darzustellen, sondern ihre ganze Fülle auszubreiten. Sobald man aber diese innere Zusammengehörigkeit beider Teile erkannt hat, hat man zugleich eine Bestätigung dafür gewonnen, daß mit dem redenden 10 „Ich“ des ersten Abschnittes Zion gemeint ist.

III.

Es folgt das dritte Stück, V. 14—17.

- | | |
|--|----------|
| 14. Weide dein Volk mit dem Stabe, | |
| die Schafe deines Erbes, | 3 + 2 15 |
| 'Die' einsam im Dickicht 'weilen' ¹⁾ , | |
| mitten im Garten! | 3 + 2 |
| 15. Mögen sie Baśan und Gilead beweiden, | |
| wie einst in der Vorzeit! | 3 + 2 |
| Wie einst, da du zogst aus 'I' ²⁾ Ägypten, | 20 |
| 'laß' ³⁾ Wunder uns schauen! | 3 + 2 |
| 16. Das sollen die Heiden schaun und verzweifeln | |
| an all ihrer Macht! | 3 + 2 |
| Sie sollen die Hand auf den Mund legen, | |
| ihre Ohren taub werden! | 3 + 2 25 |
| 17. Sie sollen Staub lecken wie die Schlangen, | |
| wie, die am Boden kriechen! | 3 + 2 |
| Aus ihren Kerkern ⁴⁾ mögen sie zittern 'IV' ⁵⁾ | |
| und vor dir sich fürchten! | 3 + 2 |

1) LXX, Vulg. שֹׁכֵן, WELLHAUSEN, STADE u. a.

2) אֶרֶץ des Verses wegen zu streichen, vgl. LXX, NOWACK, MARTI u. a.

3) הִרְאֵנִי WELLHAUSEN, NOWACK u. a.

4) Das bedeutet מִסְכְּרֵי מִסְכְּרָא ebenso wie מִסְכְּרָא.

5) „Jahve, unserm Gott, entgegen beben“ ist dem Versmaß nach Auffüllung; dafür spricht auch, daß hier von Jahve plötzlich in dritter Person gesprochen wird.

Die Verse sind wie im ersten Stück Doppelfünfer; es wechselt also dem Vorhergehenden gegenüber das Versmaß und kehrt zu dem des ersten Abschnitts zurück. Ein ähnliches Verhältnis besteht zwischen beiden Teilen dem Sinne nach:

5 nach der hohen Stimmung, die sich soeben ausgesprochen hat, setzt dieses Stück wieder in der Tiefe ein und beginnt mit einer flehenden Bitte: „weide dein Volk mit dem Stabe!“ Aber es läuft parallel mit dem ersten, das ja auch menschliche Hoffnungen und Wünsche ausdrückt.

10 Deutlicher sehen wir, wenn wir wiederum zunächst nach der Gattung fragen. Das Stück redet Jahve an: „weide dein Volk mit deinem Stabe, die Schafe deines Erbteils“ 14: es ist also ein „Gebet“, vgl. *„Einleitung in die Psalmen“* § 4, 4. Es spricht darin ein „Wir“: „laß uns Wunder schauen“ 15: 15 diese „Wir“ nennen sich selber „dein Volk“, „die Schafe deines Erbteils“ 14; es handelt sich also um ein Gebet Israels. Sein Inhalt sind Bitten, Wünsche und (in der Näherbestimmung 14^b ausgesprochene oder im Hintergrund stehende) Klagen: demnach sehen wir hier ein „Volksklagelied“ vor uns. 20 Die Gattung der Volksklagelieder, die wir bereits im vorhergehenden erwähnt haben¹⁾, ist uns aus den Psalmen genau bekannt, vgl. Ps. 44. 74. 79. 80. 83, Threni 5 u. a.; es ist diejenige Gattung, die bei den großen Volksklagefesten in schweren öffentlichen Nöten aufgeführt worden ist, und ein solches haben 25 wir uns also auch hier als die Gelegenheit des Gesanges vorzustellen. Wir dürfen uns auch nicht wundern, einem Volksklageliede bei den Propheten zu begegnen; haben diese doch diese Gattung auch sonst aufgenommen und sich so zum Munde ihres leidenden Volkes gemacht, vgl. Jes. 59⁹⁻¹⁵ 63¹¹⁻¹²—64¹¹, 30 Jer. 3^{22b-25} 14^{2-9.19-22}, Hosea 6¹⁻³ 14^{3f.} u. a.

Danach verstehen wir nun die Einzelheiten. Mit flehender Bitte beginnt das Gebet: „weide dein Volk mit deinem Stabe, die Schafe deines Erbteils“ 14^a. Solche Bitten haben den Zweck, Jahves Herz zu treffen; sie werden daher 35 in einer Form ausgesprochen, die diese Absicht, wie man hofft,

1) S. 155 ff. 158.

nicht verfehlen kann. So wird es Jahve immer wieder vorgehalten, daß es sich um seine eigene Sache handelt: darum die auch hier vorkommenden Worte: „dein Volk“, „die Schafe deines Erbteils“; ähnlich auch sonst in den Volksklagepsalmen: „dein Volk“ Ps. 83⁴ 94⁵, „dein Erbteil“ 79¹ 5 94⁵, „der Stamm deines Erbteils“ 74², „die Schafe deiner Weide“ 74¹ usw., vgl. meine „*Einleitung in die Psalmen*“ § 4, 9. Kann Jahve, Israels Gott, sein eigen Volk, kann er, „Israels Hirte“ (Ps. 80²), die eigenen Schafe vergessen? Und mit besonders geistreicher Wendung wird hier gebetet, er möge sie mit seinem, mit dem eigenen Stabe weiden — der vorausgesetzte Gegensatz ist, daß Jahves Herde gegenwärtig von fremden Hirten schlecht geweidet wird. „Jahve, andere Herren als du herrschen über uns“, heißt es in einem anderen prophetischen Volksklageliede, Jes. 26¹³. Stehe auf, 15 Jahve, nimm den Hirtenstab selber in die Hand und überlasse nicht deine Herde den Fremden! — Die folgenden Worte „die einsam im Dickicht weilen — mitten im Garten“ 14^b enthalten eine kurze, zwischen die Bitten und Wünsche eingeschobene Klage; sie malen es aus, wie traurig es Jahves 20 Herde unter den schlechten Hirten geht: sie müssen allein im Gestrüpp, in der Wildnis (יִצְרָ) ihre dürftige Nahrung suchen, und ringsumher ist der schöne Garten, in den man sie nicht hineinläßt; derselbe Gegensatz von „Wildnis“ und „Fruchtgarten“ (בְּרִמָּל) Jes. 29¹⁷, 32¹⁵. Auch mit solcher bitterer 25 Klage versucht man, Jahves Mitleid für sich zu gewinnen. Ohne Bild ist gemeint, daß es den Juden unter der Fremdherrschaft und auf ihrem verödeten und kaum wieder bebauten Lande herzlich schlecht geht. — Es folgt 14^c, die Bitte fortsetzend, ein Wunsch. Solche „Wünsche“, schon im ersten Stück 10 und 30 wieder im folgenden 16f., unterscheiden sich von der eigentlichen „Bitte“ dadurch, daß sie nicht im Imperativ, sondern im Jussiv sprechen, vgl. „*Einleitung in die Psalmen*“ § 4, 8. „Mögen sie Bašan und Gilead beweiden wie in den Tagen der Vorzeit“! Mit Wehmut hört das damalige Judentum von den 35 schönen Ländern, die sein Volk vormals besessen hat. Daß hier gerade Bašan und Gilead genannt werden (vgl. Sach. 10¹⁰,

Jer. 50¹⁹), erklärt sich daraus, daß das vorhergehende Bild nachwirkt: es sind herrliche Weideländer. Zugleich fließt ein anderer Gedanke mit ein. Die Propheten hatten vorausgesetzt, daß das Urzeitige einstmals wiederkommen soll: das
⁵ war ein Schema gewesen, in dem sich manche ihrer Gedanken bewegt hatten. Daher die Hoffnung Israels, auf jene erste Erlösung aus Ägypten solle dereinst eine zweite, ihr ähnliche folgen. So erklärt sich der Wunsch: mögen Bašan und Gilead, die einst ihr Eigentum gewesen sind, wieder ihr Weideland
¹⁰ werden! Und so kann sich die Bitte daran schließen 15: laß noch einmal die Wunder geschehen, die du einst durch Moses' Hand beim Auszug aus Ägypten getan hast! „Erneuere die Zeichen, wiederhole die Wunder!“ Jes. Sir. 33 6. Die Volksklagelieder erinnern gern an die schöne Vergangenheit, in der
¹⁵ Jahve stets geholfen hat, insbesondere an den Auszug und die Eroberung Kanaans, Ps. 44 2-4 74 2 80 9-12, Jes. 63 11-14 u. a., vgl. meine „*Einleitung in die Psalmen*“ § 4, 10. Ursprünglich mag solche Erwähnung ein „Analogie-Zauber“ gewesen sein: die Nennung der alten Ereignisse sollte die alte Kraft
²⁰ wachrufen; in unseren Texten hat sie den höheren Zweck, den Gott an seine eigene Macht zu erinnern und die Zuversicht der Betenden zu stärken. — Im folgenden 16 f. steigt der Ton in die Höhe; immer kühner wagt sich der Wunsch hervor: „das sollen die Heiden schauen und verzweifeln an all ihrer
²⁵ Macht“! Auch sonst pflegt die Bitte der Volksklagelieder in dem Gedanken einzumünden, aus der Erhörung des Gebetes möge alle Welt Jahves Größe erkennen, so daß alle Heiden beschämt werden. „Schwinge deine Hand gegen das fremde Volk, damit man deine Macht erkenne! Damit sie
³⁰ erkennen, wie wir es erkannt, daß kein Gott ist außer dir!“ Jes. Sir. 33 3. 5. „Du wollest hören deiner Knechte Gebet nach deiner Huld gegen dein Volk, damit die Enden der Erde erkennen, daß du der ewige Gott bist“, Jes. Sir. 33 22. „Für ewig seien sie beschämt und verscheucht, in Schanden und
³⁵ Verderben 'zumal', daß sie erkennen, daß du 'III' allein der Höchste über aller Welt“! Ps. 83 18 f. Vgl. „*Einleitung in die Psalmen*“ § 4, 11. — So heißt es auch im folgenden

in lauter gehäuften Wünschen: vor Angst über Jahves gewaltige Taten mögen sie Sprache und Gehör verlieren, 16^c! Sie mögen, zum Zeichen, daß sie schweigen wollen, die Hand auf den Mund legen, Hiob 21⁵ 29⁹ 40⁴, Jud. 18¹⁹ vgl. auch Jes. 52¹⁵. Das ungeheure Getöse der himmlischen Erscheinung⁵ (Jes. 38³) möge ihre Ohren übertäuben! — Es war Sitte, den Fuß des Siegers und Gebieters zu küssen; am ägyptischen Hofe galt es sogar als eine ganz unerhörte Gnade, wenn der König einen seiner Großen seinen Fuß und nicht die Erde vor sich küssen ließ, vgl. ERMAN, *Ägypten*, S. 109. So hören¹⁰ wir auch hier, daß die Heiden den Staub küssen, ja, mit stärkster Übertreibung, wie sie die Leidenschaftlichkeit hebräischer Dichtung liebt, daß sie ihn lecken müssen, Jes. 49²³ (Ps. 72⁹), nicht anders als die Schlangen, denen der Volksglaube Staub als Nahrung zutraute, Gen. 3¹⁴. — Und immer¹⁵ mehr schwellen die Wünsche an. Der Dichter stellt sich zum Schluß, wie es auch die Propheten gerne tun (vgl. „*Einleitungen*“ zu HANS SCHMIDT, *Große Propheten*, 2. Aufl., S. LI f.), den letzten Zustand vor Augen: die gegenwärtigen heidnischen Machthaber sind dann besiegt und gefangen und zittern aus²⁰ ihren Kerkern hervor dem Blutgericht Jahves entgegen! Ein ähnliches Wort am Schluß der Beschreibung einer Welteroberung in einem Königsdanklied, Ps. 18⁴⁶.

Das Gesamturteil über das Stück muß also lauten, daß es ein Volksklagelied ist, das aber mit prophetischem²⁵ Geist erfüllt ist: die Rettung aus der gegenwärtigen Not, worum es betet, ist zugleich die Erfüllung der Verheißungen, die die Propheten verkündet haben. Von den Formen des Klageliedes weicht das Stück nur insofern ab, als es im Anfang die sonst unumgängliche Anrufung Jahves im Vokativ nicht³⁰ enthält; auch über diesem, sonst ganz deutlichen Gebet liegt also, wie über dem ersten, — echt prophetisch — zunächst der Schatten eines Geheimnisses.

IV.

Zuletzt das vierte Stück 18—10:

18. „Wer ist ein Gott wie ‘er’¹⁾, der die Sünde verzeiht,
die Schuld vergibt dem Rest seines Erbes²⁾. 4 + 4
5 Er hält den Zorn nicht für ewig fest,
sondern Gnade gefällt ihm. 3 + 3
19. Er wird sich unser wieder erbarmen,
unsere Schulden ‘abwaschen’³⁾; 2 + 2
‘wird’⁴⁾ in Meerestiefen werfen
10 all ‘unsere’⁵⁾ Sünden. 3 + 2
20. Du wirst Jakob Treue erweisen
und Abraham Gnade, 3 + 2
wie⁶⁾ du unsern Vätern geschworen
in den Tagen der Urzeit“. 3 + 2

15 Die beiden letzten Strophen bestehen aus Fünfern, denen nur einmal (19^a) ein Vierer beigemischt ist. Davon hebt sich die Anfangsstrophe ab, die in kräftigem Einsatz mit einem Achter beginnt und in ruhigeren Doppeldreien fortfährt.

Auch der Gattungszugehörigkeit nach sind die
20 beiden Teile verschieden. Zunächst welcher Gattung gehören die Worte an: „Wer ist ein Gott wie ‘er’, der die Sünde verzeiht“ usw. 18? Wir sind auch hier imstande, mit aller Sicherheit zu antworten. Der Satz hat die Form einer rhetorischen Frage; derartige Fragen aber sind für den
25 Hymnus bezeichnend⁷⁾. Einige besonders ähnliche Beispiele

1) In 18 und 19^b sind die Personen verwechselt, vgl. unten; in 18 muß es קְמוּחָה heißen.

2) „Dem Rest seines Erbes“ kann nicht Zusatz sein, gegen MARTI, DUHM u. a., da es sich ja gerade um die Begnadigung Israels handelt.

3) יִכָּסֶה P. HAUPT, vgl. SELLIN; Text: „niedertreten“.

4) יִשְׁלֶךְ LXX, Peš., Vulg., Targ.

5) הַסְּאִתֵּינוּ LXX, Peš., Vulg. und einige hebräische Hss., NOWACK, MARTI u. a.

6) לִכְמוֹתָ; doch ist auch die hebräische Lesung möglich vgl. Ps. 89⁵⁰, gegen GUTHE.

7) Daß die Worte ein Hymnus sind, schon bei NOWACK 1897. Ein „Vertrauenspsalm“ ist das Stück nicht zu nennen, gegen H. SCHMIDT,

seien angeführt: „wer ist wie Jahve, unser Gott“, Ps. 113 5; „wer ist ein Gott außer Jahve, und wer ist ein Felsen neben unserem Gott“ 18 32; „wer ist ein großer Gott wie 'unser Gott'“ 77 14, vgl. auch Hiob 36 22; „wer in den Wolken ist Jahve gleich“ Ps. 89 7; oder: „wer ist wie du“ 35 10 71 19; 5 „wer ist wie du unter den Göttern, Jahve“ Ex. 15 11; „Jahve Zebaoth, wer ist wie du“ Ps. 89 9; oder „wer ist wie ich“ Jer. 49 19. Solcher hymnischen rhetorischen Fragen kann man im Alten Testament etwa fünfzig zählen; auch im Babylonischen sind sie nicht selten, vgl. „*Einleitung in die Psalmen*“ 10 § 2, 31, STUMMER, *Sumerisch-akkadische Parallelen*, S. 57 ff. Daneben gibt es, auch im Babylonischen, noch eine seltenere Form: „niemand ist heilig wie Jahve, kein Fels wie unser Gott“ 1 Sam. 2 2. Die Frageform kommt gewöhnlich in der dritten und zweiten Person vor: „wer ist wie er“ oder „wer 15 ist wie du“; im überlieferten Texte ist beides durcheinander gekommen; richtig ist hier die dritte Person, die auch in den folgenden Sätzen 18^b. 19^a steht¹). Auf die besprochene Formel folgen dann vielfach Partizipien: „Wer ist ein Gott wie ,er', der die Sünde verzeiht, die Schuld vergibt dem Rest 20 seines Erbes“. Ebendieselbe Satzform Ps. 18 32-35: „wer ist ein Gott neben Jahve, wer ein Felsen außer unserem Gott, dem Gott, der mit Kraft mich umgürtet, ---, der meine Füße den Hindinnen gleichmacht, --- der meine Hände streiten lehrt“; im hebräischen stehen an der hervorgehobenen 25 Stelle Partizipien. An derselben Stelle ebenso Partizipien Ps. 35 10 89 8 113 5 ff., Ex. 15 11, vgl. auch Dt. 33 26, 1 Reg. 8 23. Die folgende Rede geht dann weiter etwa im Relativsatz 1 Reg. 8 24 oder in Hauptsätzen Ps. 18 36 f., Ex. 15 12, die die Unvergleichlichkeit Jahves weiter ausführen; ebenso hier 30 im Micha-Schluß: „er hält den Zorn nicht für immer fest“ 18^b, „er wird sich unser wieder erbarmen“ usw. 19 f. In der letzten Strophe 20 tritt für die dritte Person, in der bisher

Große Propheten, 2. Aufl., S. 154, da solche Ausdrücke des Vertrauens nicht sowohl am Ende, sondern in der Mitte der Klagepsalmen zu stehen pflegen.

1) Diese Vermutung entspricht dem überlieferten Text besser als diejenige GUTHES, der überall die zweite Person herstellt.

von Jahve gesprochen wurde, die zweite ein: beides ist im Hymnus möglich, und auch gerade solcher Wechsel ist sonst belegt, vgl. „*Einleitung in die Psalmen*“ § 2, 24. — Auch der Inhalt entspricht dem, was wir sonst im Hymnus
 5 hören; echt hymnisch ist der Preis von Jahves Unvergleichlichkeit; Worte wie diese, „daß Jahve nicht ewiglich zürnt“, „daß er an Gnade Gefallen hat“ 18, kehren dort wieder, Ps. 103 9 33 5. Also alles in allem: Inhalt und Redeweise des Hymnus, wie sie uns auch sonst wohlbekannt sind.

10 Der Hymnus, im Alten Testament außerordentlich reichhaltig vertreten, ist ursprünglich bei den großen Jubelfesten Israels gesungen worden; seine Grundstimmung ist Begeisterung und Verehrung für den majestätischen Gott. Eben wegen seiner Beliebtheit hat er auch andere Gattungen stark be-
 15 einflußt, vgl. „*Einleitung in die Psalmen*“ § 2.

Mit kraftvoll-neuem Einsatz beginnt also jetzt eine neue Gattung, mit neuer Grundstimmung: bisher Flehen und Wünschen, jetzt ein begeistertes, großartiges Jubilieren und Frohlocken. Dieser Wechsel wird hervorgehoben durch
 20 den neuen Vers und durch die Veränderung in der Person: bisher wurde Jahve angeredet, jetzt wird über ihn gesprochen, und erst am Schluß 20 tritt die wärmere Redeweise der Anrede wieder ein. — Aber auch der innere Zusammenhang mit dem Vorhergehenden wird deutlich: worum bisher das Volk
 25 gebetet, das ist ihm jetzt Gewißheit geworden. Und so spricht es jetzt jauchzend und jubelnd seinen Glauben an die Zukunft aus: er wird sich unser wieder erbarmen und unsere Sünden reinwaschen, ja, auf ewig fortwerfen 19; du wirst in den Söhnen der Väter gedenken und des Schwures, den
 30 du ihnen geleistet hast, nicht vergessen 20¹⁾. Diese Berufung auf die Verheißungen und die Väter oft in den Volksklageliedern, Ps. 89 50, Jer. 14 21, Jes. Sir. 36 20 u. a., vgl. „*Einleitung in die Psalmen*“ § 4, 10. Auch für einen derartigen Schluß der Volksklagelieder haben wir manche Gegenstücke:

1) Ganz unmöglich ist an dieser Stelle des Ganzen eine Bitte, die DUHM in 19 hineinkorrigiert.

zuletzt, nach allem Hin und Her des Ringens im Gebete, zieht die Gewißheit in das Herz der Gemeinde, und sie erhebt sich zu dem Glauben: „er wird unsere Feinde niedertreten“, Ps. 60¹⁴; „du wirst dich auf ewig des Geschlechtes Jakob erbarmen und es nicht verstoßen; du wirst uns aufrichten zur Zeit deiner Hilfe“, Ps. Sal. 7^{8.10}; „‘das Murren’ ihres Herzens wird dein Ohr vernehmen“, Ps. 10¹⁷. Und so mag sie denn mit einem Hymnus schließen: „wir wollen dir ewig danken, deinen Ruhm verkündigen für und für“ 79¹³. Außerordentlich viele Parallelen haben wir dazu in den „Klagepsalmen des Einzelnen“, die mit solcher Gewißheit der Erhörung und mit einem Danklied oder Hymnus zu schließen pflegen, vgl. „*Einleitung in die Psalmen*“ § 2, 56. Den Hymnus, den der Micha-Schluß in V. 18 enthält, dürfen wir vergleichen mit den „eschatologischen Hymnen“, die die Heilspropheten, vor allem Deuterjesaia, aufjauchzend in der Gewißheit kommender Erlösung, anzustimmen pflegen, vgl. „*Einleitung in die Psalmen*“ § 2, 51.

V.

Blicken wir nun auf das Ergebnis zurück. Von den vier untersuchten Stücken gehören zunächst je zwei zusammen:

- A. { I. Ein Klagelied Zions, beantwortet
- II. durch ein göttliches Orakel.
- B. { III. Ein Klagelied Israels, fortgesetzt
- IV. durch einen Hymnus in der Gewißheit künftigen Heils.

Nun fragt sich, ob die beiden Hauptabschnitte A. B., auf die wir so kommen, zufällig nebeneinander geraten sind, oder ob sie nach der Absicht des Künstlers eine umfassende Einheit bilden.

Wiederum ist zunächst zu untersuchen, ob wir für solche Kompositionen, die denselben Weg zweimal gehen, sonst im Alten Testament Gegenstücke besitzen. Die Antwort ist, daß dies bei den israelitischen Dichtern gerade die beliebteste Art

der Anordnung gewesen ist¹⁾. Zweimal singt der heilige Chor Jahves Tempeltore an, und zweimal geben sie ihm Antwort, Ps. 24 7 f. 9 f. Zweimal fährt der Hymnus, beidemal mit einer Einführung beginnend, jubelnd in die Höhe, 95 1 ff. 6 f., 96 1 ff. 7 ff.,
 5 98 1 f. 4 ff., 100 1 ff. 4 ff., 148 1 ff. 7 ff., 149 1 ff. 5 ff.; dieser neue Ansatz steht gar dreimal Ps. 66 1 ff. 5 ff. 8 ff., 145 1 ff. 4 ff. 10 ff., 147 1 ff. 7 ff. 12 ff. Zweimal schildert das große Königsdanklied Dank und Rettung des Herrschers, 18 2 ff. 32 ff. Und auch das
 10 Danklied des einzelnen Privatmanns redet zweimal von der Not seines Herzens, seiner Erlösung und seinem Danken, 116 1 ff. 10 ff. Besonders ist es in den „Klageliedern des Einzelnen“ üblich gewesen, den ganzen Weg von der Klage und Bitte zur Gewißheit der Erhörung und dem schließlichen Hymnus zweimal emporzusteigen, vgl. Ps. 31 2 ff. 10 ff., 35 1 ff. 11 ff., 86 1 ff. 14 ff.,
 15 102 2 ff. 24 ff. Bekannt, weil durch den Kehrreim hervorgehoben, ist es, daß in Ps. 42 f. dies Auf- und Abwogen der wechselnden Stimmungen gar dreimal geschieht. Auch in Ps. 71 1 ff. 9 ff. 17 ff. beobachtet man diese dreimaligen Neuansätze. In dem Mischgedicht Ps. 94, in dem Motive des Volks- und des privaten
 20 Klageliedes zusammenstehen, schließt gleichfalls der erste Teil in 15 auf der Höhe der Zuversicht, wonach der zweite in 16 noch einmal mit Sehnsucht und Klage beginnt. Besonders bedeutsam ist für uns in diesem Zusammenhange, daß gerade die Verbindung des Klageliedes mit dem Orakel von den Dichtern
 25 solcher „Liturgien“ gern wiederholt wird. So folgt im Babylonischen dreimal aufeinander das Gebet des Königs Assurbanipal und die tröstende Antwort seines Gottes, vgl. ZIMMERN, *Babylonische Hymnen und Gebete*, II. Auswahl, S. 20 f. Zu vergleichen ist Ps. 121, ein Zwiegespräch zwischen Betendem
 30 und Priester, dessen erster Teil 1 f. 3 f. zaghafter Frage und schüchternem Wunsch zweimal eine getroste Antwort gibt²⁾. In Jes. 33 2. 3-6 wird ein kurzes Volksklagelied durch ein ausführlicheres Orakel beantwortet; dann aber 7-9 erhebt sich die Klage noch einmal, um jetzt unter einem gewaltigen Jahve-

1) Vgl. BAUMGARTNER, *Beiträge zur alttest. Wissensch.*, Karl Budde überreicht, S. 18.

2) Vgl. die Erklärung in meinem Psalmenkommentar.

Wort 10 ff. endgültig zu verstummen. Ähnlich ist das Verhältnis zwischen den Stücken Jes. 26 8-14^a, 14^b. 15; 16-18, 19-21; Habakuk 1 2-4, 5-11; 12-17, 21 ff.; Joel 1 5-2 11, 12-14; 15-17, 18-27. Demnach ist gerade die Form der Anordnung, daß im ganzen vier Stücke herauskommen, von denen das erste dem dritten, 5 das zweite dem vierten verwandt ist, während der Hauptabschnitt nach dem zweiten erfolgt, außerordentlich häufig. Wir können uns diese Art der Komposition durch die Figur

/ /
/ /

anschaulich machen. Die Sitte, solche Wiederholungen anzubringen, stammt sicherlich aus dem Gottesdienst, wo sie 10 ursprünglich die Kraft des heiligen Wortes verstärken sollten (vgl. PFISTER, *Kultus*, Sp. 2155 in PAULY²-KROLL, *Real-Enzyklop. der klass. Altertumswissenschaft*) und später als Mittel benutzt werden, das Wichtige mit starker Betonung hervorzuheben, vgl. Ps. 24 7 ff. Dann aber haben die frommen 15 Künstler sie aufgenommen, um dadurch ihre Wirkungen hervorzubringen. Dabei war natürlich die künstlerische Aufgabe, im zweiten Teil den ersten abzuwandeln und zugleich zu überbieten, vgl. dazu etwa Jes. 33 und Ps. 116.

Nach diesem allem ist die Möglichkeit ins Auge zu fassen, 20 daß auch der Micha-Schluß einen solchen kunstvollen Aufbau enthält.

So haben wir weiter zu fragen, ob die in den verschiedenen Stücken zerstreut auftretenden Einzelheiten so zusammenpassen, daß das Ganze überhaupt als Einheit zu denken ist. — 25 Stellen wir zunächst zusammen, welche geschichtliche Lage darin vorausgesetzt wird.

Zion und seine Bürger leiden schwer unter unerträglichen Verhältnissen: die Stadt spärlich bewohnt und ohne Mauern 11 f., das Land schlecht bebaut, eine wahre „Wildnis“ 14, die fremden 30 Hirten drangsaliieren das Volk 14. Der traurige Fall, den Zion vor Zeiten erlebt hat, ist noch nicht verschmerzt 8; Israel nur noch ein „Rest“ der besseren Vergangenheit 18. Draußen aber sind Juden weithin über die ganze Welt zerstreut: „von

Assur her 'bis nach' Ägypten hin und von 'Tyros' her bis zum Strom" 12, und überall ist das Judentum mit den Bevölkerungen verfeindet: es klagt über die Bosheit der „Bewohner der Erde“ 13. Man kann es sich nicht verhehlen: noch immer liegt Jahves
 5 grimmiger Zorn über seinem Erbe 9. Zion ist in tiefer Schmach und muß „in Finsternis sitzen“ 8; die böse Feindin aber, die Tochter Edom, hat allen Grund, schadenfroh zu triumphieren 8.
 — Alles das gibt ein durchaus einheitliches Bild.

Aber auch Zions Glaube, wie ihn die Propheten ver-
 10 kündigt und am Leben erhalten haben, ist noch vorhanden. Jahve kann doch seinen Zorn nicht ewig bewahren; ist er doch ein Gott, der an Gnade Gefallen hat 18. Er wird Zions Gebete nicht für immer überhören und seine gegenwärtige Bußfertigkeit, seine Ergebung und sein gläubiges Harren nicht
 15 übersehen 8f. Vor allem kann er die Gnade und Treue, die er einst den Vätern Jakob und Abraham feierlich zugeschworen hat, nicht vergessen 20. Der gerechte Gott wird die Bosheit der ganzen Welt nicht ohne Gericht hingehen lassen 13. Der Gott, der auf Ehre hält, vermag es nicht, seinen guten Namen
 20 den bösen Mäulern zu überlassen 10. Der Gott, der sein Volk schützt, muß seine Herde mit dem eigenen Stabe weiden 14. Er muß es anerkennen, daß Zion, wie sehr es gegen ihn gesündigt, doch den Heiden gegenüber Recht hat: einst wird er die gerechte Sache der Unterdrückten führen 9. Diese
 25 vielen Beweggründe für Jahves zukünftiges Handeln, an die das Gedicht anspielt, stimmen wohl zusammen und zeigen, wie eifrig man sich bemüht hat, den Glauben fest zu verankern. Die Summe von dem allem aber ist im ersten Satz gegeben: Zion wartet zuversichtlich auf einen neuen Tag und späht,
 30 ob sich seine Vorzeichen noch nicht zeigen wollen 7.

Und nun das Zukunftsbild, das dem Glauben vor-
 schwebt. Einst kommt eine große Wandelung für Zion und die ganze Welt. Jahve tritt auf, und vor ihm werden alle Reiche der Erde zu schanden 16. Die Heiden, einst die stolzen
 35 Beherrscher der Welt, müssen den Staub zu seinen Füßen küssen; aus den Kerkern, in die man sie wirft, werden sie voller Angst des Urteils harren 17. Die ganze Erde wird eine

Wüstenei 13. So wird die Hoffart der Heiden zu schanden 16 und ihr Frevel gerächt 13. Vor allem aber dies hochmütige Edom wird jämmerlich gedemütigt und wie Gassenkot zertreten 10. Während all dies Furchtbare über die heidnische Welt ergeht, wird Israel erlöst und Zion verklärt. Die Wunder des Auszugs geschehen aufs neue 15. Zion ersteht mit seinen Mauern in alter Herrlichkeit, als eine Stätte, dahin Juden und Heiden pilgern 12. Jahve selber ergreift den Hirtenstab über seine Herde und weidet sie in den längst verlorenen, dann aber wieder gewonnenen Gebieten von Bašan und Gilead 14. 10
 Aller Zorn ist vergessen 18, alle Sünden in Meerestiefen geworfen 19! Und das Schönste von allem ist: der Tag, da dies geschehen soll, ist nahe: „es drängt die Zeit“ 11!

Man sieht, daß auch dies Bild von Israels Glauben und Hoffen sehr wohl als eine Einheit verstanden werden kann. 15
 — Man wird das Gedicht nach diesem allem etwa in die Zeit des Tritojesaja setzen, vgl. zuerst GIESEBRECHT, *Beiträge zur Jesaiakritik*, S. 217. Die Behauptung, es gehöre der makkabäischen Zeit an (MARTI, P. HAUPT, NOWACK³⁾), ist unbegründet.

Nun fragt sich zum Schluß, ob sich die beiden Hauptgruppen A. B., in denen sich die religiösen Stimmungen und Gedanken in verschiedener Weise aussprechen, so zueinander verhalten, daß sie sich als eine kunstvoll zusammengesetzte Einheit darstellen. Wäre das der Fall, dann müßte die zweite Gruppe (B.) die erste (A.) zugleich abwandeln und überbieten¹⁾. 25
 Nun wiederholt das dritte Stück im ganzen die Motive des ersten: beides sind Klagelieder, aber es gibt insofern etwas Neues, als es deutlicher redet: dort tritt Zion selber in einer nicht sofort durchsichtigen Personifikation auf, hier das Volk als ein „Wir“; und leidenschaftlicher setzt es ein mit seiner fliehenden Bitte, während das erste, ruhiger und stiller, von Jahve nur in dritter Person redet. Auch der Inhalt ist umfangreicher: dort wird nur Edom Schmach und Verderben angewünscht, hier aber der ganzen Welt. — Ähnlich ist das Verhältnis des zweiten und vierten Teils. Zwar der Form 35

1) Vgl. S. 173.

nach sind sie deutlich verschieden: dort ein Gotteswort, hier Hymnus und Gewißheit, aber dem Inhalt nach gehören sie doch zusammen: in beiden die Sicherheit kommenden Heils. Und auch hier eine Überbietung: auf Grund von Orakeln, wie die Gemeinde hier eines empfängt, stimmt sie den Jubelhymnus an und ist ihrer Zukunft gewiß; und mit wenigen dunkeln Worten redet das Orakel, aber in breiter Ausführung und mit voller Deutlichkeit das letzte Stück. — Daß aber ein Hymnus das Ganze schließt, hat in anderen „Liturgien“ und „Mischgedichten“ Gegenstücke, vgl. Ps. 12 7-9 115 16-18 118 28 f., Dt. 33 26-29: es ist so, wie bei unseren Kantaten gern ein gewaltiges Halleluja mit seinen jauchzenden Harmonien den majestätischen Abschluß bildet.

Demnach haben wir anzunehmen, daß wir hier allerdings eine kunstvoll zusammengesetzte Einheit vor uns haben. Das Gedicht ist von verschiedenen Stimmen an einem der Trauertage Jerusalems als eine „Liturgie“ aufgeführt worden.

So kann man denn auch nur dann die ganze Kraft und Tiefe einer solchen Komposition nachempfinden, wenn man sie sich in lebendiger Anschauung aufgeführt vorstellt. Freilich ist es uns nur möglich, davon ein schwaches Abbild zu gewinnen; ist uns doch die Musik des alten Israel unwiederbringlich verloren. Dennoch dürfen wir uns vorstellen, wie im ersten Hauptteil zwei Soli, die künstlerisch gebildeten Sängern anvertraut waren, erklingen sind, während der zweite vom Chor ausgeführt wurde. Daß es solche Soli im Kultus Israels gegeben hat, entnehmen wir vor allem den Einführungen der Hymnen, und aus den Hymnen wissen wir auch, daß man durch den Wechsel von Solo und Chor besondere Wirkungen zu erzielen wußte, vgl. „*Einleitung in die Psalmen*“ § 2, 44. Auch die besondere Art der Stücke hat man gewiß auszudrücken versucht: da ward zuerst in tiefen Tönen verhaltener Leidenschaft Zions schmerzenvolles Harren laut, bis die geheimnisvoll-feierliche Stimme des Gottes tröstend antwortete; dann aber kam die Sehnsucht der Menschen noch einmal zu ihrem Rechte: brausend scholl das Chorlied betend und wünschend zum Himmel empor, bis zum Schluß der Jubel-

hymnus alles Leid der Gegenwart weit übertönte. Erst bei solcher Wiederherstellung gewinnt man einen Eindruck davon, was Gedichte dieser Art einst für jüdische Herzen bedeutet haben mögen. Wie flossen die Tränen beim Klageliede, und wie richtete sich der Glaube getröstet empor, wenn er die Botschaft des Heiles vernahm!

Der alte EWALD hat das Verhältnis der vier Stücke bereits richtig bestimmt. Den neueren Erklärern ist die ganze Auffassung so gut wie unbekannt gewesen. Da sie die organische Erklärungsart nicht kannten, haben sie es mit allerlei mechanischen versucht. Sie haben richtig bemerkt, daß der Text nicht ohne weiteres ein einfaches Ganze sei, und sind in ihrer Weise dagegen eingeschritten. An dem schönen und im ganzen sehr gut erhaltenen Wechsel verschiedener Metren, an der Mannigfaltigkeit der redenden und angeredeten Personen, auch hier und da an der Verschiedenartigkeit der behandelten Gedanken hat man Anstoß genommen und durch Streichungen, Umstellungen, ja, manchmal geradezu durch Umordnungen Ordnung schaffen wollen. Dies alles freilich in sehr verschiedenen Maße. Am auffallendsten sind die Textänderungen wohl bei SIEVERS und GUTHE, die das ganze Gedicht zu Fünfern umschreiben möchten und in dem „Orakel“ 11 f. sowie im „Hymnus“ 18 die Personen umsetzen. Ebenso zahlreich sind die Änderungen bei P. HAUPT, der in 7—13 alles in Doppeldreier, in 14—20 alles in Fünfer verwandelt. Vor- sichtiger ist NOWACK³, besonders bei Anerkennung metrischer Gründe; noch viel zurückhaltender SELLIN. STADE, ZAW. XXIII, 1903, S. 168 hat 18^b. 19^a entfernen, und MARTI, dem NOWACK³ folgte, hat diese Zeilen hinter 13 einsetzen wollen; SELLIN hat ihnen richtig entgegengehalten, daß man 18^a ebensowenig von 18^b trennen kann wie 19^a von 19^b. Andere Vorschläge bei SIEVERS. Trotz aller dieser Mittel ist man nicht dazu gekommen, aus dem ganzen Gedicht eine Einheit herzustellen, sondern hat sich mit der Vermutung begnügt, daß hier zwei oder drei verschiedene Lieder zufällig zusammengeschrieben worden seien: MARTI und NOWACK³ unterscheiden I 7—13. 18^b. 19^a, II 14—18^a. 19^b. 20; DUHM und SELLIN: I 8—10, II 11—13,

Zeitschr. f. Semitistik. Bd. II.

12

III 14—20; GUTHE und HANS SCHMIDT (*Große Propheten*², S. 154) nach SIEVERS: I 7—13, II 14—17, III 18—20; P. HAUPT: I 1—13, II 14—20.

Die literaturgeschichtliche Forschung aber, so hoffen wir
 5 gezeigt zu haben, weist einen Weg, auf dem sich das Ganze
 als eine umfassende einheitliche Komposition darstellt. Und
 so mag sie für die Zukunft auch anderswo bei den literar-
 kritischen Untersuchungen mithelfen können.

Verschiedenes.

Von Mark Lidzbarski.

Ein mißverständenes aramäisches Sprichwort. 'Abōdah zūrah babli, f. 26 a wird folgende Geschichte erzählt. R. Manasse ging nach Bē-Thōrtā. Da begegneten ihm Diebe. Sie fragten ihn: „Wohin gehst du?“ Er erwiderte ihnen: „Nach Pumbedithā“. Als er nach Bē-Thōrtā kam, trennte⁵ er sich von ihnen. Da sagten sie zu ihm: „Du bist der Schüler des Schwindlers Jehuda?“ Darauf sagte er zu ihnen: „Ihr kennt ihn? — Es sei der Wille (Gottes), daß jene Menschen (die Diebe) in seinem Banne seien“. Sie gingen dann 22 Jahre auf Diebstahl aus, ohne Glück zu haben. Als sie das sahen,¹⁰ kamen sie alle und ließen sich den Bann lösen. Unter ihnen war ein גירדנא, der nicht kam, um seinen Bann lösen zu lassen, da fraß ihn der Löwe. Das ist es was die Leute sagen: dem גירדנא, der kein טיין ist, fällt ab ein Jahr von seinen Jahren.

Dieser Spruch ist viel erörtert. Ich verweise nur auf¹⁵ FRANZ DELITZSCH, *Jüdisches Handwerkerleben zur Zeit Jesu*², p. 45; S. KRAUSS, *Talmudische Archäologie* I, p. 560, n. 273; M. LEWIN, *Aramäische Sprichwörter und Volkssprüche* (Dissertation phil., Erlangen 1895), p. 35. Der Text des Spruches wird abweichend überliefert. Die wahrscheinlichste Lesung²⁰ ist: גירדנא דלא טיין שתא בצירא משניה. Er wird gewöhnlich übersetzt: Wenn ein Weber nicht bescheiden ist, fällt ihm ab ein Jahr von seinen Jahren. Aber soweit ich sehe, findet sich גירדנא nirgends im Sinne „Weber“. Dies ist גרדי, גרדנא, d. h. γέρδος. Hingegen gehört גרדנא zu גרד²⁵ und bedeutet „Kahlkopf“, siehe auch weiterhin. — טיין findet sich im rabbinischen Schrifttum nur an dieser Stelle. Es steht jedoch mehrmals in den mandäischen Schriften, und es muß

hier nach dem Zusammenhange einen Sinn haben, der das Gegenteil von dem ist, was für **טיין** in dem Sprichworte angenommen wird. Im *Asfar Malwāšē* (Cod. Peterm. Berol. I, 155), p. 4, 5 steht **האויא ומסאסקלא וטיזאנא** **שאפירא**,
 5 da muß also **טיזאנא** einen ähnlichen Sinn haben, wie „schöner, eleganter Mann“. P. 18, 1 steht **האויא וטיזאנא** neben „er wird Rede und Macht haben“. P. 25, 4 heißt es: **טיזאנא והאריפא** „er wird ein **טיזאנא** und heftig sein und wird von der **טיזאנאותא** und der Fülle herab-
 10 stürzen“. Man hat wohl **האריפא** zu lesen und so aufzufassen. Liest man **האריפא**, so könnte man die Stelle übersetzen: „er wird ein rasch vergehender **טיזאנא** sein“. An diesen Stellen steht **טיזאנא**, **טיזאנאותא** nicht gerade in üblem Sinne, wohl aber an der ältesten mandäischen Stelle, an der es vorkommt.
 15 *Ginzā R*, p. 215, 18f. werden unter den Dingen, von denen man sich fernhalten soll, genannt: **טיזאנאותא** und **זאניותא** und **בלילותא** und **וראבות רהא** „Hurerei, Verderbtheit, und Hochmut“. Es bedeutet da also etwa „Hochfahrenheit“. FRAENKEL sucht *Z. Ass.* XX (1906—1907), p. 447 für die *Ginzā*- und die Talmud-
 20 stelle einen einheitlichen Sinn herzustellen und schlägt vor, entweder hier **לא** zu streichen oder dort **טיזאנאותא** **לא** zu lesen. Tatsächlich ist an beiden Stellen der Text in Ordnung, nur liegt ein Mißverständnis seitens der neueren Ausleger vor, lediglich weil sie Raschi's Glosse zur Stelle falsch verstanden
 25 haben. Raschi glossiert die Worte **טיין דלא גירדנא** richtig: „**עניו סתם גרדן אין לו בשת פנים**“, bescheiden, schlechthin ist der **גרדן** unverschämt“. Man nahm nun an, daß das Wort **עניו** sich auf **טיין** bezieht, während es in Wirklichkeit, wie es auch dasteht, **טיין** **לא** glossiert. Im Orient gilt der Kahlkopf und
 30 damit zusammenhängend der Grindkopf für besonders gerissen und schlaue, der trotz seiner verachteten Stellung es zu Reichtum und Macht bringt. Dies kommt im Märchen, im Lustspiel und im Sprichwort zum Ausdruck, siehe PRYM und SOCIN, *Der neu-aramäische Dialekt des Tūr-'Abdīn* II, p. 379 zu 40, 1.
 35 Bei den Juden im östlichen Europa gilt der Grindkopf (Parech) für besonders eingebildet und hochfahrend. Parech hat geradezu die Bedeutung von Snob angenommen. **גרדנא** hat auch,

obwohl es eigentlich „Kahlkopf“ bedeutet, den Sinn „Grindkopf“ erhalten. In *Ketubōth Babli*, f. 60 b paßt für בני גירדני die Bedeutung „kahle Kinder“ nicht. Das fühlte auch Raschi, und er schlägt mit Recht dafür den Sinn בעל גרב vor. Das Sprichwort ist also zu übersetzen: Einem Grindkopf, der nicht unverschämt ist, fällt ab ein Jahr von seinen Jahren. Der Spruch wird als Beleg für die Frechheit der Grindköpfe angeführt und braucht sich, da er eine fest überlieferte Form hat, nicht in allen Punkten mit dem Inhalte der vorausgegangenen Geschichte zu decken. Nimmt man an, daß in dieser Geschichte der Grindkopf deshalb nicht kam, weil er sich seines Aussehens schämte, so würde der Spruch vollends passen.

Man darf im Allgemeinen annehmen, daß ein mandäischer Text besser überliefert ist als ein talmudischer, da die mandäischen Handschriften in der Heimat der Werke entstanden sind, daher wird die Lesung טיזאנא mit *z* richtiger sein als טיזאן mit *ai*. Dieses טיזאנא gehört wohl zu טיזא „Podex“. Wie dieser sich aus den anderen Körperteilen hervordrängt und doch nur ein *ṭiz* ist, so auch der טיזאנא. Aber immerhin könnte טיזן dialektisch sein. MACLEAN verzeichnet im *Dictionary of the Dialects of Vernacular Syriac*, p. 111 a *ṭiz* und *ṭizā*.

Zu Sure 7, v. 44—46. — Dort heißt es: Zwischen ihnen beiden (den Insassen des Paradieses und den Insassen der Hölle) ist eine Scheidewand, und auf الأعراف stehen Männer, die alle an ihrem Merkmal erkennen. Sie rufen den Insassen des Paradieses zu „Heil euch!“, und sie können dahin nicht eintreten, so sehr sie es auch wünschen. Und wenn ihr Blick sich nach den Insassen der Hölle hin wendet, sagen sie: „Herr! Tue uns nicht mit dem freylerischen Volk da zusammen“. Die Insassen von الأعراف rufen (den) Männern zu, die sie an ihrem Merkmal erkennen, und sprechen: „Nicht nützte euch euer Ansammeln (von Gut) und eure Hoffart“. — الأعراف findet sich im Koran nur an dieser Stelle, und nach dem Zusammenhange ist es ein hochgelegener Ort zwischen Paradies und Hölle, von dem aus man in beide hineinblicken kann. Unklar

ist, und auch die muslimischen Ausleger gehen hierin auseinander, ob die أعراف Teile des حجاب oder etwas für sich, dem حجاب entsprechendes, sind. Die Ausleger bringen auch beides mit dem باب سورته Sur. 57, 13 in Verbindung. Natürlich wissen sie im Ganzen nicht mehr als sich aus dem Koran ergibt und die Bedeutung des Wortes an sich besagt. عرف ist eine aus ihrer Umgebung herausragende Stelle, die deshalb leicht kenntlich ist: der Kamm auf dem Kopfe des Hahnes, die Mähne des Rosses, die hochgehende Woge auf dem Meere, ein hochgelegener Ort oder Sandhügel. Solche hochgelegene Stellen sollen sich zwischen Paradies und Hölle befinden, sie sollen ein Mittelding zwischen beiden sein und ein Aufenthalt für Leute, die ins Paradies nicht hineinkönnen und in die Hölle nicht hineinwollen. Daß Muhammed, der gerade in eschatologischen Dingen von den älteren Religionen abhängt, hier nichts Eigenes geschaffen hat, ist selbstverständlich. Aber man hat vergeblich versucht, الأعراف aus den anderen Eschatologien zu erklären, siehe zuletzt HOROVITZ, *Das koranische Paradies* (Scripta Universitatis atque Bibliothecae Hierosolymitanarum), Jerusalem 1923, p. 5, 8. Die Existenz eines Mitteldinges zwischen Paradies und Hölle lehrt auch das Judentum, das Christentum und der Parsismus, aber es fehlt dort ein Ausdruck, der auch nur entfernt dem Sinne nach أعراف entspräche. Für eschatologische Vorstellungen Mohammeds kommen natürlich auch die Šābier in Betracht, und in der Tat läßt sich bei den Mandäern Entsprechendes nachweisen. Der Sitz der Seligen ist für sie der Lichtort (אתאר נהור) oder Mšunnē Kušā, vgl. BRANDT, *Mandäische Religion*, p. 60, 154; *Johannesb.*, p. XVIII. Die Stätte ewiger Verdammnis ist das verzehrende oder lodernde Feuer (נהור אכלא oder נהור דאקדא), d. h. النار. Ein Mittelding, eine Art Purgatorium, sind die مانتارאתا, die Wachthäuser, die Warten, an denen die Frommen vorbeikommen, in denen die Sünder ihre Strafen abbüßen müssen. Die Strafen sind z. T. recht hart und der Art wie sie sonst der Hölle zugewiesen werden,

aber die Hölle selber ist es nicht, dieses ist das „Feuer“ النار. „Warten“ werden sie genannt, weil sie Sitz der Dämonen sind, die das Mittelreich zwischen Diesseits und Jenseits bewachen. Siehe die genauen Ausführungen BRANDT's, *Jahrbücher für protestantische Theologie* XVIII (1892), p. 408 ff. 5 Hier ist also der Ausdruck „Warten, Auslugstellen“ begründet, während man bei der koranischen Schilderung nicht einsieht, warum die „Mittleren“ sich an erhöhten Stellen aufhalten. Nur damit sie ins Paradies wie in die Hölle hineinblicken, kann doch nicht der Zweck sein. Mohammed oder schon einer 10 der arabischen Sucher vor ihm hörte von den „Warten“ und legte sie sich in seiner Art aus. Die Wiedergabe durch أعراف ist auch gar nicht übel. مناظر würde etymologisch besser entsprechen, aber religiöse Ausdrücke werden bei der Entlehnung selten buchstäblich wiedergegeben. 15

Zu diesem Bande, p. 12f. — PRAETORIUS sucht an dieser Stelle die Schlußformel der langen punischen Inschrift aus Terranova Pausania zu erklären. Er verwertet eine von CHABOT in *Journ. Asiat.* 1916, Bd. 7, p. 79 gegebene Transkription (auch im Separatband *Punica*, Paris 1918, p. 3). 20 Aber CHABOT hat das in GUIDI's Mitteilung, *Notizie degli Scavi* 1911, p. 240 gegebene gute Faksimile der Inschrift, auf dem auch die Zeichen der Schlußformel deutlich zu erkennen sind, nicht nachgeprüft. Ich konnte auch die Originalphotographie und einen Abklatsch benutzen, und die richtige Lesung 25 ist *Ephemeris* III, p. 281 gegeben. Der Stein hat sicher פַּעֲמַת בְּרַבִּם, so mit Worttrennung. Man kann über den Wert von PRAETORIUS' Ergänzung verschieden denken, aber wenn sie dazu noch auf einer Lesung beruht, die nicht dasteht, so ist sie natürlich aufzugeben. Hoffentlich gelingt es PRAE- 30 TORIUS' Scharfsinn, für das wirklich Dastehende eine befriedigende Erklärung zu finden.

Die Quellen von Jāqūt's *Iršād*.

Von G. Bergsträßer.

ZDMG. 1911, 797 ff. hatte ich in der Form einer Anzeige der ersten drei Bände von D. S. MARGOLIOUTH's Ausgabe des biographischen Wörterbuches von Jāqūt einen Überblick über die Quellenverhältnisse des Werkes zu geben versucht. Wenn
5 ich im Folgenden diesen Versuch, die Anzeigenform aufgebend, in etwas erweiterter Gestalt fortsetze, so erfülle ich damit zunächst einen Wunsch I. GOLDZIEHER's¹⁾; es ist mir schmerz-
lich, die kleine Arbeit nur dem Andenken des verehrten Alt-
meisters widmen zu können. Vielleicht erweist sich die Zu-
10 sammenstellung auch sonst als ein brauchbares Hilfsmittel bei der Benützung des *Iršād*; zugleich darf sie wohl als be-
scheidener Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte gelten. — Die z. T. recht mühevollen Identifizierungen, Zuweisungen und
Abgrenzungen ausdrücklich zu begründen, war der Raumer-
15 sparnis wegen nur in einzelnen Fällen möglich. Auch mußte ich mir wieder versagen, die Quellen des *Iršād* zu denen des
geographischen Wörterbuches in Beziehung zu setzen²⁾. — Die Anordnung ist im großen Ganzen die der Anzeige, auf
die ich von Fall zu Fall verwiesen habe, um eine Wieder-
20 holung der dort gegebenen Belege aus den ersten Bänden³⁾ zu vermeiden. Innerhalb der nach sachlichen Gesichtspunkten gebildeten Gruppen habe ich nach Möglichkeit ungefähr

1) JRAS. 1912, 813. 1914, 181, vgl. AMEDROZ ebenda 1913, 736.

2) F. J. HEER, *Die historischen und geographischen Quellen in Jāqūt's Geographischem Wörterbuch* 1898 kann nur teilweise als Grundlage einer solchen Arbeit dienen, da die biographischen Quellen nur zum Teil, die so wichtigen philologisch-literarischen gar nicht berücksichtigt sind.

3) Zu denen hier einige Ergänzungen geboten werden.

chronologisch geordnet. Angaben, die, nur äußerlich an ein angeführtes Werk oder einen Autor anknüpfend, diese Ordnung durchbrechen, sind durch kleinere Schrift gekennzeichnet. — Da man wohl nicht mehr hoffen darf, daß weitere Bruchstücke des *Iršād* aufgefunden werden, habe ich diese Quellenstudien⁵ durch ein Register der Verfasser abgeschlossen, das gleichzeitig dem großen Index zum *Iršād* vorarbeiten soll.¹⁾

Bibliographie:

1 (oben 797, 18). Muḥ. b. Ishāq an-Nadīm²⁾, *Al-fihrist* (BROCKELMANN I, 147, verf. 377, kurze Biographie VI 408)¹⁰ V 13, 5. 221, 7. VI 402, 6; fast stets ohne Titel: V 56, 4, 66, 2. 9. 77, 14. 112, 6. 14. 113, 14. 148, 1. 181, 8. 195, 10. 230, 1. 311, 2. 312, 1. 329, 2. 375, 13. 376, 4. 432, 13. 435, 9. 440, 10. VI 14, 16. 47, 8. 48, 14. 75, 15. 103, 4. 153, 8. 166, 1. 196, 20. 198, 18. 199, 8. 204, 7. 208, 14. 209, 14. 213, 7. 221, 6. 269, 2.¹⁵ 272, 1. 277, 16. 278, 15. 279, 6. 12. 17. 301, 4. 314, 10. 398, 17. 420, 12. 474, 1. 475, 18. 476, 13. 482, 5. 483, 7. 489, 9. 494, 15. 495, 18. 496, 18. 501, 2 (einzelnes wohl indirekt); außerdem weist der Herausgeber die Herübernahme einer Biographie ohne Quellenangabe VI 478 und einer nur durch *qāl* ohne²⁰ Namen eingeführten Bemerkung VI 480, 4 aus dem *Fihrist* nach. Nach V 221, 7 und VI 197, 10 scheint Jāqūt auch dieses Buch im Autograph benutzt oder wenigstens gelegentlich eingesehen zu haben.

2. Nachträge zum *Fihrist* von al-Wazīr al-Kāmil a. l-Qāsim²⁵ al-Ḥus. b. 'Alī al-Maḡribī (gest. 418) VI 197, 9 (*fī kitāb al-fihrist alladhī tammamah* ..). 467, 17 (*zijādāt*); kaum ein selbständiges Buch, sondern eine etwas erweiterte Neuauflage des *Fihrist*. Auch die I 381, 19. V 7, 4 von demselben Autor übernommenen

1) Ich beschränke mich wieder in der Hauptsache auf die direkten Quellen, d. h. auf Bücher, die Jāqūt selbst eingesehen hat. Anderes ist nur gelegentlich in besonderen Fällen vermerkt.

2) Das auch in diesen beiden Bänden bisweilen vorkommende an-Nadīm (V 13, 12. 221, 7. VI 467, 18) statt b. an-Nadīm ist doch vielleicht ungenaue Ausdrucksweise des Verfassers; vgl. z. B. das Schwanken zwischen al-Ḥarīrī und dem richtigeren b. al-Ḥ. in der Biographie VI 167, u. ä. ö.

fawā'id und die titellosen Zitate I 235, 7. 313, 20 (*bi-ḥaṭṭ*..) werden diesem Buch entstammen.

Allgemeine Personengeschichte, Traditionarierkunde :

- 3 (oben 798, 2). Muḥ. b. Sufjān (Ša'bān) b. bint al-Farjābī.
- 5 4. al-Ḥākim a. 'Abdallāh al-Ḥus. b. Muḥ. b. al-Ḥus. al-Kutubī al-Harawī, *K. al-wafajāt* VI 298, 3.
- 5 a. Iṣḥāq Ibr. b. Sa'īd al-Ḥabbāl al-Miṣrī, *K. al-wafajāt* V 421, 11; ohne Titel III 149, 16¹⁾. VI 328, 4²⁾.
6. a. 'Abdallāh Ġaiṭ b. 'Alī aṣ-Šūrī al-Ḥāfiẓ, I 246, 12.
- 10 II 116, 1. 401, 13 (Geburtsjahre).
7. Jahjā b. Ma'īn (gest. 233), II 347, 13. VI 221, 3 (wenn direkt).

8. al-Ḥāfiẓ al-Qādī a. Ja'lā al-Ḥalil b. 'Abdallāh b. Aḥmad al-Ḥalilī (Br. I 362, gest. 446), *K. al-irṣād fī ṭabaqāt al-bilād* 15 V 79, 10 oder *fī ma'rifat 'ulamā' al-ḥadīṭ* VI 135, 18³⁾ und ohne Titel V 268, 1.

9. Muḥ. b. Ḥaijān, *Ta'rīḥ at-tiqāt* VI 140, 14.

10. a. Muḥ. Hibatallāh b. Aḥmad al-Akfānī, Zweite Fortsetzung zum *K. wafajāt an-naḡala* des a. Sul. Muḥ. b. 'Abdallāh 20 al-Ḥāfiẓ, ohne Titel I 241, 17. II 88, 13. V 225, 13 = 226, 2⁴⁾; fraglich, ob aus diesem Werk, II 410, 18. — Fortsetzung:

11. a. l-Ḥasan 'Alī b. al-Faḍl (so!) al-Maqdisī V 274, 12.

12. a. l-Faḍl Muḥ. b. Ṭāhir al-Maqdisī bek. als b. al-Qaisarānī (WÜSTENFELD 224, gest. 507), I 252, 9. 255, 18. 25 II 411, 14—412, 17. V 293, 16. 436, 11. VI 342, 9.

13. al-Amīr a. Naṣr 'Alī b. Hibatallāh b. Mākūlā al-Ġlī al-Ḥāfiẓ (Br. I 354, gest. um 480, Biographie V 435), *K. al-ikmāl fī l-mu'talif wa-l-muḥṭalif (fī 'ilm ar-rigāl)*, als benutzt erwähnt II 104, 10⁵⁾ und daraus wohl die titellosen 30 Zitate V 105, 7 (al-Amīr a. Naṣr) und VI 523, 8.

1) Hier b. Ibr. statt Ibr.

2) Außerdem II 411, 14. V 436, 11 als Quelle von b. Ṭāhir (Nr. 12).

3) Hier b. Muḥ. statt b. Aḥmad.

4) Die hier aus b. al-Akfānī entnommene Jahreszahl 500 liegt später als die von Hadschi Qalfa angegebene untere Zeitgrenze von b. al-Akfānī's Werk, 485.

5) Hier b. Mākūlā.

14. al-Qāḍī a. Bakr Muḥ. b. 'Umar al-Gi'ābī (gest. 344),
K. *al-mawālī* V 63, 10.¹⁾

Literaten-, Grammatiker-Biographien u. ä.

a) die von Jāqūt selbst in der Vorrede genannten Sammlungen:

15 (oben 798, 5). Muḥ. b. 'Abdalmalik at-Ta'riḥī, *Aḥbār* ⁵
an-naḥwījīn, ohne Titel VI 85, 8—(?)88, 6. 91, 20. 92, 18.
95, 10. 100, 8. 101, 14.

16 (oben 798, 6). a. Muḥ. 'Abdallāh b. Ga'far b. Durustawaih b. al-Marzubān al-Fasawī (Br. I 112, gest. 347) ist in den beiden neuen Bänden so oft sicher Gewährsmann von al-¹⁰ Marzubānī (Nr. 17) (V 108, 14. 186, 19. 190, 11. VI 104, 9, und schon II 425, 18), daß man die eventuell auch anders deutbaren Zitate II 232, 15. 426, 4. V 111, 3. 190, 1. 197, 20. VI 200, 6. 218, 16 ebenso auffassen muß; an den wenigen Stellen, an denen nicht vorher al-Marzubānī genannt ist ¹⁵ (II 233, 19. 234, 7. 366, 3. VI 481, 2), wird man dann indirektes Zitat in der Form eines direkten annehmen. Es scheint also, daß Jāqūt, obwohl er ibn Durustawaih unter seinen Vorgängern nennt, sein Buch nicht direkt benützt hat.

17 (oben 798, 8). a. 'Ubaidallāh²⁾ Muḥ. b. 'Imrān al-Marzu-²⁰ bānī, (Wüstr. 146, gest. um 380), *Al-muḡtabis* V 220, 15; wie sich die zahlreichen titellosen Zitate — V 13, 15. 108, 9 (Var. al-Gi'ābī). 14—111, 20. 114, 1. 185, 15. 186, 18—193, 13. 194, 5. 198, 5—200, 8. 221, 13(?). 222, 19—224, 2. 229, 14. 230, 3. 318, 11. 14. 395, 5 (indirekt). 428, 5—432, 6. 466, 3. VI 48, 9. ²⁵ 56, 3(?)—8. 57, 1—58, 14. 17—66, 6. 78, 13(?)—80, 14. 81, 2. 90, 19. 93, 19—(?)95, 10. 95, 16—(?)99, 20³⁾. 101, 4. 104, 9—110, 11. 117, 13(?)—(?)122, 10. 19. 123, 2—124, 8. 141, 10. 199, 17(?)—(?)202, 20³⁾. 218, 13—220, 15. 268, 9. 271, 3. 273, 10.

1) Auch V 108, 9 nennt die eine Handschrift al-Gi'ābī; da aber die Quelle des fraglichen Autors aṣ-Ṣūlī (Nr. 99) ist, ist mit der anderen Hs. al-Marzubānī zu lesen.

2) Die Kunja lautet VI 58, 17. 248, 9 a. 'Abdallah, I 4, 7. 310, 14. II 354, 15. VI 283, 13. 484, 12 a. 'Ubaidallāh; vgl. auch oben 799, Anm. 2.

3) Über das Ende einer Biographie hinweggreifend. Jāqūt hat offenbar Biographien, deren Grundstock er aus der gleichen Quelle ent-

283, 13. 316, 1. 399, 3(?)—401, 11. 471, 19. 473, 8. 474, 4. 479, 3. 482, 13(?). 16. 484, 1. 486, 19—489, 1 — auf *Muqtabis* und *Mu'gam* (s. u. Nr. 32) verteilen, ist schwer zu entscheiden. Die meisten, insbesondere die ausführlicheren, scheinen dem
 5 *Muqtabis* anzugehören, den Jāqūt als eine Hauptgrundlage seiner Arbeit verwendet hat. Den Isnad, der ihn mit al-Marzubānī verbindet, führt er VI 119, 9 an. Vgl. weiter Nr. 99.

18. Von demselben Verfasser: *Ar-rijād* V 328, 15.

19 (oben 798, 14). a. Bakr Muḥ. b. (al-) Ḥasan az-Zubaidī
 10 al-Īsbīlī (Br. I 132, gest. 379), V 81, 11. 115, 3. 224, 3. 280, 20. VI 164, 14. 280, 18. 284, 12. 406, 7. 475, 3. 482, 16. Ein Vergleich zwischen den Zitaten bei Jāqūt und dem von F. KRENKOW, RSO. VIII, 107 ff. veröffentlichten Londoner Text des ersten Teiles der *Tabaqāt an-naḥwījīn*¹⁾ zeigt, daß Jāqūt
 15 nicht wie as-Sujūṭī nur diesen Auszug, sondern noch das Original vor sich gehabt hat, zugleich aber, daß der Auszug den Stoff des Originals ziemlich vollständig enthält, daß also die von KRENKOW hervorgehobene große Ungleichmäßigkeit des Umfangs der einzelnen Artikel im Londoner Text wohl schon
 20 aus dem Original stammt. Aus dem Fehlen zweier von Jāqūt I 376 und VI 284 unter Verweis auf az-Zubaidī behandelte, 301 bzw. 349 gestorbener ägyptischer Grammatiker im Londoner Text geht hervor, daß dieser schon mitten in der Behandlung der ägyptischen Grammatiker abbricht. — Von den
 25 Zitaten Jāqūt VI 164—5 und 475 findet sich in den entsprechenden Nummern 129 und 128 überhaupt keine Spur;

nahm, zunächst nebeneinandergestellt und nur gelegentlich dann aus anderer Quelle entnommene dazwischen eingeschoben. Grenzen waren diesem Verfahren natürlich durch die alphabetische Anordnung gezogen, aber auch nur ziemlich weite, da diese Anordnung überhaupt nur je die ersten beiden Namen berücksichtigt und davon noch häufig, und z. T. beträchtlich, abweicht. — Aus dem geschilderten Verfahren Jāqūt's erklärt es sich, daß die Zitate aus seinen wichtigeren Quellen sich auf sein Werk sehr ungleichmäßig verteilen, sich in manchen Gegenden häufen und dazwischen wieder auf weite Strecken ganz fehlen.

1) Jāqūt I 161 = *Tabaqāt* Nr. 81, 312 = Nr. 83, 315 = Nr. 111, 382 = Nr. 158, II 63 = Nr. 163, 72 = Nr. 165, 144 = Nr. 78, 360 = Nr. 157, 380-7 = Nr. 34, 396 = Nr. 134, V 81 = Nr. 115, 115 = Nr. 167, 224 = Nr. 46, 280 = Nr. 55, VI 280 = Nr. 60, 406 = Nr. 166.

vielleicht entstammen diese Zitate, worauf auch der abweichende Ton hindeuten könnte, einer anderen Schrift az-Zubaidī's. Das Zitat VI 482 steht mit den Angaben az-Zubaidī's in Widerspruch; es liegt wohl ein Versehen Jāqūt's vor.

20 (oben 798, 17). al-Qāḍī a. l-Maḥāsin al-Mufaḍḍal b. Muḥ. b. Miṣ'ar al-Mağribī, VI 327, 16. 5

21 (oben 798, 18). a. l-Ḥasan 'Alī b. Faḍḍāl al-Mağāšī'ī.

22 (oben 798, 20). al-Kamāl 'Abdarraḥmān b. Muḥ. b. al-Anbārī (Br. I 281, gest. 577).

b) andere:

23 (oben 798, 28). a. ṭ-Taijib 'Abdalwāhid b. 'Alī al-Luğawī (Wüst. 125, gest. 350/1), *Marātib an-naḥwījīn* V 193, 20. 299, 7—300, 7. VI 91, 11. 110, 11. 162, 16—(?) 164, 14. 215, 10. 281, 4. 482, 1. 484, 14 und ohne Titel VI 82, 13(?)—85, 8. 101, 1. 134, 10. 223, 5. 10

24. a. Maṣṣūr Muḥ. b. Aḥm. al-Azhari al-Luğawī (Br. I 129, gest. 370, Biographie VI 297), *At-tahḍīb* (das nach VI 465, 1 in Wirklichkeit auf seinen Lehrer al-Mundirī [Nr. 55] zurückgeht) (Autograph) V 263, 7. VI 140, 13, und insbesondere die (jetzt von K. V. ZETTERSTÉEN in MO. XIV 1 ff. veröffentlichte) historische Vorrede V 56, 6. VI 222, 6. 299, 2 (in der Biographie). 465, 4 (und dazu 10. 15). 486, 2 sowie titellos I 118, 12. II 65, 5¹). VI 55, 18. 140, 12. 222, 8. 20

25. VI 486, 13 wird ein Ausspruch al-Azhari's auf Autorität von a. Darr 'Abdallāh b. Aḥmad al-Harawī angeführt, der S. 485, 19 als Gewährsmann des al-Ḥaṭīb al-Bağḍādī (Nr. 177) erscheint. 25

26. a. l-Faḍl Aḥmad b. Muḥ. al-Maidānī an-Naisābūrī (Br. I 289, gest. 518, Biographie II 107), *fi ḥuṭbat K. as-sāmī fi l-asāmī* (Wörterbuch) V 103, 3.

27 (oben 798, 29). Maḥmūd b. a. l-Ma'ālī al-Ḥawārī. 30

28. a. l-Faṭḥ Maṣṣūr b. al-Muqaddir al-Iṣbahānī an-Naḥwī al-Mu'tazilī (vgl. oben 806 Anm. 4), V 3, 3. 5, 11, an dieser Stelle mit der Quellenangabe *fi l-mu'tazila min ahl Maṣṣil*, wodurch die frühere Beobachtung, daß es sich um eine Zu-

1) Nicht, wie oben 806, Anm. 4 vermutet, zu b. a. l-Azhar (Nr. 68).

sammenstellung mu'tazilitischer Grammatiker handelt, bestätigt wird.

- 29 (oben 800, 10). a. Ga'far Muḥ. b. al-Ḥasan at-Ṭūsī (Br. I 405, gest. 459/60), *Muṣannifi l-imāmīja* V 77, 14. 81, 3.
 5 VI 317, 6 und ohne Titel V 173, 14—175, 18.

30. al-Qādī Ṣā'id b. Aḥmad al-Gaijānī min ahl al-Andalus, *Aḥbār al-ḥukamā'* V 86, 16—88, 12; ohne Titel V 84, 18. VI 82, 7.

Dichter-Biographien, Anthologien:

- 10 31. a. l-'Abbās 'Abdallāh b. al-Mu'tazz (Br. I 80, gest. 296), *K. aš-šū'arā'* VI 222, 6. 223, 10; ohne Titel I 393, 12. 394, 8.

32 (oben 799, 7). al-Marzubānī (s. oben Nr. 17), *Mu'gam aš-šū'arā'* II 131, 4. V 67, 19. 443, 18. 455, 8. VI 116, 17.
 15 142, 2. 209, 8.

33 (oben 799, 3). al-Ḥāfiẓ a. Ṭāhir Aḥmad b. Muḥ. as-Silafī (Br. I 365, gest. 576/8), *Mu'gam aš-šū'arā'*, daraus wahrscheinlich die titellosen Zitate V 38, 15. 121, 9. 226, 7. 245, 18. 415, 7. Mit ihm ist, wie sich u. a. aus einem Vergleich von
 20 V 39, 3 mit 40, 13 ergibt, identisch al-Ḥāfiẓ a. Ṭāhir Aḥmad b. Muḥ. b. Silafa al-Iṣbahānī, von dem Jāqūt V 39, 3—40, 11. 415, 18. einzelne wohl nicht dem obigen Werk entstammende Angaben anführt und dessen *Fawā'id* er in einer Kopie des Autographs benützt hat (V 36, 9—37, 12). Vgl. weiter Nr. 93.

- 25 34. a. l-Qāsim Ga'far b. Muḥ.¹⁾ b. Ḥamdān al-Mauṣilī al-Faḡīh (Biographie II 419, gest. 323), „*ṣāhib K. al-bāhir*“ (*fī aš'ār al-muḥdātīn*) I 153, 3 (so daß also nicht sicher ist, daß das Zitat diesem Buch entlehnt ist).

35 (oben 799, 9). a. l-Farag 'Alī b. al-Ḥusain al-Iṣbahānī (Br. I 146, gest. 356, Biographie V 149), *K. al-aḡānī*
 30 VI 271, 9 und ohne Titel I 394, 17. VI 404, 5—406, 5 (ohne Namen- und Titelangabe, nach Feststellung des Herausgebers, II 198, 3—223, 3).

1) I 153, 3 dafür falsch Aḥmad.

36 (oben 799, 23). al-Qādī a. 'Alī al-Muḥassin b. 'Alī b. Muḥ.¹⁾ at-Tanūḥī (Br. I 155, gest. 384, Biographie VI 251), *Niṣwār al-muḥāḍara* V 155, 16. 165, 17 (indirekt). 340, 10—(?) 345, 1. 442, 9. 445, 6. 467, 3. VI 254, 12—260, 17 (in der Biographie; alles aus *Niṣwār*?). Jāqūt benutzte ein von al-
Ḥumaidī (Nr. 196) geschriebenes Exemplar (I 74, 6, und vgl. V 165, 17). Eine Fortsetzung zum *Niṣwār* s. unten Nr. 142. 5

37. Von Demselben *K. al-farag la'd aš-šidda*, ohne Titelangabe zitiert (nach Feststellung des Herausgebers) V 345, 1—347, 1.

Von den sonstigen Zitaten ohne Titelangabe — V 114, 14. 10
168, 17—173, 9. 275, 16. 333, 4. 338, 6—339, 18. 444, 7. VI 66, 19
—69, 3. 137, 7—140, 4. 279, 19 (!). 420, 9. 485, 7. 498, 2 —
werden wohl die allermeisten aus dem *Niṣwār* stammen (vgl.
auch die Bemerkungen des Herausgebers V 339). Auch unter
einfachem at-Tanūḥī, das bisweilen die volleren Namensformen 15
wieder aufnimmt oder in ihrer Nachbarschaft auftritt, ist wohl
stets al-Muḥassin zu verstehen, der bekannteste Träger des
Namens (V 280, 20. 281, 1. 323, 11. VI 137, 3. 484, 2).

38. Ein Hauptgewährsmann von ihm ist a. l-Ḥus. 'Alī b. Hiṣām
b. 'Abdallāh al-Kātib²⁾ bek. als b. a. Qirāt I 85, 3—91, 15. II 417, 14. 20
V 114, 14. 323, 11. VI 279, 19, und sicher auch II 80, 5, wo sich ein Zitat
aus at-Tanūḥī anschließt; so wird man auch die beiden übrigen Stellen
I 314, 6. V 325, 18 (wieder aufgenommen 326, 2) als indirekte Zitate auf-
fassen müssen, zumal b. a. Qirāt als Schriftsteller nicht bekannt zu sein
scheint. 25

Nur einzelne Bemerkungen werden angeführt von a. 'Alī at-Tanūḥī's
Sohn: 25

39. a. l-Qāsim 'Alī b. al-Muḥassin at-Tanūḥī (Biographie V 301,
gest. 447): V 339, 19 (wo wohl eher der Vater gemeint). 347, 2. VI 52, 5
(von sichtlich indirekten Zitaten abgesehen).³⁾ 30

40 (oben 799, 22). a. Iṣḥāq Ibn. b. 'Alī⁴⁾ al-Ḥuṣrī (Br.
I 267, gest. 413, Biographie I 358), *K. an-nūrain* (d. h. *nūr*

1) Die falsche Reihenfolge b. Muḥ. b. 'Alī oben 799, 24 hatte ich
aus I 397, 7 (wo also zu ändern ist) übernommen.

2) Zur Namensform vgl. oben 806, Anm. 2; außer an den dort ge-
nannten Stellen ist sie, von Abkürzungen abgesehen, korrekt.

3) Er ist auch der a. l-Qāsim at-Tanūḥī I 36, 11. II 78, 20, den ich
oben 799, Anm. 6, durch den Fehler a. l-Qāsim al-Muḥassin III, 54, 18
verleitet, mit al-Muḥassin identifiziert hatte.

4) VI 502, 7 fälschlich Muḥ.

aṭ-ṭarf wa-naur az-zarf), ein Auszug aus seiner größeren poetischen Anthologie, V 18, 4. 465, 11. VI 502, 7.

41 (oben 799, 10). a. Maṣṣūr 'Abdalmalik b. Muḥ. aṭ-Ta'ālībī (Br. I 284, gest. 429), *Jatīmat ad-dahr* V 354, 12. 5 VI 501, 15 sowie ohne Titelangabe V 166, 8—168, 13. 251, 17—258, 19. 295, 5—298, 5. 329, 5—331, 18. 333, 13—337, 1. VI 252, 7. 316, 11. 317, 6. 323, 11. Fortsetzungen:

42 (oben 799, 14). a) Von Demselben *Tatimmat al-jatīma* VI 411, 18—413, 9. Fortsetzung:

10 43. a. 'Alī al-Ḥasan b. al-Muẓaffar an-Naisābūrī (Biographie III 212, gest. 442), III 213, 9 (in der Biographie) und ohne Angabe der Quelle V 98, 9.

44 (oben 799, 15). b) a. l-Ḥasan¹⁾ 'Alī b. al-Ḥasan al-Bāḥarī (Br. I 252, gest. 467, Biographie V 121), *Dumjat al-* 15 *qaṣr* V 16, 13—(?) 18, 4. 122, 7—123, 15 (in der Biographie, indirekt) und ohne Titel V 298, 7. VI 326, 12. Fortsetzungen:

45 (oben 799, 17). α) a. l-Ḥasan 'Alī b. a. l-Qāsim Zaid al-Baihaqī (Br. I 324, Biographie V 208, gest. 565), *Wiṣāḥ* 20 *ad-dumja* V 103, 4. 10. 182, 9. 213, 8 und 215, 4—218, 4 (in der Biographie). 233, 12—235, 2. VI 50, 11. 335, 11. 344, 8—345, 15 und dazu sicher das titellose Zitat V 121, 14; nach V 215, 2 hat Jāqūt das Autograph benützt. S. weiter Nr. 118.165.

46 (oben 799, 20). β) (Fortsetzung einer Fortsetzung) 'Imādaddīn (oder al-'Imād) Muḥ. b. Muḥ. b. Ḥāmid al-Kātib 25 al-Iṣfahānī (Br. I 314, gest. 597), *Ḥarīdat al-qaṣr fī šu'arā' al-'aṣr* (so V 121, 19) V 43, 8. 105, 16. 121, 15—123, 15. 214, 2. 301, 4. VI 167, 10. 343, 17 sowie ohne Titel V 72, 3. 140, 1—3 (?). 287, 17—289, 15. VI 124, 12.

47. al-Qāḍī Mu'īnaddīn Muḥ. b. Maḥmūd al-Ġaznawī 30 an-Naisābūrī, *Sirr as-surūr* II 363, 11—365, 6. V 407, 20²⁾. VI 127, 16. 308, 11—311, 10 (ohne Titel). 414, 11—416, 6 und anonym V 19, 6. 57, 8. 293, 11. VI 312, 7—314, 7.

1) So V 16, 13 und auch in der Biographie; das a. l-Ḥus. II 267, 10 ist zu ändern.

2) Hier Maḥmūd statt b. Maḥmūd.

Philologie und schöne Literatur; *Amālī*:

Ein sehr großer Teil der Zitate aus den älteren Grammatikern und Vertretern des Adab ist Jāqūt durch Vermittlung der Anthologien und der früheren Biographiensammlungen (insbesondere al-Marzubānī [Nr. 17. 30]) zugeflossen. Im Folgenden werden im allgemeinen nur solche Zitate erwähnt, bei denen einige Wahrscheinlichkeit direkter Entnahme besteht.

48. a. 'Ubaida Ma'mar b. al-Muṭannā (Br. I 103, gest. um 210), *K. al-matālib* VI 93, 4; ohne Titelangabe (direkt?) VI 82, 2.

49. a. 'Uṭmān 'Amr b. Baḥr al-Gāḥiẓ (Br. I 152, gest. 255, Biographie VI 56), *K. al-mu'allimīn* VI 163, 8—(?) 164, 14; ohne Titel (von den wohl sämtlich indirekten Zitaten in der Biographie abgesehen) VI 91, 8; doch scheinen auch diese beiden Zitate aus dem Buch des a. ṭ-Taijib al-Luḡawī (Nr. 23) herübergenommen zu sein, der an der ersten Stelle unmittelbar vorher, an der zweiten unmittelbar darauf angeführt wird.

50. a. 'Abdallāh Muḥ. b. Ziyād b. al-A'rābī (Br. I 116, gest. 231), *Naṣādir*, überliefert von seinem Schüler a. l-'Abbās Aḥmad b. Jahjā Ta'lab (Br. I 118, gest. 291), V 193, 13;

51. Derselbe in der gleichen Überlieferung aus *Muḡālasāt Ta'lab* V 194, 13. Ohne Titel I 405, 15. — Ta'lab selbst s. unten Nr. 82.

52 (oben 800, 3). a. l-'Abbās Muḥ. b. Jazīd al-Mubarrad (Br. I 108, gest. 285): wie in den Bänden V VI keine sicher direkten Zitate aus ihm vorliegen, so werden auch die oben zusammengestellten Zitate in II III wohl sämtlich indirekt sein: II 204 aus dem *K. al-ajānī* (Nr. 35), 233. III 4 aus al-Marzubānī (Nr. 17), II 381. 385 aus az-Zubaidī (Nr. 19), 389. 390 aus al-Mundirī (Nr. 55), III 148 aus a. ṭ-Taijib (Nr. 23)(?).

53. a. Sa'īd 'Abdarraḥmān b. 'Alī al-Jazdādī, *K. galā' al-marifa* V 196, 2¹)—197, 11. 294, 14 (Autograph).

54. a. Bakr Muḥ. b. Ḥalaf b. al-Marzubān (Br. I 125, 35

1) Wo zu lesen *qara'tu* für *qara'a*.

gest. 309), *K. at-tuqalā'* V 73, 14—74, 13, anschließend indirekt 74, 14—75, 17. 76, 2; und ohne Titelangabe V 455, 1¹⁾.

55 (oben 806 Anm. 4). a. l-Faḍl Muḥ. b. a. Ga'far al-Mundirī (Br. I 124, gest. 329, Biographie VI 464), *Naẓm al-gumān*²⁾ I 292, 18. V 200, 8. VI 225, 5. 16—227, 2 und anonym V 56, 13, von Jāqūt benützt in einem von al-Mundirī's Schüler al-Azhari (Nr. 24) geschriebenen Exemplar.

56. a. Ga'far Aḥmad b. Muḥ. b. an-Naḥḥās (Br. I 132, gest. 337/8, Biographie II 72), *fī kitābih* VI 417, 11.

57. a. Bakr Muḥ. b. 'Alī (al-)Mabramān (FLÜGEL, *Gramm. Schulen* 96, gest. 345), *K. fī nukat K. Sībawaih* II 171, 9; ohne Titel VI 281, 13.

58. a. l-Ḥasan³⁾ Muḥ. b. Aḥmad b. Muḥ. al-Mağribī rāwījat al-Mutanabbī' (Biographie VI 274), *K. al-intiṣār al-munabbī' 'an faḍā'il al-Mutanabbī'* III 104, 10.

59. a. l-Qāsim 'Abdallāh b. Muḥ. bek. als b. Nāqijā'⁴⁾ (gest. 485), *Mulaḥ al-mumālaha* II 162, 6. VI 142, 8.

60. a. l-Qāsim⁵⁾ 'Alī b. Ḥamza al-Baṣrī an-Naḥwī (Br. I 114, gest. 375, Biographie V 202), *K. ar-radd 'alā* (a. l-'Abbās Aḥmad b. Muḥ. bek. als) b. Wallād (Br. I 131, Biographie II 63, gest. 332) *fī l-maqṣūr wa-l-mamdūd* V 81, 18.

61. a. 'Alī al-Ḥasan b. Aḥmad b. 'Abdalğaffār al-Fasawī al-Fārisī (Br. I 113, gest. 377, Biographie III 9), *Al-masā'il al-Ḥalabīja* III 20, 15—22, 3. VI 284, 2 (an der ersten Stelle ohne Verfasser, an der zweiten ohne Titel, beide sich ergänzend), ohne Titel II 75, 16.

62 (oben 806 Anm. 3). a. Aḥmad al-Ḥasan⁶⁾ b. 'Abdallāh al-'Askarī (Br. I 126, gest. 382, Biographie III 126), *K. at-taṣḥīf*⁷⁾ V 310, 9.

63. a. l-Ḥasan 'Alī b. 'Umar ad-Dāraqūṭnī (Br. I 165, gest. 385), *fī kitāb lah ṣannafah fī s-saḥā'* VI 8, 10—9, 16; außer-

1) Hier falsch b. al-Marzubānī. 2) V 200, 8 falsch *al-qur'ān*.

3) So in der Biographie, an der anderen Stelle a. l-Ḥus.

4) So richtig II 162, 6; VI 142, 8 b. Baqija. Neben 'Abdallāh anderwärts auch 'Abdalbāqī. (Versehentlich hier eingereicht, gehört hinter Nr. 74.) 5) Var. a. Nu'aim. 6) II 372, 1 falsch Ḥus.

7) Sonst dem a. Hilāl al-'Askarī (Nr. 67) zugeschrieben.

dem ist er eine viel (und zwar meist indirekt, nur II 368, 5. VI 471, 18 in direkter Form) zitierte Autorität für Urteile über den Grad der Zuverlässigkeit von Traditionariern u. ä.

64. a. l-Faṭḥ 'Uṭmān b. Ginnī (Br. I 125, gest. 392, Biographie V 15), *An-nawādir al-mumatta'a*(?) V 74, 13— 5
(?) 77, 12; ohne Titel III 20, 3; eigenhändige Notiz III 22, 4; *igāza* für seine sämtlichen Schriften¹⁾ V 29, 7.

65. Derselbe, *K. al-ḥaṣā'iṣ* V 300, 7.

66. Kommentar zu seiner *Muqaddima*: Muḥ. b. Aḥmad bek. als b. Fūrīga an-Naḥwī, *Al-faṭḥ 'alā a. l-Faṭḥ* I 125, 16. 10

67 (oben 802, 25). a. Hilāl al-Ḥasan b. 'Abdallāh al-'Askarī (Br. I 126, gest. 395, Biographie III 135), VI 491, 11.

68. a. Bakr Muḥ. b. Aḥmad b. Mazjad bek. als b. a. l-Azhar (so Fihrist 147, vgl. oben 806 Anm. 4), *K. 'uqalā' al-magānīn* V 242, 10—244, 5; ohne Titel V 67, 1. 15

69. a. l-Ḥasan 'Alī b. Muḥ. aš-Šimšāṭī (Biographie V 375, vgl. Br. II 367), *K. an-nazḥ wa-l-ibtihāg* V 376, 9—377, 17 (in der Biographie); ohne Titel (direkt?) VI 120, 7—122, 10.

70. a. r-Raiḥān Muḥ. b. Aḥmad al-Birūnī (Br. I 475, gest. 440, Biographie VI 308), *At-ta'allul bi-igālat al-waḥm* 20
fī ma'ānī manẓūm ulī l-faḍl VI 149, 9.

71. a. l-'Alā' Aḥmad b. 'Abdallāh al-Ma'arri (Br. I 254, gest. 449, Biographie I 162), *Ar-raijās al-Muṣṭanī'i* (im Schriftenverzeichnis I 185, 18) I 74, 18.

72 (oben 803 Anm. 2). a. Ġālīb Muḥ. b. Aḥmad b. Sahl 25
an-Naḥwī al-Wāsiṭī bek. als b. Bišrān oder b. al-Ḥāla (Biographie VI 329, gest. 462), I 61, 10 (indirekt). V 226, 5 (und dasselbe indirekt 227, 2). 228, 2. 285, 1. 379, 12 (indirekt).

73. 'Abdallāh b. Muḥ. b. Sa'īd b. Sinān al-Ḥafāgī aš-Šā'ir (Br. I 256, gest. 466), *K. fī ṣ-ṣadaqa*(?) (Autograph) 30
I 177, 7.

74. a. l-Ḥasan Ṭāhir b. Aḥmad b. Bābašād an-Naḥwī (Br. I 301, gest. 469), *K. šarḥ al-gumal* von az-Zaggāgī (Nr. 88) III 10, 14.

75. a. Zak. Jahjā b. 'Alī al-Ḥaṭīb at-Tibrizī (Br. I 279, gest. 35
502), V 83, 3 (indirekt I 175, 8 und wohl auch 171, 7. 176, 15).

1) Schon veröffentlicht von O. RESCHER ZA. XXIII 7.



76 (oben 806 Anm. 4). a. Ja'lā Muḥ. b. al-Habbārīja (Br. I 252, gest. 504), *K. al-laḡā'it* VI 297, 10.

77. al-Ḥasan b. Ga'far b. 'Abdaṣṣamad b. al-Mutawakkil, *K. sur'at al-gawāb wa-mudā'abat al-aḥbāb* V 416, 2 (Autograph);
 5 ohne Titel (*bi-ḥaṭṭ* . .) II 402, 14. V 178, 10. 420, 3.

78. a. l-Qāsim Maḥmūd. b. 'Umar az-Zamaḥṣarī (Br. I 289, gest. 538), (*fī*) *ṣarḥ maqāmātih* V 411, 16.

79 (oben 807 Anm. 4). a. Muḥ. 'Abdallāh b. Aḥmad b. al-Ḥaššāb¹⁾ (Br. II 696, gest. 567), *Al-masā'il al-Iskandarī-jāt*²⁾ V 7, 6—8, 15; schriftliche Bemerkungen V 178, 1. 273, 12. 287, 4. 417, 1—420, 3. VI 229, 14. 360, 14.

Dazu die Klosterbücher:

80 (oben 802, 28). Die beiden al-Ḥālidī, a. 'Uṭmān Sa'id und a. Bakr Muḥ. b. Hāšim, bekannt als al-Ḥālidījān³⁾ (Br. I 146, gest. um 350 bezw. 380), *K. ad-daira* (?) VI 209, 15 (II 23, 10: *K. ad-dijārāt*).

81 (oben 802, 26). a. l-Ḥasan 'Alī b. Muḥ. aš-Šābuṣṭi (Br. I 523, gest. 390).

Schließlich *Amālī*:

82. Ta'lab (Nr. 50), *Amālī* VI 81, 7; ohne Titel (alles direkt?) VI 93, 12. 102, 14. 111, 17.

83 (oben 807, 3). a. l-Ḥasan Aḥmad b. Ga'far Gaḥḏa (Biographie I 383, gest. 324), *Amālī* II 41, 15 (indirekt). V 268, 13. 467, 11. 468, 16—472, 5. VI 122, 10. 213, 16—(?)
 25 215, 6; ohne Titel V 322, 8. VI 271, 4. 274, 9. 404, 1 (Z. 5 indirekt!).

84. a. 'Abdallāh Hārūn b. 'Alī b. Jaḥjā b. al-Munaggim (gest. 288), *Amālī* V 195, 7. Sein Sohn:

85 (oben 807, 5) a. l-Ḥasan 'Alī (Biographie V 440, gest. 352), *Amālī* V 460, 16—465, 10⁴⁾.

1) So der volle Name VI 229, 14.

2) So Randbemerkung; Text nur *fī ba'd kutubih*.

3) Der Text hat wieder den Singular.

4) V 464, 5 steht Hārūn statt b. Hārūn; möglicherweise ist auch mit Nr. 84 in Wirklichkeit der Sohn gemeint.

86. Dessen Sohn a. l-Faṭḥ Aḥmad (Biographie I 232) ist ein häufig, aber stets indirekt zitierter Gewährsmann.

87. a. Bakr Muḥ. b. al-Qāsim al-Anbārī (Br. I 119, gest. 327/8), *Amālī*, jedoch wohl nur indirekt II 391, 8; ohne Titel I 223, 11. II 391, 1.

88. a. l-Qāsim 'Abdarrahmān b. Ishāq az-Zaggāgī (Br. I 110, gest. 337), *Amālī* V 266, 14—267, 17; ohne Titel II 146, 14. 389, 8. V 4, 17 (alles direkt?). S. weiter oben Nr. 74.

89. a. 'Alī Ism. b. al-Qāsim al-Qālī (Br. I 132, gest. 356, Biographie II 351), *Amālī* (nach Feststellung des Herausgebers, ohne Titelangabe) VI 74, 8.

90 (oben 807, 2). a. Ishāq Ibr. b. 'Abdallāh an-Nagīramī (Biographie I 277), *Amālī* I 278, 15 (in der Biographie). II 233, 16.

91. a. l-Ḥus. Aḥmad b. Fāris (Br. I 130, gest. Ende des 4. Jahrh., Biographie II 6), *Amālī* V 80, 5, *Fawā'id* I 118, 7; ohne Titel *bi-ḥaṭṭ Badī' (az-zamān) b. 'Abdallāh al-Hamadānī fī mā qara'ah 'alā b. Fāris al-Luḡawī* V 242, 3 u. ä. I 230, 6—232, 11; ferner II 139, 13. V 351, 13—352, 15. 353, 17—354, 11 und weiter indirekt (also wohl auch schon vorher) 354, 11—355, 4.

92. a. Bakr Muḥ. b. Maṣṣūr as-Sam'ānī (Vater des berühmten Sam'ānī [Nr. 153], gest. 510), *Amālī* VI 242, 5—17.

93 (oben 807, 4). a. l-Karam Ḥamīs b. 'Alī al-Ḥūzī, *Amālī*. — (oben 807, Anm. 3). Die Fragen, die as-Silafī (Nr. 33) an ihn gerichtet hat, V 378, 7. VI 333, 9¹)—335, 1. — Schriftliche Bemerkung VI 333, 4¹).

Koranleser-Biographien:

94. al-Qāḍī a. Jūsuf 'Abdassalām al-Qazwīnī, *K. afwāḡ al-qurrā'* VI 301, 7—304, 1; ohne Titel I 171, 6.

95. a. l-Ḥus. (so!) Aḥmad b. Ga'far b. al-Munādī (so!) (gest. 333/4), II 57, 16. V 248, 11 (nach Todesjahren geordnet).

96 (oben 800, 7). a. Bakr Aḥmad b. al-Ḥus. an-Naisābūrī bek. als b. Mihrān (Br. I 190, gest. 381).

1) Hier wieder لجزی.

97 (oben 800, 9). a. l-'Alā' al-Ḥasan b. Aḥmad al-Hama-
dānī (Biographie III 26, gest. 569), V 33, 8. — Eine seiner
Quellen hier ist

98. a. 'Alī al-Ḥasan b. 'Alī al-Ahwāzī (Biographie III 152,
5 gest. 446), von dem VI 427, 3 wohl direkt zitiert wird *Al-
iqnā' fī ihdā 'ašra qirā'a*; aus demselben Buch wohl die
weiteren Zitate ohne Titel II 374, 4. V 33, 9 (indirekt). 63, 12—
65, 19. VI 206, 19—207, 19. 462, 5. Auch mit bloßem a. 'Alī
VI 454, 7 scheint er gemeint zu sein, da vorher in derselben
10 Biographie (der des Tabari) der volle Name vorkommt (vgl.
Nr. 130).

Wezīr-Biographien usw.:

99 (oben 800, 23). a. Bakr Muḥ. b. Jahjā as-Šūlī (Br.
I 143, gest. 335), *K. al-wuzarā'* V 320, 6—(?) 323, 11, dazu ohne
15 Titel I 271, 6—275, 10. V 278, 6—280, 18. 324, 3. VI 88, 12—
90, 19. 99, 15. 218, 15. 388, 3 (indirekt, aus al-Baihaqī [Nr. 121]).
403, 12. Da as-Šūlī eine Hauptquelle des von Jāqūt ausgiebig
benutzten al-Marzubānī (Nr. 17) ist (vgl. V 108, 9. 395, 5.
428, 18. VI 93, 19. 119, 11. 141, 10), besteht die Möglichkeit,
20 daß Jāqūt sämtliche Zitate (mit Ausnahme der betitelten) aus
dem Werk des al-Marzubānī entnommen hat. Dagegen haben die

100. *Aḥbār šu'arā' Miṣr* (wohl Teiltitel) dem Jāqūt sogar im
Autograph vorgelegen (V 454, 3). Vgl. weiter Nr. 133.

101 (oben 800, 27). a. 'Abdallāh Muḥ. b. 'Abdūs al-
25 Gahšijārī, *K. al-wuzarā'* V 67, 3 und ohne Titel II 28, 9—
29, 19. 164, 1. V 454, 13. VI 3, 12. 9, 16—11, 20. 54, 17.
88, 9, dazu anscheinend durch Vermittlung von al-Marzubānī
(Nr. 17) V 456, 4.

102 (oben 801, 2). al-Wazīr Dulma'ālī Zainalkufāt a.
30 Sa'd Maṣṣūr b. al-Ḥus. al-Ābī (Br. I 351, gest. 421), *Ta'riḥ*
V 355, 4—359, 9. VI 150, 14—152, 2.

103 (oben 800, 14). ar-Ra'īs¹⁾ Hilāl b. al-Muḥassin b. aš-
Šābi' (Br. I 323, gest. 448), *K. al-wuzarā'* V 9, 11. 156, 6.

1) Die Kunja schwankt wieder zwischen a. l-Ḥasan V 306, 14. 307, 13.
352, 17 und häufigerem a. l-Ḥus. VI 52, 9. 224, 12. 302, 16. 305, 19. 353, 17.
VI 245, 6. 463, 7.

224, 12. VI 253, 3—254, 11; damit eng zusammenhängend *Al-kitāb alladī allafah fī aḥbār al-wazīr al-Muhallabī* V 152, 9—153, 20. 154, 1—155, 15. Von den titellosen Zitaten werden dem *K. al-wuzarā'* zugehören II 124, 7—125, 2. V 348, 1. 352, 17¹⁾—354, 11. VI 73, 18. 245, 6. 463, 7. S. weiter Nr. 139⁵ und seinen Sohn Nr. 140. — Von seinem Vater

104 (oben 807, 18) a. 'Alī al-Muḥassin b. a. Iṣḥāq Ibrāhīm b. Hilāl aṣ-Ṣabī' (Biographie VI 244, gest. 401) werden häufig schriftliche Notizen erwähnt: I 329, 5. V 19, 13—21, 14. 156, 15. VI 248, 6. 11—249, 9. 300, 6²⁾.

— Auch dessen Vater

105. a. Iṣḥāq Ibrāhīm b. Hilāl aṣ-Ṣabī' (Biographie I 324, gest. 384) wird zitiert V 79, 1.

106 (oben 800, 28). al-Wazīr 'Amīdaddaula a. Sa'd Muḥ. b. al-Ḥus. b. 'Abdarrahīm³⁾ V 61, 15. 117, 15—121, 7. 157, 18. 235, 4—237, 18. 238, 1—16. 19—242, 2. 424, 20—427, 15. 513, 2. VI 304, 15—308, 1⁴⁾. 406, 12. — Eine seiner Hauptquellen, die Jāqūt trotz gegenteiligen Anscheins wohl nur durch seine Vermittlung benützt hat, ist die biographische Angaben enthaltende Anthologie von

107. al-Ḥālī' a. 'Abdallāh Muḥ. b. al-Ḥus.⁵⁾ aṣ-Ṣā'ir Sicher²⁰ indirekt V 236, 10 (wieder aufgenommen 237, 3. 4. 8. 238, 1. 239, 3 u. ö.). 240, 11 (wieder aufgenommen 241, 8); sehr wahrscheinlich indirekt (ein Zitat aus b. 'Abdarrahīm fortführend und umgekehrt durch ein solches fortgesetzt) V 235, 13; und demnach wohl ebenso V 494, 8—513, 2⁴⁾ (anschließend ein Zitat aus b. 'Abdarrahīm); VI 307, 4 (wieder aufgenommen 25 Z. 6. 12) (ein solches fortführend⁴⁾); V 332, 11.

108 (oben 801, 4). Ṭalḥa b. 'Abdallāh b. Fattāš.

109 (oben 801, 5). b. Samaka.

1) Wo Hilāl zu lesen ist für b. Hilāl.

2) Wo für b. Iṣḥāq zu lesen ist b. a. Iṣḥāq.

3) Fast stets einfach b. 'Abdarrahīm, III 58, 10 mit der näheren Angabe, daß es sich um ein Glied der Wezirfamilie b. 'Abdarrahīm handelt; die Kunja des fraglichen Gliedes ergibt sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit aus I 410, 19, wenn man dort auf Grund eben jener Bemerkung *abū* vor *al-wazīr* streicht. Der so als Verfasser gewonnene a. (Sa'd Muḥ. b. al-Ḥus.) wird von Jāqūt erwähnt V 307, 15. Bekannt ist von ihm ein *K. aḥbār su'arā' al-muḥdaṭīn*; wenn, was möglich, Jāqūt's Zitate daraus stammen, gehört er etwa hinter Nr. 40.

4) Siehe Anm. 3 zu Nr. 17. 5) So nach *Fihrist* 169, 10, wo sicher zu verbinden ist al-Ḥālī' a. 'Abdallāh Muḥ. b. al-Ḥus.

Biographische Monographien:

- 110 (oben 801, 30). a. l-Ḥasan 'Alī b. 'Uбайдallāh b. al-Musaijab.
- 111 (oben 801, 23). a. Sahl Aḥmad b. 'Uбайд b. Aḥmad.
- 5 112 (oben 802, 7). aṣ-Ṣāḥib Kāfilkufāt al-Wazīr a. l-Qāsim Ism. b. 'Abbād (gest. 385, Biographie II 273), *K. ar-rūznāmiga* V 440, 18—442, 8. 443, 6.
- 113 (oben 801, 8). a. Ḥaijān 'Alī b. Muḥ. at-Tauḥīdī (Br. I 244, gest. nach 400, vgl. dazu die Biographie V 380),
 10 *K. al-imtā'* VI 466, 14;
114. *K. (aḥlāq) al-wazīrain*, auch (V 396, 8) *fī talb al-wazīrain*, nämlich a. l-Faṭḥ 'Alī b. Muḥ. b. al-'Amīd (Biographie V 347) und b. 'Abbād (Nr. 112), V 392, 1—405, 5 und 406, 18—407, 8 (in a. Ḥaijān's Biographie), dazu von den
 15 titellosen Zitaten sicher V 359, 10—361, 15. 18—368, 3, da auf diese Stelle V 157, 13 unter Anführung des Titels verwiesen wird;
115. *K. taqrīz al-Gāḥiẓ* V 282, 5. VI 58, 14. 69, 3—73, 13 und von den titellosen Zitaten sicher VI 66, 6 (in der
 20 Biographie von al-Gāḥiẓ), im Autograph benützt;
116. *K. al-muḥāḍarāt* II 414, 16. V 382, 6—386, 8 und 405, 5—406, 17 (in der Biographie). VI 466, 18. — Weiter einmal in der Biographie:
117. *K. aṣ-ṣadiq wa-ṣ-ṣadāqa* V 381, 3. — Dazu ohne
 25 Titel V 282, 14. VI 150, 1. 282, 7.
- 118 (oben 799, Anm. 5). al-Baihaqī (s. oben Nr. 45), *Mašārīb at-tagārib wa-* (zu lesen wohl *fī*) *aḥbār al-Wazīr a. Naṣr Muḥ. b. Maṣṣūr al-Kundurī* V 124, 15 (hier der volle Titel) —126, 13. 15—128, 5. 208, 2—213, 5 (in der Biographie).
- 30 119 (oben 802, 5). a. 'Abdallāh Muḥ. b. Maḥmūd b. Ibr. b. al-Farag.
120. Kamāladdin a. l-Qāsim 'Umar b. Aḥmad b. a. Garāda bek. als b. al-'Adīm al-'Uqailī (Br. I 332, gest. 660, Biographie VI 18), *Al-aḥbār al-mustafāda fī dīkr banī a. Garāda*, für
 35 seinen Freund Jāqūt im Jahre 620 verfaßt, VI 18, 18—19, 9. 14—21, 18. 20—35, 3; schriftliche Notizen von ihm VI 295, 3—297, 1; ohne nähere Angabe I 178, 11. VI 477, 4.

Die umfangreiche Biographie Schafi's VI 367—398 hat zum Grundstock einen Auszug aus

121. a) a. l-Ḥasan Muḥ. b. al-Ḥus. al-Āburī as-Sigizzī (gest. 363), *Manāqib aš-Šāfi'ī* VI 368, 5(?)—384, 9. 385, 19—387, 4. An zweiter Stelle steht ein Buch gleichen Titels von ⁵

122. b) al-Imām a. Bakr Aḥmad b. al-Ḥus. al-Baihaqī (gest. 478), VI 387, 5—390, 9. 10—391, 10. Auch ein Werk allgemeineren Charakters scheint nur hier benützt zu sein und ist daher an dieser Stelle zu nennen:

123. c) a. 'Abdallāh Muḥ. b. Salāma al-Qudā'ī al-Miṣrī ¹⁰ (Br. I 343, gest. 454), *Ḥiṭaṭ Miṣr* VI 393, 14—395, 11. — Dazu kommt d) eine Einzelbemerkung nach dem Diktat des

124. a. Sul. Aḥmad b. Muḥ. b. Ibr. al-Ḥaṭṭābī (Br. I 165, gest. 388), VI 384, 10—385, 18.

125. Von Demselben *Ma'ālīm as-sunan*, Kommentar zu den *Sunan* ¹⁵ des a. Dā'ūd, vgl. oben 799, Anm. 1.

126. Von den allgemeinen Quellen Jāqūt's werden angeführt e) al-Ḥākim an-Naisābūrī (Nr. 163), der eine Strecke weit (VI 376, 2—379, 13) zur Ergänzung von al-Āburī dient, f) al-Ḥaṭīb al-Baġdādī (Nr. 177) mit einer kurzen Notiz ²⁰ VI 390, 9 und g) das *K. Marw* des Sam'ānī (Nr. 161) VI 391, 10—393, 13. Den Schluß der Biographie bilden h) Bemerkungen über die Hauptschüler Schafi's 395, 12—396, 4 und i) ein Verzeichnis seiner Schriften VI 396, 4—398, 15, beides ohne Quellenangabe. ²⁵

Die große Biographie Tabari's VI 423—462 ist, wie Jāqūt selbst VI 462, 3 angibt, in der Hauptsache aus Auszügen aus zwei biographischen Monographien von b. Kāmil und 'Abdal'azīz aṭ-Ṭabari zusammengesetzt; sie läßt sich auf diese beiden Bücher (von denen möglicherweise das zweite bereits vom ³⁰ ersten abhängig ist) und einige weitere Quellen etwa in folgender Weise aufteilen:

127. a) al-Qāḍī a. Bakr Aḥmad b. Kāmil (Biographie II 16, gest. 350, also nur 40 Jahre nach Tabari), VI 428, 20—434, 15. 439, 3—12. 442, 9—13. 17—444, 1. 448, 15—452, 7. ³⁵ 455, 1—456, 6. 458, 15—460, 20. Außerhalb der Tabari-Biographie wird er (direkt) zitiert II 139, 15. VI 200, 5. 17.

128. b) a. Muḥ. 'Abdal'azīz b. Muḥ. at-Ṭabari, VI 437, 6—439, 3. 12—17. 440, 1—442, 9. 444, 10—448, 14. 453, 8—454, 7. 456, 6—457, 13. — Weiter:

129. c) a. l-Ḥasan 'Abdallāh b. Aḥmad b. Muḥ. b. al-Muḡallis al-Faqīh (gest. 324, also 14 Jahre nach Tabari), VI 444, 1¹⁾—10. 452, 7—453, 8, vielleicht auch einer der beiden Monographien entnommen.

d) Weitere nicht sicher unterzubringende, vielleicht auch einer der beiden Monographien zugehörnde Einzelbemerkungen:

10 VI 434, 16—437, 6. 457, 14—458, 15. 460, 20—462, 2.

130. e) Von den allgemeinen Quellen Jāqūt's finden sich nur wieder al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī (Nr. 177), dem der Eingang der Biographie VI 423, 13—426, 5 entnommen ist (428, 15 wird darauf hingewiesen, daß eine aus anderer Quelle wieder-
15 gegebene Erzählung auch bei ihm vorhanden ist); al-Farḡānī (Nr. 147) VI 426, 6—427, 3. 439, 17—440, 1; al-Ahwāzī (Nr. 98) VI 427, 3—18. 454, 7—455, 1 (? , indirekt?). 462, 5; und as-Sam'ānī (Nr. 178) 427, 18—428, 15. 17—19.

Geschichtswerke (außer Lokalchroniken):

20 131. a. 'Abdallāh az-Zubair b. Bakkār (Br. I 141, gest. 256), V 83, 20 (sonst wohl nur indirekt²⁾).

132. b. Qānī, *Ta'riḥ*, ohne Titel VI 81, 2.

133. Aḥmad b. Jahjā al-Balāḍurī (Br. I 141, gest. 279, Biographie II 127), *fi*³⁾ *kitāb* — (von aṣ-Ṣūlī [Nr. 99] ge-
25 schrieben) V 62, 14.

134 (oben 803, 12). a. Muḥ. 'Ubaidallāh⁴⁾ b. a. l-Qāsim 'Abdalmagīd b. Bišrān al-Ahwāzī al-Ḥūzistānī, *Ta'riḥ*⁵⁾

1) Hier fälschlich المغلس; vgl. *Fihrist* 218, 5 mit Anm.

2) Auch VI 368, 18, wohl aus al-Āburī (Nr. 121).

3) So nach zahlreichen analogen Stellen zu lesen für *min*.

4) Schwankt zwischen 'Abdallāh (VI 318, 10. 464, 16. 494, 2) und 'Ubaidallah (I 94, 7. 313, 13. II 413, 14. V 276, 18).

5) Da mit dem a. Muḥ. I 78, 16 sicher nicht, wie ich oben 803, 12 annahm, b. Bišrān, sondern vielmehr b. Arslān (Nr. 157) gemeint ist und dies die einzige Stelle ist, an der ausdrücklich von Ḥuwarizm die Rede ist, fällt die Grundlage der Annahme, b. Bišrān's *Ta'riḥ* sei eine Lokalchronik dieser Stadt gewesen, weg.

II 413, 14. VI 318, 10¹⁾—323, 10. 464, 15. 494, 2¹⁾ und ohne Titel V 276, 18. VI 417, 4¹⁾.

135. a. 'Alī 'Abdarrahmān b. 'Īsā b. al-Garrāh (Bruder des Wezirs a. l-Ḥasan 'Alī, der 334 gest. und dessen Biographie V 277), *Ta'riḥ* II 123, 16. 5

136. a. l-Ḥasan 'Alī b. al-Ḥus. al-Mas'ūdī (Br. I 143, gest. 345/6, Biographie V 147), I 283, 3.

137. a. Muḥ. Ism. b. 'Alī al-Ḥuṭabī (Biographie II 349, gest. 350), *Ta'riḥ* VI 300, 9.

138 (oben 802, 15). a. l-Ḥasan Tābit b. Sinān aṣ-Ṣābi' ¹⁰ (Br. I 324, gest. 365, Biographie II 397), V 318, 15. VI 196, 20. 463, 8. — Fortsetzung:

139 (oben 802, 16). Hilāl (s. oben Nr. 103), *Ta'riḥ* V 271, 7 sowie von den titellosen Zitaten nach Ausweis der die Datierung enthaltenden Einführungsformel V 5, 14. 446, 9 ¹⁵ (und aus den früheren Bänden I 69, 9. II 397, 6). — Fortsetzung von seinem Sohn:

140 (oben 802, 17). Ġarsanni'ma a. l-Ḥasan Muḥ. b. Hilāl b. aṣ-Ṣābi'²⁾: aus seinem *Ta'riḥ* keine sicheren neuen Zitate; dafür aber aus der Anekdotensammlung 20

141. K. *al-hafawāt* (*an-nādīra min al-muǧfilīn al-maḥzūzīn wa-s-saǧaʾūt al-bādīra min al-muǧdīlīn al-maḥzūzīn* o. ä.) V 176, 1. 272, 19. 381, 13. 452, 19. VI 359, 6, der wohl auch die meisten der titellosen Zitate V 15, 14. 163, 2—164, 6. 302, 16—309, 8. VI 265, 18—267, 4 angehören, während VI 251, 10. 14. 17 dem Zusammenhang nach aus der ²⁵

142. K. *ar-rabī'* betitelten Fortsetzung zum *Niṣwār* (s. o. Nr. 36) entnommen ist³⁾.

Weitere Fortsetzung des *Ta'riḥ Tābit*:

143. a. l-Ḥasan Muḥ. b. 'Abdalmalik al-Hamdānī⁴⁾ (Br.

1) Text fälschlich شیران, vom Herausgeber korrigiert.

2) Die Bezeichnung b. aṣ-Ṣābi' wird außer für den Sohn (V 381, 13, vgl. 272, 19. VI 359, 6) auch schon für den Vater gebraucht (V 348, 1, vgl. 446, 9).

3) Die Angabe oben 808, 8, daß Jāqūt ihn persönlich gehört habe (was chronologisch unmöglich ist), beruhte auf falscher Auffassung der zitierten Stelle.

4) So die sonstige Überlieferung; der Jāqūt-Text hat durchweg *d* statt *al*.

I 142, gest. 521), *Ta'riḥ*¹⁾ V 302, 6, ohne Titel I 248, 5. II 400, 5. V 69, 4—70, 19. 71, 7. 408, 4. — Fortsetzung einer Fortsetzung davon:

144 (vgl. o. 802, Anm. 2). *Ṣadaqa* b. al-Ḥus.²⁾ b. al-Ḥaddād³⁾,
 5 *Ta'riḥ* V 274, 5 und ohne Titel VI 47, 15. — Fortsetzung:

145 (oben 802, Anm. 2). a. l-Farag 'Abdarrahmān b. 'Alī
 b. al-Gauzī (Br. I 500, gest. 597), *Al-mudaijal*.

146. Von Demselben (oben 802, 19) *Al-muntazam* (fi
t-ta'riḥ) V 70, 19—72, 2 oder einfach *At-ta'riḥ* V 448, 3.
 10 VI 168, 10. 204, 1. 277, 12. 467, 16, dem wohl auch die titel-
 losen Zitate V 436, 3. 16. VI 229, 3 (?). 359, 1 angehören. —
 Jāqūt hat b. al-Gauzī persönlich gekannt (vgl. oben 808, 14).

Hinter Tābit und seinen Fortsetzern, die der Personen-
 geschichte einen breiten Raum gewähren, treten naturgemäß
 15 die beiden reiner historischen großen Parallelwerke, Tabari
 mit seinen Fortsetzern und Miskawaih, ganz zurück. Tabari
 wird gar nicht zitiert⁴⁾; von seinen Fortsetzern nur:

147. a. Muḥ. 'Abdallāh b. Aḥmad (so!) al-Fargānī, *K. aṣ-ṣila*
 VI 426, 6; ohne Titel I 129, 13. 298, 3. 314, 19. VI
 20 439, 17; handschriftliche Notiz VI 426, 12. (Vgl. auch Nr. 130.)
 — Und Miskawaih nur ganz vereinzelt:

148. a. 'Alī Aḥmad b. Muḥ. Miskawaih (Br. I 342, gest.
 421, Biographie II 88), *Tagārib al-umam*, ohne Titelangabe
 V 368, 3—374, 20.

25 149. Aḥmad b. Ṣāliḥ b. Ṣāfi', *Ta'riḥ* VI 269, 15.

150 (oben 802, 23). Jūnus b. Ḥabīb (Br. I 99, gest. 182),
Gamharat an-nasab VI 218, 7.

151 (oben 802, 24). a. Muḥ. 'Alī b. Aḥmad b. Sa'īd
 b. Ḥazm (Br. I 400, gest. 456, Biographie V 86), ohne Titel
 30 (aber wohl eben alle aus der *Gamharat al-ansāb*) I 218, 11.
 VI 154, 4. 472, 17.

1) Gemeint wohl eben die Fortsetzung des *Ta'riḥ* Tābit, da Tabari
 und seine Fortsetzer, zu denen al-Hamdānī gleichfalls gehört, von Jāqūt
 ganz spärlich benutzt worden sind (s. unten Nr. 147).

2) I 405, 5 b. al-Ḥasan. 3) VI 47, 15 *الليار* statt b. al-Ḥaddād.

4) Auch im Geographischen Lexikon nicht (HEER 12).

152. aš-Šarīf a. l-Ḥasan 'Alī b. Muḥ. al-'Alawī al-'Umārī an-Nassāba, *Aš-šāfi fi n-nasab* V 231, 2.

153 (oben 802, 29). Tāgalislām a. Sa'd 'Abdalkarīm b. Muḥ. as-Sam'ānī (Br. I 329, gest. 562), *K. an-nisab* V 301, 9. Von den Zitaten ohne Titel finde ich im *K. al-ansāb* nur V 332, 3. VI 49, 12 wieder. — S. weiter Nr. 161. 178 und vgl. Nr. 166. 170.

154. Einer seiner Lehrer ist a. l-Faḍl Muḥ. b. Nāṣir as-Salāmī al-Ḥafīz VI 338, 3 und darnach zu verbessern VI 115, 8¹⁾, der auch V 436, 15 zitiert wird (wohl aus b. al-Gauzī [Nr. 145]).

155. A. Sa'd's Sohn a. l-Muzaḥḥar 'Abdarrahīm kannte Jāqūt persönlich (I 415, 2 und oben 803, 1)²⁾; über seinen Vater s. oben Nr. 92.

Lokalgeschichte (einschließlich Personengeschichte):

156. Aḥmad b. Māmā al-Iṣbahānī, Fortsetzung des *Ta'riḥ Buḥārā* von a. 'Abdallāh Muḥ. b. Aḥmad al-Buḥārī bek. als al-Ġangār (Wüsr. 175, gest. 410, 412 oder 422, Biographie VI 329), VI 329, 7 (in der erwähnten Biographie).

157 (oben 803, 14). a. Muḥ. Maḥmūd b. Muḥ.³⁾ b. Arslān (gest. 568), *Ta'riḥ Huwārizm* V 274, 17. 412, 10—414, 7.²⁰ (Autograph, vgl. V 412, 11); auch unter a. Muḥ. I 78, 16 ist er zu verstehen, und die anonymen Zitate I 315, 2. II 118, 13 sind ihm, nicht b. Bišrān zuzuweisen (vgl. Nr. 134, Anm.).

158 (oben 803, 10). a. 'Alī al-Ḥus. b. Aḥmad as-Salāmī al-Baihaqī, *Ta'riḥ Hurāsān* VI 293, 5—294, 15.⁴⁾

159. Von Demselben *K. an-nuṭaf wa-z-zuraf* (dies wahrscheinlich aus dem *نصف الطرف* I 118, 16 und *النصف والطرف* VI 490, 10 herzustellen) VI 490, 9 und wahrscheinlich auch die titellosen Zitate V 195, 16. 320, 14. 337, 2. VI 272, 2—273, 9.

160 (oben 803, 7). a. l-Ḥasan Muḥ. b. Sul. b. Muḥ.

161 (oben 803, 15). as-Sam'ānī (Nr. 153), *K. (Ta'riḥ) Marw* (Autograph) VI 132, 19—134, 3. 324, 8 und dazu wohl das

1) Die Klammer ist schon hinter *al-mu'allif* zu setzen, und am besten ist dieses Wort nebst dem vorangehenden *qālah* als Glosse zu streichen.

2) Auch mit b. as-Sam'ānī V 244, 16 wird er gemeint sein.

3) Dies wohl die richtige Namensform.

4) Danach also oben 803, 10 zu verbessern (lies dort I 118, 17 für 10).

anonyme Zitat aus einem *K. Marw* VI 391, 10—393, 13, sowie von den eigenhändigen Bemerkungen vielleicht II 81, 17. (Vgl. oben Nr. 126.)

162 (oben 803, 17). a. n-Naḍr¹⁾ 'Abdarrahmān b. 'Abdal-
5 gabbār b. a. Sa'īd al-Fāmī al-Harawī, *K.* (oder *Ta'riḥ*) *Harāt*
VI 136, 13. 298, 2. 464, 18. 465, 10.

163 (oben 803, 18). al-Ḥākim a. 'Abdallāh Muḥ. b. 'Abdallāh
b. al-Baijī' (Br. I 166, gest. 405), *K.* (oder *Ta'riḥ*) *Naisābur*
V 106, 11. 249, 6—251, 5. VI 111, 5. 140, 12. 227, 2. 269, 13.
10 376, 2—379, 13, und dazu wohl das titellose Zitat VI 269, 8.
(Vgl. oben Nr. 126.) Fortsetzung:

164 (oben 803, 20). 'Abdalḡāfir b. Ism. al-Fārisī (Br.
I 364, gest. 529), *K. as-sijāq* V 97, 9. 104, 5. 225, 6. 410, 10.
VI 128, 3. 267, 6 und ohne Titel V 103, 6²⁾. 291, 4. 292, 1.
15 410, 14. 18. VI 140, 18. 270, 12. 329, 14. 408, 14—411, 11³⁾).

165. al-Baihaqī (s. oben Nr. 45), *Ta'riḥ Baihaq* V
231, 14(?)—233, 9.

166. al-Ḥāfiẓ a. 'Abdallāh Muḥ. b. 'Abdal'aziz aš-Širāzī
al-Qaṣṣār, *Ṭabaqāt ahl Fāris wa-Širāz*, benützt in einem
20 von as-Sam'ānī (Nr. 153) hergestellten Auszug, VI 81, 15.

167 (oben 803, 23). a. 'Abdallāh Ḥamza b. (al-)Ḥasan
al-Iṣbahānī (Br. I 145, gest. um 400), *K. šu'arā' Iṣbahān*
VI 289, 13—293, 3, wohl einen Teil des *K. Iṣbahān* bildend,
vgl. die Zitate *fī ahl Iṣbahān* I 129, 17 und *min bulagā'*
25 *Iṣbahān* I 322, 2; daraus wohl auch die anonymen Zitate aus
einem *K. Iṣbahān* V 432, 7. VI 421, 4—422, 13 und das diesem
vorangehende Zitat aus seinem *Ta'riḥ* VI 420, 7, sowie die
Mehrzahl der titellosen Zitate V 8, 17. 200, 16—202, 9. 427, 19.
VI 198, 7. 199, 1. 284, 14(?)—289, 12 (daran anschließend das
30 Stück aus dem *K. šu'arā' Iṣbahān*). 418, 18.

168. Von Demselben *K. at-taṣṣīf* VI 216, 4.

1) Dies wohl die richtige Form der Kunja, so VI 464, 18. 465, 10;
und aus a. n-Naṣr zu korrigieren (da der Name Naṣr keinen Artikel hat)
VI 298, 2.

2) Hier 'Abdalḡaffār statt 'Abdalḡāfir.

3) Darin 410, 8 der Name des Großvaters des Verfassers, 'Abdal-
ḡāfir (so auch 408, 15) b. (so zu lesen für wa-) Muḥ. al-Fārisī.

169 (oben 804, 4). a. Nu'aim Aḥmad b. 'Abdallāh al-Iṣbahānī (Br. I 362, gest. 430), *Ta'riḥ Iṣbahān* VI 199, 4.

170 (oben 804, 2). a. Zak. Jahjā b. 'Abdalwahhāb b. Manda al-Iṣbahānī (gest. 445), ohne Titelangabe VI 270, 18. 335, 6. 342, 1. 346, 15. 419, 11. 523, 10. Nach II 118, 7 (vgl. VI 346, 15) scheint Jāqūt dieses Buch nur in einem von as-Sam'ānī (Nr. 153) hergestellten Auszug benutzt zu haben.

171 (oben 804, 6). a. Šugā' Sirawaih b. Šahrijār (Br. I 344, gest. 509) (*Ḥamadān*). — Fortsetzung einer Fortsetzung davon: 10

172. Manūḡihr b. 'sfrsjān b. Manūḡihr (den Jāqūt persönlich kannte), VI 341, 7.

173 (oben 805, 2). a. Sa'īd al-Ḥasan b. 'Abdallāh b. al-Marzubān as-Sirāfī (Br. I 113, gest. 368, Biographie III 84) (*Bašra*), der in der Vorrede erwähnt wird, aber trotzdem ¹⁵ in den ersten Bänden nicht angeführt wurde, wird zitiert VI 153, 8, aber durch Vermittlung des *Fihrist*.

174 (oben 804, 21). a. 'Abdallāh Muḥ. b. Sa'īd aḍ-Ḍahabī ad-Dubaiṭī¹⁾ (Br. I 330, gest. 637), *Nuḥāt Wasiṭ* V 226, 18. S. weiter Nr. 179. Ohne Titel, wohl aus einem der beiden ²⁰ Bücher, I 62, 3 und weiter oben 808, 7. 9. Wie aus der Form des größten Teils der Zitate (*dakara li* u. ä.) hervorgeht, hat Jāqūt ihn selbst gehört.

175 (oben 805, 1). a. l-Ḥasan Muḥ. b. Ga'far b. an-Naggār at-Tamīmī (Biographie VI 467, gest. 402), *K.* (oder *Ta'riḥ*) ²⁵ *al-Kūfa* V 113, 2. 326, 20.

176 (oben 804, 19). a. l-Faḍl Aḥmad b. a. Ṭāhir Ṭaifūr (Br. I 138, gest. 250, Biographie I 152) (*Bagdād*), ohne Titel V 428, 2. 468, 6. 472, 6 (sämtlich direkt?).

177 (oben 804, 7). a. Bakr Aḥmad b. 'Alī al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī (Br. I 329, gest. 403), ohne Titelangabe V 4, 6. 5, 3. 82, 17. 183, 15—185, 15. 186, 11. 301, 16. VI 3, 15—(?) 8, 10. 52, 20. 277, 15. 280, 17. 19. 299, 17. 300, 4. 304, 4. 390, 9. 423, 13. 17—426, 5. 428, 15. 464, 6. 466, 5. 471, 14. 474, 18.

1) Jāqūt verwendet nie die beiden Nisben nebeneinander; trotzdem ist die (in dem früheren Aufsatz nicht erkannte) Identität wohl sicher.



484, 7. 485, 2. 15—486, 2 (mit Schlußbemerkung, schon früher beginnend?); 499, 6—501, 1, oder mit der einfachen Titelangabe *fī ta'rīḥih* u. ä. VI 117, 13. 401, 13. 462, 12. 496, 3—17, sowie 467, 15, wo al-Ḥaṭīb durch die Vermittlung von b. al-Gauzī (Nr. 145) zitiert wird. (Vgl. oben Nr. 126. 130.) — Fortsetzung davon:

178 (oben 804, 14). as-Sam'ānī (Nr. 153), *Al-mudaijal* V 84, 7. 145, 19. 176, 13—178, 1. VI 21, 19. 229, 10 (eigenhändiger Zusatz as-Sam'ānī's) und dazu wohl Z. 7. 297, 1. 336, 6—338, 7. 11—15. 339, 1—340, 18. 360, 4 (lies *waqaftu fī* für *'alā*). 491, 8, im Autograph benützt und zwar (VI 229, 9) in Merv. Dieses Buch ist wohl auch mit dem *Ta'rīḥ* V 129, 3 gemeint, und ihm sind auch die meisten titellosen Zitate zuzuweisen, insbesondere die, die einen Isnad besitzen: 15 V 248, 14. 291, 7. 292, 4—293, 10. 374, 20. VI 13, 18 (und dazu wohl 12, 5). 342, 6. 15. 343, 1. 346, 12. 493, 10 (die übrigen II 82, 2. 240, 14. V 411, 3. VI 227, 20. 329, 5 und ebenso wohl die meisten der titellosen eigenhändigen Notizen, insbesondere wieder, so weit sie einen Isnad haben: I 175, 2. 20 176, 6. 318, 18(?)—320, 14. II 84, 6. 260, 1. V 14, 5. 225, 11 (indirekt!). 282, 10. 337, 12. 438, 1. VI 51, 8. 135, 6. 136, 6. 174, 2. 413, 10. 427, 18 (die übrigen II 239, 17. V 128, 6. 218, 7. 324, 15—325, 17. 434, 15. 18 [und dazu wohl Z. 1. 4. 7]. VI 115, 8 [wieder aufgenommen Z. 10]. 229, 7. 345, 16; und 35 s. oben Nr. 130). — Fortsetzung:

179 (oben 804, 17). b. ad-Dubaiṭī (Nr. 174), daraus wahrscheinlich die Zitate ohne Titelangabe V 437, 16. VI 172, 5¹)—174, 1. 361, 9.²)

180 (oben 805, 4). a. Ġālib Hammām b. al-Faḍl b. (al-) 30 Muhaddib al-Ma'arri³), *Ta'rīḥ* VI 283, 10; daraus wohl auch die anonymen Zitate VI 14, 9 (*Ta'rīḥ aš-Ša'm*) und VI 249, 17 —(?) 251, 4 (*K. aš-Ša'm*).

181. a. Ja'lā Ḥamza b. Asad al-Qalānīsī (gest. 555), *Ta'rīḥ Dimasq*, ohne Titel II 187, 13.

1) Hier ungenau a. 'Abdallāh ad-Dubaiṭī.

2) Vielleicht auch V 147, 12, wo nur a. 'Abdallāh.

3) Text falsch al-Mağribī.

182 (oben 805, 6). al-Ḥāfiẓ a. l-Qāsim 'Alī b. al-Ḥasan b. Hibatallāh b. 'Asākir ad-Dimašqī aš-Šāfi'i (Br. I 331, gest. 571, Biographie V 139), *Ta'rīḥ Dimašq* V 10, 13. 225, 14. VI 117, 8 und ohne Titel II 192, 17. V 38, 9. 84, 12. 179, 17. VI 112, 17.

Ägypten: Aš-Šūlī s. oben Nr. 100.

183. a. Sa'īd 'Abdarrahmān b. Aḥmad b. Jūnus¹⁾ aš-Šadafī (Wüst. 121, gest. 347), *Ta'rīḥ* (d. h. Gelehrten-geschichte von Ägypten) VI 472, 17; indirekt ohne Titel V 33, 8.

184 (oben 805, 14). a. 'Umar Muḥ. b. Jūsuf al-Kindī¹⁰ (Br. I 149, gest. um 360).

185 (oben 805, 11). a. Muḥ. al-Ḥasan b. Ibr. b. Zūlāq (Wüst. 151, gest. 387).

186 (oben 805, 12). a. Muḥ. Aḥmad b. al-Ḥus. ar-Rūdābārī, *Ta'rīḥ* VI 249, 12 (so der Name hier), und ar-Rūdābārī¹⁵ ohne Titelangabe VI 328, 7.

187. a. 'Alī al-Ḥasan b. Jahjā aš-Šaqalī b. al-Ḥazzāz, *Ta'rīḥ Siqillīja* V 202, 18.

188. a. l-Qāsim 'Alī b. Ga'far b. al-Qaṭṭā' aš-Šaqalī (Wüst. 228, gest. 515), V 115, 8.

189 (oben 805, 17). al-Ḥasan b. Rašīq al-Qairawānī (Br. I 307, gest. 456, Biographie III 70), *Al-unmūdag (fī šw'arā' Qairawān)* VI 468, 18. — Von Denselben:

190. *K. al-'umda (fī maḥāsīn 'as-šī'r wa-ādābīh)* VI 469, 13—471, 12. — Auszug daraus:

191. 'Utmān b. 'Alī al-Ḥazragī as-Saraqūsī aš-Šaqalī (Biographie V 38—43), *Muḥtaṣar al-'umda* V 41, 3. 18 (vgl. Z. 17) (in der Biographie).

192 (oben 805, 24). a. l-Walīd 'Abdallāh b. Muḥ. b. al-Faradī (Br. I 338, gest. 403) (*al-Andalus*).

193. a. 'Umar (so!) Aḥmad b. Muḥ. aṭ-Ṭalamankī (Wüst. 189, gest. 430), V 85, 14.

194. Muḥ. b. Aijūb b. Ġalīb al-Ġarnāṭī, *Furgat al-anfus* V 261, 6.

195 (oben 805, 26). a. Marwān Ḥaijān b. Ḥalaf b. Ḥaijān (Br. I 338, gest. 469), ohne Titelangabe V 56, 1. 92, 1—95, 19.

1) V 33, 8 dafür 'Abdala'lā.

196 (oben 805, 19. 807, 13). a. 'Abdallāh Muḥ. b. a. Naṣr¹⁾ al-Ḥumaidī (Br. I 338, gest. 488), *Gadwat al-muqtabis fī ta'rīḥ al-Andalus* V 203, 13. VI 74, 13—75, 15, oder einfach *Ta'rīḥ al-Andalus* VI 522, 11—523, 7; daraus auch die titellosen Zitate
 5 V 32, 20. 35, 14. 84, 17. 85, 13. 17. 165, 17. 262, 7. 379, 11. 380, 7. 439, 10. VI 153, 17. 154, 11. 315, 13. 330, 5—333, 3. 472, 13. 473, 3. 519, 6—520, 1. 5—522, 9.

Einige Zitate (V 379, 11. 439, 10) sind, da sie zum Andalus keine sichtbaren Beziehungen haben, nicht wohl in diesem Werk unterzubringen;
 10 vielleicht gibt die Bemerkung *fī tabṭiḥi* V 379, 11 einen Hinweis auf den Titel der Quelle. (Vgl. weiter Nr. 36.)

197 (oben 805, 27). al-Faṭḥ b. Muḥ. b. Ḥāqān (Br. I 339, gest. um 530, Biographie VI 124), *Qalā'id al-'iqjān*, jedoch ohne Titelangabe, VI 125, 8 (in der Biographie). — Fortsetzung

15 198. *Maṭmaḥ al-anfus wa-masraḥ at-ta'annus fī dail šu'arā' al-Andalus* VI 126, 6 (in der Biographie), sowie ohne Titelangabe VI 112, 11. 113, 7 und ohne Nennung des Verfassers V 90, 9.

199 (oben 905, 29). a. l-Ḥasan 'Alī b. Bassām aš-Šan-
 20 tarīnī (Br. I 339, gest. 542[?]).

200 (oben 805, 25). Ḥalaf b. 'Abdalmalik b. Baškuwāl (Br. I 340, gest. 578), *K. aṣ-ṣila fī aḥbār 'ulamā' al-Andalus* V 285, 5 und ohne Titel V 84, 17. 85, 13. VI 270, 6. 519, 5.

Es bleibt ein Rest von vorläufig nicht näher Bestimm-
 25 barem²⁾; aber was daraus zu den aufgeführten Quellen noch hinzukäme, würde das Bild nicht wesentlich ändern. Nur in zwei Punkten bedarf es einer Ergänzung: Einmal ist all das Material nicht aufgenommen, das Jāqūt aus den eigenen Werken des

1) So der vollständige Name V 439, 10; danach V 203, 13 (b. Naṣr) und I 364, 11 (a. Naṣr) zu korrigieren.

2) Manches würde sich mit reicheren Hilfsmitteln, als sie mir zu Gebote stehen, noch aufklären lassen; besonders stark habe ich die mir gegenwärtig nicht erreichbaren FLÜGEL'schen Indices zu Hadschi Qalfa vermißt, der mir nur in dem indexlosen Konstantinopler Druck von 1311 vorliegt. — Ich habe auch einige Autoren unerwähnt gelassen, die sich zwar selbst sicher identifizieren lassen, bei denen aber der Charakter der von Jāqūt benützten Schrift oder, ob überhaupt eine solche gemeint ist, unsicher bleibt.

jeweils Behandelten gewonnen hat¹⁾. Nimmt man all dies hinzu, so erscheint seine Belesenheit noch bedeutend größer, als sich aus der voranstehenden langen Liste von Titeln ergibt. Und andererseits ist wieder auf die große Bedeutung hinzuweisen, die den nicht-literarischen Quellen, gelegentlichen schriftlichen Notizen älterer Gelehrter²⁾ und eigener Nachfrage Jāqūt's³⁾ zukommt.

1) Eine Ausnahme habe ich nur gemacht, wenn die betreffende Schrift oder wenigstens ihr Verfasser auch anderweit zitiert wird.

2) Hier ist allerdings eine sichere Scheidung zwischen literarischen und nicht-literarischen Quellen nicht möglich, da Jāqūt das Autograph eines Buchs vielfach in gleicher Form zitiert wie eine gelegentliche Notiz. Die Stellen, an denen auf *ḥaṭṭ* verwiesen wird, sind außer den schon angeführten folgende (wobei Stellen, an denen die gleiche Autorität genannt ist, durch / getrennt sind): I 80, 15/III 12, 12/V 451, 2. II 11, 2/V 32, 10. II 13, 4/V 157, 1/285, 13 (die Nisbe an der zweiten Stelle az-Zingānī, an den beiden andern ar-Raiḥānī). II 272, 3 und der Vater des hier Genannten VI 132, 6 (eigenes Werk)/413, 20 (ohne Erwähnung des *ḥaṭṭ*). II 352, 14/V 88, 12—90, 9. II 359, 16/V 310, 1. V 8, 14. 21, 14—25, 11 und anschließend 16—(?) 29, 5 (voller Name V 415, 11). 72, 14/VI 221, 4 (beide Male sowie V 319, 12 al-Ḥarrāz, während die Biographie I 407 wie die sonstige Überlieferung al-Ḥazzāz hat). V 78, 6/8/VI 209, 3 (s. oben 807, 16). V 225, 10. 269, 7. 273, 8 (as-Simsimānī, identisch mit dem oben 807, Anm. 5 Besprochenen). 286, 15. 409, 19/445, 15 (an der ersten Stelle b. aḥī š-Šaiba, an der zweiten und in der Biographie V, 230 [vgl. 231, 10] b. aš-Šaiba). 448, 12/449, 12/15/450, 3/451, 10. VI 140, 4. 170, 1. 278, 4. 314, 9. 355, 19. 362, 17, und einige Stellen, an denen kein Name eines Gewährsmannes genannt wird; weiter s. die nächste Anm. und oben 807, 7.

3) I 44, 16/V 204, 11/VI 119, 9/235, 10/237, 12. I 418, 4/III 65, 1—68, 16/V 43, 16 (an der ersten Stelle Kunja a. 'Abdallāh, an den beiden anderen a. Ga'far; andererseits ist aber die Zusammengehörigkeit gerade der ersten beiden Stellen sicher). V 78, 11. 129, 12. 133, 20. 134, 19. 135, 18. 204, 19. 206, 6. 293, 13 (/ḥaṭṭ I 44, 6/V 176, 6/VI 135, 17, hier eine Handschrift von Nr. 8). V 420, 12. 16. 424, 10. VI 19, 11. 37, 1. 47, 17. 237, 17/238, 9—241, 11 (an der ersten Stelle b. Maḥmūd, an der zweiten b. Muḥ.). 361, 8/362, 1. 417, 13. 477, 3/14. 493, 9; und weiter oben 808, 5 (wo Z. 12 zu lesen II 427, 9 für 477, 9). Natürlich kann sich auch unter einem *abbaranī* u. ä. die Benützung eines Buches verbergen. — Chronologisch unmögliches *ḥaddaṭanī* u. ä. findet sich V 302, 5 (al-Ḥamdānī, Nr. 143). VI 13, 1. 494, 17. Zu diesem Stoff, den Jāqūt aus mündlicher Mitteilung gewonnen hat, ist noch ein großer Teil des Inhalts der Biographien von Männern hinzuzufügen, mit denen er persönlich bekannt war; vgl. V 129, 15. 415, 2. 424, 1. 478, 4. VI 18, 19. 43, 2. 152, 9. 154, 18.

201. Besonders bemerkenswert ist unter den so angeführten Gewährsmännern (oben 808, 10) as-Šāhib al-Wazīr Gamāladdīn¹⁾ al-Qāḍī al-Akrām a. l-Ḥasan 'Alī b. Jūsuf as-Šaibānī al-Qifī (Br. I 325, gest. 646, Biographie V 477), V 221, 9. VI 124, 16²⁾, sowie in der Biographie.³⁾

202. Zu den Belegen für a. l-Ḥasan 'Alī b. Muḥ. b. Naṣr oben 808, Anm. 1 (verschieden von dem über hundert Jahre früheren Dichter a. l-Ḥasan 'Alī b. Muḥ. b. Naṣr bek. als b. Bassām [Biographie V 318]) kommen, ebenfalls in der Form b. Naṣr, V 181, 13. 259, 8. 272, 2. VI 52, 20. 314, 15; dazu wohl a. Naṣr VI 212, 2.

Register

In das Register sind die Kunjen sämtlich, die Nisben zum größten Teil aufgenommen. — Der Punkt von a. und b. ist weggelassen, der Artikel durch - ersetzt.

-Āburī 121	Aḥmad bMāmā -Iṣbahānī 160
-Ābī 102	„ bMuḥ. -Ḥaṭṭabī 124
Ibr. bSa'īd -Ḥabbāl 5	„ b „ -Silafī 33
„ b'Abdallāh -Nagīramī 90	„ b „ -Ṭalamankī 193
„ b'Alī -Ḥuṣrī 40	„ b „ Miskawaih 148
„ bHilāl -Šabī' 105	„ b „ -Maidānī 26
Aḥmad bGa'far Gaḥḫa 83	„ b „ b-Naḥḥās 56
„ b „ b-Munādī 95	„ bJahjā -Balādūrī 133
„ b-Ḥus. -Baihaqī 122	„ b „ Ta'lab 50
„ b „ -Rūdabārī 186	bArslān 157
„ b „ bMibrān 96	ba-Azhar 68
„ bŠalīḥ bŠafī' 149	-Azharī 24
„ baṬāhir Ṭaifūr 176	aIṣḥāq -Ḥabbāl 5
„ b'Abdallāh -Iṣbahānī 169	a „ -Ḥuṣrī 40
„ b „ -Ma'arri 71	a „ -Šabī' 105
„ b'Ubaid bAḥmad 111	a „ -Nagīramī 90
a „ -'Askarī 62	b „ -Nadīm 1
„ b'Alī -Baḡdādī 177	lsm. b'Abbād 112
„ bFāris 91	„ b'Alī -Ḥuṭabī 137
„ bKamil 127	„ b „ b-Munaggim 86

(170, 17). 186, 4. 189, 9. 228, 13. (230, 10). 232, 1 u. o. 365, 4. 366, 19, und oben 809, Anm. 2.

1) V 221, 9 Galāladdīn.

2) Lies al-Akrām für b. Akram.

3) Die oben 808, 11 erwähnte schriftliche Auskunft ist nicht von ihm, sondern von seinem Vater.

- Ism. b-Qāsim -Qalr 89
 -Išbīlī 19
 -Išbahānī 28. 33. 35. 46. 156. 167.
 169. 170
 b-A'rābī 50
 b-Akfānī 10
 b-Anbārī 22. 87
 -Ahwāzī 98. 134

 bBābašād 71
 -Bāharzī 44
 bBāqija(?) 59
 -Buḥārī 156
 bBassām 202; -Šantarīnī 199
 bBišrān 72. 134
 bBaškuwāl 200
 -Başrī 60
 -Bağdādī 171
 aBakr ba-Azhar 68
 a „ b-Anbārī 87
 a „ -Bağdādī 177
 a „ -Baihaqī 122
 a „ -Gi'ābī 14
 a „ -Ḥalīdī 80
 a „ -Zubaidī 19
 a „ -Sam'ānī 92
 a „ -Şult 99
 a „ bKāmil 127
 a „ (b)-Mabramān 57
 a „ b-Marzubān 54
 a „ bMihrān 96
 -Balāduzī 133
 -Bīrūnī 70
 b-Baiji' 163
 -Baihaqī 45. 122. 158

 Tağalīslam -Sam'ānī 153
 -Ta'rīḫī 15
 -Tibrīzī 75
 -Tamīmī 175
 -Tanūḫī 36. 39
 -Tauḫīdī 113

 Tābit bSinan 138
 -Ta'alibr 41
- Ta'lab 50

 -Gāḫīz 49
 Gaḫza 83
 b-Garrāḫ 135
 baGarada 120
 -Gi'ābī 14
 aGa'far -Ṭūsī 29
 „ bMuḫ. -Maṣīlī 34
 a „ b-Naḥḥās 56
 bGinnī 64
 -Gaḥšijārī 101
 b-Gauzī 145
 -Gaijanī 30

 -Ḥafīz b'Asakir 185
 -Ḥākim b-Baiji' 163
 -Ḥabbāl 5
 bḤabīb 150
 b-Ḥaddād 144
 bḤazm 151
 a-Ḥasan -Āburī 121
 „ bIbr. bZūlaq 185
 „ bAḥmad -Fasawī -Fārisī 61
 „ b „ -Hamaḍānī 97
 a „ bBābašād 74
 a „ -Bāharzī 44
 a „ -Baihaqī 45
 a „ Gaḫza 83
 „ bGa'far b-Mutawakkil 77
 a „ -Dāraquṭnī 63
 „ bRašīq -Qairawānī 189
 a „ -Šābuṣṭī 81
 a „ -Šimšāṭī 69
 a „ -Šantarīnī 199
 a „ -Šābī' 138
 a „ b „ 103. 140
 „ b'Abdallāh -Sīrāfī 173
 „ b „ -'Askarī 62. 67
 „ b'Alī -Ahwāzī 98
 a „ -'Umārī 152
 a „ b-Qifṭī 201
 a „ -Mağāšī'ī 21
 a „ Muḫ. bSul. 160
 a „ -Mas'ūdī 136

- a-Ḥasan b-Musaijab 110
 „ b-Muẓaffar -Naisābūrī 43
 „ -Mağribī 58
 a „ b-Muğallis 129
 „ -Maqdisī 11
 „ b-Munaggim 85
 „ b-Naggār 175
 „ b-Naṣr 202
 „ -Hamdānī 143
 „ b-Jahja b-Ḥazzāz 187
 -Ḥus. b. Aḥmad -Salāmī 158
 a „ b-Ṣabī' 103
 „ b'Alī -Mağribī 2
 a „ bFāris 91
 „ baQirāṭ 38
 „ bMuḥ. -Kutubī 4
 a „ b-Munādī 95
 -Ḥuṣrī 40
 bḤamdān 84
 Ḥamza b'Asad -Qalanisi 181
 „ b-Ḥasan -Iṣbahānī 167
 -Ḥumaidī 196
 -Ḥawārī 27
 -Ḥūzī 93
 bḤaijān 9. 195
 a „ -Tauḥīdī 113
 „ bḤalaf 195
 bḤāqān 197
 -Ḥalidī 80
 -Ḥalī' 107
 b-Ḥāla 72
 b-Ḥazzāz 187
 -Ḥazragī 191
 b-Ḥaššāb 79
 -Ḥaṭṭābī 124
 -Ḥuṭabī 137
 -Ḥaṭīb -Bağdādī 177
 „ -Tibrizī 75
 -Ḥafāgī 73
 Ḥalaf b'Abdalmalik bBaṣkuwal 200
 -Ḥalīl b'Abdallah -Ḥalilī 8
 -Ḥalīlī 8
 Ḥamis b'Alī -Ḥūzī 93
 -Ḥūzistānī 134
 -Dāraquṭnī 63
 b-Dubaiṭī 174
 bDurustawaih 16
 -Dimāṣqī 182
 aDarr -Harawī 25
 -Ḍahabī 174
 bRašīq -Qairawānī 189
 -Rūḍabārī 186
 a-Raiḥān -Birūnī 70
 -Zubaidī 19
 -Zubair bBakkār 131
 -Zaggāgī 88
 aZak. -Tibrizī 75
 a „ bManda 170
 -Zamaḥṣarī 78
 bZulāq 185
 -Sigizzī 121
 -Saraqūsī 191
 aSa'd -Ābrī 102
 a „ -Sam'ānī 153
 a „ b'Abdarralḥīm 106
 aSa'id -Sirāfī 173
 „ bḤāšim -Ḥalidī 80
 a „ -Jazdādī 53
 a „ bJūnus 183
 -Salāmī 154. 158
 bSilafa -Iṣbahānī 33
 -Silafī 33
 aSul. -Ḥāfiṣ 10
 a „ -Ḥaṭṭābī 124
 -Sam'ānī 92. 153
 b „ 155
 bSamaka 109
 bSinān -Ḥafāgī 73
 aSahl b'Ubaid 111
 -Sirāfī 173
 -Šabuṣṭī 81
 bŠāfi' 150
 aŠugā' bŠahrijār 171
 -Šimšāṭī 69

- Šantarīnī 199
 -Šaibānī 201
 -Širāzī 166
 Širawaih bŠahrijār 171

 -Šābi' 104. 105. 138
 b „ 103. 140
 Šā'id bAḥmad -Gaijānī 30
 -Šadafrī 183
 Šadaqa b-Hus. b-Haddad 144
 -Šaqalī 187. 188. 191
 -Šūrī 6
 -Šūlī 99

 Ṭahīr bAḥmad bBābašād 74
 a „ -Silafī 33
 ba „ Ṭaifur 176
 b „ -Maqdisī 12
 -Ṭabarī 128
 Ṭalḥa b'Abdallāh bFattāš 108
 -Ṭalamankī 193
 -Ṭūsī 29
 a-Ṭaijīb -Luḡawī 23

 b'Abbād 112
 a-'Abbās Ṭa'lab 50
 a „ -Mubarrad 52
 a „ b-Mu'tazz 31
 'Abdarrahmān bAḥmad bJūnus 183
 „ bIshāq -Zaggāgī 88
 „ b'Abdalḡabbār -Fāmī 162
 „ b'Alī b-Gauzī 146
 „ b „ -Jazdādī 53
 „ b'Isā b-Garraḥ 135
 „ bMuḥ. b-Anbārī 22
 b'Abdarrahīm 106
 „ b'Abdalkarīm -Sam'ānī 155
 'Abdassalām -Qazwīnī 94
 'Abdal'azīz bMuḥ. -Ṭabarī 128
 'Abdalḡafrī bIsm. -Fārisī 164
 'Abdalkarīm bMuḥ. -Sam'ānī 153
 'Abdallāh bAḥmad b-Ḥaššāb 79
 „ b „ -Fargānī 147
 „ b „ b-Muḡallis 129
 „ b „ -Harawī 25

 a'Abdallāh -Iṣbahānī 167
 a „ b-A'rābī 50
 a „ bBakkār 131
 a „ b-Baijī' 163
 „ bGa'far bDurustawaih 16
 a „ -Gaḥšijārī 101
 a „ -Ḥumaidī 196
 a „ -Ḥalī' 107
 a „ b-Dubaitī 174
 a „ -Šūrī 6
 „ (?) b'Abdalmagīd bBišrān 134
 a „ -Ḡangār 156
 a „ b-Farag 119
 a „ -Qaṣṣār 166
 a „ -Quḍā'ī 123
 a „ -Kutubī 4
 „ bMuḥ. bBaqijā (?) 59
 „ b „ -Ḥafāgī 73
 „ b „ b-Faraḡī 194
 „ b „ bNāqijā' 59
 a „ -Marzubānī 17
 „ b-Mu'tazz 31
 a „ b-Munaggim 84
 'Abdalmalik bMuḥ. -Ta'alībī 41
 'Abdalwahīd b'Alī -Luḡawī 23
 b'Abdūs -Gaḥšijārī 101
 'Ubaidallāh (?) b'Abdalmagīd bBiš-
 rān 134
 a „ -Marzubānī 17
 a'Ubaida 48
 a'Utmān -Ḡāḥiz 49
 „ bGinnī 64
 a „ -Ḥalidī 80
 „ b'Alī -Saraqūsī 191
 -'Iḡlī 13
 b-'Adīm 120
 b'Asakir 182
 -'Askarī 62. 67
 -'Uqailī 120
 a-'Alā' -Ma'arri 71
 a „ -Ḥamadānī 97
 'Alī bAḥmad bḤazm 151
 a „ -Ahwāzī 98
 „ bBassām -Šantarīnī 199
 a „ -Tanūḥī 36

- a 'Alī b-Garrāh 135
 " bGa'far b-Qaṭṭā' 188
 " b-Ḥasan -Baḥarī 44
 " b " b'Asākīr 182
 " b-Ḥus. -Iṣbahānī 35
 " b " -Mas'ūdī 136
 " bḤamza -Baṣrī 60
 a " b-Ḥazzāz 187
 " bZaid -Baihaqī 45
 a " -Salāmī 158
 a " -Ṣabī' 104
 " b'Ubaidallah b-Musaijab 110
 " b'Umar -Dāraquṭnī 63
 a " -Fārisī 61
 a " -Fasawī 61
 " bFaḍḍāl -Magāšī' 21
 " b-Faḍl -Maqdisī 11
 a " -Qalī 89
 " b-Muḥassin -Tanūḥī 39
 " bMuḥ. -Tauḥīdī 114
 " b " -Ṣabuṣṭī 81
 " b " -Šimšāṭī 69
 " b " -'Umarī 152
 " b " bNaṣr 202
 a " Miskawaih 148
 a " -Naisābūrī 43
 " bHārūn -Munaggim 85
 " bHibatallah bMakūlā 13
 " bHiṣām baQīrāt 38
 " bJūsuf b-Qifṭī 201
 -'Imād -Iṣfahānī 46
 'Umar bAḥmad b-'Adīm 120
 a " -Ṭalamankī 193
 a " -Kindī 184
 'Amr bBaḥr -Gālīz 49
 -'Umarī 152

 aĠalīb bBiṣrān 72
 a " b-Muhaddib 180
 Ġarsannī'ma b-Ṣabī' 140
 -Ġarnāṭī 194
 -Ġaznawī 47
 -Ġangar 156
 Ġaīṭ b'Alī -Ṣūrī 6

 bFāris 91
 -Fārisī 61. 164
 -Fāmī 162
 bFattāṣ 108
 a-Faṭḥ bGinnī 64
 " bMuḥ. bḤaqān 197
 a " b-Muqaddir 28
 a " b-Munaggim 86
 a-Farag -Iṣbahānī 35
 a " b-Gauzī 145
 b-Faraḍī 192
 -Fargānī 147
 bbint -Farjābī 3
 -Fasawī 61
 bFaḍḍāl 21
 a-Faḍl -Salāmī 154
 a " baṬāhir 176
 a " -Maqdisī 12
 a " -Mundirī 55
 a " -Maidanī 26
 bFūriga 66

 a-Qasim bBaqijā(?) 59
 a " -Baṣrī 60
 a " -Tanūḥī 39
 a " -Zaggāgī 88
 a " -Zamaḥṣarī 78
 a " b'Abbād 112
 a " b-'Adīm 120
 a " b'Asākīr 182
 a " b-Qaṭṭā' 188
 a " -Maġribī 2
 a " -Maṣṣilī 34
 a " bNāqijā' 59
 -Qalī 89
 bQanī' 132
 -Qazwīnī 94
 -Qaṣṣār 166
 -Quḍā'ī 123
 b-Qaṭṭā' 188
 b-Qifṭī 201
 -Qalanisī 181
 baQīrāt 38
 -Qairawānī 189

- b-Qaisarānī 12
 -Kātib -Iṣḥānī 46
 bKāmil 127
 -Kutubī 4
 a-Karam -Ḥuzī 93
 Kamāladdīn b-'Adīm 120
 -Kindī 184
 bMakulā 13
 bMāma -Iṣḥānī 156
 -Mubarrad 52
 (b)-Mabramān 57
 b-Mutawakkil 77
 -Magāṣī'ī 21
 a-Mahāsīn bMis'ar 20
 -Muḥassin bIbr. -Ṣābi' 104
 „ b'Alī -Tanūḥī 36
 Muḥ. bAḥmad ba-Azhar 68
 „ b „ -Azharī 24
 „ b „ bBiṣrān 72
 „ b „ -Bīrūnī 70
 „ b „ -Ġangār 156
 „ b „ bFuriga 66
 „ b „ -Maġribī 58
 a „ bArslān 157
 „ bIṣḥāq b-Nadīm 1
 a „ b-Akfānī 10
 „ bAijūb -Ġarnāṭī 194
 a „ bBiṣrān 134
 „ baGa'far -Mundirī 55
 „ b „ b-Naggār 175
 a „ bḤazm 151
 „ b-Ḥasan -Zubaidī 19
 „ b „ -Ṭust 29
 „ b-Ḥus. -Āburī 121
 „ b „ -Ḥalī' 107
 „ b „ b'Abdarraḥīm 106
 „ bḤaijān 9
 a „ b-Ḥaṣṣāb 79
 a „ -Ḥuṭabī 137
 „ bḤalaf b-Marzubān 54
 a „ bDurustawaih 16
 a „ -Rūdabārī 186
 a „ bZulāq 185
 „ bZijad b-A'rābī 50
 Muḥ. bSa'id b-Dubaiṭī 174
 „ bSufjān(?) bbint -Farjābī 3
 „ bSalāma -Quḍa'ī 123
 „ bSul. 160
 „ bSa'būn(?) bbint -Farjābī 3
 „ bṬāhir -Maqdisī 12
 a „ -Ṭabarī 123
 „ b'Abdal'azīz -Qaṣṣār 166
 „ b'Abdallāh b-Baijī' 163
 „ b „ -Ḥāfiẓ 10
 „ b'Abdalmalik -Ta'rīḥī 15
 „ b „ -Hamdānī 143
 „ b'Abdūs -Ġabṣijārī 101
 „ b'Alī -Mabramān 57
 „ b'Umar -Ġi'abī 14
 „ b'Imrān -Marzubānī 17
 a „ -Fargānī 147
 „ b-Qāsim -Anbārī 87
 „ bMuḥ. -'Imād 46
 „ bMahmūd b-Farag 119
 „ b „ -Naisābūrī 47
 „ bMaṣṣūr -Sam'ānī 92
 „ bNāṣir -Salāmī 154
 „ baNaṣr -Ḥumaidī 196
 „ bḤāsim -Ḥalīdī 80
 „ b-Habbārīja 76
 „ bḤilāl b-Ṣābi' 140
 „ bJāhja -Ṣūhī 99
 „ bJazīd -Mubarrad 52
 „ bJūsuf -Kindī 184
 Mahmūd b'Umar -Zamaḥṣārī 78
 „ bMuḥ. bArslān 157
 „ ba-Ma'ālī -Ḥawārī 27
 b „ -Naisābūrī 47
 b-Marzubān 54
 -Marzubānī 17
 aMarwān bḤaijān 195
 bMis'ar 20
 -Mas'ūdī 135
 Miskawaih 148
 b-Musaijjab 109
 a-Muẓaffar b-Sam'ānī 155
 b-Mu'tazz 31
 -Ma'arri 71. 180
 Ma'mar b-Muṭannā 48

-Mağribi 2. 20. 58
 b-Muğallis 129
 -Mufaḍḍal bMuḥ. -Mağribi 20
 b-Muqaddir 28
 -Maqdisi 11. 12
 b-Munādi 95
 b-Munaggim 84. 85. 86
 bManda 172
 -Mundiri 55
 aMaṣṣūr -Azharī 24
 a „ -Taʿālībī 41
 „ b-Hus. -Ābī 102
 „ b-Muqaddir -Iṣbahānī 28
 Maṣūğibr 172
 b-Muhaddib 180
 b-Mihrān 96
 -Maṣīlī 34
 -Maidānī 26

 bNāṣir -Salāmi 154
 bNāqija' 59
 b-Naggār 175
 -Nagīramī 90
 b-Nahḥas 56
 b-Nadīm 1
 aNaṣr 202
 b „ 202
 ba „ -Ḥumaidī 196
 a „ bMakulā 13

a-Naḍr -Fāmi 162
 aNuʿaim -Iṣbahānī 169
 -Naisāburī 26. 43. 47. 96

 Hārūn bʿAlī b-Munaggim 84
 b-Habbārīja 76
 Hibatallah bAḥmad -Akfānī 10
 -Harawī 4. 25. 162
 aHilāl -ʿAskarī 67
 „ b-Muḥassin b-Ṣabī 103
 Hammām b-Faql b-Muhaddib 180
 -Hamdānī 143
 -Hamadānī 97

 -Wasiṭī 72
 -Wazīr -Kāmil 2
 a-Walīd b-Faraḍī 192

 Jahjā bʿAbdalwahhāb bManda 170
 „ bʿAlī -Tibrīzī 75
 „ bMaʿīn 7
 „ bManda 170
 -Jazdādī 53
 aJaʿlā -Ḥalīlī 8
 a „ -Qalānisi 181
 a „ b-Habbārīja 76
 aJūsuf -Qazwīnī 94
 Jūnus bḤabīb 150
 b „ -Ṣadafī 183

Über das präfigierte und infigierte ع im Arabischen.

Von J.-J. Hess.

In BROCKELMANN'S *Vergleichender Grammatik der semitischen Sprachen* I lesen wir S. 167 daß „ا zu ع gesteigert wird unter dem Einfluß von emphatischen und sonoren Lauten“ und die Beispiele 'aḍraṭ „podex“ von ḍaraṭ „pedo“, 'idjauṭ = ἰδιώτης, ma'âṣir für ma'âṣir (plur. von ma'ṣir „Gefängnis“), 'omân, 'aṣl für klass. 'aṣl „Ursprung“ scheinen diese Regel zu bestätigen. Ich möchte nun allerdings 'idjauṭ von vornherein ausschließen, weil es ein echtarabisches عَذِيْرٌ „semen ante congressum emittens etc.“ gibt, an das ein zu erwartendes 'idjauṭ ohne weiteres angeglichen wurde. Was 'aṣl betrifft, so ist es só vereinzelt — die ägyptischen, libyschen und zentralarabischen Beduinen sprechen aṣṣyl —, daß wir gut tun es vorläufig ebenfalls weg zu lassen. In den zwei übrig gebliebenen Worten, die ich gleich um عَصْفَرٌ „Carthamus tinctorius L., Saflor“ und عَصْفُورٌ „kleiner Vogel“ vermehren möchte, haben wir nun wohl emphatische Buchstaben, aber auch ein r, und dieses erzeugt meiner Meinung nach das ع; denn es gibt eine große Anzahl von Wörtern mit vor- und eingesetztem ع, die keine emphatischen Laute, aber, wenn wir von einer gleich zu besprechenden scheinbaren Ausnahme absehen, sämtlich ein r enthalten: عَبِيْثَرَانٌ auch عَبَوْثَرَانٌ, beduinisch bū'aitṣrân „Achillea fragrantissima L., Schafgarbe“ = ἀβρόταρον. — عَجْوَرٌ klassisch und beduinisch, „Cucumis melo L. var. Chate Naud.“ in Ägypten, „eine Gurkenart“ in Syrien = ἀγγούριον.

- عُذْرَةٌ „clitoris und praeputium eines Knaben oder nur der abgeschnittene Teil desselben“ synonym mit وَذْرَةٌ „clitoris“ von وَذَرَ „einen Einschnitt machen“. — ‘arba’ „vier“ und ‘arnab’ „Hase“ in ‘Omân (REINHARDT, *Ein arab. Dial.*, S. 8)¹⁾ — el-
 5 *Ärnāwūt*, Dialekt von el-Qašīm „Albanesen“ = türk. آرناود, älter آرنبود aus byzant. Ἀρναβίται. — الْعِرَاق = pehl. ‘ērag (ēr- < altir. adara-, adari- durch Übergang von δ zu γ) eigentlich „das unten“, dann „Süden“ (nach ANDREAS). — عَسْكَر „Heer“ = exercitus (vgl. für die Verkürzung des arabischen
 10 Wortes قَرْشٌ „Haifisch“ aus καρχαρίας, قنا „Qene“ aus Κανὴ πόλις). — عِفْرِيت „Kobold“ = pers. افرید, „Geschöpf“. — عَمْرُوس „(männliches) Lamm“ = syr. emrūsā, mandäisch ܥܡܪܘܣܐ²⁾. — عَنَبَر „Ambra“ aus mehri anbar, dies aus sōmālī nibiri „Pottwal“,
 15 Ambra“, d. i. das Darmsekret des Pottwals. — ‘atrōn Šuwā Dialekt³⁾ aus atrūn (so sagt man im Wādī en-Naṭrūn für naṭrūn = νῆτρον, altägypt. nṯrj). — مِلْحٌ عِنْدَرَانِي Leid. lat.-arab. Gloss. des 10. Jahrh. „salismoniacus, Steinsalz“ (vgl. *Plin. Hist. nat.* 31, 79) aus klass. مِلْحٌ اَنْدَرَانِي oder مِلْحٌ ذَرَانِي
 20 (beide Formen auch mit د, Tag 3, 560, 11 v. u.)⁴⁾. — عَنَزْرُوت

1) Vgl. indes zu diesen Beispielen das, was zu ‘aṣl gesagt ist.

2) *Gawālīkī's Almu'arrab* herausg. von SACHAU, S. 48, NÖLDEKE, *Mand. Gramm.*, S. 148.

3) G. I. LETHAM, *Colloquial Arabic, Shuwa Dialect of Bornu, Nigeria and of the Lake Chad. Grammar and Vocabulary, with some Proverbs and Songs*, London 1920, p. 377.

4) Weitere Formen dieses Wortes sind حَيْدَرَانِي = sal, *Vocabulista in Arabico*, p. 566; malh hederāni = sal gema, Pedro de Alcalá, p. 391; milh ed-dērahān „ötebisch „Steinsalz“. Nach al-Ğaubarī, s. v., ist die korrekte Form ذَرَانِي abgeleitet von ذَرَاءٌ „Weiße“; die große Veränderlichkeit des Ausdruckes scheint jedoch auf ein Fremdwort zu deuten.

„Sarcocolla“ ein Gummi von *Astragalus Sarcocolla* Dym. = pers. انزروت. — عَبَبَة 'anbah (so Ibn Baṭṭ. III, 127) aus pers. انبۀ „Mangobaum, *Mangifera indica* L.“ darf nicht herangezogen werden, weil hier eine Angleichung an arab. عَبَبَة „Weinbeere“ vorliegt. 5

Für eingeschobenes ع kann ich acht Beispiele anführen: بِرَّعَة „Packsattel, Satteldecke“ aus pers. پرده „Teppich“. — ze'atar (so in Zentralarabien), klass. صَعْتَر und سَعْتَر „Thymus serpyllum L. und andere Thymusarten“ = satureia. — بَعْرِين „Ortschaft in Syrien“, populäre Aussprache für بارين nach 10 Jakut I, 672. — Statt des érëh „sieh ihn“ = klass. رَءَ der Benī 'Amūr (von den Ḥarb), wurde mir gesagt, sprechen die Benī Sâlim von demselben Stamme): érëh; auch bei den Ḥowēṭât zwischen Ma'an und el-'Aqabah (beduinisch el-'Ögübeh) hörte ich er'âh = klass. رَءَ, in Ma'an er'ih. Die Mîâr sagen 15 dafür râ'eh (vgl. dazu Sûrah II, 98, LANDBERG, *Ḥaḍramoût*, 75, *Daṭîna* II, 485 ff. und BAUER, *Das paläst. Arabisch*³, S. 74). — sarṭa'an, sarṭa'un¹) paläst. „Krebs, Krabbe“ = klass. سَرَطَان. — شِعْرَى = Σείριος, „Canis maj.“²) (Für die Wiedergabe des griech. σ durch ش vgl. شَلْبَة ein Fisch: Schilbe mystus (L.) 20

1) Siehe ZDPV. 46, S. 74, v. MÜLINEN, *Karmel*, S. 26 und DOZY, s. v. سَلَطَان.

2) Daß شِعْرَى ein Fremdwort ist, wird auch durch den Umstand erwiesen, daß diese Bezeichnung des Sirius in Inner-Arabien unbekannt ist; Ḥaqlar und Beduinen nennen ihn *el-Mirzem* und dieser Ausdruck ist als *Mirdin* auch in die Bisari-Sprache übergegangen. 'Abd ar-Raḥmân as-Sûfi, *Description des Etoiles fixes*, p. 220 bestimmt nun allerdings als مِرْزَم الشَّعْرَى als β Canis maj., da aber auch Lisân 2, 116 المِرْزَم als Synonym von شِعْرَى gibt, so müssen wir die Angabe des Persers als fehlerhaft betrachten.

- = σάλπη, شُمُوش ein Fisch = σῖμος, أَقْرِيطَش = Κρήτης.) —
 qor'ân aus klass. qur'ân, MARCAIS, Saïda, p. 9. — ma'karâne
 = macaroni, MICHEL T. FEGHALI, *Le parler de Kfar'abîda* 13;
 SPIRO, *Arab.-Engl. Dict. of the Mod. Arab. of Egypt*², s. v.
- 5 Wir haben also 17 Beispiele mit *r* ohne Emphatische
 gegen 9 Beispiele mit Emphatischen und *r*; ich glaube daher
 daß die Annahme, nicht die Emphatischen sondern das *r* er-
 zeuge das ع, unabweisbar ist. Sollte sich diese Regel nun
 auch auf einen andern Sonoren, nämlich *l*, erstrecken, wie
 10 durch das Beispiel 'ašl bei BROCKELMANN angedeutet wird?
 Ich habe selbst ZATW. 35, 129 unter Berufung auf die *Ver-*
gleichende Grammatik das jemenitische عَلَوَق „Gecko“ ab-
 geleitet von لَوَق „kleben, haften“, was sicher für die Bezeich-
 nung eines Haftzehers plausibel erscheint, und die übliche
- 15 Ableitung von قَلْعَة „Festung, Fort“ von pers. کلات wäre ein
 drittes Beispiel, aber ich glaube trotzdem nicht, daß die Regel
 von einer „steigenden Wirkung des *l*“ sich zwingend nach-
 weisen läßt. Bei 'ašl kann ich den Verdacht, daß es sich
 um einen Hörfehler handelt, nicht unterdrücken, weil ich aus
 20 Erfahrung weiß, daß man, da in den Beduinendialekten das
 ع lange nicht so scharf und gekrächzt ausgesprochen wird
 wie etwa im Ägyptischen und Syrischen, bei anlautendem
 ālif und 'ain mit Faṭḥah und Hauptakzent, im Anfange die
 größte Mühe hat, zu entscheiden, um welchen der beiden Stimm-
- 25 bandschlußlaute es sich handelt. Für عَلَوَق kann man eben-
 sogut عَزَق „kleben, haften“ (Tāğ definiert es mit لَصِقَ) zur
 Erklärung heranziehen, das durch *l* erweitert ist, und was
 قَلْعَة „Fort“ betrifft, so wird, wenn die Ableitung von کلات
 richtig ist, wieder eine Angleichung an قَلْعَة, in ägyptischen
 30 und zentralarabischen Beduinendialekten gla'ah „turmähnlicher
 Felsen“ vorliegen¹).

1) Einige Stunden östlich von Kairo befindet sich ein solcher Turm-
 fels der Glá'at er-Raťján „Turmfels der Hirten“ genannt wird. NIEBUHR,

Als weiteres Beispiel für die Erzeugung eines ع durch ل könnte man den Völkernamen عَلَان (Abulféda 203) anführen, der für älteres آلان (Maçoudi II, 42—45) „Alani“ (= *Arja, vgl. MILLER, *Sprache der Osseten* § 42, 2) eintritt. Auch hier liegt indes eine Angleichung an ein arabisches Wort vor, die von der Nisbe ausgegangen ist. عَلَانِي „der Alane“ ist auch „a man whose affair or case is open or manifest“ (LANE).

Das Resultat der kleinen Untersuchung ist, daß ein ر und nur dies am Anfang und im Innern des Wortes ein ع hervorbringen kann, und der Wert derselben besteht vor allem darin, Wörter wie عبيثران, عسكر, عراق mit Sicherheit auf griechische, lateinische und persische Wörter zurückführen zu können, trotzdem diese Sprachen ein ع nicht haben¹⁾.

Reisebeschreibung I, 101 sagt darüber: Qálat rai 7—8 Stunden von Kaid-bey. Hier findet man Überbleibsel eines alten Kastells, von welchem man glaubt, daß es schon zu Mosis Zeiten vorhanden gewesen ist.

1) Vgl. dazu BROCKELMANN, o. c. S. 155, § 55 β, wo außer den Derivaten von راي, noch barra' < barra' für barrā „außen“, [so von 'Omân bis zum Rothen Meere nach LANDBERG, *Glossaire Dañinois* I p. 159 angeführt ist.

Al-'A'sās Waddi' Hurairata.

Von H. Reckendorf.

In den *Sitzungsberichten der Wiener Akad.*, Bd. 192, Abh. 3, hat R. GEYER al-'A'sās Waddi' Hurairata neu herausgegeben, übersetzt und in seiner von Mā bukā'u her in guter Erinnerung befindlichen Weise mit einer ausführlichen Erklärung versehen, in der eine Menge von Dichterstellen herangezogen und übersetzt ist. Selbstverständlich lassen sich zu einer derartigen Arbeit immer noch viele Nachträge geben. Ich bespreche zunächst 1. die

Verse des Gedichts.

10 Vs. 2 (Komm. S. 34). Eindeutige Nominative sind in solchen Fällen so häufig (s. meine Syntax § 176, 1 c), daß man sich auch hier bei dem überlieferten Texte beruhigen kann.

Vs. 9 (Komm. S. 72). Im Wesentlichen ist DE SACY's Auffassung die richtige. Die Angebetete übersieht wegen der
15 verhältnismäßig nebensächlichen Nachteile (Vs. 10), mit wem sie es zu tun hat. Für den Sinn macht es keinen Unterschied, ob man *جَهْلًا* von *حبل من تصل* abhängen läßt oder es als selbständige bewundernde Frage faßt. In Verbindungen wie *جَهْلًا بِهِ* bezeichnet *ب* allerdings meistens das Objekt des

20 ersten Bestandteils, dagegen wie hier das Subjekt in *سَفَاحًا*
وَجَهْلًا بِالْفَوَادِ „aus Narrheit und Torheit des Herzens“ ‘Umar
197, 26. *إِنَّهُ سَفَحٌ بِالْمَرْءِ* „es ist eine Narrheit Jemandes“
‘Umar 68, 4.

Vs. 11. *نَعِمٌ* bedeutet nicht „glücklich ist“ sondern „herr-
25 lich ist“. Damit ist das Verständnis des ganzen Verses an-

gebahnt. Mit ضَجِيع ist die Geliebte gemeint. In dem Suffix von تصرعه, dessen Subjekt die 2. Sing. Mask. ist, wird ضَجِيع (mit Frau Rat zu reden „der Bettschatz“) nach seiner Form als Mask. behandelt und die männliche Konstruktion dann bis zum Versschluß beibehalten, vgl. وَقَدْ أَبَيْتُ إِذَا مَا شِئْتُ 5
تصرعها 10
Kutāmī 1, 30. Daher ist تصرعها eine nicht nur erleichternde sondern auch gedankenlose Lesart. Auch der S. 74 Mitte ausgehobene Agānivers mit seinem نعم ist, wie an Ort und Stelle der Zusammenhang zeigt, so zu verstehen. Zu ضَجِيع gibt es allerdings auch das Fem. 10
ضَجِيعَة (Far. B ۱۳۳, 7. 'Umar 427, 3). So kann auch حبيب „das Liebchen“ = „die Geliebte“ als Mask. fungieren. In der zweiten Vershälfte ist „der Mann“ identisch mit dem Subjekt von تصرعه (2. Sing. Mask., s. o.), ein Wechsel, der um so ungezwungener ist, als dieses Subjekt die allgemeine 2. Person 15
ist („man“). Vgl. إِنَّ أَمْرًا فِي مَعْشَرٍ غَيْرِ قَوْمِهِ ضَعِيفُ الْكَلَامِ إِذَا 15
شَاءَ لَمْ يَبْسُطْ لِسَانًا وَلَا يَدًا وَلَمْ تَنْبَ عَنْ ذِي صَفَحَتَيْكَ الْمَعَابِلُ
„ein Mann in volksfremder Gesellschaft hat eine kraftlose Sprache; so oft er auch möchte, er kann weder Zunge noch Hand recken, während die (fremden) Pfeile die Stelle deiner Flanken 20
nicht verfehlen“ Ruḵ. 16, 2. Vgl. auch meine Syntax S. 293.

Vs. 12. Es ist nicht an die ziemlich gleichgültige Form der Sohle gedacht (Komm. S. 78), sondern nur an den affektierten, trippelnden Gang, der sich ausnimmt, als habe sie Dornen unter der Sohlenwölbung. Das erste Wort des Verses 25
bezieht sich auch nach GEYER auf den Gang. Ein Dichter sagt einmal von einer Frau, sie gehe, als trete sie auf Eier oder Glas (IḲut., K. aš-šī'r 527, 7).

Vs. 18 (Komm. S. 97). Auch bei der Textlesart bedeutet حَاوَلَ was es immer bedeutet, also nicht „erreichen“ sondern 30
„erstreben“. Subjekt von جَاوَلَهَا ist الرجل aus Vs. 17 b, und يَهْدِي gehört einer der شِيفَا جَاوَلَهَا koordinierten شِيفَا an, deren



- Subjekt *ميت وهل من اهلها* ist; „nach der er nicht strebte, und von der einer ihrer Volksangehörigen, ein sterbenskranker, irreredender phantasierte“. *مَيِّتٌ* oder *مَقْتُولٌ* bedeuten oft „sterbenskrank“, „so gut wie tot“, s. Far. B ۱۲, 3 v. u. o. Vs. 1. ۱۳۵ letzte Z. ۱۸۴, 3. ISa'd V 65, 2. VII₂ 154, 5 usw. Auch die Verba finita *مات*, *قتلنى* usw. werden so gebraucht, s. 'Umar 27, 11. 107, 5. 424, 4. 428, 3. Ag. III, 110, 23. XII, 66, 26. Far. B ۱۲ Vs. 2. 6. ۱۸۴, 3. Kāmil 416, 6. Aḥṭal 238, 6. 256, 4 usw.; mit dem Gegensatz „lebendig machen“ Far. B ۱۳۶, 3. Ag. III, 32, 21. 43, 11. 112, 4. Schon etwas razionalistischer *لَقَدْ مَيِّتٌ* „ich bin gestorben, wiewohl ich lebendig bin“ Ag. IV, 181, 21. — Erst hierdurch erhält die tragikomische Geschichte ihren vollen inneren Zusammenhang. Um sich in ihr zurechtzufinden, muß man sich freilich schon ein Schema anfertigen. Die lateinischen Buchstaben bedeuten die Männer, die griechischen die Frauen, die Pfeile die Richtung der Liebesempfindung: $\delta \rightarrow a$ (al-'A'sā) $\rightarrow \alpha \rightarrow b \rightarrow \beta$



- 20 Je verwickelter das ist, um so geringer ist die Wahrscheinlichkeit, daß es dem 'A'sā in ganzem Umfange „just passiert“. Vielleicht ist er auch nicht einmal der Erfinder der Idee, die bei ihm schon zu Tode gehetzt erscheint. Die Vereinfachung, die HEINE vorgenommen hat, mag der ursprünglichen Fassung 25 näher stehen. HEINE's Worte „es ist eine alte Geschichte“ wird man nicht bloß in dem nächstliegenden Sinne „es ist eine alte Erfahrung“, sondern zugleich als Anspielung auf seine Quelle zu deuten haben.

- Vs. 19. *تبله* „die Liebe, oder die Geliebte, ruiniert ihn“, 30 ist häufig. *تَيْلٌ مِنَ الْحُبِّ* „aufreibende Liebe“ Ag. IX, 10, 24. Man übersetze daher „so hatte denn die Liebe als Gesamtergebnis eine durchweg aufreibende Liebe“; s. die Figur.

- Vs. 24. Am Schlusse des Verses („nicht die Wonne durch einen Becher und nicht die Müdigkeit“) ist der infolge von

Haplographie weggefallene Artikel von كسل mit CLP wiederherzustellen.

Vs. 27. تدافع heißt nicht „aufhalten“ sondern „dahinströmen“, wie Ašma'ijjāt 57, 17. Nāb. 17, 22. Ḥam. 266, Vs. 1; von einem Gießbach 'Umar 10, 8. Also sinnverwandt mit بحرى in Vs. a. Bei Verben des Fließens bedeutet من „mit (von) Etwas fließen“, wie Ḥuṭ. 81, 4. Ḥam. 115, Vs. 2 usw. Häufiger ist ب.

Vs. 29 (Komm. S. 122 nebst Nachtrag S. 267). Statt „Einöde“, bzw. „abseitsliegend“ übersetze „Wallfahrtsplatz“¹⁰ oder „Festplatz“, also zusammen „ein Wallfahrtsziel“.

Vs. 44. Statt „Abū Tubait“ lies „Abūtābitchen“; die Diminutivform seines zweiten Teils gilt dem ganzen Eigennamen. — S. 171 ff. Da der Rāwī das Gedicht in Gesellschaften und Versammlungen singt, soll sich jeder, dem es¹⁵ zu Ohren kommt, als beauftragten Boten betrachten.

Vs. 45 (Komm. S. 173). Der Abschreiber, der an تلى Anstoß nahm, hatte Recht: Es enthält einen Verstoß gegen die Wortstellungsregel der Demonstrativa. In den Text ist نحت aufzunehmen.²⁰

Vs. 51. Übersetze „sitze nicht da, indem du (Gott) um Schutz bittest und ihn anflehst“. So صلى neben ابتهل Ag. XVII, 58, 5; neben سجد und سيج 'Aḥṭal 140, 2.

Vs. 52 Ende. Übersetze: „hetzt und den Ehrgeiz aufstachelt“. — Komm. S. 186, Z. 7. Das هم will nicht viel²⁵ besagen. Nach اِنْ, اِنْ u. a. steht das freie Pron. oft ohne Nachdruck, wie nach اِنْ das Suffix. Die Auffassung des و, als Schwurpartikel ist neu und einleuchtend, die Göttin Ġāširijja dagegen recht problematisch. Sollte das Wort „Morgendämmerung“ bedeuten — was, soviel ich sehe, nur auf die³⁰ Angaben der Lexikographen zurückgeht —, so hat der Schwur ein Seitenstück in dem Schwur Mohammeds beim فجر.

Vs. 53. شَكَلَ scheint zu شَكَلَ „zweifelhaft sein“ zu gehören und „Zweifel“ zu bedeuten. Die Stelle wäre sonach zu übersetzen: „weil dir am Ende in den Berichten über uns etwas Zweifelhaftes aufstoßen könnte“.

⁵ Vs. 59 (Komm. S. 196). Zu DE SACY's Übersetzung ist zu bemerken, daß شَط in der Tat öfters, wenn auch nicht immer, „ungerochen fallen“ bedeuten kann, was an sich auch hier möglich wäre. Zu شَط عَلَى „in die Lanzen stürzen“ vgl. أَكْبُو فِي الْقَنَا Ag. IHiš. 794, 11 sowie رَمَاحُ الْقَوْمِ.

¹⁰ IX, 4, 3 v. u.

Vs. 60. Da die Lanzenspitze wegen ihrer Gestalt und Wirkung oft mit einer Flamme verglichen wird, so ist das Einfachste, قُنْل neben dem „Öl“ als „Dochte“ zu fassen: „Etwas wie ein Lanzenstich, in dem sich Öl und Dochte verbrauchen“.

¹⁵ Es liegt nahe, statt يَذْهَب zu lesen يُلْهَب, indes genügt der überlieferte Text. — Zu شَطَط s. noch GEYER, S. 213 oben.

Vs. 61 (Komm. S. 207 ff.). يَجْدَى kann nicht mit سَيْق koordiniert sein, es muß Hāl zum Vorhergehenden sein und schon deshalb ist die Lesart تَحْدَى oder تُحْدَى die richtige.

²⁰ Auch DE GÖEJE entscheidet sich Ši'r ۱۴۲, 10 für تُحْدَى (in Z. 14 kommt das Wort nicht vor). Es ist auch da Hāl zum Vorhergehenden. — Am Schlusse des Verses genauer „der eilig von Minā zurückkehrende“.

Vs. 62. Von allen Deutungen ist noch die DE SACY's die ²⁵ beste. Wörtlich: „ohne daß es aus nächster Nähe geschah“. Sinn: „ihr werdet ihn allerdings höchstens meuchlings fällen können“.

Vs. 64 (Komm. S. 221). GEYER's Bedenken gegen die Lesart ضَاحِيَّة sind unbegründet; gehäufte adverbiale Akkusative sind in Nominalsätzen nicht selten. Außerdem wird ³⁰ ضَاحِيَّة gerade mit Bezug auf hereinbrechende Feinde gerne gebraucht.

2. Zum Kommentar.

S. 20, Z. 5 des arab. Textes نَوَّيْهَا (mit Var.) „wir legen sie vor“.

S. 23, Anm. 4, Vs. 1 und S. 24, Anm., Vs. 1 nebst Nachtrag S. 257. Der Sinn des ersteren Verses ist: Der Liebende ist schon mit Wenigem zufrieden, ein Gedanke, der in der arab. Liebesdichtung öfters wiederkehrt. Zu قليل الى vgl.

أَلَيْسَ قَلِيلًا نَظْرَةً إِنْ نَظَرْتَهَا إِلَيْكَ وَكَلَّا لَيْسَ مِنْكَ قَلِيلٌ

„ist ein Blick, wenn du ihn zuwirfst, nicht wenig für dich? Und doch, von dir [= für mich] ist er nicht wenig“ Ag. V, 10

71, 3 v. u. Was sodann قليل anlangt, so vgl. أَلَيْسَ مِنْكَ إِلَى

سَوْفَ = „ich sage mich Gott gegenüber von dir los, und das fällt mir leicht“ Ag. XIII, 71, 27.

أَبْكَيْكَ مَا عَشْتُ سَوِيًّا وَذَاكَ مِنْ قَلِيلٍ = „ich werde dich, solange ich lebe, unablässig beweinen, und dazu gehört nicht viel“ (dich muß man beweinen) Ag. XIX, 151, 9. قَلِيلٌ لَوْ

عَرَّجُوا أَنْ تَرَارَ „wenn sie sich aufgehalten hätten, hätte sie leicht besucht werden können“ ‘Umar 23, 1. Sonach wäre der erstere der obigen Verse zu übersetzen „zum Fragen gehört nicht viel“ und der zweite „das Abschiednehmen ist ja für den Liebenden etwas Leichtes“; so sagen seine Freunde in oberflächlicher Mißachtung seines Liebesschmerzes.

S. 24, Vs. 1. Statt „Gesattelt hat“ übersetze „Sie ließ satteln“, wie die 1. Konjug. oft kausativ ist; s. meine Syntax S. 77, Anm. 1. — Der Schluß des Verses heißt „Was, glaubst du, ist ihr eingefallen?“

V. 2. مِنْ قَتْمِهَا hat den „Teilungsartikel“ = „ein Plan von ihr“ oder einfach „ein Plan“; s. meine Syntax S. 268. Übersetze „jetzt ist's Tag, da ist ihr ein Plan gekommen“. Hierauf „wie wird's mit ihr in der Nacht?“; da werde ich ihr schon fehlen.

S. 24, Vs. 3. Es ist nicht Trost der Freunde, sondern der Dichter spricht noch; lies *صرمت*.

S. 24, zweite Versgruppe, Vs. 3. Übersetze: „Er ist widerspenstig gegen die, die angesichts seiner Verirrung gütig sind“, so *الى* in Ag. VII, 102, 22. XVII, 62, 16. Nāb. 3, 8. Far. B ٢٥٢, 2. Hierauf vokalisieren und übersetze *وَكَلَّ*, das von *بتهم* abhängt; *له* hängt von *نصيح* ab. Das Mißtrauen des Liebenden gegen die Freunde ist im Nasīb ein häufiger Zug.

S. 25, Vs. ٥ und Nachtrag S. 258. „und die Folge eines 10 Blicks (von ihr) aus dem Auge, als ich mich dessen nicht versah“. Vgl. *إِذْ بَرَّقَتْ لَنَا عَلَى غُرَّةٍ مِنَّا*, „als sie uns unversehens anblitzte“. Aḥṭal ١٧٧, 9. Der Ausdruck kommt auch sonst vor, Ag. VI, 131, 3. XVII, 73, 1. Ḥam. 246, Vs. 3. So sagt man ferner *عَلَى غُرَّتِهِ* Far. B ٣٣٦, 5. *بِغُرَّةٍ* Imr. 39, 4. 15 Ḥam. 672, Vs. 1. *عَنْ غُرَّةٍ* Ḥam. 522, Vs. 5.

Vs. ٨. Statt *أَنْ* lies *أُذْ*.

S. 26, Anm. Z. 3. Statt „der . . . versucht“ lies „der sich sonst aufs ausbessern versteht“.

Anm. Vs. 1. DE GOEJE vokalisiert *تامن*, was aber metrisch 20 nicht geht. Hierdurch jedenfalls veranlaßt vokalisiert GEYER *تامن*, was aber syntaktisch nicht möglich ist. Man lese *تامت* „sie knechtete dein Herz“, zu *تام* vgl. Aḥṭal ١٣٨, 4, sowie Lakīṭ im Lisān al-‘Arab XIV, 342. Das folgende *له* bezieht sich nicht auf das Herz, sondern auf den angeredeten Dichter, ein 25 Wechsel, der nicht minder schroff auch sonst im Nasīb vorkommt, s. meine Syntax S. 275 u., wozu noch Ruḳ. 50, 2. SCHWARZ, Escorialstudien I, S. 7, Vs. 2. — Hierauf „schön erscheint ja dem Auge, was es zärtlich liebt“.

Anm. Vs. 5. Für die Leber hätte nicht das Herz eingesetzt werden sollen; sie erscheint oft als Sitz der Gefühle, auch von ihrem Bersten vor Erregung ist die Rede.

Ebenda Vs. 6. Statt „sich veränderte“ lies „danach trach-

tete“. حَاوَلْ لِكَيِّ Syntax S. 458 u. Ḥam. 664, Vs. 2. هَمَّ لِي
'Umar 95, 16. Auch أَرَادَ öfters.

Ebenda Vs. 7. Statt „Sonnenstrahl“ lies „aufgehende (oder untergehende) Sonne“; vgl. unten zu S. 41, Vs. 1.

Ebenda Vs. 9. نَزِيع ist das Mask. des gebräuchlicheren 5
نَزِيعَة, übersetze: „sobald ein edler Kamelhengst die S. weg-
führt, hat das Auge . . .“. Gegen den Nom. والفراء und einen
Nominalsatz „das Herz ist Sprünge“ ist zwar an sich nichts
einzuwenden, der Parallelismus aber spricht für den Gen.,
vgl. zur Wortstellung Syntax S. 344, 10 v. u., sowie لِلْحِفْظِ 10
أَهْلٌ وَالصَّبَابَةِ مَنَزِلٌ 'Umar 178, 8.

S. 27, Vs. 2. Da er sich nach der Ansicht der Freunde
gebessert hat, sollte man erwarten, er habe Torheit gegen
Klugheit verkauft, vgl. بِأَنَّ قَصْدَ السَّمِيعِ قَبَاحَ جَهْلًا بِرُشْدٍ
„indem es [sc. mein Herz] den richtigen Weg einschlug und 15
Verkehrtheit gegen gute Leitung verkaufte“ Ag. X, 111, 3 v. u.
Der Dichter hat offenbar ابْتَعَ mißbräuchlich im Sinne von
باع angewendet.

Vs. 3. Vokalisiere تَبَرَّكْتَ. Vs. b: „solchermaßen war sie
(von jeher) eine Männermörderin“. 20

Vs. 4. وكانت hat البطالة zum Subjekt; hierauf vokalisierē
صَلَّة: „und sie war Torheit — eine gründliche Verirrung von
dir!“. Ebenso IKut., K. aš-šir' 346, 14. Vgl. ferner لَيْمَتْ
لَشَقْوَةٍ مِنْ شَقَائِي „wüßte ich doch in meinem Irren,
wer dich getötet hat!“ Ḥam. 414, Vs. 4, sowie 3
„ein Elend von mir“ 'Umar 6, 14.

Vs. 7. لَيْمَةٌ muß st. cstr. sein, das Mask. أَرْمَدًا kann zum
Subjekt nicht عَيْنَاكَ haben und würde nicht „entzündet sein“
sondern „Entzündung bewirken“ bedeuten. Übersetze „in einer

Nacht eines Augenkranken“ = „weil du Nachts Augenschmerzen hattest“. Zur Nacht des Augenkranken vgl. رَعَى

‘Umar 160, 1. اَمْسَتْ تَشَكَّى رَمَدًا ‘Umar 193, 2. كَحَلَّ عَيْنِي... اَلْشَّهْد

5 keit mein Auge einreibe“ ‘Umar 221, 8. كَلِيلَةَ ذِي الْعَائِرِ الْارْمَدِ Imr. 14, 2 usw.

S. 28, Vs. 1. Durch GEYER's Hds. scheint Ġauharis Lesart اِحْمَالُهَا bestätigt zu werden. Indes kannte schon Ġauharī eine Lesart اِجْمَالُهَا (vgl. z. B. auch Lisān III, 54, wo übrigens
10 لَمِيْنَاءَ statt لَتِيْنَاءَ), und die übrigen Lexikographen bestreiten, daß حَدَجٌ von beliebigen Lasten gebraucht werden kann. Es scheint nur vom Satteln des Reittiers (Akkus.) mit dem Ḥiḍḡ gebraucht zu werden, buchstäblich und in übertragenem Sinne.

Vs. 2. Lies تَنَنْ نَفْسَكَ „hast du deine Seele nicht von
15 dem, was sie beschäftigte abgehalten? Doch, aber...“. Vgl. zu بَلَى „doch, aber“, „gewiß, aber“ Aḡ. XXI, 63, 12. ‘Umar 25, 2. Labīd 41, 8. IHiš. 412, 1 usw.

Vs. 5. Übersetze „so daß sie erregt hat“. Die Freunde reden noch. Hierauf lies und übersetze دَمَعَةً.

20 Vs. 8 und Nachtrag S. 258. Übersetze: „die Liebe, die vorhanden war, hatte doch schon zu schwinden begonnen“.

S. 29, Vs. 1. Sowohl غَدْوَةٌ als حَتَّى usw. gehören zu شَاقَتْكَ „und haben dich Sänften Z.s, die dahinzogen, frühmorgens mit Sehnsucht erfüllt und bis die Sonne beinahe
25 unterging?“

Vs. 2. مَنْ hängt von مَا ab (meine Syntax § 137, 4f.), „welchen Trennungsraben unter den flatternden Vögeln erspähest du heute, oder (welchen) von rechts kommenden Gazellenbock?“ Der arabische Text enthält eigentlich ein Zeugma
30 (Rabe und Bock als Vögel), das allerdings ziemlich verhüllt ist.

Vs. 3. Statt „nicht mit der Geliebten vereinigt ist“ lies

„zur Geliebten kein Vertrauen gefaßt hat“. Vgl. 'Umar 178, 13 ebenfalls von der Liebe.

Vs. 4. طَال اجْتِبَايَه kann kaum bedeuten „zieht sich der Bruch in die Länge?“; übersetze „ist das Abreißen schon lange her?“. Vgl. اِنْ... يَطْلُ عَهْدُ خَلَّةٍ „wenn es seit dem Zusammensein mit einer Freundin lange her ist“ Labid 40, 52 und so طَوَّلَ اَلْعَهْدَ „die lange Zeit seit dem Zusammensein“ Ruḡ. S. 57, Vs. 4. In der arabischen Doppelfrage enthält öfters das zweite Glied bloß eine nähere Bestimmung oder bloß eine andere Formulierung des ersten Glieds, so gerade im Nasib. 10 Die Partikel اَمْ bleibt in solchen Fällen am besten unübersetzt.

Vs. 5 und Nachtrag S. 258. كَفَّفَ (Pl. von كَفَّ؟) hat nicht die hier erforderliche Bedeutung; lies كَفَّفَ = dem als Pl. von كَفَّ angegebenes كَفَفَةٌ „abhaltende“. Ferner ist لَهَا nicht, wie im Nachtrag, „an sie“ sondern „in ihr“ („von ihr“). 15 Sie hätte sich durch Unvermeidbarkeit des Wegzugs entschuldigt, als sie ihm (Vs. 6) Lebewohl sagen wollte.

Vs. 9 b. Metrum; 1. رَمَتْ „sattelte“ = „satteln ließ“, vgl. oben zu S. 28, Vs. 1.

S. 30, Vs. 3. اَنَّى ist nicht Verbum, das übrigens nicht 20 mit ب verbunden sein würde, sondern Fragepartikel = „wie kann er sie finden?“. Die Wendung ist nicht ungewöhnlich.

Vs. 4. طَعَائِنَ sind hier nicht „Frauensänften“ sondern „Frauen in den Sänften“.

Vs. 5. وَصَلٌ gibt es nicht; lies الوُصَلُ „die Bänder“. 25

S. 32, Z. 9. Lies اِسْمُ.

S. 41, Vs. 1. Vgl. S. 26, Anm. 7. Hier ist es die untergehende Sonne.

S. 43, Vs. 1. Vokalisiere مُخْطَفٌ „eingezogen“, was auch sonst als Zeichen von Schönheit gilt. 30

Vs. 2. Übersetze: „möge der B. beregnet werden“.

S. 44, Vs. 1. مكحل und die entsprechenden anderen Ableitungen von كحل darf man nicht immer mit „kuhlgeschminkt“ wiedergeben, sonst erhält man unmögliche Verbindungen; es ist einfach „schwarzäugig“ wie Imr. 36, 11. اḥṭal ١٣, 1. Von⁵ der Gazelle مكحل Ruḳ. 9, 6. So اكحل Ham. 151, 7. 'Aṣma-ijjāt 29, 13. IḲut., K. aš-ši'r 231, 5 (vom Wolf) und Anderes.

Anm. 2. Lies اعود.

S. 48, Vs. 5. Statt „o ihr meine Nächte“ übersetze „in Nächten, als . . .“. — ومشي.

¹⁰ S. 49, Vs. 4. Übersetze: „über den die Hände der Männer hin und herfahren und seinem Anfühlen mehr Glätte verleihen“.

Vs. 5 und Nachtrag S. 259. Statt الذل lies الزل, Pl. von الزل „fleischlose“, was oft als Zeichen der Häßlichkeit an Frauen¹⁵ erwähnt wird, wie Ham. 386, 18. NÖLD., Poesie 127, 3 usw., vgl. besonders Mufaḍ. (ТНОВВ.) 20, 4. Zu انتطفا ist auch die Leibesmitte nicht Subjekt. Man lese اعتلقا „und dem, was daran hängt“, wie 'Amr. Mu'all. 16 sagt وَلِينَا بِمَا رَوَادِفَهَا تَنْوُءُ بِمَا وَلِينَا 16 sagt وَلِينَا بِمَا رَوَادِفَهَا تَنْوُءُ „ihre Lenden erheben sich schwerfällig mit dem woran sie²⁰ angrenzen“. رَدَفٌ نَيْطٌ بِالْحَقْوِ „ein Hinterteil, der an die Weichen gehängt ist“ Ag. X, 111, 19.

S. 50, Vs. 2. Statt تننى lies تحت.

Vs. 6. اسهال ist „der Guß“, vgl. Naḳ. 501, 17. 'Umar 197, 14. 'Āmir 18, 8 usw.

²⁵ S. 52, Vs. 3. Die Deutung „dort, wo . . .“ ist ausgeschlossen, Wechsel von اِنْ und اِنَّا häufig.

S. 54, Vs. 7. Statt „niederbeugte“ übersetze „ferne hielt“.

S. 56, Text Z. 4 v. u. وساسا.

S. 61, Vs. 1. اِنْ kommt in solchem Falle zwar bisweilen³⁰ vor, ist aber doch auffällig; der Indik. danach jedoch recht

selten. Auch liegt in كسل nicht das Zusammenbrechen. Lies mit der HIRSCHFELD'schen Ausgabe (3, 5) „^كأَنْ تَحِيَّ“ sie ist fast zu schlaff zu ihrem Lager zu gehen“ (s. meine Syntax § 36, 2); vgl. إِذَا قَامَتْ إِلَى خِدْرِهَا قَامَتْ قَطُوفَ الْمَشْيِ مَكْسَالَهُ Ag. IV, 173, 3.

S. 62, Vs. 1. لها hängt nicht von بدا sondern von قدم ab; es ist also zu übersetzen „ohne daß ihr Fuß sichtbar wird“, so klein und ruhig sind ihre Schritte.

S. 66, Vs. 4. Übersetze „deren Gürtel zu locker ist für“, ein nicht seltener Gebrauch von عن.

S. 67, Vs. 1 und Nachtrag S. 262. Übersetze: „sie vernachlässigt [oder vielleicht noch in der eigentlichen Bedeutung: verschläft] ihre wichtigste Angelegenheit“; vokalisiere كِبْر. Zu nam vgl. إِنْ نَامَ عَنْهَا Ag. III, 6, 3. تَنَامُ عَنْ الْعَجِين „sie gibt nicht auf den Teig acht“ 15 Buḥ. II, 155, 10. كَانَهُمْ عَمَّا يُرَادُ بِهِمْ نِيَام „sie erscheinen gegenüber dem, was man mit ihnen vorhat, teilnahmslos“ Abul 'Atāh. ٢٣٨, 12. Naḳ. Glossar s. v. Und mitsamt dem Gegensatz „wach sein“ Ḥam. 477, Vs. 2. 646, Vs. 2. نام im buchstäblichen Sinne 'Umar 51, 6. 184, 6. Zu كِبْرُ مَنَانَا vgl. 30 „unsere höchsten Wünsche“ 'Umar 18, 14. 22, 6. 63, 10. 74, 29. 80, 16. كِبْرُ ذَلِكَ „das Ärgste dieser Art“ IHiš. 734, 2. usw.

S. 73, Vs. 2. حَفِيٌّ bedeutet „sich für einen interessierend“, „ihm wohlgesinnt“. Zu der Verbindung von حَفِيٌّ mit سأل vgl. لَا يَنَاقِي الْحَفِيَّ عَنِ السُّؤَالِ „der wohlgesinnte steht 25 nicht vom Fragen ab“ Ḥam. 259, Vs. 3. فَلَا سَأَلٍ بِنَا وَانْت. Amir 29, 1. لَتَسْأَلَنَّ أَسْمَاءَ وَهِيَ حَفِيَّةٌ Amir 3, 1. حَفِيَّةٌ Vgl. auch Lisān al-'Arab XVIII, 205. So kühn nun die Konstruktion an unserer Stelle erscheinen mag — derartiges kommt vor, s. meine Syntax § 127, 5.



S. 74, Vs. ٥ und Nachtrag S. 263. Der Pl. أَغْفَالٌ bedeutet nicht „unbewachte Augenblicke“, sondern nur „Gegenden ohne Wegzeichen“ oder „Tiere ohne Eigentumsmarken“; lies أَغْفَالَهَا.

— Da es sich hier bei شاة um ein jagdbares Tier handelt (vgl. z. B. Mu'all. 'Ant. 57), so ist es kein „Schäfchen“ sondern ein Wildkalb, daher auch in Vs. ٦ für حَوَاطِهَا die eigentliche Bedeutung „er lief um sie herum“ beizubehalten ist. Erst mit Vs. ٨ langt der Dichter bei seinem Primum comparationis an, wo der höhnisch einfach als „Er“ bezeichnete es wie der
10 Wildstier macht und mit ٨ b ist der Dichter in mediis rebus.

Vs. ٦. اِذَا ist hier scheinbar ungehörig, allein kurz vorher steht حَتَّى. In Prosa würde es اِذَا حَتَّى lauten, eine Verbindung, in der اِذَا bekanntlich häufig ist.

Vs. ٧. Die ursprüngliche Übersetzung war richtig, غَفْلَةً ist nicht Objekt, sondern Akk. der Zeit. — Vs. ٧ b und Nachtrag S. 264. وَطَحًا لَهَا ist grammatisch und dem Zusammenhange nach unmöglich, s. zu Vs. ٥.

Vs. ٨ und Nachtrag S. 264. Vgl. zu dieser Tautologie meine Syntax § 165, 12.

20 S. 74, Anm. 1. Worauf gründet sich die Übersetzung von مُتَوَسِّمٌ „Frühlingsregen“? Ferner wird für طَوَّع in der vorliegenden Verbindung das Konkretum „gefügige Frau“ angegeben und endlich ist der Ausdruck „sie trinkt ihn mit Gefügigkeit“ kaum möglich. Andererseits erwartet man als
25 Objekt zu تَسْقِي nach allen Analogien den Speichel. Der Vers steht auch Ag. III, 108, 14, wo statt تَسْقِي weniger gut المتوسِّم statt المتبسم, worauf man وغاية statt انيقة und تسمى lesen könnte, also „gefügig dem Lagergenossen, mit köstlichem Munde“, vgl. عَذْبَةُ الْمُتَبَسِّمِ. Umar 74, 20. تَسْقِي könnte objekts-
30 los gebraucht, aber doch dabei an den Speichel gedacht sein. Oder man könnte am Schlusse lesen رَضَابًا الْمُتَتَبِّسِمِ „sie trinkt den Lagergenossen, gefügig dem (den Duft) einziehenden Lager-

genossen mit ihrem Speichel“. So تنسّم Ag. XII, 66, 16 „den Duft (رائحة) einziehen“.

S. 76, Vs. 1 b. Statt غير lies غير.

S. 84, Vs. 3. هَبّ ist nicht transitiv, lies قَرّة „ein kalter“, so vom Wind auch Tar. 12, 11. Ham. 660, Vs. 4.

S. 86, Z. 8. Sib. I, 17 hat بيوما ذا, ebenso Nakā'id 835, 15, die Ġarirausgabe يوم ذا, ebenso Hds. S in Nak. GEYER's Text ist zu übersetzen: „wenn ein Sternentag gräulich ist“. Der Ausdruck Sternentag bedeutet bekanntlich einen Unglückstag.

S. 87, Vs. 7. نشو scheinen die Lexikographen nicht zu 10 kennen, sondern nur نشوة; lies نشرا. — Bei WELLM. steht nicht غرة sondern غرة, allein weder das eine noch das andere gibt einen passenden Sinn; lies عرفة „an Wohlgeruch“. Übrigens führt die Übersetzung von كل mit „jeder“ oft zu Übertreibungen, hier z. B. ist es nicht wesentlich mehr als ein 15 unbestimmter Artikel, sonst könnte man glauben, sie solle als allgemeine Schönheit gekennzeichnet werden.

S. 88, Vs. 2. Daß sich der Lenz an der Au freut, ist nicht im Sinne Aḥṭals gedacht. Übersetze: „durch die der Lenz prächtig wird“. Statt لها hat Faksimile B (Beirut 1905) 20

بها, ferner hierauf نباتها, was vorzuziehen ist: „und deren Pflanzenwuchs herrlich wird“. In C (1907) fehlt das Gedicht.

Vs. 5/6. Die Au kann nicht als Vergleichsgegenstand für den Reiz des Plauderns منطق dienen; lies im Anschluß an Faksimile B منظر (geschrieben منظر). Störend ist, daß 25 املح zwei Temjize hat, nämlich بهجة und حسنا, auch macht sich letzteres der ähnlichen Bedeutung wegen nicht gut als nähere Bestimmung zu املح; lies حَسَنِي, zu منظر gehörig.

S. 89, Vs. 1. Besser mit der neuen Ausgabe سماء ليلة.

S. 93, Vs. ١٢ und ١٣. نشا tritt auch sonst für نشأ ein. 30 Die Bedeutung „Jüngling“ ist hier sichergestellt durch den

Gegensatz ^{عَلَّقْتُكَ نَاشِئًا حَتَّى رَأَيْتُ الرَّأْسَ مُبَيَّضًا} Umar 298, 4
sowie durch ^{عَلَّقْتُ أَلْهَوَى مِنْهَا وَلَيْدًا} Ag. VII, 79, 10 und ^{ذَاكَ}
^{أَتَى عَلَّقْتُ مِنْكَ جَوَى أَلْحَبٍ وَلَيْدًا} Ag. V, 128, 3.

Vs. 14. „So ist also ihr [sc. der Geliebten] Verhalten
5 zwiespältig — das ist ein Trachten voll Wahn und Unruhe“.

Vgl. ^{مُخْتَلِفٍ أَلْفَعَالٍ} Ham. 258, Vs. 2.
^{قَوْلٍ مُخْتَلِفٍ} Kur. 51, 8.

S. 94, Vs. 1. Bei dieser Gelegenheit sei darauf aufmerk-
sam gemacht, daß in solchen Fällen die wörtliche Übersetzung
„Schwester“, „Bruder“, die man oft antrifft, geeignet ist, den
10 Gedichten oder Erzählungen einen besonderen, nicht beab-
sichtigten Sinn zu unterlegen. Hier z. B. ist „die Schwester
der Banū Lu'ajj“ einfach „die Lu'ajjitin“.

Vs. 2a und Nachtrag S. 266. „Liebe zu dir“; ^{مِنْ} um-
schreibt nicht selten den Gen. obj., so bei ^{حُبِّ} Ham. 603,
15 Vs. 5, bei ^{هَوَى} Ag. VII, 79, 10 und bei ^{مَوْدَةٍ} SCHWARZ, Escorial-
studien I, 19, Vs. 40. Entsprechend in Vs. 2b „Liebe zu ihr“,
womit die in Vs. 1b Erwähnte gemeint ist.

S. 101, Vs. 1 und Nachtrag S. 266. „Der Schönen fehlt
es (تعدم) nicht an Tadel“ ist ein Sprichwort, s. FREYTAG,
20 Ar. prov. II, S. 484, Nr. 276, und zwar ist da „Tadel“ jeden-
falls im Sinne von „getadelt werden“ („Fehler“) gemeint, vgl.
^{فَلِيلٌ ذَامَهَا} Far. B. 130, 3. So wird es auch 'A'sā hier ge-
brauchen, obwohl auf einen Mann angewendet, wie es auch
Ašma'ijjāt 72, 12 geschieht. GEYER bezieht, indem er ^{ذَام}
25 aktivisch faßt, die Redewendung auf die den Frauen so oft
vorgeworfene Tadelsucht gegenüber dem Manne, was hier
an und für sich möglich, aber weniger wahrscheinlich ist.

S. 102, Z. 3. Statt ^{يَكُون} lies ^{تَكُون}.

V. 2. Übersetze: „mit herabhängenden Flügeln“.

30 S. 103, Vs. 1. ^{إِنْفَا} ist hier nicht Rand des Himmels =
Horizont, sondern Rand der Gewitterwolke und ist Objekt.
Statt „Wildeselstuten“ lies „Wildkühe“ und statt „Hengst“

lies „Bulle“. Wie Hiz. III, 453, Vs. 4 zeigt (صِوَار), handelt es sich um Wildkühe; die „Wildesel“ rühren von ad-Dinawarī her, der die Verse außer Zusammenhang mit dem Vorhergehenden zitiert (s. Hiz. 454, Z. 8—9) und schon Hiz. 455, 9 berichtet wird. 5

Vs. 2. شَاهَا ist „zuvorkam“ übersetzt, was hier nicht paßt. Schon ad-Dinawarī nimmt es richtig als „plagen“, s. „die Sänften مَرَّ الْحُمُولُ فَمَا شَاوَنَكَ نَقْرَةً وَلَقَدْ أَرَاكَ تَشَاءُ بِالْأَطْعَانِ zogen vorüber, da plagten sie dich nicht im mindesten, obwohl ich dich gar manchmal durch die Insassen geplagt sehe“ Hiz. 10 III, 455, Z. 12. Ferner 'Umar 6, 6. Ruḡ. 32, 1.

Vs. 4. يَخْفِي „aufdeckt“ war richtig. Hierauf l. تَرَابٍ حَدِيدٍ.

S. 104, Vs. v. كَسِيرٌ „ein niedergebrochenes (Kamel)“. 'Urwa 1, 2. Aṣma'ijjāt S. 47, Vs. b.

Vs. ۹. Statt „birst“ lies „aufblitzt“ 'Urwa 1, 1. Ag. XVII, 15 69, 3 ۷. u. usw.

Vs. ۱۱. تَأْيَا m. Akk. ist „seinen Weg irgendwohin nehmen“.

Vs. ۱۳. لِي kann nach هَدَى nicht den Gefährten bezeichnen, يَهْدِي ist daher hier „Ziel“, „Richtung“. Vorher يَهْدِي.

Vs. ۱۵. Statt شَاتِي „meine Lust“ lies شَانِي, übersetze: 20 „ich war darein vertieft“. Das folgende مَا ist kaum das Fragewort. Entweder gehört es zu بِهِ und ist das verstärkende مَا, oder es ist هَا zu lesen und gehört zu ذَاكَ „das geschah weil“.

S. 105, Vs. 2. شَاوَى „abkochen“ gibt es nicht; ۱. نَشَاوَى, Pl. von نَشْرَان „betrunken“. Mit كُنْ ist „unser Stamm“ ge- 25 meint; so kann man sich im Arabischen ausdrücken, auch wenn man seine eigene Person ausnimmt, denn der Dichter seinerseits ist nüchtern. Von Zechereien während des Regens ist öfters die Rede. Die Situation ist hier wie z. B. im Gedichtvers 25. 30

S. 123, Anm. Vs. 2. Eher بَخْرَس „(irdenes) Weinflaß“.

S. 128, Vs. 2. Übersetze: „als stehe sie zum Start bereit“.

S. 131, Vs. 3 (Z. 4 v. u.) „wenn sie dagegen in (feinen) Gesellschaften abgelegt werden, riecht man an ihnen“ = da weiß man ihren Duft zu würdigen.

S. 131 Anm. Vs. 2. بحر bedeutet hier nicht „Meer“,
 5 sondern, wie häufig, wenn von dürstenden und zum Wasser gehenden Menschen oder Tieren die Rede ist, eine „große Tränke“. — Zu شارع „zum Wasser gehend“ gibt es keinen
 Plural شَرَعَ oder شَرَع, und die Kasusstörung infolge des Reimzwangs ist, wenn auch nicht ganz unerhört, so doch recht
 10 hart und wird besser außer Betracht gelassen. Es ist والشَرَعَا „und die Wasserstelle“ zu vokalisieren und mit بحر zu koordinieren.

S. 139, Vs. v und Nachtrag S. 269. GEYER'S Übersetzung war die richtige; nach استدبر in der Bedeutung „einem den
 15 Rücken drehen“ würde der Akk. stehen.

Vs. 1. Statt „kam zu mir, um mich um den Gekühlten um Rat zu bitten eines Nachts“ lies „kam zu mir, um mich wegen des nächtlichen (Trinkens des) Gekühlten um Rat zu fragen“. Attributiv gebrauchte adverbiale Akkusative sind
 20 nicht selten (s. meine Syntax § 70, 2). Erst so versteht man die Antwort „mache dich (lieber) morgens an ihn“. Man soll ihn vor Sonnenaufgang trinken, Ag. XVII, 139, 4 v. u. Im Übrigen ist das Lob des Frühtranks bekannt. Al-'A'sā selbst
 25 freilich urteilt über ihn gelegentlich auch minder wohlwollend als oben, s. GEYER'S Mā bukā'u, S. 214, Vs. 13 fg.

Vs. 23/24. Übersetze: „Rosse von Leuten. Da waren sie (Leute), die ihren Trank verbrauchten, ehe er (sie) verbrauchte“. Menschen als Objekt von انفد wie Hud. 242, 5.

S. 140, Vs. 3. تَرَقَّتْ فِي مَوْقِرٍ ist schwierig. Vielleicht
 30 ist تَغْتَتْ oder تُغْتَى zu lesen, vgl. غَنَّا بِصَنْجٍ Aḥṭal 116, 1.

Auch das graphisch näher liegende رَنَى soll „singen“ bedeuten.

S. 141, Vs. 14 und Nachtrag S. 270. Bei dem im Nachtrag vorgeschlagenen Text müßte يعالِم (Mask.) gelesen und

Ikḡwā' (u-a) angenommen werden. Lies مرةً „mit Schneidigkeit“ und أمّارها „seine Schneidigkeiten“.

Vs. 10. Lies تَنْشَى. Die 2. Konjug. fehlt bei FREYTAG, findet sich aber Ašm., Nr. 30 hinter Vs. 7. — Statt وتَعَشَى lies وتَعَشَى. — Statt افْتَارَهَا lies افْتَارَهَا „seine erschlaffende Wirkung“.

Vs. 11. Übersetze: „wenn ich seinem Verkäufer das ihm Gebührende anbot, war ich grob“.

Vs. 12. كَفَانِي „mich hinderten“. Am Schlusse lies الْقُلُوبِ وَاَبْصَارَهَا, also „die mich vom Überzählen des Einfuhrweins und vom Hören und Sehen der Herzen [Genit. subj.] abhalten wollten“. Mit dem Hören und Sehen der Herzen ist die Wirkung auf die Phantasie gemeint, der Ausdruck bedeutet „völlig von Etwas hingerissen sein“, z. B. öfters bei 'Umar 5, 19. 8, 6. 11. 47, 17. 70, 1. 378, 3. Oben also soviel wie „vom Rausch“, vgl. S. 143, Vs. 12.

S. 142, Vs. 11. رَكَود.

Vs. v (Z. 8 v. u.) und Nachtrag S. 270. تَعَبَسَ und تَبَسَلَ bedeuten ungefähr das Gleiche. Der Gegensatz liegt in إِذَا („ohne ihn“): „weder wenn er betrunken ist, noch wenn er durstig ist“.

S. 143, Vs. 10. فَسَمِيَّ.

S. 143, Z. 2 und Nachtrag S. 270. Vgl. oben zu S. 141, Vs. 11. GEYER'S Übersetzung „vom“ Schauen usw. war also richtig; es ist „von der Weinseligkeit“ gemeint.

S. 143, Mitte, Vers 11. سَمَاعٌ „der Gesang“.

Ebenda Vs. 12. هَوَىَّ عَنْ الْهَوَىَّ hängt von لَزَجَرَ ab.

S. 150, Anm. 1. بَشَسَ gehört zu شَرِبَهُمْ: „welch abscheuliche Zecher sind die Ihrigen“. Das Mask. جَرَى bleibt natürlich unbedenklich.

S. 155, Z. 7. Statt يَقُولُ lies يُقَالُ.

Zeitschr. f. Semitistik. Bd. II.

16

1 G *



S. 156, Z. 7. نصب.

S. 164, Vs. 3. Übersetze: „der nur Kastagnetten schlägt“, also nicht صفة mit fehlendem عائد.

Ebenda Text Z. 7 v. u. (Kuf.). Übersetze: „die Harfe 5 hallt wieder“. Das Schol. gibt nicht an, Harfe sei = Stimme, sondern قام werde vom Klange gebraucht.

S. 165, Vs. ٢٩, ٣٠. Statt „ich bin“ übersetze „ich möge sein“ und statt „meine Mutter ist“ übersetze: „möge sein“, als Selbstverfluchung.

10 S. 168 arab. Text, Z. 3. الموائد.

S. 171, Vs. 2. Statt „Warnung“ lies „Aufrichtigkeit“.

Vs. 3. Zur Erläuterung des etwas verwickelten Satzes: رسول ist Häl zu مبلغ, hierauf الرسالة Objekt zu letzterem, fungiert aber schon als Subjekt zu عجل; also eigentlich „wer 15 überbringt als Bote an ‘U., da sie eilt, die Botschaft“.

S. 172, Vs. 1. Statt احبوه hatte schon Socin احلوه, das dann auch AHLWARDT vorzog. Da es sich um die Aussetzung einer Belohnung handelt, ist es das Bezeichnendere.

S. 180, Vs. 1. اجادل und نهيتكم (Druckf.).

20 S. 182, Vs. 1. Die Scholien zur Var. fassen تلحم als 2. Person: تطلعهم أيها und تجعلهم لها لحما (Akk.) voraussetzen, also „du gibst sie unseren Lanzen als Fraß“. Nach altem Sprachgebrauch bedeutet jedoch diese bei Lanze und Schwert öfters vorkommende Wendung eigentlich 25 „du gibst ihnen die Lanze zum Fraß“.

S. 184, Z. 5—6. Statt أن lies أن und statt تَعْمَل lies تَعْمَل, vierte Konj., „dies ist das ‘an, das bei Nomina gebraucht wird“. Einen Einfluß (تَعْمَل) übt es gerade nicht aus; es ist das „erleichterte“ ‘an, vgl. daselbst die Fußnote 12. 30 Übrigens steht ‘an doch auch beim Perf. ohne kad sowie beim Impf. ohne sa oder saufa, das dann allerdings immer eine Verneinung haben soll. Statt عَوْض lies عَوْض „jemals“ —

das aber bekanntlich nur in verneinten Sätzen gebraucht wird — als Erklärung von سَوْفَ.

S. 185, Z. 1. واكثر اهل.

Z. 11. كناية bedeutet hier nicht „Metonymie“ sondern „Anhängung eines Suffixes“.

S. 190, Z. 4 v. u. Vokalisiere العالمين „die Freigebigsten auf der Welt an den Innenseiten der Handflächen“. Die bekannte Metafer „feucht“ = „freigebig“ liegt zugrunde.

S. 192, Z. 11. Der Vergleich ist nicht vom Tragen beliebiger Lasten, sondern von der Zeltstütze genommen.

Z. 22. Die Variante يدفعن ist grammatisch unmöglich.

S. 193, Z. 5. فرضة.

S. 204, Z. 1. من عل ist nicht Praed. zu محطاً sondern gehört zu علت „sie fährt damit von oben über die Haut“.

Das Praed. zu محطاً ist فى يدي „als befände sich ein Schaber 15 in den Händen einer H.“. Das ist eine nach unserer Vorstellung unlogische Ausdrucksweise, die aber im Arab. nicht ganz ungewöhnlich ist, s. meine Syntax S. 412 nebst Fußnote 1. Ein Beispiel aus al-'A'sā bei IḲut., K. aš-ši'r 10, 2. Der Sinn ist also: als sei mir eine H. mit einem in ihren 20 Händen befindlichen Schaber von oben über die Haut gefahren.

Vgl. أَلَمْ تَرْنِي قَشَرْتُ بَنِي قَشِيرٍ كَقَشَرِ عَصَى الْمُنْقِجِ مِنْ مُعَالٍ „hast du nicht gesehen, daß ich die Kušairiten entrindet habe, wie der Stock des Schälens von oben her entrindet wird“ Far. B 3., 1.

S. 208, Anm. Vs. 1—2. جاوز bedeutet nicht „vorbeiziehen lassen“ sondern „an Etwas vorbeiziehen“, ضوامر ist also nicht Objekt dazu sondern Hāl zu الرافصات. — Zu Vs. 2 nebst Nachtrag S. 276. Weder das eine noch das andere, sondern „mit wohlgeschnittenem Schuhriemen“. Wahrscheinlich ist 30 außerdem مخدم statt مخدم zu lesen „mit einem Schuhriemen, der an den um die Fessel gelegten Riemen geknüpft ist“.

S. 209, Anm. Vs. 2. انتهى heißt nicht „auserwählen“. Übersetze: „die zum heiligen Haus, ihrem Wanderziele getrieben werden“.

S. 211, Vs. 2. أيل, das GEYER offenbar als eine, an sich
 5 allerdings mögliche, metrische Kontraktion für أيل faßt, bedeutet nicht „Wildstier“ sondern „Steinbock“, als dessen Aufenthalt nun aber حراج „Dickicht“ nicht paßt. Auch versteht man nicht, warum ein Dickicht, in dem sich ein Steinbock aufhält, einen besonders geeigneten Vergleichsgegenstand
 10 für eine Viehherde abgibt. Statt أيل ist أئل zu lesen, also „Atldickicht“. Das Gewimmel der Viehherde wird mit dem verkrüppelten, knorrigen Stamm und wirren Geäst der Tamariske verglichen. Man sehe hierzu die Abbildungen von Tamarisken in EUTING's Tagbuch II, 44. 178. 185. Die Tamariske
 15 als Vergleichsgegenstand für ein Gewimmel auch Mu'all. Labīd 15. Ašm. 26, 20.

S. 215, Vs. 1. Übersetze: „auf Profangebiet und Weihgebiet“. Statt تامين lies تامين. Der Imper. in Vs. 2 beweist nichts; Aneinanderreihung selbständiger Sentenzen mittels و
 20 ist in didaktischer Dichtung häufig.

Vs. 2. Lies تُبَيِّن, denn بَيِّن regiert keinen doppelten Akk.

Vs. 4. بكل ذلك „all das“, s. meine Syntax § 89, 5.

S. 216, Z. 3. Statt بآن lies بآن. Statt الباء lies الباء.

S. 258 Mitte. Zu dem Vergleich des gespaltenen Holzes
 25 mit dem unwiederbringlich wegziehenden Stamme s. auch GOLDZIEHER, *Moh. Stud.* II, 90, sowie eine Stelle aus einem Tigrégedicht *Gött. Gel. Anz.* 1920, S. 89, Anm. 1.

S. 263 Anm. Statt فهد lies منه, s. Naḳā'id 443, 13 und 9, 15. Der Vergleich ist vom Falken genommen.

30 S. 267, Vs. 1. Statt „lispelt“ übersetze „trommelt“. عرفت vom Tamburin auch Ag. X, 28, 6 v. u. Vom Brüllen des Löwen Ḳuṭāmī 16, 10. Auch wenn es das bekannte Wüsten-

geräusch bezeichnet, ist es bisweilen als recht laut gemeint, es wird z. B. mit der gellenden Stimme (صَدَحَ) der beim Gelage musizierenden Sängerin verglichen (Ašm. 7, 16); s. ferner GOLDZIEHER, *Abh.* 210.

S. 269, Vs. 5 v. u. بالصحن.

S. 275, Vs. 1. Da der Vers nicht im Zusammenhange mitgeteilt ist, kann man sich kein zwingendes Urteil über seinen Sinn bilden. Indes sei doch die Vermutung ausgesprochen, daß لا zu lesen ist und die Übersetzung zu lauten hat „Ihr habt geschworen, wir würden euch bestimmt 'Irār¹⁰ geben. Nun, da ist 'Irār“.

Das Problem der Entstehung des osmanischen Reiches.

Von Friedrich Giese.

- Das Problem der Entstehung des osmanischen Reiches ist von HERBERT ADAMS GIBBONS, in seinem Werke, *The Foundation of the Ottoman Empire*, Oxford 1916, einer eingehenden Untersuchung unterzogen worden. Da dies Werk die neuste
- 5 Darstellung der osmanischen Geschichte bis zum Jahre 1403 ist, so ist anzunehmen, daß GIBBONS' Auffassungen ihren Weg in andere Geschichtswerke finden werden. Es dürfte also berechtigt sein zu prüfen, in wieweit seine Theorien berechtigt und begründet sind. Die beiden Besprechungen des Buches,
- 10 die mir bisher zu Gesicht gekommen sind¹⁾, sind sehr glimpflich mit ihm verfahren. GERMANUS wirft ihm zwar vor, daß seine Darstellung an Oberflächlichkeit leide, und hat auch sonst mancherlei auszusetzen, hält das Werk aber doch für eine ernste und wertvolle Arbeit. HUART sagt: «il n'est pas
- 15 orientaliste, il n'est pas linguiste . . . en revanche il est historien.» Mein Urteil ist viel ungünstiger. Ich halte das Werk für eine höchst oberflächliche Arbeit, die durch eine gewandte Darstellung und allerlei neue Ideen blendet. Leider sind diese Ideen nur zum geringsten Teil richtig.
- 20 Auch für das Problem, das ich im folgenden behandeln will, gilt dies. Trotz manchem Richtigen ist seine Lösung doch in der Hauptsache verfehlt. Wie die meisten europäischen Historiker, die über die osmanische Geschichte geschrieben haben, sieht er die Ereignisse vom europäischen Zentrum aus

1) JULIUS GERMANUS in der Zeitschrift *Türán*, Budapest 1918, S. 491 ff. und HUART im *Journal Asiatique*, XI Série, Tome 9, S. 345.

an. Da erscheinen denn die Türken an der Peripherie und sind schwer unterzubringen. Von Rechtswegen muß die Bildung des osmanischen Staates vom Zentrum der orientalischen Geschichte aus betrachtet werden als eine Nachwirkung der großen politischen und kulturellen Kämpfe des 13. Jahrhunderts. Nun hat allerdings die Orientalistik gerade auf diesem Gebiete noch sehr wenig geleistet, um uns die Quellen zugänglich zu machen, aber ich glaube doch, daß wir schon mit dem vorhandenen Material das Problem tiefer erfassen können als GIBBONS bei seiner oberflächlichen Kenntnis der orientalischen Quellen dazu in der Lage war.

Alle Darstellungen gehen von der in den ältesten osmanischen Quellen (Aš¹⁾, 20 ebenso in N¹⁾) gegebenen Nachricht aus, daß der Stamm Ertogruls aus 400 Familien bestanden habe. Da dieser kleine Turkmenenstamm weder quantitativ noch qualitativ ausreichend war zu den gewaltigen Eroberungen und zur Gründung eines Reiches, suchte man sich — man kann wohl sagen bis GIBBONS allgemein — die Sache so zu erklären, daß die Osmanen durch Aufsaugung der Splitter des in die Brüche gegangenen Seldschukenreiches so verstärkt wurden, daß sie plündernd und sengend die letzten dürftigen Reste des byzantinischen Reiches in Kleinasien und die christlichen Balkanstaaten überfallen konnten. Hier hat nun GIBBONS durchaus mit Recht darauf hingewiesen, daß von einer Aufsaugung der türkischen Elemente Kleasiens durch die Osmanen keine Rede sein könne, denn die Unterwerfung der Splitterstaaten des seldschukischen Reiches ist von den Osmanen viel später, als sie schon unumschränkte Herren der Balkanhalbinsel waren, sehr langsam ins Werk gesetzt worden. Ebenso hat er gleichfalls sehr richtig betont, daß diese Eroberungen durchaus nicht als bloße Plünderungen und Brandschatzungen angesehen werden dürfen, sondern daß die Osmanen von Anfang an sich als Staatengründer gezeigt haben, die sehr genau

1) Ich bezeichne mit Aš den Konstantinopler Druck des 'Ašikpaşazade, mit A die von mir im Selbstverlage, Breslau 1922, herausgegebenen anonymen altoomanischen Chroniken und mit N die Wiener Handschrift des Neşrî.

wußten, was sie mit ihren Kräften erreichen konnten, und denen mehr an der Unterwerfung als an der Plünderung der Völker lag. Wo sie auf andere Art zum Ziel kommen konnten, haben sie auf kriegerische Mittel verzichtet. In der Tat
5 müssen wir die ersten drei osmanischen Herrscher, besonders Orchan und in noch viel höheren Maße Murad, zu den größten staatsmännischen Genies rechnen und der Satz, der sich durch alle europäischen Darstellungen der osmanischen Geschichte zieht, wonach die Osmanen eigentlich bis in die neueste Zeit
10 keinen Staat gebildet hätten, klingt zwar sehr geistreich, ist aber durchaus falsch.

Während GIBBONS in der Abweisung der bisherigen Anschauung durchaus recht hat, ist nun zu untersuchen, ob sein Erklärungsversuch der Kritik stand hält. Dieser ist in Kürze
15 folgender: Osman war bis dahin Heide und erst nachdem er den Islam angenommen hatte, schlossen sich ihm sowohl Türken wie auch zum Islam übergetretene Griechen an. Die so neu entstandene Gemeinschaft ist also von Anfang an keine rein türkische, sondern ein Gemisch aus türkischen und griechischen
20 Elementen, in dem, obgleich die Sprache türkisch war, das griechische Element, das zu Staatsgründungen dem nomadisch türkischen gegenüber das geeignetere war, die Hauptrolle gespielt hat. Mit dem Glaubenseifer, der bei Neubekehrten so häufig ist, glaubt er dann die Erfolge in Kleinasien erklären zu
25 können. Er sagt: die Bekehrung Osmans und seines Stammes gebär das osmanische Volk. Der neue Glaube gab ihnen eine *raison d'être*. Durch diese Bekehrung werde auch die plötzliche Aktivität Osmans erklärt, die in scharfem Gegensatz zu der etwa fünfzigjährigen Ruhe stehe, mit der sein Vater und
30 er als friedliche Nomaden im Verkehr mit den Nachbarn gestanden hätten. Seine Leute zeigen einen Missionarsgeist und den Wunsch Proselyten zu machen, wie man ihn nur bei Neubekehrten finde. Diese neue Nation war keine asiatische Rasse, welche eine verweichlichte Zivilisation vor sich wegfegte, son-
35 dern sie ist eine Rasse, die durch die Fusion schon vorher in diesen Gegenden ansässiger Elemente gebildet wurde.

Für die Unterwerfung der großen europäischen Gebiete

hält er dann den Glaubenseifer nicht mehr für ausreichend, und er findet die Erklärung für die Erfolge in Europa in dem teuflisch genialen Gedanken der Janitscharenaushebung durch Murad I. Hierdurch wurden die christlichen Gebiete Thraziens und Mazedoniens sozusagen entmannt, und gleichzeitig wurde dem osmanischen Staate das wertvollste Material für seine Beamten und Soldaten geliefert. Um der Gefahr zu entgehen, ihrer Söhne beraubt zu werden, seien die Christen dann freiwillig zu Islam übergetreten.

Das ist in Kürze GIBBONS' Theorie. Betrachten wir jetzt seine Beweise.

Für seine Auffassung, daß der türkische Stamm, zu dem Osman gehörte, noch nicht den Islam angenommen hatte, kann er, abgesehen von einigen späten europäischen, die natürlich belanglos sind, keine direkten Beweise anführen. In den ältesten osmanischen Chroniken, die jetzt durch meine Ausgabe zugänglich sind, wird — es mag dahin gestellt sein, ob mit Recht — betont, daß schon die Guzen damals اعتقادلى gewesen seien, was noch genauer durch حضرت رسالته اعتقادلى bestimmt wird (s. A f, 11 und 27). Seine Schlußfolgerungen auf S. 25 aus dem lauen Muhammedanismus der syrischen Turkmenen sind auch nicht beweisend, da die Zugehörigkeit dieser zu den Osmanen höchst fraglich ist. Sein Hauptbeweis sind zwei Stellen der osmanischen Historiker, aus denen er ein Bekehrungswunder herausliest. Es handelt sich um folgende zwei Träume.

1. Osman brachte einstmals eine Nacht im Hause eines frommen Muslims zu. Bevor er schlafen ging, kam sein Wirt mit einem Buche in das Zimmer und legte es oben auf ein Bücherbrett. Osman fragte ihn, was das für ein Buch sei, und erhält die Antwort, daß es der Koran sei. Auf die Frage, was es enthalte, wird ihm gesagt, daß es das Wort Gottes sei, der Welt durch den Propheten Muhammed gesandt. Osman nimmt das Buch und liest es die ganze Nacht stehend. Als er am Morgen ermattet in Schlaf fällt, erscheint ihm ein Engel, der ihm sagt: „Da du mein ewiges Wort so geehrt hast,

sollen deine Kinder und Kindeskinde von Geschlecht zu Geschlecht geehrt werden“.

2. Osman bewarb sich um die Hand der Tochter des frommen Schēchs Edebaly, die ihm aber vom Vater verweigert wurde. Als einst Osman im Hause Edebalis schlief, hatte er einen Traum: Ein Mond erhebt sich aus Edebalys Schoß und dringt in Osmans Brust. Danach wächst aus Osmans Nabel ein Baum, dessen Schatten die ganze Welt bedeckt und unter dem alles sproßt und blüht. Edebaly deutet den Traum dahin, daß Osman Padischah werden würde, und gibt ihm seine Tochter zur Frau.

Auf diesem schwachen Grunde erbaut GIBBONS sein Gebäude.

Nun ist die Verwendung solcher Träume zu geschichtlichen Konstruktionen schon an und für sich eine höchst gewagte Sache. Für diese ist aber die Überlieferung außerdem noch recht verschieden. Die obige Darstellung ist die kürzeste, wie sie die ältesten Chroniken geben. Bei den späteren ist sie bedeutend erweitert. Aber auch in den ältesten Chroniken finden sich recht bedeutende Abweichungen. Bei einigen wird der Traum nicht Osman, sondern Ertogrul zugeschrieben. Nur der zweite findet sich bei A, Aš und N. Der erste steht nur bei N und 'Āli. Aber wenn man sich auch darüber hinwegsetzen wollte, so kann ich in keinem eine Bekehrung sehen, sondern nur den Versuch, der aus einfachen Verhältnissen hervorgegangenen Dynastie Osmans die göttliche Legitimität für die Hegemonie über die anderen türkischen Stämme Kleinasiens zu geben. Auch der erste Traum will, wie der Schluß angibt, doch auch nur dasselbe sagen. Wenn die Unkenntnis des Korans zunächst zu fordern scheint, daß Osman noch Heide gewesen sei, so mutet uns die Fortsetzung zu, zu glauben, daß Osman hätte Arabisch lesen können, was ganz ausgeschlossen ist. Aš v, 3/4 kann er nicht schreiben.

Daß erst Osman den Islam angenommen habe, ist auch schon früher behauptet worden, besonders mit Rücksicht auf seinen islamischen Namen in der Umgebung der türkischen Namen seines Vaters und seiner Verwandten. Ich glaube aber,

mit Unrecht; denn türkische Namen sind noch viel später sowohl bei osmanischen Prinzen wie auch sonst vorgekommen, und wenn er bei der Bekehrung seinen Namen geändert hätte, sollte man annehmen, daß das doch auch bei seinen Anhängern der Fall gewesen wäre, oder man müßte annehmen, daß sein Vater schon übergetreten sei und seinem Sohn den islamischen Namen gegeben habe. Dann wäre es aber auch sonderbar, daß Osmans Sohn wieder einen türkischen Namen hat. Merkwürdig ist es aber auch, daß gerade der Name Osman gewählt wurde, der sich vorher nicht großer Beliebtheit erfreut hat. Sollte er vielleicht eine Islamisierung eines türkischen Namens sein, etwa Azman? Dieser Name ist uns aus den Orchon-Inschriften als Name eines Pferdes des Kültegin bekannt; vgl. auch RADLOFF, *Wörterbuch* I, 581/82, unter *azman* und *azban*. Zu beachten ist auch, daß er bei Ibn Baṭṭūṭa¹⁾ und bei Ibn Ḥaldūn, den ältesten von späteren Theorien unbeeinflussten Berichten, Osmaṅgyk genannt wird. Daß dieser Name ihm gegeben sei, um ihn «sans doute» vom dritten Chalifen zu unterscheiden, wie HUART a. a. O. meint, ist natürlich abzuweisen. Es ist das nur eine Koseform, die vielleicht die Beliebtheit des Gründers der Dynastie unter seinen Kampfgenossen zeigt. Nach ihm ist auch das Schloß Osmaṅgyk genannt, das europäische ältere Berichter Ottomanzich schreiben, und ich glaube, daß sich dadurch eine merkwürdige Nachricht in europäischen Werken erklärt, wonach Osman der Sohn eines Hirten Zich genannt wird. Die Erklärung DE SACYs, Zich = Scheich²⁾ darf nicht herbeigezogen werden. In der damaligen Transkription wurde *z* für *ğ* gebraucht, so daß dieser Vater wohl aus der Endsilbe *ğyk* konstruiert worden ist.

Die Frage, ob der türkische Stamm, aus dem die Dynastie Osmans hervorging, schon den Islam angenommen hatte, läßt sich meiner Meinung nach bei dem Zustande unserer Quellen nicht mit Sicherheit entscheiden. Von den meisten türkischen Stämmen, die nach Kleinasien kamen, ist es ganz sicher, daß

1) Zur Aussprache *Baṭṭūṭa* vergleiche *Islam* IV, S. 433 und *ZDMG.* Bd. 72, S. 283.

2) *Notices et Extraits* XI, 56.

sie Muslime waren und daß sie infolge des längeren Zusammenwohnens mit der persischen Bevölkerung immerhin einen gewissen Grad von islamischer Kultur besaßen. Es wäre ja möglich, daß gerade der Stamm, zu dem Osman gehörte, noch nicht den Islam angenommen hatte, aber für wahrscheinlich halte ich es nicht. Aus den beiden Träumen läßt sich jedenfalls nichts dafür beweisen. Aus dem Bericht des Ibn Baṭṭūṭa sieht man, wie fest der Islam auch in diesen Gegenden zu Orchans Zeiten saß, und es ist wenig wahrscheinlich, daß dies in einer Generation hätte erreicht werden können. Gewiß wird er bei den Nomaden besser als in den Städten gewesen sein, wie es bei den kleinasiatischen Jürüken und Turkmenen auch noch heute der Fall ist; aber wie letztere doch sehr entrüstet sein würden, wenn man sie nicht für Muslime halten wollte, weil ihre Frauen nicht verschleiert gehen u. dergl., so, glaube ich, darf man auch die damaligen Turkmenen nicht für Heiden halten.

Weiter möchte ich aber auch bestreiten, daß die bekehrte griechische Bevölkerung die Rolle gespielt hat, die GIBBONS ihr zuweist. Es ist ohne Zweifel richtig, daß Übertritte in sehr großem Maßstabe stattfanden, aber daß sie gerade das ausschlaggebende Element gewesen seien und daß durch den Glaubenseifer dieser Neubekehrten das Problem zu lösen sei, halte ich für ebenso falsch, wie die weitere Annahme, daß die Janitscharendevširme die Islamisierung der Balkanhalbinsel erkläre. Darüber Genaueres unten!

Doch wie ist dann das Rätsel zu lösen?

Zunächst ist meiner Meinung nach zuviel Gewicht auf die Angabe gelegt worden, daß der Stamm Osmans 400 Familien stark war. Wenn man heute in Kleinasien in einem Dorfe fragt, wieviel Einwohner es habe; erhält man fast immer die gleiche Antwort *دورت بش یوز او وار*. Das soll nicht die genaue Zahl angeben, die man meistens gar nicht kennt, sondern nur ausdrücken: nicht übermäßig viel. So soll hiermit der Stamm eben nur als nicht besonders groß bezeichnet werden. Dann aber ist weiter der Fehler gemacht worden,

anzunehmen, daß dieser Stamm das einzige türkische Element in dieser Gegend gewesen sei. Wenn auch die Orientalistik in der Erforschung aller dieser Fragen noch in den Anfängen steht, so ist doch schon jetzt mit Sicherheit zu sagen, daß die Gegenden, wo der Stamm Osmans zuerst auftrat, schon 6 turkisiert waren, so daß sich seinem Stamme schon andere seßhafte türkische Elemente anschließen konnten im Kampfe gegen die Griechen Bithyniens und Mysiens. Aus Köprülü-zâde¹⁾ wissen wir daß im 12. und 13. Jahrh. ein ungeheures Überfluten Kleasiens durch transoxanische Derwische der 10 verschiedensten Orden stattgefunden hat. Die andauernden politischen Kämpfe und ganz besonders die Schreckenszeit der Mongolen waren geeignet, bei allen denen, die nicht als Subjekte sondern als Objekte an diesen Verwüstungen beteiligt waren, die Sehnsucht zu erwecken, sich abseits vom Getriebe 15 dieser Welt in das Reich der Mystik zu flüchten.

Bei sehr vielen muslimischen Orden können wir die Erscheinung verfolgen, daß diese Bruderschaften, nachdem sie lange Zeit in einer beschaulichen Passivität gelebt haben, durch einen Führer mit staatsmännischer Begabung, der das 20 packende Wort unter sie wirft, zur Aktivität entflammt wurden und so aus einer frommen Bruderschaft zu einer disziplinierten Truppe werden, die ein neues Reich gründet. Noch in neuerer Zeit haben wir dafür das Beispiel des Mahdi. Es ist die Frage, ob bei Osman nicht ähnliche Verhältnisse vorgelegen 25 haben. Tatsächlich ist die Frage, ob diese Orden bei der Gründung des Osmanenreiches nicht von Bedeutung gewesen seien, schon hier und da berührt worden. So sagt HUART in der genannten Besprechung S. 349: «Un point qui a été laissé dans l'ombre par les nouvelles recherches de M. Gibbons et 30 qui mériterait d'être étudié attentivement, c'est celui du rôle des derviches dans la formation du nouvel état; car si nous laissons délibérément de côté tout ce qui nous a été raconté du chéikh Edè Bâli et de Hadji Bektâch, nous sommes néan-

1) کوپرلی زاده محمد فؤاد von تورک ادبیاتندہ ایلک متصوفلر
Stambul 1919.



moins obligés de reconnaître sur des témoignages irréfragables, que l'Asie Mineure était couverte, au XIV siècle, de confréries religieuses. Ibn Baţoûta nous en a laissé un tableau frappant, quand il nous entretient (Voyages t. II, 260) de ces sociétés dont les membres s'appelaient akhi „mon frère“, qui existaient „dans toute l'étendue du pays habité par des Turcomans en Asie Mineure, dans chaque province, dans chaque ville et dans chaque bourgade“ et qui étaient „remplis de la plus vive sollicitude pour les étrangers, très prompts à leur servir des aliments, à satisfaire les besoins d'autrui“ etc. C'est dans ce milieu de vive ferveur mystique que Djélâled-din Roûmî, amené de Balkh par son père Béhâ-eddin Wêled, n'eut pas de peine à recruter son personnel de derviches tourneurs, si mêmes les descriptions d'Ibn Baţoûta ne s'appliquent pas précisément à des confréries émanées de la maison mère de Qonya. Si les Seljouquides de Roûm ont protégé ces derviches c'est qu'ils se servaient d'eux au point de vue politique, pour maintenir leur influence sur les populations musulmanes qui leur étaient soumises; la famille d'Osmân n'a fait que les imiter en mettant, par exemple, dès le début, le corps de Janissaires sous la protection de Hâdji-Bektâch. Si donc, encore aujourd'hui, l'intronisation d'un souverain ottoman comporte l'investiture du sabre par le descendant du grand saint des Mewlêwîs, le Tchélébi par excellence, ce n'est pas tant parce que ce dernier est le représentant des Seljouquides prétendus suzerains du nouvel État à son origine, que parce que Osmân et ses successeurs ont tenu à appuyer leurs prétentions sur le concours moral que les derviches, ralliés à leur cause, pouvaient leur offrir.

Für die Annahme HUART'S, daß die Mevlevi bei der Begründung des Osmanenreiches eine Rolle gespielt haben, gibt es keine Beweise. Im Gegenteil hat man das Gefühl, daß noch bis in die neuste Zeit eine gewisse Rivalität zwischen dem Hause Osman und den Tschelebi bestanden hat.

Köprülüzâde hat in dem genannten Werk auch schon die Ahî in den Kämpfen der Anfänge des Osmanentums (S. ۳۳۷ und ۳۴.) hervorgehoben, aber er ist der Sache nicht weiter

nachgegangen, wohl weil er die Aḥī mit den Ḥurūfī und Bektaṣī اعتباریه aus dem Ismāʿīlitentum hervorgegangen annimmt und für باطنیه erklärt.

Ich bin unabhängig von den beiden genannten Gelehrten dieser Frage nachgegangen und glaube den Beweis dafür 5 liefern zu können, daß der Orden der Aḥī die Truppe war, mit der die Osmanenherrscher ihre Macht gründeten. Doch zuvor möchte ich einige Bemerkungen vorausschicken.

Das Hauptwerk über diese Bruderschaft sind HERMANN THORNING's *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereins-* 10 *wesens*, Berlin 1913. Sehr eingehend beschäftigt sich Köprülüzāde damit. Er gibt verschiedenes Neue; z. B. nennt er auf S. ۳۱, Anm. 1, ein in türkischen Privatbesitz befindliches Fütüvvetnâme, das noch vor Ibn Baṭṭūṭa geschrieben ist und das also das älteste Buch dieser Gattung wäre, verfaßt von يحيى 15 ابن الخليل بن الجويان اليحيى فتى البرغازى. Köprülüzādes Fehler scheint meiner Meinung nach der zu sein, daß er den Orden mit verschiedenen anderen zusammenwirft und für nicht sunnitisch hält.

Die Hauptquelle für unsere Zeit ist Ibn Baṭṭūṭa, der 20 unter Orchan Kleinasien besucht hat und auch in Brussa bei ihm gewesen ist. Seine Angaben als die eines unbefangenen Augenzeugen sind für uns von höchstem Werte. Bei der Lektüre seines Reiseberichtes ergibt sich die Bedeutung der Aḥī oder *fitjān* mit überraschender Deutlichkeit. Der Reisende, 25 ein strenger Sunnit, ist des Lobes voll über diese Leute, und es wäre doch höchst merkwürdig, wenn sie ihn so hätten hinters Licht führen können, daß er von ihrer Ketzerei nichts gemerkt haben sollte. Köprülüzāde meint nun zwar S. ۳۳۴, Anm. 1, daß Ibn Baṭṭūṭas Auffassung von der sunnitischen Rechtsgläubigkeit Anatoliens doch nicht ganz zuverlässig sei, 30 weil er die Sprache des Landes nicht beherrscht habe. Aber schon THORNING weist S. 61, Anm. 1 darauf hin, daß in den türkischen Futuwwabüchern die drei ersten Chalifen eine besondere Rolle spielen, die in den arabisch geschriebenen fast 35

gar nicht erwähnt werden. Ebenda werden auf S. 212 die نُبُوِيَّة genannt, die als „Sunniten, die sich der Futuwwa und alles dessen, was mit der Heldenhaftigkeit zusammenhängt, befeißigen“ erklärt werden. Ich glaube, das Richtige wird
 5 wohl sein, daß der Orden in Kleinasien in der Hauptsache sunnitisch war¹⁾, daß aber daneben manche schiitische Elemente vorhanden waren.

In einer kurzen Notiz handelt DENY im *Journal Asiatique*, XI série, Tome XI, 1920, S. 182/83 über den Orden, die in-
 10 sofern von Wichtigkeit ist, weil DENY eine neue Etymologie vorbringt. Da in den heutigen Zeiten das *Journal Asiatique* nicht überall vorhanden sein dürfte, gebe ich die Stelle im Wortlaut: «La futuwwa désigne l'ensemble des qualités che-
 valeresques qui caractérisent le jeune homme ou fetā. Elle
 15 résumait l'idée morale des institutions suivantes: a) la che-
 valerie musulmane; b) les confréries religieuses; c) le corps de métiers. Les confréries de fityān, très développées parmi les Turcs et les Turcomanes de l'Asie mineure, requrent même
 dans cette contrée un caractère d'organisation politique sous
 20 le nom de confréries d'akhis, mot qui représente le turc aqī „généreux, chevaleresque“ et non, comme on le croit généralement, l'arabe aḫ-i mon frère». Vgl. dazu RADLOFF, *Wörterbuch* I, 154 sub *ayy*. Ob DENY recht hat, ist mir doch nicht
 sicher. Man vergleiche z. B. THORNING, S. 129 über die Be-
 25 deutung der 'Uchuwwa. Die weitere Angabe DENYS, daß das älteste Fütüwwetname (Oktober 1600) in der Bibliothèque Nationale vorhanden sei, stimmt nach der obigen Angabe Köprülüzādes, S. ۳۴, Anm. 1 nicht.

Sonst verweise ich für die Futuwwa noch auf die Ab-
 30 handlungen von R. HARTMANN in ZDMG., Bd. 72, S. 193, RITTER im *Islam*, Bd. X, S. 244, PAUL KAHLE, *ibid.*, Bd. VI, S. 149 und VAN ARENDONK in EI. sub *futuwa*.

Wie schon vorher gesagt, werden verschiedene Ahī in der Umgebung Osmans genannt. Von besonderem Interesse

1) Ich verweise auf den Artikel NÖLDEKES: *Zur Ausbreitung des Schiitismus im Islam*, Bd. XIII, S. 70ff.

sind unter diesen der Ahī Šemseddin und der Ahī Hasan Alp, die bei HAMMER I, S. 77 und 115 (1. Aufl.) oder 86 und 113 (2. Aufl.) genannt werden. Von diesen wird der erste dort als Bruder und der zweite S. 77 als Neffe, S. 115 als Schwager Edebalys bezeichnet. HAMMER verweist S. 77 auf Idrīs und S. 115 auf N. Die Stelle bei N, die HAMMER meint, lautet folgendermaßen:

وانده بر عزیز واردی اکا شیخ محمود دلرودی انکله اده بالی
دیدکلری عزیزک بر برادرى واریدی اخی شمس الدین دلرودی
انک اوغلی اخی حسنی اورحان اتاسندن استیب عثمان دخی
ویرب بلسجھ کوندردی. 10

Also auch bei N ist Ahī Hasan der Neffe und nicht der Schwager Edebalys.

Bei Aš ist die entsprechende Stelle in dem Konstantinopler Druck S. ۲۸, 17 verderbt. Statt بکره bis دیلهدی lautet sie 15 im Dresdener Codex:

ویر عزیز واردی اکا شیخ محمود دیرلردی انی وهم اده بالی نک
قرداشی اوغلی اخی حسنی بیله دیلهدی.
und im Uppsalaer:

شیخ محمود دلرودی انی وهم اده بالی نک قرداشی اوغلی اخی
حسنی بله دلدی. 20

Ahī Hasan wird dann Aš ۲۹, 22 und in der entsprechenden Stelle bei N genannt.

In A fehlt diese Stelle. Šemseddin wird überhaupt nicht genannt¹⁾. Dagegen wird S. v, 12 ein Hasan Alp genannt, 25 der ein بیکت, also doch wohl ein فتی war und auch Aš ۲, 19 vorkommt, wo mit dem Dresdener und Uppsalaer Text الپه statt علی به zu lesen ist. Dieser Hasan Alp ist doch wohl dieselbe Person. Die Worte in A سلیمان شاه بیله sind, selbst wenn es eine andere Person sein sollte, unmöglich. Dieser 30 Hasan Alp müßte dann über 100 Jahre alt sein. Jedenfalls, wenn Šemseddin und sein Sohn zu den Ahī gehörten, so ist

1) Der bei Ibn Baṭṭūṭa II, 318 genannte Ahī Šems eddin ist wohl dieselbe Person.

es wahrscheinlich, daß Edebaly es auch war, und für seinen Schwiegersohn Osman läßt sich ein gleiches annehmen. Was uns Aš 1 über Edebaly erzählt wird, paßt durchaus zu der Annahme, daß er ein Ahī gewesen sei. „Er war ein Derwisch, 5 aber sein Derwischtum war باطنند, er besaß großen Reichtum und sein مسافرخانه war nie leer“. Interessant ist dann Aš 1 unten und v, daß Turgut, der sicher derselbe ist der *Not. et Extr. XIII*, 349 als Inhaber eines kleinen Reiches genannt ist, gleichfalls ein Derwisch und Murid des Edebaly war (vgl. 10 außerdem A v, 15). Ebenso ist die Angabe Aš f., 4 wertvoll, daß Kāra Halil Gendereli, der spätere Haireddin Pascha, zum Volke des Edebali gehört habe, also ein Ahī gewesen sein muß.

Beachtenswert ist auch folgendes. Unter dem wenigen 15 Positiven, das uns aus der Regierung Osmans erzählt wird, findet sich A 1, 8 die Bemerkung, daß sich um ihn „flinke, junge Leute“ sammelten, die mit ihm Kriegszüge unternahmen. Da es eigentlich selbstverständlich ist, daß zu solchen Raubzügen sich besonders die Jugend und nicht das Alter stellt, 20 so wäre diese Bemerkung nichtssagend. Wenn wir dagegen unter diesen „flinken, jungen Leuten“ die fitjān verstehen, bekommt die Stelle Bedeutung. Auch bei der Bezeichnung *joldaš* für diese Kampfgenossen können wir daran denken, daß der Vorsteher einer solchen Bruderschaft *jol atasy* und 25 die Glieder unter sich *jol qardašy* genannt wurden.

Doch für die Zeit Osmans lassen sich noch keine Beweise anführen. Dagegen ist meiner Meinung nach für die Zeit Orchans folgendes beweisend.

Die Mitglieder dieser Bruderschaften tragen eine ganz 30 bestimmte Kopfbedeckung. Diese beschreibt Ibn Battūta II, 264¹⁾ als eine weiße wollene hohe Mütze (*kalansuwa*), an

وعلى رؤسهم قلانس بيض من الصوف باعلى كل قلنسوة 1)
قطعة موصولة بها في طول ذراع وعرض اصبعين فاذا استقر بهم المجلس
نزع كل واحد منهم قلنسوته ووضعها بين يديه وتبقى على راسه
قلنسوة اخرى من الزردخاني وسواه حسنة المنظر.

deren Spitze ein Lappen von einer Elle Länge und zwei Finger Breite angenäht war. Beim Mahle nehmen sie diese Mütze ab und behalten eine andere Mütze auf.

Diese Mütze tragen nun auch die Janitscharen. Man vergleiche die Abbildung bei G. JACOB, *Türk. Bibliothek*, Bd. 9 zwischen S. 4 und 5 und von demselben Verfasser, *Die Bektaschijje*, Abh. d. Bayer. Akad. d. Wissensch. XXIV, München 1909, S. 21 und 22. Bei der Wichtigkeit, die der Kopfbedeckung bei den verschiedenen Orden im Orient beigemessen wird, ist es ganz ausgeschlossen, daß hier ein blinder Zufall mitgespielt hätte. Die Janitscharen müssen mit den Ahî zusammenhängen, zumal sich auch sonst noch allerlei Ähnlichkeiten finden. Ich erwähne das kurze Messer, die Hosen (vgl. SCHURTZ, *Preuß. Jahrbücher*, Bd. 112, S. 463), Ehelosigkeit u. dergl. Wie ist nun dieser Zusammenhang zu erklären, besonders da die Janitscharen erst von Murad gegründet sind und mit den Bektāšî in Verbindung gesetzt werden? Da wäre es doch näher liegend, wenn sie die Mütze der Bektāšî trugen.

Prüfen wir nun, was die alten osmanischen Quellen hierüber berichten. Bei Aš ۳۹, 17 lesen wir:

اورخان غازيه قرداشى على الدين پاشه ايدر خانم الحمد لله
 كم سنې پادشاه كوردم امدى سنك دخى بر لوك¹⁾ لشكر ك يومًا
 فيومًا زياده اولسه كرك در امدى سنك دخى عسكركه²⁾ بر نشان
 قوكم³⁾ غيبرى عسكرده اولماسون ديدى⁴⁾ اورخان غازى ايدر قرداش
 هر نكم سن ادرسن⁵⁾ بن آتى قبول ايد⁶⁾ رين ددى امدى اطرافده غي
 بكلرك بركلرى قزىل در سنك آغ اولسون ددى بلاجكه آق
 بورك دزدلر اورخان غازى كيدى وجميع توابعى بله كيدى لر
 اورخان لشكرين زياده اتمك ديدى كم اول ولايتدن اول قردشى
 ايدر انى قاضيلىر دانش در واول زمانده چندرلو قرجه خليل بلاجك
 قاضى اولمشيدى وهم اده بالينك دخى قوميدى⁷⁾ اوكا طانشدى

1) Dresd. بر لوك يعنى آخر دارنده اولوب.

2) Upp. عسكركدر.

3) Dr. قريه سن كم.

4) Upp. var.

5) Dr. ايدرسك.

6) Dr. خصمى ايدى.

اَلْدَن يايه چَقَر ددى چَقَلر قاضيه رشوت اَلتَدى كم بنى يايه
بِزدرِك ددى وهم اَنلَرده اق برك كَيِرْدَلِر.

Bei N abgesehen von einigen Varianten fast gleichlautend.
A 14, 13 sehr gekürzt und fehlerhaft.

- ⁵ Übersetzung: Zu Orchan Gazi sagte sein Bruder 'Alā-
eddin Pascha: „Mein Chan, Gott sei Dank, daß ich dich als
Padischah sehe. Nun muß dein Heer¹⁾ sich von Tag zu Tag
vergrößern. Daher gib du deinem Heere ein Zeichen, das
in keinem anderen Heere sei“. Orchan Gazi sagte: „Bruder,
¹⁰ alles, was du tust, nehme ich an“. Er ('Alā-eddin) sagte:
„Die Nachbarfürsten haben rote Mützen, also soll die deine
weiß sein“. Man stellte in Bileğik weiße Mützen her. Orchan
Gazi und sein ganzes Gefolge legte sie an. Orchan wollte sein
Heer vergrößern aus jenem Gebiete. Da sagte sein Bruder:
¹⁵ „Berate dich mit den Kadis“. Damals war Çenderli Karağa
Halil in Bileğik Kadi geworden. Er gehörte auch zu den
Leuten des Edebāly. Mit dem beriet er sich. Der sagte:
„Hebe Jaja (Fußsoldaten) aus dem Volke aus“. Viele brachten
dem Kadi Bestechungsgelder und sagten: „Schreibe mich als
²⁰ Jaja ein“. Da setzte man auch ihnen die weiße Mütze auf.

Ich füge gleich folgende Stelle aus Aš 4., 10 ff. hinzu,
die für die weitere Untersuchung von Bedeutung ist

- وداخى بورمه دلبند اورخان زمانده تصنيف اولندى بکلرک
کم بورمه دلبندى اولسه تعييب ادرلردیکم ديوانه کلدک قانى
²⁵ بورمه دلبندک درلردى ديوانده برمه دلبند کيرلردى قاچانکم
سفره کيتسه لر بورک کيرلردى وبرکک التنه شوکله کيرلردى سؤال
شوکله ندر جواب شوکله بر تقیه در کم اوکى قصه اردى اوزون
اچنه درى قپلرلردى.

Bei N fast gleichlautend, in A fehlt die Stelle.

1) Mit بولوک oder بولون kann ich ebensowenig wie mit der Glosse
des Dresd. Kodex etwas anfangen. Sollte es ein Instrumentalis von
بوله sein, ähnlich wie بيلهجه, und dann „du und dein Heer“ zu über-
setzen sein?

Übersetzung: Auch der Wickelturban wurde in der Zeit Orchans verfertigt. Man tadelte die Bege, die keinen Wickelturban hatten, und sagte: „Du bist zum Diwan gekommen, wo ist dein Wickelturban?“ Im Diwan trug man den Turban und wenn man ins Feld zog, trug man die Mütze. Unter 5 der Mütze trug man die Šöküle (Nachtmütze). Frage: „Was ist die Šöküle? Antwort: Die Šöküle ist eine Nachtmütze, die vorne kurz und hinten lang ist. Die Innenseite war mit Leder bedeckt“.

Der ganze Bericht stammt natürlich aus einer Zeit, da 10 man mit den wirklichen Verhältnissen nicht mehr vertraut war. Der Gegensatz zu den roten Mützen der Kizilbaş ist wohl erst später hereingetragen. Jedenfalls ist es klar, daß die Kopfbedeckung der Ahī damit gemeint ist, was durch das, was über die شبکله¹⁾ gesagt ist, ganz sicher ist. 15

Diese weiße Mütze der Ahī ist natürlich nicht erst unter Orchan eingeführt, sondern bestand von Anfang an, was man nicht mehr wußte oder aus irgend einem Grunde nicht sagen wollte. Aus der Stelle können wir entnehmen, daß die Zahl der Anhänger Osmans aus Ahīkreisen jetzt von Orchan durch 20 Hinzunahme geworbener Truppen, der Jaja, vergrößert wurde, die dann die Kopfbedeckung der Ahī beibehielten. Damit war der Anfang zum stehenden Heer der Osmanen, das sozusagen die Uniform der Ahī beibehielt, gemacht. Die nächste Etappe ist dann die Schaffung der Janitscharen unter Murad I. 25

Doch bevor ich darauf eingehe, muß ich mich noch mit der rätselhaften Person des Ali oder 'Alā-eddin Pascha, des Bruders Orchans, beschäftigen, der der Urheber der Uniformierung gewesen sein soll.

Die alten Chroniken erzählen uns von ihm nichts, außer 30 dieser Tat und seiner Verzichtleistung auf die Herrschaft und dem Wunsche, in Zurückgezogenheit leben zu können. Auch die Einführung eigener Münze schreiben die alten Chroniken ihm nicht zu, wie die spätere osmanische Geschichtsschreibung

1) Interessant ist es, daß schon damals die Aussprache شوكله für شبکله gebraucht wurde, wie heute allgemein im Osttürkischen.

tut. Ob er die Schlacht bei Pelekanon geleitet hat, wie HAMMER, I, 99 nach Kantakuzen L II, c. 6, p. 214 und 221 angibt und ob Kantakuzens Παξαρον τον ἀδελφον für Pascha Ali steht, was doch nie statt Ali Pascha gesagt wird, ist
 5 fraglich. Die Angabe des Göldeste-i-rijād-i-yrfān des Ismail von Brussa, daß er im Jahre 732/1333 in Biga gestorben sei, verdient keinen Glauben, da zu der Zeit Biga noch gar nicht im Besitz der Osmanen war, sondern den Catalanen gehörte.

Die späteren osmanischen Historiker erzählen uns über
 10 ihn mehr, als sie wissen konnten, auch in den Artikel SÜSS-HEIMS über ihn in der EI. ist zuviel hineinphantasiert. Auch die Frage, ob er der ältere oder jüngere Bruder Orchans, läßt sich nicht entscheiden. Daß die späteren osmanischen Historiker ihn als den älteren ansehen, hat seinen Grund einer-
 15 seits wohl darin, daß sein Verzicht auf den Thron um so edelmütiger erschien, andererseits auch in der Auffassung, daß پاشا aus باش اغا entstanden sei. Obgleich diese Auffassung wohl in der Türkei allgemein ist und auch von DERNY in seiner *Grammaire de la langue turque*, § 1156, geteilt wird, halte
 20 ich sie doch für falsch. باش اغا ist nie in dieser Bedeutung gebraucht, da Aga allein schon den älteren Bruder bezeichnet. Der Titel Pascha kommt wie bei dem ungefähr gleichzeitigen 'Aşikpascha bei Derwischen vor, und so nehme ich an, daß es aus Padischah entstanden ist und ebenso wie Sultan den
 25 Souverän in der Welt des Geistes bezeichnet. Der Gedanke, daß der Derwisch gleichfalls ein Sultan oder Padischah sei, kommt in der mystischen Poesie des öfteren vor. Dann liegt aber die Frage nahe, ob 'Alā-eddīn nicht ein leiblicher, sondern ein geistlicher Bruder, ein besonders angesehener Aḥī gewesen
 30 sei, dessen Paschatitel sich dann im Hause Osman fortgeerbt hat. Osman müßte dann der jol atasy Orchans und 'Alā-eddīns gewesen sein, was schon die alten Chroniken, die 'Alā-eddīn als Sohn Osmans bezeichnen (z. B. Aş ١, 2) und ihn bei der Erbschaft als solchen angesehen wissen wollen (z. B. Aş ٣٧)
 35 nicht mehr verstanden hätten. Die Frage läßt sich nicht entscheiden, und für die leibliche Verwandtschaft spricht, daß er in Brussa in der Türbe Osmans beigesetzt ist, so nach

dem Göldeste-i-rijād-i-yrfān. Aš ۳۷, 4¹) gibt an, daß er neben einer Moschee, die er in Brussa gebaut, gewohnt habe.

Sehr merkwürdig sind nun folgende zwei Stellen aus Šihāb-eddin, *Notices et extraits*, Tome XIII, S. 367, und Ibn Baṭṭūta II, 324. In der ersten wird von dem مملكة سق, was 5 nur نيق = ازنيق sein kann, gesagt: «Le souverain, nommé Ali-bascha, est frère et voisin de Sarou-khan Le prince a sous sa domination huit villes et environ trente forteresses. Son armée se compose de 8000 cavaliers et d'une nuée de fantassins, qui pour la plupart combattent avec la flèche ou 10 le javelot.» Vor der Einnahme Izniks durch die Osmanen gehörte die Stadt den Griechen und nicht den Saruchan, und nach der Eroberung ist es ausgeschlossen, daß ein Saruchan dort saß. Dieser Ali-bascha kann nur unser Ali Pascha sein, und statt صروخان ist اورخان zu lesen. Auch würde er als 15 der leibliche Bruder gelten, aber mit der stillen Zurückgezogenheit, von der die osmanischen Berichte melden, scheint es dann nicht so ernst gewesen zu sein. Außerdem soll er nach Aš ۳۷, 4 wie oben gesagt, in Brussa gelebt haben.

Ibn Baṭṭūta erzählt S. 323, daß die Gemahlin Orchans, 20 بيلون — wofür natürlich نیلوفر zu lesen ist — über die Leute in Iznik herrsche, und weiter S. 324, daß er bei الفقيه الامام علاء الدين الحاج المجاور علاء الدين aus Sultanönü abgestiegen sei, der ihn zu der genannten خاتون geführt habe. Bei der Häufigkeit des Namens علاء الدين ist es natürlich möglich, daß der bei 25 Ibn Baṭṭūta genannte ein anderer gewesen sei, aber die Möglichkeit, daß es sich um ein und dieselbe Person handle, ist doch nicht abzuweisen. Zum mindesten ist das Zusammenreffen aller dieser Angaben merkwürdig und mit einiger Kombinationsgabe könnte man sich an die Lösung der vielen Rätsel 30 herannähen. Ich möchte mich jedoch bei dem heutigen Stande unserer Quellen nicht darauf einlassen. Jedenfalls halte ich die oben gestellte Frage, ob Ali Pascha statt eines leiblichen

علا الدين دخی بر وسه قابلوچه سنه کیره جک یوده 1)
بر مسجد یاپدی یاننده ساکن اولدی.

ein geistlicher Bruder, das Haupt einer Ahıbrüderschaft, gewesen sei, für berechtigt.

Wir wollen nun wieder zur Weiterentwicklung des osmanischen Heeres zurückkehren. Die nächste Etappe ist die ⁵ Bildung der Janitscharen unter Murad I. Betrachten wir, was die alten Chroniken uns darüber sagen. Aš of, 10 lautet nach dem Codex Uppsalensis:

بر کون قره رستم درلردی بر دانشمند کلدی قرمان ولایتندن
جندرلو خلیل اول زمانده ¹⁾ قاضی عسکردی اکا کلدی ایدر افندی
بوچه مالی ضایع ادرسن در قاضی ایدر اول نجه مالدر رستم ایدا ¹⁰
اشبو اسرلر کم بو غازلر آلرلر تکرری بویرغنده بونلرک بشده بری
خانکدر بیه نیچون انمز در قاضی عسکر خانه عرض ایلدی خان
ایدر تکرری بویروغی نی اذک در قره رستمی اقودلر ایتدئر مولانا
تکرری بویروغی نیمسه ات ددلر وکندی کلیبولیده اوتردی هر اسیردن
یکرمی بیش افنجه الدی وبو احداث اکی دانشمندک تدبیریدر ¹⁵
بری جندرلو خلیل وبری قرمانلو قره رستم در وهر غازی اورنزه
داخی اصمردلر ایتدئر چقن اسیرک بشده برین ال ددلر انک کم
اسیری بیش اولمیا هر ²⁾ اسیرندن یکرم بشر اقبه سین آل ددلر وبو
ترتیب اوزرنه اورنر داخی بر قاضی تعیین اتدی وخیلی اوغلنلر
جمع اولندی خانه کتردلر خلیل ایدر بونلری ترکه وړوم ترکهجه ²⁰
اوکرنسونلر بونلری دخی چری ایده لوم ددی وهر انک کبی اولندی
یوماً فیوما زیاده اولندی تمام که مسلمان اولدلر ترک بولری نیچه
یللر قوللندلر اندن قاپویه کتردلر اق برک کیدرندر ادین یکیکچری
قودیلر یکیکچری بونک زمانده واقع اولدی.

²⁵ Übersetzung: Eines Tages kam ein Danišmend, der Kara Rustem hieß, aus dem Lande Karaman. Damals war Genderli Halil Kađiasker. Zu dem ging er und sagte: „Efendi, du läßt soviel Geld ungenutzt“. Der Kađiasker sagte: „Was ist das für Geld?“ Rustem sagte: „Diese Gefangenen, die die ³⁰ Gazis nehmen, gehören nach Gottes Befehl zu $\frac{1}{6}$ dem Chan.

1) Upp.: کم statt زمانده اول.

2) Upp.: وهر.



Warum werden sie nicht genommen?“ Der Kadiasker unterbreitete dies dem Chan. Der Chan sagte: „Tut, was Gott befiehlt.“ Man rief den Kara Rustem und sagte zu ihm: „Mevlana, tue, was Gottes Befehl ist.“ Er saß in Gallipoli und nahm für jeden Gefangenen 25 Akçe. Diese Neuerung ist das Werk zweier Danişmende, des Genderli Halil und des Karamanen Kara Rustem. Und dem Gazi Evrenos trug man auf: „Nimm ein Fünftel der Gefangenen, die auf deinem Streifzuge gemacht worden, und von dem, der nicht fünf Gefangene gemacht hat, nimm für jeden Gefangenen 25 Akçe.“ Nach dieser Anordnung ernannte Evrenos einen Kadi, und es wurden viele Knaben zusammengebracht und zum Chan geführt. Halil sagte: „Wir wollen sie Türken geben, damit sie Türkisch lernen, und aus ihnen ein Heer bilden.“ Dementsprechend geschah es auch, und sie wurden immer mehr. Bis sie ganz Muslime wurden, benutzten die Türken sie einige Jahre als Sklaven, dann brachten sie sie zur Pforte. Man setzte ihnen die weiße Mütze auf und nannte sie Janitscharen. In dieser Zeit entstanden die Janitscharen.

Dieser Bericht, der in A 1, 25 und N fast gleich lautet, weicht in vielen Punkten von der Darstellung der späteren osmanischen Historiker, die auch in die europäischen Geschichtswerke übergegangen ist, ab. Ich hebe die Hauptunterschiede hervor.

1. Die Janitscharen sind unter Murad und nicht unter Orchan geschaffen; 2. bei ihrer Gründung hat Hâğgi Bektâş nicht mitgewirkt; 3. die Knabenaushebung ist anfangs zur Bildung des Janitscharenkorps nicht angewandt worden.

Betrachten wir diese Punkte im einzelnen! In der späteren Geschichtsdarstellung ist die Gründung der Jaja mit der des Janitscharenkorps vermengt worden und schon Orchan als Gründer des letzteren dargestellt worden. Man war sich über den Hergang nicht mehr klar. Wir können nun nach diesen ältesten Angaben annehmen, daß Murad, als er für seine größeren Unternehmungen in Europa ein größeres Heer nötig hatte, das er sich nicht mehr aus seinen anatolischen Gebieten ergänzen konnte, die durch die vielen Kriege stark

dezimierten Jaja durch diese neue Truppe erweiterte. Der Zusammenhang zeigt sich darin, daß sich bis in die spätere Zeit im Janitscharenkorps mehrere Jaja odasy erhalten haben, ganz besonders aber in der Beibehaltung der alten Kopf-
 5 bekleidung der Ahī, was sich aus den letzten Worten der angeführten Stelle ganz klar ergibt.

Hinsichtlich des zweiten Punktes der Verbindung des Hāġġī Bektāš und seines Ordens mit den Janitscharen kann ich auf G. JACOB, *Die Bektaschijje*, Abh. d. Bayer. Akad. d.
 10 Wissensch., München 1909, verweisen, und Türk. Bibliothek, Bd. 9, S. 3, wo die Unmöglichkeit dieser Verbindung für die Zeit der Gründung des Janitscharenkorps dargetan wird. Seine Ausführungen werden glänzend durch die Berichte der alten Chroniken, die ihm natürlich noch nicht vorlagen, bestätigt
 15 mit Ausnahme seiner Auffassung über die Entstehung des Janitscharenkorps, die etwas zu modifizieren ist. Aš sagt S. ۲.۴, 11 und ۲.۶, 5 daß Hāġġī Bektāš keine Beziehungen zu den Osmanen gehabt habe *بو حاجی بکتاش آل عثمان نسلندن هیچ کیمسه*
 20 *ایله مصاحبت ایتمدی* und S. ۲.۵ 13 ff. erklärt er die Behauptung, daß die Mütze der Janitscharen die des Bektāš sei, für eine Lüge. Im folgenden setzt er sich allerdings mit dem, was er vorher bei der Gründung des Janitscharenkorps gesagt hat, in Widerspruch, indem er hier schon bei Orchan von Janitscharen spricht. Dies Versehen wird so zu erklären
 25 sein, daß er an der ersten Stelle seine Quelle nachschreibt, während er an der zweiten durch die damalige Auffassung unbewußt beeinflusst ist. Wie stark diese Auffassung damals schon an Boden gewonnen hatte, ergibt sich auch aus A ۱۴, 20, wo Hāġġī Bektāš schon eingeschmuggelt wird. Daß der Orden
 30 schon im 9. Jahrh. d. Hegr. sicher bestanden habe, ist durch die neueren Untersuchungen Köprülüzādes, *Ilk Mütewawiflar* ۱۳۶, [1] gesichert. Leider fehlt uns bisher jegliche zuverlässige Nachricht über die Gründung des Ordens. Daß er von Hāġġī Bektāš nicht gegründet ist, ist ganz sicher. Jedenfalls wird uns
 35 aus der Polemik des Aš klar, daß zu seiner Zeit die Legende von der Zusammengehörigkeit der Bektāši mit den Janitscharen

in weiten Kreisen angenommen war, die dann später Allgemein-
gut geworden ist und die A schon als sicher voraussetzt. Der
Orden, der mit seinen vielen nichtmuslimischen und stark
schiitischen Elementen eigentlich nicht in das sunnitische
Milieu des osmanischen Hofes paßte, muß zu dieser Zeit doch
solchen Einfluß ausgeübt und so viel Anhänger gehabt haben,
daß er sozusagen offiziell anerkannt werden mußte. Dazu
war die Regierungszeit Bajezids II., dem stark sufische Inter-
essen zugeschrieben werden — die ihm allerdings beinahe
verhängnisvoll geworden wären — sehr geeignet. Vielleicht
können wir auch annehmen, daß die osmanische Staatsklugheit,
um die gefährlichen Elemente in der Hand zu haben, und
um ihnen den Giftzahn auszubrechen, sie sich enger verband,
ein Verfahren, das ja häufig von geschickten Regierungen bis
in die neueste Zeit gegen Geheimbünde angewandt worden
ist. Wir können annehmen, daß sowohl unter den Ahī, die
seit dem Anfange des 9. Jahrh. (Hedsch.) verschwinden, wie
auch sonst allerlei nicht orthodox-sunnitische Elemente vor-
handen waren, die allmählich so an Bedeutung gewonnen, daß
die Regierung sich mit ihnen auseinandersetzen mußte, und
es ist ein Zeichen hervorragender staatsmännischer Begabung,
daß diese Elemente nun durch die nachträgliche Affiliierung
des Hāġġī Bektāš an das Haus Osman gewonnen und bis zu
einem gewissen Grade unschädlich gemacht wurden.

Es bleibt nun der dritte Punkt: die Knabenaushebung,
die Devşirme. Die älteren Quellen wissen nichts davon, und
tatsächlich wäre sie zu Murads I. Zeiten auch eine ganz über-
flüssige Einrichtung gewesen, da bei den vielen Kriegszügen
ein Überfluß an Gefangenen vorhanden war. Die späteren
osmanischen Historiker, die das Institut der Devşirme kannten
und denen sich GIBBONS S. 119 anschließt, verlegten seine Ein-
führung in die Zeit Murads I. Nun haben wir die Mitteilung
eines durchaus zuverlässigen Augenzeugen, des Bartholomeus
de Jenö, der 1438 schreibt, daß erst Murad II. die *decima*
puerorum nuper quod prius nunquam fuerat ins Leben ge-
rufen habe, siehe den Artikel Dewşirme von MORDTMANN
in EI. Tatsächlich ist sie in dieser Zeit, wo keine großen

Eroberungen gemacht wurden und der alte Besitzstand der Türkei gerettet werden mußte, zur Beschaffung des nötigen Mannschaftersatzes verständlich. Damit fallen die Folgerungen, die GIBBONS aus der Devşirme zieht, zusammen. Die
5 Devşirme und die Einführung des Janitscharenkorps ist also nicht die diabolische Erfindung Murads I., wie sie bisher in den europäischen Geschichtswerken dargestellt wird, sondern sie ist der Abschluß einer langen Entwicklung, die uns das Genie der osmanischen Sultane in der Zusammenfassung und
10 Ausnutzung der vorhandenen Kräfte für ihre Zwecke zeigt.

In dem Versuche GIBBONS', den Osmanenstaat schon in seinen Anfängen als eine Mischrasse darzustellen, kann ich nur eine Rückübertragung aus späteren Verhältnissen erblicken. Unter Osman und Orchan haben nur muslimische türkische
15 Elemente das Rückgrat des Staates gebildet, und die verhältnismäßig geringen islamisierten Fremdkörper des Janitscharenkorps unter Murad I. fallen nicht ins Gewicht. Diese türkischen Elemente sind allerdings nicht nur Angehörige der 400 Familien des Stammes Osmans gewesen, sondern in Klein-
20 asien schon längere Zeit ansässige Türken, die in ihren Bruderschaften an Disziplin gewöhnt waren und die Begeisterung sich für eine Idee zu opfern besaßen, wie sie jeder Orden, so lange er lebenskräftig ist, entwickelt. Diese Elemente dürfen nicht als kulturlose Nomaden hingestellt werden, sondern sie
25 waren durchaus geeignet, das nötige Material an Hilfskräften zur Ausführung der Gedanken der ersten Sultane zu liefern.

Daß neben diesen reinmuslimisch-türkischen Elementen, die das Rückgrat des neuen Staates bildeten, nun auch griechische Renegaten sich in größerer Anzahl befunden haben,
30 ist sicher; nur leugne ich, daß sie — wenigstens in diesen Anfangszeiten — von Einfluß auf die Bildung des Staates gewesen sind. Soweit sie nicht Bauern und Handwerker blieben, haben sie wohl in erster Linie das Material zu den Akynğy, der irregulären Kavallerie, geliefert. Diese Einrichtung, die
35 Abenteurern neben großer Gefahr reiche Beute versprach, war besonders für Elemente geschaffen, die nichts zu verlieren hatten. Bezeichnend ist, daß der Renegat Köse Michal, ein

Kampfesgenosse Osmans, der General dieser Akynğy wurde und daß in seiner Familie dieser Posten erblich geblieben ist. Als Kanonenfutter waren diese Leute den Sultanen gerade recht, und ihr Hauptverdienst ist es auch, daß durch die Raubzüge dieser „Renner und Brenner“ der Name der Osmanen ein Schrecken für Europa wurde.

Im einzelnen müßte diese Einrichtung ebenso wie die der Sipahis und die ganzen Lehnseinrichtungen historisch untersucht werden, wie ich es in dieser Abhandlung bei den Janitscharen versucht habe, wenn wir uns ein genaues Bild der Anfänge des Osmanenreiches machen wollen. Auch dort würde sich das Bild sehr von dem, das uns die spätere Geschichtsschreibung malt, unterscheiden.

Zum Schlusse möchte ich nun noch kurz auf die Frage eingehen, die der Leser doch wohl auf den Lippen hat: „Waren diese Kräfte nun wirklich ausreichend, um so große Erfolge zu erzielen?“. Ich kann natürlich nur in Kürze darauf eingehen, denn um dies genau darzustellen, müßte die gesamte Geschichte dieser Zeiten erzählt werden. Ich bitte daher im einzelnen die Darstellung GIBBONS' darüber nachzulesen. Zusammengefaßt ist das Resultat folgendes.

Unter Osman und Orchan ist nur ein einziger Versuch in etwas größerem Maßstabe vom byzantinischen Kaiser in der Schlacht von Pelekanon gemacht worden, gegen die wachsende Macht der Osmanen vorzugehen. Sonst handelt es sich immer nur um Kämpfe gegen einzelne Städte, die die Abwehr aus eigenen Kräften zu unternehmen hatten. Sowohl Brussa wie Iznik und Ismid fanden keine Unterstützung von der Hauptstadt. Diese Eroberungen, die sich verhältnismäßig lange hinzogen, ließen sich durchaus mit den Kräften und der Kampfkraft der Osmanen erreichen. In der Schlacht bei Baphaeon, bei den Osmanen Kojunhisar genannt, im Jahre 1301, hatten die Byzantiner 2000 Mann. Wie war nun das Verhältnis bei Pelekanon 1329? Nach den Angaben von Kantakuzen (HAMMER, I, 98), der an der Schlacht selber teilgenommen hat, belief sich Orchans Heer auf 8000 Mann, eine Angabe, die nach Ibn Battūta und Šihāb-eddīn eher zu tief

als zu hoch ist. Über die Größe des griechischen Heeres wird nichts bestimmtes ausgesagt; man hat aber nach der Schilderung das Gefühl, daß es vor dem Kampfe eilig zusammengesammelt sei. Schon hieraus wie aus den weiteren
 5 Angaben des zurechtgestutzten Berichtes, daß der Kaiser den zum Angriff vorgehenden Truppen Orchans immer die gleiche Anzahl entgegenstellt, läßt sich schließen, daß das Aufgebot der Griechen nicht übermäßig groß war. Ziehen wir weiter das unrühmliche Verhalten des Kaisers und die sonstige Un-
 10 ordnung in Betracht, so können wir annehmen, daß diese Schlacht nicht übermäßige Anforderungen an Orchans Kraft stellte und daß er sehr wohl in der Lage war, diesen Erfolg in der Hauptsache mit Kräften zu erzielen, für die das türkische Element ausreichend war.

15 Ebensowenig wie in Kleinasien ist aber auch in Europa den Osmanen planmäßiger Widerstand geleistet. Für die Darstellung der Verhältnisse, die durch die eigene Dummheit, Uneinigkeit und Selbstsucht der Gegner die Erfolge der Osmanen veranlaßten, verweise ich gleichfalls auf die ansprechende
 20 Schilderung bei GIBBONS. Es gehörten nur der staatsmännische Blick eines Herrschers wie Murad und eine verhältnismäßig kleine kriegsgeübte Truppe dazu, um die lokalen Widerstände zu brechen. In größerem Maßstabe ist Murad nur zweimal entgegen getreten worden. Das eine Mal in dem Sirbsyndyghy
 25 und das andere Mal bei Plochnik. In der ersten Schlacht, werden bei GIBBONS die Zahlenverhältnisse 20 000 auf Seiten der Serben und 12 000 auf Seiten der Osmanen — bei JIREČEK 60 000 und 4000 — angegeben. Die Angaben haben natürlich nicht viel Wert, aber daß der Gegner in großer Übermacht
 30 gewesen ist, ist klar. Die europäischen Quellen geben in Übereinstimmung mit den osmanischen an, daß die Serben nach einem Gelage, als sie alle betrunken waren, in der Nacht plötzlich überfallen und vernichtet wurden. Damit ist der osmanische Sieg erklärt. In der zweiten Schlacht bei Plochnik,
 35 wo zum ersten und einzigen Mal Murad energischer Widerstand geleistet wurde, werden die Osmanen geschlagen. Hier ist das Verhältnis 30 000 Serben und Bosniaken gegen 20 000

Osmanen. Wenn natürlich auch in Berechnung gezogen werden muß, daß bei den andauernden Kämpfen die Osmanen Verluste gehabt haben und daß nicht alle verfügbaren Truppen in den Hauptschlachten anwesend sein konnten, sondern erhebliche Kräfte im Innern und an den Grenzen zur Aufrechterhaltung der Ordnung zurückgehalten werden mußten, so ergibt sich doch, daß das Heer der Osmanen gar nicht so groß gewesen ist und daß die nichttürkischen Elemente, die ohne Zweifel darunter waren, doch nicht zu hoch angesetzt werden müssen. Wenn wir die Angaben bei Šihāb-eddīn, die er über die Stärke der Heere der anderen kleinen türkischen Fürsten macht, deren Reich annähernd so groß wie des Orchans war und bei denen sicherlich nur das türkische Element in Betracht kam, mit denen über das osmanische Heer vergleichen, so haben wir ungefähr ein gleiches Verhältnis in der Stärke der Heere. Ich glaube also nicht, daß wir für die Anfänge des Osmanentums den nichttürkischen Einschlag hoch ansetzen dürfen. Die nationalen Kräfte, die den ersten Sultanen zur Verfügung standen, waren völlig ausreichend. Natürlich müssen wir uns von der falschen Vorstellung frei machen, als ob Osman allein mit den 400 Familien seines Turkmenenstammes das Fundament des Osmanenstaates gelegt habe. Die Zusammenschweißung dieser und des homogenen einheimischen türkischen Elementes, wie es uns in den Ahi entgegentritt, hat das Material gegeben, aus dem das staatsmännische Genie seiner Nachfolger in glücklicher Anpassung an die Verhältnisse und mit souveräner Ausnutzung der für sie allerdings unglaublich günstigen Weltlage den Grund zum Staate der Osmanen legten.

Zum wechselnden Rhythmus in der hebräischen Poesie.

Von Enno Littmann.

GUNKEL hat oben S. 145 ff. in seiner feinen Analyse und Erklärung des Micha-Schlusses verschiedentlich darauf hingewiesen, daß die vier von ihm erkannten Abschnitte teilweise im Rhythmus von einander abweichen und daß auch
5 innerhalb der einzelnen Abschnitte der Rhythmus gelegentlich wechselt; es ist daher unnötig, mit anderen Erklärern einen einheitlichen Rhythmus des Ganzen gewaltsam herzustellen. Dieser Anschauung kann ich mich von ganzem Herzen anschließen, und ich möchte sie durch Hinweise auf die moderne
10 Tigrë-Poesie stützen. Die Poesie der Tigrë-Stämme hat zwar den Reim, der jedoch oft nur eine Art Assonanz ist, von den Arabern entlehnt; aber im Rhythmus steht sie auf der Stufe der althebräischen Poesie. Für gewöhnlich besteht jeder Vers aus zwei Halbversen mit je drei Hebungen, also aus sogenannten
15 Doppeldreiern; gelegentlich zerfällt ein Vers in drei Drittel mit je zwei Hebungen. Der ganze Vers hat in der Regel sechs Hebungen ($3 + 3$, oder $2 + 2 + 2$). Doch innerhalb von Liedern, die sonst regelmäßig gebaut sind, kommen „unregelmäßige“ Halbverse vor, d. h. solche mit weniger oder mehr
20 als drei Hebungen, die man katalektische oder hyperkatalektische Verse nennen könnte. Änderungen aus „metrischen Gründen“ sind dort durchaus unangebracht, da der Sinn der Worte an sich vollständig und verständlich ist; einige von solchen „unregelmäßigen Versen“ habe ich auch aus dem Munde
25 ihrer eigenen Verfasser aufgezeichnet. Mein Interpret diktierte mir über solche Verse die Worte, die in meinen *Publications of the Princeton University Expedition to Abyssinia*, Vol. III,

S. XII, Z. 6—11 abgedruckt sind und die in deutscher Übersetzung folgendermaßen lauten: „[Von] allen Sängern insgesamt [kann man sagen, daß] in ihren Liedern [zuweilen] ein sehr langer Vers und ein zweiter sehr kurzer sich finden; solche [Verse] kommen einige Male vor. Wenn sie nun gesungen werden, so spricht man den langen Vers wie die Rede, den kurzen Vers aber zieht man durch die Melodie in die Länge, auf daß er gleich dem langen werde“. — Also die Melodie schafft hier den Ausgleich. Diese Tatsache scheint mir von grundlegender Wichtigkeit auch für die Beurteilung der hebräischen Poesie, und sie warnt uns vor zu raschen Änderungen, wo sie nicht vom Sinne gefordert werden.

Dazu kommt ein Zweites. Bei den Tigrē-Stämmen steht die sogenannte Qīnā-Strophe, mit anderen Worten, der Klagelieder-Rhythmus, den einst BUDDE mit sicherem Takte erkannte, in voller Blüte. Ich habe eine ganze Anzahl solcher Lieder im Urtext und in englischer Übersetzung in Vol. I und II der genannten *Publications* herausgegeben; eine Umschrift mit deutscher Übersetzung hoffe ich in nicht allzu ferner Zukunft veröffentlichen zu können. Ohne hier auf Einzelheiten einzugehen, möchte ich jetzt, zur weiteren Bestätigung von GUNKEL's Darlegungen, auf Folgendes hinweisen. Der Klagelieder-Rhythmus, mit seinen ungleich langen Halbversen, braucht durchaus nicht in jedem Liede von Anfang bis zu Ende durchgeführt zu werden. Zwischen den Versen mit „ungleichen Hälften“ finden sich immer wieder solche, in denen vor und nach der Cäsur eine gleiche Anzahl von Hebungen steht. Auch hier wäre es verkehrt, aus „metrischen Gründen“ zu ändern. Vielmehr ist die Erklärung darin zu suchen, daß die seelische Erregung des Klagenden nicht immer in dem ganzen Liede auf der gleichen Höhe bleibt. Die Störung des seelischen Gleichgewichtes hat ja gewissermaßen in der Störung des „rhythmischen Gleichgewichtes“ ihr äußeres Abbild. Gleichmäßig gebaute Verse innerhalb der anderen deuten eben an, daß sie aus einer weniger erregten Stimmung heraus gedichtet sind.



'Ain und die emphatischen Laute.

Von Enno Littmann.

Auf S. 219 ff. hat J.-J. HESS Fälle zusammengestellt, in denen ein Alif in der Nähe von *r* zu 'Ain geworden ist. Er zieht (S. 222) dann den Schluß, „daß die Annahme, nicht die Emphatischen, sondern das *r* erzeuge das ϵ , unabweisbar ist“.

5 Den Fall *'aʃl* < *'aʃl*, der mit dieser Annahme nicht im Einklange steht, sucht er dadurch zu entkräften, daß er den Verdacht äußert, es handle sich um einen Hörfehler. Die Form *'aʃl* ist von dem trefflichen REINHARDT in seiner sorgfältigen und gründlichen Darstellung des 'omanischen Dialekts gebucht neben *'arneb* und *'arba*; letztere beiden Formen

10 werden von HESS jedoch nicht bezweifelt. Ich glaube nun, daß man REINHARDT's Angaben getrost als sicher hinnehmen darf; man braucht nur die von HESS aufgestellte Regel etwas weiter zu fassen. M. E. ist festzustellen, daß Alif sowohl in

15 der Nähe von *r* wie in der Nähe von emphatischen Konsonanten zu 'Ain werden kann.

Es ist bekannt, daß *r* in engen Beziehungen zu den emphatischen Konsonanten steht. WILLMORE gibt in seiner ausgezeichneten Grammatik, *The Spoken Arabic of Egypt*²,

20 S. 11 ff., eine große Anzahl von Fällen, in denen *s* > *ʃ*, *z* > *ʒ*, *t* > *ṭ*, *d* > *ḍ* geworden ist. Sieht man diese Fälle genauer an, so findet man, daß meist ein *r* in der Nähe ist. So erklären sich auch ohne weiteres die Aussprachen *tôr* „Stier“ und *ḍarb* „Weg“, die mir 1902 (*Neuarab. Volkspoesie*, S. 3)

25 noch unklar waren. Andererseits gibt WILLMORE natürlich auch Wörter, in denen jene Lautübergänge durch die Nähe anderer emphatischer Konsonanten verursacht sind. Ebenso

wird sich die Sache mit Alif verhalten. Mögen auch die meisten der von Hess angeführten Fälle auf *r* zurückgehen, es darf nicht bestritten werden, daß auch emphatische Konsonanten dieselben Wirkungen ausüben können wie *r*. Vor allem möchte ich hier noch einmal nachdrücklich auf das 5 Tigrē verweisen. Schon bei BROCKELMANN, *Vergl. Gramm.* I, S. 167, γ, Anm. habe ich kurz darauf hingewiesen. Ausführlicher habe ich in der *Zeitschr. f. ägypt. Sprache*, Bd. 47, S. 63 darüber gehandelt. An letzterer Stelle habe ich u. a. angeführt 'aqtala = 'aqtala; 'ašōra = 'ašōra „er ließ tragen“; 10 'aṭāl = 'aṭāl „die Ziegen“; šam'a = šam'a „dürsten“; ḥab'a = ḥab'a „verbergen“; qar'a = qar'a „lesen“. Diese Fälle ließen sich beliebig vermehren. Überall, wo ein emphatischer Laut in der Nähe ist, kann Alif in der Aussprache fakultativ zu 'Ain werden; ich habe es in der Praxis beim Sprechen mit- 15 Tigrē-Leuten unendlich oft beobachtet. Nur dann, wenn ein Bedeutungsunterschied zwischen der Form mit Alif und der mit 'Ain besteht, läßt man ersteres nicht in letzteres übergehen, wie z. B. šal'a „eiteln“ und šal'a „hassen“. Wenn also in einem Worte ein emphatischer Laut und ein *r* mit 20 einem ' zusammentreffen und letzteres zu ' wird, so können wir nicht entscheiden, welcher von den beiden ersteren den Übergang veranlaßt hat; nur dort sind wir sicher, wo außer dem ' entweder ein *r* oder ein emphatischer Laut in demselben Worte steht. Dabei mag zugegeben werden, daß auf 25 arabischem Boden das Hauptgewicht auf das *r*, auf abessinischem Boden jedoch auf die emphatischen Laute zu legen ist.

Anzeigen.

OTTO EISSFELDT, *Hexateuch-Synopse, Die Erzählung der fünf Bücher Mose und des Buches Josua mit dem Anfange des Richterbuches in ihre vier Quellen zerlegt und in deutscher Übersetzung dargeboten samt einer in*
5 *Einleitung und Anmerkungen gegebenen Begründung.*
Leipzig 1922, Hinrichs. XII + 395 SS.

Abgesehen von Vorwort, Inhaltsangabe, Anleitung zur Benutzung des Buches, Verzeichnis von Stellen, bei denen Einleitung und Anmerkungen von der Synopse abweichen, von
10 Berichtigungen (wo übrigens zu Gen. 4, 17 und 20, 9, wenigstens in meinem Exemplar nichts zu berichtigen ist, während zu S. 65 Z. 4 v. unten der Druckfehler verzeiht statt verleiht zu bemerken war) — zerfällt das Werk in drei Teile. Es bietet:
1. die Einleitung (1—88), 2. die synoptische Übersicht und
15 zwar zunächst in kurzen Überschriften für die einzelnen Stücke (89—108), danach in ausführlicher Übersetzung (1*—253*) und zwar in vier Reihen nebeneinander, 3. erläuternde Anmerkungen (254*—285*).

Daß nach HOLZINGER's *Einleitung in den Hexateuch* 1893,
20 die selbstverständlich in vielen Dingen überholt ist, eine zusammenfassende Arbeit nach Art der vorliegenden höchst erwünscht ist, bedarf keiner Bemerkung. Es fragt sich nun, ob EISSFELDT's Arbeit den gerechten Wünschen hinsichtlich eines solchen Werkes genügt. Und da kann man von vorn-
25 herein feststellen, daß es durchaus der Fall ist. Wir haben hier, auf das Ganze gesehen, eine vortreffliche Leistung vor uns, zu der man den Verfasser nur beglückwünschen kann. Zunächst schon was die äußere Anlage anbetrifft. Wer SMEND's

Erzählung des Hexateuch gern und oft benutzt, wird es immer wieder bedauern, daß er von der Einrichtung, am Schluß eines Abschnittes die Ergebnisse in Kolumnen nebeneinander zu stellen (wie er es S. 66 tut), nicht durchgehends Gebrauch gemacht hat. Das würde die Handhabung seiner Arbeit sehr erleichtert haben. Dadurch daß EISSFELDT das Resultat in der Synopse von der allgemeinen (Einleitung) und besonderen (Anmerkungen) Ausführungen trennt, hat er ein vorzüglich und leicht zu verwendendes Buch geschaffen.

Er teilt den Stoff in 4 Reihen: L (= J¹ sonst) d. h. 10 Laienschrift; J, E und P. Redaktionelle Zutaten, die nach ihm sehr stark zusammenschrumpfen, sind dem Antiquadruk in Kursivdruck beigegeben.

E. bietet aber nicht bloß eine Buchung des bisher Festgestellten. Er sucht die Forschung (und zwar mit Erfolg) 15 weiter zu führen und neue Aufgaben der Hexateuchkritik aufzuzeigen. In den Bahnen seines einstigen Lehrers SMEND gehend, aber frei von dessen Einseitigkeiten und Schroffheiten, führt er die vier-Quellen-Theorie (L = J¹, J⁽²⁾, E und P) bis zu Richt. 1 durch und kommt dabei oft zu recht überraschenden 20 Schlüssen. Es ist tatsächlich so, daß die Verfolgung von L (= J¹) neben J² + E + P eine Reihe von Unklarheiten glatt löst und namentlich für das schwierige Problem der Zusammensetzung des Josuabuchs recht fruchtbringend ist. Daß dabei immer noch viel dunkel bleibt, auch wohl bleiben wird, ist 25 E. klar genug, ebenso daß man zu mancherlei Konstruktionen greifen muß, um weiter zu kommen. Doch ist rühmend hervorzuheben, daß der Verf. sich vor geistreichen Einfällen hütet und daß er das, was er in ernster Forschung erkannt, nun in schlichter und sachlicher Form bietet. Ich merke nun Einiges 30 an, was von besonderem Interesse ist. In Gen. 34 (Plünderung von Sichem) findet EISSFELDT L und E. L führt die Tat auf Simeon und Levi zurück. Da dieser auch das Vergehen Rubens (35, 21 f.) und die Absonderung Judas und Vermischung mit der kanaanäischen Urbevölkerung (K. 38) bietet, so versteht 35 man, daß er im Segen Jakobs Ruben, Simeon, Levi und Juda zugunsten von Joseph — Benjamin zurückstellt — es wäre

also hier die Parallele in L zur Segnung von Joseph (E), von Ephraim und Manasse (J) in K. 48. Dabei wäre denn mit E. anzunehmen, daß anstatt des jetzigen Lobes von Juda etwas stand wie Deut. 33, 7 („Höre, Jahwe, Judas Stimme, 5 laß ihn zu seinem Volke kommen, kämpfe für ihn mit Deinen Händen und sei ihm eine Hilfe gegen seine Feinde“). Also die Söhne der nicht geliebten Lea treten hinter jenen der geliebten Rahel zurück. Die Sprüche über Sebulun bis Ascher, auch der Form nach aus der Situation herausfallend, seien 10 dann später hinzugekommen.

E anderseits berichtete ursprünglich in K. 34, daß Jakob selbst die Rache vollzog, seine Söhne haben dann die von Jakob Erschlagenen beraubt (34, 27). So versteht man denn das Wort Jakobs, daß er einen Rücken (= Sichem) den Amoritern mit Bogen und Speer genommen (Gen. 48, 22). „Wenn 15 mans hört, so möchts wohl scheinen“! Doch erheben sich hier große Bedenken. Für L spricht in K. 34 nichts, manches gegen ihn. Schon daß immer nur von Jakob, nie von Israel die Rede, wie ja L seit dem Kampf am Jabbok den Jakob 20 nennt, fällt auf (daß nämlich in der gemeinen Redensart „נָבִלָה עִשָּׂה בְּיִשְׂרָאֵל“ 34, 7 Israel wie immer das Volk bedeutet, steht doch wohl trotz EISSFELDT, S. 24 fest). Auch ist das Urteil über das Tun von Levi und Simeon hier viel milder als im „Segen Jakobs“ (L). Endlich aber ist mir 25 immer noch unwahrscheinlich, daß nach L (= J¹) Jakob nach seiner Heimkehr im Westjordanland gewohnt hat. In Pniel, wo er mit der Gottheit gerungen, ist ein Heiligtum, dessen Heiligkeit auf Jakob zurückgeführt wird. In der Nähe von Pniel wird er begraben, das schimmert noch aus der 30 Leichenfeier seiner Söhne zu Abel Misraim bei Pniel (Gen. 50, 11) durch. So wird man ihn auch da wohnend denken müssen. Bis hierher kam er. Hier nahm er Abschied von seinen Söhnen (Gen. 49) und starb.

Tatsächlich wird — abgesehen eben von dem zweifelhaften 35 Anteil des L in K. 34 — von Taten Jakobs in L weiter nichts berichtet, so daß sein Tod wohl als Abschluß seiner Wanderung, die ihn bis an den Jordan führte, gedacht sein

kann. Demnach dürfte doch wohl J² neben E in Gen. 34 am Wort sein. Zu ihm paßt die Erzählung sehr wohl. Jakob verläßt die Gegend von Sichem, ohne von den erschreckten Sichemiten verfolgt zu werden. Es ist anzunehmen, daß er nach Betel zog, was in 35, 6^a nun nach P berichtet wird. 5 Es ist doch nach Gen. 28, 13-16 (J) anzunehmen, daß die Meinung von J ist, Jakob werde bei seiner Rückkehr sich zu seinem Gott in Betel begeben, vielleicht auch da bei seinem Gott wohnen, während E Heimkehr in seines Vaters Hause nach Beerseba in Aussicht stellt (28, 21) und auch berichtet hat. 10 Er verläßt nach E Betel (35, 16) und siedelt nach Beerseba über (vgl. SMEND 99). Von Betel aus sendet Jakob aber nach J den Joseph zu seinen Brüdern unweit Sichem (37. J.). Von hier, wo er ansässig gedacht wird, ist er dann auch über Beerseba (46, 1) nach Ägypten gezogen. So schlecht sich also der jahwistische Anteil 15 der Dinageschichte in L unterbringen läßt, so gut paßt er zu J.

Auch zu der „Lösung“ in Ex. 16 habe ich kein Vertrauen. Es ist bekannt, daß dies Kapitel, das von der Spendung des Mannas und der damit verbundenen Verpflichtung Israels den 7. Tag als Sabbattag durch Arbeitsenthaltung zu heiligen 20 redet, bisher hier der Hauptsache nach als eine Erzählung aus P angesehen wurde, die dann redaktionell erweitert sei (KUENEN, JÜLICHER) oder mit Teilen aus J zusammengewirkt wurde (WELLHAUSEN, BÄNTSCH, HOLZINGER). Nach SMEND findet EISSFELDT hier neben P 1^b—3. 6—13 Teile aus L und J, 25 bei denen hier die Einsetzung des Sabbats mit der Mannaspende verbunden sei, was für L und J allerdings sehr auffällig wäre, da es ja sonst mehr die Art des P ist, in der jüdischen Gemeinde gültige Riten und Bräuche geschichtlich zu begründen. Aber das hat P mit dem Sabbat doch schon 30 in Gen. 1 getan! So EISSFELDT, der Gen. 1 mit Recht gegen SMEND bei P beläßt! Dazu redet P doch nur von einmaliger Spendung von Manna und Wachteln, so daß eine Verbindung dieser Geschichte mit der Sabbatstiftung schon dadurch ausgeschlossen ist. Da nun E sich Num. 11, 7-9 noch besonders, 35 und anders, als es Ex. 16 der Fall ist, über das Manna äußert, bleiben für die Dubletten und Abweichungen von Ex. 16, 14

an nur L und J als Quellen übrig. Hiergegen erheben sich nun doch mancherlei Bedenken. Gen. 1 redet von dem Sabbat als einer Art Weltordnung. Daß die Erzväter ihn kannten und wie etwa die Beschneidung (Gen. 17) ihren Kindern be-
 5 kannt machten und auferlegten, erzählt P nirgends. Anderseits wird er in der Gesetzgebung des P vorausgesetzt, was weder von L noch von J (Ex. 34, 21 ist bekanntlich spätere Eintragung) behauptet werden kann. Das sieht man aus dem Dekalog (Ex. 20, 1 ff.). Der gibt den Sabbat seinem Namen
 10 wie seinem Wesen nach schon als den Israeliten bekannt und reiht das Gebot seiner Heilighaltung in die Grundgebote der jüdischen Gemeinde ein.

EISSFELDT hält allerdings an dem Dogma von der elohistischen Herkunft von Ex. 20 fest. Dafür läßt sich nichts,
 15 dagegen sehr vieles sagen. Daß auf den von Moses zertrümmerten Gesetzestafeln die Gebote von Ex. 20 gestanden haben, ist nirgends gesagt. Dagegen muß der Dekalog in P gestanden haben. Ex. 25, 16 soll Moses die קְדוּשָׁה in die Lade legen P. So hat seine Schrift sie vorher geboten. Jahwe
 20 übergab sie dem Moses, die mit Gottes Hand auf steinernen Tafeln geschrieben waren (31, 18). Es ist darnach anzunehmen, daß sie bei P am Anfang der Verhandlungen Jahwes mit Mose, vor den Anweisungen über den Bau der Stiftshütte standen. So ist Ex. 20, 1 ff. die richtige Stelle. Die Um-
 25 stellung: Ex. 20, 1 nach Ex. 21, die auch EISSFELDT vorschlägt, ohne ihr in der eigentlichen Synopse (S. 149) Folge zu geben, verfehlt den Sinn der Redaktion. Diese hat mit Absicht den Dekalog an die Spitze der Gesetzgebung gestellt und damit allerdings den Text von E durchschnitten. Sie will sagen,
 30 daß der Dekalog unmittelbar von Jahwe dem Volk gegeben war (vgl. Deut. 5, 19 ff.), während die anderen Gesetze auf Bitte der erschreckten Israeliten durch Vermittlung des Moses mitgeteilt worden. Unter diesen muß sich nach E. eine der jahwistischen K. 34 ähnliche Zusammenfassung gefunden haben
 35 (vgl. 23, 13 ff.), die jetzt durch Hinzutrat einer Reihe von Bestimmungen überwuchert oder verdrängt ist. Nur so konnte die Redaktion in dem jahwistischen Dekalog eine Wieder-

holung des elohistischen sehen. Ex. 20 als mit dem jahwistischen Dekalog wesentlich identisch zu nehmen, setzt einen Stumpfsinn voraus, den man auch dem einfältigsten Redaktor kaum zutrauen kann. Setzt nun P Ex. 20 ff. die Kenntnis des Sabbats bei den Israeliten voraus, so muß er anderseits von seiner Bekanntmachung und Einführung geredet haben. Das geschieht Ex. 16 und zwar ganz im Stile von P. Diese Teile des Kapitels gehören also zu P und nicht zu L oder J. Daß von den Wachteln nicht weiter geredet wird, ist zu verstehen. Hier ist dem P-Bericht in Rücksicht auf Num. 11 dieser Teil abgebrochen. SMEND und EISSFELDT haben also falsch gesehen, wenn sie von einer nur einmaligen Spendung des Manna bei P in Ex. 16 wissen wollen. Die Streichung der Bemerkung von Josua 5, 9-12, daß mit dem Eintritt in das Land Kanaan das Manna aufgehört habe (P), erscheint danach nicht berechtigt (gegen SMEND, EISSFELDT). Nachdem nach P Moses die ostjordanischen Gebiete verteilt (Num. 32), gibt er dem Josua Befehl, nach ihm auch das Westjordanland den verschiedenen Stämmen zuzuweisen. Das geschieht Josua 13 ff. Vorher muß aber doch auch in P von der Überschreitung des Jordans geredet worden sein. Denn naturgemäß ist diese Verteilung im Westjordanland vor sich gehend zgedacht. Spuren davon bietet das Josuabuch nun auch. EISSFELDT allerdings findet in Josua 1-13 nichts von P. Wir hören nach P, daß die Israeliten am zehnten des ersten Monats aus dem Jordan heraufsteigen, wobei auch nach P die heilige Lade eine Rolle gespielt haben muß, worauf doch die P eigne Ausdrucksweise *אָרֹן יְהוָה* noch zu weisen scheint (4, 15. 19). Sie lagern in Gilgal im Osten der Jerichoebene. Dort feiern sie am 14. desselben Monats das Passah, wobei sie ungesäuerte Brote und geröstetes Getreide genossen. Denn das Manna hört jetzt auf, da sie sein im Ackerbaulande nicht mehr bedurften, eine Bemerkung echt nach Art des P, auf die er übrigens Ex. 16, ³⁵ schon vorbereitet hatte (5, 9-12). Hieran mag sich unmittelbar die Landverteilung Jos. 14 angeschlossen haben, die denn sachgemäß in Gilgal, sofort nach Betreten des westjordanischen Gebietes, vermittelt des Loses

vor sich ging, denn der in der Gibeongeschichte P zerteilte Abschnitt (9, 17-21) gehört kaum zum ursprünglichen Bestande von P (= Pg.).

Es versteht sich, daß bei einem so großen Stoff im einzelnen viele Meinungsverschiedenheiten zwischen den Forschern festzustellen sind. Wenn ich hier manches anders ansehe wie EISSFELDT und das ausführlich exemplifiziert habe, so zeigt das nur das hohe Interesse, das ich an seiner Arbeit genommen und den Dank, den ich ihm für reiche Anregung und Belehrung abstatten möchte.

MEINHOLD.

ABBÉ HENRI PÉRENNES, *Docteur en Théologie, Docteur en Philosophie de l'Académie de Saint Thomas, Professeur d'Écriture Sainte au Séminaire de Quimper, Les Psaumes, traduits et commentés, avec préface du R. Père Condamin. XXII, 320 S. Administration du Feiz Ha Breiz, 9 Grand'Place, Saint-Pol-de-Léon (Finistère), 1922.*

Das Buch ist nach dem Vorwort für den katholischen Priester bestimmt, der die lateinischen Psalmen als Stücke des Breviers allwöchentlich zu rezitieren hat und darum eine Übersetzung und Erklärung des hebräischen Textes besonders freudig begrüßen wird. Diesen Zweck mag das Buch erfüllen, aber eine Förderung des wissenschaftlichen Verständnisses der Psalmen bedeutet es nicht.

Die Übersetzung darf, soweit überhaupt ein Deutscher über eine Übersetzung ins Französische urteilen kann, als gut bezeichnet werden; sie vereint Genauigkeit und Schönheit. Die allzu große Pietät dem überlieferten Texte gegenüber, die den Verfasser veranlaßt, auch da zu übersetzen, wo eine Übersetzung entweder ganz unmöglich ist oder erst nach kritischen Eingriffen möglich wird, mindert freilich den Wert des Gebotenen. Nur soweit die alten Übersetzungen, besonders die der LXX, bessere Lesarten haben als der masoretische Text, werden sie ohne Bedenken aufgenommen. Aber zur

Berücksichtigung von Konjekturen entschließt sich der Verfasser nur schwer, und eigene gibt er gar nicht. — Was die Metrik angeht, so ist zwar der Umfang der einzelnen Verse im allgemeinen richtig erkannt und durch die Druckanordnung kenntlich gemacht — die übliche Verszählung und der nicht zu übersehende Parallelismus der Glieder machen das ja leicht — aber über Zahl und Art der Versfüße in den Versen und Halbversen, über die Stellung der Zäsur usw. wird nichts gesagt. Und was über den Strophenbau ausgeführt wird, ist ganz unglücklich. Die Anwendung der vom Verfasser vertretenen Strophen-Theorie auf die einzelnen Psalmen und die nach ihr getroffene Druckanordnung hemmt geradezu die Erkenntnis von Form und Inhalt der Psalmen. — In der Einleitung ist auch von den verschiedenen Klassen der Psalmen die Rede. Aber die hier gegebene Einteilung (a) alphabétique, b) Hallel und Montée, c) messianique) ist wertlos, oberflächlich und unvollständig. Von der Gruppierung nach literarischen Gattungen und davon, daß diese Gruppierung dem Verständnis der Psalmen sehr förderlich geworden ist, scheint dem Verfasser nichts bekannt zu sein. — Die knapp gehaltene sachliche Erklärung leidet an großer Dürftigkeit des verwerteten Materials. Anschauungen und Bräuche werden so gut wie ausschließlich an Stellen des A. T. und des N. T. klar gemacht. Dabei steht alles auf einer Linie; historische Abstände gibt es nicht. Psalm 2; Matth. 28, 18; Joh. 18, 36; Matth. 16, 18 sollen denselben Gedanken enthalten. Auch wo der Hinweis auf assyrisch-babylonische und ägyptische Parallelen ganz naheliegend ist, fehlt er. Bei Psalm 104 wird nichts von Amenophis' Sonnen-Hymnus gesagt, geschweige denn die Frage nach den Beziehungen zwischen den beiden Stücken aufgeworfen. Zu Psalm 104, 7 wird zwar bemerkt, daß die starke Personifizierung des Meeres auffällig ist, aber daß hier vielleicht Nachklänge des babylonischen Schöpfungsmythus zu vernehmen sind, sucht man vergebens. Zu alledem ist der Verfasser kirchlich-dogmatisch gebunden. Als Stück 2 der Einleitung wird die *Décision de la Commission Biblique sur les auteurs des Psaumes et l'époque de leur composition*, en



date du 1^{er} Mai 1910 mitgeteilt, und die Kommentierung der Psalmen zeigt auf Schritt und Tritt, daß der Verfasser diese *Décision* auch für sich als maßgebend betrachtet. Wie sie die im N. T. als messianisch verstandenen Psalmen für mes-
 5 sianisch erklärt, so tut es auch der Verfasser, und wie sie die ausdrücklichen Angaben des A. T. und des N. T. über die Davidische Autorschaft als richtig bezeichnet, so leitet auch der Verfasser diese Psalmen von David her. — An Druck-
 10 versehen fehlt es nicht ganz. So wirkt es sehr unangenehm, daß bei Psalm 104 der Anfang der Erklärung mitten in den Text hineingeraten ist.

OTTO EISSFELDT.

Dr. phil. ERICH BRÄUNLICH. *Bistām ibn Qais, ein vor-islamischer Beduinenfürst und Held*. Leipzig, E. Pfeifer, 1923. II + 84 S.

- 15 Im 2/3. Jahrhundert d. H. legte Abū 'Ubaida seine Sammlungen der *Ajjām al-'arab* an, die für uns eine ergiebige kulturgeschichtliche Quelle bilden und zu einem beträchtlichen Teil in den von BEVAN herausgegebenen *Nakā'id* niedergelegt sind. Soweit sie Bistām zum Gegenstand haben, sind sie in
 20 obiger Habilitationsschrift behandelt. Es ist das erste Mal, daß in systematischer Weise an die Aufbereitung des wertvollen Stoffes der *Nakā'id* herangetreten wird, und es geschieht gleich mit Erfolg. In den im nordöstlichen Arabien sich abspielenden Kämpfen der Bakriten gegen die Tamimiten
 25 war zu Anfang des 7. Jahrh. n. Chr. Bistām als ein mit allen beduinischen Tugenden ausgestatteter Führer der Bakriten hervorgetreten. Die geographischen¹⁾ und geschichtlichen²⁾

1) Mit der topographischen Terminologie (S. 6 u.) der Araber ist es eigentlich nicht gerade schlecht bestellt, bloß die Orientierungsterminologie liegt im Argen. Wenn aber der Verfasser das Fehlen einer wirklichen physikalischen Geographie nach den Gesichtspunkten der Geologie und der Formationen bemängelt, so hat er da von den alten Arabern ein bißchen viel verlangt. In die geschichtlich-geographischen Verhältnisse dieser Ortsnamen Ordnung zu bringen ist freilich eine ermüdende und größtenteils aussichtslose Aufgabe.

2) Es seien auch die Bemühungen des Verfassers um die Genealogie

Vorfragen, die sich an sein Leben knüpfen sind vom VERF. gründlich erörtert, die Texte, die von seinen Taten berichten, sind gut übersetzt und sachkundig erläutert. Die Darlegungen über die Beweggründe und Zusammenhänge (z. B. S. 43 fg.) sind allerdings teilweise recht hypothetisch und überscharfsinnig. ⁵

Die Ajjāmgeschichten enthalten typische Beduinenpsychologie, z. B. die Erzählung vom Tag von Ḳuṣāwa mit dem zweimal vorkommenden beliebten Motiv des Scharfsinns¹⁾ und der rabbulistischen Berechnungsweise der *dija* am Schlusse. Die S. 45 oben besprochene Abweichung Ibn al-Aṭīrs von den *Naḳā'id* wird in den Augen eines richtigen Beduinen eine Abschwächung bedeuten. Auch S. 65 zweiter Absatz haben wir das Scharfsinnmotiv; hier ist auch die geringe Befehlsgewalt des Führers bezeichnend.

S. 26 u. statt *وندمانة* schreibt bereits die 2. Aufl. *وندمانة*. ¹⁵
— S. 64 Übers. Z. 7 statt „von dem Stellplatz“ lies „auf Veranlassung des“. — Z. 4 v. u. „bei der“; VERF. vokalisiert also *مِن السَّوَادِ*; statt dessen lies *مِن السَّوَادِ* „gib mir Auskunft über den Aufenthaltsort deines Stammes. Wer ist (z. B.) die Masse . . .?“. So erst fügt sich die Antwort des Hüterbuben ²⁰ richtig an. — S. 65, Z. 12 statt „der B. Zubaid“ lies „die B. Z.“. — Mitte (*Naḳ.* 582, 2). BRÄUNLICH übersetzt *طَوَّلَ* mit „Längsseite“. Ist das zu belegen? Es ist *طَوَّلَ* „Fesselstrick“,

anerkannt. Die Fehler, die er feststellt, beruhen auf philologischen Versehen, es sind keine Fälschungen. Was den Beinamen *du-ljaddain* anlangt (S. 76, Anm. 43), so halte ich es nicht für unbedingt ausgeschlossen, daß die Erklärung der Araber (*Naḳ.* 637, 10) einen richtigen Kern enthält, daß es nämlich eine in Anlehnung an den Doppelsinn des Wortes *jadd* — „Glück“ und „Großvater“ — erfolgte Steigerung von *du jadd* ist. Der 'Ibādīt macht einen Witz. Jemand hatte gesagt „Er ist ein Glückskind“, worauf der 'Ibādīt erwidert „Er hat sogar zwei Großväter“. Der Name bedeutet also eigentlich „der aus dem Witz von den beiden Großvätern bekannte“, daher die Determination.

1) Daß Mulail nach der Überlieferung der *Naḳ.* nicht wieder genannt werde (S. 45 u.), ist nicht richtig, denn *Naḳ.* 20, 7 ist er wieder auf dem Schlachtfelde. Bistāms Scharfsinn argumentiert: Ein tapferer Mann wie M. hat sicher nicht gewartet, bis die zu Hilfe gerufenen Leute beisammen waren, sondern ist sofort aufs Schlachtfeld zurückgeeilt.

der hier der Stute um den Fuß gelegt, und zusammengerollt als Kopfpolster benutzt ist, so daß der schlafende A. hernach sofort ihr Scharren spürt. — S. 66, Z. 2. Im Gegenteil, es zeigt sich sofort, daß sie sich nicht anlügen; übers. „Da sei Gott vor, daß wir uns anlügen!“ — 15. übers.: „ein schlechter Morgen mögen euch die beiden Krächzenden sein“. — S. 69 unter der Mitte (Naḡ. 585, 14), Ende des Verses lies „noch wäre er (vor mir) zurückgekehrt“. — S. 70, Vs. 1. Es will mir nicht einleuchten, daß عيلا die vom Glossar angegebene 10 Bedeutung „arm werden“ hat; lies نَيْلا „haut daneben“.

H. RECKENDORF.

Hermann Reckendorf †.

Von Enno Littmann.

Einer der Mitarbeiter dieses Heftes der *Zeitschrift für Semiotik* ist während des Druckes plötzlich aus einem arbeitsreichen Leben abberufen. H. RECKENDORF hatte noch die Korrekturen seiner beiden hier erscheinenden Aufsätze gelesen; aber die Vollendung des Bandes sollte er nicht mehr erleben. Am 10. März traf ihn ein Schlaganfall. Er war, wie immer, frisch und mit Eifer an die Arbeit gegangen; während er sich gerade mit einem Märchen aus Tausendundeiner Nacht beschäftigte, ward ihm schwindelig, und drei Stunden später ist er ruhig entschlafen.

Mit RECKENDORF ist einer unserer ersten Kenner der arabischen Grammatik, zumal der arabischen Syntax, dahingegangen. Zur Syntax befähigte ihn auch sein Hang zur Philosophie, die er seit seiner Studienzeit immer gern und eifrig gepflegt hatte. Er war am 5. Februar 1863 in Heidelberg geboren, besuchte zunächst ein Lehrinstitut, das unter der Leitung seines Vaters stand, dann das Heidelberger Gymnasium und bezog im Jahre 1882 die Universität Berlin. Er beabsichtigte Theologe zu werden; aber schon von Anfang an widmete er sich mehr dem Studium der orientalischen Philologie und der Philosophie. Neben den semitischen Sprachen, mit Einschluß des Assyrischen, trieb er Ägyptisch, klassische Philologie, Sanskrit und sogar Chinesisch. Von Berlin ging er nach Heidelberg, von dort nach Leipzig, wo er mit einer Dissertation „*Über den Werth der altäthiopischen Pentateuchübersetzung für die Reconstruction der Septuaginta*“ im Jahre 1886 promovierte; diese Arbeit war aus der Schule von A. MERX hervorgegangen. Nachdem RECKENDORF dann noch in Straßburg unter TH. NÖLDEKE seine Studien fortgesetzt hatte, habilitierte er sich an der Universität Freiburg, der er bis zu seinem Tode, als Privatdozent, Extraordinarius und Ordinarius, angehörte, der er aber durch den „Abbau“ gewaltsam entrissen werden sollte. Kurz vor Weihnachten 1923 wurde ihm eröffnet, daß der Staat auf seine „wertvollen Dienste“ verzichte und ihn emeritiere; doch im Januar 1924 erhielt er, unter Vollziehung seiner vorläufigen Emeritierung den Auftrag, bis zu seinem 65. Lebensjahre seine Lehrtätigkeit fortzusetzen. Die Aufregungen jener Tage mögen seiner sensiblen Natur, die durch schwere Lebenserfahrungen gesteigert war, den letzten Stoß versetzt haben.

Die beiden Hauptwerke RECKENDORF's sind „*Die syntaktischen Verhältnisse des Arabischen*“, Leiden 1898, ein Band von 831 Seiten, und

„*Arabische Syntax*“, Heidelberg 1921, ein 567 Seiten starkes Werk. Beide werden auf lange Zeit hin ihren großen Wert für die arabische Sprachforschung behalten. Durch ein jahrelanges sorgfältiges Studium der klassischen arabischen Literatur in Poesie und Prosa hatte er ein reiches Material für die syntaktischen Erscheinungen gesammelt, kritisch gesichtet und gründlich durchdacht; in mustergültiger Weise, mit allen Belegen, die dem Leser die Nachprüfung ermöglichen und zugleich den Charakter und die Zeit des betreffenden Literaturwerkes erkennen lassen, brachte er es dann zur Darstellung. Die beiden Werke ergänzen einander; die Behandlungsweise des Stoffes und das Belegmaterial ist beide Male verschieden. Während R. in dem größeren Werke die Tatsachen zu erklären versuchte, hat er in dem kleineren die Tatsachen selbst reden lassen. Weit über das Arabische hinaus zog er seine syntaktischen Studien in dem Buche „*Über Paronomasie in den semitischen Sprachen*“, Gießen 1909, dem er mit Recht den Untertitel „Ein Beitrag zur allgemeinen Sprachwissenschaft“ gab. Aus den verschiedensten semitischen Sprachen, alten und modernen, hat er dort Material geboten, das auch für die ästhetische und psychologische Sprachbetrachtung von großer Bedeutung ist. Auf ein ganz anderes Gebiet begab er sich mit seinem populär geschriebenen Büchlein „*Mohammed und die Seinen*“, Leipzig 1907, das der Tätigkeit des arabischen Propheten in objektiver Weise gerecht zu werden versuchte. Viele Werke der arabischen Literatur, vielleicht sogar die Mehrzahl der Ausgaben, die in den letzten Jahrzehnten erschienen sind, hat R. kritisch besprochen; stets zeigte sich dabei seine genaue Sprachkenntnis und sein großer Scharfsinn, der ihn vielleicht gelegentlich auch zu Spitzfindigkeiten verleitete. Sein Interesse blieb aber nicht am Sprachlichen hängen, sondern es erstreckte sich auch immer auf das Sachliche; dabei mußte ihm seine Kenntnis der Literatur die Kenntnis des lebenden Orients ersetzen. Ganz besonders zeigte sich dies Interesse in seiner Besprechung meiner Tigrē-Lieder, die eine wichtige Vorarbeit zum Vergleiche der arabischen mit der nordabessinischen Poesie darstellt.

Still und zurückgezogen floß R.'s Leben dahin; es war ein echtes Gelehrtenleben. Er nahm lebhaften Anteil an dem Geschehe seiner Schüler und war in seinem Berufe als akademischer Lehrer mit Freude und Eifer tätig. Seine Freizeit widmete er seinen Kindern und dem Studium von Literatur, Kunst und Musik. Er war ein aufrichtiger, rechtlich denkender Charakter und treuer Freund. So wird auch ihm die Wissenschaft vom Morgenlande ein treues Andenken bewahren!

„archaische Sprache“, Habelberg 1901, die 547 Seiten starken Werke. Beide werden auf lange Zeit als einen großen Wert für die archaische Sprachforschung behalten. Durch die jahrelange sorgfältige Studium der mannigfaltigen archaischen Literatur in Paris und Bonn hatte er ein reiches Material für die syntaktischen Forschungen gesammelt, kritisch gewichtet und geordnet zusammengelegt, in ungezügelter Weise, mit allem Fleiß, bis dem Leser die Nachprüfung ermöglicht und zugleich der Charakter und die Zeit der betreffenden Erscheinungen erkennbar waren; beides, das er schon mit Bewußtsein. Die beiden Werke ergänzen einander: die Behandlungweise des Stoffes und des Materialumfangs ist beide Male verschieden. Während E. in dem größeren Werke die Tatsachen zu erklären versucht, hat er in dem kleineren die Tatsachen selbst vorgeführt. Wenn über das Archaische hinaus zog er seine syntaktischen Studien in dem Werke „Über Paronomasien in den archaischen Sprachen“, Gießen 1899, das er mit Kuhn des Unterstit. Ein Beitrag zur allgemeinen Sprachwissenschaft“ gab. Aus den vorerwähnten archaischen Sprachen, alten und modernen, hat er dort Material geholt, das auch für die lateinische und psychologische Sprachforschung von großer Bedeutung ist. Auf ein ganz anderes Gebiet wendete er sich mit seinen populär geschichtlichen Studien „Mokomus und die Aeneas“, Leipzig 1897, das der Tätigkeit des archaischen Propheten in objektiver Weise gewidmet ist wieder „archaische“ Teile. Diese Werke der archaischen Literatur, vielleicht sogar die Mehrheit der Ausgaben, die in den letzten Jahrzehnten erschienen sind, hat E. kritisch besprochen; stets wigte sich dabei auf einen hohen Sprachkenntnis und eine große Schärfe, der ihn vielleicht gelegentlich auch in Sprachforschungen verleitete. Das Interesse blieb aber nicht am Sprachlichen hängen, sondern es wandelte sich nach immer auf das Sachliche; dabei wurde ihm seine Kenntnis der Literatur die Kenntnis der literarischen Dichtung annehm. Ganz besonders zeigte sich das Interesse in seiner Bearbeitung meiner „Typologie“, die eine wichtige Vorarbeit zum Vergleich der archaischen mit der vorchristlichen Poesie darstellt.

Hoff und vorwegzuweisen hat E. Leben dahin; es war ein ruhiges, bescheidenes. Er nahm lebhaften Anteil an dem Geschehen seiner Zeit und war in seinem Beruf als akademischer Lehrer mit Freude und Eifer tätig. Seine Freude vielmehr er seinen Kindern und dem Studium von Literatur, Kunst und Musik. Er war ein schlichter, rechtschaffener Charakter und treuer Freund. So wird auch ihm die Wissenschaft vom Morgenlande als neuen Aufgaben beschieden!

K

ULB Halle
003 457 958

3



